دانشگاه پیام نور

تفسیر قرآن ۱

(کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث)

دکتر سیدعبدالمجید حسینی زاده هرات

گروه علوم قرآن و حدیث
۳/آ

دانشگاه پیام‌نور
۲۵۰۶

سرشناسه	:	حسینی‌زاده هرات، سیدعبدالمجید، ۱۳۵۳ -
عنوان و نام پدید آور	:	تفسیر قرآن ۱/ سیدعبدالمجید حسینی‌زاده‌هرات ؛ ویراستار علمی محمدنقی رفعت‌نژاد.
مشخصات نشر	:	تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	:	چهارده، ۱۹۲ ص.
فروست	:	دانشگاه پیام نور؛ ۲۵۰۶. گروه علوم قرآن و حدیث؛ ۳/آ
شابک	:	978 – 964 – 14 – 0553 – 5
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
موضوع	:	تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ -- آموزش برنامه‌ای
موضوع	:	Qur'an -- Shiite hermeneutics -- 20th century -- Programmed instruction
شناسه افزوده	:	رفعت‌نژاد، محمدنقی، ۱۳۴۲ -، ویراستار
شناسه افزوده	:	دانشگاه پیام نور
شناسه افزوده	:	Payam Noor University
رده بندی کنگره	:	BP۹۸/ح۵ت۷ ۱۳۹۷
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۱۷۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی	:	۵۵۴۴۲۳۳

دانشگاه پیام نور

تفسیر قرآن ۱

مؤلف: دکتر سیدعبدالمجید حسینی‌زاده‌هرات

ویراستار علمی: دکتر محمدنقی رفعت‌نژاد

تهیه و تولید: دفتر تدوین و تولید کتب و محتوای آموزشی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مرکز چاپ و توزیع دانشگاه پیام نور

شابک: ۵ - ۰۵۵۳ - ۱۴ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 14 - 0553 - 5

فروش این کتاب فقط از طریق نمایندگی‌های دانشگاه پیام نور مجاز می باشد و فروش آن در سایر مراکز فروش کتاب موجب تعقیب قانونی فروشنده خواهد گردید.

(کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر محفوظ و متعلق به دانشگاه پیام نور است.تولید، کپی یا خلاصه‌برداری،نشر و ترجمه،چاپ، افست، توزیع گسترده، تهیه CD و ... این اثر یا بخشی از آن اعم از متن،طرح پشت و روی جلد و... بدون اخذ مجوز کتبی از معاونت فناوری و پژوهش دانشگاه خلاف مقررات و تعرض به حقوق مادی و معنوی دانشگاه است. متخلفین وفق قانون حمایت از مولفان و مصنفان و هنرمندان دارای مسئولیت حقوقی و کیفری بوده و تحت پیگرد قرار می گیرند.)

آدرس فروشگاه مرکزی چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور: تهران، خیابان شهید رجایی، نرسیده به تقاطع آزادگان، جنب ورزشگاه یادآوران. تلفن: ۵۵۵۰۲۱۰۴ - ۵۵۰۰۹۸۳۸

سایت فروش اینترنتی: http://digibook.pnu.ac.ir

امروزه کتاب‌خوانی و علم‌آموزی، نه تنها یک وظیفه‌ی ملی، که یک واجب دینی است.

مقام معظم رهبری

در عصر حاضر یکی از شاخصه‌های ارزیابی رشد، توسعه و پیشرفت فرهنگی هر کشوری میزان تولید کتاب، مطالعه و کتاب‌خوانی مردم آن مرز و بوم است. ایران اسلامی نیز از دیرباز تاکنون با داشتن تمدنی چندهزارساله و مراکز متعدد علمی، فرهنگی، کتابخانه‌های معتبر، علما و دانشمندان بزرگ با آثار ارزشمند تاریخی، سرآمد دولت‌ها و ملت‌های دیگر بوده و در عرصه‌ی فرهنگ و تمدن جهانی به‌سان خورشیدی تابناک همچنان می‌درخشد و با فرزندان نیک‌نهاد خویش هنرنمایی می‌کند. چه کسی است که در دنیا با دانشمندان فرزانه و نام‌آور ایرانی همچون ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، فارابی، خوارزمی و ... همچنین شاعران برجسته‌ای نظیر فردوسی، سعدی، مولوی، حافظ و ... آشنا نباشد و در مقابل عظمت آنها سر تعظیم فرود نیاورد. تمامی این افتخارات ارزشمند، برگرفته از میزان عشق و علاقه فراوان ملت ما به فراگیری علم و دانش از طریق خواندن و مطالعه منابع و کتاب‌های گوناگون است. به شکرانه‌ی الهی، تاریخ و گذشته ما، همیشه درخشان و پربار است. ولی اکنون در این زمینه در چه جایگاهی قرار داریم؟ آمار و ارقام ارائه‌شده از سوی مجامع و سازمان‌های فرهنگی در مورد سرانه‌ی مطالعه‌ی هر ایرانی، برایمان چندان امیدوارکننده نمی‌باشد و رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز از این وضعیت بارها اظهار گله و ناخشنودی نموده‌اند.

کتاب، دروازه‌ای به سوی گستره‌ی دانش و معرفت است و کتاب خوب، یکی از بهترین ابزارهای کمال بشری است. همه‌ی دستاوردهای بشر در سراسر عمر جهان، تا آنجا که قابل کتابت بوده است، در میان دست‌نوشته‌هایی است که انسان‌ها پدید آورده و می‌آورند. در این مجموعه‌ی بی‌نظیر، تعالیم الهی، درس‌های پیامبران به بشر، و همچنین علوم مختلفی است که سعادت بشر بدون آگاهی از آنها امکان‌پذیر نیست. کسی که با دنیای زیبا و زندگی‌بخش کتاب ارتباط ندارد بی‌شک از مهم‌ترین دستاورد انسانی و نیز از بیشترین معارف الهی و بشری محروم است. با این دیدگاه، به‌روشنی می‌توان ارزش و مفهوم رمزی عمیق در این حقیقت تاریخی را دریافت که اولین خطاب خداوند متعال به پیامبر گرامی اسلام(ص) این است که «بخوان!» و در اولین

سوره‌ای که بر آن فرستاده‌ی عظیم‌الشأن خداوند، فرود آمده، نام «قلم» به تجلیل یاد شده‌است: «إقْرَأ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَم» در اهمیت عنصر کتاب برای تکامل جامعه‌ی انسانی، همین بس که تمامی ادیان آسمانی و رجال بزرگ تاریخ بشری، از طریق کتاب جاودانه مانده‌اند.

دانشگاه پیام‌نور با گستره‌ی جغرافیایی ایران‌شمول خود با هدف آموزش برای همه، همه‌جا و همه‌وقت، به‌عنوان دانشگاهی کتاب‌محور در نظام آموزش عالی کشورمان، افتخار دارد جایگاه اندیشه‌سازی و خردورزی بخش عظیمی از جوانان جویای علم این مرز و بوم باشد. تلاش فراوانی در ایام طولانی فعالیت این دانشگاه انجام پذیرفته تا با بهره‌گیری از تجربه‌های گرانقدر استادان و صاحب‌نظران برجسته کشورمان، کتاب‌ها و منابع آموزشی درسی شاخص و خودآموز تولید شود. در آینده هم، این مهم با هدف ارتقای سطح علمی، روزآمدی و توجه بیشتر به نیازهای مخاطبان دانشگاه پیام‌نور با جدیت ادامه خواهد داشت. به‌طور قطع استفاده از نظرات استادان، صاحب‌نظران و دانشجویان محترم، ما را در انجام این وظیفه‌ی مهم و خطیر یاری‌رسان خواهد بود. پیشاپیش از تمامی عزیزانی که با نقد، تصحیح و پیشنهادهای خود ما را در انجام این وظیفه‌ی خطیر یاری می‌رسانند، سپاسگزاری می‌نماییم. لازم است از تمامی اندیشمندانی که تاکنون دانشگاه پیام‌نور را منزلگه اندیشه‌سازی خود دانسته و ما را در تولید کتاب و محتوای آموزشی درسی یاری نموده‌اند، صمیمانه قدردانی گردد. موفقیت و بهروزی تمامی دانشجویان و دانش‌پژوهان عزیز آرزوی همیشگی ما است.

دانشگاه پیام‌نور

فهرست مطالب

پیشگفتار ..... **نه**

راهنمای مطالعهٔ کتاب ..... **سیزده**

فصل اول. مباحثی از تفسیر کشاف **۱**
هدف کلی ۱
هدف‌های یادگیری ۱
مقدمه ۱
۱-۱ مؤلف ۳
۱-۲ محتوای تفسیر ۳
۱-۳ بررسی و نقد ۴
۱-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر ۶
۱-۴-۱ آیه‌ای از سورهٔ آل‌عمران ۶
۱-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق ۱۰
۱-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزمل ۱۱
۱-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر ۱۳
پی‌نوشت‌های فصل اول ۱۴
خلاصهٔ فصل اول ۲۰
خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل اول ۲۱

فصل دوم. مباحثی از تفسیر مجمع‌البیان **۲۵**
هدف کلی ۲۵
هدف‌های یادگیری ۲۵

مقدمه ۲۵
۲-۱ مؤلف ۲۶
۲-۲ محتوای تفسیر ۲۷
۲-۳ بررسی و نقد ۲۸
۲-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر ۲۹
۲-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران ۲۹
۲-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق ۳۳
۲-۴-۳ آیه‌ای از سورهٔ مزمل ۳۶
۲-۴-۴ سورهٔ فجر ۳۹
پی‌نوشت‌های فصل دوم ۴۰
خلاصهٔ فصل دوم ۴۶
خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل دوم ۴۷

فصل سوم. مباحثی از تفسیر قرطبی ۴۹
هدف کلی ۴۹
هدف‌های یادگیری ۴۹
مقدمه ۴۹
۳-۱ مؤلف ۵۰
۳-۲ محتوای تفسیر ۵۱
۳-۳ بررسی و نقد ۵۱
۳-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر ۵۲
۳-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران ۵۲
۳-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق ۶۷
۳-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزمل ۷۳
۳-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر ۷۷
پی‌نوشت‌های فصل سوم ۸۱
خلاصهٔ فصل سوم ۹۷
خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل سوم ۱۰۰

فصل چهارم. مباحثی از تفسیر ابن‌کثیر ۱۰۳
هدف کلی ۱۰۳
هدف‌های یادگیری ۱۰۳
مقدمه ۱۰۳
۴-۱ مؤلف ۱۰۵
۴-۲ محتوای تفسیر ۱۰۶
۴-۳ بررسی و نقد ۱۰۶

۴-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر ۱۰۷
۴-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران ۱۰۷
۴-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق ۱۱۵
۴-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزمل ۱۲۴
۴-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر ۱۳۰
پی‌نوشت‌های فصل چهارم ۱۳۶
خلاصهٔ فصل چهارم ۱۴۳
خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل چهارم ۱۴۵

فصل پنجم. مباحثی از البرهان فی تفسیر القرآن ۱۴۹
هدف کلی ۱۴۹
هدف‌های یادگیری ۱۴۹
مقدمه ۱۴۹
۵-۱ مؤلف ۱۵۰
۵-۲ محتوای تفسیر ۱۵۱
۵-۳ بررسی و نقد ۱۵۲
۵-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر ۱۵۲
۵-۴-۱ آیه‌ای از سورهٔ آل عمران (آیهٔ مباهله) ۱۵۲
۵-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق ۱۵۸
۵-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزّمّل ۱۶۴
۵-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر ۱۷۰
پی‌نوشت‌های فصل پنجم ۱۷۴
خلاصهٔ فصل پنجم ۱۸۱
خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل پنجم ۱۸۳

پاسخنامهٔ خودآزمایی‌های چهارگزینه‌ای ۱۸۵

منابع ۱۸۷

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحیم

بسیار خوشحالم که پس از پنج سال تلاش، اکنون می‌توانم کتاب درسی تفسیر ۱ را تقدیم دانشجویان عزیزم و جامعهٔ علمی کشور نمایم. این کتاب درصدد تحقق دو هدف مهم بوده است: ۱. عادت‌دادن دانشجویان به مطالعه و فهم متون معتبر تفسیری به زبان عربی همراه بافهم کامل و موشکافی آن‌ها، و ۲. برانگیختن نگرش نقادانه نسبت به همهٔ متونی که دانشجو با آن‌ها روبرو می‌شود.

در خلال چند سال تدریس متمادی علوم قرآن و حدیث در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد به‌صورت حضوری و مجازی، متأسفانه متوجه این نکته شدم که اکثر دانشجویان در فهم متون عربی مشکل دارند. موضوعی که استادان محترم همکار نیز در جلسات گوناگون آن را تائید کرده‌اند. با توجه به اینکه بسیاری از متون مهم تفسیری، علوم قرآنی، حدیثی و رجالی به زبان فارسی ترجمه نشده، به‌زحمت می‌توان امید داشت با وضع فعلی دانشجویان بتوانند به کارهای پژوهشی تازه و جدی دست بزنند. از آن گذشته حتی در صورت وجود ترجمه، این نکته را نباید ازنظر دور داشت که ترجمه ممکن است غلط بوده یا فقط یکی از وجوه محتمل عبارات را (با توجه به غنای زبان عربی) در برداشته باشد. به‌هرحال حتی بهترین ترجمه نیز نمی‌تواند منعکس‌کنندهٔ فضای خاص روحی متون مقدس اسلامی باشد، که در سیاق فرهنگ اسلامی رشد یافته‌اند.

با توجه به اینکه مردم از یک دانشجوی ارشد علوم قرآن و حدیث انتظار دارند اطلاعات و تخصص قابل قبولی در رشتهٔ خود داشته باشد تا بعدها در دورهٔ دکترا صاحب‌نظر باشد و نه دنباله‌رو دیگران، کتاب حاضر کوششی است در راه رفع این مشکل. این مسئله هنگامی توجیه‌ناپذیرتر به نظر می‌رسد که توجه کنیم زبان عربی برای فارسی‌زبانان زبان به‌کلی بیگانه‌ای نیست بلکه دست‌کم نیمی از واژگان مورد استفادهٔ تودهٔ مردم عادی ریشهٔ عربی دارد، به‌نحوی‌که هرکسی می‌تواند با اندکی کوشش این زبان را فراگرفته از فواید بیکران آن بهره‌مند شود. نگارنده خود این تجربه را داشته است که برخی از دانشجویانی که در آغاز از فهم متون عربی ابراز ناتوانی می‌کرده‌اند با اندکی تشویق و جرئت‌دادن توانسته‌اند بدون کمک مستقیم استاد به‌خوبی از عهدهٔ این کار برآیند.

و اما در مورد هدف دوم باید بگویم همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد از یک متخصص علوم قرآنی انتظار می‌رود در علوم اسلامی صاحب‌نظر باشد نه دنباله‌روِ بدون تأمل اندیشه‌های دیگران و دانشجوی ارشد باید برای این هدف آماده شود. برای تحقق این هدف، نگارنده کوشیده است در مواضع مختلف این کتاب با نقد اظهارات متون در پی‌نوشت‌ها، شیوهٔ برخورد نقادانه را به دانشجو نشان دهد، تا دانشجو با نمونه‌های عملی مشاهده کند که می‌توان ـ به‌جز کلام خدا و سخنانی که صدورشان از معصومان ثابت‌شده ـ از هر نظری اشکال گرفت، حتی اگر آن نظر از بزرگان علم نقل‌شده باشد. وجود اشکال در سخن بزرگان ممکن است ناشی از تعصب مذهبی، سهو و غفلت، تخصص در یک رشتهٔ خاص از علوم مختلف اسلامی و زیستن در زمان قدیم باشد که دستاوردهای علمی کنونی در دسترس بشر نبوده است. مناسب است در اینجا به سخن خردمندانهٔ بزرگمهر حکیم ایرانی اشاره شود که از او نقل کرده‌اند: «همه‌چیز را همگان دانند، و همگان هنوز از مادر زاده نشده‌اند».

متأسفانه نگارنده در تألیف کتاب حاضر ازنظر قانونی ناگزیر بود از سرفصل مصوب وزارت علوم پیروی کند، وگرنه این امکان وجود داشت که از تفاسیر متنوع‌تر و آیات و سوره‌های بیشتری در قرآن استفاده شود که می‌توانست بر سودمندی کتاب بیفزاید. و چه پسندیده بود اگر وزارت محترم علوم مجال بیشتری برای مؤلفان کتاب‌های درسی فراهم می‌کرد تا در دانشگاه‌های مختلف، کتاب‌هایی متکثرتر بر اساس نگرش و سلیقهٔ مؤلفان مختلف نوشته شود، و زمینه برای پرورش دانشجویانی با افکار گسترده‌تر مهیا شود.

این کتاب را به آن دو که وجود و تربیت خود را از آن‌ها دارم، مادرم سیده فاطمه متقی و پدرم سید محمدحسینی زاده که علاقه‌ام به دانش و شعر و روحیهٔ آزاداندیشی را از آن‌ها الهام گرفتم تقدیم می‌کنم.

از آقای دکتر سید علی علم الهدی رئیس محترم بخش الهیات و علوم اسلامی، و مسئولین و کارکنان محترم دفتر تدوین و تولید کتب آموزشی دانشگاه پیام نور به‌ویژه آقای دکتر مهران فرج‌اللهی رئیس این دفتر و خانم‌ها زهرا قربانی و اکرم مبارکی به خاطر کمک‌هایی که به انتشار این کتاب کردند سپاسگزارم.

بدون همفکری و صبر و حوصلهٔ همسر و دخترم که آرامش لازم برای تألیف این کتاب را فراهم کردند اتمام آن میسر نبود، و از آن‌ها تشکر می‌کنم.

از خداوند متعال می‌خواهم به همهٔ ما دانشجویان قرآن و حدیث توفیق خدمت به قرآن مجید و احادیث پیامبر (صلی‌الله علیه و آله و سلم) و اهل‌بیت او را بدهد و ما را برای کسب فضایل والای اخلاقی مدد رساند.

این‌جانب با آگاهی از عجز و قصور خود برای انجام کاری کم عیب در مورد تفسیر به تألیف این کتاب دست زدم، که گفته‌اند: «ما لا یُدرَك کلّه، لا یُترَك کلّه». از استادان و دانشجویان محترم می‌خواهم بنده را با ارسال ایمیل به آدرس زیر از نظرات انتقادی خود بهره‌مند سازند.

majidhoseinizadeh@yahoo.com

سید عبدالمجید حسینی زاده

یزد ـ ۳۰ آذر ۱۳۹۴

راهنمای مطالعهٔ کتاب

دانشجوی گرامی

کتاب حاضر برای افزایش توانایی شما در مطالعهٔ متون معتبر تفسیری به زبان عربی و درک و فهم عمیق آن‌ها همراه با موشکافی در عبارات و نقد مضامین این متون طراحی و تألیف شده‌است. لطفاً قبل از مطالعهٔ کتاب، حتماً **پیشگفتار** آن را که حاوی نکات مهمی است ملاحظه نمایید.

کتاب از پنج فصل تشکیل شده‌است که در هر فصل یکی از معتبرترین و مشهورترین متون تفسیری شیعه و سنی با گرایش‌های مختلف روایی، ادبی، کلامی و اجتهادی معرفی و گزیده‌هایی از متون این تفاسیر نیز همراه با ترجمه و توضیحات لازم ارائه شده‌است.

در ابتدای هر فصل شش قسمت درج شده‌است **هدف کلی، هدف‌های یادگیری، مقدمه**، معرفی **مؤلف، محتوای تفسیر** و **بررسی و نقد** آن. پس از مطالعهٔ این قسمت‌ها، دانشجو **گزیده‌های** متون تفسیر مربوطه را می‌خواند.

ابتدا بکوشید بدون نگاه‌کردن به ترجمهٔ فارسی معنای متن عربی را درک کنید. قسمت‌های عربی جزئی از متن درسی است و شایسته است طراحان محترم سؤالات را به نحوی طرح کنند تا توانایی دانشجو در فهم متون عربی آزموده شود.

اگر متن عربی برایتان قابل‌فهم نبود، معنای واژگانی را که نمی‌دانید در یک فرهنگ لغت عربی ـ فارسی یا عربی ـ عربی پیدا کنید. سپس دوباره بکوشید معنای جملات را متوجه شوید. اگر باز هم متن برایتان قابل‌درک نبود، آنگاه سراغ ترجمهٔ

فارسی بروید. مطالعهٔ ترجمه درهرحال توصیه می‌شود، تا دانشجو درستی معنایی را که خود برداشت کرده بیازماید.

سپس نوبت به **پی‌نوشت‌ها** می‌رسد که دارای نکات سودمندی برای فهم و نقد متون اصلی و همچنین مطالبی تکمیلی است. به خاطر سپردن مطالب پی‌نوشت‌ها الزامی نیست، و از طراحان محترم سؤالات امتحانی می‌خواهم از این قسمت سؤال طرح نکنند. به‌استثنای خلاصهٔ بعضی از مطالب پی‌نوشت‌ها که در قسمت «خلاصه» در آخر فصل‌ها آمده که می‌توان از این مطالب خلاصه‌شده سؤال طرح کرد، و همچنین سؤالاتی که خود مؤلف از پی‌نوشت‌ها طرح کرده و در قسمت خودآزمایی آخر فصل آورده که می‌شود فقط خود همین سؤالات را در امتحان مطرح کرد.

در **خلاصه**، مهم‌ترین نکات متن درس، ترجمه و پی‌نوشت‌ها به‌صورت مختصر بیان شده‌است. بدیهی است مطالعهٔ این قسمت به‌تنهایی کافی نیست، اما این قسمت می‌تواند دانشجو را در جمع‌بندی مطالب فصل یاری کند.

در پایان هر فصل خودآزمایی آمده است. ابتدا سعی کنید سؤالات را خودتان پاسخ دهید و به کلید **سؤالات** در پایان کتاب مراجعه نکنید. با زمان‌بندی‌ای مشابه جلسات امتحانی از خود امتحان بگیرید. پس از انجام این کار، می‌توانید با مراجعه به پاسخ‌های داده‌شده در آخر کتاب از درستی یا نادرستی جواب‌های خود آگاه شوید.

فصل اول

مباحثی از تفسیر کشاف

هدف کلی

آشنایی با *الکشاف عن حقائق التنزیل* و فهم قسمت انتخاب‌شده از مباحث آن و آشنایی با زمخشری مؤلف این تفسیر.

هدف‌های یادگیری

دانشجو پس از مطالعهٔ این فصل می‌تواند:

۱. توضیحاتی در مورد *تفسیر کشاف* بدهد.
۲. شرح‌حال مؤلف این تفسیر را به‌طور خلاصه بیان کند.
۳. گزارش مختصری از محتوا و مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آن را بیان کند.
۴. به نظرات ذکرشده در نقد و بررسی آن اشاره کند.
۵. متن عربی قسمت‌های انتخاب‌شده از این تفسیر را به‌درستی بخواند و ترجمه کند.
۶. عبارات مشکل در قسمت‌های انتخاب‌شده را توضیح دهد.
۷. به سؤالات خودآزمایی در آخر فصل پاسخ دهد.

مقدمه

الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، نوشتهٔ محمود بن عمر زمخشری، از جامع‌ترین و ارزشمندترین تفاسیر قرآن کریم است که در قرن ششم هجری نگاشته‌شده و وجههٔ ادبی و بلاغی در آن مشهودتر است. نویسنده که خود معتزلی مذهب بوده از هر فرصتی برای اثبات عقاید معتزله با آیات قرآن استفاده کرده

است. این تفسیر به علت شخصیت والای علمی مؤلف و غنای مباحث آن توسط مفسران قرون بعدی موردتوجه فراوان قرارگرفته است.

داستان تألیف کتاب ـ آن‌گونه که خود مفسر در مقدمه گفته است ـ ازاین‌قرار بوده که زمخشری ابتدا در موقعیت‌های مختلف به پرسش‌های گوناگون مردم در مورد آیات قرآن پاسخ‌هایی شگفت می‌داده که باعث‌شده آن‌ها از او درخواست کنند تفسیری بر همهٔ قرآن بر آن‌ها املا کند، اما ازآنجاکه زمخشری معتقد بوده معاصرانش همّت کافی برای فهم علوم ندارند، قبول نمی‌کرده است. ولی وقتی به مکه رفته و شریف ابوالحسن علی بن حمزهٔ حسنی امیر مکه به او گفته که تا آن حد به نوشته‌شدن این تفسیر علاقه‌مند بوده که می‌خواسته با کثرت اشتغالات، خودش از مکه به خوارزم بیاید و نوشتن این تفسیر را از زمخشری درخواست کند، توان مقاومت در خود ندیده و پذیرفته است. به گفتهٔ او نگارش تفسیر ـ با رعایت اختصار ـ در دو سال و اندی به اتمام رسیده، درصورتی‌که طبق محاسبهٔ او این کار می‌بایست ۳۰ سال طول بکشد، و این امر از معجزات و برکات خانهٔ خدا بوده است (زمخشری، ج ۱، ۱۴۰۷: ۳، ۴).

نخستین چیزی که هنگام مطالعهٔ *کشاف* به چشم می‌خورد، اهتمام زمخشری به جنبهٔ بلاغی قرآن است. تلاش اصلی او این بوده که ثروت بلاغی‌ای را که در قرآن موجود بوده و باعث عجز عرب از آوردن مانند آن شده نشان دهد. انواع استعارات، مجازات و سایر اشکال بلاغی که در تفسیر آیات قرآن در *کشاف* آمده، این تفسیر را به گسترده‌ترین تفسیر بلاغی تبدیل کرده است. تا آنجا که حتی اهل سنت[1] هم باوجود مخالفت عقیدتی با زمخشری، از جنبهٔ ادبی این تفسیر را مرجع خود قرار داده‌اند، زیرا می‌دانسته‌اند که او سلطان بلامنازع روش بلاغی تفسیر قرآن است (ذهبی، محمدحسین، ج ۱، ۱۳۹۶: ۲۶۰). به عقیدهٔ او، *کشاف* نخستین تفسیر آشکارکنندهٔ سر بلاغت قرآن است (همان‌جا).

جنبهٔ مهم دیگر در *کشاف*، رویکرد معتزلی آن است. زمخشری برای اثبات عقاید معتزله مانند حسن و قبح عقلی و آزادی اراده از آیات قرآن بهره می‌برد، و همین مسئله باعث خصومت میان او و اهل سنت شده‌است (همان: ۲۶۹-۲۷۳). مبنای زمخشری در تأویل آیات، ارجاع متشابهات به محکمات است (همان: ۲۶۷).

به دلیل اهمیت تفسیر *کشاف*، دانشمندان بعدی بر مبنای آن آثار بسیاری نوشته‌اند. برخی بر آن شرح و حاشیه نگاشته‌اند، برخی آن را خلاصه کرده‌اند، برخی

جنبه‌های معتزلی آن را موردنقد قرار داده‌اند، برخی به وجوه اعراب آن انتقاد کرده و برخی احادیث آن را تخریج کرده‌اند (حاجی خلیفه، ج ۲، بی‌تا: ۱۴۸۲-۱۴۷۷).

تفسیر بیضاوی که خود از مهم‌ترین تفاسیر ادبی است و حدود ۵۰ شرح و حاشیه بر آن نوشته‌شده (مرعشلی، محمد عبدالرحمن، ج ۱، ۱۴۱۸: ۱۶)، درواقع خلاصه‌ای است از *کشاف*، با حذف مطالب اعتزالی آن، همراه با مطالبی از تفاسیر دیگر (همان: ۵).

حافظ شاعر نامدار ایرانی نیز این تفسیر سترگ را مطالعه می‌کرده و هم اوست که می‌گوید:

بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر
چه جای مدرسه و بحث کشف کشاف است

منظور از *کشف کشاف*، بنا به گفتهٔ بعضی از محققان، کتاب *الکشف عن مشکلات الکشاف* نوشتهٔ سراج‌الدین عمر بن عبدالرحمن بهبهانی فارسی از معاصران حافظ بوده است (طباطبایی، سید محمد منصور، ۱۳۹۱: ۴۹۳).

تفسیر کشاف به‌تازگی توسط مسعود انصاری به فارسی ترجمه شده‌است.

۱-۱ مؤلف

ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن احمد خوارزمی زمخشری، از پیشوایان دانش به دین و تفسیر و لغت و ادبیات، در سال ۴۶۷ هـ.ق. در زمخشر از روستاهای خوارزم متولد شد. او به مکه سفر و مدتی در آنجا اقامت کرد و به همین سبب به جار الله (همسایهٔ خدا) ملقب شد. پس از مسافرت‌هایی به شهرهای مختلف، سرانجام به جرجانیه[۲] (از شهرهای خوارزم) برگشت و در همان‌جا در ۵۳۸ هـ.ق. درگذشت.

از مهم‌ترین آثار او: *الکشاف* در تفسیر، *اساس البلاغه* در لغت و *الفائق* در غریب الحدیث. او همچنین دیوان شعری دارد.

زمخشری معتزلی مذهب بود و عقیدهٔ خود را (که مخالف عقیدهٔ اکثریت مسلمانان در آن زمان بود) آشکارا ابراز می‌کرد. او همچنین با متصوفه مخالف بود و در *کشاف* و سایر آثار خود بر ایشان بسیار تاخته است (زرکلی، ج ۷، ۱۹۸۰: ۱۷۸).

۱-۲ محتوای تفسیر

زمخشری ابتدا مکی یا مدنی‌بودن سوره و آیات استثناشده را مشخص می‌کند. سپس

مسائل ادبی مربوط به آیه را از لغت، اعراب، و مسائل بلاغی مطرح می‌کند. او گاهی به قرائات مختلف نیز اشاره می‌کند. همچنین شأن نزول و معنای آیات را ذکر می‌کند.

گاهی در این تفسیر مباحث فقهی هم مطرح می‌شود، اما به‌صورت مختصر و بدون گسترش زیاد. زمخشری در مباحث فقهی رویهٔ معتدلی دارد و بر مذهب فقهی خود (حنفی) تعصبی ندارد (ذهبی، محمدحسین، ج ۱، ۱۳۹۶: ۲۷۹).

یک دسته از مطالبی که در *کشاف* مطرح‌شده، داستان‌هایی است که زمخشری به‌عنوان شاهد می‌آورد. هرچند بیشترِ این‌گونه داستان‌ها مرجع مشخصی ندارد و قابل‌استفاده برای استدلال نیست، به نظر می‌رسد زمخشری آن‌ها را فقط برای لطافت بیشتر کار و رفع خستگی خواننده می‌آورد. به‌عنوان‌مثال در تفسیر آیهٔ **وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا**[۳] (مریم: ۴) می‌نویسد: «نقل‌شده که نیازمندی از کسی درخواستی کرد و گفت: من همان کسی هستم که (پیش‌ازاین) در فلان وقت به من نیکی کردی (پس حالا هم‌چنین کن)، آن شخص گفت: خوش‌آمدی، ای کسی که به‌وسیلهٔ خودمان به ما توسل جستی! و خواهش او را برآورده کرد» (زمخشری، ج ۳، ۱۴۰۷: ۴).

زمخشری گاهی به قرائات منقول از ائمهٔ شیعه مانند امام باقر و امام سجاد(ع) نیز (با قید «رضی‌الله‌عنهم») استناد کرده است (همان‌جا).

۱-۳ بررسی و نقد

تردیدی در ارزش علمی *کشاف* از نظر ادبی و بلاغی نیست؛ اما این مسئله باعث‌نشده که اهل سنت از مطالب معتزلی آن خرده نگیرند. محمدحسین ذهبی نظرات جمعی از علمای سنی مانند ابن‌بشکوال، حیدر هروی، ابوحیان، ابن‌خلدون و تاج‌الدین سبکی را دربارهٔ *کشاف* نقل کرده که همهٔ این علما به مهارت علمی زمخشری اعتراف کرده و بااین‌حال خوانندگان را از مطالب معتزلی آن ـ که به نظر ایشان منحرف‌کننده است ـ بر حذر داشته‌اند (ذهبی، ج ۱، ۱۳۹۶: ۲۵۹-۲۵۵). آن‌ها او را به تفسیر قرآن مطابق هوای نفس، طعنه‌زدن بر اهل سنت، اسائهٔ ادب به پیامبر(ص) و طعنه‌زدن بر اولیای خدا متهم کرده‌اند (همان‌جا).

منظور از «اولیای خدا»، مشایخ اهل تصوف است که زمخشری ذیل آیهٔ **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَه**[۴] (مائده: ۵۴) در مورد آن‌ها می‌گوید: «محبت بندگان به پروردگار همان اطاعت او و طلب خشنودی اوست، و اینکه کاری نکنند که موجب خشم و کیفر او شود. و

محبت خدا به بندگانش عبارت است از اینکه به ایشان بهترین پاداش را در برابر طاعتشان بدهد و آن‌ها را بزرگ داشته بستاید و از ایشان راضی شود. اما آنچه که نادان‌ترین مردم و دشمن‌ترینِ ایشان نسبت به دانش و اهل آن و ناراضی‌ترین ایشان نسبت به شرع و بدترین اشخاص ازنظر راه و روش اعتقاد دارند ـ اگرچه طریقت ایشان در نزد امثال خودشان از جاهلان و بی‌خِردان چیز (درخور توجهی) محسوب شود ـ یعنی فرقهٔ بدعت‌گذار متصوفه[5] و آیین (به‌اصطلاح) محبت و عشقی که دارند، و آوازه‌خوانی بر کرسی‌هایشان که خدا آن‌ها را خراب کند، و در مجالس رقصشان که خدا آن را تعطیل کند، با ابیات عاشقانه در مورد نوجوانان (خوب‌رویی) که آن‌ها را «شاهدان» می‌نامند، و بی‌هوش شدن‌هایشان که هیچ ربطی به بیهوشی موسی(ع) هنگام خُردشدن کوه طور ندارد، پس (این کارها هیچ شباهتی به محبت واقعی میان خدا و بنده ندارد و) خدا از این (نوع کارها) بسیار برتر است» (زمخشری، ج ۱، ۱۴۰۷: ۶۴۶، ۶۴۷. همچنین بنگرید به‌نقد این سخن در پاورقی *کشاف*، همان‌جا).

در مقام داوری میان زمخشری و مخالفانش باید بگوییم کارهایی که او ذکر کرده تنها از اشخاص منحرفی که نام صوفی بر خود نهاده‌اند سر می‌زند، اما متصوفهٔ راستین از این کارها بری هستند و به ظواهر شرع به‌طور کامل پایبندند.[6]

و اما در مورد اسائهٔ ادب به پیامبر(ص)، باید گفت منظور منتقدانْ سخنانی است که زمخشری در مواضعی از تفسیر خود (مانند آغاز سورهٔ تحریم) آورده که از آن برداشت می‌شود او ارتکاب لغزش و ترک اولی را در مورد پیامبر(ص) مجاز می‌دانسته است. این امری است که باید در علم کلام بحث شود، اما به نظر نگارندهٔ این سطور این مسئله فی‌نفسه نمی‌توانسته دلیل اصلی خشم منتقدان باشد، بلکه دلیل اصلی همان اعتقاد زمخشری به مسلک معتزلی بوده است.

زمخشری با الفاظ تندی (مانند حشویه، مجبّره، قَدَریه و مشبّهه) به اهل سنت حمله کرده و در مقابل دانشمندان سنی مانند ابن‌قیم و ابن‌منیر نیز سخنان تندی در مورد او بر زبان رانده‌اند (ذهبی، محمدحسین، ج ۱، ۱۳۹۶: ۲۷۹-۲۷۳). یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که منتقدان زمخشری مطرح کرده‌اند این است که او از مهارت خود در ادبیات عرب سوءاستفاده کرده و با حمل تکلف آمیز آیات بر معانی مجازی و توسل به وجوه لغت، مطالب موردنظر خود را از آیات بیرون کشیده است (همان: ۲۶۷-۲۶۲).

شیعیان مانند اهل سنت نگرشی منفی به *کشاف* نداشته‌اند. هادی معرفت

می‌نویسد: «زمخشری ـ چنان‌که او را متهم کرده‌اند ـ از منظر مکتب اعتزال به آیات قرآن نمی‌نگرد، بلکه نگاه او به قرآن نگاه انسانی است آزاده، خردمند و فرهیخته که آیات قرآن را آمیخته باذوق اصیل عربی تفسیر و تحلیل می‌کند و این همان نکته‌ای است که پیروان مکتب اشعری از آن پروا دارند» (معرفت، ج ۲، ۱۳۹۱: ۳۰۹).

و آخرین نکته دربارهٔ *کشاف* اینکه زمخشری، کمتر اسرائیلیات را در تفسیر خود نقل کرده است (همان: ۲۸۰).

۱-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر

۱-۴-۱ آیه‌ای از سورهٔ آل‌عمران

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (آل عمران: ۱۸)

ترجمه: خدا که همواره به عدل قیام دارد، گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست و فرشتگانِ [او] و دانشوران [نیز گواهی می‌دهند که]: جز او، که توانا و حکیم است، هیچ معبودی نیست.

شُبِّهَت دلالتُه على وحدانيته بأفعاله الخاصة التي لا يَقْدر عليها غيره، و بما أوحى مِن آياته الناطقة بالتوحيد كسورة الإخلاص و آية الكرسي و غيرهما، بشهادة الشاهد في البيان و الكشف، و كذلك إقرار الملائكة و أولي العلم بذلك و احتجاجهم عليه.

قائِماً بِالْقِسْطِ: مقيماً للعدل فيما يُقَسِّم من الأرزاق و الآجال، و يثيب و يعاقب، و ما يأمُر به عبادَه مِن إنصاف بعضِهم لبعض و العمل على السَّويّة فيما بينهم.

دلالت خداوند بر یگانگی‌اش به‌توسط کارهای ویژهٔ او که هیچ‌کس جز او بر آن‌ها توانا نیست[۷]، و (نیز) به‌توسط آنچه از آیات بیان‌کنندهٔ توحیدش مانند سورهٔ اخلاص و آیه‌الکرسی و جز این دو وحی کرده است[۸]، ازلحاظ بیانگری و آشکارسازی به گواهی‌دادن شاهد (نزد قاضی در دادگاه و جز آن) تشبیه شده‌است[۹]، همین‌طور اعتراف فرشتگان و دانشمندان به یگانگی خدا و استدلال آن‌ها بر این امر (به گواهی‌دادن شاهد تشبیه شده‌است).

قائِماً بِالْقِسْطِ: (یعنی) درحالی‌که به دادگری[۱۰] قیام کرده است، ازنظر روزی‌ها و اَجَل‌ها (عمرها) یی که (میان مردم) تقسیم می‌کند، و پاداش و کیفری که (به آن‌ها)

می‌دهد، و فرمانی که به بندگانش می‌دهد که نسبت به هم انصاف داشته باشند و بر اساس برابری میان خود رفتار کنند[۱۱].

و انتصابُه على أنه حالٌ مؤكِّدة منه، كقوله: **وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً**. فإنْ قلتَ: لِمَ جاز إفرادُه بنصب الحال دون المعطوفَين عليه؟ و لو قلتَ: «جاءني زيدٌ و عمروٌ راكباً» لَمْ يَجُز؟ قلتُ: إنما جاز هذا لِعَدَم الإلباس، كما جاز في قوله: **وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ نافِلَةً** أن انتصب **نافلةً** حالاً عن **يَعْقوبَ**. و لو قلتَ: «جاءني زيدٌ و هندٌ راكباً» جاز، لتميّزه بالذكورة، أو على المدح.

منصوب‌شدن **قائماً** بر اساس این است که این کلمه حالِ تأکیدکننده است از **اللهُ**، مانند **وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً**[۱۲] پس اگر بگویی: چرا جایز است که **اللهُ** به‌تنهایی حال (**قائماً**) را نصب دهد[۱۳]، بدون (اینکه) دوکلمه‌ای که به آن (**الله**) عطف شده‌اند[۱۴] (در نصب‌دادن حال با آن مشارکت داشته باشند)؟ درصورتی‌که اگر بگویی: «جاءني زيدٌ و عمروٌ راكباً» (زید و عمرو نزد من آمدند، درحالی‌که فقط[۱۵] زید سواره بود) جایز نیست؟[۱۶] (در جواب) می‌گویم: به این دلیل این کار درست است که اشتباهی پیش نمی‌آید.[۱۷] همان‌طور که در سخن خدا **وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ نافِلَةً**[۱۸] جایز است که **نافِلَةً** به‌عنوان حال از **يَعْقوبَ** (بدون مشارکت **إِسْحاقَ**) منصوب شود[۱۹]. همچنین اگر بگویی: «جاءني زيدٌ و هندٌ راكباً» (زید و هند نزد من آمدند درحالی‌که فقط زید سواره بود) جایز است، زیرا (صاحب‌حال، یعنی زید) به‌وسیلهٔ مذکربودن مشخص شده‌است[۲۰]. یا (اینکه **قائماً**) به خاطر مدح[۲۱] (منصوب شده‌است).

فإن قلتَ: أليس مِن حقّ المنتصب على المدح أنْ يكون معرفة، كقولك: «الحمد للّه الحميدَ»، «إنا معشرَ الأنبياء لا نورث»، «إنا بنى نهشلٍ لا نَدَّعى لأبٍ»؟ قلتُ: قد جاء نكرة، كما جاء معرفة. و أنشد سيبويه فيما جاء منه نكرة، قول الهُذَلي:

وَ يَأْوِى إِلَـى نِسْـوَةٍ عُـطَّلٍ ... وَ شُعْثاً مَرَاضِيعَ مِثْلَ السَّعَالِى

اگر بگویی: آیا کلمه‌ای که به خاطر مدح منصوب‌شده نباید معرفه باشد؟ همان‌طور که می‌گویی: «الحمد للّه الحميد» (ستایش برای خدای است که ستوده[۲۲] است)، «إنا معشر الأنبياء لا نورث» (ما گروه[۲۳] پیامبران چیزی به ارث نمی‌گذاریم[۲۴])، «إنا بنى نهشلٍ لا نَدَّعى لأبٍ»[۲۵]؟ (در جواب) می‌گویم: (منصوب به مدح) نکره نیز آمده،

همان‌طور که معرفه آمده است. و سیبویه به‌عنوان‌مثال برای نکره آمدن آن سخن شاعری از (قبیلهٔ) هذیل را آورده است که می‌گوید:

(آن مرد شکارچی) به‌سوی زنانی بی‌زیور[۲۶] بازمی‌گردد / زنانی ژولیده و شیرده که مانند ماده غولان[۲۷] هستند[۲۸]

فإن قلتَ: هل يجوز أنْ يكون صفةً للمنفي، كأنّه قيل: «لا إله قائماً بالقسط إلا هو»؟ قلتُ: لا يبعد، فقد رأيناهم يتسعون في الفصل بين الصفة و الموصوف.

فإن قلتَ: قد جعلتَه حالاً مِن فاعل «**شَهِدَ**»، فهل يصحّ أن ينتصب حالاً عن «**هُوَ**» في: «**لا إلهَ إلَّا هُوَ**»؟ قلتُ: نَعَم، لأنها حالٌ مؤكِّدة، و الحال المؤكدة لا تستدعى أنْ يكون في الجملة التي هي زيادة في فائدتها عامل فيها، كقولك: أنا عبداللَّه شجاعاً. و كذلك لو قلتَ: لا رجل إلا عبداللَّه شجاعاً. و هو أوجَهُ مِن انتصابه عن فاعل «**شَهِدَ**»، و كذلك انتصابه على المدح.

اگر بگویی: آیا جایز است که (**قائماً**) صفت کلمهٔ نفی‌شده[۲۹] باشد، گویی که گفته‌شده: «لا إله قائماً بالقسط إلا هو» (هیچ خدایی که قائم به قسط باشد به‌جز او نیست)؟ می‌گویم: بعید نیست، زیرا دیده‌ایم (علمای عربی) در مورد جدایی زیاد میان صفت و موصوف گشاده‌دستی نشان می‌دهند (و زیاد سخت نمی‌گیرند)[۳۰].

اگر بگویی: **قائماً** را حال از فاعل شهد (یعنی **اللهُ**) قراردادی، آیا درست است که **قائماً** به‌عنوان حال از **هُوَ** در **لا إلهَ إلَّا هُوَ** منصوب شود؟ می‌گویم: آری، زیرا **قائماً** حال تأکیدکننده است، و حال تأکیدکننده لازم نیست که در جمله‌ای باشد که حالْ زیادتی در فایدهٔ آن است و (فعل آن جمله) در آن عمل می‌کند[۳۱]، همان‌طور که می‌گویی: «أنا عبداللَّه شجاعاً[۳۲]» (من عبدالله هستم، درحالی‌که دلیرم). همین‌طور اگر بگویی: «لا رجل إلا عبداللَّه شجاعاً» (هیچ مردی نیست مگر عبدالله، درحالی‌که دلیر است). و این نظر از منصوب‌شدن **قائماً** به‌عنوان حال از فاعل **شَهِدَ** (یعنی **اللهُ**) درست‌تر است، و همین‌طور از منصوب‌شدن آن به خاطر مدح.

فإن قلتَ: هل دخل قيامُه بالقسط في حُكم شهادة اللَّه و الملائكة و أولى العلم، كما دخلت الوحدانية؟ قلتُ: نعم إذا جعلتَه حالاً من «**هُوَ**»، أو نصباً على المدح منه، أو صفةً للمنفي. كأنه قيل: «شهد اللَّه و الملائكة و أولو العلم أنه لا إله إلا هو، و أنه قائم بالقسط».

اگر بگویی: آیا «قیام خداوند به قسط» (نیز) در حکم گواهی خداوند، فرشتگان و صاحبان دانش داخل است، همان‌طور که یگانگی او (در این حکم) داخل است؟[۳۳] می‌گویم: بله (البته) درصورتی‌که «**قائماً**» را حال از «**هُوَ**» (در «**لا اله الا هو**»)، یا منصوب بر اساس مدح «**هُوَ**»، یا صفتِ کلمه نفی‌شده (یعنی «**اِله**» در «**لا اِلهَ الا هُوَ**») قرار دهیم.[۳۴] گویی گفته‌شده: «شهد اللّه و الملائکة و أولو العلم أنه لا إله إلا هو، و أنه قائم بالقسط» (خداوند، فرشتگان و صاحبان دانش گواهی دادند به اینکه خدایی جز او نیست، و به اینکه او قائم به قسط و دادگری است).

و قرأ عبداللّه: «القائم بالقسط»، علی أنه بدل من «**هُوَ**»، أو خبر مبتدإ محذوف. و قرأ أبوحنیفة: «قیما بالقسط».

عبدالله[۳۵] (به‌جای «**قائماً بالقِسْط**») «القائم بالقسط» قرائت کرده، بر اساس آنکه این عبارت بدل باشد از «**هُوَ**» (در «**لا اله الا هو**»)، یا خبر مبتدای محذوفی باشد[۳۶]. و ابوحنیفه چنین قرائت کرده است: «قیماً بالقسط».

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ: صفتان مقرّرتان لِما وصف به ذاته من الوحدانية و العدل، یعنی أنه‌العزیز الذي لا یغالبه إلهٌ آخَر، الحکیم الذي لا یعدل عن العدل في أفعاله.

فإن قلتَ: ما المراد بأولی العلم الذین عظّمهم هذا التعظیم، حیث جَمَعَهم معه و مع الملائکة في الشهادة علی وحدانیته و عدله؟ قلتُ: هُم الذین یُثبِتون وحدانیته و عدله بالحجج الساطعة و البراهین القاطعة، و هم علماء العدل و التوحید.

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ: (عزیز و حکیم) دو صفت هستند که به خاطر[۳۷] یگانگی و دادگری‌ای که خداوند خود را به آن وصف کرده ذکر شده‌اند. یعنی او (چون یگانه است و خدایی جز او وجود ندارد) عزیزی[۳۸] است که هیچ خدای دیگری به‌قصد پیروزی بر او با او نمی‌ستیزد، و (چون دادگر است) حکیمی است که از دادگری در کردارش روی نمی‌گرداند.

اگر بگویی: منظور از صاحبان دانشی که خداوند تا این حد آن‌ها را بزرگ داشته چیست، (و بزرگی مقام آن‌ها ازآنجا معلوم می‌شود) که آن‌ها را با خود و فرشتگان در شهادت بر یگانگی و دادگری‌اش باهم ذکر کرده است؟ می‌گویم: آن‌ها کسانی هستند که یگانگی و دادگری او را با دلایل درخشان و براهین قطعی ثابت می‌کنند، یعنی دانشمندان عدل و توحید.[۳۹]

۱-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق

وَ أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ. هذا ما تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ. مَنْ خَشِيَ الرَّحْمنَ بِالْغَيْبِ وَ جاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ (ق: ۳۳-۳۱).

ترجمه: و بهشت را برای پرهیزگاران نزدیک گردانند، بی‌آنکه دور باشد. [و به آنان گویند]: این همان است که وعده یافته‌اید [و] برای هر توبه‌کار نگهبان [حدود خدا] خواهد بود: آنکه در نهان از خدای بخشنده بترسد و با دلی توبه‌کار [باز] آید.

غَيْرَ بَعِيدٍ: نصب على الظرف، أى مكاناً غير بعيد. أو على الحال، و تذكيره لأنه على زنة المصدر، كالزَّئير و الصَّليل، و المصادر يستوي في الوصف بها المذكر و المؤنث. أو على حذف الموصوف، أى شيئاً غير بعيد. و معناه التوكيد، كما تقول: هو قريبٌ غير بعيد، و عزيزٌ غير ذليل.

غَيْرَ بَعِيدٍ: به خاطر ظرف‌بودن نصب داده شده‌است، یعنی «مکاناً غیرَ بعید» (جایی غیر دور). یا به خاطر حال‌بودن (یعنی درحالی‌که غیر دور است)، و مذکر آمدن آن به خاطر این است که **بَعِید** بر وزن مصدر است، مانند «زَئیر»[۴۰] و «صَلیل»[۴۱]، و در مورد وصف (کلمات) به‌وسیلهٔ مصدر، مذکر و مؤنث مساوی هستند.[۴۲] یا به خاطر حذف موصوف (**غَيْرَ بَعِيدٍ** نصب داده‌شده)، یعنی «شیئاً غیر بعید» (چیزی غیر دور)[۴۳]. و معنای آن (**غَيْرَ بَعِيدٍ**) تأکید است[۴۴]، همان‌طور که می‌گویی: «هو قریبٌ غیر بعید، و عزیزٌ غیر ذلیل» (او نزدیک است و دور نیست، و عزیز است و خوار نیست).

و قُرِئَ **توعَدون** بالتاء و الياء، و هي جملة اعتراضية. و **لِكُلِّ أَوَّابٍ:** بدلٌ مِن قوله **لِلْمُتَّقِينَ** بتكرير الجارّ، كقوله تعالى **لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ**. و «**هذا**» إشارة إلى الثواب، أو إلى مصدر **أُزلِفَت**. و الأوّاب: الرَجّاع إلى ذكر اللّه تعالى، و الحَفيظ: الحافظ لحدوده تعالى.

توعَدون (به دو صورت) با تاء و یاء قرائت‌شده (یعنی یوعَدون و **توعَدون**)، که جمله‌ای اعتراضیه است.[۴۵] **لِكُلِّ أَوَّابٍ** بدل است از **لِلْمُتَّقِينَ**، با تکرار حرف جر (**لِ**)، مانند سخن خداوند تعالی **لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ**[۴۶]. و «**هذا**» اشاره دارد به ثواب (یعنی پاداش، که از سیاق معلوم می‌شود)، یا به مصدر **أُزلِفَت**[۴۷] (یعنی اِزلاف). و **اَوّاب** یعنی بسیار بازگردنده به یاد خداوند متعال، و **حَفیظ** یعنی نگهدار حدود او.

و **مَنْ خَشِيَ:** بدلٌ بعد بدل، تابع لـ «**كُلّ**». و يجوز أن يكون بدلاً عن موصوف **أوّاب** و **حَفيظ**. و لا يجوز أن يكون في حُكم **أوّاب** و **حَفيظ**، لأنّ «مَنْ» لا يوصَف به، و

لا يوصَف مِن بين الموصولات إلا بـ «الذي» وحده. و يجوز أن يكون مبتدأً خبرُه «يقال لهم **ادخُلوها بِسَلام**»، لأنّ «مَنْ» في معنى الجمع. و يجوز أن يكون منادى، كقولهم: «مَنْ لا يَزال مُحسناً، أحسِنْ إليّ»، و حُذِف حرفُ النداء للتقريب.

مَنْ خَشِيَ بدل بعد از بدل[۴۸] است، و (در اعراب) تابع «**كُلّ**» (در **لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ**) است. و جایز است که بدل از موصوف **أوّاب** و **حَفيظ** باشد[۴۹]، اما جایز نیست که در حکم **أوّاب** و **حَفيظ** باشد[۵۰]، زیرا نمی‌توان با «مَنْ» چیزی را توصیف کرد، و از میان موصولات[۵۱] فقط با «الّذی» می‌شود کلمات را وصف کرد. و جایز است که (**مَنْ خَشِيَ**) مبتدایی باشد که خبر آن «يقال لهم **ادخُلوها بِسَلام**» است[۵۲]، زیرا «مَنْ» در معنای جمع است[۵۳]. و جایز است (**مَنْ خَشِيَ**) منادا باشد[۵۴]، همان‌طور که می‌گویند: «مَنْ لا يَزال مُحسناً، أحسِنْ إليّ» (ای کسی که همیشه نیکوکار هستی، به من نیکی کن)، و حرف ندا[۵۵] به خاطر نزدیک‌بودن (منادا) حذف شده‌است.

۱-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزمل

إِنَّا أَرْسَلْنا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شاهِداً عَلَيْكُمْ كَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولاً. فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْناهُ أَخْذاً وَبِيلاً (مزمل: ۱۵، ۱۶)

ترجمه: بی‌گمان، ما به سوی شما فرستاده‌ای که گواه بر شماست روانه کردیم، همان گونه که فرستاده‌ای به سوی فرعون فرستادیم. [ولی] فرعون به آن فرستاده عصیان ورزید، پس ما او را به سختی فرو گرفتیم.

الخطاب لأهل مكة. **شاهِداً عَلَيْكُمْ**: يشهد عليكم يوم القيامة بكُفركم و تكذيبكم. فَإنْ قلتَ: لِمَ نُكِّرَ «الرسول» ثم عُرِّفَ؟ قلتُ: لأنه أراد: أرسلنا إلى فرعون بعضَ الرّسل، فلمّا أعاده و هو معهودٌ بالذكر، أُدخل لام التعريف إشارةً إلى المذكور بعينه. **وَبِيلًا**: ثقيلاً غليظاً، مِن قولهم: كَلأٌ وَبيل: وَخِمٌ لا يُستَمرأُ لِثِقَله. و الوَبيل: العصا الضَّخْمة. و منه الوابِل، للمَطَر العظيم.

خطاب به اهل مکه است. **شاهِداً عَلَيْكُمْ** یعنی (آن پیامبر، یعنی محمد(ص)) در روز قیامت برعلیه شما دربارهٔ کفر و تکذیبتان گواهی می‌دهد. اگر بگویی: چرا «رسول» نخست نکره آمده و سپس معرفه شده‌است؟ می‌گویم: زیرا منظور خدا این بوده که برخی (یکی) از پیامبران (موسی(ع)) را به‌سوی فرعون فرستادیم، پس وقتی (خداوند) دوباره «رسول» را (در این آیات) آورد، درحالی‌که این کلمه (پیش‌ازاین) ذکرشده و

(برای ما) آشناست، (الف و) لام تعریف (بر «رسول») داخل شد تا به‌عین همان چیزی که ذکر شده‌بود اشاره شود. **وَبِيلًا** یعنی سنگین و شدید، از این سخن اعراب که می‌گویند: «کَلأٌ وَبیل» یعنی (گیاه و علوفهٔ) ناگوار که به خاطر سنگین بودنش گوارا نیست. «وَبیل» (همچنین) به معنای عصای[۵۶] کُلُفت است. و از همین (ریشه) است «وابِل»، به معنای باران زیاد.

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً. السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كانَ وَعْدُهُ مَفْعُولاً (مزمل: ۱۷، ۱۸)

ترجمه: پس اگر کفر بورزید، چگونه از روزی که کودکان را پیر می‌گرداند پرهیز توانید کرد؟ آسمان از [بیم] آن [روز] در هم شکافد، وعده او انجام یافتنی است.

يَوْماً: مفعول به، أی فکیف تقون أنفسکم یوم القیامة و هَوْلَه، إنْ بقیتم علی الکفر و لَم تؤمنوا و تعملوا صالحاً؟ و یجوز أن یکون ظرفاً، أی فکیف لکم بالتقوی في یوم القیامة إن کفرتم في الدنیا؟ و یجوز أن ینتصب بـ «**کفرتم**» علی تأویل جَحَدْتم، أی فکیف تتقون اللّه و تخشَونه إنْ جحدتم یومَ القیامة و الجزاءَ؟ لأنّ تقوی اللّه خوفُ عقابه. **يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً:** مَثَلٌ في الشدة، یقال في الیوم الشدید: «یوم یُشیب نواصيَ الأطفال». و الأصل فیه أنّ الهموم و الأحزان إذا تفاقمت علی الإنسان، أسرع فیه الشیب. قال أبوالطیب:

و الهَمُّ یَخْتَرِمُ الجَسیمَ نَحافةً و یُشیبُ ناصیةَ الصّبیّ و یُهرِمُ

يَوْماً مفعولٌ به (برای **تَتَّقُونَ**) است، یعنی چگونه خود را از روز قیامت و ترس آن نگاه می‌دارید[۵۷]، اگر بر کفر باقی بمانید و ایمان نیاورده کارهای نیک نکنید؟ و جایز است که ظرف باشد، یعنی چگونه خود را در روز قیامت (از عذاب) نگه می‌دارید، اگر در دنیا کفر ورزید؟ و جایز است که با **كَفَرْتُمْ** منصوب شود[۵۸]، بر این اساس که **كَفَرْتُمْ** به معنای «جَحَدتُم» (انکار کردید) گرفته شود، یعنی چگونه تقوای الهی[۵۹] پیشه می‌کنید و از او می‌ترسید، اگر روز قیامت و کیفر (آن) را انکار کنید؟ زیرا تقوای الهی عبارت است از ترس از کیفر او.[۶۰] **يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**[۶۱]: مَثَلی است در مورد شدّت (و سختی). در مورد روز سخت می‌گویند: «یوم یُشیبُ نواصِيَ الأطفال» (روزی که موی[۶۲] کودکان را سپید می‌کند). و ریشهٔ ضرب‌المثل این است که وقتی غم‌ها و اندوه‌های بزرگ[۶۳] بر انسان وارد شود، زود مویش سفید می‌گردد. ابوالطیب[۶۴] گفته است:

اندوه مرد تنومند را از لاغری نابود می‌کند[۶۵]، و موی کودک را سفید[۶۶] و (او را) پیر می‌گرداند

۱-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر

فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ. إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (فجر: ۱۳، ۱۴).

ترجمه: [تا آنکه] پروردگارت بر سر آنان تازیانه عذاب را فرو نواخت، زیرا پروردگار تو سخت در کمین است.

يقال: صبَّ عليه السوطَ و غشاه و قنعه. و ذِكْر السوط إشارة إلى أن ما أحلّه بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس إلى ما أعدّ لهم في الآخرة، كالسوط إذا قيس إلى سائر ما يعذَّبُ به. و عن عمر بن عبيد: كانَ الحسن إذا أتى على هذه الآية قال: «إنّ عند اللّه أسواطاً كثيرة، فأخذهم بسوطٍ منها».

می‌گویند: «صَبَّ عليه السّوطَ، و غَشّاه، و قَنَّعَه»[۶۷] (بر او تازیانه زد). و آوردن «**سَوط**» برای اشاره به این است که عذاب بزرگی که خدا در دنیا بر سرشان آورد در مقایسه با کیفری که در آخرت برایشان آماده کرده مانند تازیانه است نسبت به سایر ابزار شکنجه.[۶۸] و از عمرو بن عبید[۶۹] نقل‌شده که می‌گفت: وقتی حسن[۷۰] به این آیه می‌رسید می‌گفت: «خداوند تازیانه‌های زیادی دارد، و آن‌ها (فرعونیان) را با (فقط) یک تازیانه از آن‌ها (تازیانه‌ها) عذاب کرد».

المِرصاد: المكان الذي يترتب فيه الرصد، مِفعال مِن رصدَهُ، كالميقات مِن وقته. و هذا مَثَل لإرصاده العُصاة بالعقاب و أنهم لا يفوتونه. و عن بعض العرب أنه قيل له: «أين ربك؟» فقال: «بالمرصاد». و عن عمرو بن عبيد رحمه اللّه، أنه قرأ هذه السورة عند بعض الظَّلَمة، حتى بلغ هذه الآية، فقال: «**إنّ ربّك لَبالمرصاد** يا فلان». عَرَّض له في هذا النداء بأنه بعضُ مَن توعد بذلك مِن الجبابرة. فللّه دَرُّه أيّ أسد فرّاس كان بين ثوبيه، يدقّ الظَّلَمة بإنكاره، و يَفْصع أهل الأهواء و البِدَع باحتجاجه.

مِرصاد جایی[۷۱] است که در آن کمین[۷۲] می‌کنند، (بر وزن) مِفعال از رصده (در کمین او نشست)، مانند میقات از وَقَته (برای آن کار وقت تعیین کرد). و این مَثَلی است برای کمین‌کردن خدا برای کیفردادن گردنکشان، و اینکه آن‌ها (نمی‌توانند) از دست او بگریزند. و در مورد یکی از اعراب نقل‌شده که به او گفتند: «پروردگارت کجاست؟» گفت: «در کمینگاه». و دربارهٔ عمرو بن عبید ـ که رحمت خدا بر او باد ـ نقل‌شده که این سوره (فجر) را نزد برخی از ستمگران خواند، تا اینکه به این آیه رسید، گفت: «پروردگارت در کمینگاه است، ای فلانی!» با این صدازدن او، به‌صورت کنایه به او

گفت که او یکی از جبارانی است که این وعید (کمین‌کردن خدا) به او داده شده‌است. پس آفرین بر او[۷۳] که چه شیر درنده‌ای در میان دو لباس او بود[۷۴]، ستمکاران را با انکار خود (در برابر کارهای خلاف آنان) در هم می‌کوبید، و اهل عقاید باطل[۷۵] و بدعت‌ها را با استدلال خود خوار می‌کرد[۷۶].

پی‌نوشت‌های فصل اول

۱. شیعه معتزله را به خاطر اعتقاد به حقانیت حکومت خلفای سه‌گانه از فرقه‌های کلامی اهل سنت می‌شمارند، اما خود اهل سنت آن‌ها را سنی اصیل ندانسته فرقه‌ای انحرافی می‌دانند. به عنوان مثال مراجعه شود به سخن قشیری که ضمن ستایش از ابوالحسن اشعری، او را «بر طریق اهل سنّت» می‌داند و کسی که با «معتزله، روافض (به گفتهٔ او) و بدعتگذاران» مخالفت کرده است (امین، ۲۰۰۵: ۶۴۴).

۲. جرجانیه شهر بزرگی بوده است در ساحل رود جیحون (حموی، ج۲، ۱۳۹۹: ۱۲۲). این شهر نباید با جرجان (گرگان) اشتباه شود که در همان: ۱۱۹ توصیف شده‌است.

۳. ترجمه: و ای پروردگار من هرگز در دعای تو ناامید نبوده‌ام.»

۴. ترجمه: آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.

۵. در متن عربی آمده: «و هم الفرقة المفتعلة المتفعلة من الصوف». مفتعله یعنی بدعتگذار، زیرا می‌گویند «شعر مفتعِل»، وقتی که گوینده، شعر را به صورت بدعت آمیز سروده باشد و از نمونه‌ای (از اسالیب شناخته شدهٔ عرب) از پیشینیان پیروی نکرده باشد (ابن منظور، ریشهٔ فعل). و «المتفعلة من الصوف» یعنی ریشهٔ «صوف» را به وزن «متفعله» ببریم، که می‌شود «متصوفه». و فایدهٔ این نوع تعبیر چند چیز است: عدم تصریح به نام ایشان که ابلغ از تصریح است و نیز در صورت قدرت داشتن متصوفه در برخی سرزمین‌های اسلامی مانع آزار و اذیت شدن گویندهٔ این سخن می‌شود، ایجاد جناس ناقص در مفتعله و متفعله که از صنایع بدیعی است، و تحقیر صوفیان به خاطر ذکر صوف (پشم) و صیغهٔ تفعّل که تکلّف را می‌رساند. از همین نصف خط میزان تسلط زمخشری بر کلام عرب معلوم می‌شود.

۶. در این مورد رک. نصر، ۱۳۸۷: ۲۵۸.

۷. مانند آفریدن و روزی دادن و نابود کردن. اشاره به آیات تکوینی که از سنخ امور فیزیکی هستند.

۸. یعنی آیات تشریعی که از سنخ سخن هستند.

۹. به عبارت دیگر در این تشبیه، مشبَّه آیات تکوینی و تشریعی خدا، مشبَّهٌ به شهادت و گواهی، و وجه شبه بیانگربودن است. البته تشبیه در اینجا اصطلاح خاص در علم بلاغت نیست، بلکه مفهوم عامی دارد که استعاره را نیز شامل می‌شود. اینکه شهادت دادن خدا یک تشبیه است و واقعی نیست، نظر زمخشری است و همهٔ مفسران آن را قبول ندارند.

۱۰. «قسط» به معنای عدل و داد است.

۱۱. که در این مورد هم اگرچه عدل و داد مباشرتاً توسط بندگان انجام می‌شود، تسبیباً به خداوند منتسب است.

۱۲. **وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ** (بقره: ۹۱). ترجمه: و چون به آنان گفته شود: «به آنچه خدا نازل کرده ایمان

آورید»، می‌گویند: «ما به آنچه بر [پیامبر] خودمان نازل‌شده ایمان می‌آوریم»، و غیر آن را- با آنکه [به طور کامل] حق و مؤید همان چیزی است که با آنان است - انکار می‌کنند.

در این آیه، «**مصدّقاً**» حال تاکید کننده است، از **الْحَقُّ** (زمخشری، ج۳، ۱۴۰۷: ۶۱۲، ذیل آیهٔ ۳۱ سورهٔ فاطر که عبارت مشابهی در آنجا هست). دلیل اینکه تاکید کننده است، این است که این «تصدیق» از **الْحَقُّ** جدا و منفک نمی‌شود (همان جا) و بنابراین حال منتقله نیست بلکه ثابته است (درویش، ج۱، ۱۴۱۵: ۱۴۶). در مورد حال منتقله و ثابته رک. امام زاده، ج۴، ۱۳۸۱: ۴۶. در مورد حال موکده و اقسام آن (حال موکدهٔ عامل حال، حال موکدهٔ صاحب حال، و حال موکدهٔ مضمون جمله) رک. همان: ۵۴؛ ابن عقیل، ج۱، ۱۳۸۴: ۶۵۳. حال موکده در مقابل حال مبیِّنه است، و دلیل اینکه آن را موکده می‌نامند این است که قبل از ذکر آن، از آن آگاهی داریم، پس ذکر آن فقط موجب تاکید است. زیرا این حال با ذکر صاحب آن معلوم شده‌است (زرکشی، ج۲، ۱۳۷۶: ۴۰۲).

در آیهٔ مورد بحث نیز **قائماً** حال موکده است، زیرا خداوند همیشه قائم به قسط و عدل است نه در برخی از اوقات.

۱۳. البته این تعبیر توام با تسامح است، زیرا عامل نصب حال، فعل یا شبه فعل است (شرتونی، ج۴، ۱۳۷۱: ۲۹۴) که در آیهٔ مورد بحث فعل **شَهِدَ** است، نه صاحب حال (ذو الحال) که در آیهٔ مورد بحث «**الله**» است.

۱۴. یعنی «**الملائکة**» و «**اولوا العلم**».

۱۵. اگر زید و عمرو هر دو سواره بودند می‌گفت: «جائنی زید و عمرو راکبَیْنِ»، و حال را به صیغهٔ تثنیه می‌آورد.

۱۶. به عبارت دیگر جملهٔ«جاءنی زیدٌ و عمروٌ راکباً» غلط است، زیرا عمرو به زید عطف شده، اما «راکباً» فقط حال از زید آمده و عمرو در نصب دادن آن مشارکت ندارد، و این جایز نیست. پس چرا در آیهٔ مورد بحث که از نظر ساختار شبیه همین جمله است **الله** می‌تواند به تنهایی **قائماً** را نصب دهد؟

۱۷. زیرا «**الملائکة**» و «**اولوا العلم**» جمع هستند، در حالی که **قائماً** مفرد است و بنابراین نمی‌تواند حال از آن‌ها باشد. اما می‌تواند حال از **الله** باشد، زیرا **الله** مفرد است.

۱۸. انبیاء: ۷۲. ترجمه: و اسحاق و یعقوب را [به عنوان نعمتی] افزون به او بخشودیم و همه را از شایستگان قرار دادیم.

۱۹. زیرا **نافِلَةً** به معنای (نعمت) افزون است، و معلوم است که این کلمه به اسحاق اشاره ندارد بلکه به یعقوب اشاره دارد، زیرا باید اول نعمتی (اسحاق) داده شود تا نعمت دوم (یعقوب) «افزون بر آن» محسوب شود (اسحاق پسر ابراهیم بود و یعقوب نوهٔ او، یعنی پسر اسحاق).

۲۰. زیرا در زبان عربی زید اسم مرد و هند اسم زن است، پس «راکباً» که مذکر است نمی‌تواند حال از هند باشد، بلکه فقط می‌تواند حال از زید باشد.

۲۱. عبارت «علی المدح» به‌وسیلهٔ حرف «أو» به عبارت «علی انه حال موکده» عطف شده‌است.

۲۲. شاهد کلمهٔ «الحمید» است که صفت «الله» در «لله» نیست، زیرا اگر این طور بود باید مجرور پس این کلمه منصوب به خاطر مدح است، که در عین حال معرفه به ال نیز هست.

۲۳. شاهد کلمهٔ «معشر» است که منصوب به مدح و در عین حال معرفه است، زیرا به «الانبیاء» که خود معرَّف به ال است اضافه شده‌است

۲۴. این حدیث از ابوبکر نقل شده، و چون در ارتباط با مسالهٔ ندادن فدک به عنوان ارث به فاطمه (س) مورد استفاده قرار گرفته، مورد اعتراض و تردید شیعه قرار گرفته است. برای دیدن نمونه‌ای از انتقادات شیعه، رک. عسکری، سید مرتضی، ج۲، ۱۴۱۰: ۱۴۸.

۲۵. شعر از نهشل بن حری مازنی است، و مصراع دوم آن این است: «عنه و لا هو بالأبناء یشرینا». «ندّعی» ازباب افتعال از ریشهٔ دعوت است و «عنه» متعلق به آن است. «ادّعی فلان فی بنی هاشم» یعنی فلانی خود را به بنی هاشم منسوب کرد، اما «ادّعی عنهم» معنی بر عکس دارد یعنی از منسوب کردن خود به ایشان روی گرداند. «لأب» یعنی به خاطر پدر (مرزوقی، ۱۹۶۷: ۱۳۸، ۱۳۹ در *موسوعه الشعریه*). ترجمهٔ بیت: ما بنی نهشل از پدرمان روی نمی‌گردانیم تا خود را به دیگری منسوب کنیم، و پدرمان نیز از ما روی نمی‌گرداند که دیگران را به فرزندی بپذیرد و ما را به او بفروشد، زیرا هر یک از ما (پدر و پسر) از دیگری خشنود است.

محل استشهاد در این بیت کلمهٔ «بنی» است که به خاطر اختصاص و مدح منصوب شده‌است، و چون به عَلَم (نهشل) اضافه‌شده خود نیز معرفه است.

۲۶. در *صحاح* آمده است: «عَطِلَت المَرأة و تَعَطَّلَت: وقتی گردن زن از گردنبند خالی باشد. پس آن زن عُطُل است» (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ عطل).

۲۷. سعالی جمع سِعْلاة به معنی غول مونث، و مطابق گفتهٔ برخی به معنی جنّ مونث جادوگر است، و زن زشت و بد اخلاق را به آن تشبیه می‌کنند (همان، ریشهٔ سعل).

۲۸. شاهد کلمهٔ «شُعثاً» است که به خاطر اختصاص و ذم یا ترحم منصوب‌شده و در عین حال نکره است. شعر در مقام بیان حال بد و فقر زن و دختران مردی شکارچی است (بغدادی، ۱۲۹۹: ۱۶۷۰ در *موسوعه الشعریه*).

۲۹. یعنی «**اله**» در «**لا اله الا هو**» که حرف نفی «**لا**» قبل از آن آمده است.

۳۰. کلمهٔ «یتسعون» در متن عربی ممکن است به فاصلهٔ واسع و گشاده در میان صفت و موصوف اشاره داشته باشد و ممکن است اشاره به انعطاف پذیری و سهل گیری دانشمندان ادبیات عرب باشد. در ترجمه، هر دو احتمال گنجانده شد. به هر حال منظور از آن روشن است، و آن اینکه فاصلهٔ زیاد میان صفت و موصوف در صورت لزوم (به عنوان مثال برای روان‌تر شدن جمله یا فهم آسان‌تر آن) جایز است.

۳۱. معنی این جمله تا اندازه‌ای مبهم است. ظاهراً منظور این است که در مورد حال موکده، لازم نیست جملهٔ فعلیه‌ای داشته باشیم مانند «جاء الرجلُ» و به دنبال آن به عنوان مثال بگوییم «راکباً»، به نحوی که «راکباً» معنی جمله را تکمیل کند و «جاء» در «راکباً» عمل کند. زیرا حال موکده بنا به تعریف معنی زائدی ندارد و فقط برای تاکید می‌آید، و از طرفی در موردی که حالْ تاکید کنندهٔ مضمون جمله باشد عامل ظاهری مانند فعل وجود ندارد که در حال عمل کند. در «لا اله الا هو قائماً»، عامل حال معنی جمله است یعنی «تَفَرّدَ قائماً» (بیضاوی، ج۲، ۱۴۱۸: ۹).

۳۲. در برخی از موارد حال موکده، تاکید کنندهٔ مضمون جمله است، مانند «زیدٌ اخوك عطوفاً» و «انا زیدٌ معروفاً». در این موارد، جمله باید اسمیه باشد و هر دو جزء آن معرفه و جامد باشند (ابن عقیل، ج۱، ۱۳۸۴: ۶۵۴). در «انا عبد الله شجاعاً» چون فرض‌شده که ما فردی به نام «عبد الله» را می‌شناسیم، شجاع‌بودن او را نیز از قبل می‌دانیم و بنابراین ذکر کلمهٔ «شجاع» تنها برای تاکید است. «لا رجل الا عبد الله شجاعاً» نیز از نظر ساختارجملهٔ اسمیه‌ای است که با «لا»ی نفی جنس (یعنی یکی از نواسخ) تغییر اعراب یافته است.

۳۳. یعنی آیا خدا، فرشتگان و دانشمندان تنها به یگانگی خدا شهادت می‌دهند، یا علاوه بر آن به «قائم به قسط‌بودن او» نیز شهادت می‌دهند؟

۳۴. اما بدیهی است که اگر **قائماً** حال از **اللهُ** در **شَهِدَ اللهُ** یا مدح **اللهُ** باشد نمی‌توانیم چنین بگوییم. زیرا در این صورت **قائماً** داخل در مفعول **شَهِدَ** نیست.

۳۵. منظور عبد الله بن مسعود است. رک طبری، ج۳، ۱۴۱۵: ۲۸۶.

۳۶. یعنی در تقدیر چنین باشد «هو القائم بالقسط».

۳۷. چنان که به زودی از سیاق عبارت معلوم خواهد شد، لام در «لما وصف» تعلیلیه است.

۳۸. عزیز یعنی شکست ناپذیر.

۳۹. منظور از اهل عدل و توحید معتزله است، که زمخشری خود از آنان است، زیرا معتزله خود را به این نام می‌نامند (رک. سید مرتضی، ج۱، ۱۴۰۳: ۱۰۳ به بعد که به معرفی اهل عدل و توحید می‌پردازد و در میان آنان نام جمعی از بزرگان معتزله را می‌آورد). در این حکم نوعی بازی لفظی صورت گرفته، چون در آیه سخن از یگانگی خدا و قیام او به قسط (عدل) به میان آمده، پس «اولو العلم» اثبات کنندگان توحید و عدل خداوند هستند. اما فرق است میان اهل عدل و توحید واقعی و کسانی که به طور اصطلاح اهل عدل و توحید نامیده می‌شوند، چون سایر فرق اسلامی نیز منکر عدل و توحید خدا نیستند، منتهی معتزله تعریف خاص خود را از این دو اصطلاح دارند. به نظر نگارندهٔ این سطور، منظور از «اولو العلم» به هیچ وجه علماء به معنای تحصیل کردگان مدرسه‌ها نیست، بلکه منظور عارفان واقعی به خدا و آیات اوست، که علم عشق در دفتر نباشد.

۴۰. زأرَ الاسدُ یَزْأرُ زَئیراً: یعنی شیر خشمگین شد و نعره کشید (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ زأر).

۴۱. صَلَّ یَصِلُّ صَلیلاً: صدا کرد (زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ صلل).

۴۲. منظور این است که چون **بَعید** بر وزن زَئیر و صَلیل است که مصدر هستند، با آن مثل مصدر رفتار می‌کنیم. در برخی از موارد مصدر به صورت صفت به کار می‌رود، و منظور از آن مبالغه است. منظور از «صفت» در اینجا معنای صرفی این کلمه است نه معنای نحوی آن (طباطبایی، سید محمد رضا، ۱۳۶۱: ۱۴۳، ۱۴۴). و در این صورت برای مذکر و مونث به صورت یکسان استعمال می‌شود، مانند زیدٌ عدلٌ و هِندٌ عدلٌ (همان: ۱۴۶). در آیهٔ مورد بحث نیز اگر چه «**الجَنَّة**» مونث است، چون **بَعید** بر وزن مصدر است نفرموده «غیر بعیدة»، بلکه گفته است: **غیرَ بَعید**.

۴۳. یعنی در تقدیر بوده شیئاً غیرَ بعید و سپس موصوف (شیئاً) حذف شده و صفت (**غیرَ بعید**) به جای آن نشسته است.

۴۴. زیرا **أُزلِفَت** که پیش از این در آیه آمده خود یعنی «نزدیک شد»، بنابراین بدون **غیرَ بَعیدٍ** نیز معنای نزدیک شدن در آیه موجود است.

۴۵. به نظر می‌رسد منظور این است که در **هذا ما تُوعَدُونَ لِکُلِّ أَوَّابٍ حَفِیظٍ هذا** مبتدا و **لِکُلِّ أَوَّابٍ حَفِیظٍ** خبر است، و **ما تُوعَدُونَ** به صورت جملهٔ معترضه میان آن دو آمده است. اما این اعراب با سخن زمخشری که اندکی بعد می‌گوید **لِکُلِّ أَوَّابٍ حَفِیظٍ** بدل است از **لِلْمُتَّقِینَ** متناقض است.

جملهٔ معترضه عبارت است از جملهٔ زائدی که میان اجزای اصلی جمله واقع می‌شود، مانند «مولانا، رحمه الله، کان عادلاً». جملهٔ معترضه باید بیگانهٔ از کلام باشد (شرتونی، ج۴، ۱۳۷۱: ۴۷۶).

۴۶. در این آیه نیز **لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ** بدل است از **لِلَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا** و حرف جر «ل» تکرار شده‌است.

۴۷. که در آیهٔ قبل آمده است.

۴۸. بدل اول **لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ** بود که بدل از **لِلْمُتقين** آمده بود، و بدل دوم **مَن خَشِيَ** است.
۴۹. یعنی بر فرض مثال در تقدیر بوده: «لکلّ رَجُل اوّاب حفیظ»، و **مَن خَشِيَ** بدل از «رجل» آمده، و سپس خود رجل حذف‌شده و صفت آن یعنی **أواب حفیظ** به جای آن نشسته است. دلیل اینکه **مَن خَشِيَ** بدل از خود **اواب حفیظ** نیست به زودی خواهد آمد.
۵۰. یعنی جایز نیست که بدل از **اواب** و **حفیظ** باشد. زیرا بدل یک کلمه، در اعراب تابع آن کلمه است و از هر لحاظ در حکم آن است. پس چون **اواب** و **حفیظ** صفت کلمه‌ای مقدّر (به عنوان مثال رجل) است، **مَن خَشِيَ** نیز باید صفت باشد، اما این جایز نیست، که دلیل هم‌اکنون می‌آید.
۵۱. مانند متی، مَن، این، ما، أیّ و ...
۵۲. **ادخُلوها بِسَلام** در آیهٔ بعد آمده است: **ادْخُلُوهَا بِسَلام ذَلكَ يَوْمُ الخُلود** (ق: ۳۴)، و «یقال لهم» در تقدیر گرفته شده‌است برای اینکه معنای جمله درست در آید.
۵۳. «مَنْ» در لفظ مفرد و در معنی جمع است، بنابراین جایز است که به هر دو صورت با آن معامله شود. مانند **مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُون** (نحل: ۹۷)، که نخست با «**هو**» و ضمیر متصل «**ـه**» (در **فَلَنُحْيِيَنَّهُ**) به آن اشاره‌شده اما سپس ضمیر «**هُم**» در **وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ** به آن رجوع داده‌شده و فعل جمع **يَعْمَلُون** برای آن آمده است.
پس در آیهٔ مورد بحث نیز می‌توان اول افعال مفرد **خَشِيَ** و **جاء** را برای آن آورد، اما سپس با الفاظ جمع «لهم» و «**أُدخلو**» به آن اشاره کرد.
۵۴. که در این صورت معنی آیه این می‌شود: «ای کسانی که در غیب از خدا می‌ترسید و با قلبی توبه‌کار می‌آیید، به سلامت در بهشت درآیید»، و جواب ندا **ادْخُلُوهَا بِسَلام** است که در آیهٔ بعد آمده است.
۵۵. حروف ندا عبارتند از: یا، أیا، هیا، أی، همزه، آ و وا، و از میان آن‌ها أی و همزه برای منادای قریب (نزدیک) می‌آیند (شرتونی، ج۴، ۱۳۷۱: ۲۳۳). در اینجا نیز حرف ندا بر فرض مثال «أیّ» بوده که حذف شده، زیرا پرهیزگاران در روز قیامت به خدا نزدیک و در مقام قرب اویند.
۵۶. منظور از عصا، همان عصای معروف (چوب دستی) است که پیران در دست می‌گیرند. به عنوان مثال می‌گویند: «رأیتُ وبیلاً علی وبیل» یعنی پیرمردی را دیدم با عصا (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ وبل).
۵۷. در متن عربی «تَقُونَ» آمده، که ثلاثی مجرد است از ریشهٔ وقی (لفیف مفروق) به معنی نگه داشتن.
۵۸. یعنی مفعول به **كَفَرْتُمْ** باشد.
۵۹. توجه شود که در این نظر (بر خلاف دو نظر قبلی) تقوی به معنای نگه داشتن خود از عذاب یا ترس روز قیامت نیست، بلکه به معنای پرهیزگاری و پارسایی است.
۶۰. و وقتی کسی به هیچ نحوی به وجود روز قیامت معتقد نباشد، چگونه به کیفر معتقد باشد؟ زیرا بخش عمدهٔ کیفر خدا در روز قیامت است.
۶۱. «شَیْب» به معنای سفیدی مو (در اثر پیری) است (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ شیب).
۶۲. در متن عربی «نواصی» آمده، جمع «ناصیه» به معنای موی جلوی سر (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ نصی). اما برای روان شدن متن این کلمه تنها «مو» ترجمه شد.
۶۳. در متن عربی «تفاقمت» آمده. تفاقم الامر: (امر) بزرگ شد (همان، ریشهٔ فقم).

۶۴. ابو الطیب متنبی، احمد بن حسین بن حسن بن عبد الصمد جعفی کوفی کندی (۳۵۴-۳۰۳ هـ.ق.)، یکی از مفاخر ادب عربی که به نظر برخی بزرگ‌ترین شاعر عرب پس از اسلام است. امیر سیف الدولهٔ حمدانی، کافور اخشیدی و عضد الدوله از آل بویه را مدح کرده است. دلیل اشتهار او به متنبی (پیامبر دروغین) این بود که در بیابان ادعای پیامبری کرد اما به دستور امیر حمص زندانی شد و سپس توبه کرد (زرکلی، ج ۱، ۱۹۸۰: ۱۱۵).

۶۵. در متن عربی: یَحترمُ. اُحتُرِمَ فلانٌ عنا: فلانی مُرد و از بین رفت. اخترَمَته المنیةُ مِن بین اصحابه: مرگ او را از میان یارانش گرفت (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ حرم).

۶۶. در متن عربی «یُشیبُ» باید از باب اِفعال خوانده شود، زیرا متعدی است. می‌گویند شَیَّبَه الحزن و أشابه (زمخشری، ۱۳۸۵، ریشهٔ شیب).

۶۷. منظور این است که این افعال (صبّ، غشّی و قنع) با «سوط» (تازیانه) استعمال می‌شوند، و وقتی با سوط به کار روند به همراه هم شلاق زدن و تازیانه زدن معنی می‌دهند. اما صبّ به تنهایی یعنی فرو ریخت و غشّی یعنی پوشانید. قَنَّعْتُ المرأةَ: به زن قِناع (مِقنعه) پوشاندم، و نیز می‌گویند قَنَّعْتُ رأسَه بالسّوط ضرباً (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ قنع).

۶۸. در روزگار قدیم تازیانه کیفر اندکی بوده و ابزار و آلات وحشتناکی برای شکنجه داشته‌اند که تازیانه در برابر آن هیچ بوده است. البته این نوع شکنجه‌ها بیشتر در اروپای قرون وسطی مرسوم بوده و در محدوده خلافت اسلامی کمتر اثری از آن می‌بینیم.

به عقیدهٔ زمخشری منظور آیه این است که کیفر دنیوی آن‌ها در مقایسه با کیفر اخروی اندک بوده است. اما به نظر نگارندهٔ این سطور، تعبیر تازیانه بر عکس نمادی از شدّت عذاب است، زیرا در آیات دیگری که در مورد عذاب فرعون و قوم او آمده نیز شدیدترین تعبیرات استعمال شده، مانند **فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ** (قمر: ۴۲. ترجمه: تا چون زبردستی زورمند [گریبان] آنان را گرفتیم). و شاید تعبیر **فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ** دلالت بر این داشته باشد که خداوند مباشرتاً متکفل عذاب آن‌ها شد، چون در آیات دیگر نیز (مانند آیه‌ای که به تازگی ذکر شد و آیهٔ **فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ** (قصص: ۴۰. ترجمه: و آنان را در دریا افکندیم)) فاعل عذاب خود خداست، بر عکس بیشتر اقوام پیشین مانند عاد و ثمود و ... که عذاب کردن به صاعقه و باد و .... نسبت داده شده، زیرا فرعون کسی بود که خودش ادعای خدایی کرده عَلَم مخالفت با خدای یگانه برافراشت.

۶۹. در متن عربی عمر بن عبید آمده، اما این اشتباه چاپی است و عَمرو بن عبید صحیح است. ابو عثمان عمرو بن عبید بصری (۱۴۴-۸۰ هـ.ق.) شیخ معتزله در زمان خود و از عباد و زهاد مشهور بود (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۸۱). او شاگرد حسن بصری بوده است (سید مرتضی، ج ۱، ۱۴۰۳: ۱۱۴).

۷۰. منظور حسن بصری است.

۷۱. چنان که دیده می‌شود زمخشری مرصاد را اسم مکان گرفته، مانند مِضمار یعنی «الموضع الذی یُضَمَّرُ فیه الخیل من میدان السِّباق و نحوه» (جایی که اسبان در آن دوانده و لاغر می‌شوند، میدان مسابقه باشد یا مانند آن) (زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ رصد).

۷۲. ریشهٔ رصد به معنای مراقب و منتظر کسی‌بودن است. «فلانٌ یرصُدُ فلاناً» یعنی (برای حمله) در انتظار او بر راه او می‌نشیند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ رصد).

۷۳. هواخواهی معتزلی زمخشری به طور کامل از این فقره هویداست، زیرا چنان که گفته شد عمرو بن عبید از مشایخ معتزله بوده و به همین جهت مورد ستایش زمخشری قرار گرفته است. البته این موضوع درست است که عمرو بن عبید با قدرتمندان رودر بایستی نداشت و حتی گفته‌اند که

منصور دوانیقی خلیفهٔ عباسی را با جملات صریحی نصیحت کرد، چنان که از منصور نقل‌شده که گفت: «کُلُّکم طالبُ صید، غیر عمرو بن عبید» (همهٔ شما ـ نزد خلیفه ـ در جستجوی شکار یعنی مال و جاه هستید، به جز عمرو بن عبید) (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۸۱).

۷۴. دو لباس یعنی لباس بالای بدن و لباس پایین بدن. منظور از شیر درنده خود اوست، چون غیر از خود او کسی در میان لباس او نیست.

۷۵. اهواء جمع هَوی به معنای هوس است، اما به طور معمول در کتاب‌های کلام اسلامی به بدعتگذاران و اهل عقاید باطل اطلاق می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۷۵).

۷۶. در متن عربی: و یقصع اهل الاهواء و البدع باحتجاجه. در *صحاح* آمده است: قَصَعْتُ الرجل قَصْعاً: مرد را کوچک شمردم و تحقیر کردم (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ قصع).

خلاصهٔ فصل اول

الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل نوشتهٔ محمود بن عمر زمخشری، از جامع‌ترین تفاسیر در قرن ششم هجری است که وجههٔ ادبی و بلاغی در آن مشهودتر است.

زمخشری که خود معتزلی مذهب بوده، در این تفسیر برای اثبات عقاید معتزله از آیات قرآن استفاده کرده است.

تفسیر بیضاوی که خود از مهمترین تفاسیر ادبی است در واقع خلاصه‌ای است از *کشاف*، با حذف مطالب اعتزالی آن، همراه با مطالبی از تفاسیر دیگر.

مهمترین آثار زمخشری عبارتند از *الکشاف* در تفسیر، *اساس البلاغه* در لغت و *الفائق* در غریب الحدیث. او همچنین دیوان شعری دارد.

یکی از مهمترین اشکالاتی که منتقدان زمخشری مطرح کرده‌اند این است که او با حمل تکلف آمیز آیات بر معانی مجازی و توسل به وجوه لغت، مطالب مورد نظر خود را برای دفاع از معتزله از آیات بیرون کشیده است.

در آیهٔ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ** دلالت خداوند بر یگانگیش به توسط کارهای ویژهٔ او و وحی کردن آیات بیان کنندهٔ توحید مانند سورهٔ اخلاص و آیه الکرسی به شهادت دادن شاهد تشبیه شده‌است.

در آیهٔ فوق منصوب شدن **قائماً** بر اساس این است که این کلمه حالِ تأکیدکننده است از **اللهُ** یا از **هُوَ** در **لا إِلهَ إِلَّا هُوَ**، یا به خاطر مدح منصوب شده‌است، و یا صفت است برای «**اله**» در «**لا اله الا هُو**».

از نظر زمخشری، منظور از **أُولُوا الْعِلْمِ** در آیهٔ فوق، دانشمندان عدل و توحید هستند یعنی دانشمندان معتزلی.

در آیهٔ **هذا ما تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ**، «**اَوّاب**» یعنی بسیار بازگردنده به یاد خداوند متعال.

در آیهٔ **فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْناهُ أَخْذاً وَبِيلاً**، «وبیل» یعنی سنگین و شدید، از این سخن اعراب که می‌گویند: «كَلأٌ وَبِيلٌ» یعنی (گیاه و علوفهٔ) ناگوار که به خاطر سنگین بودنش گوارا نیست.

در آیهٔ **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**، **يَوْماً** منصوب‌شده چون مفعولٌ به (برای **تَتَّقُونَ**) است، یعنی چگونه خود را از روز قیامت و ترس آن نگاه می‌دارید، یا ظرف است، یعنی چگونه خود را در روز قیامت (از عذاب) نگه می‌دارید، یا با **كَفَرْتُمْ** منصوب شده‌است، یعنی اگر روز قیامت را انکار کنید.

يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً مَثَلی است در مورد شدّت و سختی، و ریشهٔ این ضرب المثل این است که وقتی غم‌ها و اندوه‌های بزرگ بر انسان وارد شود، زود مویش سفید می‌گردد.

ابو الطیب متنبی، احمد بن حسین جعفی کوفی کندی (۳۵۴-۳۰۳ هـ.ق.)، یکی از مفاخر ادب عربی بوده که به نظر برخی بزرگ‌ترین شاعر عرب پس از اسلام است. امیر سیف الدولهٔ حمدانی، کافور اخشیدی و عضد الدوله از آل بویه را مدح کرده است.

در آیهٔ **إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصادِ**، **مِرصاد** به معنی جایی است که در آن کمین می‌کنند.

ابو عثمان عمرو بن عبید بصری (۱۴۴-۸۰ هـ.ق.) شیخ معتزله در زمان خود و از عباد و زهاد مشهور بود. او شاگرد حسن بصری بوده است.

خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل اول

۱. زمخشری *تفسیر کشاف* را با حمایت معنوی چه کسی نوشت؟

الف) شریف ابوالحسن علی بن حمزهٔ حسنی

ب) شریف مرتضی

ج) سیف الدولهٔ حمدانی

د) کافور اخشیدی

۲. کدام یک از شعرای بزرگ ایران به مطالعهٔ تفسیر کشاف اهتمام داشته است؟
الف) فردوسی ب) عطار
ج) حافظ د) نظامی
۳. کتاب الکشف عن مشکلات الکشاف نوشتهٔ کیست؟
الف) عبد الله بن عمر بیضاوی ب) سراج الدین عمر بهبهانی
ج) تاج الدین سبکی د) ابن بشکوال
۴. لقب زمخشری نویسندهٔ تفسیر کشاف چه بوده است؟
الف) امام المشککین ب) معلم ثانی
ج) محی الدین د) جار الله
۵. مذهب فقهی زمخشری نویسندهٔ تفسیر کشاف چه بوده است؟
الف) مالکی ب) شافعی
ج) حنبلی د) حنفی
۶. کدام یک از دانشمندان سنّی در انتقادات خود از زمخشری سخنان تندی بر زبان رانده است؟
الف) ابن منیر ب) حیدر هروی
ج) ابوحیان د) ابن خلدون
۷. از نظر زمخشری در آیهٔ شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ کدام وجه در مورد قائِماً قابل قبول نیست؟
الف) حال از اللّهُ ب) حال از هُوَ
ج) صفت برای إِلهَ د) حال از اللّهُ و الْمَلائِکَةُ و أُولُوا الْعِلْمِ
۸. واژهٔ سِعْلاة به چه معناست؟
الف) کمینگاه ب) ماده غول
ج) تازیانه د) خار
۹. واژهٔ زَئیر به چه معناست؟
الف) تازیانه ب) ریختن آب
ج) نعره کشیدن شیر د) نزدیک شدن

۱۰.به نظر زمخشری مخاطب آیهٔ إِنَّا أَرْسَلْنا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شاهِداً عَلَيْكُمْ كَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولاً چه کسانی هستند؟

الف) اهل کتاب ب) مردم دنیا

ج) اهل مکه د) اهل مدینه

۱۱.واژهٔ وابِل به چه معناست؟

الف) باران زیاد ب) سنگین و ناگوار

ج) عصای کلفت د) گیاه و علوفه

۱۲.بنابر نقل زمخشری، این سخن از کیست: «خداوند تازیانه‌های زیادی دارد، و فرعونیان را با فقط یک تازیانه از آن‌ها عذاب کرد»؟

الف) حسن بصری ب) امام حسن مجتبی (ع)

ج) مجاهد د) سعید بن جبیر

فصل دوم

مباحثی از تفسیر مجمع‌البیان

هدف کلی

آشنایی با تفسیر *مجمع‌البیان* و فهم قسمت انتخاب‌شده از مباحث آن و آشنایی با امین الاسلام طبرسی مؤلف این تفسیر.

هدف‌های یادگیری

دانشجو پس از مطالعهٔ این فصل می‌تواند:

۱. توضیحاتی در مورد *مجمع‌البیان* بدهد.
۲. شرح‌حال مؤلف این تفسیر را به‌طور خلاصه بیان کند.
۳. گزارش مختصری از محتوا و مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آن را بیان کند.
۴. به نظرات ذکرشده در نقد و بررسی آن اشاره کند.
۵. متن عربی قسمت‌های انتخاب‌شده از این تفسیر را به‌درستی بخواند و ترجمه کند.
۶. عبارات مشکل در قسمت‌های انتخاب‌شده را توضیح دهد.
۷. به سؤالات خودآزمایی در آخر فصل پاسخ دهد.

مقدمه

مجمع‌البیان لعلوم القرآن،[1] یکی از تفاسیر مهم اجتهادی شیعه است که در قرن ششم هجری توسط امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی نوشته شده‌است.

تفسیر وی سرشار از نکات و مسائل مربوط به ادب و لغت و قرائات و دلایل و حجت‌هاست و به سبب احاطه بر آرای مفسران گذشته ممتاز است. مؤلف، تفسیر *تبیان*

(نوشته شیخ طوسی) را مبنای کار قرار داده و مسائل و فروعی را بر آن افزوده است (معرفت، ج ۲، ۱۳۹۱: ۲۵۳).

مؤلف خود دربارهٔ انگیزه‌اش از تألیف این تفسیر در مقدمهٔ آن می‌گوید از جوانی علاقه داشته کتابی در تفسیر بنویسد اما حوادث زمانه مانع تحقق این امر شده، تا اینکه امیر سید ابومنصور محمد بن یحیی بن هبة الله حسینی از او خواسته این کار را انجام دهد، و در نتیجه طبرسی اجابت خواستهٔ امیر را بر خود واجب دانسته است (طبرسی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۳۴). داستانی در مورد انگیزهٔ او در نوشتن تفسیر نقل‌شده که مطابق آن زمانی طبرسی سکته کرده بوده و او را به گمان اینکه مُرده دفن کرده‌اند. او در آن حالت نذر کرده که اگر نجات یابد تفسیری بر قرآن بنویسد، و کفن دزدی قبر او را نبش کرده و درنتیجه نجات‌یافته است. این داستان که مشابه آن به مولی فتح‌الله کاشانی نویسندهٔ *منهج الصادقین* نیز نسبت داده‌شده علاوه بر بعیدبودن ازنظر عقلی، ازاین‌جهت که طبرسی در مقدمهٔ تفسیرش به آن اشاره نکرده نادرست به نظر می‌رسد (امین عاملی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۱۴).

تألیف کتاب در سال ۵۳۶ هـ.ق. به پایان رسیده است (طبرسی، ج ۱۰، ۱۴۱۵: ۴۹۹).

تفسیر *مجمع‌البیان* به فارسی نیز ترجمه شده‌است. متأسفانه در این ترجمه مطالبی از *مجمع‌البیان*، ازجمله مباحثی که مربوط به ادبیات عربی بوده حذف شده‌است.[۲]

۲-۱ مؤلف

امین‌الدین یا امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی[۳] طوسی، سبزواری، رضوی یا مشهدی[۴]، مفسر، محقق و لغت‌شناس بزرگ شیعی در قرن پنجم و ششم هجری (زرکلی، ج ۵، ۱۹۸۰: ۱۴۸؛ امین عاملی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۹).

او نزد استادانی چون شیخ ابوعلی پسر شیخ الطائفه طوسی عالم بزرگ شیعی، شیخ ابوالوفای مقری رازی، شیخ اجل حسن بن حسین بن حسن بن بابویه قمی، امام موفق‌الدین واعظ بکرآبادی، سید ابوطالب قصبی جرجانی و شیخ ابوالفتح عبدالله بن عبدالکریم بن هوازن قشیری[۵] (که از او *صحیفه الرضا* را روایت کرده است) درس خواند (امین عاملی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۱۰).

از مهم‌ترین شاگردان او: فرزند او رضی‌الدین ابونصر حسن بن فضل نویسندهٔ *مکارم الاخلاق*، رشیدالدین محمد بن علی بن شهرآشوب، شیخ منتجب‌الدین صاحب

الفهرست، قطب راوندی، سید فضل‌الله راوندی صاحب *الخرائج و الجرائح* و شیخ عبدالله بن جعفر دوریستی (همان: ۱۱).

برخی از تألیفات او به‌جز *مجمع‌البیان*، عبارت‌اند از: *اعلام الوری*، *تاج المواليد*، *حقائق الامور*، و تفسیر *جوامع الجامع* که آن را بر اساس *کشاف* زمخشری و بعد از *مجمع البیان* نوشته است (همان: ۱۲).

بنا بر قولی او در ۵۴۸ هجری در سن ۹۰ سالگی درگذشت و در شهر مشهد دفن شد (همان: ۱۵). برخی معتقدند او با شهادت از دنیا رفته اما در مورد کیفیت آن توضیحی نداده‌اند (همان: ۹).

به‌غیراز امین الاسلام طبرسی، چند نفر دیگر نیز به نسبت طبرسی معروف‌اند که نباید آن‌ها را با او اشتباه گرفت، ازجمله احمد بن علی بن ابی‌طالب طبرسی صاحب *الاحتجاج* (همان: ۱۶).

۲-۲ محتوای تفسیر

طبرسی در ابتدای هر سوره مسائلی مانند مکی و مدنی‌بودن سوره و آیاتی که از مکی یا مدنی‌بودن سوره استثنا شده، تعداد آیات (به تفکیک نظرات اهل شام، کوفه، بصره و حجاز)، محل اختلاف در تعیین تعداد آیات، نام‌های سوره و فضل آن را بیان می‌کند.

او برای تفسیر آیات نخست اختلاف قرائات را ذکر می‌کند، سپس دلیل هر قرائت (ازنظر قواعد صرف و نحو) را یادآور می‌شود، آنگاه مباحث لغوی را مطرح می‌سازد، بعد به اعراب آیه، شأن نزول و معنای آن می‌پردازد. تا آنجا که تتبع کرده‌ایم این ترتیب همه‌جا در تفسیر حفظ‌شده است. البته ممکن است ذیل آیه‌ای در مورد همهٔ مباحث فوق مطلب قابل ذکری وجود نداشته باشد.

به‌غیراز موارد فوق، گاهی طبرسی پس از ذکر معنای آیات مطالبی تحت عنوان «فصل» می‌آورد که مباحثی اضافه بر معنای آیات و برای تکمیل فایده است. به‌عنوان‌مثال در سورهٔ لقمان فصلی را به بیان نمونه‌هایی از حکمت‌های لقمان اختصاص می‌دهد.

طبرسی در تفسیرش اعتقادات شیعه مانند امامت علی(ع)، عصمت ائمه، رجعت، ظهور مهدی موعود و تقیه را بیان و بر آن استدلال کرده است (ذهبی، محمدحسین، ج ۲، ۱۳۹۶: ۷۲-۶۷).

همچنین طبرسی احکام شرعی را مطابق فقه شیعی ذکر و از آیات قرآنی استخراج می‌کند. احکامی مانند جواز نکاح متعه، وجوب مسح پا در وضو، حرمت نکاح کتابیه و حق دریافت خمس برای اهل‌بیت (همان: ۸۳-۷۲).

او در مواردی آیات قرآنی را با استفاده از روایات شیعی، تفسیر باطنی می‌کند هرچند بیشتر به‌ظاهر آیات متکی است (همان: ۹۲).

در *مجمع‌البیان* حدود ۱۳۰۰ حدیث و روایت آمده است. همچنین مؤلف بر تفسیرش مقدمه‌ای شامل بر هفت «فن» نوشته که در آن به تعداد آیات قرآن، اسامی قاریان مشهور در شهرها، معنای تفسیر و تأویل، اسامی قرآن و معانی آن، اعجاز قرآن، عدم تحریف قرآن، ناسخ و منسوخ، فضل قرآن و اهل آن و استحباب خواندن قرآن با صدای زیبا پرداخته است (طبرسی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۴۶-۳۶).

۲-۳ بررسی و نقد

شیعه و سنی بر این نظر متفق‌اند که *مجمع‌البیان* یکی از بهترین تفاسیری است که بر قرآن نوشته‌شده است. شیعه همواره این تفسیر را به‌عنوان یکی از تفاسیر مهم خود ستوده است. آقابزرگ طهرانی می‌نویسد: «تفسیری است که مانند آن نوشته نشده‌است» (آقابزرگ طهرانی، ج ۲۰، ۱۴۰۳: ۲۴).

اهل سنت نیز این تفسیر را به‌عنوان تفسیری جامع، سودمند و معتدل ستوده‌اند. محمدحسین ذهبی طبرسی را با عناوینی همچون فاضل، عالم، مفسر، فقیه، جلیل، شخصی از اهل‌بیت علم و از اکابر علما می‌ستاید (ذهبی، محمدحسین، ج ۲، ۱۳۹۶: ۶۳) و در مورد *مجمع‌البیان* می‌نویسد: «به‌راستی تفسیر طبرسی ـ با صرف‌نظر از جانب‌داری‌های شیعی و اعتقادات معتزلی آن ـ کتابی است بزرگ در نوع خود که تبحر نویسندهٔ آن را در رشته‌های مختلفی از دانش و معرفت می‌رساند. نگارش این کتاب ... با پیوستگی کامل و ترتیب نیکویی انجام شده‌است» (همان: ۶۷). ذهبی همچنین اظهارنظر می‌کند: «طبرسی هرچند از عقیدهٔ خود دفاع کرده مانند سایر شیعیان غلو نکرده است».

ذهبی معتقد است طبرسی در مسائل کلامی مختلفی مانند هدایت و گمراهی، عدم جواز رؤیت خدا و عدم واقعیت سحر و جادو از معتزله تأثیر پذیرفته، اما در بعضی مسائل با آن‌ها مخالفت کرده، به‌عنوان مثال او شفاعت را ثابت می‌داند (همان: ۸۸-۸۳).

هادی معرفت در نقد نظرات ذهبی بیان می‌دارد شیعیان غالی نیستند و برخلاف گفتهٔ ذهبی، همهٔ تفاسیر شیعه معتدل‌اند. شیعیان در برخی از عقاید کلامی با معتزله اشتراک نظر دارند اما این به معنای تبعیت شیعه از معتزله نیست، و چه‌بسا برعکس معتزله عقایدی را از شیعه گرفته باشند (معرفت، ج ۲، ۱۳۹۱: ۲۵۹، ۲۶۰).

ذهبی همچنین طبرسی را متهم کرده که بعضی از احادیث جعلی را در تفسیر خود آورده است (ذهبی، محمدحسین، ج ۲، ۱۳۹۶: ۸۹). اما با دقت در مثال‌هایی که او زده، معلوم می‌شود ملاک او در تعیین مجعول‌بودن یا نبودن احادیث، مطابقت با تعصب سنّی اوست، چنان‌که هادی معرفت خاطرنشان کرده است (معرفت، ج ۲، ۱۳۹۱: ۲۵۶).

برخی از مهم‌ترین مزایای مجمع‌البیان عبارت‌اند از: روش منظم در بیان مباحث که در بخش «محتوای تفسیر» به آن اشاره شد، ذکر وجوه قرائات مختلف به بهترین شکل، و رعایت ادب در سخن هنگام بحث باکسانی که نظری مخالف او دارند (امین عاملی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۱۰).

باید این نکته را هم ذکر کنیم بیشتر روایات *مجمع‌البیان* فاقد سلسله سند است[۶]، که شاید دلیل آن این باشد که طبرسی ذکر سند را در یک کتاب تفسیری لازم نمی‌دیده است. این موضوع به‌خودی‌خود اشکالی ندارد، اما هنگام نقل روایت از *مجمع‌البیان* این نکته را نباید فراموش کرد که این تفسیر به‌عنوان یک کتاب حدیثی قابل استناد نیست.

۲-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر

۲-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران

يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْراهِيمَ وَ ما أُنْزِلَتِ التَّوْراةُ وَ الْإِنْجِيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ. ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ حاجَجْتُمْ فِيما لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (آل عمران: ٦٥، ٦٦).

ترجمه: ای اهل کتاب، چرا درباره ابراهیم محاجه می‌کنید باآنکه تورات و انجیل بعد از او نازل شده‌است؟ آیا تعقل نمی‌کنید؟ هان، شما [اهل کتاب] همانان هستید که درباره آنچه نسبت به آن دانشی داشتید محاجه کردید، پس چرا در مورد چیزی که بدان دانشی ندارید محاجه می‌کنید؟ باآنکه خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

• **القراءة.** قرأ أهل الكوفة: **ها أَنْتُمْ** بالمدّ و الهمز، و قرأ أهل المدينة و أبوعمرو بغير مدّ و لا همز إلا بقدر خروج الألف الساكنة، و قرأ ابن‌كثير و يعقوب بالهمزة و القصر مِن غير مدّ على وزن ها عنتم، و قرأ ابن‌عامر بالمدّ دون الهمز.

قرائت: اهل کوفه[۷] خوانده‌اند[۸]: **ها أَنْتُمْ** به مد و همزه، و اهل مدینه[۹] و ابوعمرو[۱۰] بدون مد و بدون همزه مگر به اندازهٔ خروج الف ساکن[۱۱] (از حالت سکون)، و ابن‌کثیر[۱۲] و یعقوب[۱۳] به همزه و قصر بدون مد بر وزن «ها عنتم»، و ابن‌عامر[۱۴] به مد و بدون همزه.

• **الحجة.** الكلام في المد و الهَمْز كثير، و الوجه أنّ مَن حقّقَ فعَلى الأصل، لأنهما حرفان: **ها** و **أنتم**، و مَن لَم يَمُدَّ و لَم يهمز فللتخفيف مِن غير إخلال.

دلیل: سخن دربارهٔ مد و همزه بسیار است (و مجال آن در اینجا نیست)، و دلیل آن است که کسانی که (همزه را) تحقیق کرده‌اند[۱۵] بر اساس اصل (رفتار کرده‌اند)، زیرا در اینجا دو کلمه وجود دارد: **ها** و **أنتم**، و کسانی که مد و همزه نداده‌اند به خاطر تخفیف (و آسانی تلفظ) بوده، بدون اینکه اختلالی (در بافت جمله و تشخیص اینکه جمله در آغاز چه بوده) به وجود آید.

• **اللغة.** الفرق بين الحجاج و الجدال أن الحجاج يتضمن إما حُجة أو شُبهة في صورة الحجة، و الجدال هو فَتْل الخصم إلى المذهب بِحُجّة أو شُبهة أو إيهام في الحقيقة، لأنّ أصله من الجَدْل و هو شدة الفَتْل. و الحُجة هي البيان الذي شهد بصحة المقال، و هو و الدلالة بمعنى واحد.

واژه‌شناسی: تفاوت میان «حِجاج» و «جدال» آن است که حِجاج شامل (یکی از این چیزهاست:) یا حُجّت (دلیل قطعی)، یا شُبهه‌ای که به‌صورت حجّت (آمده) باشد (ولی درواقع حجت نباشد). و جدال یعنی گرداندن و منصرف‌کردن حریف به عقیدهٔ (فرد جدال کننده) با حجت یا شُبهه یا ایهام (ایجاد توهّم) در حقیقت، زیرا اصل جدال از «جَدْل» است یعنی سخت تافتن (ریسمان).[۱۶] و حجت بیانی است که به‌درستی سخن (شخص آورندهٔ حجت) گواهی می‌دهد، و این کلمه (حجت) و «دلالت» به یک معنی هستند.

• **الإعراب. ها أَنْتُمْ:** للتنبيه. و قد كثر التنبيه في «هذا» و لَم يكثر في «ها أنت»، لأن «ذا» مبهم من حيث يصلح لكل حاضر، و المعنى فيه واحد بعينه مما يصلح له، فقوي بالتنبيه لتحريك النفس على طلبه بعينه. و ليس كذلك «أنت» لأنه لا يصلح لكل حاضر في الجملة، و إنما هو للمخاطب.

و خبر **أَنْتُم** یجوز ان یکون **حاجَجْتُم** علی ان یکون **هؤُلاءِ** عطف بیان. و یجوز ان یکون خبره **هؤلاء** علی أن «أولاء» بمعنی «الذین»، و ما بعده صلة له.

اعراب: ها أَنْتُمْ («ها» حرف تنبیه و) برای تنبیه است. و (ذکر حرف) تنبیه در (کلمهٔ) «هذا» بسیار آمده[۱۷]، اما در «ها أنت» زیاد نیامده است[۱۸]. زیرا «ذا» مبهم است، از این لحاظ که مناسب هر (چیز) حاضری است[۱۹]، اما در میان[۲۰] این چیزهای مناسب، منظور[۲۱] از این کلمه (ذا، فقط) یک‌چیز مشخص است (که باید تعیین شود)، پس با (ذکر حرف) تنبیه تقویت می‌شود تا نفس (شنوندهٔ سخن) برای طلب خود آن چیز (و نه سایر چیزهای مناسب لفظ «ذا») به حرکت درآید. اما «أنت» چنین نیست، زیرا این کلمه برای هر (چیز) حاضر ـ هر چه که باشد ـ مناسب نیست، بلکه فقط برای مخاطب است.

و خبر **أَنْتُم** جایز است که **حاجَجْتُم** باشد، بنا بر اینکه **هؤُلاءِ** عطف بیان (از **أَنْتُم**) باشد. و جایز است که خبر آن (خبر **أَنْتُم**) **هؤلاء** باشد، بنا بر اینکه «أولاء» (در **هؤلاء**) به معنای «الذین» باشد، و آنچه پس از آن آمده[۲۲] صلهٔ آن باشد.

- **النزول.** قال ابن‌عباس و الحسن و قتادة: إن أحبار اليهود و نصارى نجران اجتمعوا عند رسول الله فتنازعوا في إبراهيم، فقالت اليهود: ما كان إلا يهودياً، و قالت النصارى: ما كان إلا نصرانياً، فأنزل الله هذه الآية.

(سبب) نزول: ابن‌عباس و حسن (بصری) و قتاده گفته‌اند: دانشمندان یهودی و مسیحیان نجران نزد پیامبر خدا(ص) گرد آمده در مورد ابراهیم(ع) کشمکش کردند. یهودیان گفتند: (ابراهیم کسی) نبود مگر (یک نفر) یهودی، و مسیحیان گفتند: (او کسی) نبود مگر (یک) مسیحی. پس خداوند این آیه را فرو فرستاد.

- **المعنى.** **يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْراهِيمَ** أي لِمَ تنازعون و تجادلون فيه و تدّعون أنه على دينكم، **وَ ما أُنْزِلَتِ التَّوْراةُ وَ الْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ** أي مِن بَعد إبراهيم **أَفَلا تَعْقِلُونَ**: إنّ الإقامة على الدعوى مِن غير برهان غير جائزة في العقل، فكيف يجوز الإقامة على الدعوى بَعد ما ظهر فسادها؟

معنی: يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْراهِيمَ یعنی چرا در مورد ابراهیم کشمکش و مجادله می‌کنید و ادعا می‌کنید که او بر دین شما بود، **وَ ما أُنْزِلَتِ التَّوْراةُ وَ الْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ** یعنی (درحالی‌که تورات و انجیل نازل نشدند مگر) بعد از ابراهیم، **أَفَلا تَعْقِلُونَ** (آیا تعقل نمی‌کنید؟ چون) بدون دلیل بر سر ادعا ماندن نزد عقل روا نیست، پس چگونه رواست که پس از اینکه نادرستی ادعایی آشکار شد بر سر آن بمانند؟[۲۳]

فَإنْ قيل: «لو دلّ نزولُ التوراة و الإنجيل بَعدَ إبراهيم على أنه لَمْ يكن على اليهودية و النصرانية، لَوَجَبَ أن يدلّ نزولُ القرآن بعده على أنه لَمْ يكن على الإسلام»، فالجواب أن الكل متفقون على أنه متّسم باسم الإسلام، غير أن اليهود ادّعَوْا أن الإسلام هو اليهودية، و النصارى ادعوا أنه هو النصرانية. و التوراة و الإنجيل أنزِلتا مِن بعد إبراهيم، و اسمه فيهما اسم الإسلام، و ليس في واحد منهما أنه كان على دين اليهودية و النصرانية. و أما القرآن و إنْ كان منزَّلا بعده، ففيه وصف إبراهيم بدين الإسلام و نَفْي اليهودية و النصرانية عنه، ففي هذا أوضح حجة على أنه كان مسلماً، و أن محمدا ص و أمته الذين لهم اسم الإسلام أولى به منهم.

اگر گفته شود: «اگر نزول تورات و انجیل پس از ابراهیم دلالت داشته باشد که او بر کیش یهودیت و مسیحیت نبود، واجب است که (مطابق همین استدلال) نزول قرآن هم پس از او دلالت کند که او بر دین اسلام نبود»[۲۴]، پاسخ این است که همه (از یهودی و مسیحی و مسلمان) هم‌نظرند که او نام (معتقد به) اسلام را بر خود داشت، فقط یهودیان ادعا کردند که اسلام همان یهودیت است، و مسیحیان ادعا کردند که (اسلام) همان مسیحیت است.[۲۵] و تورات و انجیل پس از ابراهیم فرو فرستاده شدند، و اسم (دین) ابراهیم در آن دو کتاب اسلام است[۲۶]، و در هیچ‌یک از این دو کتاب نیامده که او بر دین یهودی و مسیحی بود. و اما قرآن، اگرچه پس از ابراهیم نازل شد، در آن وصف ابراهیم به (اعتقاد به) دین اسلام و نفی یهودیت و نصرانیت از او هست[۲۷]، پس در این امر آشکارترین دلیل وجود دارد که او مُسلِم بود، و محمد(ص) و امت او که نام اسلام بر خود دارند از یهودیان و مسیحیان به ابراهیم نزدیک‌ترند.[۲۸]

و قد قيل: «إن اليهود اعتقدوا أن اليهودي اسم لمن تمسك بالتوراة و اعتقد شريعته، و النصارى اعتقدوا أن النصراني اسم لمن تمسك بالإنجيل و اعتقد شريعته، فردّ الله تعالى دعوى الفريقين و أخبر أن التوراة و الإنجيل ما أُنزلا إلا مِن بعد إبراهيم، فكيف يكون متمسّكاً بحكمهما؟ و أما نحن فلَمْ ندَّعِ أنّ المسلم هو المتمسك بحكم القرآن، إذ الإسلام عبارة عن الدين دون أحكام الشريعة، فوصفناه بالإسلام كما وصفه الله به».[۲۹]

برخی هم (در پاسخ به اشکال فوق) گفته‌اند: یهودیان اعتقاد داشتند یهودی نام کسی است که به تورات تمسک جسته شریعت آن (تورات) را باور داشته باشد، و مسیحیان باورمند بودند که مسیحی نام کسی است که به انجیل تمسک جوید و به شریعت آن (انجیل) معتقد باشد. پس خداوند تعالی ادعای (هر) دو گروه را رد کرده خبر

داد که تورات و انجیل بعد از ابراهیم نازل شدند، پس چگونه ابراهیم به‌حکم آن دو کتاب عمل می‌کرد؟ و اما ما (مسلمانان)، ادعا نکرده‌ایم که مسلِم کسی است که به‌حکم قرآن تمسک جوید، زیرا اسلام عبارت از دین است نه احکام شریعت، پس ما ابراهیم را به مسلِم‌بودن توصیف می‌کنیم، همان‌طور که خداوند (در قرآن) او را مسلمان دانسته است.

ها أَنْتُمْ یا معشر اليهود و النصارى، و هو في الظاهر تنبيه على أنفسهم و المراد به التنبيه على حالهم، إذ التنبيه إنما يكون فيما قد يغفل عنه الإنسان دون ما يعلمه، **حاجَجْتُمْ** جادلتم و خاصمتم **فِيما لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ** معناه: حاججتم و لكم به علم لوجود اسمه في التوراة و الإنجيل **فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ** أي فلِمَ تحاجون في دينه و شرعه و ليس لكم به علم؟ لَم ينكر الله تعالى عليهم محاجتهم فيما علموه، و إنما أنكر عليهم محاجتهم فيما لم يعلموا، **وَ اللَّهُ يَعْلَمُ** شأنَ إبراهيم و دينَه و كلّ ما ليس عليه دليل، لأنه العالم لجميع المعلومات، **وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ذلك، فلا تتكلموا فيه و لا تضيفوا إليه ما لا تعلمونه و اطلبوا عِلم ذلك ممّن يعلَمه.

ها أَنْتُمْ (یعنی) ای گروه یهودیان و مسیحیان، این (سخن) در ظاهر تنبیه (آگاهی‌دادن آن‌ها)[۳۰] بر (وجود و هویّت) خودشان است[۳۱]، (اما) منظور از آن آگاهی‌دادن (آن‌ها) به حالشان[۳۲] است، چون آگاهی‌دادن تنها در مورد چیزهایی است که گاهی انسان از آن غافل می‌شود، نه (در مورد) چیزهایی که می‌داند[۳۳]، **حاجَجْتُمْ** (یعنی) جدال و مخاصمه کردید **فِيما لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ** یعنی احتجاج کردید درحالی‌که به (وجود و نَسَب) او (ابراهیم) علم دارید چون نام او در تورات و انجیل آمده است، **فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ** یعنی پس چرا در مورد دین و شرع او استدلال می‌کنید درحالی‌که در مورد آن (دین ابراهیم) علم ندارید؟ خداوند تعالی استدلال آن‌ها را در مورد آنچه را که می‌دانند رد نکرده، فقط استدلال آن‌ها را در مورد چیزهایی که نمی‌دانند ناپسند شمرده، **وَ اللَّهُ يَعْلَمُ** (یعنی خداوند) شأن ابراهیم و دین او و هر چه راهنمایی بر آن وجود ندارد را (می‌داند)، زیرا او دانا به همهٔ دانستنی‌هاست، **وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** (و شما) این امور را (نمی‌دانید)، پس در مورد او سخن نگویید و چیزهایی به او نسبت ندهید که نمی‌دانید، و علم این امور را از کسی که می‌داند[۳۴] بجویید.

۲-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق

وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ. يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ.

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ إِلَيْنَا الْمَصِيرُ. يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنا يَسِيرٌ (ق: ٤٤-٤١).

ترجمه: و روزی که منادی از جایی نزدیک ندا درمی‌دهد، به گوش باش. روزی که فریاد [رستاخیز] را به حقّ می‌شنوند، آن [روز] روز بیرون آمدن [از زمین] است. ماییم که خود، زندگی می‌بخشیم و به مرگ می‌رسانیم و برگشت به‌سوی ماست. روزی که زمین به‌سرعت از [اجسادِ] آنان جدا و شکافته می‌شود، این حشری است که بر ما آسان خواهد بود.

- **الإعراب. وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ:** تقديره: «و استمع حديثَ يومٍ ينادي المنادي»، فحذف المضاف و هو مفعول به، و ليس بالظرف. و **يَوْمَ يَسْمَعُونَ** بدلٌ مِن **يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ**، و كذلك **يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ**، و يجوز أن ينتصب **يَوْمَ تَشَقَّقُ** بقوله **وَ إِلَيْنَا الْمَصِيرُ**، أي يصيرون إلينا في ذلك اليوم.

اعراب: وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ: تقدیر آن این است: «و استمع حدیثَ یومٍ ینادی المنادی» (و بشنو داستان روزی را که منادی ندا می‌دهد)، پس مضاف (یعنی «حدیث») حذف‌شده، و **يَوْمَ** مفعولٌ به است و ظرف نیست.[۳۵] و **يَوْمَ يَسْمَعُونَ** بدل است از **يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ**[۳۶]، و همین‌طور **يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ** (بدل است از **يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ**)، و جایز است که **يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ** (بدل از **يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ** نباشد بلکه) با **وَ إِلَيْنَا الْمَصِيرُ** (در آیهٔ قبل) منصوب شود، یعنی در آن روز (که زمین به‌سرعت از اجساد آنان جدا و شکافته می‌شود) آنان به‌سوی ما می‌آیند.

- **المعنى.** ثم قال سبحانه لنبيه(ص)، و المراد به جميع المكلفين: **وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ**، أي أصْغِ إلى النداء و توقَّعْهُ، يعني صيحة القيامة و البعث و النشور، ينادي بها المنادي، و هي النفخة الثانية. و يجوز أن يكون المراد: «و استمع ذكر حالهم يوم ينادي المنادي». و قيل أنه ينادي منادٍ من صخرة بيت المقدس: «أيتها العظام البالية، و الأوصال المنقطعة، و اللحوم المتمزقة! قومي لفصل القضاء، و ما أعد الله لكم من الجزاء»، عن قتادة. و قيل أن المنادي هو إسرافيل، يقول: «يا معشر الخلائق! قوموا للحساب»، عن مقاتل.

معنی: سپس خداوند سبحان به پیامبرش(ص) فرمود، درحالی‌که منظور (از خطاب فقط پیامبر(ص) نیست بلکه) همهٔ مکلفان هستند: **وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ**، یعنی به این ندا گوش فرا ده و انتظار وقوعش را داشته باش، یعنی فریاد

روز قیامت و بعث و رستاخیز، که منادی به آن (فریاد) ندا می‌کند، یعنی دمیدن دوم.[۳۷] و جایز است که منظور این باشد که: «به ذکر حال آن‌ها در روزی که منادی ندا در می‌دهد گوش کن». و گفته‌اند که ندادهنده‌ای از صخرهٔ بیت‌المقدس[۳۸] ندا می‌دهد: «ای استخوان‌های پوسیده، و مفاصل از هم جداشده، و گوشت‌های پاره‌پاره! برای قضاوت قطعی و پاداش یا کیفری که خدا برایتان آماده کرده برخیزید»، (این تفسیر) از قتاده (نقل شده‌است). و گفته‌اند که نداکننده اسرافیل (از چهار فرشتهٔ مقرب خدا ازنظر مسلمانان) است، که می‌گوید: «ای گروه خلایق! برای حساب (قیامت) برخیزید»، (این تفسیر) از مقاتل (نقل شده‌است).

و إنما قال **مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ**، لأنه يسمعه الخلائق كلهم على حدٍّ واحد، فلا يخفى على أحدٍ، قريبٍ و لا بعيد، فكأنهم نودوا مِن مكان يقرب منهم. **يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ**: و الصيحة المرّة الواحدة من الصوت الشديد، و هذه الصيحة هي النفخة الثانية. و قوله **بِالْحَقِّ**: أي بالبعث، عن الكلبي. و قيل: يعني إنها كائنة حقّاً، عن مقاتل. **ذلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ**: من القبور إلى أرض الموقف. و قيل: هو اسم من أسماء القيامة، عن أبي عبيدة، و استشهد بقول الشاعر:

أليس يومٌ سُمّيَ الخروجا　　أعظمَ يومٍ رجّةً رجوجاً

به این دلیل خدا فرمود **مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ** که همهٔ خلایق این ندا را به یک اندازه (از بلندی و آهستگی) می‌شنوند، و بنابراین (این صدا) بر هیچ‌کس پنهان نمی‌ماند، نزدیک باشد یا دور، گویی که (همگی) آن‌ها را از جایی که نزدیکشان است ندا کرده‌اند. **يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ** و صیحه (مصدر برای بیان) یک‌دفعه[۳۹] است از (صاحَ به معنای) صدای شدید (کردن)، و این صیحه همان دمیدن دوم (در صور، از دو دمیدن در صور در قیامت) است. و سخن خداوند **بِالْحَقِّ** یعنی به رستاخیز، (این تفسیر) از کلبی (روایت شده‌است). و گفته‌اند: یعنی آن (روز، یا صیحه) به‌راستی رخ خواهد داد، (این تفسیر) از مقاتل (نقل شده‌است). **ذلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ**: (یعنی آن روز بیرون آمدن است) از گورها به‌سوی زمین ایستادن (در عرصهٔ قیامت). و گفته‌اند: «یوم الخروج» نامی از نام‌های قیامت است، (این مطلب) از ابی‌عبیده (نقل‌شده)، و (ابوعبیده) به این سخن شاعر استشهاد کرده که می‌گوید[۴۰]:

آیا روزی که (روز) خروج نامیده شده / بزرگ‌ترین روز ازنظر لرزه‌ها (ی قیامت) نیست؟[۴۱]

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ: أخبر سبحانه عن نفسه أنه هو الذي يحيي الخلق بعد أن كانوا جماداً أمواتاً، ثم يميتهم بعد أن كانوا أحياء، ثم يحييهم يوم القيامة، و هو قوله **وَ إِلَيْنَا الْمَصِيرُ. يَوْمَ تَشَقَّقُ**: أي تتشقق **الْأَرْضُ عَنْهُمْ**: تتصدع فيخرجون منها **سِراعاً**: يسرعون إلى الداعي بلا تأخير، **ذلِكَ حَشْرٌ** و الحشر: الجمع بالسَّوق مِن كل جهة **عَلَيْنا يَسِيرٌ**: أي سهلٌ علينا، غيرُ شاقٍّ هَيِّنٌ غيرُ متعذّرٍ مع تباعُد ديارِهم و قبورهم.

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ: خداوند سبحان از خود خبر داده که اوست که آفریدگان را پس‌ازاینکه جامد و مرده بودند زنده می‌کند، سپس آن‌ها را پس‌ازاینکه زنده شدند می‌میراند، سپس آن‌ها را در روز قیامت (دوباره) زنده می‌کند، و این (منظور از) سخن اوست که می‌گوید: **وَ إِلَيْنَا الْمَصِيرُ**[۴۲]. **يَوْمَ تَشَقَّقُ** یعنی تتشقق[۴۳] (شکافته می‌شود) **الْأَرْضُ عَنْهُمْ** (یعنی زمین از روی اجساد آن‌ها) شکافته می‌شود و آن‌ها از آن بیرون می‌آیند. **سِراعاً** (یعنی) به سمت فرا خواننده بدون دیرکردن می‌شتابند. **ذلِكَ حَشْرٌ** «حشر» یعنی گردآوری با راندن (مردم) از هر سو **عَلَيْنا يَسِيرٌ** یعنی بر ما سهل است، و باوجود دوری خانه‌ها و گورهایشان دشوار نیست و آسان و ممکن است.

۲-۴-۳ آیه‌ای از سورهٔ مزمل

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مزمل: ۲۰)

ترجمه: در حقیقت، پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از کسانی که با توانند، نزدیک به دوسوّم از شب یا نصف آن یا یک‌سوّم آن را [به نماز] برمی‌خیزید، و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. [او] می‌داند که [شما] هرگز حساب آن را ندارید، پس بر شما ببخشود، [اینک] هر چه از قرآن میسّر می‌شود بخوانید. [خدا] می‌داند که به‌زودی در میانتان بیمارانی خواهند بود، و [عدّه‌ای] دیگر در زمین سفر می‌کنند [و] در پی روزی خدا هستند، و [گروهی] دیگر درراه خدا پیکار می‌نمایند. پس هر چه از [قرآن] میسّر شد تلاوت کنید و نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و وام

نیکو به خدا دهید و هر کار خوبی برای خویش از پیش فرستید آن را نزد خدا بهتر و با پاداشی بیشتر بازخواهید یافت. و از خدا طلب آمرزش کنید که خدا آمرزنده مهربان است.

- **القراءة.** قرأ ابن‌کثیر و أهل الکوفة: **نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ** بالنصب، و الباقون بالجر.

قرائت: ابن‌کثیر[۴۴] و اهل کوفه[۴۵] **نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ** به نصب قرائت کرده‌اند، و بقیه به جر[۴۶].

- **الحجة.** قال أبوعلي: مَن نَصَبَ حَمَلَه على **أدنى**، و **أدنى** في موضعِ نَصْب. قال أبوعبيدة: **أدنى** أقرب، فكأنه قال: «إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى مِن ثلثي الليل و تقوم نصفَه و ثلثَه». و مَنْ جَرَّ فإنه يحمله على الجارّ.

قال أبوالحسن: و ليس المعنى عليه فيما بَلَغَنا لأنّ المعنى يكون على «أدنى مِن نصفه و أدنى مِن ثلثه»، قال: و كان الذي افتُرِضَ الثلث و أكثر من الثلث، قال: فأما الذين قرءوا بالجرّ فعلى أن يكون المعنى أنكم إنْ لَم تؤدوا ما فرض الله عليكم، فقوموا أدنى مِن ثلثي الليل و مِن نصفِه و مِن ثلثِه.

دلیل: ابوعلی[۴۷] گفته است: کسانی که نصب داده‌اند این کلمات (نصف و ثلث) را به **أدنی** ربط داده‌اند (و آن‌ها را به **أدنی** عطف کرده‌اند)، و **أدنی** در محل نصب است[۴۸]. ابوعبیده[۴۹] گفته است: **أدنی** (برای اینکه معطوف علیه واقع شود) درست‌تر است، گویی خدا فرموده: «إن ربك يعلم أنك تقوم ادنى مِن ثلثي الليل و تقوم نصفَه و ثلثَه» (پروردگارت می‌داند که تو کمتر از دوسوم شب را به نماز می‌ایستی و (همچنین گاهی) نیمی از آن و یک‌سوم آن را به نماز می‌ایستی).[۵۰] و کسانی که جر داده‌اند این کلمات (نصف و ثلث) را به حرف جر[۵۱] مربوط ساخته‌اند (و آن‌ها را با **مِنْ** جر داده‌اند).

ابوالحسن[۵۲] گفته است: آن‌طور که (از استادان و علماء) به ما رسیده بر این اساس معنی جمله چنین توجیه نمی‌شود که: «ادنی مِن نصفه و ادنی مِن ثلثه» (کمتر از نصف شب و کمتر از یک‌سوم آن). او (ابوالحسن) گفته: آنچه واجب شده‌بود (نمازخواندن در) یک‌سوم و بیشتر از یک‌سوم (شب) بود، (و در ادامه) گفته: اما کسانی که به جر قرائت کرده‌اند بر این اساس است که معنی چنین باشد که شما (مؤمنان، و نه پیامبر(ص)) اگر آنچه را که خداوند بر شما واجب کرده (به‌طور کامل) به‌جا نیاوردید، پس (دست‌کم) کمتر از دوسوم شب و (کمتر) از نصف آن و (کمتر) از یک‌سوم آن را (برای نماز) به پا خیزید.[۵۳]

• **المعنى.** ثم خاطب سبحانه نبيه(ص) فقال: **إِنَّ رَبَّكَ** يا محمد **يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى** أي أقرب و أقل **مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفه وَ ثُلُثه** أي أقل من نصفه و ثلثه. و الهاء تعود إلى **اللَّيْلِ**، أي نصف الليل و ثلث الليل. و المعنى أنك تقوم في بعض الليالي قريباً مِن الثلثين و في بعضها قريباً مِن نصف الليل و قريباً مِن ثلثه. و قيل: إن الهاء تعود إلى الثلثين، أي و أقرب مِن نصف الثلثين و مِن ثلث الثلثين. و إذا نصبتَ فالمعنى: تقوم نصفَه و ثلثَه.

معنی: سپس خداوند سبحان پیامبرش(ص) را مخاطب قرارداد و فرمود: **إِنَّ رَبَّكَ** (همانا پروردگارت) ای محمد **يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى** یعنی (می‌داند که تو می‌ایستی) نزدیک‌تر و کمتر **مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفه وَ ثُلُثه** یعنی (از دوسوم شب و) کمتر از[۵۴] نصف آن و یک‌سوم آن. و (ضمیر) هاء به **اللَّيْلِ** (شب) برمی‌گردد، یعنی نیمی از شب و یک‌سوم شب. و معنی این است که تو در بعضی از شب‌ها نزدیک به[۵۵] دوسوم (آن) را (به نماز) می‌ایستی و در بعضی شب‌ها نزدیک به نصف شب و نزدیک به یک‌سوم آن. و گفته‌اند: (ضمیر) هاء به ثُلُثَین[۵۶] برمی‌گردد[۵۷]، یعنی و نزدیک‌تر به نیمی از دوسوم[۵۸] و یک‌سوم از دوسوم[۵۹]. و اگر نصب دهی[۶۰] معنی این است که نیمی از شب و یک‌سوم آن را (به نماز) می‌ایستی.

وَ تقوم **طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ** على الإيمان. و روى الحاكم أبوالقاسم إبراهيم الحسكاني بإسناده عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن‌عباس في قوله **وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ**، قال: علي و أبوذر. **وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ**: أي يقدّر أوقاتهما لِتَعْمَلوا فيها على ما يأمركم به. و قيل: معناه: لا يَفوته عِلم ما تفعلون، عن عطاء. و المراد أنه يعلم مقادير الليل و النهار، فيعلم القدر الذي تقومونه مِن الليل.

وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ (یعنی گروهی از کسانی که) در ایمان[۶۱] (با تو هستند هم به نماز) می‌ایستند. و حاکم ابوالقاسم ابراهیم حسکانی[۶۲] به اسناد خود از کلبی، از ابی صالح، از ابن‌عباس روایت کرده که در مورد سخن خداوند **وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ** گفت: «(منظور از این گروه) علی و ابوذر (است)». **وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ** یعنی خدا اوقات شب و روز را تقدیر می‌کند (و به اندازه می‌آفریند) تا در آن بر اساس آنچه خدا شما را به آن فرمان می‌دهد عمل کنید. و گفته‌اند: معنای آن این است که آگاهی از آنچه شما (در شب و روز) می‌کنید از دست خدا نمی‌رود، (این تفسیر) از عطاء (نقل‌شده است). و منظور این است که خدا اندازه‌های شب و روز را می‌داند، بنابراین از مقداری از شب که (به نماز) می‌ایستید (نیز) آگاه است.[۶۳]

۲-۴-۴ سورهٔ فجر

سورة الفجر مكية، و آياتها ثلاثون.

سورهٔ فجر[۶۴] مکی است، و ۳۰ آیه دارد.

- **توضيح.** مكية، اثنتان و ثلاثون آية حجازي، و ثلاثون كوفي شامي، و تسع و عشرون بصري.

توضیح: (این سوره) مکی و مطابق نظر اهل حجاز[۶۵] ۳۲ آیه، مطابق نظر کوفیان[۶۶] و شامیان[۶۷] ۳۰ آیه، و طبق نظر اهل بصره[۶۸] ۲۹ آیه است.

- **اختلافُها.** أربع آيات: «**وَ نَعَّمَهُ**»، «**فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ**»: كلتاهما حجازي، **بِجَهَنَّمَ**: حجازي شامي، **في عِبادِي**: كوفي.

اختلاف تعداد آیات: (اختلاف بین اهل شهرها در مورد) چهار آیه است: «**وَ نَعَّمَهُ**»[۶۹]، و «**فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ**»[۷۰] که هردوی این عبارات ازنظر اهل حجاز (پایان آیه به شمار می‌روند)[۷۱]، **بِجَهَنَّمَ**[۷۲] که ازنظر حجازی‌ها و شامیان (پایان آیه است)[۷۳]، و **فِي عِبادِي**[۷۴] که ازنظر کوفیان (پایان آیه است)[۷۵].

- **فضلُها.** أبي بن كعب، عن النبي(ص)، قال: «و مَن قرأها في ليال عشر غفر الله له، و مَن قرأها سائر الأيام كانت له نوراً يوم القيامة».

و روى داود بن فرقد، عن أبي عبدالله(ع)، قال: «اقرأوا سورة الفجر في فرائضكم و نوافلكم، فإنها سورة الحسين بن علي(ع)، مَن قرأها كان مع الحسين بن علي(ع) يوم القيامة في درجته مِن الجنة».

فضیلت این سوره: ابی بن کعب، از پیامبر(ص) روایت کرده که فرمود[۷۶]: «هر کس سورهٔ فجر را در شب‌های دهگانه[۷۷] بخواند خدا او را می‌آمرزد، و هر کس آن را در سایر روزها بخواند این سوره برای او در روز قیامت نوری خواهد بود».

و داوود بن فرقد، از ابی‌عبدالله (حضرت صادق(ع)) روایت کرده که فرمود: «سورهٔ فجر را در نمازهای واجب و نافلهٔ خود بخوانید، چون آن سورهٔ حسین بن علی(ع) است[۷۸]. هر کس آن را بخواند در روز قیامت همراه با حسین بن علی(ع) در (همان) درجهٔ آن حضرت[۷۹] در بهشت خواهد بود».

- **تفسيرُها.** ختم الله سبحانه تلك السورة بِأنّ إياب الخلق إليه و حسابهم عليه، و افتتح هذه السورة بتأكيد ذلك المعنى، حين أقسم أنه بالمرصاد، فقال: **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. وَ الْفَجْرِ...**

تفسیر این سوره: خداوند سبحان آن سوره[۸۰] را با این مطلب به پایان برد که بازگشت مردم به‌سوی او و حساب ایشان بر عهدهٔ اوست[۸۱]. و این سوره (فجر) را با تأکید بر همان معنی آغاز فرمود[۸۲]، درجایی که قسم خورد که او (خدا) در کمینگاه است[۸۳]، پس فرمود: **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. وَ الْفَجْرِ...**[۸۴]

پی‌نوشت‌های فصل دوم

۱. این نام مطابق چیزی است که خود مولف در مقدمهٔ *مجمع البیان* گفته است (همان، ج۱: ۳۵)، ولی امروزه با عنوان *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* منتشر می‌شود.

۲. این ترجمه به سفارش انتشارات فراهانی و توسط گروهی از مترجمان از جمله محمد مفتح، حسین نوری، احمد بهشتی، سید هاشم رسولی محلاتی، رضا ستوده، محمد رازی، علی کاظمی و علی صحت بین سال‌های ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۹ هـ.ش. انجام و چاپ شده‌است. برای دیدن نقدی از این ترجمه، رک. آقایی، سید علی، «نقد کتاب: رعایت امانت، شرط اول ترجمه (نقدی بر ترجمه تفسیر مجمع البیان)».

۳. به نظر هادی معرفت طَبْرَسی منسوب به طبرس بر وزن جعفر، معرب تَفرِش است که شهری نزدیک ساوه است، و در رد نظر کسانی که او را منسوب به طبرستان می‌دانند می‌گوید وصف منتسب به طبرستان (مازندران) طبری است و نه طبرسی (معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۵۳). اما بیشتر محققان او را منسوب به طبرستان دانسته‌اند (به عنوان نمونه رک. امین عاملی، ج۱، ۱۴۱۵: ۱۵؛ زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۱۴۸). در تایید قول اخیر باید گفت منسوب به تفرش به صورت تفرشی و تفرشی زیاد استعمال شده‌است، و در عرف مردم مشهد نیز تا به امروز او به طَبْرَسی معروف است. در ضمن ممکن است از طبرستان دو نسبت ساخته شود: طبری و طبرسی، شاید به خاطر اینکه با منسوب به دریاچهٔ طبریه در فلسطین اشتباه نشود.

۴. چون در سبزوار از دنیا رفت و در مشهد دفن شد (زرکلی، همان جا).

۵. گویا منظور فرزند امام ابو القاسم عبد الکریم قشیری رضوان الله علیه صوفی مشهور و صاحب تفسیر عظیم *لطائف الاشارات* و سایر آثار ارزشمند معنوی و عرفانی است.

۶. به عنوان نمونه روایاتی که از پیامبر (ص) و علی (ع) ذیل مائده: ۱۲، مومنون: ۲۰ و مزمل: ۶ آورده است.

۷. یعنی عاصم، حمزه و کسائی، از قرّاء سبعه که اهل کوفه بوده‌اند، چنان که در تفسیر فخر رازی ذیل آیهٔ مورد بحث تصریح شده‌است.

۸. توجه شود که همهٔ این اختلاف‌ها به سبب آن است که در رسم الخط عثمانی آیه به این صورت نوشته شده: «**هأنتم**».

ابن جزری می‌نویسد: «در مورد **هأنتم** در دو جا از سورهٔ آل عمران و در نساء و قتال (یعنی سورهٔ محمد(ص))، در مورد تحقیق همزه در آن و تسهیل و ابدال آن و در مورد حذف الف از آن اختلاف کرده‌اند ...» سپس شرح مفصلی در مورد اختلاف قاریان می‌دهد (ابن الجزری، بی تا، ج۱: ۴۰۰، ۴۰۱) که مراجعه به آن برای درک بحث حاضر مفید است.

۹. یعنی نافع از قرّاء سبعه و ابو جعفر یزید بن القعقاع از قاریان عشره که اهل مدینه بوده‌اند.
۱۰. یعنی ابو عمرو بن العلاء قاری بصره از قاریان سبعه.
۱۱. یعنی همان چیزی که ابن جزری «تسهیل همزه بین بین» می‌نامد (ابن جزری، همان جا).
۱۲. یعنی عبد الله بن کثیر قاری مکه از قاریان سبعه.
۱۳. یعنی یعقوب بن اسحاق حضرمی از قاریان عشره.
۱۴. یعنی عبد الله بن عامر قاری شام از قاریان سبعه.
۱۵. یعنی آن را به طور کامل تلفظ کرده‌اند.
۱۶. در متن عربی: «الجدل و هو شدة الفتل». در *تاج العروس* آمده است: «فَتَله یَفتِله فَتْلاً، که ماضی و مضارع و مصدر آن بر وزن ماضی و مضارع و مصدر ضَرَبَ است، یعنی آن را به هم تابانید، مانند به هم تافتن ریسمان و فتیلهٔ (چراغ)» (زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ فتل).
۱۷. «هذا» تشکیل‌شده از «ها» (حرف تنبیه) + «ذا» (اسم اشاره) (طباطبایی، سید محمد رضا، ۱۳۶۱: ۱۸۵).
۱۸. منظور سایر ضمایر مخاطب مانند «ها انتما» و «ها انتم» (که در آیهٔ مورد بحث آمده) نیز هست.
۱۹. و مشخص نمی‌شود کدام چیز حاضر، بنابراین نیاز به رفع ابهام دارد.
۲۰. «من» در «مما یصلح له» تبعیضیه است.
۲۱. واژهٔ «معنی» در «و المعنی فیه واحد بعینه» بر وزن مفعول و اسم مفعول از «عنایت» است، یعنی چیز که مورد عنایت و توجه گویندهٔ سخن است.
۲۲. یعنی جملهٔ **حاجَجْتُمْ فِیما لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ.**
۲۳. چون این حالت از حالت قبلی ناپسندتر و زشتی آن آشکارتر است.
۲۴. در حالی که در آیات بعد آمده: «**مَا کانَ إِبْرَاهِیمُ یَهودِیًّا وَ لَا نَصْرَانِیًّا وَ لکِنْ کانَ حَنِیفًا مُسْلِمًا وَ مَا کانَ مِنَ الْمُشْرِکِین**» (آل عمران: ۶۷. ترجمه: ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حق‌گرایی فرمانبردار (مُسْلِم) بود، و از مشرکان نبود).
۲۵. این نمونه‌ای است از سخنان بی‌دلیل پیشینیان که ناشی از بی اطلاعی از متون دینی یهودی و مسیحی است. طبرسی از کجا نتیجه گرفته که همه او را بر اسلام می‌دانند؟ آیا در عهد عتیق و عهد جدید سخنی در این مورد آمده؟ در کجا از این دو کتاب؟ همچنین در کجای تاریخ یا متون دینی یهودی و مسیحی آمده که یهودیان گفتند اسلام همان یهودیت است و مسیحیان گفتند اسلام همان مسیحیت است؟! در واقع این پاسخی فرضی است که اگر پیش فرض‌های آن ثابت می‌شد می‌توانست اشکال را حل کند، اما پیش فرض‌های آن اثبات نشده‌است!
۲۶. یک ادعای بدون دلیل دیگر. کجای تورات و انجیل آمده که ابراهیم مسلمان بود؟!
۲۷. مانند آل عمران: ۶۷، بقره: ۱۲۸، ۱۳۱، صافات: ۱۰۳، حج: ۷۸.
۲۸. در استدلال طبرسی خیلی بر مساله «نام» تاکید شده‌است، در حالی که نام مهم نیست، و در آیاتی از قرآن دستاویز قرار دادن نام‌های بدون مسمّا تقبیح شده‌است (اعراف: ۷۱، یوسف: ۴۰، نجم: ۲۳). برای اینکه پاسخ درست را بیابیم نخست باید دانست که یهودیان ابراهیم را به عنوان یکی از پدران خود (patriarchs) بزرگداشت می‌کردند. از نظر ایشان تمام خلقت به یُمن بنی اسرائیل به وجود آمده بود (کهن، ۱۳۸۲: ۸۱) و حتی آدم ابوالبشر و نوح نیز اهمیتی فراتر از اینکه از اجداد یهود بودند نداشتند. دین یهود مانند اسلام نیست که فقط یک پیامبر داشته باشد، بلکه یهودیان پیامبران

زیادی داشته‌اند که موسی فقط یکی از آن‌ها و مهمترین آن‌ها بوده است. اما برخی از پیامبران آن‌ها مانند ابراهیم و اسحق از نظر ایشان در حکم زمینه ساز بروز یهودیت و برخی مانند اشعیا و ارمیا دنباله دهندهٔ راه موسی و مبلغ دین بودند. علاوه بر این آن‌ها به برخی از رسوم مربوط به قبل از موسی نیز عمل می‌کردند مثل رسم ختنه که ابراهیم متداول کرد و این رسم آغاز پیمان خدا با اسرائیل شمرده شد (*کتاب مقدس*، پیدایش ۱۷: ۱۰). به این ترتیب ابراهیم را نیز یهودی می‌دانستند.

نگارنده نمی‌داند مسیحیان برای مسیحی دانستن ابراهیم چه دستاویزی داشتند، و جایی هم در متون مقدس آن‌ها ندیده که او را مسیحی بنامند. به نظر می‌رسد حرف مسیحیان نجران تنها عکس العملی آنی و عصبی در برابر یهود بوده و خود ایشان هم پایه‌ای برای آن نمی‌دیده‌اند، چنان که از آن‌ها نقل کرده‌اند که گفتند ما هم به تورات و موسی کافریم (رک. طبری، ج ۱، ۱۴۱۵: ۶۹۲. ذیل بقره: ۱۱۳). به هر حال اشتباه یهود در ادعایشان این بود که اولاً: برای پسر دیگر ابراهیم (غیر از اسحاق) یعنی اسماعیل مقام بزرگی قائل نبوده سعی در پایین آوردن شأن او داشتند (به عنوان مثال در *کتاب مقدس*، پیدایش ۱۶: ۱۲ در مورد اسماعیل چنین آمده: «و او مردی وحشی خواهد بود»)، و ثانیاً: بنا بر احتمال، تمام شؤون یهودیت از جمله احکام شرعی آن را به ابراهیم نسبت می‌دادند که این نیز غلط است. به عنوان مثال از ایشان نقل‌شده که در مورد تحریم گوشت شتر به پیامبر (ص) گفتند: «هر چه ما امروز حرام می‌دانیم بر نوح و ابراهیم نیز حرام بوده تا به ما رسیده است» و خداوند در تکذیب ایشان این آیه را فرو فرستاد: «**كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَاءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَاءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ**» (آل عمران: ۹۳. ترجمه: همهٔ خوراکی‌ها بر فرزندان اسرائیل حلال بود، جز آنچه پیش از نزول تورات، اسرائیل [یعقوب] بر خویشتن حرام ساخته بود) (واحدی، ۱۴۱۱: ۱۱۸).

و اما در مورد مسلمان دانستن ابراهیم، باید گفت اسلام مانند یهودیت نیست که به یک قبیله (بنی اسرائیل) وابسته باشد، و مانند مسیحیت هم نیست که به یک شخص (عیسی مسیح) وابسته باشد، بلکه اسلام یعنی تسلیم در برابر خدا. و چون ابراهیم در برابر خدا تسلیم بود، مسلِم بود. محمد (ص) و پیروانش نیز در برابر خدا تسلیم و بنابراین مسلِم بودند، و این مسلم‌بودن به حقیقت بود نه فقط به اسم. ضمن اینکه پیامبر (ص) و قریش مطابق نظر علمای انساب از نسل اسماعیل پسر دیگر ابراهیم بودند، و در ارتباط نَسَبی با ابراهیم از یهود چیزی کم نداشتند.

۲۹. در اینجا یک پاراگراف از متن *مجمع البیان* برای اختصار حذف شد.

۳۰. اشاره به حرف «ها» در **ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ** است که حرف تنبیه است.

۳۱. چون پس از حرف «ها» کلمهٔ «انتم» آمده است.

۳۲. یعنی غیر منطقی‌بودن سخنی که می‌گویند.

۳۳. یعنی وجود خویش، که همه آن را می‌دانند و از آن غافل نمی‌شوند.

۳۴. یعنی پیامبر (ص) که با خدا در ارتباط است.

۳۵. یعنی مضاف (حدیث) حذف‌شده و مضاف الیه (**يَوْمَ**) به جای آن نشسته، که این مساله در ادبیات عرب بسیار مرسوم است. پس چون «حدیث» مفعولٌ به بوده، اکنون نیز **يَوْمَ** نیابت آن را می‌کند. تفاوت معنی معلوم است: اگر **يَوْمَ** ظرف بود، معنی این می‌شد که «در روزی که منادی ندا می‌دهد گوش فرا بده» اما اکنون معنی این است: «داستان روزی را که منادی ندا می‌دهد بشنو».

۳۶. نمونه‌ای از بدل جمله از جمله.

۳۷. یعنی دمیدن دوم در صور. در دمیدن اول، همهٔ مخلوقات می‌میرند و در دمیدن دوم، همه دوباره زنده می‌شوند، چنان که در قرآن به آن تصریح شده‌است: «**وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ إِلّا مَنْ شاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فیهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِیامٌ یَنْظُرُونَ**» (زمر: ۶۸. ترجمه: و در صور دمیده می‌شود، پس هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است بیهوش درمی‌افتد، مگر کسی که خدا بخواهد. سپس بار دیگر در آن دمیده می‌شود و به ناگاه آنان بر پای ایستاده می‌نگرند).

۳۸. صخرهٔ مقدس (Foundation Stone) که قبة الصخره (Dome of Rock) بر فراز آن بنا شده، هم در یهودیت و هم در اسلام دارای اهمیت و تقدس فراوان است. در این باره، رک.«صخرهٔ مقدس» در *ویکی پدیا*.

با توجه به اهمیت این صخره در یهودیت، احتمال اینکه این روایت از اسرائیلیات باشد وجود دارد.

۳۹. مصادری که برای انجام یک دفعه از فعلی می‌آیند در ثلاثی مجرد بر وزن فَعْلَة هستند، مانند ضربتُه ضَرْبَةً یعنی او را یک دفعه زدم.

۴۰. شعر از عجاج رجزسرای مشهور است. و پس از آن آمده:

یوم ترى مُرضعةً خَلوجا و کلُّ انثى حملَتْ خَدوجا

۴۱. محل استشهاد کلمهٔ «سُمّی» در شعر فوق است که می‌رساند روز قیامت به نام «یوم الخروج» نامگذاری شده‌است.

۴۲. بنابراین مطابق نظر طبرسی کلمهٔ **نُحیِی** در آیه به زنده کردن در دنیا (دمیدن روح در جنین) اشاره دارد نه زنده کردن در قیامت.

۴۳. یعنی این فعل (**تشقّقُ**) مضارع است و از باب تفعُّل، و چون دو «ت» در آغاز فعل آمده برای سادگی تلفظ یکی از آن دو حذف شده‌است.

۴۴. قاری اهل مکه و یکی از قاریان هفتگانه.

۴۵. یعنی حمزه، عاصم و کسائی از قاریان هفتگانه.

۴۶. یعنی «نِصْفِهِ و ثُلُثِهِ».

۴۷. یعنی ابو علی فارسی (۳۷۷-۲۸۸ هـ.ق.). نام او حسن بن احمد بن عبد الغفار بوده و بدین دلیل به فارسی مشهورشده که در فسا در فارس متولد شده‌است. او یکی از ائمهٔ ادبیات عرب و از نزدیکان سیف الدولهٔ حمدانی و عضد الدوله از آل بویه بوده است (زرکلی، ج۲، ۱۹۸۰: ۱۷۹).

۴۸. زیرا مفعولٌ به برای «**تقومُ**» است.

۴۹. ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۰۹-۱۱۰ هـ.ق.)، از ائمهٔ علم ادب و لغت. صاحب حدود ۲۰۰ تالیف بوده، و مدتی در بغداد به هارون الرشید درس داده است (همان، ج۷: ۲۷۲).

۵۰. که در جملهٔ اخیر نصف و ثلث مفعول «**تقوم**» و منصوب می‌شوند.

۵۱. یعنی **مِنْ** در **مِنْ ثُلُثَیِ اللَّیْلِ**

۵۲. ابوالحسن سعید بن مسعدهٔ مجاشعی بلخی بصری معروف به اخفش اوسط (درگذشته در ۲۱۵ هـ.ق.) عالم به نحو و ادبیات عرب و شاگرد سیبویه بود. از آثار او: *تفسیر معانی القرآن* (همان، ج۳: ۱۰۱).

۵۳. چنان که به زودی خواهیم دید **ادنی** دو معنی دارد: «نزدیک‌تر» و «کمتر»، و ابو الحسن به معنای دوم نظر دارد. منظور او این است که چون در آغاز اسلام نماز خواندن در لا اقل یک سوم شب

واجب بود و کمتر از آن جایز نبود، مخاطب آیه نمی‌تواند پیامبر (ص) باشد که معصوم است، هر چند به ظاهر مخاطب آن حضرت باشد. زیرا در این صورت معنی آیه چنین می‌شود که در بعضی از اوقات پیامبر (ص) کمتر از یک سوم شب را نماز می‌خوانده یعنی مقدار واجب را ادا نمی‌کرده است بلکه آیه از باب «اياكِ اعنی و اسمعی یا جارة» است و مخاطب واقعی مومنان هستند.

۵۴. این تفسیر بر اساس قرائت جر (و نصفِه و ثلثِه) است.

۵۵. چنان که می‌بینیم طبرسی در بعضی از موارد **أَدْنَى** را «کمتر» و در برخی موارد «نزدیک‌تر» ترجمه کرده است.

۵۶. یعنی **ثُلُثَی** در **أدْنی مِنْ ثُلُثَیِ اللَّیْلِ**. نون ثلثین به خاطر اینکه مثنایی است که مضاف واقع‌شده حذف شده‌است.

۵۷. پنهان نیست که این وجه بسیار بعید است.

۵۸. که می‌شود یک سوم.

۵۹. که می‌شود دو نُهم.

۶۰. یعنی قرائت **نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ**.

۶۱. بنابراین منظور از **مَعَكَ** همراه هم‌بودن از نظر مکانی نیست، بلکه همراه هم‌بودن از نظر عقیده است.

۶۲. کلمهٔ ابراهیم ناشی از اشتباه ناسخ است یا به طور سهوی از خود طبرسی سر زده است. چون طبرسی همه جا از حاکم حسکانی معروف حدیث نقل می‌کند (رک. آقابزرگ طهرانی، ج۱۴، ۱۴۰۳: ۲۴۳) که اسم او عبید الله است نه ابراهیم. و حدیث مورد بحث نیز در کتاب *شواهد التنزیل* او با همین سلسله سند آمده است (حسکانی، ج۲، ۱۴۱۱: ۳۸۷). حاکم ابوالقاسم عبید الله بن عبد الله حسکانی در قرن پنجم هجری می‌زیسته است. او با اینکه از محدثین سنی مذهب بوده، کتاب *شواهد التنزیل* را در اثبات اینکه بخش مهمی از قرآن در فضیلت علی (ع) و خاندان او نازل‌شده تالیف کرده است (همان، ج۱: ۲۱-۱۹).

۶۳. به دلیل حجم محدود کتاب حاضر، از تفسیر بقیهٔ آیه صرف نظر شد.

۶۴. با توجه به اینکه مقدمهٔ تفسیر سوره‌ها در تفسیر *مجمع البیان* دارای نکات مهمی است، و با توجه به اینکه تفسیر بیشتر آیات سورهٔ فجر در سایر فصول کتاب ذکر شده، در این قسمت به ذکر مقدمهٔ تفسیر سورهٔ فجر اکتفا می‌شود.

۶۵. یعنی اهل مکه و مدینه. طبرسی در مقدمات ابتدای تفسیر مجمع البیان هفت «فن» در مورد قرآن ذکر کرده که فن اول در مورد تعداد آیات قرآن است. به گفتهٔ او، نظر اهل مکه در مورد تعداد آیات قرآن منسوب به مجاهد بن جبر و اسماعیل مکی است، و برخی هم گفته‌اند این تعداد به شخص خاصی منسوب نیست بلکه در مصاحف اهل مکه یافت‌شده که در اول هر آیه سه نقطه گذاشته‌اند و از اینجا تعداد آیات قرآن مشخص می‌شود.

و اهل مدینه در مورد تعداد آیات قرآن دو نوع نظر دارند: مدنی اول، که منسوب به ابو جعفر یزید بن قعقاع قاری و شیبهٔ بن نصاح است، و مدنی اخیر (یعنی آخر) که منسوب به اسماعیل بن جعفر است. برخی هم گفته‌اند مدنی اول منسوب به حسن بن علی بن ابی طالب (ع) و عبد الله بن عمر، و مدنی اخیر منسوب به ابو جعفر و شیبه و اسماعیل است. و نظر اول مشهورتر است (طبرسی، ج۱، ۱۴۱۵: ۳۶).

۶۶. نظر کوفیان منسوب به امیر المومنین علی بن ابی طالب (ع) و درست‌ترین نظر است (همان جا).
۶۷. عدد اهل شام منسوب به عبد الله بن عامر است.
۶۸. عدد اهل بصره منسوب به عاصم بن ابی الصباح جحدری و ایوب بن متوکل است که تنها در مورد یک آیه در سورهٔ ص با هم اختلاف دارند.
۶۹. فجر: ۱۵.
۷۰. فجر: ۱۶.
۷۱. ولی از نظر دیگران پایان آیه نیستند.
۷۲. فجر: ۲۳.
۷۳. ولی از نظر دیگران پایان آیه نیست.
۷۴. فجر: ۲۹.
۷۵. ولی از نظر اهل سایر شهرها پایان آیه نیست.
۷۶. با توجه به اینکه طبرسی در آغاز تمام سوره‌ها حدیثی از ابی بن کعب از پیامبر (ص) دربارهٔ فضیلت آن سوره می‌آورد، به نظر می‌رسد منشأ این فضیلت‌ها همان حدیث مشهور منسوب به ابی بن کعب باشد که علمای حدیث معتقدند مجعول است و گروهی برای ترغیب مردم به قرائت قرآن آن را وضع کرده‌اند (ابن صلاح، ۱۴۱۶: ۸۱).
۷۷. اشاره به آیهٔ **وَ لَيَالٍ عَشْرٍ** (فجر: ۲) در این سوره. منظور از شب‌های دهگانه، چنان که در بعضی از روایات آمده ده شبِّ اولِّ ماه ذی الحجه است (قرطبی، ج ۲۰، ۱۴۰۵: ۳۹).
۷۸. این به خاطر این است که آیات پایانی این سوره را در شأن آن حضرت می‌دانند. رجوع کنید به فصل اول کتاب حاضر.
۷۹. در اینجا اشکالی به ذهن می‌آید و آن اینکه چگونه ممکن است کسی با خواندن سوره‌ای از قرآن به درجهٔ امام حسین (ع) برسد؟ کسانی هستند که چنین روایاتی را به دلیل مخالفت با عقل رد می‌کنند. اما به نظر نگارنده این روایت می‌تواند درست باشد. برای توجیه این گونه روایات، هیچ توضیحی مناسب‌تر از آنچه مارتین لینگز عارف سنّتگرای مشهور انگلیسی ارائه کرده به نظر نمی‌رسد. او مکاشفه‌ای را از یکی از آثار ادبی قرون وسطی نقل می‌کند که در آن پدری دختر وفات یافتهٔ خود را می‌بیند و دختر به او می‌گوید که ملکهٔ آسمان است. پدر با او مشاجره می‌کند که این ممکن نیست، زیرا تنها یک ملکه آسمان، یعنی مریم باکره وجود دارد. دختر پاسخ می‌دهد که در حقیقت چنین است، اما او چنان سخاوتمند و کریم است که به همهٔ آن‌ها اجازه می‌دهد با او در عظمت آن پادشاهی شریک باشند (لینگز، ۱۳۹۱: ۶۸).
۸۰. یعنی سورهٔ غاشیه که در قرآن پیش از سورهٔ فجر آمده است.
۸۱. اشاره به آیات پایانی سورهٔ غاشیه: **إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم** (غاشیه: ۲۵، ۲۶. ترجمه: در حقیقت، بازگشت آنان به سوی ماست. آن گاه حساب [خواستن از] آنان به عهده ماست).
۸۲. طبرسی معتقد به توقیفی‌بودن ترتیب سوره هاست. او در مقدمهٔ *تفسیر مجمع البیان* سخن سید مرتضی را دربارهٔ اینکه قرآن در زمان پیامبر (ص) به صورت فعلی مرتب‌شده و تدوین یافته بوده است نقل می‌کند، به طوری که تایید خود او از این مطلب نیز فهمیده می‌شود (طبرسی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۴۳).
۸۳. اشاره به فجر: ۱۴.
۸۴. به دلایلی که ذکر شد، از ذکر تفسیر سوره خودداری می‌شود.

خلاصهٔ فصل دوم

مجمع البیان لعلوم القرآن یا *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* یکی از تفاسیر مهم اجتهادی شیعه است که در قرن ششم هجری توسط امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی نوشته شده‌است.

برخی از تالیفات او به جز *مجمع البیان*، عبارتند از: *اعلام الوری*، *تاج المواليد*، *حقائق الامور*، و تفسیر *جوامع الجامع*.

به غیر از امین الاسلام طبرسی، چند نفر دیگر نیز به نسبت طبرسی معروفند که نباید آن‌ها را با او اشتباه گرفت.

طبرسی بر تفسیرش مقدمه‌ای شامل بر هفت «فن» نوشته است.

بیشتر روایات *مجمع البیان* فاقد سلسله سند است.

جِدال یعنی گرداندن و منصرف کردن حریف به عقیدهٔ فرد جدال کننده با حجت یا شُبهه یا ایجاد توهّم در حقیقت، و حجت بیانی است که به درستی سخن شخص آورندهٔ حجت گواهی می‌دهد.

حرف تنبیه (هَا) در کلمهٔ «هذا» بسیار آمده، اما در «ها أنت» زیاد نیامده است.

سبب نزول آیهٔ **يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْراهِيمَ** این بود که دانشمندان یهودی و مسیحیان نجران نزد پیامبر خدا (ص) گرد آمده در مورد ابراهیم (ع) کشمکش کردند. یهودیان گفتند ابراهیم یهودی، و مسیحیان گفتند او مسیحی بود.

اسلام مانند یهودیت نیست که به یک قبیله (بنی اسرائیل) وابسته باشد، و مانند مسیحیت هم نیست که به یک شخص (عیسی مسیح) وابسته باشد، بلکه اسلام یعنی تسلیم در برابر خدا.

به نظر طبرسی آیهٔ **وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ** (در سورهٔ ق) در تقدیر بوده: «و استمع حديثَ يومٍ ينادى المنادى» که مضاف (یعنی «حدیث») در آن حذف‌شده و مضافٌ الیه به جای آن نشسته است، و **يَوْمَ** در این آیه مفعولٌ به برای **اسْتَمِعْ** است و ظرف نیست.

در آیهٔ بعد، **يَوْمَ يَسْمَعُونَ** بدل است از **يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ**.

به نظر طبرسی آیهٔ **وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ** به دمیدن دوم در صور (در حوادث قیامت) اشاره دارد.

در آیهٔ آخر سورهٔ مزمل (**إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفه وَ ثُلُثه**) ابن کثیر و اهل کوفه (حمزه، عاصم و کسائی) **نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ** به نصب قرائت کرده‌اند، و بقیه به جر.

ابو علی حسن بن احمد بن عبد الغفار فارسی (۳۷۷-۲۸۸ هـ.ق.) کـه در فسـا در فارس متولد شده، یکی از ائمهٔ ادبیات عرب و از نزدیکان سیف الدولهٔ حمدانی و عضد الدوله از آل بویه بوده است.

ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۰۹-۱۱۰ هـ.ق.) از ائمهٔ علم ادب و لغت بـوده اسـت. او صاحب حدود ۲۰۰ تالیف بوده، و مدتی در بغداد به هارون الرشید درس داده است.

حاکم ابوالقاسم حسکانی نویسندهٔ *شواهد التنزیل* از ابن عباس روایـت کـرده کـه منظور از **طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ** (در آیهٔ آخر سورهٔ مزمل) علی (ع) و ابوذر است.

به اعتقاد طبرسی سورهٔ فجر مکی است.

بنا بر روایت داوود بن فرقد از امام صادق (ع)، سورهٔ فجر سورهٔ حسین بن علـی (ع) است.

خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل دوم

۱. کدام شخص از شاگردان طبرسی (مولف *مجمع البیان*) بوده است؟

الف) ابو علی پسر شیخ الطائفه طوسی

ب) ابو الفتح عبد الله بن هوازن قشیری

ج) قطب راوندی

د) سید ابوطالب قصبی جرجانی

۲. نویسندهٔ *منهج الصادقین* چه کسی است؟

الف) فیض کاشانی ب) مولی فتح الله کاشانی

ج) ابوالمکارم حسنی د) محی الدین بن عربی

۳. نویسندهٔ *لطائف الاشارات* کیست؟

الف) ابو القاسم عبد الکریم قشیری ب) عبدالرزاق کاشانی

ج) روزبهان بقلی شیرازی د) ملا هادی سبزواری

۴. به عقیدهٔ محمد حسین ذهبی، طبرسی مولف *مجمع البیان* در بعضی از مسائل کلامی مانند هدایت و گمراهی، عدم جواز رؤیت خدا و عدم واقعیت سحر و جادو از کدام مذهب کلامی تاثیر پذیرفته است؟

الف) اشاعره ب) اسماعیلیه

ج) مرجئه د) معتزله

۵. کدام شخص از قاریان مدینه بوده است؟
الف) ابن کثیر ب) ابن عامر
ج) عاصم د) نافع
۶. به گفتهٔ طبرسی، واژهٔ «جَدْل» به چه معناست؟
الف) سخت تافتن ریسمان ب) راندن شتر
ج) دوشیدن شیر د) دمیدن در شیپور
۷. کدام پیامبر دنباله دهندهٔ راه موسی و مبلغ دین او بوده است؟
الف) اسحاق ب) اشعیا
ج) لوط د) شیث
۸. به اعتقاد طبرسی، ندا کنندهٔ روز قیامت برای برخاستن مردگان کدام فرشته است؟
الف) جبرئیل ب) اسرافیل
ج) میکائیل د) عزرائیل
۹. شعر زیر از کیست؟
أليس يومٌ سُمّيَ الخروجا أعظمَ يومٍ رجّةً رجوجاً
الف) امرؤ القیس ب) حسان بن ثابت
ج) عجّاج د) کعب بن زهیر
۱۰.به نظر طبرسی، در آیهٔ **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ** اعراب **أَدْنى** چیست؟
الف) رفع ب) نصب
ج) جر د) محلی از اعراب ندارد
۱۱.به نظر طبرسی، در آیهٔ **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ** معنی واژهٔ **أَدْنى** چیست؟
الف) بیشتر ب) پست‌تر
ج) کمتر د) بالاتر
۱۲.بنابر نقل طبرسی، کدام یک از صحابه این حدیث را از پیامبر (ص) روایت کرده است: «هر کس سورهٔ فجر را در شبهای دهگانه بخواند خدا او را می‌آمرزد ...»؟
الف) ابی بن کعب ب) علی بن ابی‌طالب (ع)
ج) سلمان فارسی د) عبدالله بن مسعود

فصل سوم

مباحثی از تفسیر قرطبی

هدف کلی

آشنایی با *تفسیر قرطبی* و فهم قسمت انتخاب‌شده از مباحث آن و آشنایی با ابوعبدالله قرطبی مؤلف این تفسیر.

هدف‌های یادگیری

دانشجو پس از مطالعهٔ این فصل می‌تواند:

۱. توضیحاتی در مورد *تفسیر قرطبی* بدهد.
۲. شرح‌حال مؤلف این تفسیر را به‌طور خلاصه بیان کند.
۳. گزارش مختصری از محتوا و مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آن را بیان کند.
۴.به نظرات ذکرشده در نقد و بررسی آن اشاره کند.
۵. متن عربی قسمت‌های انتخاب‌شده از این تفسیر را به‌درستی بخواند و ترجمه کند.
۶. عبارات مشکل در قسمت‌های انتخاب‌شده را توضیح دهد.
۷. به سؤالات خودآزمایی در آخر فصل پاسخ دهد.

مقدمه

تفسیر *الجامع لاحکام القرآن* معروف به *تفسیر قرطبی*، نوشتهٔ ابوعبدالله قرطبی، یکی از تفاسیر اجتهادی[1] است که ازنظر سبک تألیف و مشتمل‌بودن بر آراء و اقوال و عنایت به لغت و ادب و فقه و کلام، از بهترین تفاسیر به شمار می‌رود. البته عده‌ای، ازجمله ذهبی[2] این اثر را جزو تفاسیر فقهی می‌دانند (معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۹۴). به اعتقاد هادی

معرفت، نظر ذهبی تحت تأثیر نام کتاب است[۳]، اما به گفتهٔ بردونی مصحح این تفسیر، دقت نظر مؤلف در استنباط احکام شرعی از آیات قرآن به حدی است که خواننده از مراجعه به کتاب‌های فقهی بی‌نیاز می‌شود (بردونی، ج۱، ۱۴۰۵: ۲). متن تفسیر نظر او را تائید می‌کند، به‌عنوان مثال قرطبی ذیل آیهٔ زکات[۴] مباحث فقهی گسترده‌ای را مطرح می‌کند (قرطبی، ج۸، ۱۴۰۵: ۱۶۷ به بعد).

قرطبی خود در مقدمهٔ تفسیر می‌نویسد: «شرط من در این کتاب آن است که اقوال را به گویندگان آن و احادیث را به تصنیف کنندگان آن نسبت دهم ... و بسیار پیش می‌آید که حدیث در کتاب‌های فقه و تفسیر مبهم می‌آید و معلوم نیست چه کسی این حدیث را در کتابش نوشته مگر برای کسانی که از کتاب‌های حدیث اطلاع داشته باشند، بنابراین کسانی که از این مطالب آگاهی ندارند سرگردان مانده صحیح را از نادرست بازنمی‌شناسند. و شناخت احادیث دانشی بزرگ است (که کار هرکسی نیست)، پس استدلال به آن حدیث پذیرفته نمی‌شود ... و از ذکر بسیاری از داستان‌های (ذکرشده توسط) مفسران و اخبار تاریخ‌نگاران خودداری می‌کنم مگر آنچه که برای تبیین آیات لازم و ضروری باشد ... و آن را *الجامع لاحکام القرآن و المبین لما تضمنه من السنة و آی الفرقان* می‌نامم» (همان، ج۱: ۳).

تفسیر قرطبی تفسیری مفید و جالب و میانه‌رو است که فایدهٔ تمام را به خواننده می‌رساند و مراجعه‌کننده را از رجوع به تفاسیر دیگر بی‌نیاز می‌سازد (معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۹۵).

۳-۱ مؤلف

ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر بن فرْح انصاری خزرجی اندلسی قرطبی، یکی از مفسران زاهد و عابد که عمر خود را به عبادت و تألیف گذراند.

تصنیفات او عبارت‌اند از: *الجامع لاحکام القرآن* یا *تفسیر قرطبی* (تفسیر موردبحث)، *الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی*، *التذکار فی افضل الاذکار*، *التذکرة بأمور الآخرة*، *شرح التقصی*، *قمع الحرص بالزهد و القناعة و ردّ ذلّ السؤال بالکتب و الشفاعة* و ارجوزه‌ای[۵] که در آن نام‌های پیامبر(ص) را گردآورده است، و به‌غیراز این‌ها نیز تألیفات و حاشیه‌های مفیدی دارد (بردونی، ج۱، ۱۴۰۵: ۵).

او شخصی بود که از تکلف پرهیز داشت و در اماکن عمومی با فقط یک لباس[۶] و یک عرق چین[۷] ظاهر می‌شد.

استادان او عبارت‌اند از: شیخ ابوالعباس احمد بن عمر قرطبی، حافظ ابوعلی حسن بن محمد بن محمد بکری، حافظ ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن حفص یحصبی و دیگران.

او در شهر منیهٔ ابن‌خصیب[۸] اقامت داشت و در سال ۶۷۱ هـ‍ـق. در همین شهر درگذشت و به خاک سپرده شد (همان: ۶).

۳-۲ محتوای تفسیر

قرطبی در این تفسیر به سبک تفاسیر جامع دیگر عمل کرده است، بدین‌صورت که نخست آیه را می‌آورد و به دنبال آن به ذکر مسائلی می‌پردازد و در ضمن آن شرح تک‌تک آیات را می‌آورد و نکات و مواضع مشکل را تشریح می‌نماید. گاهی سبب نزول آیه را هم متذکر می‌شود و به ذکر قرائت‌های مختلف و لغت و اعراب می‌پردازد و گاهی هم در صورت لزوم اقوال و آراء مفسران و علمای گذشته و معاصر را نقل می‌کند (معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۹۴، ۲۹۵).

قرطبی برای تفسیر خود مقدمه‌ای جامع در بیست فصل آورده و مسائل را در آن گنجانیده است که برای خواننده ـ قبل از ورود به تفسیر آیات ـ بسیار مفید و سودمند است (همان‌جا).

۳-۳ بررسی و نقد

قرطبی در تفسیر خود کوشش داشته از ذکر اسرائیلیات خودداری ورزد (همان‌جا)، و خود او در خطبهٔ کتاب نوشته که از آوردن داستان‌های مفسران و اخبار تاریخ‌نگاران خودداری خواهد ورزید، مگر درجایی که برای تبیین آیه لازم باشد (قرطبی، ج۱، ۱۴۰۵: ۳).

به نظر هادی معرفت او در پرهیز از اسرائیلیات تا حدودی موفق بوده (معرفت، همان‌جا)، اما ازنظر مصحح تفسیر بعضی از مطالبی که قرطبی آورده چیزهایی نبوده که او ناگزیر از ذکر آن‌ها بوده باشد، مطالبی که از اسرائیلیات به شمار می‌رود (بردونی، ج۱، ۱۴۰۵: ۴-۲)، مانند اینکه در تفسیر آیهٔ **وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ**[۹]

نوشته که در بالای آسمان هفتم هشت بز کوهی هستند که بین سُم‌ها و زانوهایشان به‌اندازهٔ آسمانی با آسمانِ (دیگر از آسمان‌های هفتگانه) فاصله هست، و عرش بر پشت آن‌ها است.

البته ازنظر این مصحح او در این امر معذور است، زیرا در این مورد از فرهنگ عصر خود و آنچه در آن زمان در زبان علما متداول بوده پیروی کرده است (بردونی، همان‌جا).

باید به سخن او دو نکته را بیفزاییم: نخست اینکه به‌طورمعمول نویسندگان مسلمان هر سخن دورودراز و غیرمعقولی را که در کتاب‌های تفسیر و روایت می‌بینند به تسامح «اسرائیلیات» می‌نامند، اما اگر تعریف اسرائیلیات داستان‌هایی باشد که از بنی‌اسرائیل (یهود) رسیده، این تعریف با مطالبی که از متون ادیان دیگر (مانند مسیحیت و آیین مانی و زرتشت) نقل‌شده تطبیق نمی‌کند، چنان‌که با روایاتی که از قُصّاص (داستان‌سرایان) رسیده و محض خیال‌پردازی و قصه‌سازی است نیز مطابقت ندارد. حکم‌کردن دقیق و صحیح به اسرائیلی‌بودن یک روایت، مستلزم آگاهی جامعی از متون دینی و روایات شفاهی و مردمی (فولکلوریک) یهود است، که نه تنها *عهد عتیق* را شامل می‌شود، سایر متون یهودی مانند ترگوم‌ها، میدراش‌ها، *تلمود*، *میشنا* و غیره را نیز در برمی‌گیرد.[۱۰]

دوم اینکه برخی از مطالب ذکرشده در متون مقدس ادیان، خواه ریشهٔ اصیل اسلامی داشته باشند و خواه از ادیان دیگر رسیده باشند، دارای معانی نمادینی هستند که برای اهل آن قابل‌فهم است و صِرف غرابت ظاهری نباید بی‌درنگ ما را به خرافی دانستن آن‌ها بکشاند.

۳-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر

۳-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران

إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. فَلَمَّا وَضَعَتْها قالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى وَ إِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ وَ إِنِّي أُعِيذُها بِكَ وَ ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ (آل عمران:۳۵،۳۶).

ترجمه: چون زنِ عمران گفت: «پروردگارا، آنچه در شکم خود دارم نذر تو کردم تا آزادشده [از مشاغل دنیا و پرستشگر تو] باشد. پس از من بپذیر که تو خود شنوای

دانایی». پس چون فرزندش را بزاد، گفت: «پروردگارا، من دختر زاده‌ام» - و خدا به آنچه او زایید داناتر بود- «و پسر چون دختر نیست. و من نامش را مریم نهادم، و او و فرزندانش را از شیطانِ رانده‌شده به تو پناه می‌دهم».

فيه ثمان مسائل:

الاولى: قوله تعالى: **إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ**، قال أبوعبيدة: «**إِذْ**» زائدة. و قال محمد بن يزيد: التقدير: أذكر إذ. و قال الزجاج: المعنى: و اصطفى آل عمران، إذ قالت امرأة عمران. و هي حنّة (بالحاء المهملة و النون) بنت فاقود بن قنبل أمّ مريم جدة عيسى عليه‌السلام. و ليس باسم عربي، و لا يعرف في العربية حنة اسم امرأة. و في العربية أبوحنة البدري، و يقال فيه: أبوحبة (بالباء بواحدة)، و هو أصح، و اسمه عامر، و دير حنة بالشام، و دير آخر أيضا يقال له كذلك. قال أبونواس:

يا ديرَ حنّةَ مِن ذاتِ الأُكَيراحِ مَن يَصحُ عَنكَ فإنّي لَستُ بِالصّاحي

در این آیات هشت مسئله هست:

اول: ابوعبیده (دربارهٔ) سخن خداوند متعال: **إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ** گفته است: «**إِذْ**» زائد است (و هیچ معنایی در جمله ندارد). محمد بن یزید گفته است: تقدیر این است که «یاد کن هنگامی را که ...». زجاج گفته است: معنی این است که «و آل‌عمران را برگزید[۱۱]، هنگامی‌که زن عمران گفت: ...». (نام) زن عمران «حنّه» بوده است (با حای مهمله[۱۲] و نون)، دختر فاقود بن قنبل، مادر مریم و مادربزرگ عیسی(ع)[۱۳]. این نام عربی نیست[۱۴] و در عربی حنّه به‌عنوان نام زن شناخته نشده‌است. (اما) در عربی ابوحنهٔ بدری هست، که او را ابوحبه (با بای یک نقطه‌ای[۱۵]) نیز می‌گویند، و این (ابو حبه) صحیح‌تر است (از ابوحنه). نام ابوحبه[۱۶] عامر است. و (نیز در عربی[۱۷]) دیر[۱۸] حنه در شام و دیر دیگری نیز به همین نام (وجود دارد). ابونواس[۱۹] گفته است:

ای دیر حنّه در سرزمین اُکَیْراح

هر کس که از مستی (شراب) تو[۲۰] به هوش آید، من (از آن‌ها) نیستم که به هوش آیم

و حبة في العرب كثير، منهم أبوحبة الأنصاري، و أبوالسنابل بن بَعْكَك المذكور في حديث سُبَيْعَة حبة، و لا يعرف حنة بالخاء المعجمة إلا بنت يحيى بن أكثم القاضي، وهي أم محمد بن نصر، و لا يعرف جنة (بالجيم) إلا أبوجنة، و هو خال ذي الرمة الشاعر. كل هذا من كتاب ابن‌ماكولا.

(نام) حبه در میان اعراب بسیار است، مانند ابوحبهٔ انصاری، و (نام) ابوالسنابل بن بَعْكَك که داستان او در حدیث سُبَیْعه[۲۱] آمده است حبه است. و (نام) خنه با خای نقطه‌دار (در میان اعراب) شناخته‌نشده، مگر خنه دختر یحیی بن اکثم قاضی، که مادر محمد بن نصر است. و (نام) جنه با جیم شناخته‌نشده، مگر ابوجنه که دایی ذو الرمهٔ شاعر بوده است. همهٔ این مطالب از کتاب ابن‌ماکولا[۲۲] نقل شده‌است.

الثانية: قوله تعالى: **رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً**، تقدم معنى النذر، و أنه لا يلزم العبد إلا بأن يلزمه نفسه. و يقال: إنها لما حملت قالت: لئن نجّاني الله و وضعتُ ما في بطني لَجعلتُه محرّراً. و معنى **«لَكَ»** أي لعبادتك. **«مُحَرَّراً»** نصب على الحال، و قيل: نعتٌ لمفعول محذوف، أي إني نذرت لك ما في بطني غلاماً محرّراً. و الأولُ أَولَى من جهة التفسير و سياق الكلام و الاعراب. أما الاعراب: فإنّ إقامة النعت مقام المنعوت لا يجوز في مواضع، و يجوز على المَجاز في أخرى. و أما التفسير: فقيل: إنّ سبب قول امرأة عمران هذا أنها كانت كبيرة لا تلد، و كانوا أهل بيت من الله بمكان، و أنها كانت تحت شجرة فبصرت بطائر يَزُقُّ فَرْخاً، فتحركت نفسها لذلك و دَعَتْ ربّها أن يَهَبَ لها ولداً، و نَذَرَتْ إنْ ولدَتْ أن تجعل ولدها[۲۳] محرّراً، أي عتيقا خالصا لله تعالى، خادماً للكنيسة حبيساً عليها، مفرّغا لعبادة الله تعالى. وكان ذلك جائزا في شريعتهم، وكان على أولادهم أن يُطيعوهم.

فلما وضعَتْ مريمَ، قالت: **رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى**، يعني أن الأنثى لا تصلح لخدمة الكنيسة. قيل: لِما يُصيبها من الحيض و الأذى. و قيل: لا تصلح لمخالطة الرجال. و كانت ترجو أن يكون ذكراً[۲۴]، فلذلك حرّرت.

دوم: (دربارهٔ) سخن خداوند تعالی **رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً** معنای نذر[۲۵] گذشت، و اینکه نذر بر بنده لازم نمی‌شود مگر آنکه خود او نذر را بر خود لازم گرداند. می‌گویند: وقتی حنه باردار شد گفت: اگر خدا مرا (از مرگ در موقع زایمان یا سختی آن) برهاند و کودکی را که در شکمم هست (به‌سلامت) به دنیا آورم، او را آزاد (آسوده برای عبادت) قرار می‌دهم. **«لَكَ»** یعنی برای عبادت تو. **«مُحَرَّراً»** به خاطر حال‌بودن منصوب‌شده. برخی گفته‌اند: این کلمه نعت (صفت) است برای مفعولی حذف‌شده، یعنی من برای تو آنچه در شکمم است را نذر کردم که پسری آزاد باشد، و وجه اول ازلحاظ تفسیر، سیاق کلام و اِعراب سزاوارتر است. اما (دلیل بهتربودن وجه اول

از نظر) اعراب: چون گذاشتن نعت (صفت) به‌جای منعوت (موصوف) در بعضی جاها جایز نیست، و در موارد دیگری (هم که جایز است) به‌طور مجازی جایز است (نه به‌طور حقیقی، بنابراین وجه دوم وجه خوبی نیست). و اما تفسیر: گفته‌اند: سبب این سخن زن عمران (مبنی بر نذرکردن خدمت کودک) این بود که زن عمران پیر و نازا بود، و (او و همسرش) خانواده‌ای بودند که نزد خدا مقامی داشتند. (روزی) زن عمران زیر درختی نشسته بود، پرنده‌ای را دید که با نوکش به جوجه‌ای غذا می‌دهد. جانش از این صحنه به حرکت درآمد (و آرزو کرد او هم فرزندی داشته باشد) و از پروردگارش به دعا خواست که به او فرزندی ببخشد، و نذر کرد که اگر زایید، فرزندش را محرَّر قرار بدهد یعنی آزاد و خالص برای خداوند متعال، خادم کنیسه[۲۶] و راهب آنکه برای عبادت خداوند متعال آسوده (و بدون شغل دنیوی) باشد. این (نوع نذر) در دین آن‌ها (یهودیت) جایز بود، و فرزندانشان نیز وظیفه داشتند که از پدر و مادرشان اطاعت کنند.[۲۷]

پس وقتی (حنه) مریم را به دنیا آورد، گفت: **رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى**، یعنی دختر برای خدمت کنیسه مناسب نیست. گفته‌اند: به خاطر دچارشدن او به حیض و بیماری (زنانه). و (برخی دیگر) گفته‌اند: (دختر) برای اختلاط با مردان مناسب نیست. حنه امید داشت فرزندش پسر باشد (و به‌هیچ‌وجه فکر نمی‌کرد دختر از کار درآید)، بنابراین او را (از امور دنیوی) آزاد کرد (تا خدمت معبد کند).

الثالثة: قال ابن‌العربي: لا خلاف أن امرأة عمران لا يتطرق إلى حملها نذر لكونها حُرّة، فلو كانت امرأتُه أمَة فلا خلاف أن المرء لا يصحّ له نذرٌ في ولده و كيفما تصرفت حاله، فإنه إن كان الناذر عبداً فلم يتقرر له قول في ذلك، و إن كان حُرّاً فلا يصح أن يكون مملوكاً له، و كذلك المرأة مثله، فأي وجه للنذر فيه؟

و إنما معناه- و الله أعلم- أن المرء إنما يريد ولده لِلْأُنس به و الاستنصار و التسلي، فطلبت هذه المرأة الولد أُنساً به و سكوناً إليه، فلما مَنَّ الله تعالى عليها به، نذرَتْ أنّ حظَّها مِن الأُنس به متروك فيه، و هو على خدمة الله تعالى موقوف، و هذا نذر الأحرار من الأبرار. و أرادت به محرّراً من جهتي، محرّراً مِن رِقّ الدنيا و أشغالها.

و قد قال رجل من الصوفية لِأُمّه: يا أُمَّهْ، ذَريني لله أتعبّدُ له و أتعلّم العِلم، فقالت: نَعَم. فسار حتى تبصَّرَ، ثم عاد إليها فدَقَّ الباب، فقالت: مَن؟ فقال لها: ابنك فلان، قالت: قد تركناك لله و لا نعود فيك.

سوم: ابن‌عربی گفته است: اختلافی (میان فقها) نیست[۲۸] که راهی (شرعی) وجود نداشت که نذری در مورد فرزندی که زن عمران به او باردار بود صورت گیرد زیرا زن عمران آزاد بود (و کنیز نبود، زیرا فرزند زن آزاد، خود آزاد است). (حتی) اگر زن عمران کنیز (هم) می‌بود، اختلافی نیست که درست نیست که مرد در مورد فرزند خود نذری بکند، هر وضعی که (مرد) داشته باشد (برده باشد یا آزاد). زیرا مرد نذرکننده اگر برده باشد حرف او در مورد نذر برقرار نمی‌شود (زیرا نذر برده صحیح نیست)، و اگر (مرد نذر کننده) آزاد باشد درست نیست که فرزندش مملوک او باشد (زیرا فرزند مرد آزاد، آزاد است حتی اگر مادرش کنیز باشد). زن (مادر) نیز همین‌طور (اگر کنیز باشد حق نذر ندارد و اگر آزاد باشد، فرزندش نیز آزاد است)، پس وجه نذر در این مورد چیست؟[۲۹]

معنای این نذر ـ خداوند داناتر است ـ این است که انسان فرزندش را فقط برای آرام گرفتن به او و کمک خواستن و تسلی یافتن از او می‌خواهد. این زن فرزند را برای انس گرفتن به او و آرامش یافتن از او طلب کرد، پس وقتی خداوند با این فرزند بر او منت نهاد، نذر کرد که بهرهٔ (شخصی) خود را از انس به این فرزند ترک کند، و فرزند وقف خدمت خداوند متعال شود، و این نذری است از افراد آزاد و نیکوکار. و منظور او (زن عمران) از این نذر این بود که (فرزند) از جانب من آزاد باشد، آزاد از قیدوبند دنیا و گرفتاری‌های آن.[۳۰]

و مردی از صوفیه به مادرش گفت: مادر، مرا برای خدا بگذار که او را عبادت کنم و دانش بیاموزم، گفت: باشد. پس فرزند (به طلب علم و تقوی) رفت تا اینکه (در معرفت نیک و بد) بینش یافت. سپس نزد مادر برگشته در (خانهٔ او) را کوبید. مادرش گفت: کیست؟ به او گفت: پسرت فلانی. گفت: تو را برای خدا رها کردیم و بازنمی‌گردیم (یعنی تو مال خدا هستی نه من).

الرابعة: قوله تعالى: **مُحَرَّراً**: مأخوذ من الحُرِّيّة التي هي ضد العبودية. مِن هذا تحرير الكتاب، و هو تخليصه من الاضطراب و الفساد. و روى خصيف عن عكرمة و مجاهد: أن المحرَّر: الخالص لله عزوجل لا يشوبه شي مِن أمر الدنيا. و هذا معروف في اللغة أنْ يقال لِكُلّ ما خلص: حُرّ، و محرَّر بمعناه. قال ذو الرُّمَّة:

و القُرْطُ في حُرَّة الذِّفْرَى معلَّقُهُ تباعَدَ الحَبْلُ منهُ فَهُوَ يضطربُ

و طينٌ حُرٌ: لا رمل فيه، و باتَتْ فلانة بليلةِ حُرّةٍ: إذا لَم يَصِلْ إليها زوجُها أول ليلة، فإنْ تمكّن منها فهي بليلةِ شيباءٍ.

چهارم: سخن خداوند متعال: **مُحَرَّراً** از حُرّيّة مشتق‌شده که ضدّ عُبودية است. از همین ریشه است تحریر کتاب یعنی خالص‌کردن (و آزاد کردن) آن از آشفتگی و تباهی[۳۱]. خصیف از عکرمه و مجاهد روایت کرده است که مُحرَّر یعنی کسی که برای خداوند عزوجل خالص باشد و چیزی از امر دنیا با (کارهای) او آمیخته نباشد. و این در لغت معروف است که به هر چیزی که خالص باشد حُرّ بگویند، و محرّر نیز به همین معنی است. ذو الرُّمّه[۳۲] گوید:

گوشواره در جولانگاه پشت گوش[۳۳] (آن زن) جاگرفته است، که محل آویختن آن / از گردنبند دور است و بنابراین تکان‌تکان می‌خورد[۳۴]

و طينٌ حُرٌ یعنی گِلی که (خالص بوده) ریگ در آن نباشد، و زن در شب حُرّه خوابید، یعنی شوهرش در شب اول (زفاف) به وصال او نرسید[۳۵]. پس اگر شوهر بر او دست یابد (و درآمیزش موفق شود) می‌گویند زن در شب شَیباء (خوابیده است).

الخامسة: قوله تعالى: **فَلَمَّا وَضَعَتْها قالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى:** قال ابن‌عباس: إنما قالت هذا لأنه لَم يكن يُقبَل في النذر إلا الذُّكور، فقبل الله مريم. و **أُنْثى** حال، و إن شئت بدل. فقيل: إنها ربَّتْها حتى ترعرعت و حينئذ أرسلتها، رواه أشهب عن مالك. و قيل: لَفَّتْها في خرقتها و أرسلت بها إلى المسجد، فوَفَت بنذرها و تبرَّأتْ منها. و لعلّ الحجاب لَم يكن عندهم كما كان في صدر الإسلام، ففي البخاري و مسلم أن امرأة سوداء كانت تَقُمُّ المسجد على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم فماتت، الحديث.

پنجم: ابن‌عباس دربارهٔ سخن خداوند متعال **فَلَمَّا وَضَعَتْها قالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثى** گفته است: (حنّه) این سخن را گفت، چون در نذر (برای معبد) فقط پسران پذیرفته می‌شدند، (اما) خداوند مریم را قبول کرد. و کلمهٔ «**أُنْثى**» حال، و اگر بخواهی (این احتمال را بپذیری) بدل است. گفته‌اند: مادر مریم او را پرورش داد تا نوجوان شد، و در این هنگام او را (به معبد) فرستاد، اشهب این نظر را از مالک نقل کرده است. و گفته‌اند: (حنه) او را در پارچه‌اش (قنداقش) پیچیده به مسجد[۳۶] فرستاد، و به‌این‌ترتیب به نذر خود وفا کرده بریء الذمه شد. و شاید حجاب (بانوان) در میان ایشان مرسوم نبوده، همان‌طور که در صدر اسلام نیز (حجابْ واجب) نبوده است. چون در *صحیح بخاری* و *صحیح مسلم* آمده است که زنی سیاه‌پوست مسجد را در زمان پیامبر

خدا(ص) جارو می‌کرد (و ممانعتی از حضور دائمی او در مسجد به عمل نمی‌آمد)، تا اینکه مُرد. انتهای حدیثِ (منقول از بخاری و مسلم).

السادسة: قوله تعالی: **و اللّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعت:** هو علی قراءة مَن قرأ «وضعتُ» بضم التاء مِن جملة کلامها، فالکلام متصل، و هی قراءة أبي بکر و ابن‌عامر. و فیها معنی التسلیم لله و الخضوع و التنزیه له أن یخفی علیه شي. و لَم تَقُلْه علی طریق الاخبار، لانّ عِلمَ الله في کلّ شي قد تقرر في نفس المؤمن، و إنما قالَته علی طریق التعظیم و التنزیه لله تعالی.

و علی قراءة الجمهور هو من کلام الله عزوجل قُدِّمَ، و تقدیره أن یکون مؤخَّراً بعدَ **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ و ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ، و اللّهُ أعلمُ بما وَضَعَتْ**، قال المهدوي. و قال مکي: هو إعلامٌ مِن الله تعالی لنا علی طریق التثبیت، فقال: **و اللّهُ أعلمُ بِما وَضَعَتْ،** أُمّ مریم قالته أو لَم تقله. و یُقوّي ذلك أنه لو کان مِن کلام أُمّ مریم لکان وجه الکلام: «و أنت أعلمُ بما وضعتُ»، لأنها نادَته في أول الکلام في قولها: **ربِّ إنّي وَضَعتُها أنثی.** و رُوي عن ابن‌عباس بما وَضَعْتِ بکسر التاء، أي قیل لها هذا.

ششم: سخن خداوند متعال: **و اللّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعت:** بنابر قرائت کسانی که «وضعتُ» به ضمّ تاء خوانده‌اند از سخنان زن عمران است، بنابراین کلامْ متصل است[۳۷]، و این قرائت ابوبکر[۳۸] و ابن‌عامر[۳۹] است. و در این سخن معنای تسلیم در برابر خدا و فروتنی و تنزیه خدا از اینکه چیزی از او پنهان بماند وجود دارد. مادر مریم این سخن را به‌عنوان خبردادن نگفت، زیرا دانش خدا به همه‌چیز در دل هر مؤمن استوار است، بلکه آن را به‌عنوان بزرگداشت و تنزیه خداوند تعالی گفت.

و بنابر قرائت اکثریت[۴۰]، این جمله[۴۱] از سخنان خداوند متعال است که پیشاپیش ذکرشده، و تقدیر آن این است که **و اللّهُ أعلمُ بما وَضَعَتْ** بعد از **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ و ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ** بیاید[۴۲]. مهدوی این را گفته است. و مکی[۴۳] گفته است: این اعلامی است برای ما از جانب خداوند متعال به طریق تثبیت[۴۴]، پس (خداوند) فرموده است: **و اللّهُ أعلمُ بِما وَضَعَتْ،** خواه مادر مریم (هم) این سخن را گفته باشد و خواه نگفته باشد. این نظر را این موضوع تائید می‌کند که اگر این جمله سخن مادر مریم بود باید گفته می‌شد: «و أنتَ أعلمُ بما وضعتُ» (درصورتی‌که در آیه به‌جای «انت»، «الله» آمده است)، زیرا حنه در آغاز سخنش خدا را ندا کرده گفت: **ربِّ إنّي وَضَعتُها أنثی**[۴۵]. و از ابن‌عباس روایت‌شده که قرائت کرد: بما وَضَعْتِ به کسر تاء، یعنی این جمله به او گفته شد (که خدا به آنچه به دنیا آوردی داناتر است[۴۶]).

السابعة: قوله تعالى: **و لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى** استدلّ به بعضُ الشافعية على أن المُطاوِعة في نهار رمضان لزوجها على الوطي لا تُساويه في وجوب الكفارة عليها، ابن‌العربي. و هذه منه غفلة، فإنّ هذا خبرٌ عن شرعِ مَنْ قبلَنا و هم لا يقولون به. و هذه الصالحة إنما قصدَتْ بكلامها ما تشهَدُ له به بيِّنة حالها و مقطع كلامها، فإنها نذرَتْ خدمةَ المسجد في ولدها، فلمّا رأَتْه أنثى لا تصلح، اعتذرت إلى ربها مِن وجودها لها على خلاف ما قصدَتْه فيها. و لَم ينصرف «مَرْيَمَ» لأنه مؤنث معرفة، و هو أيضا أعجمي، قاله النحاس، و الله تعالى أعلم.

هفتم: برخی از شافعیه، (یعنی) ابن‌عربی، به سخن خداوند متعال **و لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى** استدلال کرده‌اند که زنی[۴۷] که در روز ماه رمضان برای نزدیکی از شوهرش اطاعت کند در وجوب کفاره بر او با شوهر برابر نیست (و باید کمتر کفاره بدهد یا هیچ کفاره‌ای ندهد). و این (نظر) غفلتی از جانب اوست، زیرا این (آیه) خبر از دین پیشینیان (یهود) است (نه دین ما) و (خود) آن‌ها نیز چنین نظری ندارند (زیرا آن‌ها به‌طورکلی در رمضان روزه نمی‌گیرند که چنین جزئیات فقهی‌ای داشته باشند). منظور این زن درستکار (حنه) از سخنش، شهادتی بود که حال او چون دلیلی (استوار) می‌داد و کلامی قاطع بود[۴۸]. زیرا او در مورد فرزندش خدمت مسجد (معبد) را نذر کرده بود، پس وقتی دید فرزند دختر است که مناسب (خدمت معبد) نیست، به خاطر وجود دختر برای خدمت ـ که خلاف قصد او در مورد فرزند بود ـ نزد پروردگارش عذر آورد. کلمهٔ **مریم** غیر منصرف است، زیرا مؤنث و مَعرِفه است، و علاوه بر این اعجمی نیز هست[۴۹]، نحاس این را گفته است، و خداوند داناتر است.

الثامنة: قوله تعالى: **و إِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ**: يعني خادم الرب في لغتهم. **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ** يعني مريم **و ذُرِّيَّتَها** يعني عيسى. و هذا يدلّ على أن الذرية قد تقع على الولد خاصة. و في صحيح مسلم، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «ما مِن مولود يولَدُ إلا نَخَسَه الشيطان، فيستهلّ صارخاً مِن نَخْسة الشيطان إلا ابن‌مريم و أمّه». ثم قال أبوهريرة: اقرءوا إن شئتم: **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ و ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ**. قال علماؤنا: فأفاد هذا الحديث أن الله تعالى استجاب دعاءَ أمّ مريم، فإنّ الشيطان يَنْخَسُ جميع وُلْد آدم حتى الأنبياء و الأولياء إلا مريم و ابنها.

هشتم: (در) سخن خداوند تعالی **و إِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ**، (مریم) یعنی خادم پروردگار در زبان آن‌ها.[۵۰] **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ** یعنی مریم (را به تو پناه می‌دهم) **و ذُرِّيَّتَها** یعنی عیسی. و این (آیه) دلالت می‌کند که (کلمهٔ) ذریة گاهی بر خاصّ فرزند اطلاق می‌شود.[۵۱] و در

صحیح مسلم، از ابی هریره نقل‌شده که گفت: پیامبر خدا(ص) فرمود: «هیچ فرزندی زاده نمی‌شود، مگر اینکه شیطان به پهلوی او سیخونک[۵۲] می‌زند، پس کودک از سیخ‌زدن شیطان به صدای بلند گریه کرده فریاد می‌زند، مگر پسر مریم (عیسی) و مادرش (مریم)».[۵۳] سپس ابوهریره گفت: اگر می‌خواهید قرائت کنید: **و إِنِّي أُعِيذُها بِكَ و ذُرِّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ**[۵۴]. دانشمندان ما گفته‌اند: این حدیث می‌رساند که خداوند متعال دعای مادر مریم را اجابت کرد، چون شیطان همهٔ فرزندان آدم حتی پیامبران و اولیا را (موقع تولد) سیخونک می‌زند مگر مریم و پسرش (عیسی).

قال قتادة: كلّ مولودٍ يَطعنُ الشيطان في جَنْبه حين يولَدُ غير عيسى و أمّه، جُعِلَ بينهما حجابٌ فأصابَتِ الطعنةُ الحجابَ و لَم ينفذْ لهما منه شي. قال علماؤنا: و إنْ لَم يكن كذلك بطلتِ الخصوصية بهما. و لا يلزم مِن هذا أنّ نَخْسَ الشيطان يلزم منه إضلالُ الممسوسِ و إغواؤه، فإنّ ذلك ظن فاسد، فكَم تعرَّضَ الشيطان للأنبياء و الأولياء بأنواع الإفساد و الإغواء و مع ذلك فعصمهم الله مما يَرومه الشيطان، كما قال تعالى: **إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ**. هذا مع أنّ كلّ واحد مِن بني آدم قد وُكّل به قرينُه مِن الشياطين، كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم. فمريم و ابنُها و إنْ عُصما مِن نَخْسِهِ، فلَمْ يُعْصَما مِن ملازمته لهما و مقارنته، و الله أعلم.

قتاده گفته است: شیطان به پهلوی هر نوزادی در موقع تولد نیزه می‌زند، مگر عیسی و مادرش. بین آن دو (مریم و عیسی) و شیطان[۵۵] پرده‌ای قرار داده شد که نیزه به پرده برخورد کرد ولی نیزهٔ شیطان نتوانست پرده را بشکافد (و به مریم و عیسی برسد). دانشمندان ما گفته‌اند: و اگر این‌چنین نبود ویژگی مریم و عیسی باطل می‌شد (چون دیگران هم مثل این دو می‌شدند). و این موضوع مستلزم این نیست که سیخونک‌زدن شیطان لازمهٔ گمراه‌کردن و فریفتن شخص لمس‌شده (توسط شیطان، یعنی نوزاد) باشد، چون این گمانی نادرست است. چه‌بسا شیطان با انواع تباه‌کاری و فریب به پیامبران و اولیا روی آورده، و بااین‌وجود خداوند آن‌ها را از هدف شیطان ایمن نگه‌داشته است، همان‌طور که خداوند متعال فرموده: **إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ**[۵۶]. این (مضمون آیهٔ اخیر یعنی عدم تسلط شیطان بر بندگان خدا) در حالی است که بر هریک از بنی‌آدم هم‌نشین او از شیاطین گماشته شده، همان‌طور که پیامبر خدا(ص) فرموده است[۵۷]. پس مریم و پسرش اگرچه از سیخ‌زدن شیطان ایمن ماندند، از همراهی و هم‌نشینی او با خودشان در امان نماندند، و خداوند داناتر است.

فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَ أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً وَ كَفَّلَها زَكَرِيَّا كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ (آل عمران: ۳۷).

ترجمه: پس پروردگارش وی [مریم] را با حُسنِ قبول پذیرا شد و او را نیکو بار آورد، و زکریا را سرپرست وی قرارداد. زکریا هر بار که در محراب بر او وارد می‌شد، نزد او [نوعی] خوراکی می‌یافت. [می] گفت: «ای مریم، این از کجا برای تو [آمده] است؟» او در پاسخ [می] گفت: «این از جانب خداست، که خدا به هر کس بخواهد، بی‌شمار روزی می‌دهد».

قوله تعالی: **فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ**: المعنى: سَلَكَ بها طريقَ السعداء، عن ابن‌عباس. و قال قوم: معنى التقبل التكفل في التربية و القيام بشأنها. و قال الحسن: معنى التقبل أنه ما عذبها ساعةً قَطُّ مِن ليل و لا نهار. **و أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً**: يعني سَوَّى خَلْقَها مِن غير زيادة و لا نقصان، فكانت تنبت في اليوم ما ينبت المولود في عام واحد. و القبول و النبات مصدران على غير المصدر، و الأصل تقبلا و إنباتا. قال الشاعر:

أكُفراً بعد رَدِّ الموتِ عنّى و بعدَ عطائِك الْمائةَ الرِّتاعا

أراد بعد إعطائك، لكن لما قال: **أَنْبَتَها** دلّ على نَبْت، كما قال امرؤ القيس:

فَصِرْنا إلى الحُسنَى و رَقَّ كلامُنا و رُضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أيَّ إذلالِ

و إنما مصدر ذَلَّت: ذُلّ، و لكنّه ردّه على معنى أذْلَلْتُ، و كذلك كلّ ما يَرِدُ عليك في هذا الباب. فمعنى تقبَّلَ و قَبِلَ واحد، فالمعنى فقَبِلها ربّها بقبولٍ حسن.

معنای سخن خداوند متعال: **فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ** این است که خدا او (مریم) را به راه نیکبختان داخل کرد، (این معنی) از ابن‌عباس (نقل شده‌است). و گروهی گفته‌اند: معنای تقبل، به عهده گرفتن تربیت و ادارهٔ امور اوست. و حسن (بصری) گفته است: معنای تقبل این است که خدا مریم را حتی یک ساعت از روز یا شب نیز عذاب نکرد. **و أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً** یعنی آفرینش او را بدون زیادی یا کمبود راست و درست کرد، به‌طوری‌که در یک روز آن‌قدر رشد می‌کرد که (سایر) نوزادان در یک سال رشد می‌کنند. و «قبول» و «نبات» مفعول مطلق بر غیر (وزن) مصدر (مطابق با فعل به‌کاررفته در جمله) هستند، و اصل این است که (در آیه) تقبّل و اِنبات باشد. شاعر گفته است:

آیا بعد از اینکه مرگ را از من راندی (جان مرا نجات دادی) کفران نعمت می‌کنم / و بعد از اینکه صد شتر چرنده[۵۸] به من بخشیدی؟

(«عطائک» در بیت فوق) یعنی إعطائک[۵۹]. (در آیه نیز) وقتی گفته: أَنْبَتَها، (مصدر إنبات یعنی رویاندن) بر نَبْت (یعنی روییدن و رشد کردن) دلالت دارد، همان‌طور که امرؤالقیس[۶۰] گفته است:

(من و آن زن) به کارهای دوست‌داشتنی‌مان رسیدیم و سخنمان دلپذیر شد / و او را رام کردم و او پس از سختگیری (و خودداری)، تسلیم شد[۶۱]

مصدر ذَلَّت، «ذُلّ» است (نه إذلال)، اما (امرؤ القیس) ذَلَّت (زن رام شد) را به معنای أَذْلَلْتُ (من آن زن را رام کردم) برگردانده (و بنابراین در مصراع دوم «إذلال» را آورده است)، و همین‌طور است هر چیزی که در این باب به آن برخورد کنی. (در آیه هم) معنای تقبَّلَ و قَبِلَ یکی است، بنابراین معنی (آیه) این است که: «پس پروردگارش او را به شیوهٔ نیکویی پذیرفت».[۶۲]

و نظیره قول رؤبة:

وَ قَد تَطَوَّيْتُ انْطِواءَ الْحِضْبِ

لِاَنّ معنی تطویتُ و انطویت واحد. و مثله قول القطامي:

و خَيرُ الأمر ما استقبلتَ منهُ و ليس بـأنْ تَتَبَّعَهُ اتّباعا

لان تتبعت و اتبعت واحد. و في قراءة ابن‌مسعود: «و أُنْزِلَ الملائكة تنزيلاً»، لاَنّ معنی نُزِّلَ و أُنْزِلَ واحد. و قال المفضل: معناه: و أَنْبَتَها فَنَبَتَتْ نَباتاً حسناً. و مراعاة المعنی اَوْلی کما ذکرنا.

و مانند آن است سخن رؤبه:

و مانند مار بر خود پیچیدم[۶۳]

زیرا معنی تطوّیتُ و انطواء یکی است. و مانند آن است سخن قطامی[۶۴]:

بهترین کارها آن است که (قبل از وقوع) به پیشواز آن بروی (و چاره‌ای برایش بیاندیشی) / نه اینکه (پس از وقوع) پیرو (حوادث رخ‌داده) باشی (و فرصت و ابتکار عمل را از دست بدهی)[۶۵]

زیرا تَتَبَّعْتَ و اِتَّبَعْتَ به یک معنی هستند[۶۶]. و در قرائت (شاذّ) ابن‌مسعود آمده است: «و أُنْزِلَ الملائكةُ تنزيلاً»[۶۷]، زیرا معنای نُزِّلَ و أُنْزِلَ یکی است. و مفضل گفته است: معنای آن (آیهٔ ۳۷ سورهٔ آل عمران) این است که: و (خدا) او را رشد داد، پس (مریم) به شیوهٔ نیکویی رشد کرد[۶۸]. اما همان‌طور که گفتیم مراعات معنی[۶۹] سزاوارتر است.

و الأصل في القبول الضمّ، لأنّه مصدر، مثل الدُّخول و الخُروج، و الفتح جاء في حروفٍ قليلة، مثل الوَلوع و الوَزوع، هذه الثلاثة لا غير، قال أبوعمرو الكسائي و الأئمة. و أجاز الزجاج: «بِقُبول» بضمّ القاف على الأصل.

قوله تعالى: **وَ كَفَّلَها زَكَرِيَّا**، أي ضمّها إليه. أبوعبيدة: ضمن القيام بها. و قرأ الكوفيون: **وَ كَفَّلَها** بالتشديد، فهو يتعدى إلى مفعولين، و التقدير و كفّلها ربُّها زكريا، أي ألزَمَه كفالتها و قَدَّرَ ذلك عليه و يسّره له. و في مصحف أبيّ: **و كَفَّلَها**، و الهمزة كالتشديد في التعدي، و أيضا فإنّ قبله: **فَتَقَبَّلَها**، و **أَنْبَتَها**، فأخبر تعالى عن نفسه بما فعل بها، فجاء **كَفَّلَها** بالتشديد على ذلك.

اصل در قبول ضم است[۷۰]، زیرا قبول مصدر است، مانند دُخول و خُروج[۷۱]، و فتح (فاعل الفعل در مصدرِ بر وزن فعول) در حروف[۷۲] اندکی آمده است، مانند وَلوع و وَزوع، همین سه تا[۷۳] و دیگر (چنین موردی) نیست، این را ابوعمرو کسائی و پیشوایان (صرف‌ونحو) گفته‌اند. و زجّاج به مقتضای اصل «بِقُبول» را اجازه داده‌است.[۷۴]

سخن خداوند متعال **وَ كَفَّلَها زَكَرِيَّا** یعنی (خدا) مریم را به زکریا سپرد[۷۵]. ابوعبیده[۷۶] گفته است (معنی آیهٔ مذکور این است که زکریا) قیام به (امور) مریم را ضمانت کرد[۷۷]. کوفیان[۷۸] آیه را به‌صورت **وَ كَفَّلَها** به تشدید (فاء) قرائت کرده‌اند، بنابراین فعل به دو مفعول متعدی می‌شود، و تقدیر این است که: و کفّلها ربُّها زکریا (پروردگارِ مریم زکریا را کفیل او کرد)، یعنی کفالت مریم را بر زکریا لازم گردانده این امر را بر او مقدّر و آسان ساخت. و (مطابق روایات) در مصحف اُبیّ (بن کعب) **و كَفَّلَها** آمده است (که مؤید قرائت کوفیان است که ذکر شد). (توجیه دیگر این قرائت این است که) همزه در متعدی‌کردن مانند تشدید است[۷۹] (بنابراین طبیعی است که فعل متعدی **كَفَّلَها** پس از فعل متعدی دیگر یعنی **أَنْبَتَها** بیاید). همچنین قبل از عبارت موردبحث **فَتَقَبَّلَها** و **أَنْبَتَها** آمده است (که فاعل هر دو خداوند است، بنابراین فاعل **كَفَّلَها** نیز خداست نه زکریا و) خداوند از خود خبر داده که با مریم چنین کرد (زکریا را کفیل او کرد)، به خاطر همین **كَفَّلَها** با تشدید (فاء) آمده است.

و خَفَّفَهُ الباقون على إسناد الفعل إلى زكريا. فأخبر الله تعالى أنه هو الذي تولّى كفالتَها و القيامَ بها، بدلالة قوله: **أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**. قال مكي: و هو الاختيار، لان التشديد يرجع إلى التخفيف، لأنّ الله تعالى إذا كَفَّلَها زكريا، كَفَلَها بأمر الله، و لانّ زكريا إذا كَفَلَها فعن مشيئة الله و قدرته، فعلى ذلك فالقراءتان متداخلتان.

و سایرین (قاریان غیر کوفی) این کلمه را تخفیف داده‌اند (و به‌صورت «و کَفَلَها» خوانده‌اند)، بر اساس نسبت‌دادن فعل (کَفَلَ) به زکریا (که فاعل این فعل باشد، نه خداوند، یعنی زکریا کفالت او را پذیرفت). (مطابق این قرائت) خداوند تعالی خبر داده که زکریا بود که عهده‌دار کفالت مریم و قیام به امور او شد، به خاطر اینکه آیهٔ **أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**[۸۰] این مطلب را می‌رساند (و موید قرائت تخفیف است). مکی گفته است: همین (قرائت تخفیف) قرائت برگزیدهٔ ماست، زیرا تشدید (هم) به تخفیف برمی‌گردد (و با آن منافاتی ندارد). چون وقتی خداوند متعال زکریا را کفیل مریم گردانید، زکریا هم به امر خدا مریم را کفالت کرد، و نیز به این دلیل که وقتی زکریا او را کفالت کرد (کفالت‌کردن زکریا) به خواست و قدرت خدا بود. بنابراین دو قرائت باهم آمیخته‌اند.[۸۱]

و رَوی عمرو بن موسی عن عبدالله بن کثیر و أبي عبدالله المزني: «و کَفِلَها» بکسر الفاء. قال الأخفش: یقال: کَفَلَ یَکْفُلُ و کَفِلَ یَکْفَلُ و لَم اسمعْ کَفُلَ، و قد ذُکِرَتْ. و قرأ مجاهد: «فَتَقَبَّلْها» بإسکان اللام علی المسألة و الطلب، «ربَّها» بالنصب نداء مضاف، «و أنْبِتْها» بإسکان التاء، «و کَفِّلْها» بإسکان اللام، «زکریاءَ» بالمدّ و النصب.

عمرو بن موسی از عبدالله بن کثیر[۸۲] و ابی‌عبدالله مزنی روایت کرده (که آیه را چنین قرائت کرده‌اند): «و کَفِلَها» به کسر فاء. اخفش گفته است: می‌گویند: کَفَلَ یَکْفُلُ، و کَفِلَ یَکْفَلُ، و کَفُلَ را نشنیده‌ام، اما ذکر شده‌است[۸۳]. و مجاهد قرائت کرده است: «فَتَقَبَّلْها» به سکون‌دادن لام به این صورت که معنای آن درخواست و طلب باشد[۸۴] (و ادامهٔ آیه را نیز چنین قرائت کرده:) «ربَّها» به نصب (ربّ) که (ربّ) منادی مضاف باشد[۸۵]، «و أنْبِتْها» به سکون تاء[۸۶]، «و کَفِّلْها» به سکون لام[۸۷]، «زکریاءَ» به مدّ[۸۸] و نصب[۸۹].

و قرأ حفص و حمزة و الکسائي: **زَكَرِيَّا** بغیر مدّ و لا هَمْز، و مَدَّه الباقون و هَمَزوه. و قال الفراء: أهل الحجاز یمدّون زکریاء و یقصرونه، واهل نجد یحذفون منه الالف و یصرفونه فیقولون: زَکَرِيّ. قال الأخفش: فیه أربع لغات: المد و القصر، و زَکَرِيّ بتشدید الیاء و الصرف، و زَکَرَ؛ و رأیتُ زکریا. قال أبوحاتم: زَکَرِيّ بلا صرف، لأنه أعجمي. و هذا غلط، لأنّ ما کان فیه «یا» مثل هذا انصرف، مثل کرسي و یحیی. و لَم ینصرفْ «زکریاء» في المد و القصر،لأنّ فیه ألف تأنیث و العُجمة و التعریف.

حفص (بن سلیمان)، حمزه و کسائی[۹۰] **زَكَرِيَّا** بدون مد و همزه قرائت کرده‌اند[۹۱]، و دیگران[۹۲] مد و همزه داده‌اند (زَکَرِیّاء). فراء گفته است: اهل حجاز زکریاء را هم به‌صورت مد (زکریاء) و هم به‌صورت قصر (زکریا) تلفظ می‌کنند، و اهل نجد الف را

از آن حذف کرده کلمه را به‌صورت منصرف به کار می‌برند و می‌گویند: «زَکَری»[۹۳]. اخفش گفته است: در زکریا چهار لغت (گویش) هست: مدّ (زکریّاء)، قصر (زکریّا)، زَکَریّ به تشدید یاء و به‌صورت منصرف، و زَکَر[۹۴]؛ «زکریا» را نیز دیده‌ام[۹۵]. ابوحاتم گفته است: زَکَریّ غیر منصرف است، زیرا اعجمی است. اما نظر ابوحاتم غلط است، چون کلماتی که حرف «ی» مانند این دارند منصرف‌اند، مثل کُرْسیّ و یحیی. و زکریاء در مد (زکریاء) و قصر (زکریا) به این دلیل غیر منصرف است که در آن الف تانیث (لفظی)، اعجمی بودن[۹۶] و معرفه‌بودن (جمع شده) است[۹۷].

قوله تعالی: **كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ:** المحراب في اللغة أكرم موضع في المجلس، و سيأتي له مزيد بيان في سورة مريم. وجاء في الخبر: إنها كانت في غرفة كان زكريا يصعد إليها بِسُلَّم. قال وضاح اليمن:

رَبّةُ محرابٍ إذا جئتُها لَمْ أُلْقَها حتّى اَرْتَقِي سُلَّما[۹۸]

أي ربّة غرفة.

(تفسیر) سخن خداوند تعالی **كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ:**[۹۹] محراب در لغت (به معنای) بهترین جا در مجلس است، و به‌زودی در سورهٔ مریم[۱۰۰] توضیح بیشتری دربارهٔ آن خواهد آمد. و در خبر آمده است که مریم در غرفه (بالاخانهٔ کوچکی) بود که زکریا با نردبانی به‌سوی آن بالا می‌رفت. وَضّاحُ الیَمَن[۱۰۱] گفته است:

زنی دارای اتاقی که وقتی به نزد او می‌روم / به او نمی‌رسم مگر اینکه از نردبانی بالا بروم[۱۰۲]

(رَبّةُ محرابٍ) یعنی دارای اتاق.

رَوی أبوصالح عن ابن‌عباس قال: حملَتْ امرأة عمران بعد ما أسَنَّتْ، فنذرَتْ ما في بطنها محرَّراً. فقال لها عمران: ويحكِ! ما صنعت؟ أرأيت إن كانت أنثى؟ فاغتمّا لذلك جميعاً. فهَلَكَ عِمرانُ و حنة حاملٌ، فولدت أنثى. فتقبلها الله بقبول حسن، وكان لا يحرَّرُ إلا الغِلمان. فتَساهَمَ عليها الأحبار بالأقلام التي يكتبون بها الوحي، على ما يأتي. فكَفَلَها زكريا، و اَخَذَ لها موضعاً.

ابو صالح از ابن‌عباس روایت کرده که گفت: زن عِمران زمانی باردار شد که سِنّی از او گذشته بود. (به خاطر شکر این نعمت) نذر کرد که فرزندی که در شکمش است آزاد (برای خدمت معبد) باشد. عمران (شوهرش پس از آگاهی از نذر) به او گفت: ای‌وای! چه‌کار کردی؟! اگر دختر شد چه‌کار کنیم؟ پس آن دو به خاطر این مسئله

اندوهگین شدند. عمران مُرد درحالی‌که حنه (همسر او) باردار بود، و دختر به دنیا آورد. خدا آن دختر را به‌خوبی پذیرفت، درحالی‌که (رسم بر این بود که) فقط پسران (برای خدمت خدا) آزاد می‌شدند. علمای دینی یهود بر سر او با قلم‌هایی که با آن وحی را می‌نوشتند قرعه زدند، چنان‌که خواهد آمد[۱۰۳]. زکریا (در قرعه‌کشی پیروز شد و) کفیل مریم شد، و جایی برای او در معبد در نظر گرفت.

فلمّا أسنَّتْ جعل لها محراباً لا يُرتقى إليه إلا بِسُلَّم، و استأجر لها ظِئْراً. وكان يُغلِقُ عليها باباً، و كان لا يَدخُلُ عليها إلا زكريا. حتى كَبُرَتْ، فكانت إذا حاضَت أخرجها إلى منزله فتكون عند خالتها، و كانت خالتها امرأة زكريا في قول الكلبي. قال مقاتل: كانت أختُها امرأةَ زكريا. و كانت إذا طَهُرَت مِن حَيْضتها و اغتسلت ردّها إلى المحراب. و قال بعضهم: كانت لا تحيض و كانت مطهّرة من الحيض.

وقتی مریم بزرگ (و نوجوان) شد زکریا برای او محرابی قرارداد که فقط با نردبانی امکان داشت به‌سوی آن بالا روند و برای او خادمه‌ای[۱۰۴] اجیر کرد. زکریا درِ اتاق او را می‌بست (تا نامحرمان مزاحم او نشوند) و تنها خود داخل اتاق او می‌شد. وقتی مریم بزرگ (و بالغ) شد، وقتی حائض می‌شد زکریا او را (به خاطر حفظ احترام معبد) بیرون برده به خانهٔ خود می‌برد و مریم (در خانهٔ زکریا) نزد خالهٔ خود بود، و به گفتهٔ کلبی خالهٔ مریم همسر زکریا بود[۱۰۵]. وقتی مریم از حیض پاک می‌شد و غسل می‌کرد، زکریا او را به محراب بازمی‌گرداند. برخی (از مفسران) گفته‌اند: مریم (هیچ‌وقت) حائض نمی‌شد و (به معجزهٔ الهی) از حیض پاک بود.

و كان زكريا إذا دخل عليها يجد عندها فاكهة الشتاء في القَيْظ و فاكهة القيظ في الشتاء، فقال: **يا مريم أنّى لكِ هذا؟** فقالت: **هو من عند الله**. فعند ذلك طمع زكريا في الولد، و قال: إن الذي يأتيها بهذا قادرٌ أنْ يرزقني ولداً. و معنى **أَنَّى**: مِن أيْنَ، قاله أبوعبيدة. قال النحّاس: و هذا فيه تساهل، لأنّ «أين» سؤال عن المواضع و «أنّى» سؤال عن المذاهب و الجهات. و المعنى مِن أيّ المذاهب و مِن أيّ الجهات لكِ هذا. و قد فرق الكميتُ بينهما فقال:

أنّى و مِنْ أيْنَ آبَكَ الطَّرَبُ مِن حيثُ لا صَبْوَةٌ و لا رِيَبُ

و **كُلَّما** منصوب بـ «وَجَدَ»، أي كُلَّ دَخْلة. **إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ**: قيل: هو مِن قول مريم، و يجوز أن يكون مستأنفا، فكان ذلك سبب دعاء زكريا و سؤاله الولد.

و زکریا هر وقت بر او داخل می‌شد نزد او میوه‌های زمستانی را در چلّهٔ تابستان و میوه‌های تابستانی را در زمستان می‌یافت. پس (شگفت‌زده) می‌گفت: **یا مریم أنّی لكِ هذا؟** (ای مریم این (میوه‌ها) از کجا برای تو (آمده) است؟) مریم می‌گفت: **هو من عند الله** (این از نزد خداست). اینجا بود که زکریا به داشتن فرزند طمع کرده (امیدوار شد) و گفت: کسی که این‌ها را برای او می‌آورد (خداوند) تواناست که به من (باوجود پیری) فرزندی بدهد[۱۰۶]. و **أنّی** یعنی «از کجا»، این را ابوعبیده گفته است. نحّاس گفته است: در این (نظر ابوعبیده) یک نوع آسان‌گیری است، چون «أیْنَ» پرسش از مکان‌هاست ولی «أنّی» پرسش از راه‌ها و جهات است. معنای آیه این است که از کدام طرف و کدام سو این‌ها برای تو آمده است[۱۰۷]. و کُمَیْت[۱۰۸] بین این دو کلمه (أیْنَ و أنّی) فرق نهاده است، آنجا که می‌گوید:

(ای شاعر) از کدامین سو و از کجا شادی و طرب به تو بازگشت؟ / از جایی که نه شیفتگی‌ای (نسبت به زنان) هست و نه نگاهی (به آن‌ها)[۱۰۹]

و **کُلَّما** با **وَجَدَ** منصوب شده‌است[۱۱۰]، یعنی در هر بار که (زکریا بر مریم) داخل می‌شد. **إنَّ اللّهَ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ بِغَیْرِ حِسابٍ**: گفته‌اند این جمله سخن مریم است، و ممکن است مستأنَف باشد[۱۱۱]. این حادثه سبب دعای زکریا و فرزند خواستن او (از خدا) بود.

۳-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق

وَ اسْتَمِعْ یَوْمَ یُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَکانٍ قَرِیبٍ. یَوْمَ یَسْمَعُونَ الصَّیْحَةَ بِالْحَقِّ ذلِكَ یَوْمُ الْخُرُوجِ. إنَّا نَحْنُ نُحْیِي وَ نُمِیتُ وَ إلَیْنَا الْمَصِیرُ. یَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً ذلِكَ حَشْرٌ عَلَیْنا یَسِیرٌ. نَحْنُ أَعْلَمُ بِما یَقُولُونَ وَ ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَکِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ یَخافُ وَعِیدِ (ق: ۴۱-۴۵)

ترجمه: و روزی که منادی از جایی نزدیک ندا درمی‌دهد، به گوش باش. روزی که فریاد [رستاخیز] را به حقّ می‌شنوند، آن [روز] روز بیرون آمدن [از زمین] است. ماییم که خود، زندگی می‌بخشیم و به مرگ می‌رسانیم و برگشت به‌سوی ماست. روزی که زمین به‌سرعت از [اجسادِ] آنان جدا و شکافته می‌شود، این حشری است که بر ما آسان خواهد بود. ما به آنچه می‌گویند داناتریم، و تو به‌زور وادارنده آنان نیستی. پس به [وسیله] قرآن هر که را از تهدید [من] می‌ترسد پند ده.

قوله تعالى: **و اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ**: مفعول الاستماع محذوف، أي استمع النداء و الصوت أو الصيحة وهي صيحة القيامة، و هي النفخة الثانية. و المنادي جبريل، و قيل: إسرافيل. الزمخشري: و قيل: إسرافيل ينفخ و جبريل ينادي، فينادي بالحشر و يقول: هَلُمّوا إلى الحساب. فالنداء على هذا في المحشر. و قيل: و استمع نداء الكفار بالويل و الثبور.

سخن خداوند تعالى: **و اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ**: مفعول استماع حذف شده‌است، یعنی ندا و صدا یا فریاد را بشنو، یعنی صیحهٔ قیامت، که دمیدن دوم (در صور) باشد[۱۱۲]. و نداکننده جبریل (جبرئیل)، و مطابق گفتهٔ برخی اسرافیل است. زمخشری گفته است: گفته‌اند اسرافیل (در صور) می‌دمد و جبریل ندا می‌کند، پس (مردم را) برای محشورشدن ندا کرده می‌گوید: «به‌سوی حساب (اعمالتان) بیایید». بنابراین ندا در محشر است. و گفته‌اند: ندای کفار را بشنو که وای وای می‌کنند.

مِن مكانٍ قريبٍ: أي يسمع الجميع، فلا يبعد أحد عن ذلك النداء. قال عكرمة: ينادي منادي الرحمن، فكأنما ينادي في آذانهم. و قيل: المكان القريب صخرة بيت المقدس. و يقال: إنها وسط الأرض و أقرب الأرض من السماء باثني عشر ميلاً، و قال كعب: بثمانية عشر ميلاً. ذكر الأول القشيري و الزمخشري، و الثاني الماوردي.

مِن مكانٍ قريبٍ (از جایی نزدیک): یعنی همگان (آن صدا را) می‌شنوند، پس هیچ‌کس از آن صدا دور نیست[۱۱۳]. عکرمه گفته است: منادی (خداوند) رحمان ندا می‌کند، پس گویی در گوش‌هایشان ندا می‌کند (یعنی این‌قدر نزدیک است). و گفته‌اند: «جای نزدیک» صخرهٔ بیت‌المقدس است. و می‌گویند: آنجا وسط زمین است و نزدیک‌ترین جای زمین به آسمان است به دوازده میل[۱۱۴]، و کعب (الاحبار) گفته است: به هجده میل[۱۱۵]. قول اول (دوازده میل) را قشیری و زمخشری ذکر کرده‌اند و قول دوم (هجده میل) را ماوردی.

فيقف جبريل أو إسرافيل على الصخرة، فينادي بالحشر: أيتها العظام البالية، و الأوصال المقتطعة، و يا عظاماً نخرة، و يا أكفاناً فانية، و يا قلوباً خاوية، و يا أبداناً فاسدة، و يا عيوناً سائلة، قوموا لِعَرْض رب العالمين. قال قتادة: هو إسرافيل صاحب الصور.

پس جبریل ـ یا اسرافیل ـ بر صخره می‌ایستد و برای حشر ندا می‌کند: ای استخوان‌های کهنه، و ای مفصل‌های ازهم‌گسیخته[۱۱۶]، و ای کفن‌های نابودشده، و ای قلب‌های خالی‌شده، و ای پیکرهای فاسد شده، و ای چشم‌های درآمده[۱۱۷]، برای سان دیدن پروردگار جهانیان برخیزید. قتاده گفته است: منادی، اسرافیل صاحب صور است.

يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ: يعني صيحة البعث. و معنى **الخُرُوج** الاجتماع إلى الحساب. **ذلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ** أي يوم الخروج من القبور. **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي و نُمِيتُ**: نميت الأحياء و نحيي الموتى، أثبت هنا الحقيقة. **يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً** إلى المنادي صاحب الصور إلى بيت المقدس. **ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنا يَسِيرٌ**: أي هَيِّنٌ سهل.

يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ يعنى صيحهٔ رستاخيز. معناى خروج، گردآمدن به‌سوى حساب است. **ذلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ** يعنى روز خروج از گورها. **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي و نُمِيتُ**: زندگان را ميرانده مردگان را زنده مى‌كنيم، اين حقيقت را در اينجا ثابت كرده است[۱۱۸]. **يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً** (روزى كه زمين به‌سرعت از [اجسادِ] آنان جدا و شكافته مى‌شود و) به‌سوى منادى صاحب صور، به‌سوى بيت‌المقدس (مى‌شتابند). **ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنا يَسِيرٌ** يعنى آسان و ساده.

و قرأ الكوفيون **تَشَقَّقُ** بتخفيف الشين على حذف التاء الاولى. الباقون بإدغام التاء في الشين. و أثبت ابن‌محيصن و ابن‌كثير و يعقوب ياء «المنادي» في الحالين على الأصل، و أثبتها نافع و أبوعمرو في الوصل لا غير، و حذف الباقون في الحالين.

كوفيان[۱۱۹] **تَشَقَّقُ** به تخفيف شين قرائت كرده‌اند بنا بر حذف تاء اول[۱۲۰]، و ديگران به ادغام تاء (دوم) در شين[۱۲۱]. ابن‌محيصن، (عبدالله) ابن‌كثير و يعقوب ياء (كلمهٔ) «المُنادى» را (در آيه) در هر دو حالت (وصل و وقف) بنا بر اصل[۱۲۲] اثبات كرده‌اند (و حذف نكرده‌اند)، و نافع و ابوعمرو (بن العلاء) در وصل آن را اثبات كرده‌اند نه در غير آن[۱۲۳]، و بقيهٔ قاريان (ياء را) در هر دو حالت (وصل و وقف) حذف كرده‌اند.

قلت: و قد زادت السُّنة هذه الآية بياناً، فروى الترمذي، عن معاوية بن حيدة، عن النبي صلى الله عليه و سلم في حديث ذكره، قال و أشار بيده إلى الشام، فقال: «مِن هاهنا إلى هاهنا تُحشَرون رُكباناً و مُشاةً و تجرّون على وجوهكم يوم القيامة، على أفواهكم الفَدّام، تُوفُون سبعين أمة أنتم خيرهم و أكرمهم على الله، و إنّ أوّل ما يُعرِبُ عن أحدكم فَخِذُه»، في رواية أخرى: «فخذُه و كفُّه».

مى‌گويم:[۱۲۴] سنّت (احاديث نبوى) اين آيه را بيشتر بيان كرده است: ترمذى[۱۲۵] در حديثى كه ذكر كرده، از معاوية بن حيده[۱۲۶]، از پيامبر(ص) روايت كرده كه درحالى‌كه با دست خود به شام اشاره مى‌كرد فرمود: «در قيامت از اينجا[۱۲۷] تا آنجا (شام) محشور مى‌شويد، سواره، پياده و بر صورتتان كشيده مى‌شويد[۱۲۸]، (درحالى‌كه) بر دهان‌هايتان

دهن‌بند است[۱۲۹]، بر هفتاد امّت مُشرِف می‌شوید[۱۳۰] که شما (مسلمانان) بهترین و گرامی‌ترین آن‌ها بر خدا هستید، و همانا اولین چیزی که از (رازهای) یکی از شما پرده برمی‌دارد ران[۱۳۱] اوست». در روایتی دیگر: «ران او و کف دست[۱۳۲] او».

و خرّج علي بن معبد، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه و سلم في حديث ذكره: «ثم يقول- يعني الله تعالى- لإسرافيل: أنفخ نفخة البعث، فينفخ فتخرج الأرواح كأمثال النحل قد ملأت ما بين السماء و الأرض. فيقول الله عز و جل: و عزتي و جلالي ليرجعنّ كلّ روح إلى جسده. فتدخل الأرواح في الأرض إلى الأجساد، ثم تدخل في الخياشيم، فتمشي في الأجساد مَشيَ السّمّ في اللّديغ. ثم تنشقّ الأرض عنكم، و أنا أول مَن تنشقّ عنه الأرض. فتخرجون منها شُبّاباً، كلّكم أبناء ثلاث و ثلاثين. و اللسان يومئذ بالسريانية»، و ذكر الحديث، وقد ذكرنا جميع هذا وغيره في *التذكرة* مستوفى و الحمد لله.

علی بن معبد، از ابی هریره، از پیامبر(ص) ـ در حدیثی که ذکر کرده ـ روایت کرده که فرمود: «سپس (خداوند تعالی) به اسرافیل می‌گوید: برای رستاخیز (در صور) بدَم، پس اسرافیل (در صور) می‌دمد و ارواح در نتیجهٔ آن مانند زنبوران عسل خارج می‌شوند، درحالی‌که بین آسمان و زمین را پرکرده‌اند. پس خداوند عزوجل می‌فرماید: سوگند به عزت و جلالم هر روحی باید به بدنش بازگردد. پس ارواح به‌سوی بدن‌ها در زمین داخل می‌شوند، سپس داخل بینی‌ها می‌گردند[۱۳۳]، پس به بدن‌ها نفوذ می‌کنند آن‌چنان‌که زهر[۱۳۴] (مار) در (بدن) مارگزیده[۱۳۵] نفوذ می‌کند. سپس زمین (قبر) از روی شما شکافته می‌شود، و من نخستین کسی هستم که زمین از روی او شکافته می‌شود. پس از زمین خارج می‌شوید درحالی‌که جوان و همگی ۳۳ ساله هستید. و زبان (رایج) در این روز سُریانی[۱۳۶] است»، و (راوی ادامهٔ) حدیث را ذکر کرده است. و ما همهٔ این حدیث و سایر روایات را در کتاب *تذکره*[۱۳۷] به‌طور کامل آورده‌ایم، و ستایش از آنِ خداست.

قوله تعالى: **نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَقُولُونَ**: أي مِن تكذيبك و شتمك. **و ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ**: أي بمسلّطٍ تُجْبِرُهم على الإسلام، فتكون الآية منسوخة بالأمر بالقتال. و الجبّار من الجبرية و التسلط، إذ لا يقال جَبّار بمعنى مُجْبِر، كما لا يقال خَرّاج بمعنى مُخْرِج، حكاه القشيري. النحاس: و قيل معنى جَبّار: لستَ تُجْبِرُهم، و هو خطأ، لأنه لا يكون فَعّال مِن أفعَلَ.

سخن خداوند تعالی: **نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَقُولُونَ**: یعنی (ما آگاه‌تریم به آنچه می‌گویند) از تکذیب تو و دشنام‌دادن به تو. **و ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ**: یعنی (تو) شخص چیره‌ای (نیستی) که آن‌ها را به اسلام مجبور کنی. بنابراین، این آیه به‌وسیلهٔ فرمان به پیکار نسخ شده‌است.[۱۳۸] و جَبّار از جَبْریه (یعنی کبر و جبروت) و تسلط است (نه از اِجبار)، زیرا جبّار به معنی مجبورکننده استعمال نمی‌شود، همان‌طور که خَرّاج به معنای اخراج‌کننده گفته نمی‌شود، این را قشیری حکایت کرده است. نحّاس گفته است: گفته‌اند معنای (آیهٔ موردبحث که کلمهٔ) جبّار (در آن به‌کاررفته) این است که تو نمی‌توانی آن‌ها را مجبور کنی، اما این خطاست، زیرا از اَفعَل[۱۳۹] صیغهٔ فَعّال ساخته نمی‌شود.

و حکی الثعلبي: و قال ثعلب: قد جاءت أحرُف فَعّال بمعنی مُفْعِل، و هي شاذة، جَبّار بمعنی مُجبِر، و دَرّاك بمعنی مُدرِك، و سَرّاع بمعنی مُسرِع، و بَكّاء بمعنی مُبكٍ، و عَدّاء بمعنی مُعْدٍ. و قد قرئ «و ما أهداكم إلا سبيل الرَشّاد» بتشديد الشين بمعنی المُرْشِد، و هو موسی، و قيل: هو الله. و كذلك قرئ «أما السفينة فكانت لمَسّاكين» يعني مُمْسِكين. و قال أبوحامد الخارزنجي: تقول العرب: سيفٌ سَقّاط بمعنی مُسْقِط.

ثعلبی حکایت کرده که ثعلب[۱۴۰] گفته است: در چند کلمهٔ (انگشت‌شمار، به‌طور استثنا) فَعّال به معنای مُفْعِل آمده است، که موارد نادری است: جَبّار به معنای مُجبِر، دَرّاک به معنای مُدرک، سَرّاع به معنای مُسرِع، بَکّاء به معنای مُبکٍ، و عَدّاء به معنای مُعْد. و (آیهٔ **قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ**[۱۴۱]) به‌صورت «و ما أهداكم إلا سبيل الرَشّاد» قرائت‌شده، به تشدید شین به معنای مُرْشِد (ارشادکننده)، که منظور از رشّاد موسی است، و گفته‌اند: منظور خداست.[۱۴۲] همچنین (آیهٔ **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ**[۱۴۳]) به‌صورت «أما السفينة فكانت لمَسّاكين» قرائت شده، یعنی مُمْسِکین (نگه‌دارندگان[۱۴۴]). ابوحامد خارزنجی[۱۴۵] گفته است: اعراب می‌گویند سَیفٌ سَقّاط به معنای مُسْقِط (یعنی شمشیر ساقط‌کننده و اندازندهٔ سرهای دشمنان).

و قيل: **بِجَبَّارٍ**: بمسيطر، كما في الغاشية: **لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**. و قال الفراء: سمعتُ مِن العرب مَن يقول: جَبَرَه على الامر أي قهره، فالجَبّار من هذه اللغة بمعنی القهر صحيح. قيل: الجَبّار من قولهم جَبَرْتُه على الامر أي أجْبَرْتُه، و هي لغة كنانية، و هما لغتان. الجوهري: و أجْبَرْتُه على الامر: أكرهته عليه، و أجبرتُه أيضا نَسَبْتُه إلى الجبر، كما تقول أكْفَرتُه إذا نسبتَه إلى الكُفر.

برخی گفته‌اند: جبّار یعنی مُسَیطِر (کسی که سیطره و تسلّط دارد)، همان‌طور که در سورهٔ غاشیه آمده: **لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**[۱۴۶]. فراء گفته است: شنیده‌ام که کسانی از اعراب می‌گویند: جَبَرَه علی الامر یعنی او را (بر آن کار) مقهور (و مجبور) ساخت. «جبّار» اگر از این تعبیر ساخته باشد، می‌تواند به‌درستی معنای مقهورکننده داشته باشد[۱۴۷]. گفته‌اند: «جبّار» از این جمله گرفته شده‌است که می‌گویند: جَبَرْتُه علی الامر یعنی او را (بر آن کار) مجبور کردم[۱۴۸]، که لغت طائفهٔ کنانه است، و این‌ها[۱۴۹] دو گویش هستند (که هر دو درست‌اند). جوهری (در *صحاح اللغه*) گفته است: أجْبَرْتُه علی الامر یعنی او را به‌زور به آن کار واداشتم. أجبرتُه همچنین یعنی او را به (اعتقاد به) جَبر منسوب کردم، همان‌طور که می‌گویی أکفرتُه، وقتی‌که او را به کفر نسبت‌دهی (و کافر بدانی).

فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ: قال ابن‌عباس: قالوا یا رسول الله لَو خَوَّفْتَنا، فنزلت: **فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ**، أي ما أعددتُه لِمَن عصاني من العذاب، فالوعید: العذاب، و الوَعْد: الثواب، قال الشاعر:

و اِنّی و اِنْ اَوعَدْتُهُ اَو وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفُ ایعادی و مُنْجِزُ مَوعدی

و کان قتادة یقول: اللهم اجعلنا ممّن یخاف وَعیدك و یرجو مَوْعِدك. و أثبت الیاء في «وعیدي» یعقوبُ في الحالین، و أثبتها ورش في الوصل دون الوقف، و حذف الباقون في الحالین. و الله أعلم. تمّ تفسیر سورة **ق** و الحمد لله.

فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ: ابن‌عباس گفته است: (صحابه) گفتند: ای پیامبر خدا اگر می‌شد ما را (از عذاب آخرت) بیم دهی (چه خوب بود)، پس نازل شد: **فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ**، (**وعید**) یعنی عذابی که برای کسانی که مرا نافرمانی کرده‌اند آماده کرده‌ام. پس وعید یعنی عذاب[۱۵۰]، و وَعْد یعنی ثواب. شاعر گفته است:

من هرگاه او[۱۵۱] را تهدید کنم یا وعدهٔ (نیک) بدهم / به تهدیدم عمل نمی‌کنم، اما به وعده‌ام وفا می‌کنم[۱۵۲]

و قتاده می‌گفت: خدایا ما را از کسانی قرار بده که از وعید تو می‌ترسند و به وعدهٔ (نیک) تو امید دارند. یعقوب[۱۵۳] (در آیه) در هر دو حالت (وقف و وصل) یاء «وعیدی» را نگه‌داشته، وَرْش[۱۵۴] آن را در وصل اثبات کرده نه در وقف، و سایر قاریان در هر دو حالت (وقف و وصل) یاء را حذف کرده‌اند، و خداوند (به قرائت صحیح) داناتر است. تفسیر سورهٔ ق تمام شد، و ستایش از آنِ خداست.

۳-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزمل

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً. السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كانَ وَعْدُهُ مَفْعُولاً (مزمل: ۱۷، ۱۸).

ترجمه: پس اگر کفر بورزید، چگونه از روزی که کودکان را پیر می‌گرداند، پرهیز توانید کرد؟ آسمان از [بیم] آن [روز] در هم شکافد، وعده او انجام یافتنی است.

قوله تعالی: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**: هو توبيخ و تقريع، أي كيف تتقون العذاب إن كفرتم؟ و فيه تقديم و تأخير، أي كيف تتقون يوما يجعل الولدان شيبا إن كفرتم؟ و كذا قراءة عبدالله و عطية. قال الحسن: أي بأيّ صلاة تتقون العذاب؟ بأيّ صوم تتقون العذاب؟ و فيه إضمار، أي كيف تتقون عذاب يوم. و قال قتادة: و الله ما يتقى مَن كفر بالله ذلك اليوم بشيء. و **يَوْماً** مفعول بـ «**تَتَّقُونَ**» على هذه القراءة و ليس بظرف، و إنْ قُدِّر الكُفر بمعنى الجحود كان اليوم مفعول **كَفَرْتُمْ**.

سخن خداوند تعالی: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً** توبیخ و سرزنش است، یعنی چگونه خود را از عذاب نگه می‌دارید، اگر کفر ورزید؟ و در این جمله تقدیم و تأخیر است، یعنی (در اصل چنین بوده:) «کیف تتقون یوماً یجعل الولدان شیبا إن کفرتم؟» و قرائت عبدالله[۱۵۵] و عطیه نیز چنین است.[۱۵۶] حسن بصری گفته است: یعنی با چه نمازی خود را از عذاب نگه می‌دارید؟ با چه روزه‌ای خود را از عذاب نگه می‌دارید؟ و در آن محذوفی[۱۵۷] در تقدیر هست، یعنی چگونه خود را از عذاب آن روز نگه می‌دارید. و قتاده گفته است: سوگند به خدا کسی که به خدا کفر ورزد، نمی‌تواند با هیچ وسیله‌ای خود را از (عذاب) آن روز نگه دارد. و **يَوْماً** بر اساس این قرائت[۱۵۸] مفعول[۱۵۹] **تَتَّقُونَ** است و ظرف نیست. و اگر کفر به معنای انکار گرفته شود، «یوم» مفعول[۱۶۰] **كَفَرْتُمْ** خواهد بود.

و قال بعض المفسرين: وَقْف التمام على قوله: **كَفَرْتُمْ** و الابتداء **يَوْماً** يذهب إلى أن «اليوم» مفعول **يَجْعَلُ**، و الفعل لله عز و جل، و كأنه قال: يجعل الله الولدان شيباً في يوم. قال ابن‌الأنباري: و هذا لا يصلح، لأنّ اليوم هو الذي يفعل هذا مِن شدة هَوله. المهدوي: و الضمير في **يَجْعَلُ** يجوز أن يكون لله عز وجل، و يجوز أن يكون لليوم. و إذا كان لليوم صلح أن يكون صفة له، و لا يصلح ذلك إذا كان الضمير لله عز وجل إلا مع تقدير حذف، كأنه قال: يوماً يجعل الله الولدان فيه شيباً.

برخی از مفسرین گفته‌اند: وقف تمام بر **كَفَرْتُمْ** و شروع با **يَوْماً** می‌رساند که «یوم» مفعول[۱۶۱] **يَجْعَلُ** است، و فعل برای خداوند عزوجل است[۱۶۲]. گویی گفته: يجعل الله الولدان شيباً في يوم (در آن روز خداوند کودکان را پیر می‌گرداند). ابن‌انباری گفته است: این درست نیست، چون «روز» است (و نه خدا) که از شدّت ترسناکی‌اش چنین می‌کند (کودکان را پیر می‌کند). مهدوی گفته است: ضمیر در **يَجْعَلُ** می‌تواند برای خداوند عزوجل باشد، و می‌تواند برای «یوم» باشد. اگر (ضمیر) برای یوم باشد، **يَجْعَلُ** می‌تواند صفتِ «یوم» باشد، اما اگر ضمیر برای خدا باشد این امر (صفت‌بودن **يَجْعَلُ** برای یوم) درست نیست[۱۶۳]، مگر با تقدیر محذوفی[۱۶۴]، گویی گفته: يوماً يجعل الله الولدان فيه شيباً (روزی که خدا کودکان را در آن پیر می‌گرداند).

و **الْوِلْدان**: الصبيان. و قال السُّدي: هم أولاد الزنا. و قيل: أولاد المشركين. و العموم أصح، أي يشيب فيه الصغير مِن غير كِبَر. و ذلك حين يقال: «يا آدم قُمْ فابْعَثْ بَعْثَ النار»، على ما تقدم في أول سورة الحج.

الْوِلْدان یعنی کودکان. سُدّی گفته است: آن‌ها کودکان (به وجود آمده از) زنا هستند[۱۶۵]. و گفته‌اند: (منظور) کودکان مشرکین (است). و عموم[۱۶۶] درست‌تر است، یعنی موهای سر هر کودکی در آن سپید می‌شود، بدون اینکه (به‌راستی) پیر شده‌باشد. و این (اتفاق) هنگامی رخ می‌دهد که گفته می‌شود: «ای آدم برخیز و برگزیدگان[۱۶۷] دوزخ را برانگیز»، چنان‌که پیش‌تر در آغاز سورهٔ حج آمد.[۱۶۸]

قال القشيري: ثمّ إنّ أهل الجنة يُغَيِّرُ الله أحوالهم و أوصافهم على ما يريد. و قيل: هذا ضَرْبُ مَثَلٍ لشدة ذلك اليوم، و هو مَجاز، لأنّ يوم القيامة لا يكون فيه وِلدان، و لكن معناه أنّ هيبة ذلك اليوم بحال لو كان فيه هناك صبي لَشابَ رأسُه مِن الهَيبة. و يقال: هذا وقت الفزع، و قيل: أن ينفخ في الصور نفخة الصعق، فالله أعلم.

قشیری گفته است: سپس خداوند احوال و اوصاف اهل بهشت را آن‌گونه که می‌خواهد تغییر می‌دهد[۱۶۹]. و گفته‌اند: این (تعبیر **يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**) ضرب‌المثلی است برای شدت آن روز، و مَجاز است (نه حقیقت)، زیرا در روز قیامت کودکی در کار نیست[۱۷۰]، بلکه معنای آیه این است که هیبت آن روز به نحوی است که اگر در آن کودکی وجود داشت (موهای) سرش از ترس سفید می‌شد. و می‌گویند: این (حادثه) در وقت فزع (در قیامت) است، و گفته‌اند: هنگامی‌که برای بی‌هوش‌شدن در صور دمیده می‌شود[۱۷۱]، پس خدا (به وجه صحیح) داناتر است.

الزمخشري: و قد مرّ بي في بعض الكتب أن رجلاً أمسى فاحم الشَّعر كحنك الغراب، فأصبح و هو أبيض الرأس و اللحية كالثغامة، فقال: أُرِيتُ القيامة و الجنة و النار في المنام، و رأيت الناس يقادون في السلاسل إلى النار، فَمِن هول ذلك أصبحت كما ترون. و يجوز أن يوصف اليوم بالطُّول، و أن الأطفال يبلغون فيه أوان الشيخوخة و الشيب.

زمخشری (گفته است:) در برخی از کتاب‌ها دیده‌ام که مردی شب‌هنگام موهایی سیاه چون پر کلاغ[۱۷۲] داشت، پس صبح بیدار شد درحالی‌که (موهای) سر و ریش او مانند درمنه[۱۷۳] سفید شده‌بود. پس گفت: در خواب قیامت و بهشت و دوزخ را به من نشان دادند، و مردم را دیدم که آن‌ها را در زنجیرها به‌سوی آتش می‌کشند، پس از ترس آن (صحنه‌ها) صبح هنگام چنین شدم که می‌بینید. و جایز است که روز (قیامت، در این آیه) به درازی وصف شده‌باشد، به‌طوری‌که کودکان در آن روز به زمان پیری و سپیدمویی می‌رسند.

قوله تعالى: **السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ**: أي متشقّقة لشدته. و معنى **بِهِ** أي فيه، أي في ذلك اليوم لِهَوله. هذا أحسن ما قيل فيه. و يقال: مثقلة به أثقالاً يؤدي إلى انفطارها لعظمته عليها و خشيتها من وقوعه، كقوله تعالى: **ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ و الْأَرْضِ**. و قيل: **بِهِ** أي له، أي لذلك اليوم، يقال: فعلت كذا بحرمتك و لِحرمتك، و الباء و اللام و في متقاربة في مثل هذا الموضع، قال الله تعالى: **و نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ** أي في يوم القيامة. و قيل: **بِهِ** أي بالأمر، أي السماء منفطرٌ بما يجعل الولدان شيباً. و قيل: منفطرٌ بالله، أي بأمره.

سخن خداوند متعال **السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ** یعنی (آسمان) به خاطر شدت آن (روز) شکافته می‌شود. و **بِهِ** یعنی «فیه» (در آن)، یعنی در آن روز، به خاطر ترسناکی آن (شکافته می‌شود). این بهترین تفسیری است که در مورد آن گفته شده‌است. و می‌گویند: (تفسیر آیه این است که) آسمان به خاطر آن (یا در آن) با بارهای گرانی سنگین است که به شکافته‌شدن آن می‌انجامد، به خاطر بزرگ آمدن روز قیامت بر آسمان و ترس آسمان از وقوع آن[۱۷۴]، مانند سخن خداوند متعال: **ثَقُلَتْ فِي السَّماواتِ و الْأَرْضِ**[۱۷۵]. و گفته‌اند: **بِهِ** یعنی «له» (برای آن)، یعنی به خاطر آن روز، (همان‌طور) که می‌گویند: «فعلت كذا بحرمتك و لِحرمتك» (این کار را به حرمت تو و برای حرمت تو

کردم). و باء و لام و «فی» در چنین جاهایی (از نظر معنی) به هم نزدیک هستند، (همان‌طور که) خداوند متعال فرموده است: **و نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ** یعنی فی یوم القیامة (در روز قیامت). و گفته‌اند **بِهِ** یعنی بالأمر (به‌وسیلهٔ امری که)، یعنی آسمان به‌وسیلهٔ امری که کودکان را پیر می‌کند، شکافته می‌شود. و گفته‌اند: آسمان به‌وسیلهٔ خدا شکافته می‌شود، یعنی به‌فرمان[۱۷۶] خدا.

و قال أبوعمرو بن العلاء: لَم يقل «منفطرة»، لأنّ مَجازها السقف، تقول: هذا سماء البيت، قال الشاعر:

فلو رَفَعَ السماءُ إليه قَوْماً لَحِقْنا بالسماء و بالسحاب

و في التنزيل: **و جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً**. و قال الفراء: السماء يُذَكّر و يؤنث. و قال أبوعلي: هو من باب الجراد المنتشر، و الشجر الأخضر، و **أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ**.

ابو عمرو بن العلاء[۱۷۷] گفته: (خداوند) نگفته است «منفطرة»، زیرا مَجاز آسمان سقف است[۱۷۸]، می‌گویی: «هذا سماء البيت» (این سقف خانه است). شاعر[۱۷۹] گفته است:

پس اگر آسمان گروهی را به‌سوی خود برافرازد / ما (هم) به آسمان و ابرها می‌پیوندیم[۱۸۰]

و در قرآن مجید آمده است: **و جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً**.[۱۸۱] فراء گفته است: «سماء» را هم مذکر می‌گیرند و هم مؤنث.[۱۸۲] و ابوعلی (فارسی) گفته است: این (آیه) از باب الجراد المنتشر (ملخ‌های پراکنده)، و الشجر الأخضر (درختان سبز)، و **أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ**[۱۸۳] (تنه‌های درخت خرمای ریشه‌کن شده) است[۱۸۴].

و قال أبوعلي أيضا: أي السماء ذات انفطار، كقولهم: امرأة مرضع، أي ذات إرضاع، فجرى على طريق النسب. **كانَ وَعْدُهُ**: أي بالقيامة و الحساب و الجزاء، **مَفْعُولاً**: كائناً لا شك فيه و لا خُلْف. و قال مقاتل: كان وعده بأنْ يظهر دينه على الدين كله.

ابوعلی همچنین گفته است: (**السَّماءُ مُنْفَطِرٌ**) یعنی السماء ذات انفطار (آسمان دارای شکافتگی است)، همان‌طور که می‌گویند امرأة مُرْضِع[۱۸۵] (زنی شیرده) یعنی ذات إرضاع (صاحب شیر دادن)، پس به طریق نسب به‌کاررفته است.[۱۸۶] **كانَ وَعْدُهُ**: یعنی (وعدهٔ او) به قیامت و حساب و جزاء، **مَفْعُولاً**: واقع می‌شود، به‌طوری‌که هیچ شک و خُلف (وعده‌ای) در آن نیست. و مقاتل گفته است: وعدهٔ خدا به این بوده که دین خود (اسلام) را بر همهٔ ادیان پیروز گرداند.[۱۸۷]

۳-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ. إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ (فجر: ٦، ٧).

ترجمه: ندیدی که پروردگار تو با قوم عاد چه کرد؟ همان سرزمین «ارم» که دارای (ساختمان‌های بلند با) ستون‌ها (ی عظیم سنگی) بود.

قوله تعالی: **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ**: أي مالكك و خالقك **بِعادٍ إِرَمَ**. قراءة العامة: **بعادٍ** منوّناً. و قرأ الحسن و أبوالعالية «بِعادِ إرم» مضافاً. فمَن لَم يُضِفْ جعل **إِرَمَ** اسمه، و لم يصرفه، لأنه جعل عاداً اسم أبيهم، و **ارم** اسم القبيلة، و جعله بدلاً منه، أو عطف بيان. و مَن قرأه بالإضافة و لَم يصرفه جعله اسم أمّهم، أو اسم بَلْدتهم، و تقديره: بعاد أهلِ إرم، كقوله: **وسْئَلِ الْقَرْيَةَ**. و لم تنصرف - قبيلة كانت أو أرضاً - للتعريف و التأنيث.

سخن خداوند متعال: **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ** یعنی (آیا ندیدی) مالک و آفرینندهٔ تو به عاد، همان ارم (چه کرد؟) قرائت مشهور **بعادٍ** با تنوین است.[۱۸۸] و حسن (بصری) و ابوالعالیه «بِعادِ اِرم» به‌صورت اضافهٔ (عاد به **ارم**) قرائت کرده‌اند. پس کسانی که (عاد را به **ارم**) اضافه نکرده‌اند **ارم** را نام خاص برای عاد قرار داده‌اند، و آن را غیر منصرف در نظر گرفته‌اند، چون عاد نام پدرشان است، و **ارم** نام قبیله است[۱۸۹]، و **ارم** را بدل یا عطف بیان از عاد گرفته‌اند[۱۹۰]. و کسانی که به‌اضافه قرائت کرده **ارم** را غیر منصرف دانسته‌اند، **ارم** را نام مادر قبیلهٔ عاد یا نام شهر ایشان قرار داده‌اند. و تقدیر آن «بعاد اَهلِ اِرم» است، مانند سخن خداوند متعال **وسْئَلِ الْقَرْيَةَ**[۱۹۱] دلیل غیر منصرف‌بودن **ارم**[۱۹۲] ـ خواه نام قبیله باشد و خواه نام سرزمین ـ معرفه‌بودن و مؤنث‌بودن آن است[۱۹۳].

و في الكلام تقديم و تأخير، أي **و الفجر** و كذا و كذا، **إن ربك لبالمرصاد، ألم تر.** أي أَلَم يَنْتَهِ علمُك إلى ما فعل ربك بعاد؟ و هذه الرؤية رؤية القلب، و الخطاب للنبي صلى الله عليه و سلم، و المراد عامّ. وكان أمر عاد و ثمود عندهم مشهوراً، إذ كانوا في بلاد العرب، و حِجْر ثمود موجود اليوم. و أمر فرعون كانوا يسمعونه من جيرانهم من أهل الكتاب، و استفاضت به الاخبار، و بلاد فرعون متصلة بأرض العرب. و قد تقدم هذا المعنى في سورة البروج و غيرها.

(در این آیات) در کلام تقدیم و تأخیری هست، یعنی **وَ الْفَجرِ** و کذا و کذا، **إنَّ ربَّک لَبِالْمِرصاد، أَلَم تَرَ** ...[۱۹۴] (سوگند به سپیده‌دم و چنین و چنان، همانا پروردگار تو در کمینگاه است، آیا ندیدی که ...). یعنی آیا دانش تو به آنچه پروردگارت با عاد کرد

نرسید؟ و این دیدن، دیدن با (چشم) قلب است[۱۹۵]، و خطاب با پیامبر است، اما منظور همگـانانـد.[۱۹۶] و موضـوع عـاد و ثمـود نـزد ایشـان مشـهور بـود[۱۹۷]، چـون آن‌هـا در سرزمین‌های عربی بودند، و حِجْر[۱۹۸] ثمود امروز (نیز) موجود است. و داستان فرعون را اعراب از همسایگانشان از اهل کتاب می‌شنیدند، و اخبار آن گسترده و پراکنـده بـود، و سرزمین فرعون (مصر) به سـرزمین اعـراب متصـل (و نزدیـک) بـود[۱۹۹]، و ایـن معنـی پیش‌ازاین در سورهٔ بروج[۲۰۰] و جاهای دیگر آمد.

بِعادٍ: أي بقوم عاد. فرَوى شهرُ بن حوشب، عن أبي هريرة، قال: إنْ كان الرجل مِن قوم عـاد لَيَتَّخِـذُ المِصـراع مِـن حجـارة، و لـو اجتمـع عليـه خمسُـمائة مِـن هـذه الامـة لَـم يستطيعوا أن يُقلّوه، و إنْ كان أحدهم لَيُدخل قدمَه في الأرض فتدخل فيها.

بِعادٍ: یعنی به قوم عاد. شهر بن حوشب، از ابی هریـره روایـت کـرده کـه گفـت: (نیروی بدنی قوم عاد به‌گونه‌ای بود که) یک مرد از ایشان یک لنگهٔ در از جنس سـنگ را برمی‌داشت، که اگر پانصد تن از این امت (عرب صدر اسلام) برای ایـن کـار جمـع می‌شدند نمی‌توانستند آن را بردارند[۲۰۱]، و یکی از آن‌ها پای خود را بر زمین می‌گذاشت و (پایش از شدت سنگینی) در زمین فرومی‌رفت.

و **إرَم**: قيل: هو سام بن نوح، قاله ابن‌إسحاق. و روى عطاء عن ابن‌عباس- و حكى عن ابن‌إسحاق أيضاً - قال: عاد بن إرم. فإرم على هذا أبوعاد، و عاد بن إرم بن عوص بن سام بن نوح. و على القول الأول: هو اسم جدّ عاد. قال ابن‌إسحاق: كان سام بن نوح له أولاد، منهم إرم بن سام، و ارفخشذ بن سام. فمِن وُلْد إرم بن سام العمالقة و الفراعنة و الجبابرة و الملوك الطغاة و العصاة. و قال مجاهد: **إرَم** أمّة من الأمم. و عنه أيضا: أن معنى **إرم**: القديمة، و رواه ابن‌أبي نجيح. و عن مجاهد أيضا أن معناها القوية. و قال قتادة: هي قبيلة من عاد.

گفته‌اند **إرَم** همان سام پسر نوح است،[۲۰۲] این را ابن‌اسحاق گفته است. و عطاء از ابن‌عباس روایت کرده ـ این روایت از ابن‌اسحاق نیز حکایت‌شده ـ که گفت: عاد پسـر ارم است. پس ارم مطابق این روایت پدر عاد است، و (نسب او چنین اسـت:) عـاد بـن ارم بن عوص بن سام بن نوح[۲۰۳]. و بر اساس قول اول[۲۰۴]، ارم نام پدربزرگ عاد اسـت. ابن‌اسحاق گفته است: سام بن نوح فرزندانی داشت، ازجمله ارم بن سام، و ارفخشذ بن سام.[۲۰۵] پس عمالقه[۲۰۶]، فراعنهٔ (مصر)، جبّاران، پادشاهان طغیانگر و عاصیان از فرزنـدان ارم بن سام هستند. و مجاهد گفته است: **إرَم** امتـی اسـت از امـت‌هـا[۲۰۷]. همچنـین از او

نقل‌شده که ارم یعنی کُهَن، این را ابن‌ابی‌نجیح روایت کرده است. و از مجاهد همچنین نقل‌شده که معنای إِرَم «نیرومند» است[۲۰۸]. و قتاده گفته است: إِرَم قبیله‌ای از عاد است[۲۰۹].

و قيل: هما عادان: فالأولى هي إرم، قال الله عز و جل: **و أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولى.** فقيل لعقب عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح: عاد، كما يقال لبني هاشم: هاشم. ثم قيل للأولين منهم: عاد الاولى. و ارم: تسمية لهم باسم جدّهم. و لِمَن بعدهم: عاد الأخيرة. قال ابن‌الرقيات:

مَجْداً تَليداً بَناهُ اَوّلُهُم اَدرَكَ عاداً و قَبلَهُ اِرَما

و قال معمر: إِرَم: إليه مجمع عاد و ثمود. و كان يقال: عاد إرم، و عاد ثمود. و كانت القبائل تنتسب إلى إرم.

همچنین گفته‌اند: دو عاد وجود داشته‌اند: (عاد) اولی[۲۱۰] همان ارم است، خداوند عز و جل فرموده است: **و أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولى**[۲۱۱]. به فرزندان عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح، عاد گفته‌اند، همان‌طور که به بنی هاشم، هاشم می‌گویند.[۲۱۲] سپس به پیشینیان از این قبیله عاد اولی گفته‌اند. و ارم، نامی است برای آن‌ها بر اساس نام جدّشان. و به اشخاص بعدی (از این قبیله) عاد اخیره[۲۱۳] گفته‌اند. ابن‌الرُّقَیّات[۲۱۴] گفته است:

به خاطر[۲۱۵] سرافرازی و بخشندگی دیرینه‌ای[۲۱۶] که نخستین (فرد از) ایشان[۲۱۷] آن را بنا نهاد / که (سابقهٔ این سرافرازی) به زمان عاد و پیش از آن ارم می‌رسد

و معمر گفته است: نسب عاد و ثمود هر دو به إِرَم می‌رسد، و گفته می‌شد: عاد ارم، و عاد ثمود، و هر دو قبیله به ارم منتسب می‌شدند.[۲۱۸]

ذاتِ الْعِمادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُها فِي الْبِلادِ: قال ابن‌عباس في رواية عطاء: كان الرجل منهم طوله خمسمائة ذراع، و القصير منهم طوله ثلاثمائة ذراع بذراع نفسه. و رُوي عن ابن‌عباس أيضاً أنّ طول الرجل منهم كان سبعين ذراعا. ابن‌العربي: و هو باطل، لأنّ في الصحيح: إنّ الله خلق آدم طوله ستون ذراعا في الهواء، فلَم يَزَلْ الخلق ينقص إلى الآن. و زعم قتادة أنّ طول الرجل منهم اثنا عشر ذراعا.

ذاتِ الْعِمادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُها فِي الْبِلادِ: ابن‌عباس مطابق روایت عطاء گفته است: یک مرد از قوم عاد ۵۰۰ ذراع قد داشت[۲۱۹]، و کوتاه‌قامتانشان ۳۰۰ ذراع به ذراع خودشان[۲۲۰] قد داشتند. همچنین از ابن‌عباس روایت‌شده که قدّ هر مرد از ایشان ۷۰ ذراع بود. ابن‌عربی گفته است: این سخن باطل است، زیرا در روایات صحیح آمده است

که خداوند آدم (ابوالبشر) را آفرید درحالی‌که قد او در هوا[۲۲۱] ۶۰ ذراع بود، و آفرینش (از آن زمان) تاکنون پیوسته در حال کاهش بوده است[۲۲۲]. و قتاده گمان کرده قد هر مرد از ایشان ۱۲ ذراع بود[۲۲۳].

قال أبوعبيدة: **ذاتِ الْعِمادِ**: ذات الطول. يقال: رجل مُعْمَد إذا كان طويلاً، و نحوه عن ابن‌عباس و مجاهد. و عن قتادة أيضاً: كانوا عماداً لقومهم، يقال: فلانٌ عَميد القوم و عَمودهم، أي سيّدهم. و عنه أيضاً: قيل لهم ذلك، لأنهم كانوا ينتقلون بأبياتهم للانتجاع، و كانوا أهل خيام و أعْمِدة، ينتجعون الغيوث، و يطلبون الكَلأ، ثم يرجعون إلى منازلهم. و قيل: **ذاتِ الْعِمادِ** أي ذات الأبنية المرفوعة على العَمَد، و كانوا ينصبون الأعمدة، فيبنون عليها القصور. قال ابن‌زيد: **ذاتِ الْعِمادِ** يعني إحكام البنيان بالعَمَد.

ابوعبیده گفته است: **ذاتِ الْعِمادِ** یعنی دارای بلندی[۲۲۴]. می‌گویند: رجل مُعْمَد، وقتی‌که (آن مرد) بلندقامت باشد، و مانند این (تفسیر) از ابن‌عباس و مجاهد (نقل شده‌است). همچنین از قتاده نقل‌شده که گفت: آن‌ها تکیه‌گاه و مورد اعتماد قومشان بودند، می‌گویند فلانٌ عَميدُ القوم و عَمودُهم، یعنی (فلانی) آقا و سرور قوم (است). همچنین از او نقل‌شده که گفت: به آن‌ها چنین (**ذاتِ الْعِمادِ**) می‌گفتند، چون با خانه‌های[۲۲۵] خود برای طلب آب و گیاه کوچ می‌کردند، و دارای خیمه‌ها و ستون‌ها (ی چوبی خیمه) بودند. به دنبال جاهایی که باران باریده کوچ می‌کردند و (برای حیوانات خود) علوفه می‌جستند، سپس به خانه‌هایشان بازمی‌گشتند.[۲۲۶] و گفته‌اند: **ذاتِ الْعِمادِ** یعنی دارای ساختمان‌های افراشته بر ستون‌ها. آن‌ها (نخست) ستون‌ها را نصب می‌کردند و سپس کاخ‌ها را بر آن‌ها بنا می‌کردند. ابن‌زید گفته است: **ذاتِ الْعِمادِ** یعنی استوار ساختن ساختمان با ستون‌ها.[۲۲۷]

و في *الصحاح*: و العِماد: الأبنية الرفيعة، تذكّر و تؤنّث. قال عمرو بن كلثوم:

و نحنُ إذا عِمادُ الحيّ خَرَّت على الاحفاضِ نَمنعُ مَن يَلينا

و الواحدة عِمادَة. و فلانٌ طويل العِماد: إذا كان منزله مَعْلَما لزائره. و الأحفاض: جمع حَفَض (بالتحريك) و هو متاع البيت إذا هُيِّئَ لِيُحْمَلَ، أي خَرَّت على المتاع. و يُروَى، «عن الأحفاض» أي خَرّت عن الإبل التي تَحمل خُرْثِيَّ البيت. و قال الضحاك: **ذاتِ الْعِمادِ**: ذات القوة و الشدة، مأخوذ من قوة الأعمدة، دليله قوله تعالى: **و قالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً**. و روى عوف، عن خالد الربعي، **إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ**: قال: هي دمشق. و هو

قول عكرمة و سعيد المَقْبُرِي، رواه ابن‌وهب و أشهب عن مالك. و قال محمد بن كعب القرظي: هي الإسكندرية.

در *صحاح* (جوهری) آمده است: عِماد یعنی ساختمان‌های بلند، که هم می‌توان آن را مذکر در نظر گرفت و هم مؤنث. عمرو بن کلثوم[۲۲۸] گفته است:

ما همان کسانی هستیم که وقتی ستون (خیمهٔ) / قبیله بر اثاث خانه می‌افتد از هم‌پیمانان خود دفاع می‌کنیم[۲۲۹]

و واحد آن عِمادَة است.[۲۳۰] فلانٌ طويل العماد: وقتی‌که منزل کسی برای دیدارکنندگانش نشانه‌گذاری شده‌باشد. و اَحفاض (در شعر فوق) جمع حَفَض (با حرکت فاء) است، یعنی اثاث خانه وقتی‌که آماده شود تا آن را ببَرند. (شعر فوق) یعنی (وقتی ستون خیمه‌ها) بر اثاث خانه فروافتد. (شعر فوق) این‌گونه هم روایت‌شده: «عن الأحفاض»، یعنی (ستون‌های چوبی خیمه) از شترانی[۲۳۱] که اثاث[۲۳۲] خانه را می‌بَرند فروافتد. ضحاک گفته است: **ذاتِ الْعِمادِ** یعنی (قومی) دارای نیرو و شدّت، که (این معنی) از قوّت ستون‌ها گرفته شده‌است. دلیل آن سخن خداوند تعالی است که می‌فرماید: **و قالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً**[۲۳۳]. و عوف از خالد ربعی روایت کرده که گفت: **إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ** دمشق است، و این نظر عکرمه و سعید مقبری (نیز) هست، ابن‌وهب و اشهب آن را از مالک روایت کرده‌اند. محمد بن کعب قرظی گفته است: (**إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ**) همان اسکندریه[۲۳۴] است.

پی‌نوشت‌های فصل سوم

۱. برای دیدن تعریف تفسیر اجتهادی، رک. معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۲۴؛ بابایی، ج۲، ۱۳۸۸: ۱۰۵.
۲. منظور محمد حسین ذهبی نویسندهٔ *التفسیر و المفسرون* است.
۳. اشاره به کلمهٔ «احکام» در نام تفسیر.
۴. توبه: ۶۰.
۵. ارجوزه به قصیده‌ای در بحر رجز گفته می‌شود که همهٔ مصراع‌هایش یک قافیه داشته باشد.
۶. گویا یعنی بدون عبا.
۷. به عربی: طاقیة.
۸. شهری است بزرگ، زیبا و پر جمعیت بر ساحل رود نیل (حموی، ج۵، ۱۳۹۹: ۲۱۸). قرطبی به شرق جهان اسلام مهاجرت کرده و در این شهر در مصر ساکن شده‌بود (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۳۲۲).
۹. حاقه: ۱۷. ترجمه: و عرش پروردگارت را آن روز، هشت [فرشته] بر سر خود بر می‌دارند.
۱۰. برای دیدن معرّفی‌ای از انواع کتاب‌های نامبرده، رک. آنترمن، ۱۳۸۵: ۸۰-۷۸؛ اشتاین سالتز، ۱۳۸۳: ۲۹-۲۱.

۱۱. اشاره به آیه قبل (آل عمران: ۳۳) است که در کتاب حاضر تفسیر آن‌ها ذکر نشده‌است.
۱۲. یعنی بدون نقطه.
۱۳. این نسب حنا یا Saint Anne مادر مریم باکره مطابق *تفسیر قرطبی* است که یک متن اسلامی است. اما نام حنا در *عهد جدید* نیامده است.
۱۴. معنای آن در زبان عبری، «فضیلت» یا «با توفیق» است (هاکس، ۱۳۷۷: ۳۳۳).
۱۵. در زمان‌های قدیم چون احتمال تصحیف در کتاب‌ها موقع نسخه برداری زیاد بوده، با تمهیداتی از ایجاد اشتباه جلوگیری می‌کرده‌اند. در میان حروف عربی، پنج حرف با یک دندانه نوشته می‌شود یعنی باء، تاء، ثاء، یاء و نون. املای کلمهٔ «نون» از چهار اسم حرف دیگر به کلی متمایز است و خود به خود جدا می‌شود. در میان چهار حرف باقی مانده، تنها باء است که یک نقطه دارد. به این روش وقتی می‌گویند باء یک نقطه‌ای، حرف مورد نظر به طور کامل مشخص و از تصحیف جلوگیری می‌شود.
۱۶. چون ابو حبه کُنیه است (یعنی عَلَمی که با «ابو» یا «ام» شروع شود) نه نام.
۱۷. از عطف در کلام بر می‌آید که قرطبی دیر حنه را عربی می‌دانسته، اما این ناشی از بی‌دقتی است چون معلوم است که نام یک دیر مسیحی ریشه سریانی یا عبری دارد نه عربی، به خصوص که نام حنه و اشتقاقات آن در متون دینی یهودی و مسیحی بسیار زیاد آمده است.
۱۸. دیر یعنی صومعه‌ای که راهبان مسیحی در آن مادام العمر معتکف شوند.
۱۹. حسن بن هانی حکمی مکنی به ابو نواس (۱۹۸-۱۴۶ هـ‌ق) از بزرگ‌ترین شاعران عرب در دوره اسلامی. در اهواز متولد شد و بغداد رفته بعضی از خلفای بنی عباس را مدح کرد. شعر را به لهجهٔ شهری (در مقابل بدوی) می‌سرود و بهترین اشعار او خمریات است که در وصف شراب سروده است (زرکلی، ج۲، ۱۹۸۰: ۲۲۵).
۲۰. با توجه به اینکه در جامعهٔ اسلامی به دلیل حرمت شراب تهیهٔ آن همیشه آسان نبوده است، طالبان شراب آن را از دیرهای مسیحی تهیه می‌کرده‌اند یا در دیرها باده می‌نوشیده‌اند.
۲۱. سُبَیْعهٔ اسلمیه زن سعد بن خوله بود که باردار بود که شوهرش درگذشت و ۲۵ روز بعد فرزند خود را به دنیا آورد. چون از نفاس خود پاک شد خود را برای خواستگاران آراست و هنگامی که ابو السنابل بن بعکك او را نهی کرد (چون هنوز عدهٔ زنی که شوهرش مرده یعنی چهار ماه و ده روز سپری نشده‌بود) نزد رسول خدا (ص) رفت و پیامبر (ص) به او اجازه دادند ازدواج کند، چون با زایمان زن عدهٔ او سپری می‌شود (بخاری، ج۵، ۱۴۰۱: ۱۳؛ ابن ماجه، ج۱، بی‌تا: ۶۵۴).

نکتهٔ مهم در این داستان و امثال آن این است که زنان صدر اسلام بر خلاف زنان مسلمان امروزی با وفات شوهر زندگی خانوادگی خود را خاتمه یافته نمی‌دانستند، بلکه در اولین فرصت دوباره ازدواج می‌کردند. که به نظر نگارندهٔ کتاب حاضر از رسوم نیکوی آن زمان بوده است.

۲۲. حسن بن علی بن جعفر، مکنی به ابو علی، ملقب به یمین الدوله و مشهور به ابن ماکولا (۴۲۲-۳۶۶ هـ‌ق) وزیر جلال الدوله از آل بویه بوده است (زرکلی، ج۲، ۱۹۸۰: ۲۰۱).
۲۳. در بعضی از نسخه‌ها: ما وَلَدَتْه.
۲۴. در بعضی از نسخه‌ها: غلاماً.
۲۵. در مجلدات پیشین *تفسیر قرطبی*.
۲۶. البته معبدی که قرار بود مریم در آن خدمت کند معبد اورشلیم یا هیکل سلیمان بود (هاکس، ۱۳۷۷: ۷۹۵) که به آن در اصطلاح کنیسه گفته نمی‌شود. کنیسه به سایر عبادتگاه‌های یهود (غیر از معبد

اورشلیم) گفته می‌شود، زیرا نخستین کنیسه‌ها در بابل ساخته شدند، در زمان اسارت یهود به دست بخت النصر که پس از بنای هیکل به دست سلیمان بود (کلاپرمن، ج۲، ۱۳۴۹: ۱۶).

۲۷. منظور توضیح این نکته است که چطور پدر و مادر می‌توانستند نذری کنند که ادای آن بر شخصی غیر از خودشان واجب باشد؟ قرطبی می‌گوید چون خدا بر فرزندان واجب کرده بود که به نذر پدر و مادرشان عمل کنند.

۲۸. پیش فرض ابن عربی این است که احکام دین یهود مانند احکام دین اسلام بوده است، پیش فرضی که آشکارا نادرست است.

۲۹. تنها فرضی که متصور است این است که پدر و مادر فرزند هر دو برده و کنیز باشند و مالک آن‌ها در مورد فرزندشان نذر بکند. اما می‌دانیم در اینجا خود مادر در مورد فرزند خود نذر می‌کند، پس برای حل مسأله باید راه دیگری جُست.

۳۰. این راه حل دیگری است برای حل این مشکل که چگونه پدر و مادر می‌توانند نذری در مورد یک انسان آزاد دیگر (فرزندشان) بکنند (راه قبلی در مسألهٔ دوم گذشت). به این صورت که در واقع متعلق این نذر خود مادر بود نه فرزند، یعنی من حق مادری خود را از او برداشتم تا برای خدمت معبد آسوده باشد. البته این وجه رسا نیست، زیرا برداشتن حق مادری برای فرزند الزام آور نمی‌شود که خدمت معبد کند، مگر اینکه بگوییم پدر و مادر فقط او را به خدمت معبد تشویق میکرده‌اند، نه اجبار.

۳۱. یعنی اصلاح موارد غلط و ساقط‌شده (رک. ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ حرر).

۳۲. غیلان بن عقبة ملقب به ذو الرُّمَّه (۱۱۷-۷۷ هـ.ق.) از بزرگ‌ترین شاعران از طبقهٔ دوم شعرا در زمان خودش بوده است. عاشق زنی به نام مَیّهٔ منقریه و به این عشق مشهور بود. بسیاری از اشعار او در وصف همین زن است (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۱۲۴).

۳۳. در متن عربی: الذُّفْرَی. که به معنای برآمدگی پشت گوش است که در علم تشریح به آن زائدهٔ ماستوئید می‌گویند (جُرّ، ۱۳۶۵، مدخل الذفری).

۳۴. این شعر را در وصف محبوبهٔ خود مَیّه سروده است. می‌گوید گیردن آن زن بلند است (که نزد اعراب مایهٔ زیبایی زن است)، به طوری که محل آویختن گوشواره‌اش از جای گردنبند دور است. بنابراین گردنبند مانع حرکت گوشواره نمی‌شود و گوشواره آزادی دارد که تکان بخورد که خود مایهٔ افزونی جمال زن است. محل استشهاد واژهٔ حُرّه است از ریشهٔ حرر به معنای آزادی. مرزوقی می‌گوید: «حرّة الذفری: موضع مجال القرط» (حرّة الذفری جای جولان دادن گوشواره است) (مرزوقی، ۱۹۶۷: ۱۲۶۰). ما این واژه را «جولانگاه» ترجمه کردیم چون جایی است که گوشواره آزادی دارد که حرکت کند.

۳۵. کنایه از اینکه شوهر در آمیزش با عروس باکره موفق نشود. حُرّه به معنای شب اول ماه و شَیباء به معنای آخرین شب از ماه است، اما این دو کلمه در اینجا به معنای اصطلاحی خاصی به کار رفته‌اند. لیلهٔ حُرّهٔ و لیلهٔ شیباءِ باید به صورت مضاف و مضاف الیه خوانده شوند (رک. ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشه‌های حرر، شیب).

۳۶. مسجد در اینجا کلمه‌ای عام است که عبادتگاه یهودیان را نیز شامل می‌شود و منظور عبادتگاه مسلمانان نیست.

۳۷. یعنی سخن خداوند میان دو قسمت سخن زن عمران فاصله نیافکنده است.

۳۸. یعنی ابوبکر بن عیاش راوی عاصم.

۳۹. یعنی عبد الله بن عامر قاری شام از قاریان هفتگانه.
۴۰. یعنی **وَضَعَتْ** به صیغهٔ مفرد مؤنث غائب.
۴۱. یعنی **و اللّهُ أعلمُ بما وَضَعَتْ**.
۴۲. یعنی پس از پایان یافتن سخن حنه، خدا ابتدا به کلام کرده می‌فرماید خدا به فرزند او داناتر بود که کیست (و کارش چقدر بالا می‌گیرد).
۴۳. به ظاهر منظور مکی بن ابی طالب است.
۴۴. یعنی تایید (در صورتی که مادر مریم هم این سخن را گفته باشد) و استوار سازی.
۴۵. و در اینجا التفات از مخاطب به غائب دلیلی ندارد.
التفات یعنی منتقل شدن از یکی از «تکلم یا خطاب یا غیبت» به دیگری (به عنوان مثال انتقال از تکلم به خطاب یا خطاب به غیبت یا بر عکس) به خاطر مقتضیات و مناسباتی که با دقت در موارد رخ دادن التفات آشکار می‌شود، برای اینکه شنونده از ماندن در یک حالت خسته نشود، و در برخی موارد لطایف دیگری هم دارد که برای صاحبان ذوق سلیم مشخص می‌شود (هاشمی، ۱۴۱۴: ۲۰۷).
۴۶. به این صورت که بر فرض مثال فرشته‌ای این سخن را به حنه گفته باشد.
۴۷. در متن عربی کلمهٔ «مطاوعه» باید به کسر واو خوانده شود، مونث مطاوِع (اسم فاعل از باب مفاعله)، یعنی زنی که (از شوهرش) اطاعت می‌کند.
۴۸. عبارت قرطبی اندکی دشوار است و سعی شد ضمن ترجمه روان الفاظ او نیز در ترجمه منعکس شود.
۴۹. برای اینکه کلمه‌ای غیر منصرف باشد باید دست کم دو علت (یا یک علت که قائم مقام دو علت است) از علل تسع در آن جمع باشد، یعنی عدل، وصف، تانیث، معرفه، عجمه، جمع، ترکیب، الف و نون زائده، و وزن فِعل (ابن عقیل همدانی، ج۲، ۱۳۸۴: ۳۲۱). کلمهٔ مریم چون عَلَم است معرفه است، مؤنث نیز هست، و علاوه بر این اعجمی نیز هست (چون مریم معرّبِ «میریام» عبری است). بنابراین سه علت از علل تسع در آن جمع است و غیر منصرف می‌شود.
۵۰. زبان آن‌ها آرامی بوده است. اما به گفتهٔ هاکس، مریم به معنای «یاغیگری» است (هاکس، ۱۳۷۷: ۷۹۴).
۵۱. یعنی کاربرد این کلمه به مواردی محدود نیست که نوادگان نیز داخل در آن باشند، چون عیسی فرزندی نداشت و بنابراین ذریهٔ مریم به عیسی فرزند او منحصر می‌شود.
۵۲. یعنی سیخی که به پهلوی حیواناتِ سواری فرو می‌کنند که تندتر برود.
۵۳. اگرچه اکثر اهل سنت احادیث مذکور در صحیحین را درست فرض می‌کنند، به نظر ما باید سند و دلالت این حدیث بررسی شود، زیرا مفهوم مندرج در آن از دو جهت غریب است: یکی اینکه حدیث در صدد آن است که برای گریهٔ کودک هنگام زایمان که پدیده‌ای طبیعی است منشأی غیر مادی بیابد، و دیگر اینکه چنان که اشاره خواهد شد این حدیث فضیلتی را به عیسی و مریم اختصاص می‌دهد که همهٔ انبیا و اولیا فاقد آنند، حتی حضرت محمد (ص). در اینجا این سوال پیش می‌آید که دلیل این اختصاص چیست؟ آیا این است که مادر مریم از شیطان به خدا پناه برد؟ مگر سایر بندگان نیک خدا از شیطان به خدا پناه نمی‌برند؟ چرا مادر مریم در آن لحظات حساس باید برای چیزی دعا کند که اهمیت زیادی ندارد، یعنی گریه نکردن فرزند موقع تولد؟ از این گذشته ظاهر آیهٔ شریفه (آل عمران: ۳۶) این است که مادر مریم پس از به دنیا آوردن مریم این دعا

را کرد، و انسان همیشه برای امور آینده دعا می‌کند نه امور گذشته. به ظاهر انگیزهٔ پیدایش این اندیشه این بوده که در قرآن (مریم: ۲۳، ۲۴) بلافاصله پس از اشاره به درد زایمان مریم، به سخن گفتن عیسی با او اشاره‌شده و اشاره‌ای به گریهٔ نوزاد نشده‌است. اما این حذف ممکن است به دلیل اختصار بوده باشد. از این گذشته، مطابق قرآن عیسی از شیرخوارگی سخن می‌گفته و کودکی که سخن می‌گوید چون نوزادان گریه نمی‌کند. اما این فضیلت (سخن گفتن در شیرخوارگی) دست کم در قرآن برای مریم ذکرنشده و مخصوص عیسی است.

۵۴. منظور ابو هریره این است که پیامبر (ص) در اینجا آیه را قرائت نکرد، اما به نظر شخصی ابو هریره این حدیث با آیهٔ مذکور مرتبط است.

۵۵. چون عبارت قرطبی در اینجا تا اندازه‌ای ابهام دارد و در نسخه‌های مختلف نیز متفاوت آمده است، ترجمهٔ آن با کمک جملات مشابهی در *تفسیر طبری* و *الدر المنثور* انجام شد که این ابهام را ندارند.

۵۶. حجر: ۴۲؛ اسراء: ۶۵. ترجمه: در حقیقت، تو را بر بندگان من تسلطی نیست.

۵۷. بنابراین شیطان با همه بندگان خدا حتی پیامبران و نیکان سر و کار و همنشینی دارد اما نمی‌تواند به برگزیدگان خدا آسیبی بزند.

۵۸. رتاع جمع راتع (به معنی شتر چرنده) است (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ رتع).

۵۹. محل استشهاد این است که مصدر ثلاثی مجرد (عطاء) می‌تواند به جای مصدر ثلاثی مزید (اعطاء) به کار رود.

۶۰. امرؤ القیس بن حجر کندی (حدود ۸۰-۱۳۰ قبل از هجرت)، مشهورترین شاعر عرب. پدر او پادشاه قبایل اسد و غطفان بود. زندگی او به لهو و لعب، شراب، عشقبازی با زنان و جنگ برای خونخواهی پدرش گذشت و در همین راه آواره شد و به همین دلیل به «المَلِك الضِّلِّیل» (پادشاه گمراه) ملقب گشت (زرکلی، ج۲، ۱۹۸۰: ۱۱). بسیاری از اشعار او در وصف شراب و فسق و فجور اوست.

۶۱. شرح یکی از ماجراهای عاشقانهٔ خود را می‌گوید. رُضتُ از ریاضة است به معنی رام کردن شتر. می‌گوید در ملاقات با معشوقه در آغاز با او مدارا و با سخنان دلنشین او را نرم کردم تا به خواست من تن در داد (اسکندرانی، ۱۴۲۵: ۴۶، پاورقی).

۶۲. یعنی می‌توانیم فعل و مصدر هر دو را ثلاثی مجرد بیاوریم، بدون اینکه معنی آیه عوض شود.

۶۳. حَضْب و حِضْب: نوعی مار است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ حضب). در این مصراع از رجز، برای فعل تطویت، مفعول مطلق انطواء آمده، در حالی که مصدر تطویت، تَطَوّی است نه انطواء. اما چون معنی تَطَوّی و انطواء یکی است، اشکالی در این کار وجود ندارد.

۶۴. عمیر بن شییم ملقّب به قُطامی یا قَطامی (هر دو تلفظ درست است) درگذشته در حدود ۱۳۰ هـ.ق.، شاعر غزل‌سرا و توانمند. او از مسیحیان قبیلهٔ تغلب بود که بعدها اسلام آورد و از طبقهٔ دوم شعرای دورهٔ اسلامی به شمار می‌رود (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۸۸).

۶۵. برای فهم معنای صحیح بیت، رک. عسکری، ۱۳۰۹: ۶۸۵.

۶۶. تَتَبَّعَهُ در اصل بوده: تَتَتَبَّعَهُ، مضارع منصوب مفرد مذکر مخاطب از باب تفعُّل، که تای مضارعهٔ آن برای سهولت تلفظ حذف شده‌است. پس مصدر مطابق با آن از نظر لفظ تَتَبُّع است نه اِتّباع، اما چون تَتَبُّع و اِتّباع هم‌معنا هستند، به جای اولی از دومی استفاده کرده است.

۶۷. قرائت متداول **وَ نُزِّلَ الْمَلائِكَةُ تَنْزِيلاً** (فرقان: ۲۵. ترجمه: و فرشتگان نزول یابند.) است.

۶۸. یعنی برای رفع اشکال عدم هماهنگی مصدر و فعل، کلمهٔ فَنَبَتَتْ را در تقدیر بگیریم، که در این صورت مصدر نَباتاً با فعل نَبَتَتْ هماهنگ خواهد بود.
۶۹. یعنی بگوییم نباتاً با اِنبات هم معنی است، بنابراین در آیه اشکالی وجود ندارد (بدون اینکه کلمه‌ای را در تقدیر بگیریم و معنی آیه را عوض کنیم). اما وجهی که مفصل گفته مستلزم در تقدیر گرفتن کلمهٔ زائدی است که در آیه وجود ندارد، که منجر به برگرداندن آیه از معنی ظاهریش می‌شود. بنابراین وجه قرطبی بهتر است.
۷۰. یعنی باید قُبول باشد نه قَبول.
۷۱. یعنی همان طور که دخول و خروج که مصدر هستند بر وزن فُعول (به ضم فاء الفعل) هستند، قبول نیز به مقتضای اصل و قیاس باید چنین باشد، اما به طور استثنا بر وزن فَعول آمده است، و این را از طریق سماعی دانسته‌ایم.
۷۲. یعنی کلمات.
۷۳. یعنی قبول، ولوع و وزوع.
۷۴. به نظر می‌رسد نظر زجاج اجتهادی بر اساس دانش صرف و نحو و غیر مستند به نقل و روایت بوده است. زیرا برخی از نحویان عیبی در این کار نمی‌دیده‌اند.
۷۵. در متن عربی تفسیر قرطبی «صمها» با صاد بدون نقطه آمده است. اما با توجه به اینکه این کلمه در اینجا بی‌معنی است به نظر می‌رسد تصحیفی رخ داده باشد، بنابراین این کلمه را به صورت «ضمها» اصلاح کردیم.
۷۶. به ظاهر منظور ابو عبیده معمر بن المثنی است.
۷۷. به ظاهر نظر ابو عبیده بر اساس قرائت «و کَفَلها» به تخفیف فاء است که به زودی خواهد آمد.
۷۸. منظور قرّاء کوفه (عاصم، حمزه و کسائی) است.
۷۹. منظور از «همزه» باب اِفعال و منظور از «تشدید» باب تفعیل است.
۸۰. آل عمران: ۴۴. ترجمه: تا کدام یک سرپرستی مریم را به عهده گیرد.
مطابق این آیه سرانجام زکریا کفیل مریم شد. در آیهٔ اخیر نیز به اتفاق قرّاء فعل «**یَکْفُلُ**» به صورت ثلاثی مجرد آمده است.
۸۱. خلاصهٔ سخن مکّی این است که فرقی نمی‌کند که کدام یک از دو قرائت را بپذیریم، زیرا کفالت زکریا نیز ناشی از امر خدا بوده است و نتیجه در هر حال یکی است. اما وقتی فعل ثلاثی مجرد معنی درستی به آیه می‌دهد، دلیلی ندارد که کار را پیچیده کنیم و فعلی ثلاثی مزید را وارد آیه کنیم.
۸۲. یعنی قاری اهل مکه از قراء سبعه.
۸۳. چون متن تفسیر قرطبی فاقد اعراب است کوشش شد بر اساس کتاب‌های دیگر تا آنجا که ممکن است اعراب گذاری درست انجام شود، و در عین حال ممکن است در تعیین اعراب مورد نظر اخفش اشتباه کرده باشیم. به ظاهر منظور اخفش این است که «کَفُل» (به ضم فاء) را در کتاب‌ها دیده است ولی به طریق شفاهی و شنیدن بلاواسطه از استاد (که پیشینیان برای آن ارزش خاصی قائل بودند) آن را نیاموخته است.
۸۴. یعنی صیغهٔ امر مفرد مذکر مخاطب از باب تفعُّل.
۸۵. منادای مضاف منصوب است، مانند «عبد» در «یا عبدَ الله». اینجا نیز «ربّ» به ضمیر «ها» اضافه شده، پس مضاف است، و حرف ندا (یا) در تقدیر است.
۸۶. به صیغهٔ امر مفرد مذکر مخاطب از باب اِفعال.

۸۷. به صیغهٔ امر مفرد مذکر مخاطب از باب تفعیل.
۸۸. یعنی «زکریاء» با الف ممدوده، نه «زکریا» با الف مقصوره.
۸۹. به این صورت که «زکریاء» مفعول «کَفِّلها» باشد.
۹۰. که هر سه نفر از قاریان کوفه هستند.
۹۱. منظور از مد در اینجا کشیدن الف در «زکریاء» است که به دلیل واقع شدن الف قبل از همزه مطابق قواعد تجوید باید رعایت شود، و منظور از همزه، همزهٔ پس از الف در «زکریاء» است.
۹۲. یعنی ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر و یعقوب، چنان که ابن منظور در *لسان العرب* ریشهٔ زکر تصریح کرده است.
۹۳. بر وزن «عَرَبیّ»، چنان که ابن منظور (۱۴۰۵، ریشهٔ زکر) تصریح کرده است.
۹۴. بر وزن «جَبَل»، چنان که ابن منظور (همان جا) تصریح کرده است.
۹۵. چون متن *تفسیر قرطبی* فاقد اعراب است، نمی‌توان فهمید منظور اخفش چه بوده است. منظور «زَکَرِیّا» نیست، چون این همان «قصر» می‌شود که پیشتر ذکر شده‌بود و نیازی به تکرار نیست. احتمال دارد منظور «زَکَریا» بدون تشدید یاء باشد، یعنی به تخفیف، چنان که در *تاج العروس* به عنوان یکی از وجوه تلفظ این نام آمده است (زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ زکر).
۹۶. زیرا این نام عبری است.
۹۷. در مورد شرایط برای غیر منصرف‌بودن یک کلمه، چند صفحه پیش بحث شد. در زَکَری، فقط شرط معرفه (عَلَم)بودن باقی مانده است، زیرا این تلفظ فاقد الف تانیث است و از طرفی نمی‌توان آن را عجمی هم دانست، چون خود عبریان این کلمه را به این صورت تلفظ نمی‌کنند و این کلمه با این صورت، شکلی عربی به خود گرفته است. بنابراین این تلفظ منصرف است.
۹۸. به نظر می‌رسد قرطبی بین دو روایت شعر خلط کرده، چون به این صورت که بیت را نقل کرده وزن شعر درست در نمی‌آید. مصراع دوم دو گونه روایت شده: «لم ادنُ حتی ارتقی سلّما» و «لم القها أو ارتقی سلّما». البته به ظاهر در روایت دوم «أو» به معنای اِلّای استثنائیه است.
۹۹. قرطبی در تفسیر آیه‌های ۳۷ و ۳۸ سورهٔ آل عمران چهار مسأله مطرح کرده، که چون مسائل ۲ تا ۴ مربوط به آیهٔ ۳۸ بود که در کتاب حاضر حذف شده‌است، تنها مسألهٔ ۱ را به صورت تفسیر آیهٔ ۳۷ ذکر کردیم.
۱۰۰. منظور ذیل آیهٔ **فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا** (مریم: ۱۱. ترجمه: پس، از محراب بر قوم خویش درآمد و ایشان را آگاه گردانید که روز و شب به نیایش بپردازید) است.
۱۰۱. عبدالرحمن بن اسماعیل از قبیلهٔ حِمْیَر از یمن، درگذشته در حدود سال ۹۰ هـ.ق.، شاعر غزل سرا که به سبب زیبایی صورتش به وضّاح ملقب بود. او عاشق زنی به نام روضه بود (زرکلی، ج۳، ۱۹۸۰: ۲۹۹).
۱۰۲. محل استشهاد واژهٔ «محراب» است که در بیت فوق به معنای غرفه (اتاقک) آمده است.
۱۰۳. ذیل آیهٔ ۴۴ سورهٔ آل عمران.
۱۰۴. کلمهٔ «ظِئْر» در متن عربی به معنای دایه است، اما چون مریم در این موقع بزرگ شده‌بود و شیرخوار نبود منظور از آن زن خدمتکار است. همچنین ممکن است در روایت تقدم و تاخری صورت گرفته باشد و عبارت ناظر به زمان کودکی مریم باشد.

۱۰۵. در *عهد جدید* هم نسبت فامیلی مریم با الیصابات (الیزابت) همسر زکریا تایید شده‌است (*کتاب مقدس*، لوقا ۱: ۳۶).

۱۰۶. دلیل دیگری که برای دعای زکریا برای یافتن فرزند در این موقع به ذهن می‌رسد این است که چون مریم در سِنّی بود که می‌توانست فرزند زکریا باشد، زکریا با دیدن کمالات او آرزو کرد فرزندی نیک مانند مریم از خود داشته باشد، و با توجه به اینکه حنه مادر مریم نیز در کهنسالی باردار شده‌بود این را ممکن دانست که به قدرت خدا او و همسرش نیز که پیر بودند فرزندی بیاورند.

۱۰۷. به نظر می‌رسد اشکال نحّاس وارد نباشد، چون خود کلمهٔ «مِن» در «مِن أیْن» جهت و سَمت را می‌رساند.

۱۰۸. ابو المستهل کمیت بن زید اسدی (۱۲۶-۶۰ هـ.ق.) شاعر مشهور عصر اموی که به مدح بنی هاشم مشهور بود. ویژگی‌های چندی در او جمع بود: او عالم به ادبیات و انساب عرب، خطیب بنی اسد، فقیه شیعه، سوارکار شجاع، بخشنده و تیرانداز ماهری بود. مشهورترین اثر او «هاشمیات»، عبارت است از چند قصیده در مدح بنی هاشم، که به زبان آلمانی نیز ترجمه شده‌است (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۲۳۳). بیت مورد بحث نیز جزو ابیات همین قصائد است.

۱۰۹. بیت از قصیده‌ای است در مدح اهل بیت (ع). خلاصهٔ قصیده که شامل ۱۳۳ بیت است این است که هیچ چیز مرا به نشاط وا نمی‌دارد، نه دختران زیبا، نه زمین و ملک، و نه شتران و مال. شوق و طرب من تنها به سوی اهل بیت پیامبر (ص) است. رِیَب جمع رَیْبه و رِیبه به معنی شک و ظن و تهمت است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ ریب)، اما در اینجا به قرینهٔ ابیات بعدی که در وصف زنان و دختران جوان است منظور از آن نظر آلوده به شهوت است که موجب شک انسان به خود و خوف او از وقوع در گناه می‌شود (در این مورد رک. انصاری، ۱۴۱۵: ۵۵). در مورد معنی بیت رک. ابن ابی الحدید، بی‌تا: ۴۹.

محل استشهاد در بیت، آوردن «أنّی» و «مِن اینَ» در برابر هم است که نشان می‌دهد از نظر شاعر این دو واژه هم‌معنی نیستند.

۱۱۰. یعنی **وَجَدَ** عامل نصب **کُلّما** است، زیرا **کُلّما** اینجا ظرف است و **وَجَدَ** عاملی است که از نظر زمانی در آن واقع شده‌است.

۱۱۱. یعنی سخنی که از نو شروع‌شده و ارتباط آن با عبارت قبلی قطع شده‌است. در این صورت این جمله سخن خود خداوند خواهد بود.

۱۱۲. از آیات قرآنی (به عنوان مثال زمر: ۶۸) برداشت می‌شود که در قیامت دوبار در صور دمیده می‌شود (صیحه یا فریاد فرشتهٔ خدا در قیامت). از عبارات بعدی در آیه مانند **ذٰلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ** برداشت می‌شود که در اینجا صیحهٔ دوم منظور است.

۱۱۳. چون یکی از عوامل نشنیدن صدا، دوربودن از منبع آن است و با توجه به اینکه همه این صدا را می‌شنوند، گویی منبع آن به همه نزدیک است.

۱۱۴. میل واحد طول است برابر با یک سوم فرسخ (جوهری، ۱۴۰۷، ریشهٔ میل). منظور از روایت ممکن است دو چیز باشد: یکی اینکه فاصلهٔ زمین و آسمان در آنجا دوازده میل است و دیگر آنکه فاصلهٔ آسمان و زمین در آنجا دوازده میل از سایر نقاط زمین کمتر است.

۱۱۵. چنان که پیش از این نیز گفته شد، این گونه عبارات را باید در چارچوب جغرافیای مقدس فهمید، وگرنه بدیهی است که این عدد نمی‌تواند معنایی داشته باشد. منظور از نزدیکی زمین و

آسمان در بیت المقدس، نزدیکی آن به آسمان معنوی و شرافت و قداست آن است نه نزدیکی فیزیکی. در بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان چنین نقطه‌ای بر روی زمین وجود دارد (در مورد انگارهٔ مرکز زمین از نظر معنوی، رک. الیاده، ۱۳۹۲: ۱۹۷)، اما اینکه این مکان بیت المقدس باشد و نه کعبه، می‌تواند شاهدی بر اسرائیلی‌بودن این اندیشه باشد. ذکر نام کعب در سند روایات مربوط به آن، شاهد این موضوع است.

۱۱۶. اَوصال جمع وصل یا وُصل به معنای اندام یا مفصل است (جرّ، ۱۳۶۳، مدخل وصل). با توجه به قرینهٔ «مقتطعه» معنای دوم مناسب‌تر است.

۱۱۷. «عیوناً سائله» را به دو نحو می‌توان معنی کرد: چشم‌های اشک ریزان، و چشم‌هایی که از حدقه درآمده و بر گونه‌ها فرو ریخته. اینجا با توجه به پوسیدن بدن‌ها معنای دوم مناسب‌تر است.

۱۱۸. حتی اگر بر فرض کسی توسط قاتلی به قتل برسد، در حقیقت میراننده خداست، نه آن قاتل.

۱۱۹. یعنی قراء کوفه مانند عاصم، حمزه وکسائی.

۱۲۰. زیرا **تَشَقَّقُ** در اصل تَتَشَقَّقُ بوده (مضارع از باب تفعُّل) که تاء اول آن حذف شده‌است.

۱۲۱. که تَشَّقَّقُ می‌شود.

۱۲۲. یعنی کلمهٔ «المنادی» که اسم فاعل از باب مفاعله است بنابر اقتضای اصل باید در آخرش یاء داشته باشد و این قاریان نیز یاء را آورده حذف نکرده‌اند.

۱۲۳. یعنی در حالت وقف یاء را حذف کرده‌اند.

۱۲۴. سخن قرطبی نویسندهٔ تفسیر است.

۱۲۵. این حدیث را در *سنن ترمذی* نیافتیم اما در کتاب‌های دیگر با الفاظ مشابهی آمده است. به عنوان مثال در احمد بن حنبل، ج۴، بی تا: ۴۴۷.

۱۲۶. از صحابه است.

۱۲۷. که به ظاهر منظور جایی است که موقع بیان حدیث در آن بودند، یا هر جایی که مردگان دفن شده‌اند.

۱۲۸. یعنی بنابر اختلاف درجاتتان (بنا بر احتمال) در قیامت: اگر از نیکان هستید سواره هستید و اگر متوسطید پیاده، و اگر از بدکاران هستید بر صورت خود کشیده می‌شوید.

۱۲۹. واژهٔ فدّام در متن عربی حدیث به معنای سرپوش ابریق (ظرف آب پاش) است. منظور این است که در آن روز از حرف زدن با دهان باز می‌مانند و اعضا و اندام‌هایشان سخن می‌گویند. بنابراین حدیث ناظر به آیه‌هایی مانند **اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلیَ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُکَلِّمُنَا أَیْدِیهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا کَانُوا یَکْسِبُونَ** (یس: ۶۵. ترجمه: امروز بر دهان‌های آنان مُهر می‌نهیم، و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند، و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند) است.

۱۳۰. کلمه توفون در متن حدیث را می‌توان به چند صورت خواند: از باب تفعیل، تفعّل و افعال. ولی مناسب‌ترین معنی از باب افعال است یعنی در قیامت در جای بلندتری قرار می‌گیرید (رک. جرّ، ۱۳۶۳، مدخل اَوفی).

۱۳۱. به نظر می‌رسد دلیل اینکه در میان اندام‌های بدن ران مطرح شده، این باشد که شگفتی صحنه بیشتر تجسم شود. چون ران اندامی مثل دهان یا بینی نیست که صدایی از آن بیرون آید، در سر نیست و درجایی است که به طور معمول پوشیده است، و حرکت قابل ملاحظه‌ای هم ندارد. شاید هم به خاطر این است که کف دست و ران در گناه زنا از اندام‌هایی هستند که بیشتر از آن‌ها استفاده می‌شود.

۱۳۲. شاید به خاطر اینکه انسان با دست خود بیشتر گناه می‌کند و به طور مجازی به هر کاری که انسان بکند کار دست گفته می‌شود، حتی اگر کار اندام‌های دیگر باشد. مانند مضمون این آیه: **يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ** (نبأ: ۴۰. ترجمه: روزی که آدمی آنچه را با دست خویش پیش فرستاده است بنگرد).

۱۳۳. در قدیم اعتقاد بر این بود که جان در موقع مرگ از بینی خارج می‌شود، و در *عهد عتیق* آمده است که پس از اینکه خدا آدم را از خاک خلق کرد «در بینی وی روح حیات دمید» (*کتاب مقدس*، پیدایش ۲: ۷).

۱۳۴. کلمهٔ سمّ به فتح یا ضم سین به معنای زهر (مادهٔ سمّی) است.

۱۳۵. لَدیغ: مار گزیده.

۱۳۶. زبان سریانی به اعتقاد مسلمانان صدر اسلام زبان پیامبران قدیم مانند آدم، نوح و ابراهیم بوده و بنابراین از نوعی تقدس و رازگونگی برخوردار بوده است. اما در زمان پیامبران قدیم زبان سریانی (Syriac) به معنایی که ما امروز می‌شناسیم (یعنی یکی از شاخه‌های زبان آرامی از زبان‌های سامی) رواج نداشته است.

۱۳۷. منظور کتاب التذکره بأحوال الموتی و أحوال الآخره نوشتهٔ محمد بن احمد قرطبی صاحب *تفسیر قرطبی* است که تنها خلاصه آن به چاپ رسیده است (رک. زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۳۲۲).

۱۳۸. منظور این است که چون در جهاد کافران باید اسلام را بپذیرند وگرنه کشته می‌شوند، این اجبار است و بنابراین حکم عدم اجبار نسخ شده‌است. اما در درستی این موضوع بحث است، که آیا هدف از جهاد اجبار کفار به اسلام است یا اینکه جهاد جنبهٔ دفاعی داشته یا تنها در مواردی که کافران پیمان شکنی می‌کرده‌اند رخ می‌داده است. همچنین ممکن است آیه مورد بحث نسخ نشده‌باشد و هنوز در مجاری خاص خود قابل عمل کردن باشد، مثل جایی که افرادی نه از روی کینه‌توزی و لجاج، بلکه از روی مطالعه و اندیشه دینی غیر از اسلام برگزیده‌اند.

۱۳۹. یعنی از باب اِفعال.

۱۴۰. ثعلبی را نباید با ثعلب اشتباه کرد. ثعلبی نیشابوری (درگذشته در ۴۲۷ هـ.ق.) مفسر و نویسندهٔ *الکشف و البیان فی تفسیر القرآن* است، اما ثعلب همان ابو العباس احمد بن یحیی بن زید شیبانی (۲۹۱-۲۰۰ هـ.ق.) است که امام کوفیان در نحو و لغت بوده است (زرکلی، ج۱، ۱۹۸۰: ۲۶۷).

۱۴۱. غافر: ۲۹. ترجمه: فرعون گفت: «جز آنچه می‌بینم، به شما نمی‌نمایم، و شما را جز به راه راست راهبر نیستم.»

۱۴۲. طبق قرائت مشهور، فرعون می‌گوید من شما را به راه راست هدایت می‌کنم. اما طبق قرائت شاذ مذکور، فرعون می‌گوید او (یعنی مومن آل فرعون که پیش از این در آیات سورهٔ غافر از او یاد شده) شما را جز به راه مرشد (یعنی کسی که ادعای مرشدبودن دارد، یعنی موسی) هدایت نکرد (به صیغهٔ ماضی). و ممکن است منظور از رَشّاد خدا باشد، که در این صورت فاعل «أهداکم» می‌تواند موسی باشد یا مومن آل فرعون، که ذکر هر دو در آیات مورد بحث در سوره غافر شده‌است.

۱۴۳. کهف: ۷۹. ترجمه: اما کشتی، از آن بینوایانی بود.

۱۴۴. شاید منظور کسانی باشد که مال را از شدت فقر و ترس اینکه بعدها به آن نیاز پیدا کنند نگه می‌دارند و خرج نمی‌کنند.

۱۴۵. منسوب به خارزنج، نام روستایی در نزدیکی نیشابور.

۱۴۶. غاشیه: ۲۲. ترجمه: بر آنان تسلّطی نداری.
۱۴۷. زیرا صیغهٔ مبالغهٔ «فَعّال» از ثلاثی مجرد ساخته می‌شود، نه از ثلاثی مزید. پس جبّار از اِجبار نمی‌تواند ساخته شود، اما از جَبْر می‌تواند چون ثلاثی مجرد است، و اگر «جبر» معنای اِجبار داشته باشد، معنای جبّار نیز بسیار اِجبار کننده خواهد بود و مشکلی هم ندارد.
۱۴۸. این نیز به نحوی تکرار همان حرف قبلی است.
۱۴۹. یعنی جَبَرتُه و اَجْبَرتُه.
۱۵۰. بدیهی است این یک معنای مجازی یا تقریبی است، زیرا وعید به معنای دقیق عذاب نیست، بلکه به معنای بیم دادن از عذاب است. همان طور که وَعد هم به معنای وعده دادن به ثواب است.
۱۵۱. ضمیر به «پسر عموی شاعر» بر می‌گردد که در بیت قبل آمده است. رک. بصری، ۱۹۶۶: ۷۰۲.
۱۵۲. شاعر دارد افتخار می‌کند به اینکه وعدهٔ نیک خود را عملی می‌سازد، اما بیم دادن خود را عملی نمی‌کند، زیرا از نظر اخلاقی عمل به وعده واجب است اما عمل به وعید واجب نیست، و ترک آن نشان دهندهٔ بزرگواری و بردباری کسی است که کیفر را ترک کرده است. و در همین معناست شعر خاقانی که می‌گوید: «پاکا ملکا قد فلک را/ جز بهر سجود خم نکردی/ گفتی که کنم جزای جرمت/ چون وقت رسید هم نکردی».
۱۵۳. یعنی یعقوب حضرمی قاری بصره و از قاریان دهگانه.
۱۵۴. عثمان بن سعید معروف به ورش یکی از دو راوی نافع قاری مدینه و از قاریان هفتگانه.
۱۵۵. به ظاهر منظور عبدالله بن مسعود صحابی است که قرائات شاذ منسوب به او در تفسیر زیاد مورد استفاده قرار می‌گیرد.
۱۵۶. یعنی آن‌ها آیه را با جا به جا کردن کلمات (نسبت به قرائت مکتوب در مصحف) قرائت کرده‌اند.
۱۵۷. یعنی کلمهٔ «عذاب» که اضمارشده یعنی پنهان گردیده است.
۱۵۸. یعنی قرائت «کیف تتقون یوماً یجعل الولدان شیبا إن کفرتم».
۱۵۹. یعنی مفعولٌ به.
۱۶۰. یعنی مفعولٌ به.
۱۶۱. یعنی مفعولٌ فیه (ظرف) نه مفعولٌ به.
۱۶۲. یعنی خدا فاعل **یَجعلُ** است.
۱۶۳. زیرا جملهٔ خبریه که نعت واقع شود باید مشتمل بر ضمیری ملفوظ یا مقدّر باشد که آن را به موصوف ربط می‌دهد، وگرنه نعت از منعوت بیگانه خواهد بود و منعوت با نعت تخصیص نمی‌یابد (رک. شرتونی، ج۴، ۱۳۷۱: ۳۷۲).
۱۶۴. یعنی کلمهٔ «فیه».
۱۶۵. سوالی که در پس این تفسیر قرار دارد این است که کودکان (که به بلوغ نرسیده‌اند) چه گناهی دارند که باید این قدر بترسند؟ پیداست که این مفسران نکتهٔ ادبی آیه را درک نکرده‌اند که منظور این است که آن روز آن قدر ترسناک است که اگر کودکی آنجا باشد از ترس پیر می‌شود، نه اینکه لزوماً کودکان مورد نظر آیه باشند.
۱۶۶. یعنی همه کودکان (در صورت وجود در آنجا).
۱۶۷. کلمهٔ «بَعْث» در این حدیث به معنای «مبعوث» (اسم مفعول) است، یعنی کسی که به جایی فرستاده شده، یا از خواب بیدار شده، یا پس از مرگ زنده شده‌است، و هر یک از این معانی وجهی

دارد. بَعْث همچنین به لشکر و سپاه گفته می‌شود (جُرّ، ۱۳۶۳، مدخل بعث). در اینجا به ظاهر منظور این است که آن‌ها را انتخاب کن و از جا بلند کرده به سوی دوزخ بران.

۱۶۸. این حدیث که به الفاظ مختلفی در *تفسیر قرطبی*، ذیل آیهٔ ۱ و ۲ سورهٔ حج ذکر شده، مطابق یکی از روایات آن از قرار زیر است: فی صحیح *مسلم*، عن أبی سعید الخدری (رض)، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «یقول الله تعالی: یا آدم، فیقول: لبیك و سعدیك، و الخیر فی یدیك». قال: «یقول: أخرج بعث النار، قال: و ما بعث النار؟ قال: مِن کل ألف تسعمائة و تسعة و تسعین». قال: «فذاك حین یشیب الصغیر وَ تَضَعُ کُلّ ذاتِ حَمْل حَمْلَها وَ تَرَی النَّاسَ سُکاری وَ ما هُمْ بِسُکاری وَ لکِنّ عَذابَ اللّهِ شَدِیدٌ (حج: ۲)». قال: فاشتدّ ذلک علیهم، قالوا: «یا رسول الله، أیّنا ذلک الرجل؟» فقال: «أبشروا، فإنّ مِن یأجوج و مأجوج ألفاً و مِنکم رجل». ترجمه: در صحیح *مسلم*، از ابی سعید خدری (رض) نقل‌شده که رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند (در قیامت) به آدم (ابو البشر) می‌گوید: ای آدم، آدم می‌گوید. گوش به فرمانم، خجسته‌ای تو، نیکی در دو دست توست». پیامبر (ص) فرمود: «خدا می‌گوید. برگزیدگان دوزخ را (از میان مردم) بیرون آور. آدم می‌گوید: برگزیدگان دوزخ چه کسانی هستند؟ خدا می‌گوید: از هر ۱۰۰۰ نفر، ۹۹۹ نفر». پیامبر (ص) فرمود: «این امر همان وقتی است که کودکان (از ترس) پیر می‌شود و هر زن بارداری (از وحشت) بچه خود را می‌اندازد، و مردم را (از خوف) مست می‌بینی، در حالی که مست نیستند بلکه عذاب خدا شدید است». ابو سعید خدری گفت: این امر (که نزدیک به همهٔ اهل محشر دوزخی هستند) بر صحابه سخت آمد، گفتند: « ای پیامبر خدا، کدام یک از ما آن مرد (نجات یافته) است؟» فرمود: «مژده دهید، چون (در میان اهل محشر، یا اهل دوزخ) از یاجوج و ماجوج ۱۰۰۰ نفر هستند و از شما یک نفر» (و در هر صورت این تعداد زیاد دوزخی از یاجوج و ماجوج تامین خواهند شد نه از شما). در برخی از روایات، به جای یاجوج و ماجوج، کفّار جاهلیت و منافقین ذکر شده‌اند. یاجوج و ماجوج گروهی هستند که در کهف: ۹۴ و انبیا: ۹۶ نام آن‌ها ذکرشده و تعیین هویت آن‌ها آسان نیست. محل استشهاد قرطبی این است که در آن لحظهٔ حساس انتخاب کودکان از ترس پیر می‌شوند، زیرا احتمال بهشتی شدن یک در هزار است.

۱۶۹. یعنی اهل بهشت با همین صورت پیر وارد بهشت نمی‌شوند، بلکه خدا آن‌ها را جوان می‌گرداند.

۱۷۰. شاید به خاطر اینکه مطابق روایتی که چند صفحه پیش نقل شد همه در روز قیامت ۳۳ ساله محشور می‌شوند، در هر سنّی که مرده باشند.

۱۷۱. یعنی نفخهٔ اول در صور، از دو نفخه.

۱۷۲. در متن عربی تفسیر «کحنك الغراب» آمده، اما به نظر می‌رسد «کحَلَك الغراب» درست باشد، زیرا کحنك الغراب یعنی مانند منقار کلاغ، و این معنای روشنی ندارد، چون منقار کلاغ سیاه نیست. برای دیدن اختلاف لغویان در مورد اینکه حنك درست است یا حلك رک. ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ حلك.

۱۷۳. در متن عربی «ثَغامه» آمده که واحد «ثَغام» است، و آن درختی است دارای گُل و میوه‌ای سفید، و به فارسی به آن درمنهٔ سفید می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ ثغم؛ جُرّ، ۱۳۶۳، مدخل ثغام).

۱۷۴. در این تفسیر آسمان جاندار فرض شده، همان طور که ظاهر بعضی از آیات قرآن نیز دال بر این موضوع است (به عنوان مثال فصلت: ۱۱).

۱۷۵. اعراف: ۱۸۷. ترجمه: [این حادثه] بر آسمان‌ها و زمین گران است.

۱۷۶. گنجاندن امر (فرمان) در اینجا به خاطر آن است که شائبهٔ تجسیم خدا به ذهن کسی نیاید.

۱۷۷. نحوی و قاری اهل بصره از قراء یبعه.
۱۷۸. یعنی به سقف به طور مجازی «سماء» گفته می‌شود، یا معنای مجازی «سماء» سقف است. و چون سقف مذکر است، برای «**السماء**» خبر مذکر (**منفطرٌ**) آورده است، با اینکه خود «سماء» مونث است.
۱۷۹. که فرزدق است، و بیت مورد بحث در مقام فخر بر جریر و دو شاعر دیگر در حضور سلیمان بن عبد الملک سروده شده‌است. رک. ابوالفرج الاصبهانی، ج۲۱، ۱۴۱۵: ۲۱۴.
۱۸۰. محل استشهاد، فعل مذکر «رَفَع» است که برای سماء استعمال شده‌است.
۱۸۱. انبیاء: ۳۲. ترجمه: و آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم.
شاهد این است که در قرآن آسمان سقف دانسته شده، و چون سقف هم مذکر است برای آن صفت مذکر (محفوظا) آمده است.
۱۸۲. توجیه دیگری است برای اینکه چرا خبر مذکر (**منفطر**) برای «**السماء**» آمده است. به این صورت که خود سماء را می‌توانیم مذکر بگیریم، بدون اینکه نیاز باشد آن را به سقف تاویل کنیم.
۱۸۳. قمر: ۲۰. ترجمه: تنه‌های نخلی بودند که ریشه‌کن شده‌بودند.
۱۸۴. جراد جمع جرادة، نخل جمع نخلة و شجر هم جمع شجرة است. کلماتی از این گونه را که «اسماء اجناس جمعیه» خوانده می‌شوند هم می‌توان مذکر در نظر گرفت و هم مونث. مذکربودن به اعتبار لفظ و مونث‌بودن به خاطر جمع‌بودن (رک. طباطبایی، سید محمد رضا، ۱۳۶۱: ۱۴۷؛ قرطبی، ج۱۵، ۱۴۰۵: ۶۰، ج۱۷: ۱۳۷). تمام مثال‌های فوق از قرآن مجید استخراج شده‌اند (یس: ۸۰، قمر: ۷، ۲۰). در قرآن همچنین نخل و شجر مونث گرفته شده‌اند (حاقه: ۷، واقعه: ۵۲، ۵۳). چون سماء نیز جمع سماءة است، از باب مثال‌های فوق است، بنابراین می‌توان آن را مذکر نیز گرفت، و مدعای ما در آیه نیز همین بود.
۱۸۵. به جای مُرْضِعة.
۱۸۶. هنگامی که صفات مختص زنان (مانند حائض) که بر وزن فاعل یا مُفْعِل است معنای حدوث را در بر داشته باشد در مونث تای تانیث می‌گیرد، و اگر معنای اطلاق داشته باشد از تای تانیث تجرید می‌شود، چون در این صورت به معنای نسب است، همان طور که در مثل لابن (شیر فروش) به معنی ذو لبن (صاحب شیر) یا لَبَنی (منسوب به شیر)، و تامر (خرما فروش) به معنای ذو تمر (صاحب خرما) یا تمری (منسوب به خرما) نیز چنین است. همین طور حائض یعنی ذات حیض (دارای حیض) یا حیضی (منسوب به حیض) (استر آبادی، ج۳، ۱۳۸۴: ۳۳۰). اینجا نیز زمخشری در مورد مُرضِع چنین گفته و آن را برای **منفطر** نیز جایز دانسته است.
چنان که مشاهده شد مفسران برای توجیه مذکربودن **منفطر** چهار وجه ذکر کرده‌اند، و این پیچیدگی و پیشرفت علم نحو و تفسیر را نشان می‌دهد.
۱۸۷. بدیهی است که این تفسیر مخالف سیاق آیه است.
۱۸۸. به این صورت که عاد به **ارم** اضافه نشود.
۱۸۹. و چون نام قبیله است پس معرفه است. و چون مونث نیز هست غیر منصرف است (به زودی به این موضوع بر خواهیم گشت).
۱۹۰. این کار جایز است، چون نام قبیله و نام پدر در بیشتر موارد با هم قابل تعویضند، و بیشتر قبایل عرب نام خود را از نام جدّ پدریشان می‌گرفتند.

۱۹۱. **وَ سئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا** (یوسف: ۸۲). ترجمه: و از [مردم] شهری که در آن بودیم و کاروانی که در میان آن آمدیم جویا شو.

در این آیه نیز کلمهٔ «اهل» در تقدیر است، زیرا قریه جاندار نیست که از آن پرسش کنند. پس در تقدیر بوده: «وسئل اهل القریه».

۱۹۲. چنان که دیده شد در نظر هر دو دسته (آن‌ها که به اضافه خوانده‌اند و آن‌ها که بدون اضافه کردن عاد به ارم خوانده‌اند)، **ارم** غیر منصرف است.

۱۹۳. همان طور که مشاهده شد، **ارم** یا نام قبیله است، یا نام مادر قبیله و یا نام شهر. پس در هر صورت نام خاص (عَلَم) است، پس معرفه است. از طرفی مونث نیز هست، زیرا اگر نام مادر آن‌ها باشد بدیهی است که مونث است و اگر نام شهر باشد، نام شهرها به طور کلی مونث است (طباطبایی، سید محمد رضا، ۱۳۶۱: ۱۴۶) و اگر نام قبیله باشد، هم می‌توان آن را مونث گرفت و هم می‌توان مذکر دانست (همان: ۱۴۷)، پس مونث دانستن ان اشکالی ندارد. پس دو علت از «علل تسع» برای عدم انصراف در آن جمع است، پس غیر منصرف است. در میان دلایل عدم انصراف، اشاره‌ای به عجمی‌بودن این نام ندیدیم، زیرا مشهور است که عاد از قبایل عرب بوده‌اند.

۱۹۴. در متن سوره، پس از **وَ الفجْرِ** و سوگندهای بعدی، آمده **الَم تَرَ كيفَ فعل رَبُّكَ بعادٍ**، و سپس به ثمود و فرعون اشاره‌شده و سپس می فرماید **إنّ رَبَّكَ لَبالمِرصاد**.

۱۹۵. زیرا معلوم است که پیامبر (ص) در آن زمان نمی‌زیسته که این چیزها را با چشم سر ببیند.

۱۹۶. یعنی اگرچه به ظاهر آیه پیامبر را خطاب قرار داده می‌گوید: آیا ندیدی ...، در واقع همهٔ مردمان مورد خطاب قرار گرفته‌اند.

۱۹۷. قرطبی دارد توضیح می‌دهد که چرا از پیامبر(ص) و سایر اعراب آن زمان انتظار می‌رفت داستان عاد و ثمود را بدانند.

۱۹۸. حِجْر نام شهر قوم ثمود و نام یکی از سوره‌های قرآن است، و نباید با حَجَر به معنای سنگ اشتباه شود.

۱۹۹. و بنابراین اخبار آن به آسانی به اعراب می‌رسید.

۲۰۰. رک. قرطبی، ج۱۹، ۱۴۰۵: ۲۹۸.

۲۰۱. در متن عربی «يُقِلّوه» آمده است، از اَقَلَّ یعنی حمل کرد. در قرآن نیز «**اَقَلَّت**» آمده است (اعراف: ۵۷).

۲۰۲. مطابق تورات نوح سه پسر به نام‌های سام، حام و یافث داشت (*کتاب مقدس*، پیدایش ۶: ۱۰).

۲۰۳. روایت مشوّشی است از آنچه در *کتاب مقدس*، پیدایش ۱۰: ۲۱-۲۳ آمده است ، البته نام عاد در *کتاب مقدس* یافت نشد. اختلاف این گونه روایات با تورات و اختلاف خود این روایات با هم پدیدهٔ نادری نیست، زیرا غالب راویان مسلمان به تورات مسلط نبودند و بنابراین آنچه را از اهل کتاب می‌شنیدند به خوبی به خاطر نمی‌سپردند. اختلاف نسخه‌های تورات و اختلاف روایات شفاهی یهودیان با تورات مکتوب نیز می‌تواند دلیلی بر این موضوع باشد.

۲۰۴. یعنی نظر ابن اسحاق که ارم را همان سام بن نوح می‌دانست.

۲۰۵. رک. *کتاب مقدس*، همان جا. کلمات این قسمت از تورات در روایت اسلامی تصحیف شده‌است.

۲۰۶. قومی قوی و مقتدر بودند که به دست داود پیامبر شکست خوردند و نام آن‌ها در *عهد عتیق* آمده است (هاکس، ۱۳۷۷: ۶۱۹).

۲۰۷. این تفسیر هیچ نکته‌ای را در بر ندارد جز اینکه ارم نام ملّتی است و بر فرض مثال نام شهر نیست. البته ممکن است کلمهٔ «امت» به معنای یهودی کلمه استعمال شده‌باشد، که در این صورت این تفسیر نکته‌ای اضافی در بردارد و آن اینکه ارم طائفه‌ای از طوایف بنی اسرائیل نبودند. توضیح اینکه یهودیان خود را قوم برگزیده می‌دانستند و از اقوام دیگر (که بیشتر آن‌ها بت‌پرست بودند) با عنوان «امّت‌ها» یاد می‌کردند (بدوی، ۱۳۸۸: ۲۳).

۲۰۸. در بعضی از نسخه‌ها به جای «قویّة»، «قریة» آمده است و معلوم است که اختلاف این دو کلمه و «قدیمة» که در روایت پیشین از مجاهد آمده بود با هم، ناشی از تصحیف است.

۲۰۹. یعنی ارم گروهی کوچک‌تر بودند از میان گروهی بزرگ‌تر که عاد باشد.

۲۱۰. یعنی نخست.

۲۱۱. نجم: ۵۰. ترجمه: و هم اوست که عادیان قدیم را هلاک کرد.

شاهد این است که عاد در این روایت به «اولی» توصیف شده‌است.

۲۱۲. یعنی همان طور که به بنی هاشم می‌گویند هاشم، به بنی عاد هم می‌گویند عاد. حذف کلمهٔ «بنو» یا «بنی» از مقابل نام قبایل عرب متداول است.

۲۱۳. یعنی عاد آخِر (در برابر اوّل).

۲۱۴. عبید الله بن قیس بن شارح مشهور به ابن قیس الرقیات یا ابن الرقیات، درگذشته در حدود ۸۵ هـ.ق.، از شاعران غزل سرای عرب. ابتدا جانب آل زبیر را گرفت ولی بعدها به بنی امیه روی آورد. دلیل ملقب شدن او به ابن قیس الرقیات این بود که در مورد سه زن که هر سه رقیّه نام داشتند اشعار عاشقانه سروده است (زرکلی، ج۴، ۱۹۸۰: ۱۹۶). بیشتر شاعران عرب یک یا چند معشوقه داشته‌اند و معشوقه‌های آن‌ها هم برخلاف بعضی از شاعران پارسی زبان خیالی نبوده‌اند، بلکه وجود خارجی داشته‌اند.

ابن الرقیات بیت مورد بحث را در مدح بنی امیه گفته است.

۲۱۵. کلمهٔ مَجْداً با توجه به ابیات قبلی شعر، مفعولٌ له است یعنی بنی امیه این عطایا و صله‌ها را می‌بخشند، به دلیل مجد و بزرگواری‌ای که دارند.

۲۱۶. واژهٔ تَلید به معنای مال و دارایی قدیمی است که از پدران شخص به ارث رسد (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ تلد)، و در اینجا منظور مجد و عزّت موروثی است.

۲۱۷. منظور شیوخ و بزرگان قدیم بنی امیه است.

۲۱۸. عبارت معمر خالی از اشکال نیست، زیرا اگر جد اعلای هر دو قبیله ارم بود باید گفته می‌شد عاد ارم، و ثمود ارم. از طرفی می‌دانیم مطابق قرآن (اعراف: ۷۴) عاد قدیمی‌تر از ثمود بودند، و اگر منظور از اینکه ارم جد هر دو قبیله است این بود که در عین حال ثمود از نسل عاد بودند باید گفته می‌شد ثمود عاد، نه عاد ثمود. این عبارت از معمر در *فتح القدیر* نیز همین گونه نقل‌شده (شوکانی، ج۵، بی تا: ۴۳۵)، اما آنجا به جای «القبائل»، «القبیلتان» آمده و چون این مناسبتر به نظر می‌رسید، ترجمه را بر اساس روایت *فتح القدیر* انجام دادیم.

۲۱۹. اعداد شگفت آوری که در بعضی از روایات در مورد قد افراد قوم عاد ذکر شده، تحت تاثیر آیاتی از قرآن است که نشان می‌دهد آن‌ها افرادی تنومند بوده (اعراف: ۶۹) قامتی چون تنهٔ درخت نخل (حاقه: ۷؛ قمر: ۲۰) داشته‌اند. اما احتمال دارد این نوعی تشبیه باشد و منظور از این آیات فقط این باشد که آن‌ها افرادی بلند قامت (و در نتیجه مغرور به نیروی بدنی خویش) بودند، نه اینکه قد آن‌ها واقعا به اندازه درخت نخل باشد.

۲۲۰. این گفته عجیبی است، زیرا مطابق آن نه تنها قد ایشان بسیار بلند بود، بلکه نسبت‌های بدن ایشان نیز غیر عادی بود. چون قد انسان‌های معمولی حدود سه یا چهار برابر ذراع خودشان است، نه ۳۰۰ برابر! ذراع عبارت است از دست انسان از آرنج تا نوک انگشتان و واحد طولی است در حدود ۴۰ تا ۵۰ سانتیمتر.

۲۲۱. یعنی به طور عمودی.

۲۲۲. یعنی چون قد آدم مطابق روایات (به گمان ابن عربی) صحیح ۶۰ ذراع بود، قد قوم عاد باید کمتر از ۶۰ ذراع باشد، زیرا قوم عاد پس از آدم می‌زیستند و قد مردم مطابق همین روایات از زمان آدم به بعد پیوسته کاهش یافته است. بنابراین قد ایشان نمی‌تواند بیش از ۶۰ ذراع باشد.

۲۲۳. قرطبی روایت اخیر را رد نکرده، زیرا ۱۲ ذراع از ۶۰ ذراع کمتر است. چنان که مشاهده می‌شود طرز فکر حاکم در آن دوران در بیشتر موارد قضاوت بر اساس نقل به جای عقل بوده است.

۲۲۴. از تفاسیری که به زودی خواهد آمد معلوم می‌شود که این بلندی هم می‌تواند ناظر به قد و قامت قوم عاد باشد و هم می‌تواند ناظر به ساختمان‌ها و ابنیهٔ آن‌ها باشد. در صورت اول معنای آیه چنین خواهد بود: قوم ارم که دارای قامت‌های بلند بودند، و در صورت دوم: شهر ارم که دارای ستون‌های بلند بود.

۲۲۵. یعنی خیمه‌ها که در حکم خانه برای عرب بوده است.

۲۲۶. پیداست قتاده در تردید بوده که آن‌ها شهرنشین بوده‌اند (و ساختمان‌های سنگی با ستون‌های بلند داشته‌اند) یا بیابانگرد (با خیمه‌ها و ستون‌های چوبی)، و بنابراین کوشیده میان هر دو جمع کند. اما می‌دانیم که این ممکن نیست، زیرا قبایل کوچ کننده خانه‌ای ندارند که دائمی باشد. اما یک نکته در این تفسیر روشن است که منظور از «عماد» در این تفسیر ستون به عنوان جزوی از ساختمان یا خیمه است، نه مورد اعتمادبودن و سیادت داشتن.

بدیهی است بیابانگرد دانستن ارم نمی‌تواند درست باشد، زیرا آیهٔ بعد (**الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ**، فجر: ۸) با آن سازگار نیست. آیهٔ اخیر می‌رساند ارم جزو بزرگ‌ترین شهرهای شناخته‌شده در جهان باستان بوده و بنابراین اهل ارم نمی‌توانسته‌اند بیابانگرد باشند. تفسیر ارم به دمشق یا اسکندریه منطقی‌تر است، زیرا این‌ها از شهرهای بزرگ بوده‌اند. اما این تفسیر نیز خالی از اشکال نیست، زیرا بعید است قوم عربی عاد در این شهرها ساکن شده‌باشند، مگر اینکه عاد و ارم را با هم یکسان ندانیم.

۲۲۷. اعراب‌گذاری اشتقاقات ریشهٔ «عمد» بر اساس آنچه در ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ عمد آمده انجام شد.

۲۲۸. عمرو بن کلثوم بن مالک (در گذشته در حدود ۴۰ قبل از هجرت)، شاعر مشهور جاهلی و سرایندهٔ یکی از معلّقات سبع. او رئیس قبیلهٔ تغلب و جنگجویی شجاع بود و همان کسی بود که پادشاه عمرو بن هند را کُشت (زرکلی، ج۵، ۱۹۸۰: ۸۴). توجه شود که «کلثوم» در عربی اسم مرد است، بر خلاف «امّ کلثوم» که نام زن است، هرچند در فارسی به اشتباه نام دختر را کلثوم می‌گذارند.

۲۲۹. به ظاهر دارد صحنهٔ یک شبیخون را به تصویر می‌کشد که دشمن به قبیله حمله کرده ولی شاعر با رشادت از آنان دفاع می‌کند.

۲۳۰. به عبارت دیگر عمادة یعنی یک ستون، و عماد یعنی ستون‌ها.

۲۳۱. چون هم به اثاث خانه حَفَض گفته می‌شود و هم به شترانی که آن را حمل می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ حفض).

۲۳۲. در متن عربی کلمهٔ خُرْسیّ (بر وزن کُرسیّ) آمده که به معنای اثاث و متاع خانه است (قرطبی، ج ۲۰، ۱۴۰۵: ۴۶، پاورقی).
۲۳۳. فصلت: ۱۵. ترجمه: و گفتند: «از ما نیرومندتر کیست؟»
آیهٔ فوق در مورد قوم عاد است.
۲۳۴. شهر معروفی است در مصر که اسکندر مقدونی آن را در ۳۳۲ قبل از میلاد بنا کرده نام خود را بر آن نهاد (هاکس، ۱۳۷۷: ۵۷).

خلاصهٔ فصل سوم

تفسیر *الجامع لاحکام القرآن* معروف به *تفسیر قرطبی*، نوشتهٔ ابو عبد الله محمد بن احمد انصاری خزرجی اندلسی قرطبی، یکی از تفاسیر اجتهادی قرن هفتم هجری است که از نظر سبک تالیف و مشتمل‌بودن بر آراء و اقوال و عنایت به لغت و ادب و فقه و کلام، از بهترین تفاسیر به شمار می‌رود.

برخی از تالیفات قرطبی به غیر از تفسیر، عبارتند از *الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی*، *التذکار فی افضل الاذکار*، *التذکرة بأمور الآخرة*، *شرح التقصی*، *قمع الحرص بالزهد و القناعة و ردّ ذلّ السؤال بالکتب و الشفاعة* و ارجوزه‌ای که در آن نام‌های پیامبر (ص) را گرد آورده است.

قرطبی برای تفسیر خود مقدمه‌ای جامع در بیست فصل آورده است.

به طور معمول نویسندگان مسلمان هر سخن دور و دراز و غیر معقولی را که در کتاب‌های تفسیر و روایت می‌بینند به تسامح «اسرائیلیات» می‌نامند، اما اسرائیلیات به معنای دقیق عبارت است از داستان‌هایی که از بنی اسرائیل (یهود) رسیده، و شامل مطالبی که از متون ادیان دیگر یا از قُصّاص نقل شده‌نمی‌شود.

در مورد «**إِذْ**» در آیهٔ **إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ** چند قول هست: ۱. این کلمه زائد است و هیچ معنایی در جمله ندارد. ۲. تقدیر این است که «یاد کن هنگامی را که ...» ۳. این کلمه به آیهٔ ما قبل تعلق دارد.

در مورد منصوب شدن «**مُحَرَّراً**» در آیهٔ **رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً** دو وجه هست: ۱. به خاطر حال‌بودن منصوب شده‌است. ۲. نعت (صفت) است برای مفعولی حذف شده، و در تقدیر بوده: پسری آزاد. به نظر قرطبی وجه اول از لحاظ تفسیر، سیاق کلام و اِعراب سزاوارتر است.

محرَّر یعنی آزاد و خالص برای خداوند متعال.

غیلان بن عقبة ملقب به ذو الرُّمّه (۱۱۷-۷۷ هـ.ق.) از بزرگ‌ترین شاعران از طبقهٔ دوم شعرا در زمان خودش بوده است. عاشق زنی به نام میّهٔ منقریه و به این عشق مشهور بود. بسیاری از اشعار او در وصف همین زن است.

کلمهٔ **مریم** غیر منصرف است، زیرا مؤنث و مَعرِفه است، و علاوه بر این اعجمی نیز هست.

معنای **فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ** این است که خدا مریم را به راه نیکبختان داخل کرد، و گروهی گفته‌اند: معنای تقبل، به عهده گرفتن تربیت و ادارهٔ امور اوست.

امرؤ القیس بن حجر کندی (حدود ۸۰-۱۳۰ قبل از هجرت)، مشهورترین شاعر عرب بود. زندگی او به شراب، عشقبازی با زنان و جنگ برای خونخواهی پدرش گذشت که پادشاه قبایل اسد و غطفان بود و در همین راه آواره و به «المَلِك الضِّلّیل» (پادشاه گمراه) ملقب گشت.

آیهٔ **وَ کفلها زَکَرِیَّا** به دو صورت قرائت شده: **کَفَّلَها** به تشدید فاء که قرائت کوفیان است و «کَفَلَها» به تخفیف فاء که قرائت دیگران است.

در آیهٔ فوق حفص، حمزه و کسائی **زَکَرِیَّا** بدون مد و همزه قرائت کرده‌اند، و دیگران مد و همزه داده‌اند (زَکَرِیّاء).

«محراب» در لغت به معنای بهترین جا در مجلس است.

به گفتهٔ مفسرین زکریا هر وقت بر مریم داخل می‌شد نزد او میوه‌های زمستانی را در چلّهٔ تابستان و میوه‌های تابستانی را در زمستان می‌یافت.

قرطبی در تفسیر آیهٔ **و اسْتَمِعْ یَوْمَ یُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَکانٍ قَرِیبٍ** می گوید: «ندا کننده جبرئیل و مطابق گفتهٔ برخی اسرافیل است». سپس از زمخشری نقل می‌کند که گفته‌اند اسرافیل در صور می‌دمد و جبرئیل مردم را برای محشور شدن ندا می‌کند.

مِن مکانٍ قریبٍ (از جایی نزدیک) یعنی همگان ندا در روز قیامت را می‌شنوند، پس هیچ کس از آن صدا دور نیست. برخی هم گفته‌اند: «جای نزدیک» صخرهٔ بیت المقدس است.

به عقیدهٔ قرطبی در آیهٔ **و ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِجَبَّارٍ** «جَبّار» از جَبْریه (یعنی کبر و جبروت) و تسلط مشتق شده‌است نه از اِجبار، زیرا جبّار به معنی مجبور کننده استعمال نمی‌شود، همان طور که خَرّاج به معنای اخراج کننده گفته نمی‌شود.

در آیهٔ **فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ** یعقوب در هر دو حالت وقف و وصل یاء «وعیدی» را نگه داشته، وَرْش آن را در وصل اثبات کرده نه در وقف، و سایر قاریان در هر دو حالت وقف و وصل یاء را حذف کرده‌اند.

قرطبی در تفسیر آیهٔ **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً** به این روایت منقول از پیامبر (ص) اشاره کرده که فرمود خدا در قیامت به آدم ابوالبشر می‌فرماید برگزیدگان دوزخ را (از میان مردم) بیرون آور. آدم می‌گوید: برگزیدگان دوزخ چه کسانی هستند؟ خدا می‌گوید: از هر ۱۰۰۰ نفر، ۹۹۹ نفر. سپس پیامبر (ص) به صحابه اطمینان می‌دهد که این ۹۹۹ نفر از آن‌ها نیستند بلکه از یاجوج و ماجوجند.

در آیهٔ **السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ** با اینکه سماء مونث است، صفت آن مذکر آمده و مونث (منفطره) نیامده، زیرا به سقف به طور مجازی «سماء» گفته می‌شود و سقف مذکر است.

آیهٔ **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ. إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ** به دو صورت قرائت شده: **بِعادٍ إِرَمَ** و بِعادِ إرم (به صورت اضافهٔ عاد به ارم).

حِجْر نام شهر قوم ثمود و نام یکی از سوره‌های قرآن است، و نباید با حَجَر به معنای سنگ اشتباه شود.

ابن اسحاق گفته است: سام بن نوح فرزندانی داشت، از جمله ارم بن سام، و ارفخشذ بن سام. عمالقه، فراعنهٔ مصر، جبّاران، پادشاهان طغیانگر و عاصیان از فرزندان ارم بن سام هستند.

بعضی گفته‌اند دو قبیلهٔ عاد وجود داشته است: «عاد اولی» و «عاد اخیره».

مطابق برخی از تفاسیر منظور از **إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ** دمشق یا اسکندریه است.

عبید الله بن قیس مشهور به ابن قیس الرقیات یا ابن الرقیات، درگذشته در حدود ۸۵ هـ‌ق.، از شاعران غزل سرای عرب و مدح کنندهٔ بنی امیه بوده است. دلیل ملقب شدن او به ابن قیس الرقیات این بود که در مورد سه زن که هر سه رقیّه نام داشتند اشعار عاشقانه سروده است.

عمرو بن کلثوم (در گذشته در حدود ۴۰ قبل از هجرت)، شاعر مشهور جاهلی و سرایندهٔ یکی از معلّقات سبع، رئیس قبیلهٔ تغلب و جنگجویی شجاع بود. او همان کسی بود که پادشاه عمرو بن هند را کُشت.

خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل سوم

۱. محمد حسین ذهبی کدام تفسیر را جزو تفاسیر فقهی شمرده است؟

الف) *البرهان* نوشتهٔ بحرانی ب) *کشاف*

ج) *المیزان* نوشتهٔ طباطبایی د) *تفسیر قرطبی*

۲. ابو عبدالله قرطبی (نویسندهٔ *تفسیر قرطبی*) در کدام قرن هجری می‌زیست؟

الف) هفتم ب) هشتم

ج) پنجم د) نهم

۳. مطابق متون اسلامی، نام مادر مریم (مادر عیسی (ع)) چه بود؟

الف) حنّه ب) مرتا

ج) الیصابات د) یوخابد

۴. واژهٔ عربی قُرْط به چه معناست؟

الف) گردن ب) گردنبند

ج) گوشواره د) برآمدگی پشت گوش

۵. به گفتهٔ قرطبی، شافعیه به کدام آیه استدلال کرده‌اند که زنی که در روز ماه رمضان برای نزدیکی از شوهرش اطاعت کند در وجوب کفاره بر او با شوهر برابر نیست؟

الف) **وَ ما خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى**

ب) **و لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثى**

ج) **إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ ما فِي بَطْنِي مُحَرَّراً**

د) **اَلَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثى**

۶. ترجمهٔ این مصراع از رؤبه چیست؟

وَ قَد تَطَوَّيْتُ انْطِواءَ الْحِضْبِ

الف) مانند مار بر خود پیچیدم

ب) سرم را به چپ و راست چرخاندم

ج) کاغذ را مانند طومار پیچاندم

د) از آن کار روی گرداندم

۷. کلمهٔ «ظِئْر» به چه معناست؟

الف) آهو ب) دایه

ج) خواهر د) عروس

۸. مطابق بعضی از اقوال که قرطبی در تفسیرش نقل کرده، در آیهٔ **و اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنادِ الْمُنادِ مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ** منظور از **مَكانٍ قَرِيبٍ** چیست؟

الف) مسجد الحرام ب) مسجد پیامبر (ص)

ج) مسجد کوفه د) صخرهٔ بیت المقدس

۹. فرق معنای «وَعْد» و «وَعید» چیست؟

الف) وعد در مورد ثواب به کار می‌رود و وعید در مورد عذاب

ب) وعد در مورد عذاب به کار می‌رود و وعید در مورد ثواب

ج) هر دو در مورد ثواب به کار می‌رود

د) هر دو در مورد عذاب به کار می‌رود

۱۰.مطابق *تفسیر قرطبی*، در عبارت «هذا سماء البیت» معنای مجازی «سماء» چیست؟

الف) صاحب و کدخدا ب) دیوار

ج) سقف د) چراغ

۱۱.«حِجْر» نام شهر کدام یک از اقوام باستانی بوده است؟

الف) عاد ب) ثمود

ج) قوم لوط د) قوم نوح

۱۲.به نقل قرطبی از محمد بن کعب قرظی، منظور از **إِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ** کدام شهر است؟

الف) انطاکیه ب) قسطنطینیه

ج) اسکندریه د) رُم

فصل چهارم

مباحثی از تفسیر ابن‌کثیر

هدف کلی

آشنایی با *تفسیر ابن‌کثیر* و فهم قسمت انتخاب‌شده از مباحث آن و آشنایی با ابن‌کثیر دمشقی مؤلف این تفسیر.

هدف‌های یادگیری

دانشجو پس از مطالعهٔ این فصل می‌تواند:

۱. توضیحاتی در مورد *تفسیر ابن‌کثیر* بدهد.
۲. شرح‌حال مؤلف این تفسیر را به‌طور خلاصه بیان کند.
۳. گزارش مختصری از محتوا و مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آن را بیان کند.
۴. به نظرات ذکرشده در نقد و بررسی آن اشاره کند.
۵. متن عربی قسمت‌های انتخاب‌شده از این تفسیر را به‌درستی بخواند و ترجمه کند.
۶. عبارات مشکل در قسمت‌های انتخاب‌شده را توضیح دهد.
۷. به سؤالات خودآزمایی در آخر فصل پاسخ دهد.

مقدمه

تفسیر ابن‌کثیر از معروف‌ترین و شناخته‌شده‌ترین تفاسیر نقلی بازمانده از سال‌های متأخر دوران پیش است. ابن‌کثیر، به شیوه ابن‌عطیه، *تفسیر طبری* را اصل قرار داده و در نقل احادیث و اقوال و آراء، درایت را در کنار روایت به کار گرفته و بلکه برخلاف ابن‌عطیه، به‌تفصیل و با صراحت به‌نقد و تحلیل روایات تفسیری پرداخته است

(معرفت، ج۲: ۱۹۷). مؤلف آن ابن‌کثیر دمشقی، از دانشمندان سنی مذهب قرن هشتم هجری است.

در تراجم مختلف نام این تفسیر را *التفسیر*، *تفسیر القرآن العظیم*، *تفسیر القرآن الکریم* و *تفسیر ابن‌کثیر* ذکر کرده‌اند، که این نام‌ها را دانشمندان و ناسخان مختلف به این کتاب داده‌اند و مسمّای آن‌ها یکی است. در نسبت این تفسیر به ابن‌کثیر تردیدی وجود ندارد (مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، ج۱، ۱۴۱۲: ۲۲).

مؤلف در خطبهٔ کتاب (ابن کثیر، ج۱، ۱۴۱۹: ۸-۱۱) خلاصه‌ای از روش تفسیری خود و نظریاتش دربارهٔ علم تفسیر را می‌آورد. ازنظر او منبع تفسیر قرآن در درجهٔ اول خود قرآن است (تفسیر قرآن به قرآن). قرآن اگر نکته‌ای را درجایی به‌طور مجمل مطرح کرده، در جای دیگر در مورد آن بسط مقال داده است. آنگاه می‌گوید اگر در موردی تفسیر قرآن با خود قرآن دشوار باشد، در درجهٔ دوم باید به سنت رجوع کرد که شارح قرآن است. در درجهٔ سوم (اگر در خود قرآن و سنت نبوی تفسیر آیه‌ای یافته نشود)، باید به اقوال صحابه مراجعه کرد که خود شاهد نزول وحی و قرائن آن بوده‌اند و همچنین فهم کامل و علم و عمل صالح داشته‌اند. به‌خصوص بزرگان صحابه مانند خلفای راشدین، ابن‌مسعود و عبدالله بن عباس که به «حبر» و «بحر» و «ترجمان القرآن» ملقّب است.

آنگاه موضوع نقل مطلب از اهل کتاب می‌پردازد و می‌گوید درست است که پیامبر(ص) فرموده است: «از بنی‌اسرائیل مطلب نقل کنید و حَرَجی (در این کار) بر شما نیست»[1] و برخی از صحابه مانند عبدالله بن عمرو به این توصیه عمل کرده‌اند، اما مطالب نقل‌شده از بنی‌اسرائیل به کار استشهاد می‌آید، نه تقویت اقوال. آنگاه مطالب نقل‌شده از اهل کتاب را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. آنچه با معارف اسلامی تطبیق می‌کند که صحیح است، ۲. آنچه با معارف ما مطابقت ندارد که دروغ است و ۳. چیزهایی که معارف اسلامی در مورد آن‌ها ساکت است که ما نه به آن ایمان می‌آوریم و نه آن را تکذیب می‌کنیم و نقل آن مجاز است، گرچه بیشتر این مطالب فایده‌ای از نظر دینی برای ما ندارد. مانند اسم اصحاب کهف، رنگ سگ آن‌ها، پرندگانی که خداوند برای ابراهیم(ع) زنده کرد و ...

سپس به آیهٔ ۲۲ سورهٔ کهف[2] استدلال می‌کند که روش درست در مورد این‌گونه مسائل این است که نظر باطل را رد و نظر صحیح را تائید کنیم و در مواردی که

جزئیاتِ امر فایده‌ای ندارد خود را برای آموختن جزئیات به‌زحمت نیندازیم و از اهل کتاب پرسش نکنیم، چون خود آن‌ها نیز واقعیت را نمی‌دانند.

آنگاه این بحث را تعمیم می‌دهد و وظیفهٔ مفسر را در مورد نقل آراء مخالف با هم در یک مسئله بیان می‌کند.

بعد، به موضوع نقل آراء تفسیری تابعین و اتباع آن‌ها (مانند مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر، عکرمه غلام ابن‌عباس، عطاء بن ابی‌رباح، حسن بصری، مسروق بن اجدع، سعید بن مسیّب، ابی‌العالیه، ربیع بن انس، قتاده، ضحاک بن مزاحم و دیگران) می‌پردازد. او معتقد است آراء تابعین به خودی خود حجت نیست، اما اگر بر مسئله‌ای اجماع کردند حجت می‌شود. و گاهی می‌شود که آن‌ها در مسئله‌ای نظر واحد دارند اما چون عباراتشان مختلف است افراد ناآشنا آن‌ها را مختلف می‌پندارند.

ابن کثیر در ادامه می‌گوید درصورتی‌که تابعین با هم اختلاف داشتند، باید به لغت قرآن، سنت، واژگان اعراب به‌طور کلّی یا اقوال صحابه رجوع کرد.

ابن کثیر تفسیری که تنها مبتنی بر نظر شخصی فرد باشد (تفسیر به مجرّدِ رأی) را حرام می‌داند.

۴-۱ مؤلف

نویسندهٔ این تفسیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر شافعی دمشقی، در سال ۷۰۱ هـ.ق. در قریهٔ مجدل از توابع بصری[۳] در شام متولد شد. چون پدرش (خطیب شهاب‌الدین عمر) را در دوسالگی از دست داد تحت کفالت برادر بزرگش قرار گرفت (شمس‌الدین، ج ۱، ۱۴۱۹: ۳). در سال ۷۰۶ هـ.ق. با برادرش به دمشق رفت و به تحصیل علم پرداخت. در سال ۷۷۱ هـ.ق. در دمشق درگذشت (زرکلی، ج ۱، ۱۹۸۰: ۳۲۰) و به وصیت خود در آرامگاه صوفیان در دمشق دفن شد (شمس‌الدین، ج ۱، ۱۴۱۹: ۴).

او در قرن هشتم هجری شاهد حوادث بزرگی بود که در حکومت ممالیک صورت گرفت، مانند هجوم تاتارها، قحطی‌های بزرگ، بیماری‌های فراگیری که میلیون‌ها نفر در اثر آن‌ها مُردند، جنگ‌های صلیبی و کشمکش‌های میان امرا و وزرا. بااین‌وجود در دوران او نشاط علمی آشکاری برقرار بود که در تعداد زیاد مدارس و کتاب‌های تألیف‌شده در آن دوران نمود یافته است.

از استادان مشهور او می‌توان به شیخ یوسف بن عبدالرحمن المزی، شمس‌الدین ذهبی و ابن‌تیمیه اشاره کرد (همان: ۳؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، ج ۱، ۱۴۱۲: ۷). منابع مختلف فقط نام یکی از شاگردان او را ذکر کرده‌اند، یعنی شهاب‌الدین بن حجی، بااینکه شاگردان او بسیار بوده‌اند (مرعشلی، همان‌جا).

ابن کثیر آثار بسیاری جز این تفسیر نیز دارد، ازجمله: *البدایة و النهایة* (کتابی مفصل در تاریخ)، *جامع المسانید و السنن*، *طبقات الشافعیة* و *الاجتهاد فی طلب الجهاد* (شمس‌الدین، ج ۱، ۱۴۱۹: ۴-۶).

۴-۲ محتوای تفسیر

ابن کثیر در آغاز تفسیر خود پس از خطبهٔ کتاب، مقدمهٔ کوتاهی دربارهٔ سوره‌های مدنی قرآن، تعداد آیات، کلمات و حروف قرآن، اجزاء و حزب‌های قرآن، معنی سوره و آیه، حروف مقطعهٔ قرآن وبودن یا نبودنِ واژه‌های غیرعربی در قرآن نوشته است.

آنگاه وارد متن تفسیر می‌شود که همهٔ سوره‌های قرآن را در برگرفته است. شیوهٔ تفسیر او این است که اول آیه را ذکر می‌کند، سپس آن را با عبارت آسان و کوتاهی تفسیر و آیات دیگری را که در ارتباط با آیهٔ موردبحث هستند ذکر می‌کند (تفسیر قرآن به قرآن). سپس احادیث مرفوعه، اقوال صحابه، تابعین و سایر علمای پیشین را می‌آورد. او برخی از اقوال را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد، برخی روایات را درست می‌شمارد و برخی را تضعیف می‌کند، بعضی از راویان را عادل می‌شمارد و بعضی را جرح می‌کند، و این به خاطر توانایی او در علم رجال و فنون حدیث است. از تفاسیر پیشین مانند تفسیرهای طبری، و ابن ابی حاتم، ابن‌عطیه و دیگران نیز مطلب نقل می‌کند (مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، ج ۱، ۱۴۱۲: ۲۳).

۴-۳ بررسی و نقد

با بررسی تفسیر ابن‌کثیر مشاهده می‌شود او به رعایت معیاری که در مقدمه بیان کرده پایبند است، یعنی این معیار که بهترین وسیلهٔ تفسیر قرآن خودِ قرآن است.[۴]

یکی از نکات قابل‌توجهی که از تفسیر ابن‌کثیر و سایر آثار او برمی‌آید این است که او تورات را خوانده بوده است. مطالبی که او از تورات نقل کرده نشان می‌دهد او به‌راستی از تورات آگاهی داشته[۵] و این سخن تنها یک ادعا نبوده است.[۶] معلوم نیست

که آیا او تورات را به زبان‌اصلی (عبری) خوانده، یا ترجمهٔ سریانی (پشیتا) یا یکی از ترجمه‌های آرامی (ترگوم‌ها) یا یکی از ترجمه‌های عربی تورات را در دست داشته است. احتمال اخیر درست‌تر به نظر می‌رسد، چون در زمان او ترجمه‌های عربی فرقهٔ یهودی قرائیم از تورات در دست بوده است.[۷]

ابن کثیر مخالف سرسخت روایات نادرست از اسرائیلیات است و این دسته از روایات را یا نقل نمی‌کند یا درصورت نقل به‌نقد آن‌ها می‌پردازد.[۸] بااین‌حال، او نیز در برخی از موارد از تائید مضامین واردشده از یهود در امان نمانده است.[۹]

به اعتقاد محمدهادی معرفت، ابن‌کثیر در بیان فضائل اهل‌بیت(ع) فردی منصف بوده و فضائل ایشان را نقل می‌کرده است (معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۰۰). می‌توان گفت تفسیر ابن‌کثیر یکی از بهترین تفاسیر روایی اهل سنت ازنظر اعتبار و طرد اسرائیلیات است.

به نظر نویسندهٔ کتاب حاضر، می‌توان اشکال تفسیر او را در کم‌رنگ‌بودن مباحث مربوط به معنی واژگان (بر اساس معاجم لغوی و اشعار عرب)، نحو و اختلاف قرائات دانست. البته ممکن است هدف او پرداختن به این امور نبوده و او تنها می‌خواسته تفسیری روایی بنویسد.

۴-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر

۴-۴-۱ آیاتی از سورهٔ آل‌عمران

وَ ما مُحَمَّدٌ إِلّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ. وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها وَ سَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ. وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ما ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكانُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ. وَ ما كانَ قَوْلَهُمْ إِلّا أَنْ قالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا فِي أَمْرِنا وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ. فَآتاهُمُ اللَّهُ ثَوابَ الدُّنْيا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران: ۱۴۸-۱۴۴).

ترجمه: و محمد، جز فرستاده‌ای که پیش از او [هم] پیامبرانی [آمده و] گذشتند، نیست. آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، از عقیده خود برمی‌گردید؟ و هر کس از عقیده خود بازگردد، هرگز هیچ زیانی به خدا نمی‌رساند، و به‌زودی خداوند سپاسگزاران را

پاداش می‌دهد. و هیچ نفسی جز به‌فرمان خدا نمیرد. [خداوند، مرگ را] به‌عنوان سرنوشتی معین [مقرر کرده است]. و هر که پاداش این دنیا را بخواهد به او از آن می‌دهیم و هر که پاداش آن سرای را بخواهد از آن به او می‌دهیم، و به‌زودی سپاسگزاران را پاداش خواهیم داد. و چه بسیار پیامبرانی که همراه او توده‌های انبوه، کارزار کردند و در برابر آنچه در راه خدا بدیشان رسید، سستی نورزیدند و ناتوان نشدند و تسلیم [دشمن] نگردیدند، و خداوند، شکیبایان را دوست دارد. و سخن آنان جز این نبود که گفتند: «پروردگارا، گناهان ما و زیاده‌روی ما، در کارمان را بر ما ببخش، و گام‌های ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران یاری ده». پس خداوند، پاداش این دنیا، و پاداش نیک آخرت را به آنان عطا کرد، و خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

لمّا انهزم مَن انهزم مِن المسلمين يوم أحد و قُتِل من قتل منهم، نادى الشيطان: ألا إن محمداً قد قتل، و رجع ابن‌قميئة إلى المشركين، فقال لهم: قتلتُ محمداً، و إنما كان قد ضرب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم فشجّه في رأسه، فوقع ذلك في قلوب كثير من الناس و اعتقدوا أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم قد قتل، و جوّزوا عليه ذلك، كما قد قصّ اللّه عن كثير من الأنبياء عليهم‌السلام، فحصل ضعفٌ و وهنٌ و تأخّرٌ عن القتال، ففي ذلك أنزل اللّه تعالى على رسوله صلّى اللّه عليه و سلّم: **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ** أي له أسوة بهم في الرسالة و في جواز القتل عليه.

قال ابن‌أبي نجيح عن أبيه أنّ رجلا من المهاجرين مرّ على رجل من الأنصار و هو يتشحّط في دمه فقال له: «يا فلان أشَعَرتَ أن محمدا صلّى اللّه عليه و سلّم قد قتل؟» فقال الأنصاري: «إن كان محمد قد قتل فقد بلّغ، فقاتلوا عن دينكم». فنزل **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ** رواه الحافظ أبوبكر البيهقي في دلائل النبوة.

هنگامی‌که گروهی از مسلمانان در روز (جنگ) احد شکست‌خورده عقب‌نشینی کردند و گروهی از ایشان کشته شدند، شیطان ندا کرد: «آگاه باشید، محمد کشته شد!» و ابن‌قمیئه به‌سوی مشرکین بازگشت و به آن‌ها گفت: «محمد را کشتم». (درصورتی‌که او پیامبر(ص) را نکشته بود بلکه) فقط ضربه‌ای به پیامبر خدا(ص) وارد کرده بود و سر آن حضرت را شکسته بود. این سخن در دل بسیاری از مردم (مسلمانان) اثر (بدی) کرد و باور کردند که پیامبر خدا(ص) کشته‌شده، و (در پذیرش این مطلب مشکلی نداشتند بلکه) این موضوع (مرگ) را برای او ممکن دانستند، همان‌طور که خداوند سرگذشت بسیاری از پیامبران (پیشین)(ع) را بیان کرده بود (که آن‌ها نیز مرده بودند). درنتیجه

ناتوانی و سستی و درنگی از جنگ پیش آمد. در این مورد خداوند متعال بر پیامبرش(ص) (این آیه را) نازل کرد: **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ**، یعنی پیامبران پیشین سرمشقی برای محمد(ص) هستند، ازلحاظ پیامبری، و ازلحاظ امکان کشته‌شدن آن حضرت.

ابن ابی نجیح از پدرش نقل می‌کند که مردی از مهاجرین از کنار مردی از انصار که در خون خود تپیده بود گذشت. به او گفت: «فلانی، فهمیدی محمد(ص) کشته شد؟» انصاری گفت: «اگر محمد(ص) کشته‌شده، (رسالت خود را) ابلاغ کرده، پس برای (دفاع از) دینتان بجنگید». پس نازل شد **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ**. این روایت را حافظ ابوبکر بیهقی در *دلائل النبوة* روایت کرده است.

ثم قال تعالی منکراً علی من حصل له ضعف: «**أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ**» أي رجعتم القهقری «**وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**» أي الذين قاموا بطاعته و قاتلوا عن دينه، و اتبعوا رسوله حيّاً و ميّتاً. و كذلك ثبت في الصحاح و المساند و السنن و غيرها من كتب الإسلام من طرق متعددة تفيد القطع، و قد ذكرتُ ذلك في مسندَيِ الشيخين أبي بكر و عمر رضي اللّه عنهما أن الصدّيق رضي اللّه عنه، تلا هذه الآية لما مات رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم.

سپس خداوند متعال در بیان ناپسندیده‌بودن کار کسانی که دچار سستی شدند فرمود: **أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ** یعنی به عقب برگشتید **وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**، (شاکران) یعنی کسانی که در اطاعت از خدا استواری ورزیدند و برای دفاع از دین او پیکار کردند و از پیامبرش پیروی کردند، چه زنده باشد چه مُرده. همچنین در صحاح و مسندها و کتاب‌های سنن و سایر کتاب‌های اسلامی از طُرُق متعددی که ما را به‌یقین می‌رساند ثابت شده‌است، و من نیز این موضوع را در دو مسند شیخین (یعنی) ابوبکر و عمر (رض) ذکر کرده‌ام که صدّیق[10] (رض) هنگامی‌که پیامبر خدا(ص) وفات کرد این آیه را تلاوت کرد.

و قال البخاري: حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث عن عقيل، عن ابن‌شهاب، أخبرني أبوسلمة أن عائشة رضي اللّه عنها، أخبرته أن أبا بكر رضي اللّه عنه، أقبل على فرس من مسكنه بالسنح حتى نزل فدخل المسجد، فلم يكلم الناس حتى دخل على عائشة، فتيمم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و هو مغشى[11] بثوب حِبَرة، فكشف عن

وجهه ثم أكب عليه و قبله و بكى، ثم قال: بأبي أنت و أمي و اللّه لا يجمع اللّه عليك موتتين، أما الموتة التي كتبت عليك فقدْ مُتّها.

بخاری گفته است: حدیث کرد ما را یحیی بن بکیر، (گفت:) حدیث کرد ما را لیث، از عقیل، از ابن‌شهاب (زُهری، که گفت:) خبر داد مرا ابوسلمه، که عایشه (رض) به او خبر داد که ابوبکر (رض) از خانه‌اش در سُنُح[۱۲] (سوار) بر اسبی آمد تا اینکه (از اسب) پایین آمده داخل مسجدِ (پیامبر(ص)) شد، و (از عجله و سراسیمگی) با هیچ‌کس سخن نگفت تا یکسره داخل (خانهٔ) عایشه شد[۱۳] و رسول خدا(ص) را طلب کرد که با پارچه‌ای[۱۴] پوشانده‌شده (و وفات کرده) بود. ابوبکر پارچه را از صورت پیامبر(ص) برداشت، سپس خود را به روی پیامبر(ص) انداخت و او را بوسید و گریه کرد. آنگاه گفت: «پدر و مادرم به فدایت، به خدا سوگند خدا دو مرگ را بر تو جمع نمی‌کند (یعنی دیگر نخواهی مُرد)[۱۵]، اما آن یک مرگی که بر تو نوشته شده‌بود (و بر هر انسانی مقدّر است) فرارسید».[۱۶]

و قال الزهري: حدثني أبوسلمة عن ابن‌عباس أن أبا بكر خرج و عمر يحدّث[۱۷] الناس فقال: اجلس يا عمر فأبى عمر أن يجلس فأقبل الناس إليه و تركوا عمر، فقال أبوبكر: أما بعد من كان يعبد محمدا، فإن محمدا قد مات، و من كان يعبد اللّه فإن اللّه حي لا يموت. قال اللّه تعالى: **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ**- إلى قوله- **وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**. قال: فو اللّه لكأن الناس لم يعلموا أن اللّه أنزل هذه الآية حتى تلاها عليهم أبوبكر، فتلقاها[۱۸] منه الناس كلهم فما سمعها بشر من الناس إلا تلاها[۱۹]، و أخبرني سعيد بن المسيب أن عمر قال: و اللّه ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعقرت حتى ما تقلني رِجلاي، و حتى هويت إلى الأرض.[۲۰]

و زهری گفته است: حدیث کرد مرا ابوسلمه از ابن‌عباس که ابوبکر (پس از دیدن مرگ پیامبر(ص) از خانهٔ عایشه) بیرون آمد. در این حال عمر مشغول سخن‌گفتن با مردم بود. ابوبکر گفت: «عمر! بنشین». عمر قبول نکرد. مردم عمر را رها کرده به‌سوی ابی‌بکر آمدند. ابوبکر (پس از ادای شهادتین)[۲۱] گفت: «اما بعد،[۲۲] هر کس محمد(ص) را می‌پرستید، (بداند که) محمد(ص) مُرد. و هر کس خدا را می‌پرستید، خدا زنده‌ای است که نمی‌میرد. خداوند متعال فرمود: **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ** تا آنجا که فرمود: **وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ**. (ابن عباس) گفت: «پس سوگند به خدا گویی مردم نمی‌دانستند خداوند این آیه را فرو فرستاده است تا اینکه ابوبکر آن را بر ایشان تلاوت

کرد.[۲۳] پس همهٔ مردم این آیه را از ابی‌بکر فراگرفتند، پس کسی از مردم آن (آیه) را نمی‌شنید مگر اینکه آن را تلاوت می‌کرد. (زهری می‌گوید:) خبر داد مرا سعید بن المسیب[۲۴]، که عمر گفت: «سوگند به خدا جز این نبود که ابوبکر این آیه را تلاوت کرد، پس (در جای خود سرگردان و وحشت‌زده) واماندم، به‌طوری‌که پاهایم نتوانست وزنم را تحمّل کند، و بر زمین افتادم».

و قال أبوالقاسم الطبراني: حدثنا علي بن عبدالعزيز، حدثنا عمرو بن حماد بن طلحة القناد، حدثنا أسباط بن نصر عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن‌عباس، أن عليّاً كان يقول في حياة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: «**أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ** و اللّه لا ننقلب على أعقابنا بعد إذ هدانا اللّه، و اللّه لئن مات أو قُتِل لأقتلنّ[۲۵] على ما قاتل عليه حتى أموت، و اللّه إني لأخوه و وليّه و ابن‌عمه و وارثه، فمن أحق به مني؟»

ابوالقاسم طبرانی گفته است: حدیث کرد ما را علی بن عبدالعزیز، (گفت:) حدیث کرد ما را عمرو بن حماد بن طلحهٔ قناد، (گفت:) حدیث کرد ما را اسباط بن نصر، از سماک بن حرب، از عکرمه، از ابن‌عباس، که علی (بن ابی‌طالب) در زمان زنده‌بودن پیامبر خدا(ص) می‌گفت: «**أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ**، سوگند به خدا پس‌ازاینکه خداوند ما را هدایت کرد واپس برنمی‌گردیم، سوگند به خدا اگر (پیامبر(ص)) بمیرد یا کشته شود به خاطر آنچه پیامبر برای آن‌ها پیکار کرد (یعنی اسلام و ایمان) می‌جنگم تا بمیرم، سوگند به خدا من برادر و دوست او و پسرعمویش و وارث او هستم، پس چه کسی از من به او سزاوارتر است؟»[۲۶]

و قوله تعالى: **وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً** أي لا يموت أحد إلا بِقَدَر اللّه و حتى يستوفيَ المدّة التي ضربها اللّه له، و لهذا قال **كِتاباً مُؤَجَّلاً** كقوله **وَ ما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ**[۲۷] و كقوله **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ**[۲۸].

و هذه الآية فيها تشجيعٌ للجُبَناء و ترغيب لهم في القتال، فإن الإقدام و الإحجام لا ينقص من العمر و لا يزيد فيه، كما قال ابن‌أبي حاتم: حدثنا العباس بن يزيد العبدي، قال: سمعت أبا معاوية، عن الأعمش، عن حبيب بن صهبان[۲۹]، قال: قال رجل من المسلمين و هو حُجْر بن عدي: «ما يمنعكم أن تعبروا إلى هؤلاء العدو هذه النطفة- يعني دجلة- **وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً**»، ثم أقحم فرسه دجلة. فلما أقحم، أقحم الناس، فلما رآهم العدو قالوا: «ديوان»، فهَرَبوا.

و سخن خداوند متعال: **وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً** یعنی هیچ‌کس نمی‌میرد مگر به (قضا و) قَدَر خدا و تا اینکه مدتی را که خداوند برای او معین کرده به‌طور کامل بستاند (یعنی عمر کامل خود را بکند)، و به خاطر همین فرمود: **كِتاباً مُؤَجَّلاً**، مانند این آیه: **وَ ما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ** و مانند آیهٔ: **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ**.

این آیه (**وَ ما كانَ لِنَفْسٍ ...**) به ترسوها شجاعت می‌دهد و آن‌ها را به جنگ تشویق می‌کند. زیرا پیشروی یا بازایستادن از ترس (به ترتیب) از عمر نمی‌کاهد و به آن نمی‌افزاید، همان‌طور که ابن ابی‌حاتم گفته است: حدیث کرد ما را عباس بن یزید عبدی، گفت: شنیدم که ابومعاویه، از اعمش، از حبیب بن صهبان (نقل می‌کند که) گفت: مردی از مسلمانان یعنی حُجر بن عدی به سپاهیانش گفت: «چه چیز شما را بازمی‌دارد که برای رسیدن به این دشمن از این آب[۳۰] یعنی دجله عبور کنید؟ (زیرا:) **وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً**، سپس با اسب خود به (آب) دجله زد. هنگامی‌که او به آب زد، مردم نیز به آب زدند. وقتی دشمنان آن‌ها را دیدند گفتند: «دیوها»[۳۱] و فرار کردند.

و قوله **وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها، وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها** أي من كان عمله للدنيا فقط، نال منها[۳۲] ما قدّره اللّه له، و لم يكن له في الآخرة نصيب، و من قصد بعمله الدار الآخرة أعطاه اللّه منها مع ما قسم له في الدنيا، كما قال تعالى: **مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، وَ مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ**، و قال تعالى: **مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعى لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً**. و لهذا قال هاهنا **وَ سَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ** أي سنعطيهم من فضلنا و رحمتنا في الدنيا و الآخرة بِحَسَبِ شكرهم و عملهم.

و سخن خداوند: **وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها، وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها** یعنی هرکس عملش فقط برای دنیا باشد، از دنیا به آنچه خدا برای او مقدر کرده می‌رسد و در آخرت نصیبی نخواهد داشت، و هرکس با عمل خود سرای آخرت را قصد کند خداوند از آخرت به او می‌دهد، همراه با آنچه که از دنیا قسمت او ساخته است. همان‌طور که خداوند تعالی فرموده است: **مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، وَ مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ**.[۳۳] همچنین

خداوند متعال فرموده است: **مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعى لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً**[۳۴]. به همین خاطر در اینجا فرموده است: **وَ سَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ**، یعنی به‌زودی برحسب شکر و عملشان در دنیا و آخرت از فضل و رحمتمان به آن‌ها می‌بخشیم.

ثم قال تعالى مُسلّياً للمؤمنين عمّا كان وقع في نفوسهم يوم أُحُد **وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ**. قيل: معناه كَم من نبي قُتِل و قُتِل معه ربيون من أصحابه كثير. و هذا القول هو اختيار ابن‌جرير، فإنه قال: و أما الذين قرءوا «**قُتِل معه ربيون كثير**» فإنهم قالوا: إنما عنى بالقتل النبي و بعض مَن معه من الربيين دون جميعهم، و إنما نَفَى الوهن و الضعف عمّن بقي من الربيين ممن لم يُقتَل.

سپس خداوند تعالی برای تسلیت مؤمنین از آنچه در روز اُحُد در دلشان افتاده بود[۳۵] فرمود: **وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ**. گفته‌اند: معنای آن این است که چه بسیار پیامبری که کشته شد و گروه بسیاری از یارانش نیز کشته شدند. نظر فوق را ابن‌جریر (طبری نویسندهٔ *تفسیر طبری*) برگزیده است[۳۶] که گفته: اما کسانی که قرائت کرده‌اند **قُتِل معه ربيون كثير**[۳۷] (در بیان دلیل برگزیدن این قرائت) گفته‌اند: منظور از کشته شدن، (کشته شدن) پیامبر (آن قوم) است و برخی (نه همه) از گروه بسیاری که با او بودند. (بنابراین، این اشکال پیش نمی‌آید که چطور ممکن است گروهی که همگی کشته شده‌اند به سستی نورزیدن و صبر ستوده شوند؟ بلکه آیه) فقط سستی و ضعف را از کسانی که از آن گروه باقی‌مانده و کشته نشده‌بودند نفی کرده است.

قال: و من قرأ «**قاتَلَ**» فإنه اختار ذلك، لأنه قال: لو قُتِلوا لم يكن لقول اللّه **فَما وَهَنُوا** وجه معروف، لأنه يستحيل أن يوصَفوا بأنهم لَم يهنوا و لَم يضعفوا بعد ما قُتِلوا، ثم اختار قراءة من قرأ «**قُتِل معه ربيون كثير**» لأن اللّه عاتب بهذه الآيات و التي قبلها مَن انهزم يوم أحد و تركوا القتال لمّا سمعوا الصائح يصيح بأن محمداً قد قُتِل، فعذلهم اللّه على فرارهم و تركهم القتال، فقال لهم: **أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ** أيها المؤمنون ارتددتم عن دينكم و **انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ**.

طبری گفته است: و کسانی که قرائت کرده‌اند «**قاتَلَ**» این قرائت را به این دلیل برگزیده‌اند که گفته‌اند: اگر (همهٔ آن‌ها) کشته شده‌بودند سخن خداوند **فَما وَهَنُوا** معنای قابل قبولی نداشت، زیرا غیرممکن است آن‌ها به سستی نورزیدن و عدم ناتوانی

توصیف (و ستایش) شوند، بعدازاینکه (همهٔ آن‌ها) کشته شده‌اند (اما قبلاً گفتیم این اشکال بی‌مورد است). سپس طبری قرائت **«قُتِل معه ربیون کثیر»** را برگزیده است، زیرا خداوند با این آیات و آیات قبلی کسانی را سرزنش کرده است که در روز احد عقب‌نشینی و جنگ را رها کردند، هنگامی‌که شنیدند کسی فریاد می‌زند محمد کشته شد. پس خداوند آن‌ها را به خاطر فرارشان و رهاکردن جنگ سرزنش کرد و به ایشان فرمود: ای مؤمنان **أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ** (اگر پیامبر(ص) مُرد یا کشته شد) از دینتان برمی‌گردید و **انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ** (واپس می‌روید)؟.

و قيل: و كَم مِن نبي قُتِل بين يديه من أصحابه ربيون كثير. و كلام ابن‌إسحاق في *السيرة* يقتضي قولاً آخر، فإنه قال: و كأين مِن نبي أصابه القتل و معه ربيون أي جماعات، فما وهنوا بعد نبيهم، و ما ضعفوا عن عدوهم، و ما استكانوا لما أصابهم في الجهاد عن اللّه و عن دينهم، و ذلك الصبر **وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ**. فجعل قوله **مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** حالاً، و قد نصر هذا القول السهيلي و بالغ فيه. و له اتجاه، لقوله **فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ** الآية. و كذا حكاه الأموي في *مغازيه* عن كتاب محمد بن إبراهيم و لَم يحكِ غيره.

و گفته‌اند: (معنی آیه این است که) چه بسیار پیامبری که در پیش روی او (و دفاع از او) گروه بسیاری از یارانش کشته شدند. سخن ابن‌اسحاق در *سیرهٔ* (ابن اسحاق) مقتضی نظر دیگری است. چون او گفته: (معنی آیه این است که) چه بسیار پیامبری که کشته شد، درحالی‌که گروه‌هایی همراه او بودند[۳۸]، پس (این گروه‌ها) بعد از پیامبرشان سستی نورزیدند، و از (پیکار با) دشمنشان ناتوان نشدند، و به خاطر مصیبت‌هایی که در جهاد برای دفاع از (راه) خدا و دینشان دچار آن شده‌بودند ذلیل نگشتند، و این همان «صبر» است، **وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ** به‌این‌ترتیب ابن‌اسحاق **مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** را (ازنظر نحوی) حال قرار داده است. سهیلی این قول را تائید کرده و دراین‌باره سخن به درازی رانده است. این نظر موجّهی است، به خاطر سخن خداوند **فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ** تا آخر آیه[۳۹]. این قول را اموی در *مغازی* خود از کتاب محمد بن ابراهیم حکایت کرده، و کس دیگری (این قول را) حکایت نکرده است.

و قرأ بعضهم **قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ**. قال سفيان الثوري، عن عاصم، عن زِرّ، عن ابن‌مسعود **رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** أي ألوف، و قال ابن‌عباس و مجاهد و سعيد بن جبير و عكرمة و الحسن و قتادة و السدي و الربيع و عطاء الخراساني: الربيون: الجموع الكثيرة و قال عبدالرزاق عن معمر عن الحسن **رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** أي علماء كثير، و عنه أيضا: علماء صُبَّرٌ أبرار و أتقياء.

برخی از قاریان این آیه را به‌صورت **قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** قرائت کرده‌اند. سفیان ثوری، از عاصم (بن ابی النجود قاری مشهور)، از زرّ (بن حبیش)، از ابن‌مسعود نقل کرده است که (گفت:) **رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** یعنی هزاران (نفر). ابن‌مسعود و مجاهد و سعید بن جبیر و عکرمه و حسن (بصری) و قتاده و سُدّی و ربیع و عطاء خراسانی گفته‌اند: **رِبِّيُّونَ** به معنی گروه‌های بسیار است. عبدالرزاق (صنعانی) از معمر از حسن (بصری) نقل کرده است که (گفت:) **رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ** یعنی دانشمندانی بسیار. همچنین از او (حسن بصری نقل‌شده که گفت: **رِبِّيُّونَ** یعنی) دانشمندان صابر نیکوکار و پارسا.

و حکی ابن‌جریر عن بعض نحاة البصرة أن الربیین هم الذین یعبدون الرب عز و جل، قال: و ردّ بعضهم علیه فقال: لو کان کذلك لقیل: الرَّبیون بفتح الراء، و قال ابن‌زید: الربیون الأتباع و الرعیة، و الربانیون الولاة.

ابن‌جریر (طبری) از برخی از نحویان بصره حکایت کرده است که **رِبِّيُّونَ** کسانی هستند که ربّ (پروردگار) عزوجل را می‌پرستند. طبری می‌گوید: یکی از نحویان (کوفی) این نظر را رد کرده گفته است: اگر این‌طور بود «ربّیّون» به فتح راء گفته می‌شد، (نه **رِبِّيُّونَ** به کسر راء).[۴۰] ابن‌زید گفته است: «ربّیون» پیروان و رعیت (عامهٔ مردم) هستند و «ربّانیون» فرمانروایان.[۴۱]

۴-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ. بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ. أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ. قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ. بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ (ق: ۵-۱).

ترجمه: به نام خداوند رحمتگر مهربان. قاف، سوگند به قرآن باشکوه، [که آنان نگرویدند،] بلکه از اینکه هشداردهنده‌ای از خودشان برایشان آمد، در شگفت شدند و کافران گفتند: «این [محمّد و حکایت معاد] چیزی عجیب است. آیا چون مُردیم و خاک شدیم [زنده می‌شویم]؟ این بازگشتی بعید است». به‌یقین دانسته‌ایم که زمین [چه مقدار] از اجسادشان فرو می‌کاهد. و پیش ما کتاب ضبط کننده‌ای است. [نه،] بلکه حقیقت را، وقتی برایشان آمد، دروغ خواندند، و آن‌ها در کاری سردرگم [مانده] اند.

ق: حرف من حروف الهجاء المذکورة في أوائل السور کقوله تعالی: **ص، ن، الم، حم، طس** و نحو ذلك، قاله مجاهد و غیره. و قد أسلفنا الکلام علیها في أول سورة البقرة

بما أغنى عن إعادته. و قد رُوِي عن بعض السلف أنهم قالوا: **ق** جبل محيط بجميع الأرض يقال له جبل قاف. و كأن هذا، و اللّه أعلم، من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعض الناس لِما رأى مِن جواز الرواية عنهم مما لا يُصدَّق و لا يُكذَّب.

و عندي أن هذا و أمثاله و أشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم، يلبسون به على الناس أمر دينهم. كما افتُرِيَ في هذه الأمة مع جلالة قدر علمائها و حفاظها و أئمتها أحاديث عن النبي صلى اللّه عليه و سلم، و ما بالعهد مِن قِدَم. فكيف بِأُمّة بني إسرائيل مع طول المدى و قلّة الحفاظ النقاد فيهم و شربهم الخمور، و تحريف علمائهم الكَلِم عن مواضعه و تبديل كتب اللّه و آياته؟

و إنما أباح الشارع الرواية عنهم في قوله: «و حدّثوا عن بني إسرائيل و لا حَرَج»، فيما قد يُجوّزه العقل، فأما فيما تُحِيله العقول و يحكم عليه بالبطلان و يغلب على الظنون كذبه فليس من هذا القبيل، و اللّه أعلم.

ق: حرفی از حروف الفبایی است که در اول (برخی) سوره‌ها ذکر شده (حروف مقطعه)، مانند سخن خداوند تعالی: **ص**، **ن**، **الم**، **حم**، **طس** و مانند آن. مجاهد و دیگران نظر فوق را داده‌اند. ما پیش‌ازاین در اول سورهٔ بقره در این مورد سخن گفتیم، بنابراین نیازی به تکرار نیست. اما از برخی از پیشینیان روایت‌شده که گفته‌اند: **ق** کوهی است (در کرانه‌های زمین) که به همهٔ زمین احاطه دارد و به آن کوه قاف می‌گویند. و گویا این سخن ـ خداوند داناتر است ـ از خرافات بنی‌اسرائیل باشد که بعضی از مردم (مسلمانان) از آن‌ها برگرفته‌اند، به خاطر این اعتقاد که روایت از بنی‌اسرائیل مجاز است، (به‌شرط آن) که این روایات نه تصدیق شوند نه تکذیب (بلکه در مورد آن‌ها توقف شود).

اما به اعتقاد من این روایت و مانند آن از دروغ‌های بعضی از بی‌دینان از بنی‌اسرائیل است که با این خرافات امور دینی مردم را بر آن‌ها مشتبه می‌ساخته‌اند، همان‌طور که در این امّت (اسلام) نیز باوجود بزرگی قدر دانشمندان و حفّاظ و ائمهٔ (حدیث) آن احادیثی به‌دروغ به پیامبر(ص) بسته‌شده، درحالی‌که زمان درازی (از زندگی پیامبر(ص)) نگذشته، پس حال امت بنی‌اسرائیل چگونه است، بازمان درازی (که از زندگی موسی(ع) و پیامبران دیگر آنان گذشته) و کمیِ حافظان باریک‌بین در میان آن‌ها و شراب‌خواری ایشان و تحریف کلمات (کتاب‌های آسمانی) از شکل (یا معنای) درست آن‌ها به دست علمایشان و تبدیل کتاب‌های خدا و آیات او؟ (بدیهی است که احتمال جعل در میان بنی‌اسرائیل بیشتر است.)[۴۲]

آورندهٔ شریعت (پیامبر(ص)) روایت‌کردن از ایشان را با سخن خود: «بدون نگرانی از بنی‌اسرائیل حدیث نقل کنید»[۴۳] مباح شمرده، (اما) فقط در مورد چیزهایی که عقل می‌تواند آن‌ها را جایز بشمارد. اما در مورد چیزهایی که عقل آن‌ها را غیرممکن شمرده بر آن‌ها حکم به بطلان می‌کند و ظن غالب بر این است که دروغ هستند، این‌طور (یعنی مباح) نیست، و خدا داناتر است.

و قد أكثر كثير من السلف من المفسرين و كذا طائفة كثيرة من الخلف من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، و ليس بهم احتياج إلى أخبارهم ـ و للّه الحمد و المنة ـ حتى أن الإمام أبا محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي، رحمة اللّه عليه، أورد هاهنا أثرا غريبا لا يصح سنده عن ابن‌عباس رضي اللّه عنهما فقال: حدثنا أبي، قال: حدّثتُ عن محمد بن إسماعيل المخزومي، حدّثنا ليث بن أبي سليم، عن مجاهد، عن ابن‌عباس رضي اللّه عنهما، قال: «خلق اللّه تبارك و تعالى من وراء هذه الأرض بحراً محيطاً بها، ثم خلق من وراء ذلك البحر جبلا يقال له ق، السماء الدنيا'' مرفوفة عليه، ثم خلق اللّه تعالى من وراء ذلك الجبل أرضا مثل تلك الأرض سبع مرات، ثم خلق من وراء ذلك بَحراً محيطاً بها، ثم خلق من وراء ذلك جبلاً يقال له ق، السماء الثانية مرفوفة عليه»، حتى عَدَّ سبع أرضين و سبعة أبحر و سبعة أجبل و سبع سموات، قال: «و ذلك قوله تعالى: **وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ**».

(بااین‌حال) بسیاری از مفسران سلف (صحابه و تابعین و اتباع تابعین) و همچنین گروه بسیاری از متأخران برای تفسیر قرآن مجید در حکایت از کتاب‌های اهل کتاب زیاده‌روی کرده‌اند، درحالی‌که به اخبار آن‌ها نیازی ندارند، و حمد و منّت مخصوص خداست (بر اینکه ما مسلمانان به یهود نیازی نداریم). حتی امام ابومحمد عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی ـ که رحمت خدا بر او باد ـ در اینجا (آیهٔ موردبحث) اثر غریبی نقل کرده است که سند آن از ابن‌عباس ـ که خداوند از آن دو (ابن عباس، و خود عباس پدر او که هر دو از صحابه بوده‌اند) راضی باشد ـ صحیح نیست. او گفته است: حدیث کرد مرا پدرم، گفت: حدیث می‌گویم از محمد بن اسماعیل مخزومی، (گفت:) حدیث کرد ما را لیث بن ابی سلیم، از مجاهد، از ابن‌عباس (رض)، که گفت: «خداوند تبارک‌وتعالی فراتر از این زمین (یعنی دورتادور آن، بنا بر اینکه زمین مسطّح باشد) دریایی آفرید که بر آن (زمین ما) احاطه دارد. سپس فراتر از آن دریا کوهی آفرید که ق نام دارد. آسمان دنیا (آسمان اول یعنی همین آسمان که ما می‌بینیم) به‌صورت سقفی بر این کوه قرار دارد. سپس خداوند تعالی

فراتر از آن کوه زمینی هفت برابر زمین ما آفرید[۴۵]. سپس فراتر از آن زمین (یعنی زمین دوم) دریایی آفرید که به آن احاطه دارد. آنگاه پس‌ازآن دریا (دریای دوم) کوهی آفرید که به آن (نیز) ق گفته می‌شود و آسمان دوم چون سقفی بر آن قرار دارد». تا اینکه (ابن عباس، بنا بر ادعای راوی اثر) هفت زمین و هفت‌دریا و هفت‌کوه و هفت‌آسمان برشمرد و گفت: «این تفسیر سخن خداوند تعالی **وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ** است».

فإسناد هذا الأثر فيه انقطاع، و الذي رواه علي ابن‌أبي طلحة عن ابن‌عباس رضي اللّه عنهما في قوله عزوجل **ق** هو اسم من أسماء اللّه عز و جل، و الذي ثبت عن مجاهد أنه حرف من حروف الهجاء كقوله تعالى: **ص، ن، حم، طس، الم** و نحو ذلك، فهذه تبعد ما تقدم عن ابن‌عباس رضي اللّه عنهما.

اما در سند این اثر انقطاعی وجود دارد، و روایتی که علی بن ابی طلحه از ابن‌عباس (رض) در (تفسیر) سخن خداوند عزوجل **ق** نقل کرده (که می‌گوید) آن (**ق**) نامی از نام‌های خداوند عزوجل است، و (همچنین) روایتی که از مجاهد ثابت‌شده که **ق** حرفی از حروف الفباست مانند سخن خداوند تعالی **ص، ن، حم، طس، الم** و مانند آن، (همهٔ) روایات فوق از روایتی که از ابن‌عباس (رض) گذشت (یعنی روایتی که می‌گفت هفت زمین و دریا و کوه و آسمان وجود دارد) دور است (و با آن منافات دارد، بنابراین روایت هفت‌کوه باید رد شود).

و قيل: المراد: «قُضِيَ الأمر، و اللّهِ»، و أن قوله جل ثناؤه **ق**، قال: دلت على المحذوف من بقية الكلم. كقول الشاعر [الرجز]:

قلت لها قفي فقالت قاف[۴۶]

و في هذا التفسير نظر، لأنّ الحذف في الكلام إنما يكون إذا دلّ دليلٌ عليه، و مِن أين يُفهَم هذا مِن ذكر هذا الحرف؟

برخی گفته‌اند: منظور (از **ق**) «قضی الأمر، و الله» است (یعنی سوگند به خدا امرْ قطعی شد) و سخن خداوند جلّ ثنائه «**ق**» بر بقیهٔ کلام که حذف‌شده دلالت دارد.[۴۷] همان‌طور که شاعر (در بحر رجز[۴۸]) سروده است:

به او گفتم بایست، گفت: ایستادم

اما در این تفسیر اشکالی هست. چون هنگامی حذف در کلام جایز است که دلیلی بر محذوف دلالت داشته باشد (که چه بوده است)، و از کجا این معنی (قضی الأمر ...) از این حرف (**ق**) فهمیده می‌شود؟

و قوله تعالى: **وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**، أي الكريم العظيم الذي **لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**. و اختلفوا في جواب القسم ما هو؟ فحكى ابن‌جرير عن بعض النحاة أنه قوله تعالى: **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ**. و في هذا نظر، بل الجواب هو مضمون الكلام بَعدَ القسم، و هو إثبات النبوة و إثبات المعاد و تقريره و تحقيقه، و إن لم يكن القسم ملتقى[۴۹] لفظا، و هذا كثير في أقسام القرآن، كما تقدّم في قوله: ص **وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَ شِقاقٍ**، و هكذا قال هاهنا: ق **وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**.

سخن خداوند تعالى: **وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**، یعنی (سوگند به قرآن) گرامی و بزرگی که **لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**[۵۰]. (مفسران) اختلاف‌نظر دارند که جواب قَسَم (یعنی قَسَمی که در آیهٔ **وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ** آمده) چیست؟ ابن‌جریر (طبری، نویسندهٔ *تفسیر طبری*) از برخی از نحویان حکایت کرده که جواب قسم سخن خداوند متعال **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ**[۵۱] است. اما این (تفسیر) با اشکال مواجه است (و درست نیست)، بلکه جواب (قسم) همان مضمون کلامِ پس از قسم است، یعنی اثبات نبوت و اثبات معاد و بیان استوار و کامل آن (که در سراسر سوره آمده)، اگرچه به‌طور لفظی (جواب) قسم یافت نشود، و این موضوع در سوگندهای قرآن بسیار مشاهده می‌شود، همان‌طور که در (تفسیر) سخن خدا ص **وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَ شِقاقٍ**[۵۲] (همین موضوع) گذشت. در اینجا نیز فرموده است: ق **وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**.

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ، أي تَعَجَّبوا من إرسال رسول إليهم من البشر، كقوله جلّ جلاله: **أَكانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ**، أي و ليس هذا بِعَجيب، فإن اللّه يصطفي من الملائكة رُسُلاً و من الناس.

ثمّ قال عزوجل مُخبِراً عنهم في تعجُّبهم أيضاً من المعاد و استبعادهم لوقوعه: **أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، أي يقولون أإذا متنا و بَلينا و تقطّعت الأوصال منّا و صِرنا تراباً، كيف يمكن الرجوع بعد ذلك إلى هذه البنية و التركيب؟ **ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، أي بعيد الوقوع.

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ، یعنی از فرستادن پیامبری از بشر به سویشان در شگفت آمدند، مانند سخن خداوند جلّ جلاله: **أَكانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ**[۵۳]، یعنی این امر (وحی به فردی از

انسان) عجیب نیست، زیرا خداوند از فرشتگان و همچنین انسان‌ها فرستادگانی برمی‌گزیند.[۵۴]

آنگاه خداوند عزوجل در خبر از (حال) ایشان که از معاد هم (مانند نبوت) در شگفت بوده وقوع آن را بعید می‌شمردند (از زبان آن‌ها) می‌فرماید: **أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، یعنی می‌گویند وقتی مُردیم و پوسیدیم و مفاصل بدنمان از هم پاشیده خاک شدیم، چطور ممکن است پس‌ازاین (امور) به این ساختمان و ترکیب (بدنی) بازگردیم؟ **ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، یعنی وقوع (این بازگشت) بعید است.

و معنى هذا أنهم يعتقدون[۵۵] استحالته و عدم إمكانه. قال اللّه تعالى رادّاً عليهم: **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ**، أي ما تأكل مِن أجسادهم في البِلَى نعلم ذلك و لا يخفى علينا أين تفرقت الأبدان و أين ذَهَبَتْ و إلى أين صارت، **وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ**، أي حافظ لذلك فالعلم شامل و الكتاب أيضا فيه كلّ الأشياء مضبوطة.

و معنى این سخن آن است که آن‌ها (کافران) این بازگشت را محال و غیرممکن می‌دانند. خداوند متعال در ردّ سخن ایشان می‌گوید: **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ**، یعنی ما آنچه را که (زمین) از جسدهایشان هنگام پوسیدن می‌خورد (یعنی در خود مستهلک می‌سازد) می‌دانیم، و اینکه (ذرات) بدن‌ها (در پوسیدگی) کجا پراکنده می‌شوند و کجا می‌روند و به کجا منتهی می‌شوند از ما پنهان نمی‌ماند، **وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ**، یعنی (نزد ما کتابی هست که) حافظ آن (امور مانند جای ذرات بدن) است. پس علم (خدا این امور را) در برمی‌گیرد و همه‌چیز در کتاب (حفیظ یا لوح محفوظ) نیز ثبت و ضبط شده‌است.

قال العوفي عن ابن‌عباس رضي اللّه عنهما في قوله تعالى **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ**: «أي ما تأكل من لحومهم و أبشارهم و عظامهم و أشعارهم»، و كذا قال مجاهد و قتادة و الضحّاك و غيرهم.

عوفی از ابن‌عباس (رض) نقل کرده که در تفسیر سخن خدای متعال **قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ** گفت: «یعنی آنچه (زمین) از گوشت‌ها، پوست‌ها، استخوان‌ها و موهای آن‌ها می‌خورد (در خود تحلیل می‌برد)». مجاهد و قتاده و ضحاک و دیگران نیز همین‌طور گفته‌اند.

ثُمّ بَيّن تبارك و تعالى سبب كفرهم و عنادهم و استبعادهم ما ليس بِبَعيد، فقال: **بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ**، أي و هذا حال كلّ مَن خرج عن الحق، مَهمَا

قال بعد ذلك فهو باطل، و المَريج: المختلف، المضطرب، الملتبس، المنكَرُ خِلالُه، كقوله تعالى: **إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ.**

آنگاه خداوند تبارک‌وتعالی سبب کفر و سرسختی آن‌ها و بعید دانستن آن‌ها چیزی را که بعید نیست (بلکه ممکن است، یعنی زنده‌شدن مردگان) را بیان می‌کند و می‌فرماید: **بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ**، یعنی حال هر کس که از حق بیرون رود همین است، که هرچه بعدازآن (خروج از حق) بگوید باطل است. و «مَریج» یعنی اختلاف‌آمیز، در هم و بر هم، آمیخته (به باطل)، و متضمن امور ناشناخته (نامعلوم). مانند سخن خدای متعال: **إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ**[۵۶] (که در آنجا نیز سخن کافران مشوّش و اختلاف‌آمیز[۵۷] شمرده شده‌است).

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ. وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ. تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ. وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ. وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ لَها طَلْعٌ نَضِيدٌ. رِزْقاً لِلْعِبادِ وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذلِكَ الْخُرُوجُ (ق: ۱۱-۶).

ترجمه: مگر به آسمان بالای سرشان ننگریسته‌اند که چگونه آن را ساخته و زینتش داده‌ایم و برای آن هیچ‌گونه شکافتگی نیست. و زمین را گستردیم و در آن لنگر [آسا کوه] ها فروافکندیم و در آن از هرگونه جُفت دل‌انگیز رویانیدیم. [تا] برای هر بنده توبه‌کاری بینش‌افزا و پندآموز باشد. و از آسمان، آبی پربرکت فرود آوردیم، پس بدان [وسیله] باغ‌ها و دانه‌های دروکردنی رویانیدیم. و درختان تناور خرما که خوشه [های] روی هم چیده دارند. [این‌ها همه] برای روزیِ بندگان [من] است، و با آن [آب] سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم رستاخیز [نیز] چنین است.

يقول تعالى منبّهاً للعباد على قدرته العظيمة التي أظهر بها ما هو أعظم مما تعجبوا مستبعدين لوقوعه: **أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها**، أي بالمصابيح **وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ**: قال مجاهد: يعني من شقوق، و قال غيره: فتوق، و قال غيره: صدوع، و المعنى متقارب، كقوله تبارك و تعالى: **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ**، أي كليلٌ عن أنْ يَرى عيباً أو نقصاً.

خداوند متعال بندگان را به قدرت عظیمش متوجه می‌کند، که با آن چیزهایی را آشکار کرده که ازآنچه کافران از آن تعجب می‌کردند و وقوع آن را بعید می‌شمردند

بزرگ‌تر است (مانند آفریدن آسمان‌ها و زمین) و می‌گوید: **أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها**، یعنی (آن را) با چراغ‌ها (یا همان ستارگان زینت دادیم) **وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ**: مجاهد (در تفسیر این آیه) گفته است: (**فُرُوجٍ**) یعنی ترک‌ها (شقه شقه‌ها، پراکنده‌ها)، و دیگری گفته است: (یعنی) شکاف‌ها، و (باز هم شخص) دیگری گفته است: (یعنی) پارگی‌ها، و این معانی (همگی) نزدیک به هم هستند. همانند سخن خداوند تبارک‌وتعالی: **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ**[۵۸]، یعنی (بینایی) درمانده است از اینکه (در این‌ها) عیب یا نقصی ببیند.

و قوله تبارك و تعالى: **وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها**، أي وسعناها و فرشناها، **وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ** و هي الجبال لئلّا تميدَ بأهلها و تضطربَ، فإنّها مقرّة على تيّار الماء المحيط بها من جميع جوانبها **وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**، أي مِن جميع الزروع و الثّمار و النّبات و الأنواع **وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** و قوله **بَهِيجٍ** أي حَسَنٌ نَضِرٌ.[۵۹]

و سخن خداوند تبارک‌وتعالی: **وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها**، یعنی زمین را گسترش دادیم و (چون فرشی) پهن کردیم **وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ**: (**رَواسِيَ**) یعنی همان کوه‌ها، (که خدا آن‌ها را در زمین قرارداد) تا زمین همراه با ساکنان خود نجُنبد و نلرزد. زیرا زمین بر امواج آبی (یعنی دریایی) قرار دارد که اطراف آن را از همه جانب فراگرفته، **وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** یعنی از همهٔ کِشت‌ها، میوه‌ها، گیاهان و انواع (گوناگون گیاه. همان‌طور که در آیهٔ دیگر نیز «زوج» به معنای نوع آمده است، آنجا که می‌فرماید:) **وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**[۶۰]. و **بَهِيجٍ** یعنی زیبا و تروتازه.

تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ، أي و مشاهدةُ خَلقِ السموات و الأرض و ما جعل اللّه فيهما من الآيات العظيمة تبصرةٌ و دلالةٌ **وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ**، أي خاضع خائف وجل رجّاع إلى اللّه عز و جل.

تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ، یعنی مشاهدهٔ آفرینش آسمان‌ها و زمین و آیات بزرگی که خداوند در آن دو قرار داده (موجب) بینش و راهنمایی **وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ** یعنی (یادآوری برای هر بندهٔ) خاضع، خداترس، لرزان (از خوف خدا) و بسیار بازگشت (توبه)کننده به‌سوی خداوند عزوجل است.

و قوله تعالى: **وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً**، أي نافعاً **فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنَّاتٍ** أي حدائق من بساتين و نحوها **وَ حَبَّ الْحَصِيدِ** و هو الزرع الذي يراد لِحَبِّه و ادّخاره **وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ**

أي طوالاً شاهقات، و قال ابن‌عباس رضي اللّه عنهما و مجاهد و عكرمة و الحسن و قتادة و السدي و غيرهم: الباسقات: الطّوال.

و سخن خداوند تعالی: **وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً**، (مبارک) یعنی سودمند. **فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنَّاتٍ**: یعنی باغ‌ها **وَ حَبَّ الْحَصِيدِ**: یعنی کِشتی که به خاطر دانه‌های آن و ذخیره‌سازی آن‌ها انجام می‌شود. **وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ**: (**باسِقاتٍ**) یعنی (درختان) دراز و بلند، و ابن‌عباس (رض)، مجاهد، عکرمه، حسن (بصری)، قتاده، سُدّی و دیگران گفته‌اند: **باسِقاتٍ** یعنی (درختان) بلند.

لَها طَلْعٌ نَضِيدٌ: أي منضود، **رِزْقاً لِلْعِبادِ**: أي للخلق، **وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً**: و هي الأرض التي كانت هامدة، فلما نزل الماء اهتزّت و ربت و أنبتت من كل زوج بهيج مِن أزاهير و غير ذلك، ممّا يحار الطرْف في حسنها، و ذلك بعد ما كانت لا نبات بها فأصبحت تهتزّ خضراء، فهذا مثالٌ للبعث بعد الموت و الهلاك، كذلك يحيي اللّه الموتى و هذا المُشاهَد مِن عظيم قدرته بالحسّ أعظم مما أنكره الجاحدون للبعث، كقوله عز و جل: **لَخَلْقُ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ**، و قوله تعالى: **أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى بَلى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**، و قال سبحانه و تعالى: **وَ مِنْ آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خاشِعَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**.

لَها طَلْعٌ نَضِيدٌ: یعنی (شکوفه‌های) بر هم انباشته، **رِزْقاً لِلْعِبادِ**: یعنی (روزی‌ای) برای مردم، **وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً**: یعنی زمینی که بی‌آب و علف بود، پس وقتی آب (باران) نازل شد به جنبش درآمده (گیاه آن) رشد کرد و از هر نوع (گیاه) زیبایی رویانید[۶۱]، از شکوفه‌ها و دیگر گیاهان، گیاهانی که چشم در زیبایی آن‌ها وامی‌ماند. و این پس‌ازآن است که زمین بی‌گیاه بود، اما پر جنب‌وجوش و سبز شد. پس این مثالی برای برانگیخته‌شدن پس از مرگ و نابودی است (همان‌طور که در ادامه نیز قرآن می‌گوید: **كَذلِكَ الْخُرُوجُ**)، همین‌طور خداوند مردگان را زنده می‌کند. و این امور قابل مشاهدهٔ حسّی از توانایی بزرگ خدا (یعنی آسمان و زمین) از آنچه تکذیب کنندگان رستاخیز انکار می‌کنند (یعنی زنده‌شدن مردگان) بزرگ‌تر است. همان‌طور که خداوند عزوجل (در همین معنی) می‌فرماید: **لَخَلْقُ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ**[۶۲]، و می‌فرماید: **أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى بَلى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**[۶۳]، و همو ـ سبحانه و تعالی ـ می‌گوید: **وَ مِنْ**

آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خاشِعَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[۶۴].

۴-۴-۳ آياتی از سورهٔ مزمل

يَأَيُّها الْمُزَّمِّلُ. قُمِ الَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا. نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً. إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلاً. إِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْءاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً. إِنَّ لَكَ فِى النَّهارِ سَبْحًا طَوِيلًا (مزمل: ۷-۱).

ترجمه: به نام خداوند رحمتگر مهربان. ای جامه به خویشتن فروپیچیده، به پا خیز شب را مگر اندکی، نیمی از شب یا اندکی از آن را بکاه، یا بر آن [نصف] بیفزای و قرآن را شمرده شمرده بخوان. در حقیقت ما به‌زودی بر تو گفتاری گرانبار القا می‌کنیم. به‌یقین برخاستن شب، رنجش بیشتر و گفتار [در آن هنگام] راستین‌تر است. [و] تو را، در روز، آمدوشدی دراز است.

قوله تعالى: **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**: اِقرَأْه على تمهّلٍ، فإنّه يكون عوناً على فهم القرآن و تدبّره. و كذلك كان يقرأ صلوات اللّه و سلامه عليه، قالت عائشة رضي اللّه عنها: «كان يقرأ السورة فيرتّلها حتّى تكون أطوَل مِن أطوَل منها».

و في صحيح *البخاري*، عن أنس، أنّه سُئِل عن قراءة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، فقال: «كانت مدّاً»، ثمّ قرأ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ** يمدّ **بسم اللّه** و يمدّ **الرّحمن** و يمدّ **الرّحيم**.

سخن خداوند متعال: **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** (یعنی) قرآن را با درنگ (و تأمل و آرامش) بخوان، چون (چنین طرز قرائتی) به فهم قرآن و تدبر در آن کمک می‌کند. پیامبر(ص) (در عمل) نیز چنین قرائت می‌کرد. عائشه (رض) گفته است: «(پیامبر(ص)، هر یک از) سوره (های قرآن) را با ترتیل قرائت می‌کرد، تا آنجا که (این سوره) از سوره‌ای (دیگر) که از آن طولانی‌تر است (ولی با سرعت و بدون ترتیل خوانده می‌شود) درازتر شود».[۶۵]

در صحیح *بخاری* آمده که از انس (صحابی پیامبر(ص)) دربارهٔ قرائت پیامبر خدا(ص) پرسیدند، گفت: «(قرائت پیامبر(ص) به‌طور) کشیده بود». سپس (انس) **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ** را (به‌عنوان مثال) قرائت کرد، درحالی‌که هر یک از **بسم اللّه**، **الرّحمن** و **الرّحيم** را می‌کشید[۶۶] (تا در عمل نشان دهد پیامبر چگونه قرائت می‌کرد).

و قال ابن‌جريج، عن ابن‌أبي مليكة، عن أمّ سلمة رضي اللّه عنها، أنّها سُئِلت عن قراءة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، فقالت: «كان يُقطِّعُ قراءته آيةً آيةً، **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ، الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**». رواه أحمد و أبوداود و الترمذي.

ابن جریج، از ابن‌ابی ملیکه نقل می‌کند که از امّ سلمه (رض) (همسر پیامبر(ص)) دربارهٔ قرائت پیامبر خدا(ص) پرسش شد. (امّ سلمه) گفت: «(پیامبر(ص)) قرائت خود را به‌طور آیه آیه جدا می‌کرد (یعنی در آخر هر آیه وقف می‌کرد. سپس ام سلمه برای اینکه در عمل نشان دهد قرائت پیامبر(ص) چگونه بود قرائت کرد:) **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ، الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**». احمد (بن حنبل)، ابوداوود و ترمذی این روایت را نقل کرده‌اند[۶۷].

و قال الإمام أحمد: حدثنا عبدالرّحمن، عن سفيان، عن عاصم، عن زِرّ، عن عبداللّه بن عمرو، عن النبي صلّى اللّه عليه و سلّم، قال: «يقال لقارئ القرآن: اِقرَأْ و ارْقَ و رَتِّل كما كنتَ تُرتِّلُ في الدنيا، فإنّ منزلتك عند آخِرِ آيةٍ تقرؤُها». و رواه أبوداود و الترمذي و النسائي من حديث سفيان الثوري به، و قال الترمذي: حسنٌ صحيح.

امام احمد (بن حنبل) گفته است: حدیث کرد ما را عبدالرّحمن، از سفیان (ثوری)، از عاصم (بن ابی النجود، قاری مشهور)، از زرّ (بن حبیش)، از عبداللّه بن عمرو، از پیامبر(ص)، که فرمود: «(در روز قیامت) به قاری قرآن می‌گویند: (قرآن) بخوان و بالا برو، و (قرآن را) با ترتیل بخوان چنان‌که در دنیا (قرآن را) با ترتیل می‌خواندی، زیرا منزلت تو نزد آخرین آیه‌ای است که می‌خوانی» (به مقداری که قرآن می‌دانی به تو درجه داده می‌شود). ابوداوود و ترمذی و نسائی نیز این را از طریق سفیان ثوری نقل کرده‌اند، و ترمذی گفته است: روایتی حسن و صحیح است.[۶۸]

و قد قدمنا في أول التفسير الأحاديث الدالّة على استحباب الترتيل و تحسين الصوت بالقراءة، كما جاء في الحديث: «زيّنوا القرآن بأصواتكم»، و «ليس منّا مَن لَمْ يَتَغَنَّ بالقرآن»، و «لقد أُوتِيَ هذا مِزماراً مِن مَزامير آل داود» يعني أبا موسى، فقال أبوموسى: «لو كنتُ أعلمُ أنّك كنتَ تسمع قراءتي لحبّرتُه لك تحبيراً». و عن ابن‌مسعود أنّه قال: «لا تنثروه نثر الرمل و لا تهذّوه هذّ الشعر، قِفوا عند عجائبه و حرّكوا به القلوب و لا يكنْ هَمُّ أحدِكم آخِرَ السورة»، رواه البغوي.

ما در آغاز تفسیر (خود) احادیثی را که بر استحباب ترتیل و زیباکردن صوت در قرائت دلالت دارند آوردیم، همان‌طور که در حدیث (نبوی) آمده: «قرآن را با صداهایتان زینت دهید»[۶۹]، و «کسی که با صدای زیبا قرآن نخواند از ما نیست»[۷۰]، و «به‌راستی به این شخص (یعنی ابوموسی اشعری) نبی[۷۱] از نی‌های آل داوود داده‌اند». ابوموسی (اشعری با شنیدن این سخن از پیامبر(ص) به ایشان) گفت: «اگر می‌دانستم که تو داشتی قرائت مرا می‌شنیدی آن را برایت می‌آراستم»[۷۲] (یعنی من می‌توانم از این هم زیباتر بخوانم). و از ابن‌مسعود نقل‌شده که گفت: «قرآن را مانند ریگ پراکنده (و آهسته) و مانند شعر تند نخوانید. نزد شگفتی‌هایش توقّف کنید و دل‌ها را با آن به حرکت درآورید، و نباید دغدغهٔ شما آخر سوره باشد» (یعنی تند نخوانید که زود به آخر سوره برسید). این روایت را بغوی نقل کرده است.[۷۳]

و قال البخاري: حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا عمرو بن مرة، سمعت أبا وائل، قال: جاء رجلٌ إلى ابن‌مسعود فقال: «قرأت المفصل الليلة في ركعة». فقال: «هَذّاً كهَذِّ الشعر؟ لقد عرفتُ النظائر التي كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم يقرن بينهن». فذكر عشرين سورة من المفصل، سورتَين في ركعة.

بخاری گفته است[۷۴]: حدیث کرد ما را آدم، (گفت:) حدیث کرد ما را شعبه، (گفت:) حدیث کرد ما را عمرو بن مره، (گفت:) شنیدم که ابووائل می‌گوید: مردی نزد ابن‌مسعود آمد و گفت: «دیشب (همهٔ سوره‌های) مفصّل[۷۵] (از قرآن) را در یک‌رکعت (نماز) خواندم». ابن‌مسعود گفت: «(آیا قرآن را) تند (می‌خوانی) مانند تند خواندن شعر؟ من (سوره‌های) نظیر هم را که پیامبر خدا(ص) (در یک‌رکعت) همراهِ هم می‌خواند می‌شناسم».[۷۶] آنگاه (ابن مسعود) ۲۰ سوره از (سوره‌های) مفصل (قرآن) را (دوبه‌دو) نام برد (که هر) جفت سوره (باید) در یک‌رکعت (خوانده شوند).[۷۷]

و قوله تعالى: **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا**: قال الحسن و قتادة: «أي العمل به». و قيل: ثقيل وقت نزوله مِن عظمته، كما قال زيد بن ثابت رضي اللّه عنه: «أُنزِل على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و فخذه على فخذي فكادت ترضّ فخذي».

حسن (بصری) و قتاده (در تفسیر) سخن خداوند تعالی **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا** گفته‌اند: «(ثقیل) یعنی عمل به آن (ثقیل یعنی سنگین و دشوار است)». و برخی گفته‌اند: (یعنی قرآن) هنگام نزولش به خاطر بزرگی‌اش سنگین است، همان‌طور که زید بن ثابت (رض) گفته است: «(آیاتی از قرآن) بر پیامبر(ص) نازل شد، درحالی‌که ران

ایشان بر ران من قرارگرفته بود، پس نزدیک بود ران من (از سنگینی وحی) در هم کوبیده شود».[۷۸]

و قال الإمام أحمد: حدثنا قتيبة، حدثنا ابن‌لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمرو بن الوليد، عن عبدالله بن عمرو[۷۹]، قال: سألت النبي صلّى الله عليه و سلّم، فقلتُ: «يا رسول الله هل تحسّ بالوحي؟» فقال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «أسمع صلاصل ثمّ أسكت عند ذلك، فما مِن مَرّة يوحَى إليّ إلا ظننتُ أنّ نفسي تُقبَض». تفرّد به أحمد.

امام احمد (بن حنبل) گفته است: حدیث کرد ما را قتیبه، حدیث کرد ما را ابن‌لهیعه، از یزید بن ابی حبیب، از عمرو بن ولید، از عبدالله بن عمرو، گفت: از پیامبر(ص) پرسیدم: «ای پیامبر خدا آیا (نزدیک‌بودن نزول) وحی را احساس می‌کنی؟» پیامبر خدا(ص) فرمود: «صداهایی مانند صدای زنگ می‌شنوم، در این هنگام ساکت می‌شوم. هیچ‌وقت وحی بر من نازل نمی‌شود، مگر اینکه (از شدت سنگینی وحی) گمان می‌کنم دارند جانم را می‌گیرند».[۸۰] این روایت را فقط احمد (بن حنبل) نقل کرده است.

و في أول[۸۱] صحيح *البخاري*، عن عبدالله بن يوسف، عن مالك، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، أنّ الحارث بن هشام سأل رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «كيف يأتيك الوحي؟» فقال: «أحياناً يأتي في مثل صلصلة الجرس، و هو أشدّه عليّ، فيفصم عنّي و قد وعيتُ عنه ما قال، و أحياناً يتمثّل لي المَلَك رجلاً فيُكلّمُني فأعي ما يقول». قالت عائشة: «و لقد رأيتُه يُنزَل عليه الوحي ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه و إنّ جبينه ليتفصّد عرقا»، هذا لفظه.

در آغاز صحیح *بخاری* از عبدالله بن یوسف، از مالک، از هشام (بن عروه)، از پدرش، از عائشه (رض) نقل‌شده که حارث بن هشام از پیامبر(ص) پرسید: «چگونه وحی بر تو نازل می‌شود؟» فرمود: «بعضی‌اوقات (وحی) با صدایی مانند صدای زنگ می‌آید، که این (نوع از اقسام وحی) سخت‌ترین (نوع وحی) بر من است، پس (سنگینی وحی) رهایم می‌کند درحالی‌که آنچه (خدا) گفته حفظ کرده‌ام. گاهی (هم) فرشته به‌صورت مردی برای من نمودار می‌شود و با من سخن می‌گوید، من هم آنچه می‌گوید به خاطر می‌سپارم». عائشه (در ادامه) می‌گوید: «(من نیز) پیامبر(ص) را در روزی بسیار سرد دیدم که بر او وحی نازل می‌شد. پس‌ازاینکه (سنگینی وحی) او را رها کرد از پیشانی او (از فشار وحی) عرق می‌چکید»، این لفظ حدیث است.[۸۲]

و قال الإمام أحمد: حدّثنا سليمان بن داود، أخبرنا عبدالرّحمن، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي اللّه عنها، قالت: «إنْ كان لَيوحَى إلَى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و هو على راحلته، فتضرب بِجِرانها».

و قال ابن‌جرير: حدثنا ابن‌عبدالأعلى، حدثنا ابن‌ثور، عن معمر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن النبي صلّى اللّه عليه و سلّم كان إذا أُوحِيَ إليه و هو على ناقته وضعت جِرانها، فما تستطيعُ أنْ تَحَرَّكَ حتى يسرى عنه، و هذا مرسل. الجِران: هو باطن العنق. و اختار ابن‌جرير أنه ثقيلٌ مِن الوجهين معاً، كما قال عبدالرّحمن بن زيد بن أسلم: «كما ثقل في الدنيا، ثقل يوم القيامة في الموازين».

امام احمد (بن حنبل) گفته است: حدیث کرد ما را سلیمان بن داوود، (گفت:) خبر داد ما را عبدالرّحمن، از هشام بن عروه، از پدرش، از عائشه (رض) که گفت: «همانا بر پیامبر(ص) وحی می‌شد درحالی‌که بر شترش سوار بود. شتر (از شدت سنگینی وحی) جلوی گردن خود را بر زمین می‌نهاد».[۸۳]

ابن‌جریر (طبری) گفته است: حدیث کرد ما را ابن‌عبدالاعلی، (گفت:) «حدیث کرد ما را ابن‌ثور، از معمر، از هشام بن عروه، از پدرش (عروه)، که هنگامی‌که به پیامبر(ص) وحی می‌شد درحالی‌که سوار بر شترش بود شتر جلوی گردن خود را بر زمین می‌نهاد و نمی‌توانست تکان بخورد تا وقتی‌که (نزول وحی) برطرف می‌شد».[۸۴] این روایت مرسل است (زیرا عروه تابعی است و واسطهٔ صحابی که عائشه است از سند حدیث حذف شده‌است). جِران قسمت پنهان گردن (شتر) است (یعنی زیر گردن که بالای سینه است و از این حیث که در پایین بدن حیوان واقع‌شده به‌راحتی دیده نمی‌شود. شتر هنگام نشستن این قسمت را بر زمین می‌نهد). ابن‌جریر (طبری) (این قول را) برگزیده که قرآن از هردو نظر سنگین است (هم از نظر فشار جسمی که موقع نزول وحی بر پیامبر عارض می‌شد، و هم از نظر سنگینی بارِ وظیفهٔ اجرای احکام آن و عظمت معنوی آن)، همان‌طور که عبدالرحمن بن زید بن اسلم گفته است: «(قرآن) همان‌طور که در دنیا سنگین است، در روز قیامت نیز در ترازوها (ی سنجش امور معنوی) سنگین است».[۸۵]

و قوله تعالى: **إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً**: قال أبوإسحاق، عن سعيد بن جبير، عن ابن‌عباس: «نشأ: قام، بالحبشة[۸۶]». و قال عمر و ابن‌عباس و ابن‌الزبير: «الليل كله ناشئة». و كذا قال مجاهد و غير واحد: «يقال: نشأ: إذا قام من الليل»، و في

روايةٍ عن مجاهد: «بعد العشاء»، و كذا قال أبومجلز و قتادة و سالم و أبوحازم و محمد بن المنكدر. و الغرض أنّ ناشئة الليل هي ساعاته و أوقاته، و كلّ ساعةٍ منه تسمّى ناشئة، و هي الآنات. و المقصود أنّ قيام الليل هو أشدّ مواطأة بين القلب و اللسان و أجمع على التلاوة.

و (در مورد) سخن خداوند متعال: **إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً**، ابواسحاق، از سعيد بن جبير، از ابن‌عباس نقل كرده كه گفت: «نَشَأَ به (زبان) حبشى يعنى قام» (يعنى ـ در شب ـ برخاست). عمر[۸۷] و ابن‌عباس و ابن‌زبير گفته‌اند: «تمام شب **ناشِئَة** است» (به‌عبارت‌ديگر، **ناشِئَة** به همهٔ شب گفته مى‌شود).[۸۸] همين‌طور مجاهد و افراد متعدد ديگرى گفته‌اند: «نَشَأ در مورد كسى گفته مى‌شود كه در شب برخيزد». در روايتى نيز از مجاهد آمده است: «(**ناشِئَة** يعنى) بعد از (وقت نماز) عشاء». ابومجلز، قتاده، سالم، ابوحازم و محمد بن منكدر نيز چنين گفته‌اند.[۸۹] خلاصه **ناشئةَ اللّيل** همان ساعت‌ها و اوقات آن است، و به هر ساعتى از شب **ناشِئَة** گفته مى‌شود، يعنى لحظه‌ها. منظور اين است كه برخاستن (براى نماز) در شب براى هماهنگى ميان دل و زبان مناسب‌تر، و (درشب حواس انسان) براى تلاوت (قرآن) جمع‌تر است.

و لهذا قال تعالى: **هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً**، أي أجمَعُ للخاطر في أداء القراءة و تفهّمِها مِن قيام النهار، لأنه وقت انتشار الناس و لغط الأصوات و أوقات المعاش. و قال الحافظ أبويعلى الموصلي: حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري، حدثنا أبوأسامة، حدثنا الأعمش، أنّ أنس بن مالك قرأ هذه الآية: «**إن ناشئة الليل هي أشد وطئاً** و أصوب قيلا»، فقال له رجل: «إنما نقرؤها: **وَ أَقْوَمُ قِيلًا**»، فقال له: «إنّ أصوَب و أقوَم و أهيأ و أشباه هذا واحد».

به خاطر همين، خداوند متعال فرموده: **هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً**، يعنى (در شب) خاطر (انسان) براى اداى قرائت (قرآن) و فهم آن از ايستادن (براى نماز) در روز جمع‌تر است. زيرا روز وقت رفت‌وآمد مردم و سروصدا و هنگام كاروبار است. حافظ ابويعلى موصلى گفته است: حديث كرد ما را ابراهيم بن سعيد جوهرى، (گفت:) حديث كرد ما را ابواسامه، (گفت:) حديث كرد ما را اعمش، كه اَنَس بن مالك اين آيه را (اين‌گونه) قرائت كرد: «**إن ناشئة الليل هي أشد وطئاً** و أصوَبُ قيلا». مردى به او گفت: «ولى ما اين آيه را اين‌طور مى‌خوانيم: **وَ أَقْوَمُ قِيلًا**». انس به او گفت: «اصوَب (درست‌تر)، اقوَم (استوارتر)، اهيَأ (آماده‌تر) و مانند اين‌ها يكى هستند (و يك معنى دارند)».[۹۰]

و لهذا قال تعالى: **إِنَّ لَكَ فِي النَّهارِ سَبْحاً طَوِيلاً**. قال ابن‌عباس و عكرمة و عطاء بن أبي مسلم: «الفراغ و النوم». و قال أبوالعالية و مجاهد و أبومالك و الضحاك و الحسن و قتادة و الربيع بن أنس و سفيان الثوري: «فراغاً طويلاً». و قال قتادة: «فراغاً و بُغيةً و منقلباً». و قال السُدّي: «**سَبْحاً طَوِيلاً**: تطوّعاً كثيراً». و قال عبدالرّحمن بن زيد بن أسلم في قوله تعالى: **سَبْحاً طَوِيلاً**، قال: «لحوائجك، فأفرغ لدينك الليل»، قال: «و هذا حين كانت صلاة الليل فريضة، ثمّ إنّ اللّه تبارك و تعالى مَنَّ على عباده فخفّفها و وضعها».

به خاطر همین خداوند متعال فرموده است: **إِنَّ لَكَ فِي النَّهارِ سَبْحاً طَوِيلاً**. ابن‌عباس، عکرمه و عطاء بن ابی مسلم گفته‌اند «(**سَبْحاً** یعنی) فراغت و خواب». ابوالعالیه، مجاهد، ابومالک، ضحاک، حسن (بصری)، قتاده، ربیع بن انس و سفیان ثوری گفته‌اند: «(**سَبْحاً طَوِيلاً** یعنی) فراغتی طولانی». قتاده گفته است: «(**سَبْحاً** یعنی) فراغت، طلبِ (امور زندگی) و بازگشت (از سرِ کار)». سُدّی گفته است: «**سَبْحاً طَوِيلاً** یعنی آسانیِ بسیار». عبدالرحمن بن زید بن اسلم در تفسیر سخن خداوند متعال **سَبْحاً طَوِيلاً** گفته است: «(آسودگی در روز) برای نیازهایت (و کارهایت). پس (حالا که روز را به امور دنیوی می‌پردازی) شب را برای دینت (از کارها) خالی کن». (عبدالرحمن بن زید بن اسلم در ادامه) گفت: «این (حکم) در زمانی برقرار بود که نماز شب واجب بود. بعد از آن خداوند تبارک‌وتعالی بر بندگانش منّت نهاده این حکم را سبُک کرد و (از دوش مردم) فرونهاد».[۹۱]

۴-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر

فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ. كَلاَّ بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ. وَ لا تَحَاضُّونَ عَلى طَعامِ الْمِسْكِينِ. وَ تَأْكُلُونَ التُّراثَ أَكْلاً لَمّاً. وَ تُحِبُّونَ الْمالَ حُبّاً جَمّاً (فجر: ۲۰-۱۵).

ترجمه: امّا انسان، هنگامی‌که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگارم مرا گرامی داشته است». و امّا چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: «پروردگارم مرا خوار کرده است». ولی نه، بلکه یتیم را نمی‌نوازید، و بر خوراک [دادن] بینوا همدیگر را برنمی‌انگیزید، و میراث [ضعیفان] را چپاولگرانه می‌خورید، و مال را دوست دارید، دوست‌داشتنی بسیار.

يقول تعالى مُنكِراً على الإنسان في اعتقاده إذا وسع اللّه تعالى عليه في الرزق ليختبره في ذلك، فيعتقد أنّ ذلك مِن اللّه إكرامٌ له، و ليس كذلك، بل هو ابتلاء و امتحان، كما قال تعالى: **أَيَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِينَ نُسارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْراتِ بَلْ لا يَشْعُرُونَ**. و كذلك في الجانب الآخر إذا ابتلاه و امتحنه و ضيّق عليه في الرزق يعتقد أنّ ذلك مِن اللّه إهانة له. قال اللّه تعالى: **كَلَّا**، أي ليس الأمر كما زُعِم، لا في هذا و لا في هذا، فإنّ اللّه تعالى يُعطي المال مَن يحبّ و مَن لا يحبّ، و يضيّق على مَن يحبّ و مَن لا يحبّ، و إنما المدار في ذلك على طاعة اللّه في كلّ من الحالين: إذا كان غنيّاً بأنْ يشكر اللّه على ذلك، و إذا كان فقيراً بأنْ يصبر.

خداوند تعالی (در آیات فوق) در انکار عقیدهٔ انسان سخن می‌گوید که وقتی خدا روزی او را زیاد می‌کند تا او را در این توسعهٔ رزق بیازماید، فکر می‌کند این کار گرامی‌داشتی است از جانب خدا برای او. درحالی‌که چنین نیست، بلکه این آزمایش و امتحان است، همان‌طور که خدا (در جای دیگر) فرموده: **أَيَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِينَ نُسارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْراتِ بَلْ لا يَشْعُرُونَ**[۹۲]. همین‌طور از سوی دیگر وقتی خدا انسان را آزمایش و امتحان می‌کند و در روزی بر او تنگ می‌گیرد می‌اندیشد این کار اهانتی از جانب خدا برای اوست. خداوند متعال (در ردّ این طرز فکر) می‌فرماید: **كَلَّا**، یعنی موضوع این‌طور که تصور شده‌نیست، نه در این (توسعهٔ رزق) و نه در آن (تنگی رزق). چون خداوند تعالی (هم) به کسانی که آن‌ها را دوست دارد مال می‌بخشد و (هم) به کسانی که آن‌ها را دوست ندارد. (همین‌طور در روزی، هم) بر کسانی که دوستشان دارد تنگ می‌گیرد و (هم) بر کسانی که دوستشان ندارد. در هر دو حالت آنچه که در این (آزمایش) مهم است اطاعت خداست: وقتی ثروتمند است (اطاعت خدا) به این (است) که خدا را بر این دارایی سپاس گوید، و وقتی فقیر است (اطاعت) به این (است) که صبر کند.

و قوله تعالى: **بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ**، فيه أمرٌ بالإكرام له، كما جاء في الحديث الذي رواه عبداللّه بن المبارك، عن سعيد بن أبي أيوب، عن يحيى بن أبي سليمان، عن يزيد بن أبي عتاب[۹۳]، عن أبي هريرة، عن النبي صلّى اللّه عليه و سلّم: «خيرُ بيتٍ في المسلمين بيتٌ فيه يتيمٌ يُحسَن إليه، و شرُّ بيتٍ في المسلمين بيتٌ فيه يتيمٌ يُساء إليه. ثم قال بإصبعه: أنا و كافلُ اليتيم في الجنّة هكذا».

و سخن خداوند متعال: **بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ**، در بر دارندهٔ فرمانی است به گرامی داشتن یتیم. همان‌طور که در حدیثی که عبدالله بن مبارک، از سعید بن ابی ایوب، از یحیی بن ابی سلیمان، از یزید بن ابی عتاب، از ابی هریره، از پیامبر(ص) روایت کرده آمده است: «بهترین خانه در میان مسلمانان خانه‌ای است که در آن یتیمی باشد که به نیکی با او رفتار کنند، و بدترین خانه در میان مسلمانان خانه‌ای است که در آن یتیمی باشد که با او بدرفتاری می‌کنند». سپس پیامبر با انگشتش نشان داده[۹۴] فرمود: «من و مواظبت‌کننده از یتیم در بهشت این‌طور (یعنی مثل این دو انگشت در کنار هم) هستیم».

و قال أبوداود: حدّثنا محمد بن الصباح بن سفيان، أخبرنا عبدالعزيز يعني ابن‌أبي حازم، حدّثني أبي، عن سهل يعني ابن‌سعيد، أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم قال: «أنا و كافلُ اليتيم كهاتين في الجنّة» و قرن بين إصبعيه الوسطى و التي تلي الإبهام.

وَ لا تَحَاضُّونَ عَلى طَعامِ الْمِسْكِينِ: يعني لا يأمرون بالإحسان إلى الفقراء و المساكين و يحثّ بعضُهم على بعضٍ في ذلك. **وَ تَأْكُلُونَ التُّراثَ** يعني الميراث **أَكْلاً لَمّاً**، أيْ مِن أيّ جهةٍ حصل لهم ذلك مِن حلال أو حرام. **وَ تُحِبُّونَ الْمالَ حُبّاً جَمّاً**: أي كثيراً، زاد بعضهم: فاحشاً.

ابو داوود (سجستانی نویسندهٔ *سنن ابی داوود*) گفته است: حدیث کرد ما را محمد بن صباح بن سفیان، (گفت:) خبر داد ما را عبدالعزیز یعنی (عبدالعزیز) بن ابی حازم، (گفت:) حدیث کرد مرا پدرم، از سهل یعنی (سهل) بن سعید، که پیامبر خدا(ص) فرمود: «من و نگهدارندهٔ یتیم در بهشت مانند این دو (انگشت) هستیم» و دو انگشت میانی و انگشتی که کنار انگشت شست است (یعنی انگشت سبّابه) را کنار هم گرفت.[۹۵]

وَ لا تَحَاضُّونَ عَلى طَعامِ الْمِسْكِينِ: یعنی (کافران) به نیکی به فقیران و مستمندان فرمان نمی‌دهند، و یکدیگر را به این کار تشویق نمی‌کنند. **وَ تَأْكُلُونَ التُّراثَ**: (**التُّراثَ**) یعنی میراث **أَكْلاً لَمّاً** یعنی از هر جهتی که میراث به دست ایشان رسد (آن را مصرف می‌کنند) خواه از حلال باشد خواه از حرام. **وَ تُحِبُّونَ الْمالَ حُبّاً جَمّاً**: (**جَمّاً**) یعنی بسیار. و برخی افزوده‌اند: (**جَمّاً** یعنی بسیار و) نادرست.

كَلاَّ إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً. وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً. وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ وَ أَنّى لَهُ الذِّكْرى. يَقُولُ يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي. فَيَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ. وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ. يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبادِي. وَ ادْخُلِي جَنَّتِي (فجر: ۳۰-۲۱).

ترجمه: نه چنان است، آنگاه‌که زمین، سخت در هم کوبیده شود، و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند، و جهنّم را در آن روز [حاضر] آورند، آن روز است که انسان پند گیرد و[لی] کجا او را جای پندگرفتن باشد؟ گوید: «کاش برای زندگانی خود [چیزی] پیش فرستاده بودم». پس در آن روز هیچ‌کس چون عذاب‌کردن او، عذاب نکند. و هیچ‌کس چون دربند کشیدن او، دربند نکشد. ای نفس مطمئنّه، خشنود و خداپسند به‌سوی پروردگارت بازگرد، و در میان بندگان من درآی، و در بهشت من داخل شو.

يُخبر تعالى عمّا يقع يوم القيامة مِن الأهوال العظيمة، فقال تعالى: **كَلَّا**، أي حقّاً **إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**، أي وطئت و مهدت و سويت الأرض و الجبال و قام الخلائق من قبورهم لربهم. **وَ جاءَ رَبُّكَ**: يعني لفصل القضاء بين خلقه. و ذلك بعد ما يستشفعون إليه بِسَيّد وُلْدِ آدم على الإطلاق محمد صلوات اللّه و سلامه عليه، بعد ما يَسألون أولي العزم مِنَ الرّسل واحداً بعد واحد، فكُلّهم يقول: لستُ بِصاحب ذاكم، حتى تنتهِيَ النوبة إلى محمّد صلّى اللّه عليه و سلّم، فيقول: «أنا لها، أنا لها». فيذهبُ فيشفعُ عند اللّه تعالى في أنْ يأتي لفصل القضاء، فيُشَفِّعُه اللّه تعالى في ذلك.

خداوند متعال (در آیات فوق) از امور ترسناک و بزرگی که در روز قیامت روی خواهد داد خبر داده می‌فرماید: **كَلَّا**، یعنی به‌راستی **إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**، یعنی (هنگامی‌که زمین) پایمال (صاف) و گسترده شود، زمین و کوه‌ها هم‌سطح شوند و آفریدگان برای (حضور در برابر) پروردگارشان از گورهایشان برخیزند. **وَ جاءَ رَبُّكَ**: یعنی (امر[۹۶] پروردگارت) برای فیصله‌دادن دادرسی میان آفریدگانش (بیاید). این (آمدن امر الهی) پس‌ازاین رخ می‌دهد که مردم سَروَر همهٔ فرزندان آدم، محمد(ص) را نزد خدا شفیع قرار می‌دهند، پس‌ازآنکه از پیامبران اولی العزم (یعنی نوح، ابراهیم، موسی و عیسی(ع)) یکی پس از دیگری درخواست (شفاعت) می‌کنند، اما همهٔ پیامبران اولوالعزم می‌گویند: «من صلاحیت این کار (شفاعت) را ندارم»، تا اینکه نوبت به محمد(ص) برسد، که می‌فرماید: «من این کار را می‌کنم، من این کار را می‌کنم». پس محمد(ص) می‌رود و نزد خدا شفاعت می‌کند تا (امر او) برای فیصله‌دادن دادرسی (توأم با بخشش و رحمت) بیاید. خدا نیز شفاعت او را در این مورد می‌پذیرد.[۹۷]

و هي أوّل الشفاعات، و هي المقام المحمود، كما تقدّم بيانه في سورة سبحان. فيَجيءُ الربّ تبارك و تعالى. **وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ**: قال الإمام مسلم بن الحجاج في

صحيحه: حدّثنا عمر بن حفص بن غياث، حدّثنا أبي، عن العلاء بن خالد الكاهلي، عن شقيق، عن عبداللّه ـ هو ابن‌مسعود ـ قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: «يؤتَى بِجَهنم يومئذٍ لَها سبعون ألف زمام، مع كلّ زمام سبعون ألف مَلَك يجرّونها». و هكذا رواه الترمذي، عن عبداللّه بن عبدالرّحمن الدارمي، عن عمر بن حفص به.

و این (شفاعت محمد(ص)) اولین شفاعت است[۹۸]، و این همان «مقام محمود» (جایگاه ستوده)[۹۹] است، چنان‌که توضیح آن در (تفسیر) سورهٔ سبحان[۱۰۰] گذشت. پس (امر) پروردگار تبارک‌وتعالی (برای داوری توأم بارحمت) می‌آید. **وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ** امام مسلم بن حجاج (نیشابوری نویسندهٔ *صحیح مسلم*) در صحیح خود (در تفسیر این آیه) می‌نویسد: حدیث کرد ما را عمر بن حفص بن غیاث، (گفت:) حدیث کرد ما را پدرم، از علاء بن خالد کاهلی، از شقیق، از عبداللّه یعنی (عبدالله) بن مسعود، که گفت: پیامبر(ص) فرمود: «در این روز (قیامت) دوزخ را می‌آورند درحالی‌که هفتاد هزار مهار دارد و با هر مهاری هفتاد هزار فرشته هستند که آن را می‌کَشند».[۱۰۱] این روایت را ترمذی نیز از عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، از عمر بن حفص به بعد (با همین سلسله سند بالا) نقل کرده است.[۱۰۲]

و قوله تعالى: **يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ**: أي عملَه و ما كان أسلفه في قديم دهره و حديثه، **وَ أَنَّى لَهُ الذِّكْرى**: أي و كيف تنفعه الذكرى؟ **يَقُولُ يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي**: يعني يندم على ما كان سلف منه من المعاصي إن كان عاصياً، و يودّ لو كان ازداد مِن الطاعات إن كان طائعاً. كما قال الإمام أحمد بن حنبل: حدثنا علي بن إسحاق، حدثنا عبداللّه يعني ابن‌المبارك، حدثنا ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن جبير بن نفير، عن محمد بن أبي عميرة، و كان من أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، قال: «لو أنّ عبداً خرّ على وجهه مِن يوم وُلِد إلى أن يموت هرماً في طاعة اللّه لَحقّره يوم القيامة، و لَوَدّ أنه رُدّ إلى الدنيا كَيما يزداد مِن الأجر و الثواب». و رواه بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن عتبة بن عبداللّه، عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم.

سخن خداوند تعالی: **يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ**، یعنی کارهای خود و آنچه را که در روزگار قدیم و جدید عمرش پیش فرستاده (به یاد می‌آورد)، **وَ أَنَّى لَهُ الذِّكْرى** یعنی یادآوری چه سودی به حال او دارد؟ **يَقُولُ يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي** یعنی اگر نافرمان بوده به خاطر گناهانی که درگذشته از او سرزده پشیمان می‌شود، و اگر فرمان‌بردار بوده آرزو می‌کند کاش بیشتر عبادت کرده بود. همان‌طور که امام احمد بن حنبل گفته است:

حدیث کرد ما را علیّ بن اسحاق، (گفت:) حدیث کرد ما را عبداللّه یعنی (عبدالله) بن مبارک، (گفت:) حدیث کرد ما را ثور بن یزید، از خالد بن معدان، از جبیر بن نفیر، از یکی از اصحاب پیامبر خدا(ص) به نام محمد بن ابی عمیره که گفت: «اگر بنده‌ای از روز تولّدش تا آن‌وقت که در پیری بمیرد در طاعت خدا بر روی خود (به سجده) بیافتد، این (عبادت) را در قیامت کوچک خواهد شمرد، و آرزو خواهد کرد که به دنیا بازگردد تا اجر و ثواب بیشتری به دست آورد».[۱۰۳] این روایت را بحیر بن سعد، از خالد بن معدان، از عتبة بن عبداللّه، از پیامبر خدا(ص) نیز روایت کرده است.

قال اللّه تعالی: **فَيَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ**، أي ليس أحد أشدّ عذاباً مِن تعذيب اللّه مَن عصاه، **وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ**، أي و ليس أحد أشدّ قبضاً و وُثُقاً مِن الرّبانية لِمَن كَفَرَ بِربّهم عز و جل، و هذا في حقّ المجرمين مِن الخلائق و الظالمين. فأما النفس الزكية المطمئنة، و هي الساكنة الثابتة الدائرة مع الحق، فيقال لها: **يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ** أي إلى جواره و ثوابه و ما أعدّ لعباده في جنّته **راضِيَةً** أي في نفسها **مَرْضِيَّةً** أي قد رضيت عن اللّه و رضِيَ عنها و أرضاها. **فَادْخُلِي فِي عِبادِي** أي في جملتهم **وَ ادْخُلِي جَنَّتِي** و هذا يقال لها عند الاحتضار و في يوم القيامة أيضاً، كما أنّ الملائكة يبشّرون المؤمن عند احتضاره و عند قيامه من قبره، فكذلك هاهنا.

خداوند متعال فرمود: **فَيَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ**، یعنی عذاب هیچ‌کس شدیدتر از عذاب خدا بر کسانی که بر او عصیان ورزیده‌اند نیست، **وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ**، یعنی و هیچ‌کس به اندازهٔ فرشتگان عذاب[۱۰۴] درگرفتن و دربندکردن کافران شدّت عمل ندارد، آن کافرانی که به پروردگار این فرشتگان[۱۰۵] کفر ورزیدند. این موضوع در مورد مردم بزهکار و ستمگر صادق است. اما به نفس پاکِ مطمئن، یعنی روانی که آرام و استوار و همراه با راستی است می‌گویند: **يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ** یعنی به کنار پروردگارت و به‌سوی ثواب او و نعمت‌هایی که برای بندگانش در بهشتش آماده کرده است[۱۰۶] (بازگرد)، **راضِيَةً** یعنی (نفس مطمئنه) خودش (راضی و خشنود است) **مَرْضِيَّةً** یعنی (نفس مطمئنه) از خدا راضی شده و خدا نیز از او راضی است و او را (با بهشت) راضی می‌کند. **فَادْخُلِي فِي عِبادِي**: یعنی در زمرهٔ بندگانم (داخل شو)، **وَ ادْخُلِي جَنَّتِي**: این جمله را هنگام فرارسیدن مرگ و همچنین در روز قیامت به صاحب نفس مطمئنه می‌گویند، همان‌طور که فرشتگان مؤمن را هنگام مرگش و هنگام برخاستنش از گور مژده می‌دهند، اینجا نیز همین‌طور است.

ثمّ اختلف المفسرون في مَن نزلت هذه الآية، فرَوَى الضحاك عن ابن‌عباس: «نزلت في عثمان بن عفان»، و عن بريدة بن الحصيب: «نزلت في حمزة بن عبدالمطلب رضي الله عنه».

آنگاه (باید بگوییم که) مفسّران در این مورد که این آیه (**يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ** ...) دربارهٔ چه کسی نازل‌شده اختلاف‌نظر دارند. ضحاک از ابن‌عباس روایت کرده که گفت: «(این آیه) در مورد عثمان بن عفان نازل شد». و از بریدة بن حصیب (اسلمی صحابی پیامبر(ص)) نقل‌شده که گفت: «در مورد حمزة بن عبدالمطلب (رض) نازل شد».

پی‌نوشت‌های فصل چهارم

۱. حدثوا عن بنی إسرائیل و لا حرج.

۲. **سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ، وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ، وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ، قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلا تُمارِ فِيهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً وَ لا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً** ترجمه: به‌زودی خواهند گفت: «سه تن بودند [و] چهارمین آن‌ها سگشان بود.» و می‌گویند: «پنج‌تن بودند [و] ششمین آن‌ها سگشان بود.» تیر در تاریکی می‌اندازند. و [عده‌ای] می‌گویند: «هفت تن بودند و هشتمین آن‌ها سگشان بود.» بگو: «پروردگارم به شماره آن‌ها آگاه‌تر است، جز اندکی [کسی شماره] آن‌ها را نمی‌داند.» پس درباره ایشان جز به‌صورت ظاهر جدال مکن و در مورد آن‌ها از هیچ‌کس جویا مشو.

۳. شهری است از شهرهای اطراف دمشق (حموی، ج۱، ۱۳۹۹: ۴۴۱).

۴. در همین قسمت‌هایی از تفسیر او که برای کتاب حاضر انتخاب شده‌است نیز این موضوع به‌وضوح پیداست.

۵. به‌عنوان نمونه، رک. ابن کثیر، ج۱، ۱۳۸۸: ۹۷، که ابن کثیر ضمن اشاره به روایت قتاده در مورد ابعاد کشتی نوح (۳۰۰ در ۵۰ در ۳۰ ذراع) می‌نویسد: «این همان است که در تورات آمده، چنان‌که دیده‌ام». ابعاد فوق در *کتاب مقدس*، پیدایش ۶: ۱۵ آمده است. این در حالی است که در روایات اسلامی اقوال بسیار دیگری نیز در مورد ابعاد کشتی آمده که با تورات مطابقت ندارد و ابن کثیر از آن اقوال نیز اطلاع داشته است.

۶. به‌عنوان مثال بعضی از نویسندگان مسلمان مطالبی را از تورات نقل کرده می‌نویسند در تورات فلان مطلب آمده، ولی دست‌کم در متن فعلی تورات (که معتقدند از زمان عزرای کاهن تاکنون تغییری نکرده) چنان مطالبی دیده نمی‌شود. اما ابن کثیر این‌گونه نیست و آنچه از تورات نقل کرده (به‌جز موارد معدودی) کلمه به کلمه در متن فعلی تورات که موردقبول یهودیان است دیده می‌شود.

۷. به‌عنوان مثال ترجمهٔ یافث بن علی که در قرن چهارم هجری می‌زیسته است.

۸. نمونهٔ این برخورد را در تفسیر حرف مقطعهٔ «ق» به‌زودی خواهیم دید.

۹. به‌عنوان مثال رک. ابن کثیر، ج۱، ۱۴۰۸: ۱۰۲ که روایتی که طول قامت آدم ابوالبشر را ۶۰ ذراع می‌داند پذیرفته است. همین روایت را در تفسیر خود نیز نقل کرده (ابن کثیر، ج۴، ۱۴۱۲: ۳۱۴).

این مضمون از اسرائیلیات است، زیرا معادل‌هایی در میدراش‌های یهودی دارد که مجال نقل شواهد آن نیست.

۱۰. صدّیق (بسیار راست‌گو) لقبی است که اهل سنت به ابی بکر (خلیفهٔ اول) داده‌اند.

۱۱. در بعضی از نسخه‌ها «مغطی» آمده است.

۱۲. سُنُح یا سُنْح نام محله‌ای در مدینه است که بنی حارث بن خزرج در آنجا ساکن‌اند و سُنَیح و سِنحان نیز نامیده شده‌است (رک. ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ سنح؛ زبیدی، ۱۳۸۵، همان ریشه).

۱۳. به اعتقاد اهل سنّت پیامبر (ص) در خانهٔ عایشه وفات کرد. از متن روایت برمی‌آید که ابوبکر وارد مسجد شد و سپس یک راست به خانهٔ عایشه رفت، پس در خانهٔ عایشه باز بود. اما از طرق بسیاری از اهل سنت نقل‌شده که پیامبر (ص) همهٔ درها را به روی مسجد خود مسدود کرد، به‌جز در خانهٔ علی بن ابی‌طالب (ع). ابن حجر کوشیده است میان این روایات و روایت معارض آن جمع کند (ابن حجر، ج۷، بی‌تا: ۱۳).

۱۴. در متن حدیث «ثوب حبرة» آمده، و حبرهٔ نوعی پارچهٔ سبز یا راه‌راه است که در یمن تولید می‌شود (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ریشهٔ حبر).

۱۵. اشاره به آیهٔ **أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ، إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ** (صافات: ۵۸، ۵۹).

۱۶. بخاری، ج۲، ۱۴۰۱: ۷۰.

۱۷. در بعضی از نسخه‌ها «یکلّم» آمده است.

۱۸. در بعضی از نسخه‌ها «فتلاها» آمده است.

۱۹. در بعضی از نسخه‌ها «فما اسمعَ بشراً من الناس الّا یتلوها» آمده است.

۲۰. همان، ج۵: ۱۴۳.

۲۱. ادای شهادتین توسط ابی‌بکر در متن *صحیح بخاری* آمده اما ابن کثیر آن را نقل نکرده است.

۲۲. «اما بعد» عبارتی بوده که اعراب پس از حمد خدا و درود بر پیامبر (ص) در آغاز خطبه‌ها می‌آورده‌اند.

۲۳. منظور این است که حادثهٔ وفات پیامبر (ص) آن‌قدر ناگهانی واقع شده‌بود که آن‌ها را سرگردان کرده بود و فراموش کرده بودند این آیه نیز وجود دارد، نه اینکه به‌هیچ‌وجه آن را نشنیده باشند، چون قرآن به‌طور متواتر از صدر اسلام نقل‌شده و هر آیه از آن را صحابهٔ بسیاری شنیده بودند. لفظ «گویی» (لکأنّ) مؤید این معناست. هرچند برخی از الفاظ بعدی روایت موردبحث موهم این است که این آیه را نخست ابوبکر به مردم آموخت.

۲۴. اهل مدینه کلمهٔ مسیّب (نام پدر سعید) را به کسر یاء مشدده (بر وزن مُحَدِّث) و اهل عراق به فتح یاء مشدده (بر وزن مُحَمَّد) تلفظ می‌کنند (زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ سیب).

۲۵. در بعضی از نسخه‌ها «لأقاتلنّ» آمده است.

۲۶. این حدیث مؤید این معناست که آیهٔ موردبحث در زمان حیات پیامبر (ص) شناخته شده‌بوده و ابوبکر نخستین بار آن را به مردم نیاموخته است.

۲۷. فاطر: ۱۱. ترجمه: و هیچ سالخورده‌ای عمر دراز نمی‌یابد و از عمرش کاسته نمی‌شود، مگر آنکه در کتابی [مندرج] است.

۲۸. انعام: ۲. ترجمه: اوست کسی که شما را از گِل آفرید. آنگاه مدّتی را [برای شما عمر] مقرّر داشت. و اجَل حتمی نزد اوست.

۲۹. در بعضی از نسخه‌ها «حبیب بن ظبیان» آمده است.

۳۰. در متن عربی واژهٔ «نطفة» آمده است یعنی آب کم. و برخی گفته‌اند منظور آب صاف است، کم باشد یا زیاد. همچنین نطفه به معنای منی (مایع تناسلی) آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ نطف). در اینجا چون سخن از دجله است منظور آب زیاد است، و ممکن است منظور حُجر آب کم باشد، یعنی با تشبیه این آب به آبِ منی خواسته باشد آن را برای سربازانش کوچک جلوه دهد تا نترسند.

۳۱. این کلمه همان جمع دیو فارسی است. معلوم می‌شود دشمن موردبحث ایرانیان بوده‌اند (که قلمرو فرمانروایی آن‌ها تا بغداد کنونی گسترش داشته است). ایرانیان دشمنان را به دیو تشبیه می‌کرده‌اند، چنان‌که در *شاهنامهٔ فردوسی* آمده است. به نظر می‌رسد تهوّر فوق‌العادهٔ اعراب در رد شدن از دجله که برای ایرانیان قابل پیش‌بینی نبوده این اندیشه یا تخیل را در آن‌ها برانگیخته که این‌ها انسان نیستند بلکه دیو هستند که چنین توانایی‌ای دارند.

۳۲. در بعضی از نسخه‌ها «ناله منها» آمده است.

۳۳. شوری: ۲۰. ترجمه: کسی که کِشت آخرت بخواهد، برای وی در کِشته‌اش می‌افزاییم، و کسی که کِشت این دنیا را بخواهد به او از آن می‌دهیم و [لی] در آخرت او را نصیبی نیست

۳۴. اسراء: ۱۸، ۱۹. ترجمه: هر کس خواهان [دنیای] زودگذر است، به‌زودی هر که را خواهیم [نصیبی] از آن می‌دهیم، آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد، برای او مقرر می‌داریم. و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنان‌اند که تلاش آن‌ها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد

۳۵. یعنی برای تسلیت پشیمانی (از شک در زنده‌بودن پیامبر (ص) و سستی در جنگ) یا تسلیت اندوه ناشی از کشته شدن مسلمانان در جنگ.

۳۶. طبری، ج۴، ۱۴۱۵: ۱۵۵.

۳۷. به گفتهٔ طبری گروهی از قاریان حجاز و بصره **قُتِل** (به ضمّ قاف)، و گروهی از قاریان حجاز و کوفه **قاتَلَ** قرائت کرده‌اند. سپس دلیل هر یک از این دودسته را ذکر می‌کند (همان‌جا).

۳۸. به این صورت که واو حالیه در تقدیر گرفته شود و آیه در اصل چنین باشد: «و کأین من نبی قاتل، و معه ربیون کثیر». یعنی «ربیون» مبتدای مؤخر برای «معه» باشد، نه فاعل یا نائب فاعل برای «قاتَلَ» یا «قُتِل». رک. طبری، ج۴، ۱۴۱۵: ۱۵۶.

۳۹. زیرا آیه بیشتر در مقام ستایش استقامت مؤمنان پس از مرگ پیامبرشان است، نه صبر آن‌ها بر کشته شدن یارانشان.

۴۰. همان‌جا.

۴۱. واژهٔ ربّی (רַבִּי) در زبان عبری به معنای آقای من (یادآور سخن ابن زید که «ربانیون» را فرمانروایان معنی می‌کرد) است و برای حکیمان فلسطینی دوران تلمودی که نقش اصلی آن‌ها معلمی بوده به کار می‌رفته است. واژهٔ عبری رَب (רַב) به معنای صاحب، ارباب و نیز به معنای پیشوای مذهبی است که در معنای اخیر جمع مکسر آن در زبان عبری ربانیم (רַבָּנִים) است. در قرآن کریم این واژه به‌صورت ربّانیون و ربّانیین استعمال شده‌است (آل‌عمران: ۷۹، مائده: ۴۴، ۶۳). اشتقاقات مختلف این کلمه مانند راو، ربان و ... همه جزو القاب رجال دینی یهود هستند. واژهٔ عبری رُب (רֹב) به معنای زیادی و کثرت است که واژه‌های عربی رُبَّ و رُبَّما (به معنای چه بسیار) و ربا (مالی که قرض می‌دهند تا زیادتر باز پس گیرند) از این ریشه هستند، و از همین ریشه واژهٔ عبری ربیم (רִבִּים) به معنای جمع کثیر و اکثریت مردم به واژهٔ قرآنی **رِبّیون** شبیه است. همچنین واژهٔ عبری رباباه (רִבָּבָה) به معنای (عدد) ده هزار یادآور نظر

مفسرانی است که **رِبّیون** را به معنای «الوف» (هزاران) می‌گرفتند (رک. حییم، ۱۳۶۰: ۵۰۵، ۵۰۶؛ آنترمن، ۱۳۸۵: ۳۱۷). واژهٔ قرآنی **رِبّیون** می‌تواند با هریک از ریشه‌های فوق در ارتباط باشد. امّا به نظر این‌جانب با توجه به مکسوربودن راءِ و با توجه به ذکر صفت «**کثیراً**» در آیهٔ شریفه و با توجه به اینکه در هر زمان تعداد اندکی پیشوای مذهبی وجود داشتند (نه بسیار)، معنای «جماعت بسیار» و «هزاران نفر» برای **رِبّیون** مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۴۲. یکی از ویژگی‌های ابن کثیر دقت او در نقل نکردن اسرائیلیات یا نقل آن‌ها توأم با نقد است، دقتی که سیوطی در الدر المنثور و حتی طبری در تفسیرش نداشته‌اند یا هدف آن‌ها فقط گردآوری روایات بوده است. بااین‌حال ابن کثیر نیز در مواردی از نقل بدون نقد اسرائیلیات مصون نمانده، و درعین‌حال تفسیر او از معتبرترین تفاسیر اهل سنت به شمار می‌رود. ابن کثیر فردی عقل‌گرا است و از تفسیر او برمی‌آید که او از مطالب تورات مطلع بوده و آن را (دست‌کم ترجمه‌ای عربی از آن، که ترجمه‌های فرقه یهودی قرائیم در آن زمان در دست بوده) مطالعه کرده است.

۴۳. بخاری، صحیح، ج۴، ۱۴۰۱: ۱۴۵؛ ابو داوود، ج۲، ۱۴۱۰: ۱۸۰؛ ترمذی، ج۴، ۱۴۰۳: ۱۴۷؛ احمد بن حنبل، ج۲، بی‌تا: ۱۵۹، ۲۰۲، ۲۱۴، ۴۷۴، ۵۰۲، ج۳، ۴۶، ۵۶.

۴۴. در بعضی از نسخه‌ها «سماء الدنیا» (بدون الف و لام تعریف) آمده است.

۴۵. لفظ حدیث برای رساندن این معنا اندکی ناسازگار است، اما این بهترین ترجمه‌ای بود که به نظر ما رسید و با جملات بعدی نیز هماهنگی داشت.

۴۶. رجز از ولید بن عقبهٔ بن ابی معیط است (رک. استرآبادی، ج۴، ۱۳۹۵: ۲۷۱).

۴۷. یعنی **ق** به‌صورت یک علامت اختصاری عمل کرده است، همان‌طور که اکنون نیز در کتاب‌ها به‌خصوص فرهنگ لغت‌ها علائم اختصاری کاربرد دارد. گاهی نیز از ترکیب حروف اول چند کلمه، کلمهٔ جدیدی ساخته می‌شود که در زبان انگلیسی به آن acronym می‌گویند و در زبان‌های مختلف کاربرد دارد. مانند radar که مخفف radio detecting and ranging است.

۴۸. در زبان عربی ۱۶ نوع وزن شعری وجود دارد که به آن‌ها بُحور شعری می‌گویند. وزن اشعار در علمی به نام عَروض بررسی می‌شود که بنیان‌گذار آن خلیل بن احمد فراهیدی است. در بحر رَجَز هر مصراع بر وزن «مستفعلن مستفعلن مستفعلن» است و گاهی مختصرشده بر وزن تنها دو مستفعلن گفته می‌شود. رجز وزن سَبُکی است و بنابراین برای خواندن در جنگ‌ها و زمزمه کردن موقع کار مناسبت دارد. رجز با شعر معمولی تفاوت‌هایی دارد ازجمله اینکه در رجز تعداد مصراع‌ها لازم نیست زوج باشد و می‌تواند فرد باشد. همچنین در رجز به‌طور معمول همهٔ مصراع‌ها (برخلاف شعر معمولی) هم‌قافیه هستند. به کسی که در سرودن شهر مهارت داشته باشد شاعر نمی‌گویند، بلکه رجّاز یا راجز می‌گویند. به قصیده‌ای که در بحر رجز سروده شود اُرجوزه می‌گویند که جمع آن اَراجیز است (رک. زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ رجز).

۴۹. در بعضی از نسخه‌ها «یتلقی» آمده است.

۵۰. فصلت: ۴۲. ترجمه: از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید وحی [نامه] ای است از حکیمی ستوده [صفات].

۵۱. ق: ۴.

۵۲. ص:۱، ۲. ترجمه: صاد. سوگند به قرآن پراندرز. آری، آنان که کفر ورزیدند در سرکشی و ستیزه‌اند.

۵۳. یونس: ۲. ترجمه: آیا برای مردم شگفت‌آور است که به مردی از خودشان وحی کردیم که: مردم را بیم ده؟

۵۴. اشاره به آیهٔ ۷۵ از سورهٔ حج.
۵۵. در بعضی از نسخه‌ها «و المعنی انّهم یعتقدون» آمده است.
۵۶. ذاریات: ۸، ۹. ترجمه: که شما [درباره قرآن] در سخنی گوناگونید. [بگوی] تا هر که از آن برگشته، برگشته باشد.
۵۷. یعنی مخالف با حق، یا اینکه در میان خود کافران نیز اختلاف است: برخی پیامبر (ص) را شاعر، برخی ساحر، برخی دیوانه، برخی کذّاب و برخی کاهن می‌دانند، چون سخنی که ملاک و مبنای درستی ندارد می‌تواند هر چیزی باشد.
۵۸. ملک: ۳،۴. ترجمه: همان‌که هفت‌آسمان را طبقه‌طبقه بیافرید. در آفرینشِ آن [خدای] بخشایشگر هیچ‌گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی. باز بنگر، آیا خلل [و نقصانی] می‌بینی؟ باز دوباره بنگر تا نگاهت زبون و درمانده به سویت بازگردد.
۵۹. در بعضی از نسخه‌ها «حسن المنظر» آمده است.
۶۰. ذاریات: ۴۹. ترجمه: و از هر چیزی دو گونه [یعنی نر و ماده] آفریدیم، امید که شما عبرت گیرید.
۶۱. الفاظ عربی متن اقتباسی است از آیهٔ ۵ سورهٔ حج.
۶۲. غافر: ۵۷. ترجمه: به‌یقین آفرینش آسمان‌ها و زمین بزرگ‌تر [و شکوهمندتر] از آفرینش مردم است.
۶۳. احقاف: ۳۳. ترجمه: مگر ندانسته‌اند که آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و در آفریدن آن‌ها درمانده نگردید می‌تواند مردگان را [نیز] زنده کند؟ آری، اوست که بر همه‌چیز تواناست.
۶۴. فصلت: ۳۹. ترجمه: و از [دیگر] نشانه‌های او این است که تو زمین را فسرده می‌بینی و چون باران بر آن فروریزیم به جنبش درآید و بر دَمَد. آری، همان کسی که آن را زندگی بخشید به‌یقین زنده کننده مردگان است. در حقیقت، او بر هر چیزی تواناست.
۶۵. مسلم، ج۲، بی‌تا: ۱۶۴. روایت در این منبع و همهٔ منابع دیگری که نگارنده مشاهده کرده است از حفصه نقل‌شده، و به‌ظاهر استناد آن به عائشه اشتباه ابن کثیر بوده است. ترجمهٔ انجام‌گرفته از متن با استفاده از نظر مبارکفوری انجام شد. او معتقد است قید سرعت و ترتیل برای فهم معنای این حدیث لازم است، زیرا بدون این قید نمی‌شود سورهٔ کوتاه از سورهٔ بلند درازتر باشد. رک. مبارکفوری، ج۲، ۱۴۱۰: ۳۱۱.
۶۶. بخاری، ج۶، ۱۴۰۱: ۱۱۲. در روایت بخاری «یمدّ ببسم الله» (با دو تا «ب») آمده، درواقع با «بسم‌الله» مانند یک کلمهٔ مفرد رفتار شده‌است. رک. ابن حجر، ج۹، بی‌تا: ۷۵.
۶۷. احمد بن حنبل، ج۶، بی‌تا: ۳۰۲؛ ابو داود، ج۲، ۱۴۱۰: ۲۴۸؛ ترمذی، ج۴، ۱۴۰۳: ۲۵۷.
۶۸. احمد بن حنبل، ج۲، بی‌تا: ۱۹۲؛ ابو داود، ج۱، ۱۴۱۰: ۳۳۰؛ ترمذی، ج۴، ۱۴۰۳: ۲۵۰؛ نسائی، ج۵، ۱۴۱۱: ۲۲.
۶۹. احمد بن حنبل، ج۴، بی‌تا: ۲۸۳.
۷۰. بخاری، ج۸، ۱۴۰۱: ۲۰۹. ترجمه‌ای که در متن ذکر شد در صورتی است که «لم یتغن» را از ریشهٔ غِناء به معنای آواز خوش، سرود و نغمه بدانیم (که منظور ابن کثیر نیز همین معناست). اما اگر آن را از ریشهٔ غَناء یا غِنَی به معنای بی‌نیازی بدانیم، معنی این است که: «کسی که با قرآن (از چیزهای دیگر) بی‌نیازی نجوید از ما نیست». در مورد وجوه این حدیث رک. سید مرتضی، ج۱، ۱۴۰۳: ۲۴.
۷۱. در متن روایت «مزمار» آمده است که به معنای نِی (آلت موسیقی بادی) است. اما «مزامیر» که در روایت آمده، جمع «مزمور» است که به هریک از کتاب‌های مجموعهٔ مزامیر داوود (ع) در عهد عتیق گفته می‌شود. اعتقاد بر آن است که کتاب مزامیر داوود، همان زبور داوود است که در قرآن

مجید به آن اشاره شده‌است. البته مزامیر جمع مزمار نیز هست، و ممکن است در روایت تصحیفی صورت گرفته باشد.

۷۲. داستان از این قرار بود که شبی پیامبر (ص) و عائشه از کنار خانهٔ ابوموسی اشعری رد شدند که قرآن می‌خواند. بامداد، این مکالمه میان پیامبر و ابوموسی واقع شد (رک. ابن حجر، ج۹، بی‌تا: ۷۶).

۷۳. بغوی، ج۵، ۱۴۲۰: ۱۶۶. اما در روایت بغوی به‌جای رمل (ریگ)، دَقَل (پست‌ترین نوع خرما) آمده است.

۷۴. بخاری، ج۱، ۱۴۰۱: ۱۸۹.

۷۵. سوره‌های مفصل قرآن (مفصلات) عبارت‌اند از سورهٔ الرحمن و سوره‌های بعد از آن تا آخر قرآن، به‌جز چند سوره که از ممتحنات یا مئین شمرده شده‌اند. چون فواصل (آیه‌های) این سوره‌ها کوتاه است بدین نام نامیده شده‌اند (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

۷۶. ترجمه و اعراب‌گذاری سخن ابن مسعود با توجه به عبارات مختلف این روایت در منابع گوناگون انجام شد.

۷۷. به‌عنوان مثال سورهٔ دخان و عم یتسائلون در یک‌رکعت خوانده می‌شوند (رک. احمد بن حنبل، ج۱، بی‌تا: ۴۱۷). منظور ابن مسعود به‌طور خلاصه این است که در خواندن قرآن نباید عجله داشت و سوره‌های بسیاری را در یک‌رکعت خواند، بلکه در هر رکعت باید حداکثر دو سوره خوانده شود. البته چنان‌که می‌دانیم در فتاوای شیعه دست‌کم در نمازهای واجب حداکثر یک سوره خوانده می‌شود، مگر سوره‌های فیل و قریش، و ضحی و الم نشرح که دوبه‌دو با هم در یک‌رکعت خوانده می‌شوند چون یک سوره به‌حساب می‌آیند.

۷۸. بخاری، ج۱، ۱۴۰۱: ۹۷ (با اندکی تفاوت در لفظ).

۷۹. در بعضی از کتاب‌ها به‌جای «عبدالله بن عمرو»، «عبدالله بن عمر» آمده است.

۸۰. احمد بن حنبل، ج۲، بی‌تا: ۲۲۲.

۸۱. در بعضی از نسخه‌ها، کلمهٔ «اول» نیامده است.

۸۲. بخاری، ج۱، ۱۴۰۱: ۳.

۸۳. احمد بن حنبل، ج۶، بی‌تا: ۱۱۸.

۸۴. طبری، ج۲۹، ۱۴۱۵: ۱۵۸.

۸۵. همان: ۱۵۹.

۸۶. در بعضی از نسخه‌ها «بالحبشیة» آمده است.

۸۷. در منابعی که نگارنده دیده (ازجمله *تفسیر طبری*)، این معنی از اشخاص متعددی نقل‌شده، اما نام عمر در میان آن‌ها دیده نمی‌شود. ظاهراً درج نام عمر اشتباهی از ابن کثیر است.

۸۸. این تفسیر در برابر نظر کسانی است که **ناشئة** را به معنای قسمتی از شب دانسته‌اند که پس از (وقت نماز) عشاء است. رک. همان: ۱۶۰.

۸۹. همان‌جا.

۹۰. این روایت مبتنی بر این است که می‌توان قرآن را نقل به معنی کرد، که برخی روایت «نزول قرآن بر هفت حرف» را نیز این‌گونه تفسیر کرده‌اند. اما این مبنا درست نیست، و قرآن باید به‌طور دقیق با الفاظ معین آن قرائت شود.

۹۱. همان: ۱۶۳.

۹۲. مؤمنون: ۵۵، ۵۶. ترجمه: آیا می‌پندارند که آن مال و فرزند که ارزانی‌شان می‌داریم، برای آن است که می‌کوشیم خیری به آن‌ها برسانیم؟ نه، که آنان درنمی‌یابند.

۹۳. در بعضی از نسخه‌ها، «ابی غیاث» آمده است.

۹۴. یکی از زیبایی‌های شیوهٔ تعلیم پیامبر (ص) همین روش بَصَری است، که به مورد فوق نیز محدود نمی‌شود. یعنی ایشان برای بیان تعلیمات خود تصویرسازی کرده به‌نوعی منظور خود را با شکل و حرکات بدن نشان می‌دادند، تا ملموس‌تر باشد و بهتر در ذهن مخاطبان ایشان جا بیافتد. در اینجا پیامبر دو انگشت خود را کنار هم چسبانده می‌فرمایند من و نگهدارندهٔ یتیم در بهشت مثل این دو انگشت هستیم، یعنی متکفّل امور یتیم در بهشت در درجهٔ من و کنار من خواهد بود.

۹۵. ابو داوود، ج۲، ۱۴۱۰: ۵۰۸.

۹۶. کلمهٔ «امر» مطابق اعتقاد شیعه در ترجمه گنجانده شد، اما ابن کثیر در اینجا اشاره‌ای به در تقدیربودن کلمهٔ «امر» نکرده و احتمال دارد ابن کثیر (باوجود عقل‌گرا بودن) در مورد این آیه نظر اهل حدیث از اهل تسنن را پذیرفته باشد که این‌گونه آیات و روایات را بر معانی ظاهری آن‌ها حمل می‌کنند.

۹۷. رک. بخاری، ج۸، ۱۴۰۱: ۱۸۳. در روایت بخاری آمده که مردم نخست به آدم ابوالبشر متوسل می‌شوند (البته آدم ابوالبشر بنا بر مشهور از پیامبران اولی‌العزم نیست).

۹۸. این سخن می‌رساند که پس از شفاعت محمد (ص)، باب شفاعت باز می‌شود و سایر پیامبران و نیکان نیز مردم را شفاعت می‌کنند.

۹۹. چون در آخر روایتی که از بخاری نقل شد، آمده است که این همان مقام محمودی است که خدا به پیامبرش وعده داده (رک. اسراء: ۷۹). یعنی جهانیان آن حضرت را به خاطر اینکه باب رحمت و شفاعت را باز کرد می‌ستایند.

۱۰۰. سبحان نام دیگر سورهٔ اسراء (اسری یا بنی‌اسرائیل) است. منظور ابن کثیر آیهٔ ۷۹ از این سوره است که می‌گوید: **وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحمُوداً** ترجمه: و پاسی از شب را زنده بدار، تا برای تو [به‌منزله] نافله‌ای باشد، امید که پروردگارت تو را به مقامی ستوده برساند.

۱۰۱. مسلم، ج۸، بی‌تا: ۱۴۹.

۱۰۲. ترمذی، ج۴، ۱۴۰۳: ۱۰۳.

۱۰۳. احمد بن حنبل، ج۴، بی‌تا: ۱۸۵. این روایت آن‌گونه که در مسند احمد آمده موقوف است، یعنی روایتی که به صحابی ختم‌شده بدون اینکه به پیامبر (ص) نسبت داده شود. اما چنان‌که خواهیم دید این روایت از خود پیامبر (ص) نیز نقل شده‌است.

۱۰۴. در متن عربی واژهٔ «زبانیة» به‌کاررفته که معنای جمع دارد یعنی فرشتگان عذاب، و به این دسته از فرشتگان در سورهٔ علق، آیهٔ ۱۸ اشاره شده‌است.

۱۰۵. به‌ظاهر ضمیر در «بربّهم» به «زبانیة» بازمی‌گردد.

۱۰۶. این معنی به خاطر دفع مشکل تشبیه خدا به اجسام است، چون خدا در مکان خاصی نیست، بلکه منظور از بازگشت به خدا بازگشت به ثواب اوست. البته چنان‌که دیدیم در آیهٔ **وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً** (فجر: ۲۲) ابن کثیر چنین دقتی به خرج نداد.

خلاصهٔ فصل چهارم

تفسیر القرآن العظیم مشهور به *تفسیر ابن کثیر*، از معروف‌ترین و شناخته‌شده‌ترین تفاسیر نقلی است که در قرن هشتم هجری توسط اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی نوشته شده‌است.

از نظر ابن کثیر، منبع تفسیر قرآن در درجهٔ اول خود قرآن است (تفسیر قرآن به قرآن)، در درجهٔ دوم باید به سنت رجوع کرد که شارح قرآن است و در درجهٔ سوم باید به اقوال صحابه مراجعه کرد، به‌خصوص بزرگان صحابه مانند خلفای راشدین، ابن مسعود و عبدالله بن عباس.

از نظر او نقل مطلب از اهل کتاب درصورتی‌که با معارف اسلامی منافات نداشته باشد اشکالی ندارد، اما مطالب نقل‌شده از آن‌ها به کار استشهاد می‌آید نه تقویت اقوال.

او شاهد حوادث بزرگی بود که در حکومت ممالیک صورت گرفت، مانند هجوم تاتارها، قحطی‌های بزرگ، بیماری‌های فراگیر، جنگ‌های صلیبی و کشمکش‌های میان امرا و وزرا.

ابن کثیر آثار بسیاری جز این تفسیر نیز دارد، از جمله *البدایة و النهایة*.

از *تفسیر* ابن کثیر و سایر آثار او برمی‌آید که او تورات را خوانده بوده و از آن آگاهی داشته است. او مخالف سرسخت روایات نادرست از اسرائیلیات است و این دسته از روایات را یا نقل نمی‌کند یا درصورت نقل به‌نقد آن‌ها می‌پردازد. بااین‌حال، او نیز در برخی از موارد از تائید مضامین واردشده از یهود در امان نمانده است.

بنا بر نقل ابن کثیر، شأن نزول آیهٔ **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ** چنین بود که در جنگ احد شیطان ندا کرد: «آگاه باشید، محمد کشته شد!» و ابن قمیئه نیز به مشرکین گفت: «محمد را کشتم». این سخن در دل بسیاری از مسلمانان اثر بدی کرد و ناتوانی و سستی و درنگی از جنگ پیش آمد.

بنا بر نقل بخاری، ابوبکر پس از وفات پیامبر (ص) هنگامی‌که دید مسلمانان این حادثه را باور نمی‌کنند آیهٔ فوق را تلاوت کرد.

در جنگ اعراب و ایرانیان حُجر بن عدی به سپاهیانش گفت: «چه چیز شما را بازمی‌دارد که برای رسیدن به این دشمن از این آب یعنی دجله عبور کنید؟» و این آیه را تلاوت کرد: «**وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً**»، سپس با اسب خود به دجله زد، که این شجاعت باعث جرئت یافتن و پیروزی مسلمانان شد.

آیهٔ ۱۴۶ سورهٔ آل‌عمران به دو صورت قرائت شده‌است: «**وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ**» و «قُتِلَ **مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ**».

در مورد معنای واژهٔ «**رِبِّيُّونَ**» چند قول است: گروه‌ها، دانشمندان، پرستندگان خدا، و عامهٔ مردم (در برابر فرمانروایان).

از برخی از پیشینیان روایت‌شده که در تفسیر **ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ** گفته‌اند: **ق** کوهی است که به همهٔ زمین احاطه دارد و به آن کوه قاف می‌گویند. اما ازنظر ابن کثیر این سخن از خرافات بنی‌اسرائیل است که بعضی از مسلمانان از آن‌ها برگرفته‌اند.

برخی در تفسیر آیهٔ فوق گفته‌اند: منظور از **ق** «قضی الأمر، و الله» است (یعنی سوگند به خدا امرْ قطعی شد) و «**ق**» بر بقیهٔ کلام که حذف‌شده دلالت دارد. اما ابن کثیر این وجه را جایز نمی‌داند، چون دلیلی در کلام وجود ندارد که نشان دهد محذوف چه بوده است.

معنی برخی از واژگان سورهٔ ق مطابق *تفسیر ابن کثیر* از این قرار است: **مَریج**: اختلاف‌آمیز، در هم و بر هم، آمیخته (به باطل)، دارای ویژگی‌های غیرقابل‌قبول. **فُرُوج**: تَرک‌ها، شکاف‌ها، پارگی‌ها. **بَهِیج**: زیبا، تروتازه. **باسِقاتٍ**: (درختان) دراز و بلند. **طَلْعٌ نَضِيدٌ**: (شکوفه‌های) بر هم انباشته.

ابن کثیر در تفسیر آیهٔ **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** از صحابه نقل کرده است که پیامبر (ص) قرآن را با تأمل و آرامش می‌خواند، بعضی از کلمات را می‌کشید و در آخر هر آیه وقف می‌کرد. به نظر او منظور از ترتیل همین طرز قرائت است.

در سورهٔ مزمل، منظور از **ناشِئَةَ اللَّيلِ** همان ساعت‌ها و اوقات آن است و به هر ساعتی از شب **ناشِئَة** گفته می‌شود، یعنی لحظه‌ها.

به گفتهٔ ابن عباس و تابعین، **إِنَّ لَكَ فِي النَّهارِ سَبْحاً طَوِيلاً** یعنی تو در روز برای کارها و استراحت خود وقت کافی داری، شب را به عبادت خدایت اختصاص بده.

منظور از آیهٔ **فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ** انکار عقیدهٔ انسان است که وقتی خدا روزی او را زیاد می‌کند فکر می‌کند این کار گرامی‌داشتی است از جانب خدا برای او، درحالی‌که چنین نیست بلکه این آزمایش و امتحان است.

پیامبر خدا (ص) فرمود: «من و نگهدارندهٔ یتیم در بهشت مانند این دو (انگشت) هستیم» و دو انگشت میانی و انگشتی که کنار انگشت شست است (یعنی انگشت سبّابه) را کنار هم گرفت.

پیامبر (ص) فرمود: «در این روز (قیامت) دوزخ را می‌آورند درحالی‌که هفتاد هزار مهار دارد و با هر مهاری هفتاد هزار فرشته هستند که آن را می‌کَشند».

ابن کثیر در مورد شخصی که آیهٔ **یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ** دربارهٔ او نازل شد دو قول نقل می‌کند: عثمان بن عفان و حمزة بن عبدالمطلب.

خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل چهارم

۱. کدام گزینه در مورد دیدگاه‌های ابن کثیر در مورد روش درست تفسیر درست است؟

الف) تفسیری که تنها مبتنی بر نظر شخصی فرد باشد (تفسیر به مجرّدِ رأی) حرام است.

ب) درصورتی‌که تابعین با هم اختلاف داشته باشند باید به نظر سعید بن جبیر رجوع کرد، زیرا او اعلم تابعین بوده است.

ج) منبع تفسیر قرآن در درجهٔ اول اقوال صحابه است، زیرا آنان خود شاهد نزول وحی و قرائن آن بوده‌اند و علم و عمل صالح داشته‌اند.

د) نباید به‌هیچ‌وجه آثار اهل کتاب را مطالعه کرد، چون آن‌ها هیچ‌گونه اطلاعات درستی در مورد داستان‌های پیامبران ندارند.

۲. کدام شخص از شاگردان ابن کثیر (نویسندهٔ *تفسیر القرآن العظیم*) بوده است؟

الف) یوسف بن عبدالرحمن المزی ب) شهاب‌الدین بن حجی

ج) شمس‌الدین ذهبی د) عبدالکریم بن هوازن قشیری

۳. ترجمهٔ سریانی تورات چه نام دارد؟

الف) ولگات ب) ترجمهٔ سبعینیه

ج) پشیتّا د) ترگوم

۴. در جنگ احد کدام‌یک از مشرکان ادعا کرد محمد (ص) را کشته است؟

الف) ابولهب ب) ابوجهل

ج) ابوسفیان د) ابن قمیئه

۵. کدام صحابی هنگامی‌که پیامبر (ص) وفات کرد و صحابه این موضوع را باور نکردند آیهٔ **وَ ما مُحَمَّدٌ إِلّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ** را تلاوت کرد؟

الف) ابوبکر ب) عمر

ج) عثمان د) علی (ع)

۶. در داستان جنگ حجر بن عدی، در جملهٔ «فلما رآهم العدو قالوا: دیوان، فهَرَبوا» منظور از کلمهٔ «دیوان» چیست؟

الف) کتاب فنون جنگ

ب) سازمان امور جنگی

ج) مسند جلوس فرمانده

د) جمع دیو فارسی

۷. واژهٔ عبری «ربّی» به چه معناست؟

الف) عدد صد هزار ب) وامی که بدهند تا بیشتر پس بگیرند

ج) آقای من د) زیادی و کثرت

۸. ابداع کنندهٔ علم عَروض کیست؟

الف) سیبویه ب) خلیل بن احمد

ج) اصمعی د) عبد القاهر جرجانی

۹. کدام واژهٔ عربی هم‌معنی با واژهٔ «مَریج» است که در سورهٔ ق به‌کاررفته است؟

الف) طِوال ب) مُضطرِب

ج) نَضِر د) صُدوع

۱۰. واژهٔ جِران به چه معناست؟

الف) قسمت پنهان گردن (شتر)

ب) سنگین

ج) ساعت‌ها و اوقات

د) وقت کافی، فراغت

۱۱. به نظر ابن کثیر معنی آیهٔ **فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ** به معنی کدام‌یک از آیات زیر نزدیک است؟

الف) **إِنَّ الْمُصَّدِّقينَ وَ الْمُصَّدِّقاتِ وَ أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَريمٌ**

ب) **وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنى آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّبات**

ج) **قالَ يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ. بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمين**

د) **أَيَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنينَ نُسارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْراتِ بَلْ لا يَشْعُرُونَ**

۱۲.به نظر ابن کثیر معنی حدیث زیر به کدام‌یک از آیات ذکرشده در گزینه‌ها مربوط است؟

«اگر بنده‌ای از روز تولّدش تا آن‌وقت که در پیری بمیرد در طاعت خدا بر روی خود به سجده بیافتد، این عبادت را در قیامت کوچک خواهد شمرد، و آرزو خواهد کرد که به دنیا بازگردد تا اجر و ثواب بیشتری به دست آورد».

الف) **حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ**

ب) **وَ الَّذينَ يَبيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَ قِياماً**

ج) **يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ وَ أَنَّى لَهُ الذِّكْرى. يَقُولُ يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي**

د) **وَ الصَّائِمينَ وَ الصَّائِماتِ وَ الْحافِظينَ فُرُوجَهُمْ وَ الْحافِظاتِ وَ الذَّاكِرينَ اللَّهَ كَثيراً وَ الذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظيماً**

فصل پنجم

مباحثی از البرهان فی تفسیر القرآن

هدف کلی

آشنایی با *البرهان فی تفسیر القرآن* و فهم قسمت انتخاب‌شده از مباحث آن و آشنایی با سید هاشم بحرانی مؤلف این تفسیر.

هدف‌های یادگیری

دانشجو پس از مطالعهٔ این فصل می‌تواند:

۱. توضیحاتی در مورد *البرهان فی تفسیر القرآن* بدهد.
۲. شرح حال مؤلف این تفسیر را به‌طور خلاصه بیان کند.
۳. گزارش مختصری از محتوا و مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آن را بیان کند.
۴. به نظرات ذکرشده در نقد و بررسی آن اشاره کند.
۵. متن عربی قسمت‌های انتخاب‌شده از این تفسیر را به‌درستی بخواند و ترجمه کند.
۶. عبارات مشکل در قسمت‌های انتخاب‌شده را توضیح دهد.
۷. به سؤالات خودآزمایی در آخر فصل پاسخ دهد.

مقدمه

البرهان فی تفسیر القرآن، یکی از معروف‌ترین جوامع تفسیری شیعه است. این تفسیر یکی از تفاسیر روایی محض است که در آن به ذکر روایات در ذیل آیات بسنده شده‌است. مؤلف آن سید هاشم بحرانی از دانشمندان معروف شیعه، روایات آن را از حدود ۵۴ کتاب شیعه و برخی از کتاب‌های اهل سنت (مانند تفسیر *کشاف* زمخشری)

جمع‌آوری کرده و در آن از بعضی از کتاب‌هایی روایت نقل کرده که دور از دسترس است و حتی گفته‌اند در *بحار الانوار* نیز از آن‌ها روایتی نقل نشده‌است.

بیشتر روایات این تفسیر از طریق شیعه است، ولی گاهی از طریق اهل تسنن نیز روایاتی را که موافق روایات اهل بیت(ع) یا در فضیلت آنان بوده نقل کرده است. در این کتاب بر خلاف تفاسیر روایی اهل تسنن آراء تفسیری صحابه و تابعین نقل نشده، ولی گاهی نظرات ابن‌عباس آمده، زیرا سید هاشم بحرانی او را شاگرد علی(ع) می‌شمرده است. همچنین بحرانی برخی از مطالبی را که علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش (*تفسیر قمی*) آورده نقل کرده، زیرا آن‌ها را منسوب به امام صادق(ع) می‌دانسته است.[1] این تفسیر در قرن یازدهم هجری در زمان شاه سلیمان بهادر خان صفوی تألیف‌شده و اتمام آن در سال ۱۰۹۵ هـ‌ق. بوده است (بابایی، ج۱، ۱۳۸۱: ۳۵۷-۳۵۹).

دو نکته لازم است در اینجا تذکر داده شود: یکی اینکه تفسیر دیگری نیز به نام *البرهان فی تفسیر القرآن* در قرن پنجم هجری توسط علی بن ابراهیم بن سعید حوفی تألیف‌شده که اهل مصر و به ظاهر سنی مذهب بوده، و نباید با تفسیر *البرهان* سید هاشم بحرانی اشتباه شود (همان جا).

دیگر اینکه در برخی از چاپ‌ها مقدمه‌ای به این تفسیر افزوده‌اند که خود کتابی مستقل و تألیف ابوالحسن بن محمد طاهر عاملی نباطی فتونی از محدثان مشهور قرن دوازدهم هجری است. این کتاب به نام *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار* از تفاسیر باطنی محض به شمار می‌رود. کتاب مذکور به عنوان مقدمهٔ تفسیر *البرهان* تألیف‌نشده و از نظر مطالب نیز هیچ ارتباطی با آن ندارد، و نامیده‌شدن آن به مقدمهٔ تفسیر *البرهان* از آنجا نشأت گرفته که اولین چاپ‌کنندهٔ آن، آن را به تفسیر *البرهان* ملحق و با نام مقدمهٔ تفسیر برهان منتشر کرده است. در چاپ‌های بعدی نیز همین رویه ادامه یافته است (همان، ج۲: ۸۶؛ معرفت، ج۲، ۱۳۹۱: ۲۱۲).

۵-۱ مؤلف

مؤلف این تفسیر سید هاشم بن سلیمان بن اسماعیل بن عبدالجواد بن علی بن سلیمان بن سید ناصر حسینی بحرانی توبلی کتکانی است[2]، که به گفتهٔ میرزا عبدالله افندی از اولاد سید مرتضی (دانشمند معروف شیعه) بوده است (بحرانی، ج۱، ۱۴۱۶: ۴۵).

سید هاشم بحرانی در کَتکان توبلی بحرین متولد و در سال ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ هـ.ق. درگذشته و قبر او در توبلی بحرین معروف است.

از مجموع قرائن بر می‌آید که به احتمال زیاد او مسلک اخباری داشته و اهل نظر و استدلال نبوده است. او به تقوا و پارسایی مشهور بوده است.

بحرانی غیر از *البرهان* تألیفات دیگری نیز داشته که مجموع آن‌ها به حدود ۷۵ تألیف می‌رسد. از جمله: چهار کتاب تفسیری دیگر با عناوین: *نور الانوار*، *الهادی و ضیاء النادی* (*الهادی و مصباح النادی*)، *الهدایة و اللوامع*، و کتابی در اثبات ولایت علی(ع) و سایر ائمهٔ اهل بیت(ع) به نام *غایة المرام* (بابایی، ج۱، ۱۳۸۱: ۳۵۹-۳۶۱).[۳] تفسیر *البرهان* صورتِ کامل شدهٔ تفسیر *الهادی* است (بحرانی، ج۱، ۱۴۱۶: ۵۷).

از استادان او می‌توان به سید عبدالعظیم بن سید عباس استرآبادی و شیخ فخر الدین طریحی (نویسندهٔ *مجمع البحرین* در لغت)، و از شاگردان او می‌توان به شیخ ابوالحسن شمس الدین سلیمان ماحوزی معروف به محقق بحرانی و شیخ حرّ عاملی (نویسندهٔ *وسائل الشیعه*) اشاره کرد (همان: ۴۶).

۵-۲ محتوای تفسیر

مؤلف در ابتدا خطبه‌ای بر کتاب و سپس مقدمه‌ای مشتمل بر ۱۷ باب نوشته است.[۴] در این مقدمه مباحث کلّی گوناگونی دربارهٔ قرآن و نقش ائمه(ع) در تفسیر آن ذکر شده‌است که ۲۱۲ روایت (بابایی، ج۱، ۱۳۸۱: ۳۶۴) را در بر دارد.

آنگاه مؤلف وارد اصل موضوع می‌شود و روایات تفسیری منقول از اهل بیت(ع) مربوط به آیات قرآن را ذیل همان آیات می‌آورد. تفسیر از سورهٔ فاتحه شروع می‌شود و به سورهٔ ناس خاتمه می‌یابد. البته مؤلف به همهٔ آیات نمی‌پردازد، بلکه فقط آیاتی را که روایتی از ائمه(ع) در تفسیر آن رسیده تفسیر می‌کند. تفسیر هر آیه هم فقط همان روایات است، و از خود هیچ گونه نکته‌ای اضافه نمی‌کند.

در نهایت خاتمه‌ای در چهار باب نوشته است که عناوین باب‌ها از این قرار است: ۱. بابی در ردّ متشابه قرآن به تأویل آن ۲. بابی در فضل قرآن ۳. بابی دراینکه حدیث اهل بیت صعب و مستصعب[۵] است ۴. بابی در وجوب تسلیم‌شدن در برابر اهل بیت(ع) در مورد روایاتی که از ایشان رسیده است.

و بعد از این ابواب، مؤلف به مطالب تفسیرش، میزان ارزش و فضل آن، طریق خود در روایت از مشایخ و تاریخ فراغتش از نوشتن کتاب اشاره کرده است (بحرانی، ج۱، ۱۴۱۶: ۵۹).

۵-۳ بررسی و نقد

این تفسیر جامع بخش بزرگی از روایات تفسیری شیعه است. به عنوان مثال در این تفسیر از حدود ۳۰ کتاب روایت نقل‌شده که در *نور الثقلین* (یکی دیگر از جوامع تفسیری شیعه) از آن‌ها روایتی نیامده (هرچند در *نور الثقلین* نیز از ۱۷ کتاب روایت نقل‌شده که در *البرهان* از آن‌ها روایتی نقل نشده‌است).

امتیاز دیگر این تفسیر این است که در آن، همه جا روایاتی که در منبع اصلی مسند بوده‌اند با سلسله سند آمده است.

هرچند بسیاری از منابع این تفسیر از کتاب‌های معتبر و شناخته شده‌هستند، برخی از منابع آن اعتبار لازم را ندارند یا مؤلف آن‌ها ناشناخته است. همچنین در مواردی مؤلف روایات ضعیفی را نقل کرده، بدون اینکه آن‌ها را نقد کند (بابایی، ج۱، ۱۳۸۱: ۳۶۷-۳۷۵).

۵-۴ گزیده‌هایی از متن تفسیر

۵-۴-۱ آیه‌ای از سورهٔ آل عمران (آیهٔ مباهله)

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكاذِبِينَ (آل عمران: ۶۱).

ترجمه: پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده، با تو محاجه کند، بگو: «بیایید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان، و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم سپس مباهله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم».

- الشيخ في *مجالسه*، قال: أخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، قال: حدثنا الحسن بن علي بن زكريا العاصمي، قال: حدثنا أحمد بن عبيد الله الغداني، قال: حدثنا الربيع بن سيار، قال: حدثنا الأعمش، عن سالم ابن‌أبي الجعد، يرفعه إلى أبي ذر (رضي الله عنه): أن عليا (عليه‌السلام) و عثمان و طلحة و الزبير و عبدالرحمن بن عوف و سعد بن أبي

وقاص أمرهم عمر بن الخطاب أن يدخلوا بيتا و يغلقوا عليهم بابه، و يتشاوروا في أمرهم، و أجّلهم ثلاثة أيام، فإن توافق خمسة على قول واحد و أبى رجل منهم قُتِل ذلك الرجل، و إن توافق أربعة و أبى اثنان قتل الاثنان.

فلما توافقوا جميعا على رأي واحد، قال لهم علي بن أبي طالب (عليه‌السلام): «إني أحب أن تسمعوا مني ما أقول لكم، فإن يكن حقا فاقبلوه، و إن يكن باطلا فأنكروه» قالوا: قل. و ذكر فضائله عليهم و هم يعترفون به. فمما قال لهم: «فهل فيكم أحد أنزل الله عزوجل فيه و في زوجته و ولديه آية المباهلة، و جعل الله عزوجل نفسه نفس رسوله غيري؟» قالوا: «لا».[۶]

شیخ (طوسی) در *مجالس*[۷] خود گفته است: گروهی به ما خبر دادند، از ابی المفضل، (ابو المفضل) گفت: حدیث کرد ما را حسن بن علی بن زکریا عاصمی، (حسن بن علی بن زکریا عاصمی) گفت: حدیث کرد ما را احمد بن عبید الله غدانی، گفت: حدیث کرد ما را ربیع بن سیار، گفت: حدیث کرد ما را اعمش[۸]، از سالم بن ابی الجعد[۹] که حدیث را تا ابی ذر بالا برد، که (ابو ذر) گفت: عمر به علی(ع)، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص فرمان داد داخل خانه‌ای شوند و در را به روی خود ببندند و دربارهٔ امر خود (خلافت) مشورت کنند، و سه روز به آن‌ها مهلت داد. پس اگر پنج نفر بر نظری توافق کردند و یک نفر از پذیرش آن خودداری کرد، آن فرد کشته شود. و اگر چهار نفر توافق کردند و دو نفر خودداری کردند آن دو نفر کشته شوند.

هنگامی که همهٔ آن‌ها (به جز علی(ع)) بر یک نظر (خلافت عثمان) توافق کردند، علی بن ابی طالب(ع) به ایشان گفت: «دوست دارم آنچه را به شما می‌گویم بشنوید. اگر حق بود آن را بپذیرید، و اگر باطل بود انکارش کنید». گفتند: «بگو». علی فضائل خود را بر ایشان ذکر کرد[۱۰] و آن‌ها به آن اعتراف کردند. یکی از چیزهایی که به آن‌ها گفت این بود: «آیا در میان شما کسی هست که خداوند عزّ و جلّ دربارهٔ او و همسرش و دو پسرش آیهٔ مباهله را نازل کرده باشد و خداوند عزّ و جلّ نفس او را همانند نفس پیامبرش قرار داده باشد، به جز من؟» گفتند: «نه».

- ابن‌بابویه، قال: حدثنا علي بن الحسين بن شاذويه المؤدب، و جعفر بن محمد بن مسرور (رضي الله عنه)، عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، عن أبي الحسن الرضا (عليه‌السلام)، في حديثه (عليه‌السلام) مع المأمون و

العلماء، في الفرق بين العترة و الامة، و فضل العترة على الامة، و اصطفاء العترة- و ذكر الحديث بطوله- و في الحديث: قالت العلماء: «فأخبرنا هل فسر الله تعالى الاصطفاء في الكتاب؟»

فقال الرضا (عليه‌السلام): «فسر الاصطفاء في الظاهر سوى الباطن، في اثني عشر موضعا»، و ذكر المواضع من القرآن، و قال (عليه‌السلام) فيها: «و أما الثالثة: حين ميّز الله تعالى الطاهرين من خلقه، و أمر نبيه (صلى الله عليه و آله) بالمباهلة بهم في آية الابتهال، فقال عز و جل: **فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ**».

قالت العلماء: «عنى به نفسه».

قال أبوالحسن (عليه‌السلام): «غلطتم، إنما عنى به علي بن أبي طالب (عليه‌السلام)، و مما يدل على ذلك قول النبي (صلى الله عليه و آله) حين قال: لينتهين بنو وليعة أو لأبعثن إليهم رجلا كنفسي- يعني علي بن أبي طالب (عليه‌السلام)- و عنى بالأبناء الحسن و الحسين، و عنى بالنساء فاطمة (عليها السلام)، فهذه خصوصية لا يتقدم فيها أحد، و فضل لا يلحقهم فيه بشر، و شرف لا يسبقهم إليه خلق، إذ جعل نفس علي (عليه‌السلام) كنفسه (صلوات الله عليه و على آله)، فهذه الثالثة، و أما الرابعة ...» و ذكرها و ما بعدها إلى آخر الحديث.[۱۱]

ابن بابويه (شيخ صدوق) گفته است: حديث كرد ما را على بن حسين بن شاذويه مؤدب، و جعفر بن محمد بن مسرور، از محمد بن عبدالله بن جعفر حميرى، از پدرش، از ريان بن صلت، از (امام) ابى الحسن رضا(ع) در گفتگويش با مأمون و علما دربارهٔ فرق ميان عترت و امت و برترى عترت بر امت و اصطفاء (برگزيدگى) عترت. راوى، تمام اين حديث طولانى را نقل كرده و يكى از چيزهايى كه در اين حديث آمده اين است كه علما گفتند: «به ما خبر بده، آيا خداوند تعالى اصطفاء را در قرآن معنى كرده است؟»

رضا(ع) فرمود: «اصطفاء را در ۱۲ موضع در ظاهر قرآن، غير از باطن آن، معنى كرده است»[۱۲]. راوى اين مواضع از قرآن را ذكر كرده، و امام(ع) در آن حديث مى‌گويد: «و اما (موضع) سوم، آنگاه كه خداوند تعالى پاكان از خلق خود را (از ديگران) تمييز داده، و پيامبرش(ص) را به مباهله به همراه ايشان در آيهٔ ابتهال[۱۳] فرمان داده است. پس خداوند عزّ و جلّ گفته است: **فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ**».

علما گفتند: «منظور خود اوست[۱۴]».

ابو الحسن(ع) فرمود: «نادرست گفتید، منظور از آن (انفسنا) علی بن ابی طالب(ع) است، و یکی از دلایلی که این موضوع را نشان می‌دهد سخن پیامبر است هنگامی که گفت: بنو ولیعه[۱۵] باید از این رفتار دست بردارند، وگرنه مردی را (برای جنگ با ایشان) به سویشان می‌فرستم که مانند خود من است ـ یعنی علی بن ابی طالب ـ و منظور از «ابناء» حسن و حسین و منظور از «نساء» فاطمه(ع) است. این ویژگی‌ای است که هیچ کس در آن پیش قدم نیست، و فضیلتی است که هیچ انسانی در آن به ایشان نمی‌رسد، و شرفی است که به سوی آن هیچ آفریده‌ای از ایشان پیشی نمی‌گیرد. زیرا نفس علی(ع) را مانند نفس پیامبر(ص) قرار داده، این موضع سوم (در قرآن) است. و اما موضع چهارم ...»

راوی (سپس) موضع چهارم و مطالب بعدی را تا آخر حدیث ذکر کرده است.

ـ العیاشي، عن حریز، عن أبي عبدالله (علیه‌السلام) قال: «إن أمیر المؤمنین (علیه‌السلام) سُئِل عن فضائله فذکر بعضها، ثم قالوا له: زدنا. فقال: إن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أتاه حبران من أحبار النصاری من أهل نجران، فتکلما في أمر عیسی، فأنزل الله هذه الآیة: **إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ** إلی آخر الآیة، فدخل رسول الله (صلی الله علیه و آله) فأخذ بید علي و الحسن و الحسین و فاطمة، ثم خرج و رفع کفه إلی السماء، و فرج بین أصابعه، و دعاهم إلی المباهلة - قال: و قال أبوجعفر (علیه‌السلام): و کذلك المباهلة یشبّك یده في یده یرفعهما إلی السماء - فلما رآه الحبران، قال أحدهما لصاحبه: و الله لئن کان نبیا لنهلکن، و إن کان غیر نبي کفانا قومه. فکفّا و انصرفا»،[۱۶]

عیاشی[۱۷] از حریز[۱۸] از امام صادق(ع) نقل کرده که فرمود: «از امیر المؤمنین(ع) دربارهٔ فضائلش پرسیدند و او هم برخی از آن‌ها را ذکر کرد. سپس به او گفتند: بیشتر بگو. فرمود: دو دانشمند مسیحی از اهل نجران[۱۹] نزد پیامبر(ص) آمدند و در مورد عیسی با آن حضرت بحث کردند[۲۰]، پس خداوند این آیه را فرو فرستاد: **إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ** تا آخر آیه[۲۱]، پس رسول خدا(ص) داخل (خانه) شد و دست علی، حسن، حسین، و فاطمه را گرفت، سپس بیرون آمد و دستش را به سمت آسمان بالا برد، انگشتانش را از هم جدا و مسیحیان را دعوت به مباهله کرد ـ (امام صادق(ع)) فرمود[۲۲]: ابوجعفر (امام باقر(ع)) گفته است: شیوهٔ مباهله نیز این چنین است، (فرد مباهله کننده) باید (انگشتان) دستش را در دست دیگرش فرو و دو دستش را به سمت

آسمان بالا ببرد[۲۳] ـ وقتی دو دانشمند مسیحی پیامبر(ص) را دیدند، یکی از ایشان به دیگری گفت: به خدا سوگند اگر او پیامبر باشد (با نفرین او) ما هلاک می‌شویم و اگر پیامبر نباشد قوم او از پس ما بر خواهند آمد (و ما را شکست خواهند داد)[۲۴]. پس (از جدال با پیامبر(ص)) دست برداشتند و (به شهر خود) باز گشتند».

- عن عامر بن سعد، قال: قال معاوية لأبي: ما يمنعك أن تسب أبا تراب؟ قال: لثلاث رويتهن عن النبي (صلى الله عليه و آله): لما نزلت آية المباهلة **تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ** الآية، أخذ رسول الله (صلى الله عليه و آله) بِيَد علي و فاطمة و الحسن و الحسين (عليهم‌السلام) قال: «هؤلاء أهلي».[۲۵]

(عیاشی) از عامر بن سعد (نقل می‌کند که) گفت: معاویه به پدرم (سعد بن ابی وقاص صحابی پیامبر(ص)) گفت: «چرا به ابوتراب[۲۶] دشنام نمی‌دهی؟» گفت: «به خاطر سه سخن که آن‌ها را از پیامبر(ص) شنیده‌ام[۲۷]: (سوم اینکه) وقتی آیهٔ مباهله **تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ** تا آخر آیه نازل شد، پیامبر خدا(ص) دست علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) را گرفت و فرمود: اینان خانوادهٔ منند».

- و رُوِي من طريق المخالفين كثير في معنى ذلك، منها: ما رواه مسلم في صحيحه من طرق، منها: في الجزء الرابع، في باب فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه‌السلام)، في تفسير قوله تعالى: **فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكاذِبِينَ** فرفع مسلم الحديث إلى النبي (صلى الله عليه و آله) و هو طويل يتضمن عدة فضائل لعلي (عليه‌السلام) خاصة يقول في آخره: لما نزلت هذه الآية دعا رسول الله (صلى الله عليه و آله) عليا و فاطمة و حسنا و حسينا، و قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي».[۲۸] و رواه مسلم أيضا في آخر الجزء المذكور، و رواه الحميدي في *الجمع بين الصحيحين* في مسند سعد بن أبي وقاص، في الحديث الثالث من أفراد مسلم.

روایات بسیاری از طریق مخالفین[۲۹] در این معنی نقل شده‌است. از جمله روایتی که مسلم در صحیح[۳۰] خود از طرق مختلفی آورده است، از جمله در جزء چهارم، در باب فضائل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب(ع) در تفسیر سخن خداوند متعال **فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكاذِبِينَ** مسلم حدیث را به‌طور مرفوع[۳۱] از پیامبر(ص) نقل کرده، و آن حدیثی طولانی است که تعدادی از فضائل

علی(ع) را در بر دارد. به ویژه در آخر حدیث می‌گوید: وقتی این آیه نازل شد پیامبر خدا(ص) علی، فاطمه، حسن و حسین را فرا خواند و گفت: «خداوندا اینان اهل بیت من هستند».

مسلم این روایت را همچنین در آخر جزء مذکور (جزء چهارم) آورده است و حمیدی آن را در *الجمع بین الصحیحین* در مسند[۳۲] سعد بن ابی وقاص در حدیث سوم از افراد[۳۳] مسلم آورده است.

ـ و رواه الشافعي ابن‌المغازلي في كتاب *المناقب* عن الشعبي، عن جابر بن عبدالله، قال: قدم أهل نجران على رسول الله (صلى الله عليه و آله)، العاقب و السيد، فدعاهما إلى الإسلام، فقالا: «أسلمنا- يا محمد- قبلك». قال: «كذبتما، إن شئتما أخبرتكما بما يمنعكما من الإسلام؟». قالا: «هات». قال: «حب الصليب، و شرب الخمر، و أكل الخنزير». فدعاهما إلى الملاعنة، فوعداه أن يغادياه بالغداة.

فغدا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فأخذ بيد علي و فاطمة و الحسن و الحسين (عليهم‌السلام)، ثم أرسل إليهما، فأبيا أن يجيباه، فأقر الخراج عليهما، فقال النبي (صلى الله عليه و آله): «و الذي بعثني بالحق نبيا لو فعلا لأمطر الله عليهما الوادي نارا».

قال جابر: نزلت فيهم هذه الآية **فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ**.

قال الشعبي: **أَبْناءَنا** الحسن و الحسين **وَ نِساءَنا** فاطمة **وَ أَنْفُسَنا** علي بن أبي طالب (صلوات الله عليهم).

قلت: الأخبار بذلك من الفريقين متضافرة، اقتصرنا على هذا اليسير مخافة الإطالة، و الله الموفق.

و دانشمند شافعی، ابن‌المغازلی[۳۴] در کتاب *مناقب* از شعبی، از جابر بن عبدالله نقل کرده که گفت: اهل نجران نزد پیامبر(ص) آمدند (یعنی) عاقب و سیّد[۳۵]. پیامبر(ص) آن دو را به اسلام دعوت کرد. آن دو گفتند: «ای محمد، ما قبل از تو اسلام آورده‌ایم»[۳۶]. پیامبر(ص) گفت: دروغ گفتید. بگویم چه چیز شما را از اسلام باز می‌دارد؟» گفتند: «بگو». گفت: «عشق به صلیب، شراب خواری و خوردن (گوشت) خوک». پس پیامبر(ص) آن دو را به ملاعنه[۳۷] دعوت کرد. آن دو با پیامبر قرار گذاشتند که فردا صبح با او ملاقات کنند.

صبحگاه پیامبر خدا(ص) دست علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) را گرفت، سپس کسی را (برای حضور در مجلس مباهله) نزد آن دو فرستاد. امّا آن دو از پذیرش دعوت پیامبر(ص) خودداری کردند. پیامبر(ص) نیز مالیاتی بر ایشان برقرار کرد.[۳۸] پس پیامبر(ص) گفت: «سوگند به کسی که مرا به‌درستی به پیامبری برگزید، اگر این کار (مباهله) را انجام داده بودند خداوند بر آن دو در سراسر این دشت (از آسمان) آتش می‌بارید».

جابر گفت: «دربارهٔ ایشان این آیه نازل شد **فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ**».

شعبی گفته است: «**أَبْناءَنا** یعنی حسن و حسین، و **نِساءَنا** یعنی فاطمه، و **أَنْفُسَنا** یعنی علی بن ابی طالب (صلوات الله علیهم)».

می‌گویم[۳۹]: اخبار در این مورد از شیعه و سنّی یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند، و از بیم طولانی‌شدن بحث به این اندک بسنده کردیم. و خداوند توفیق دهنده است.

۵-۴-۲ آیاتی از سورهٔ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. ق وَ الْقُرْءَانِ الْمَجِيدِ. بَلْ عجبُواْ أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شىَءٌ عجِيبٌ. أَءِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعُ بَعِيدٌ. قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنهُمْ وَ عِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ. بَلْ كَذَّبُواْ بِالْحَقّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ. أَفَلَمْ يَنظُرُواْ إِلىَ السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَ زَيَّنَّاهَا وَ مَا لَها مِن فُرُوجٍ. وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كلُ زَوْجٍ بَهِيجٍ. تَبْصِرَةً وَ ذِكْرَى لِكلّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ. وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكاً فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الحَصِيدِ. وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَها طَلْعٌ نَّضِيدٌ. رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الخُرُوجُ. كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ أَصحابُ الرَّسّ وَ ثَمُودُ. وَ عَادٌ وَ فِرْعَوْنُ وَ إِخْوَانُ لُوطٍ. وَ أَصحابُ الْأَيْكَةِ وَ قَوْمُ تُبَّعٍ كل كَذَّبَ الرُّسُلَ فحَقَّ وَعِيدِ (ق: ۱۴-۱).

ترجمه: به نام خداوند رحمتگر مهربان. قاف، سوگند به قرآن باشکوه، [که آنان نگرویدند،] بلکه از این که هشداردهنده‌ای از خودشان برایشان آمد، در شگفت شدند و کافران گفتند: «این [محمّد و حکایت معاد] چیزی عجیب است. آیا چون مُردیم و خاک شدیم [زنده می‌شویم]؟ این بازگشتی بعید است.» به یقین دانسته‌ایم که زمین [چه مقدار] از اجسادشان فرو می‌کاهد و پیش ما کتاب ضبط کننده‌ای است. [نه،] بلکه حقیقت را، وقتی برایشان آمد، دروغ خواندند، و آن‌ها در کاری سردرگم [مانده] اند. مگر به آسمان بالای سرشان ننگریسته‌اند که چگونه آن را ساخته و زینتش داده‌ایم و

برای آن هیچ گونه شکافتگی نیست. و زمین را گستردیم و در آن لنگر [آسا کوه] ها فرو افکندیم و در آن از هر گونه جُفت دل‌انگیز رویانیدیم. [تا] برای هر بنده توبه‌کاری بینش‌افزا و پندآموز باشد. و از آسمان، آبی پر برکت فرود آوردیم، پس بدان باغ‌ها و دانه‌های دروکردنی رویانیدیم. و درختان تناور خرما که خوشه [های] روی هم چیده دارند. [اینها همه] برای روزی بندگان [من] است، و با آن [آب] سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم رستاخیز [نیز] چنین است. پیش از ایشان قوم نوح و اصحاب رسّ و ثمود، و عاد و فرعون و برادران لوط، و بیشه‌نشینان و قوم تُبّع به تکذیب پرداختند همگی فرستادگان [ما] را به دروغ گرفتند و [در نتیجه] تهدید [من] واجب آمد.

ـ ابن‌بابویه، بإسناده المذکور في أوائل السور المصدرة بالحروف المقطعة، عن سفیان بن سعید الثوري، عن الصادق (علیه‌السلام)، و سئل عن معنی ق؟ قال: «و أما ق فهو الجبل المحیط بالأرض، و خضرة السماء منه، و به یمسك الله الأرض أن تمید بأهلها».[۴۰]

ابن بابویه با اِسنادش که در اوایل سوره‌هایی ذکرشده که با حروف مقطعه آغاز می‌شوند[۴۱] از سفیان بن سعید ثوری[۴۲] از امام صادق(ع) نقل کرده است که از آن حضرت معنی ق را پرسیده شد. فرمود: «و اما ق همان کوه است که بر زمین احاطه دارد[۴۳] و سبزی آسمان از آن است، و خداوند با آن زمین را نگه می‌دارد که همراه با ساکنانش نجُنبد».[۴۴]

ـ علي بن إبراهیم، قال: حدثنا أحمد بن علي و أحمد بن إدریس، قالا: حدثنا محمد بن أحمد العلوي، عن العمركي، عن محمد بن جمهور، قال: حدثنا سلیمان بن سماعة، عن عبدالله بن القاسم، عن یحیی بن میسرة الخثعمي، عن أبي جعفر (علیه‌السلام)، قال: سمعته یقول: «ق جبل محیط بالدنیا من زمرّد أخضر و خُضرة السماء من ذلك الجبل».[۴۵]

ـ علی بن إبراهیم گفته است: حدیث کردند ما را احمد بن علی و احمد بن ادریس، گفتند: حدیث کرد ما را محمد بن احمد علوی، از عمرکی، از محمد بن جمهور، گفت: حدیث کرد ما را سلیمان بن سماعه، از عبدالله بن قاسم، از یحیی بن میسرهٔ خثعمی، گفت: شنیدم که امام باقر(ع) می‌گوید: «ق کوهی است از زمرد سبز که بر دنیا احاطه دارد، و سبزی آسمان از آن کوه است».

ـ علي بن إبراهیم، في قوله تعالی: **ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**، قال: «ق جبل محیط بالدنیا من وراء یأجوج و مأجوج، و هو قَسَم، **بَلْ عَجِبُوا**، یعني قریشا **أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ**، یعني

رسول الله (صلی الله علیه و آله)»، **فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَ إِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، قال: «نزلت في أبيّ ابن‌خلف، قال لأبي جهل، إني لأعجب من محمد، ثم أخذ عَظما ففتّه، ثم قال: يزعم محمد أن هذا يَحيَى! فقال الله **بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ** يعني مختلف.

ثم احتج عليهم و ضرب للبعث و النشور مثلاً فقال: **أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** أي حَسَن». **تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ**، قال: «كلّ حبّ يُحصَد».[۴۶]

ـ علی بن ابراهیم در (تفسیر) سخن خداوند متعال **ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ** (گفته است که امام صادق(ع)) فرمود: «**ق** کوهی است که بر دنیا احاطه دارد و در پشت سر یأجوج و مأجوج قرار دارد، و این یک سوگند است. **بَلْ عَجِبُوا** یعنی قریش (تعجب کردند) **أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ** (منذر یا بیم دهنده) یعنی پیامبر خدا(ص)»، **فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، فرمود: «در مورد ابیّ بن خلف نازل شد، که به ابی جهل گفت: من از محمد در شگفتم. سپس استخوان (مرده‌ای) را برداشته با انگشتانش ریز ریز کرد. آنگاه گفت: محمد گمان می‌کند که این (استخوان متلاشی شده) زنده خواهد شد! پس خداوند فرمود: **بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ** یعنی اختلاف آمیز.

سپس بر ایشان احتجاج کرد و برای برانگیختگی مردگان پس از مرگ مثلی زد، پس فرمود: **أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** (بهیج) یعنی زیبا». **تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ**، فرمود: «هر دانه (ی گیاهی) که درو می‌شود».

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن يعقوب بن يزيد، عن علي بن يقطين، عن عمرو بن إبراهيم، عن خلف بن حماد، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر (عليه‌السلام) يقول: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) في قوله تعالى: **وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً**، قال: ليس من[۴۷] ماء في الأرض إلا و قد خالطه ماء السماء».[۴۸]

ـ محمد بن یعقوب (کلینی)، از محمد بن یحیی، از محمد بن احمد، از یعقوب بن یزید، از علی بن یقطین، از عمرو بن ابراهیم، از خلف بن حماد، از محمد بن مسلم

(نقل کرده است که) گفت: از امام باقر(ع) شنیدم که می‌فرمود: «پیامبر(ص) دربارهٔ سخن خداوند متعال **وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَكاً** فرمود: هیچ آبی در زمین نیست مگر اینکه آب آسمان با آن آمیخته شده‌است».

- علي بن إبراهيم، في قوله تعالى: **وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ** أي مرتفعات **لَها طَلْعٌ نَضِيدٌ** يعني بعضه على بعض **رِزْقاً لِلْعِبادِ وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذلِكَ الْخُرُوجُ**، جواباً لقولهم: **أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، فقال الله: كما أن الماء إذا أنزلناه من السماء، فيخرج النبات من الأرض، كذلك أنتم تخرجون من الأرض.[۴۹]

علی بن ابراهیم دربارهٔ سخن خداوند متعال **وَ النَّخْلَ باسِقاتٍ** (به نقل از امام صادق(ع) گفته است): «یعنی (درختان خرمای) بلند، **لَها طَلْعٌ نَضِيدٌ** یعنی برخی از آن‌ها بر برخی دیگر انباشته شده‌اند[۵۰]. **رِزْقاً لِلْعِبادِ وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذلِكَ الْخُرُوجُ** پاسخی به سخن مشرکان است که گفتند: **أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**، پس خداوند (در جواب) فرمود: همان‌طور که وقتی آب (باران) را از آسمان فرو می‌فرستیم گیاهان از زمین بیرون می‌آیند، شما هم (در قیامت) از زمین بیرون می‌آیید».

- و عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، قال: حدثني إسماعيل بن جابر، قال: كنت فيما بين مكة و المدينة، أنا و صاحب لي، فتذاكرنا الأنصار، فقال أحدنا: هم نُزّاع من قبائل، و قال أحدنا: هم من أهل اليمن، قال: فانتهينا إلى أبي عبدالله (عليه‌السلام) و هو جالس في ظل شجرة، فابتدأ الحديث و لم نسأله، فقال: «إن تبّعاً لمّا جاء من قِبَل العراق، و جاء معه العلماء و أبناء الأنبياء، فلما انتهى إلى هذا الوادي لِهُذَيل، أتاه أناس من بعض القبائل، فقالوا: إنك تأتي أهل بلدة قد لعبوا بالناس زمانا طويلا، حتى اتخذوا بلادهم حرما، و بَنِيّتَهم ربّا أو ربّة. فقال: إن كان كما تقولون قتلت مقاتليهم، و سبيت ذريتهم و هدمتُ بَنِيّتَهم».

قال: «فسَالَت عيناه حتى وقعتا على خدَّيه»، قال: «فدعا العلماء و أبناء الأنبياء، فقال: انظروني و أخبروني لِما أصابني هذا؟» قال: «فأبوا أن يخبروه حتى عزم عليهم، قالوا: حدثنا بأيّ شيء حدّثت نفسك؟ قال: حدّثت نفسي أن أقتل مقاتليهم، و أسبي ذريتهم، و أهدم بنيتهم، فقالوا: إنا لا نرى الذي أصابك إلا لذلك، قال: و لِمَ هذا؟ قالوا: لأن البلد حرمُ الله، و البيت بيت الله، و سكّانه ذرية إبراهيم خليل الرحمان.

فقال: صدقتم، فما مخرجي مما وقعت فيه؟ قالوا: تحدّث نفسك بغير ذلك، فعسى[۵۱] الله أن يردّ عليك». قال: فحدّث نفسه بِخَير، فرجعت حدقتاه حتى ثبتتا مكانهما، قال:

فدعا بالقوم الذين أشاروا عليه بِهَدمها فقتلهم، ثم أتى البيت و كساه، و أطعم الطعام ثلاثين يوما كلّ يوم مائة جزور، حتى حملت الجفان إلى السباع في رؤوس الجبال، و نثرت الأعلاف في الأودية للوحوش، ثم انصرف من مكة إلى المدينة، فأنزل بها قوما من أهل اليمن من غسان، و هم الأنصار». و في رواية أخرى: «كساه النطاع و طيّبه».[۵۲]

قلت: و قد تقدّم حديثٌ في تُبّع في سورة البقرة، في قوله عز و جل: **وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا** فليُؤخَذْ من هناك.

و از همو (محمد بن يعقوب كلينى)[۵۳]، از على بن ابراهيم، از پدرش (ابراهيم بن هاشم)، از حماد بن عيسى، از حسين بن مختار (نقل‌شده كه) گفت: حديث كرد مرا اسماعيل بن جابر، گفت: با يكى از دوستانم بين مكه و مدينه بودم. صحبتمان به انصار كشيد. يكى از ما گفت: «انصار كسانى هستند كه از قبائل خود جداشده غريب افتاده‌اند».[۵۴] ديگرى گفت: «آن‌ها از اهل يمن هستند». تا اينكه به ابى عبدالله (امام صادق(ع)) رسيديم كه در سايهٔ درختى نشسته بود. امام(ع) خود شروع به سخن كرد، و ما سؤالى از او نكرده بوديم. فرمود: «تبّع از سمت عراق آمد، و علما و نوادگان پيامبران همراه او آمدند. وقتى به اين دشت كه به (قبيلهٔ) هذيل تعلق دارد رسيد، كسانى از برخى از قبائل نزد او آمده گفتند: تو (در ادامهٔ راه خود به زودى) به اهل شهرى (مكه) مى‌رسى كه مدتى دراز است مردم را به بازيچه گرفته‌اند، تا آنجا كه شهر خود را حرم (الهى) و ساختمانى كه دارند (كعبه)[۵۵] را خداى مذكر يا مؤنث دانسته‌اند.[۵۶]

تبّع گفت: اگر آن گونه باشد كه مى‌گوييد مردان جنگجويشان را خواهم كُشت، (زنان و) فرزندانشان را به اسارت مى‌گيرم و ساختمانشان را هم ويران مى‌كنم».

(امام صادق(ع)) فرمود: «(با گفتن اين سخن) چشمان او از حدقه بيرون آمدند و بر گونه‌هايش فرو افتادند».[۵۷] (امام) فرمود: «تبّع علما و نوادگان پيامبران را فرا خواند و گفت: به من بنگريد و به من خبر دهيد چرا اين بلا بر سر من آمد؟» (امام) فرمود: «آن‌ها (علما و نوادگان پيامبران) از خبردادن به او خودداری كردند، تا اينكه تبّع آن‌ها را قسم داد. گفتند: به ما بگو در دل خود چه گفتى؟ (تبّع) گفت: به خود گفتم كه جنگجويانشان را بكشم، (زنان و) فرزندانشان را به اسارت گيرم و ساختمانشان را ويران كنم. گفتند: به نظر ما بلايى كه بر سر تو آمده فقط به دليل همين نيّت است. گفت: آخر چرا؟ گفتند: چون اين شهر حرم خداست، خانه خانهٔ خداست و ساكنان آن نوادگان ابراهيم خليل الرحمان هستند.

(تبّع) گفت: راست می‌گویید. حالا چگونه از این بلایی که به آن گرفتار شده‌ام رهایی یابم؟ گفتند: نیّت دیگری بکن، امید است خداوند هم نیّت تو را به (به نیکی) تلافی کند».

(امام) فرمود: «تبع در دل خود نیّت نیکی (به مکه و ساکنان آن) کرد، در نتیجه دو تخم چشم او به جای خود برگشته آرام گرفتند». (امام) فرمود: «تبّع کسانی را که به او توصیه کرده بودند کعبه را ویران کند احضار کرده به قتل رساند. سپس نزد خانهٔ خدا آمده آن را (با پارچه‌ای) پوشانید و ۳۰ روز به مردم غذا داد، در هر روز ۱۰۰ شتر، تا آنجا که کاسه‌های بزرگ را برای درندگان در قلّهٔ کوه‌ها بردند و علوفه را در بیابان‌ها برای حیوانات وحشی پاشیدند. سپس از مکّه به مدینه بازگشت و گروهی از اهل یمن را از قبیلهٔ غسّان در آنجا اسکان داد، که همان انصار هستند».

در روایت دیگری آمده است: «(تبّع) کعبه را با پرده‌ای از پوست (حیوانات) پوشانید و معطر ساخت».

می‌گویم[۵۸]: قبلا حدیثی در مورد تبّع در سورهٔ بقره دربارهٔ سخن خداوند عزوجل **وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا**[۵۹] ذکر شد، به آنجا مراجعه شود.

ـ ابن‌بابویه، قال: حدثنا أبي (رحمه الله)، قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن‌أبي عمير، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن الوليد بن صبيح، عن أبي عبدالله (عليه‌السلام)، قال: «إن تبّعاً قال للأوس و الخزرج: كونوا هاهنا حتى يخرج هذا النبي، أما أنا فلو أدركته لَخَدَمته و لخرجت معه».[۶۰]

ابن بابویه (شیخ صدوق) گفته است: حدیث کرد ما را پدرم (رحمه الله)، گفت: حدیث کرد ما را علی بن ابراهیم، از پدرش (ابراهیم بن هاشم)، از ابن‌ابی عمیر، از ابراهیم بن عبدالحمید، از ولید بن صبیح، از امام صادق(ع)، (که) فرمود: «تبّع به اوس و خزرج گفت: در اینجا باشید تا این پیامبر (موعود) ظهور کند. اما من، اگر در زمان او زنده باشم به او خدمت کرده همه جا همراه او خواهم رفت».

ـ و عنه، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن الحسين البزاز، قال: حدثنا محمد بن يعقوب الأصم، قال: حدثنا أحمد بن عبدالجبار العطاردي[۶۱]، قال: حدثنا يونس بن بكير الشيباني، عن زكريا بن يحيى المدني، عن عكرمة، قال: سمعت ابن‌عباس يقول: لا يشتبهن عليكم أمر تبع فإنه كان مسلما.[۶۲]

همچنین از او (یعنی شیخ صدوق که در حدیث قبلی از او یاد شد نقل‌شده که) گفت: حدیث کرد ما را احمد بن محمد بن حسین بزاز، گفت: حدیث کرد ما را محمد بن یعقوب اصم، گفت: حدیث کرد ما را احمد بن عبدالجبار عطاردی، گفت: حدیث کرد ما را یونس بن بکیر شیبانی، از زکریا بن یحیی مدنی، از عکرمه، گفت: شنیدم که ابن‌عباس می‌گوید: «امر تبّع بر شما مشتبه نشود، چون او مُسلِم بود».[۶۳]

۵-۴-۳ آیاتی از سورهٔ مزّمّل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم. يَأَيُّها الْمُزَّمِّلُ. قُمِ الَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً. نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً. إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً. إِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْءاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً. إِنَّ لَكَ فِي النّهارِ سَبْحاً طَوِيلًا. وَ اذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (مزمل: ۸-۱).

ترجمه: به نام خداوند رحمتگر مهربان. ای جامه به خویشتن فروپیچیده، به پا خیز شب را مگر اندکی، نیمی از شب یا اندکی از آن را بکاه، یا بر آن [نصف] بیفزای و قرآن را شمرده شمرده بخوان. در حقیقت ما به زودی بر تو گفتاری گرانبار القا می‌کنیم. به یقین برخاستن شب، رنجش بیشتر و گفتار [در آن هنگام] راستین‌تر است. [و] تو را، در روز، آمد و شدی دراز است. و نام پروردگار خود را یاد کن و تنها به او بپرداز.

ـ علي بن إبراهيم: **يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا**، قال: «هو النبي (صلى الله عليه و آله)، كان يتزمل بثوبه و ينام».[۶۴]

علی بن ابراهیم در تفسیر **يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا** (به نقل از امام صادق(ع)) گفته است: «او (مزمل) پیامبر(ص) است که جامهٔ خود را به دور خود می‌پیچید و می‌خوابید».

- الشيخ في *التهذيب*، بإسناده، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل، عن منصور، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه‌السلام)، قال: سألته عن قول الله تعالى: **قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً**، قال: «أمره الله أن يصلّي كلّ ليلة، إلا أن يأتي عليه ليلة من الليالي لا يصلي فيها شيئا».[۶۵]

شیخ (طوسی) در *تهذیب* به اسناد خود از محمد بن حسین، از محمد بن اسماعیل، از منصور، از عمر بن اذینه، از محمد بن مسلم نقل کرده است که گفت: از ابی جعفر (امام باقر)(ع) دربارهٔ سخن خداوند متعال **قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً** پرسیدم، فرمود:

«خداوند به پیامبر(ص) فرمان داد هر شب نماز (نافله) بگزارد، مگر اینکه (به ندرت) شبی از شب‌ها برسد که در آن نمازی نخواند».[۶۶]

ـ علي بن إبراهيم: **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** قال: «بيِّنْه تبياناً، و لا تنثره نثر الرمل، و لا تهذّه هذّ الشعر، و لكن أَفرِغْ به القلوب القاسية».[۶۷]

علی بن ابراهیم (در بیان منظور از آیهٔ) **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** (به نقل از امام صادق(ع)) گفته است: «قرآن را به طرز کاملی بیان کن، و آن را (آهسته و) پراکنده مانند ریگ‌ها و تُند مانند شعر مخوان، بلکه (میانهٔ این دو روش را برگزین و) دِل‌های سخت را با آن (نرم کن، و از عذاب خدا) بترسان».

ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام)، عن قول الله عز و جل: **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**، قال: «قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): بيِّنْه تبياناً و لا تهذّه هذّ الشعر، و لا تنثره نثر الرمل، و لكن أفرغوا قلوبكم القاسية، و لا يكنْ هَمّ أحدكم آخِر السورة».[۶۸]

محمد بن یعقوب (کلینی)، از علی بن إبراهیم، از پدرش، از علی بن معبد، از واصل بن سلیمان، از عبدالله بن سلیمان (نقل کرده است که) گفت: از ابی عبدالله (امام صادق)(ع) دربارهٔ سخن خداوند عزوجل **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** پرسیدم. فرمود: «امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) فرمود: آن (قرآن) را به‌طور کاملی بیان کن و مانند شعر تند و مانند ریگ‌ها پراکنده (و آهسته) مخوان، بلکه (با آن) دل‌های سختتان را (از عذاب خدا) بترسانید، و نباید دل مشغولیتان آخر سوره باشد».[۶۹]

قوله تعالى: **وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً**:

ـ علي بن إبراهيم، قال: «رفع اليدين و تحريك السبابتين».[۷۰]

علی بن ابراهیم (در تفسیر آیهٔ **وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً**، به نقل از امام صادق(ع)) گفته است: «(تبتّل یا تبتیل با) بالا بردن دست‌ها و حرکت‌دادن دو انگشت سبابه (صورت می‌گیرد)».[۷۱]

ـ محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن مهران، عن سيف بن عميرة، عن أبي إسحاق، عن أبي عبدالله (عليه‌السلام)، قال: «الرغبة أن تستقبل بباطن كفَّيك إلى السماء، و الرهبة أن تجعل ظَهر كفَّيك إلى السماء».

و قوله تعالی: **وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً**، قال: «الدعاء: بإصبع واحدة تُشير بها، و التضرّع: تُشير بإصبعَيْك و تحرّكُهما، و الابتهال: رفع اليدين و تمدّهما، و ذلك عند الدّمعة، ثمّ ادعُ».[۷۲]

محمد بن یعقوب (کلینی)، از عده‌ای از اصحاب ما (شیعیان)، از احمد بن محمد بن خالد، از اسماعیل بن مهران، از سیف بن عمیره، از ابی إسحاق، از ابی عبدالله (امام صادق)(ع) (نقل کرده که) فرمود: «(روش دعا با) "رغبت" آن است که کف دو دستت را به سمت آسمان بگیری، و (روش دعا با) "رهبت"[۷۳] آن است که پشت دو دستت را به سمت آسمان کنی».

و دربارهٔ سخن خداوند **وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً** فرمود: «(روش) "دعا" این است که با یک انگشت فقط اشاره کنی، (روش) "تضرع" این است که با دو انگشتت[۷۴] اشاره کنی و آن‌ها را حرکت دهی و (روش) "ابتهال" این است که دو دست را بالا آوری و آن‌ها را (به سمت آسمان) بکشی، و این کار باید هنگام (بیرون آمدن اولین) قطرهٔ اشک صورت گیرد، در آن موقع دعا کن (که مستجاب می‌شود)».

ـ و عنه، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه أو غيره، عن هارون بن خارجة، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله (عليه‌السلام)، قال: سألته عن الدعاء و رفع اليدين. فقال: «علَى أربعة أوجه: أما التعوذ فتستقبل القبلة بباطن كفَّيك، و أما الدعاء في الرزق فتبسط كفَّيك و تفضي بباطنهما إلى السماء، و أما التبتّل فإيماء بإصبعك السبابة، و أما الابتهال فرَفْع يدَيْك تجاوز بهما رأسك، و دعاء التضرع أن تحرّك إصبعك السبابة مما يَلي وجهك، و هو دعاء الخيفة».[۷۵]

همچنین از او (کلینی که در احادیث قبلی در تفسیر برهان از او یاد شده)، از عده‌ای از اصحاب ما، از احمد بن محمد بن خالد، از پدرش یا شخصی دیگر، از هارون بن خارجه، از ابی بصیر (نقل شده‌است که) گفت: از ابی عبدالله (امام صادق)(ع) در مورد دعا و بالا بردن دست‌ها پرسیدم. فرمود: «بر چهار وجه است: (روش) تعوّذ (پناه بردن) این است که کف دو دستت را به سمت قبله بگیری، (روش) دعا برای (رسیدن یا زیادی) روزی این است که دو دستت را بگشایی و کف آن‌ها را به سمت آسمان دراز کنی، (روش) تبتل این است که با انگشت سبابه‌ات اشاره کنی و (روش) ابتهال این است که دو دستت را بالا ببری تا آنجا که از سرت بگذرد (بالاتر رود) و (روش) دعای تضرع این است که انگشت سبابه‌ات را کنار صورتت تکان دهی، که همان دعای (از روی) ترس[۷۶] است».[۷۷]

وَ ذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ أُوْلِي النَّعْمَةِ وَ مَهِّلْهُمْ قَلِيلاً. إِنَّ لَدَيْنَا أَنكَالاً وَ جَحِيماً. وَ طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَ عَذَاباً أَلِيماً. يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ وَ كَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيباً مَّهِيلاً (مزمل: ۱۴-۱۱).

ترجمه: و مرا با تکذیب‌کنندگانِ توانگر واگذار و اندکی مهلتشان ده. در حقیقت پیش ما زنجیرها و دوزخ، و غذایی گلوگیر و عذابی پردرد است. روزی که زمین و کوه‌ها به لرزه درآیند و کوه‌ها به سانِ ریگِ روان گردند.

- ابن‌شهر آشوب، عن أبان بن عثمان، عن أبي جعفر (علیه‌السلام)، في قوله تعالى: **وَ ذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ** الآية، قال: «هو وعيد تُوعِد الله عزوجل به مَن كذّب بِولاية عليّ أمير المؤمنين (علیه‌السلام)».[۷۸]

ابن شهر آشوب (با چند واسطه) از ابان بن عثمان از ابی جعفر (امام باقر)(ع) نقل کرده است که در مورد سخن خداوند متعال **وَ ذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ** تا آخر آیه فرمود: «این وعیدی[۷۹] است که خداوند عزوجل به کسانی که ولایت علی امیر المؤمنین(ع) را تکذیب می‌کنند داده است».

- عليّ بن إبراهيم، في قوله تعالى: **وَ طَعاماً ذا غُصَّةٍ**: أي لا يقدر أن يبلعه. قوله: **يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ**: أي تخسف، و قوله تعالى: **وَ كانَتِ الْجِبالُ كَثِيباً مَهِيلاً**: قال: مثل الرمل ينحدر.[۸۰]

علی بن ابراهیم (به نقل از امام صادق(ع)) در تفسیر سخن خداوند متعال: **وَ طَعاماً ذا غُصَّةٍ** گفته است: یعنی نمی‌تواند آن (غذا) را (از بس بدمزه و داغ و گلوگیر است) فرو بَرَد (ببلعد). سخن خدا: **يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ** یعنی (زمین و کوه‌ها) فرو می‌روند. و دربارهٔ سخن خداوند متعال: **وَ كانَتِ الْجِبالُ كَثِيباً مَهِيلاً** گفته است: مانند ریگ فرو می‌ریزند.

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ الَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَ ءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَ ءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَ ءَاتُواْ الزَّكَوةَ وَ أَقْرِضُواْ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيم (مزمل: ۲۰).

ترجمه: در حقیقت، پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از کسانی که با تو اند، نزدیک به دو سوّم از شب یا نصف آن یا یک سوّم آن را [به نماز] برمی‌خیزید، و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. [او] می‌داند که [شما] هرگز حساب آن را ندارید، پس بر شما ببخشود، [اینک] هر چه از قرآن میسّر می‌شود بخوانید. [خدا] می‌داند که به زودی در میانتان بیمارانی خواهند بود، و [عدّه‌ای] دیگر در زمین سفر می‌کنند [و] در پی روزی خدا هستند، و [گروهی] دیگر در راه خدا پیکار می‌نمایند. پس هر چه از [قرآن] میسّر شد تلاوت کنید و نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و وام نیکو به خدا دهید و هر کار خوبی برای خویش از پیش فرستید آن را نزد خدا بهتر و با پاداشی بیشتر باز خواهید یافت. و از خدا طلب آمرزش کنید که خدا آمرزنده مهربان است.

- ثم قال علي بن إبراهيم: و في رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر (عليه‌السلام)، في قوله تعالى: **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ**: «ففعل النبي (صلى الله عليه و آله) ذلك، و بشّر الناس به، فاشتدّ ذلك عليهم». و قوله: **عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ**: و كان الرجل يقوم و لا يدري متى ينتصف الليل، و متى يكون الثلثان، و كان الرجل يقوم حتى يصبح مخافة أن لا يحفظه، فأنزل الله: **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ** إلى قوله: **عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ**. يقول: متى يكون النصف و الثلث. نسخَتْ هذه الآيةُ: **فَاقْرَؤُوا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**. و اعلموا أنّه لَمْ يأتِ نبيٌّ قطّ إلّا خلا بصلاة الليل، و لا جاء نبي قطّ بصلاة الليل في أوّل الليل.

قوله: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**: يقول: كيف إن كفرتم تتّقون ذلك اليوم الذي يجعل الولدان شيبا؟[۸۱]

سپس علی بن ابراهیم گفته است: در روایت ابوالجارود از ابی جعفر (امام باقر)(ع) آمده است که در تفسیر سخن خداوند متعال **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ** فرمود: «پیامبر(ص) این کار را[۸۲] انجام داد و مردم را به (ثواب ناشی از) آن بشارت داد، اما این کار بر آنان سخت آمد». و در مورد سخن خداوند **عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ** فرمود[۸۳]: «شخص (به نماز) می‌ایستاد و نمی‌دانست چه وقت شب به نیمه و چه وقت به دو سوم می‌رسد (زیرا در آن زمان ساعتی وجود نداشت و اشخاص دچار وسواس می‌شدند)، و اتفاق می‌افتاد که شخص (به نماز) می‌ایستاد (و آن قدر نماز را ادامه می‌داد) که صبح می‌شد، از بیم اینکه بر مقدار لازم محافظت نکند.[۸۴] پس

خداوند این آیه را نازل کرد: **إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ**، تا: **عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ**، یعنی (نمی‌دانید) چه وقت شب به نیمه یا دو سوم می‌رسد. این آیه (حکم وجوب پیشین) را نسخ کرد: **فَاقْرَؤُوا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**. و بدانید هیچ پیامبری نیامد مگر اینکه در نماز شب (با خدا) خلوت می‌کرد، و هیچ پیامبری نماز شب را در اول شب نخواند.[۸۵]

و سخن خداوند: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً**، یعنی اگر کفر ورزید چگونه از (وحشت) آن روزی که کودکان را (از سختی) پیر می‌کنید می‌پرهیزید؟[۸۶]

- و قال أيضا علي بن إبراهيم، في قوله: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ** الآية، قال: تشيب الولدان مِنَ الفزع حيث يسمعون الصيحة.[۸۷]

علی بن ابراهیم همچنین در تفسیر سخن خداوند: **فَكَيْفَ تَتَّقُونَ** تا آخر آیه (به نقل از امام صادق(ع)) گفته است: «کودکان را ـ وقتی صیحه[۸۸] را می‌شنوند ـ از ترس پیر می‌کند».

- علي بن إبراهيم، قال: أخبرنا الحسن بن علي، عن أبيه، عن الحسين بن سعيد، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألته عن قول الله عز و جل: **وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً**، قال: «هو غير الزكاة».[۸۹]

علی بن إبراهیم گفته است: خبر داد ما را حسن بن علی، از پدرش، از حسین بن سعید، از زرعه، از سماعه، که گفت: از او[۹۰] در مورد سخن خداوند عز و جل: **وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً** پرسیدم، فرمود: «آن غیر از زکات است».[۹۱]

- في *نهج البيان* للشيباني، قال: رُوِي عن أبي جعفر و أبي عبدالله (عليهما السلام) أنّ السبب في نزول هذه السورة أن النبي (صلى الله عليه و آله) كان يقوم هو و أصحابه الليل كلّه للصلاة، حتى تورّمَت أقدامهم مِن كثرة قيامهم، فشقّ ذلك عليه و عليهم، فنزلت السورة بالتخفيف عنه و عنهم في قوله تعالى: **وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ**، أي لن تطيقوه.

در *نهج البیان* شیبانی آمده است: از ابی جعفر (امام باقر) و ابی عبدالله (امام صادق)(ع) روایت شده‌است که سبب نزول این سوره این بود که خود پیامبر(ص) و اصحابش تمام شب را به نماز می‌ایستادند، تا آنجا که پاهایشان از زیاد ایستادن ورم کرد. این کار بر پیامبر(ص) و اصحاب سخت آمد، پس سوره نازل شد و به پیامبر(ص) و اصحابش تخفیف داد، آنجا که خداوند متعال فرمود: **وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ**، یعنی (دانست که) شما طاقت این کار را ندارید.

- الطبرسي، قال: رَوَى الحاكم أبوالقاسم الحسكاني بإسناده، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن‌عباس، في قوله: **وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ**، قال: «عليّ و أبوذر».[۹۲]

طبرسی گفته است: حاکم ابوالقاسم حسکانی به اسناد خود از کلبی، از ابی صالح، از ابن‌عباس روایت کرده که در مورد سخن خداوند: **وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ** گفت: «(منظور از آن) علی و ابوذر (هستند)».

۵-۴-۴ آیاتی از سورهٔ فجر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. وَ الْفَجْرِ. وَ لَيالٍ عَشْرٍ. وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ. وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ (فجر:۴-۱).

ترجمه: به نام خداوند رحمتگر مهربان. سوگند به سپیده‌دم، و به شب‌های دهگانه، و به جُفت و تاق، و به شب، وقتی سپری شود.

- شرف الدين النجفي، قال: رُوِيَ بالإسناد مرفوعا، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد الجُعفي، عن أبي عبدالله (عليه‌السلام)، قال: «قوله عز و جل: **وَ الْفَجْرِ**: الفجر هو القائم (عليه‌السلام)، **وَ لَيالٍ عَشْرٍ**: الأئمة (عليهم‌السلام) من الحسن إلى الحسن، **وَ الشَّفْعِ**: أمير المؤمنين و فاطمة (عليها السلام)، **وَ الْوَتْرِ**: هو الله وحده لا شريك له».[۹۳]

شرف الدین النجفی (سید شرف‌الدین علی حسینی استر آبادی) گفته است: با سلسله سند و به‌طور مرفوع از عمرو بن شمر، از جابر بن یزید جُعفی، از ابی عبدالله (امام صادق)(ع) روایت‌شده که فرمود: «در سخن خداوند عزوجل **وَ الْفَجْرِ**، فجر همان قائم (مهدی)(ع) است. **وَ لَيالٍ عَشْرٍ** (اشاره به) ائمه(ع) از حسن (مجتبی) تا حسن (عسکری دارد)، **وَ الشَّفْعِ** یعنی امیر المؤمنین و فاطمه(ع)[۹۴]، **وَ الْوَتْرِ** یعنی خداوند که یکی است و شریکی ندارد».

- و روى محمد بن العباس، عن الحسين بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله (عليه‌السلام)، أنه قال: «**الشَّفْع**: هو رسول الله (صلى الله عليه و آله) و علي (عليه‌السلام)، و **الْوَتْر**: هو الله الواحد القهار عز و جل».[۹۵]

محمد بن عباس، از حسین بن احمد، از محمد بن عیسی، از یونس بن یعقوب، از ابی عبدالله (امام صادق)(ع) روایت کرده که فرمود: «**الشَّفْع** یعنی پیامبر خدا(ص) و علی(ع)،[۹۶] و **الْوَتْر** یعنی خداوند یگانهٔ قهار عزّوجلّ».

ـ علي بن إبراهيم، قال: «ليس فيها واو، و إنما هو: الفجر **وَ لَيالٍ عَشْرٍ**». قال: «عشر ذي الحجة»، و **الشَّفْع**: قال: «ركعتان، و **الْوَتْر**: ركعة».[۹۷]

علی بن ابراهیم (نقل کرده است که امام صادق(ع)) فرمود: «در آیه "واو" نیست، و آیه این است: "الفجر **وَ لَيال عَشْر**" (بدون واو)».[۹۸] (امام صادق(ع)) فرمود: «(یعنی) ده (روز اول از ماه) ذی الحجه[۹۹]، و **الشَّفْع** یعنی دو رکعت (نماز) و **الْوَتْر** یعنی یک رکعت (نماز)».[۱۰۰]

ـ قال: و في حديث آخر قال: «**الشَّفْع**: الحسن و الحسين، و **الْوَتْر**: أمير المؤمنين (عليهم‌السلام)».[۱۰۱]

(علی بن ابراهیم که حدیث قبلی را نیز او نقل کرده بود) گفته است: و در حدیثی دیگر (امام صادق(ع)) فرمود: «**الشَّفْع** یعنی حسن و حسین، و **الْوَتْر** یعنی امیر المؤمنین(ع)».

ـ الطبرسي، قال: «**الشَّفْع**: يوم النحر، و **الْوَتْر**: يوم عَرَفة». قال: و هي رواية جابر، عن النبي (صلى الله عليه و آله). قال: و الوجه فيه أنّ يوم النحر يُشفَع بِيَوم نفر بعده، و ينفرد يومُ عرفة، و قيل: «**الشَّفْع**: يوم التروية، و **الْوَتْر**: يوم عرفة»، و رُوِيَ ذلك عن أبي جعفر و أبي عبدالله (عليهما السلام)».[۱۰۲]

طبرسی گفته است: «**الشَّفْع** عید قربان[۱۰۳] و **الْوَتْر** (روز) عرفه است». (طبرسی) گفته است: «این (تفسیر فوق) روایت جابر (بن عبدالله انصاری) از پیامبر(ص) است». (طبرسی) می‌گوید: «وجه آن این است که یوم النحر (عید قربان) جفتِ یوم النفر[۱۰۴] است که بعد از آن می‌آید، درحالی‌که عرفه یک روز منفرد است. برخی هم گفته‌اند: «**الشَّفْع** روز ترویه است و **الْوَتْر** روز عرفه است»، و این مطلب از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نقل شده‌است.[۱۰۵]

فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ (فجر: ۱۶،۱۵).

ترجمه: امّا انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید، و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: «پروردگارم مرا گرامی داشته است». و امّا چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: «پروردگارم مرا خوار کرده است».

ـ علي بن إبراهيم، في قوله تعالى: **فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ**: أي امتحنه بالنعمة، **فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ**: أي امتحنه **فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ**: أي أفقره **فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ**.[۱۰۶]

علی بن ابراهیم در تفسیر سخن خداوند **فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ** گفته است: یعنی او را با نعمت می‌آزماید. **فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ** یعنی او را می‌آزماید **فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ** یعنی او را تهی‌دست می‌کند **فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ** (پس می‌گوید پروردگارم مرا خوار داشته).

كَلاَّ إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا. وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ وَ أَنَّى لَهُ الذِّكْرى. يَقُولُ يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي. فَيَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ. وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ. يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبادِي. وَ ادْخُلِي جَنَّتِي (فجر: ۳۰-۲۱).

ترجمه: نه چنان است، آن گاه که زمین، سخت در هم کوبیده شود، و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند، و جهنّم را در آن روز [حاضر] آورند، آن روز است که انسان پند گیرد و[لی] کجا او را جای پندگرفتن باشد؟ گوید: «کاش برای زندگانی خود [چیزی] پیش فرستاده بودم». پس در آن روز هیچ کس چون عذاب‌کردن او، عذاب نکند. و هیچ کس چون دربندکشیدن او، دربند نکشد. ای نفس مطمئنّه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد، و در میان بندگان من درآی، و در بهشت من داخل شو.

ـ ثم قال: و في رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر (عليه‌السلام)، في قوله تعالى: **كَلَّا إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً**، قال: «هي الزلزلة». و قال ابن‌عباس: «فُتّت فتّا».[۱۰۷]

(علی بن ابراهیم که نام او اندکی پیش ذکر شد) گفته است: در روایت ابوالجارود از امام باقر(ع) در تفسیر خداوند متعال **كَلَّا إِذا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً** آمده است که (امام باقر(ع)) فرمود: «منظور زلزله است». ابن‌عباس گفته است: «(زمین) متلاشی و ریز ریز می‌شود».

ـ ثم قال علي بن إبراهيم: **وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**: قال: «اسم المَلَك واحد، و معناه جمع».[۱۰۸]

سپس علی بن ابراهیم گفته است: **وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**: (امام صادق(ع) در تفسیر این آیه) فرمود: «کلمهٔ "مَلَک" (فرشته) مفرد است، اما معنای آن جمع (فرشتگان) است».

ـ ابن‌بابويه، قال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن أحمد بن يونس المعاذي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي الهمداني، قال: حدثنا علي بن الحسين بن علي بن فضال، عن أبيه، قال: سألت الرضا (عليه‌السلام) عن قول الله عز و جل: **وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**، فقال: «إنّ الله عزوجل لا يُوصَف بِالمَجيء و الذَّهاب، تعالى الله عن الانتقال، إنما يعني بِذلك: "و جاء أمر ربك و الملك صفّاً صفّاً"».[۱۰۹]

ابن بابویه (شیخ صدوق) گفته است: حدیث کرد ما را محمد بن ابراهیم بن احمد بن یونس معاذی، گفت: حدیث کرد ما را احمد بن محمد بن سعید کوفی همدانی، گفت: حدیث کرد ما را علی بن حسین بن علی بن فضال، از پدرش که گفت: از امام رضا(ع) دربارهٔ سخن خداوند عز و جل: **وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً** پرسیدم، فرمود: «خداوند عزوجل به آمدن و رفتن توصیف نمی‌شود. خداوند از انتقال (و حرکت) برتر است. منظور از این آیه فقط این است که امر[۱۱۰] پروردگارت (نه خود او) و فرشتگان صف به صف آمدند».

ـ شرف الدين النجفي، قال: رَوَى الحسن بن محبوب بإسناده، عن صندل[۱۱۱]، عن داود بن فرقد، قال: قال أبوعبدالله (عليه‌السلام): «اقرءوا سورة الفجر في فرائضكم و نوافلكم، فإنها سورة الحسين بن علي، و ارغبوا فيها رَحِمكم الله». فقال له أبوأسامة و كان حاضر المجلس: «كيف صارَت هذه السورة للحسين (عليه‌السلام) خاصة؟» فقال: «ألا تسمع إلى قوله تعالى: **يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبادِي، وَ ادْخُلِي جَنَّتِي**؟ إنما يعني الحسين بن علي (عليهما السلام)، فهو ذو النفس المطمئنة الراضية المرضية، و أصحابه مِن آل محمد (صلوات الله عليهم) الراضون عن الله يوم القيامة و هو راضٍ عنهم، و هذه السورة نزلت في الحسين بن علي (عليهما السلام) و شيعته، و شيعة آل محمد خاصة، مَن أدمَنَ قراءة الفجر كان مع الحسين (عليه‌السلام) في درجته في الجنة، إن الله عزيز حكيم».[۱۱۲]

شرف الدین النجفی (سید شرف‌الدین علی حسینی استر آبادی) گفته است: حسن بن محبوب به اسناد خود، از صندل، از داوود بن فرقد روایت کرده است که گفت: امام صادق(ع) فرمود: «سورهٔ فجر را در نمازهای واجب و مستحب خود بخوانید، زیرا سورهٔ حسین بن علی است، و به آن علاقه نشان دهید، خدا شما را رحمت کند». ابواسامه که در این مجلس حاضر بود به امام گفت: «چطور این سوره به حسین(ع) اختصاص یافته است (و نه غیر او)؟» فرمود: «آیا به سخن خداوند متعال **يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ**

الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبادِي، وَ ادْخُلِي جَنَّتِي گوش نمی‌دهی؟ منظور (از نفس مطمئنه) حسین بن علی(ع) است، زیرا او صاحب نفس آرام، خشنود (از خدا) و مورد رضایت (خدا) است، و اصحاب او از آل محمد (که درود خداوند بر آن‌ها باد)[۱۱۳] کسانی هستند که در روز قیامت از خدا راضیند و خدا نیز از ایشان راضی است، و این سوره فقط در مورد حسین بن علی(ع) و شیعهٔ (پیروان) او و شیعهٔ آل محمد[۱۱۴] نازل شده‌است. هر کس بر خواندن سورهٔ فجر مداومت کند، در درجهٔ حسین(ع) در بهشت با او خواهد بود. خداوند عزیز و حکیم است».

پی‌نوشت‌های فصل پنجم

۱. به خاطر همین، در کتاب درسی حاضر، همه‌جا در موقع نقل مطالب تفسیر قمی (جاهایی که به‌طور مستقیم از ائمه (ع) نقل نشده) داخل پرانتز نوشته‌ایم: «به نقل از امام صادق (ع)». هرچند استناد این مطالب به آن حضرت مسلم نیست و درواقع در این مورد به نظر بحرانی اعتماد کرده‌ایم.

۲. کتکان از قریه‌های منطقهٔ توبلی در بحرین است.

۳. برای دیدن فهرست آثار او، رک. بحرانی، ج۱، ۱۴۱۶: ۴۸.

۴. علی‌اکبر بابایی مقدمهٔ این تفسیر را مشتمل بر ۱۶ باب دانسته (بابایی، ج۱، ۱۳۸۱: ۳۶۴)، اما در چاپی که در دست ماست ۱۷ مقدمه وجود دارد.

۵. یعنی فهم آن برای همه‌کس ممکن نیست و ممکن است مضامین آن برای افراد ناآشنا شگفت‌آور به نظر برسد.

۶. طوسی، ۱۴۱۴: ۵۵۱.

۷. کتاب *مجالس* همان کتاب *امالی* شیخ طوسی است (رک. همان: ۲۰). واژهٔ مجالس جمع مجلس به معنای مجلس درس است و واژهٔ امالی جمع املاء به معنای دیکته است و منظور از آن مباحثی است که یک استاد در خانهٔ خود یا مدرسه به طلاب املا می‌کرده است و آن‌ها می‌نوشته‌اند. تعداد قابل‌توجهی از علما کتاب‌هایی به نام امالی داشته‌اند که به همین ترتیب حاصل شده‌است. ازجمله شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی.

۸. سلیمان بن مهران اسدی، ابو محمد، ملقب به اعمش تابعی مشهوری آگاه از قرآن و حدیث بود. در سال ۱۴۸ هـ.ق. در کوفه درگذشت (زرکلی، ج۳، ۱۹۸۰: ۱۳۵). اعمش یعنی کسی که بیماری‌ای دارد که مدام از چشمش اشک می‌آید و خوب نمی‌بیند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ عمش).

۹. سالم بن ابی الجعد اشجعی غطفانی، تابعی، در سال ۱۰۰ هـ.ق. درگذشت (ذهبی، شمس‌الدین، ج۵، ۱۴۱۳: ۱۰۸).

۱۰. در اینجا سید هاشم بحرانی حدیث را خلاصه کرده است. در منبع اصلی (*امالی* طوسی) همهٔ این فضائل ذکرشده که چند صفحه را به خود اختصاص داده است.

۱۱. صدوق، ج۱، ۱۴۰۴: ۲۱۰.

۱۲. یعنی این‌ها مواردی است که از ظاهر قرآن برداشت می‌شود، اما مواردی که از تأویل باطنی قرآن برمی‌آید بیشتر از این است.

۱۳. یا آیه مباهله، یعنی آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل‌عمران. مباهله یا ابتهال یعنی دو نفر یا دو گروه گرد آیند و بگویند لعنت خدا بر آن‌کس باد که از میان ما ظالم است. ابتهال به معنی جدیت در دعا نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ بهل).

۱۴. یعنی خود پیامبر (ص).

۱۵. بنو وَلیعه (ولیعه بر وزن سفینه) یکی از زیرمجموعه‌های قبیلهٔ کنده هستند که از بزرگان حضر موت بوده‌اند و ابن سعد شرح ملاقات آنان با پیامبر (ص) را در *طبقات* خود آورده است (ابن سعد، ج ۱، بی‌تا: ۳۴۹).

۱۶. عیاشی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۱۷۵.

۱۷. ابونصر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش تمیمی کوفی سمرقندی از بزرگان علمای شیعه و نویسندهٔ تفسیر عیاشی که در اواخر قرن سوم هجری می‌زیسته است. بیشتر احادیث این تفسیر در اصل مسند بوده‌اند که متأسفانه یکی از ناسخان اسناد را حذف کرده است. بنابراین روایت عیاشی از جریر بی‌واسطه نبوده است. این تفسیر در دو جلد بوده که جلد دوم آن مفقود شده‌است (رک. همان: ۵).

۱۸. ابو محمد جریر بن عبدالله سجستانی ازدی. (برای دیدن شرح‌حال او رک. خویی، ج۵، ۱۴۱۳: ۲۳۰).

۱۹. شهری در جنوب غربی عربستان سعودی کنونی در نواحی مرزی یمن که اهل آن در زمان پیامبر (ص) مسیحی بودند. حادثهٔ اصحاب اخدود (که در قرآن، سورهٔ بروج: ۴ به آن اشاره‌شده) در این شهر رخ‌داده است. (در مورد این شهر رک. حموی، ج۵، ۱۳۹۹: ۲۶۶ به بعد؛ زبیدی، ۱۳۸۵، ریشهٔ نجر؛ مقالهٔ «نجران» در دایرةالمعارف ویکی‌*پدیا*).

۲۰. که اگر عیسی پسر خدا نیست، پس پدر او کیست؟

۲۱. آل‌عمران: ۵۹. ترجمه: درواقع، مَثَلِ عیسی نزد خدا همچون مَثَلِ [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید سپس بدو گفت: «باش» پس وجود یافت (در ادامهٔ سوره، آیهٔ مباهله آمده است).

۲۲. فاعل «قال» ممکن است امام صادق (ع) باشد یا جریر، اما اولی محتمل‌تر است.

۲۳. این حرکات (مانند در هم فروکردن انگشتان دست) نمادین (سمبلیک) است و جزئی از مناسک دینی است. به‌زودی در سورهٔ مزمل در این مورد بیشتر سخن خواهیم گفت.

۲۴. این ترجمه دقیق عبارت «کفانا قومه» نیست، اما منظور ازجمله به‌احتمال قوی همین است.

۲۵. عیاشی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۱۷۷.

۲۶. ابو تراب (پدر خاک) کنیه‌ای بود که پیامبر (ص) به علی (ع) داد و این کنیه برای آن حضرت افتخار محسوب می‌شد. اما معاویه و یارانش به این گمان باطل که این کنیه توهینی به اوست از این کنیه برای نام بردن از آن حضرت استفاده می‌کردند (برای دیدن وجه تسمیهٔ آن حضرت به ابی تراب، رک. مجلسی، ج۳۵، ۱۴۰۳: ۵۰).

۲۷. در اینجا فقط یک مورد (ماجرای مباهله) از این سه مورد ذکر شده، چون عیاشی حدیث را تقطیع کرده است. دو مورد دیگر یکی این است که پیامبر (ص) علی را نسبت به خود مانند هارون (ع) نسبت به موسی (ع) شمرد، و دیگر اینکه پرچم را در روز خیبر به علی (ع) سپرد که به فتح خیبر انجامید (رک. طوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۷).

۲۸. مسلم، ج۷، بی تا: ۱۲۱. در منبع اصلی (صحیح مسلم) به جای «اهل بیتی»، «اهلی» آمده است.

۲۹. منظور اهل تسنن است. اما بهتر است از اهل تسنن چنین یاد نکنیم و آن‌ها راهمان اهل تسنن بنامیم، چون چنین عناوینی ممکن است موجب اختلاف میان مسلمانان شود. برخی از شیعیان اهل

تسنن را «عامّه» می‌نامند. در این عنوان هیچ نکتهٔ توهین آمیزی وجود ندارد، چون منظور از عامه، اکثریت است در مقابل شیعه (اقلیت) که همواره تعداد آن‌ها کمتر از سنّیان بوده است. اما چون ممکن است تصور شود منظور از عامه، عوام الناس و ناآگاهان است، بهتر است از این عنوان نیز بپرهیزیم. برخی از اهل تسنن نیز متاسفانه شیعه را رافضه (خارج از دین) می‌نامند که این هم ناپسند است.

۳۰. منظور همان صحیح *مسلم*، دومین کتاب معتبر حدیثی از نظر اهل تسنن و یکی از صحاح ستهٔ اهل سنت است.

۳۱. مرفوع حدیثی است که در آخر به معصوم (در اینجا پیامبر (ص)) اضافه و انتساب یابد (مدیر شانه چی، ۱۳۸۱ الف: ۸۸).

۳۲. مسند کتاب حدیثی است که در آن روایات به ترتیب صحابه (چه به ترتیب حروف الفبا و چه بر حسب سابقهٔ اسلامی) جمع آوری شده‌باشد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۴۷). اینجا منظور از مسند سعد بن ابی وقاص، بابی از کتاب *الجمع بین الصحیحین* است که تمام احادیث آن از طریق سعد بن ابی وقاص نقل شده‌اند.

۳۳. ظاهرا منظور احادیثی است که فقط مسلم (در میان صاحبان صحاح) آن‌ها را نقل کرده است. (در مورد معنی «افراد» رک. حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰: ۹۶؛ مدیر شانه چی، ۱۳۸۱ الف: ۸۱، که از افراد به عنوان «متفردات» یاد کرده است).

۳۴. ابو الحسن علی بن محمد بن طیب، فقیه شافعی، نویسندهٔ کتاب المناقب بوده است که در سال ۴۸۳ هـ.ق. درگذشته است (قمی، شیخ عباس، ج۱، بی تا: ۴۱۶).

۳۵. عاقب و سید لقب آن‌ها بوده و اسمشان به ترتیب وهب و عبد المسیح بوده است. برخی منابع از نفر سومی به نام ابو حارثه که اسقف نجران بوده نیز خبر داده‌اند (حموی، ج۵، ۱۳۹۹: ۲۶۹).

۳۶. منظور معنی لغوی اسلام یعنی تسلیم در برابر خداست.

۳۷. در لغت یعنی نفرین و لعنت کردن هم، و منظور از آن در اینجا همان مباهله است.

۳۸. یعنی جزیه‌ای که از اهل کتاب گرفته می‌شود، و پیامبر (ص) با این کار با آنان مصالحه کرد.

۳۹. گویندهٔ این سخن سید هاشم بحرانی نویسندهٔ تفسیر *البرهان* است.

۴۰. صدوق، ۱۳۶۱: ۲۲.

۴۱. منظور سلسله سندی است که صدوق در *معانی الاخبار* در باب «معنای حروف مقطعه در آغاز سوره‌های قرآن» آورده است (همان: ۲۲) و آن این است: «اخبرنا أبو الحسن محمد بن هارون الزنجانی فیما کتب إلیّ علی یدی علی بن أحمد البغدادی الوراق، قال: حدثنا معاذ بن المثنی العنبری، قال: حدثنا عبد الله بن أسماء، قال: حدثنا جویریة، عن سفیان بن السعید الثوری، قال: قلت لجعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب علیهم‌السلام: یا ابن رسول الله ما معنی قول الله عزوجل : الم و المص و الر و المر و کهیعص و طه و طس و طسم یس و ص و حم و حمسعق و ق و ن؟»

۴۲. سفیان بن سعید بن مسروق ثوری عالم بزرگ حدیث و زاهد مشهور. در ۹۷ هـ.ق. در کوفه به دنیا آمد و در ۱۶۱ هـ.ق. در بصره درگذشت (زرکلی، ج۳، ۱۹۸۰: ۱۰۴).

۴۳. به کوه قاف در شاهنامه فردوسی نیز اشاره‌شده که مسکن سیمرغ بوده است.

۴۴. چنان که می‌دانیم این مضمون (و مضمون روایت‌های بعدی دربارهٔ ق) با واقعیت محسوس مادی مطابقت ندارد. بنابراین باید سند این روایات بررسی شود. اگر سند آن‌ها صحیح باشد ناگزیریم این

روایات را بر معانی نمادین حمل کنیم، یا بگوییم این روایات به ساحت دیگری از عالم وجود (یعنی عالم مثال) اشاره دارند. این مسائل تحت مقولهٔ «جغرافیای مقدس» قابل فهمند، که در همهٔ ادیان جهان مطرح است (دربارهٔ جغرافیای مقدس (اساطیری) رک. شایگان، ۱۳۸۸: ۱۹۱؛ نصر، ۱۳۸۸ ب: ۱۷۵ـ۱۷۰).

۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۲۶۷.

۴۶. همان: ۳۲۳.

۴۷. در بعضی از نسخه‌ها، «من» نیامده است.

۴۸. کلینی، ج۶، ۱۳۶۳: ۳۸۷.

۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۳۲۳.

۵۰. اشاره به فراوان‌بودن خرمای درختان نخل و برکت زیاد آن‌ها.

۵۱. در بعضی از نسخه‌ها، «فعلی الله» آمده است.

۵۲. کلینی، ج۴، ۱۳۶۳: ۲۱۵.

۵۳. چون در حدیث قبلی (که در تفسیر برهان آمده و در کتاب حاضر برای اختصار حذف شده‌است) نام محمد بن یعقوب آمده، ضمیر در «عنه» در متن عربی تفسیر برهان به محمد بن یعقوب بر می‌گردد.

۵۴. در متن روایت «نزّاع من قبائل» آمده که نُزّاع جمع نازع و نَزیع است، به معنای کسی که از قبیلهٔ خود دور افتاده و کنار قبایل دیگر سکنی گزیده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ نزع).

۵۵. در متن روایت بَنِیّه آمده که نام کعبه است. گفته می‌شود: «لا و ربّ هذه البَنیّه» (الخلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ریشهٔ بنی).

۵۶. بدیهی است کسی خود کعبه را خدا نمی‌دانسته است. ظاهرا این اشخاص عقاید اهل مکه را درست نفهمیده بودند یا آگاهانه و ازروی بد طینتی می‌خواستند تبّع را نسبت به آنان بدبین کنند.

۵۷. هرچند عبارت «فسالت عیناه» در متن حدیث را می‌توان چنین نیز ترجمه کرد که اشک از چشمان او جاری شد، اما از عبارات بعدی بر می‌آید که ترجمهٔ ذکرشده (چشمانش از حدقه در آمدند) درست است.

۵۸. گوینده، سید هاشم بحرانی نویسندهٔ تفسیر *برهان* است.

۵۹. بقره: ۸۹. ترجمهٔ آیهٔ کامل: و هنگامی که از جانب خداوند کتابی که مؤید آنچه نزد آنان است برایشان آمد، و از دیرباز [در انتظارش] بر کسانی که کافر شده‌بودند پیروزی می‌جستند ولی همین که آنچه [که اوصافش] را می‌شناختند برایشان آمد، انکارش کردند. پس لعنت خدا بر کافران باد.

۶۰. صدوق، ۱۴۰۵: ۱۷۰.

۶۱. در بعضی از نسخه‌ها، «عبد الجبار العطّار» آمده است.

۶۲. همان: ۱۷۱.

۶۳. چون در آیهٔ مورد بحث (آیهٔ ۱۴ سورهٔ ق) قوم تبّع در ردیف عاد و فرعون و قوم لوط ذکر شده‌اند، این شبهه پیش می‌آید که خود تبّع نیز فرد بدی بوده است. منظور ابن عبّاس این است که خود تبّع مؤمن بود و این قوم او بودند که آیه آن‌ها را نکوهش کرده است.

۶۴. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۳۹۲.

۶۵. طوسی، ج۲، ۱۳۶۵: ۳۳۵.

۶۶. جملهٔ اخیر در تفسیر کلمهٔ «**قلیلاً**» بیان شده‌است. یعنی «**اللیل**» یعنی همهٔ شب‌ها و اندکی (**قلیلاً**) از شب‌ها استثنا شده، یعنی پیامبر (ص) مجاز است برخی شب‌ها نماز مستحبی نخواند. تفسیر دیگر

این است که «**اللیل**» را مفرد بگیریم، یعنی بیشتر شب را نماز بخوان، و فقط اندکی بخواب. جملهٔ «**نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً**» تفسیر اخیر را تایید می‌کند (رک. طباطبایی، ج ۲۰، ۱۴۱۷: ۶۱).

۶۷. قمی، علی بن ابراهیم، ج ۲، ۱۴۰۴: ۳۹۲.

۶۸. کلینی، ج ۲، ۱۳۶۳: ۶۱۴.

۶۹. یعنی دنبال این نباشید که خواندن سوره زودتر به پایان برسد (و در نتیجه قرآن را تند بخوانید)، زیرا تند خواندن اثربخشی قرائت قرآن را در دل‌هایتان کم می‌کند. پس کمتر بخوانید اما شمرده و با تدبر.

۷۰. قمی، علی بن ابراهیم، ج ۲، ۱۴۰۴: ۳۹۲.

۷۱. حرکت دادن انگشت سبابه و کارهای دیگری که در روایات آینده خواهید دید، مانند حرکت دادن دو انگشت، گرفتن کف دو دست به روی قبله، بالا بردن دست‌ها که از سر بگذرد و ... همه حرکات نمادین (سمبولیک) هستند که معانی خاصی دارند و به منظور هماهنگ کردن جسم با روح به کار می‌روند. از این گونه حرکات در ادیان دیگر و حتی مراسم غیر دینی (مانند سلام نظامی، باز کردن دو انگشت به علامت پیروزی و ..) فراوان است. این گونه حرکات در موقع عبادات به این دلیل صورت می‌گیرد که خداوند غیر مادی است و در مکان و زمان نمی‌گنجد، اما چون ما در حصار زمان و مکان محبوس هستیم ناگزیریم برای تمرکز فکرمان حرکات نمادینی در ارتباط با مکان و زمان انجام دهیم. رو کردن به قبله، خواندن نماز و انجام روزه و حج در اوقات خاص و ... همه از این باب هستند و بررسی اسرار این حرکات نکات بسیاری را آشکار خواهد کرد. در آیین هندو، حرکات دست‌ها به اشکال مختلفی به نام «مودرا» معانی خاص دینی را القا می کنند یا تاثیرات خاصی دارند (رک. "mudra", in: *Wikipedia*).

۷۲. کلینی، ج ۲، ۱۳۶۳: ۴۷۹.

۷۳. رغبت یعنی روی آوردن و علاقه نشان دادن و رهبت یعنی ترس. اشاره به آیهٔ «**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَ يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً**» (انبیاء: ۹۰). ترجمه: آنان در کارهای نیک شتاب می‌نمودند و ما را از روی رغبت و بیم می‌خواندند.

۷۴. به ظاهر منظور انگشت سبابهٔ دست راست و انگشت سبابهٔ دست چپ است.

۷۵. کلینی، ج ۲، ۱۳۶۳: ۴۸۱.

۷۶. واژهٔ عربی برای ترس، «خیفة» است و کلمات «تضرّع» و «خیفة» در متن روایت اشاره به آیهٔ «**وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الآصَالِ**» (اعراف: ۲۰۵) دارند. ترجمهٔ آیه: و در دل خویش، پروردگارت را بامدادان و شامگاهان با تضرع و ترس، بی‌صدای بلند، یاد کن.

۷۷. مشکلی که پیش می‌آید این است که در آغاز روایت از چهار وجه یادشده اما پس از آن پنج وجه ذکر شده‌است!

۷۸. مراجعه شود به ابن شهر آشوب، ج ۳، ۱۳۷۶: ۶.

۷۹. «وَعده» یعنی نوید دادن (به پاداش نیک یا سایر امور خوب) و «وَعید» یعنی ترساندن (از امور بد).

۸۰. قمی، علی بن ابراهیم، ج ۲، ۱۴۰۴: ۳۹۲.

۸۱. همان: ۳۹۲.

۸۲. یعنی بیدار ماندن یک سوم یا دو سوم یا نیمی از شب.

۸۳. به نظر می‌رسد بقیهٔ توضیحات نقل‌شده در مورد آیه، ادامهٔ سخن امام باقر (ع) است.

۸۴. چنان که از این عبارات برمی‌آید و در آینده نیز خواهیم دید، نماز شب در آغاز اسلام واجب بوده و بعدها وجوب آن به استحباب تبدیل شده‌است.
۸۵. پس معلوم می‌شود خواندن نماز شب در آخر شب بهتر است. اما عبارت برخی از روایات چنین است: و لا جاء نبی قطّ الّا بصلاة اللیل فی أوّل اللیل، که اگر این عبارت را بپذیریم، معنی عبارت بر عکس خواهد شد یعنی خواندن نماز شب در اول شب بهتر است.
۸۶. چنان که مشاهده می‌شود تفسیر فوق جز پس و پیش کردن کلمات نکتهٔ خاصی در بر ندارد و منظور از آن فقط روان معنی کردن جمله است. این نوع در تفسیر در گذشته بسیار معمول بوده است.
۸۷. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۳۹۳.
۸۸. در اینجا منظور صدای دمیدن در صور است که در قیامت شنیده می‌شود و در آیهٔ: «**یَوْمَ یَسْمَعُونَ الصَّیْحَةَ بِالحَقِّ ذَلِكَ یَوْمُ الخُرُوجِ**» (ق: ۴۲) به آن اشاره شده‌است. ترجمهٔ آیه: روزی که فریاد [رستاخیز] را به حقّ می‌شنوند، آن [روز] روز بیرون آمدن [از زمین] است.
۸۹. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۳۹۳.
۹۰. به ظاهر منظور از سماعه، سماعة بن مهران است که از امام صادق و امام کاظم (ع) روایت کرده است. بنابراین احتمال دارد در اینجا ضمیر در «سألته» به یکی از این دو امام برگردد.
۹۱. یعنی منظور آیه، صدقات مستحبی است نه زکات واجب.
۹۲. طبرسی، ج۱۰، ۱۴۱۵: ۱۶۸.
۹۳. حسینی استر آبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۶.
۹۴. تفاسیری که از این پس در مورد معنای **وَ الشَّفْعِ و وَ الْوَتْرِ** نقل خواهد شد بر این مبنا هستند که واژهٔ «شفع» از نظر لغوی به معنای جفت و زوج، و «وتر» به معنای تک و فرد است. در اینجا چون علی و فاطمه (ع) همسر یکدیگر بوده‌اند می توان به آن دو «شفع» اطلاق کرد. و چون خدا یگانه و یکتاست، اطلاق «وتر» به او صحیح است.
۹۵. همان جا.
۹۶. چنان که گفته شد «شفع» به معنای جفت و زوج است. تفسیر حاضر بر اساس شباهت زیاد پیامبر (ص) و علی (ع) از نظر معنوی است. چنان که از پیامبر (ص) نقل‌شده که به علی (ع) فرمود: «ای علی، مردم از درختان مختلفی هستند در حالی که من و تو از یک درخت هستیم» (حسکانی، ج۱، ۱۴۱۱: ۳۷۵).
۹۷. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۴۱۹.
۹۸. درمیان شیعه و سنی افرادی بوده‌اند که به تحریف قرآن اعتقاد داشته‌اند و در این مورد روایاتی نقل می‌کرده‌اند. نظریهٔ تحریف قرآن به اعتقاد محققین از شیعه و سنی باطل است، اما روایت فوق در حدی نیست که دلالت بر تحریف داشته باشد و فقط در حد اختلاف قرائت است که در قرائات هفتگانهٔ مشهور نیز از این گونه اختلافات بسیار است، هر چند در بیشتر موارد (و نه همیشه) این قرائات با رسم الخط عثمانی سازگارند. قرائت فوق با رسم الخط سازگار نیست و وجه آن نیز معلوم نیست. تغییری که در معنای آیه رخ می‌دهد فقط این است که سوگند از معنای آیه حذف می‌شود (در این مورد رک. معرفت، ۱۳۷۸: ۴۴۳).
۹۹. بخش مهمی از مناسک حج در ده روز اول ذی الحجه انجام می‌شود، بنابراین این روزها اهمیت دارند. روز هشتم ذی الحجه را روز ترویه و روز نهم را روز عرفه می‌نامند و روز دهم عید قربان

است. وجه تفسیر فوق این است که گفته‌اند ده روزی که خداوند بر میقات سی روزهٔ خود با موسی (ع) افزود (اعراف: ۱۴۲) همین ده روز اول ذی الحجه است (رک. قمی، علی بن ابراهیم، ج۱، ۱۴۰۴: ۲۳۹). روزهای یازدهم تا سیزدهم ذی الحجه را ایام تشریق می‌گویند و از سه روز ایام تشریق، روز اول (یازدهم ذی الحجه) را یوم القرّ، روز دوم (دوازدهم ذی الحجه) را یوم النَّفر الاول و روز سوم (سیزدهم ذی الحجه) را یوم النفر الآخِر می‌نامند.

۱۰۰. در روایت فوق اشاره به نماز خاصی نشده‌است. نمازهای دو رکعتی فراوانند، و نماز یک رکعتی مانند یک رکعت آخر از یازده رکعت نافلهٔ شب، نماز احتیاط در شک میان سه و چهار رکعت، و نماز میت (اگر بتوان آن را نماز حساب کرد). اما به طور خاص آن نماز یک رکعتی که آخرین نماز در مجموعه نمازهای نافلهٔ شب است نماز وتر و نماز دو رکعتی‌ای که قبل از آن در نافلهٔ شب خوانده می‌شود نماز شفع نام دارد (رک. ابن حمزهٔ طوسی، ۱۴۰۸: ۱۱۶) و شاید وجه تسمیهٔ این دو نماز همین روایت باشد.

۱۰۱. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۴۱۹.

۱۰۲. طبرسی، ج۱۰، ۱۴۱۵: ۳۴۷.

۱۰۳. در متن روایت «یوم النحر» آمده، که همان روز دهم ذی الحجه (عید قربان یا عید اضحی) است. چون در این روز شتران را قربانی می کنند، و نحر یعنی شیوهٔ خاص کشتن شتر (رک. ابن منظور، ۱۴۰۵، ریشهٔ نحر).

۱۰۴. چنان که گفته شد، به هر یک از روزهای دوازدهم و سیزدهم ذی الحجه یوم النفر گفته می‌شود، زیرا در این روزها حاجیان از منی به مکه بر می‌گردند. نفر یعنی پراکنده شدن و گریختن (همان، ریشهٔ نفر).

۱۰۵. چنان که در صفحات اخیر مشاهده شد، در روایات در مورد معنای **الشَّفْع** و **الْوَتْر** تفاسیر مختلفی ذکرشده که همگی بر این اساس هستند که شفع یعنی زوج و وتر یعنی فرد. این تفاسیر گرچه در ظاهر متناقضند، در واقع منافاتی با هم ندارند و هریک وجه خاصی از آیات شریفه را آشکار می‌سازند.

۱۰۶. قمی، علی بن ابراهیم، ج۲، ۱۴۰۴: ۴۲۰.

۱۰۷. همان جا.

۱۰۸. همان: ۴۲۱.

۱۰۹. صدوق، ج۱، ۱۴۰۴: ۱۱۵.

۱۱۰. در تقدیر گرفتن واژهٔ «امر» برای رفع مشکل تشبیه خدا به اجسام در کتاب‌های اسلامی بسیار متداول است. منظور از «امر» یا معنای تحت اللفظی آن (موضوع، مطلب، فرمان) است و یا معنای متا فیزیکی آن (عالم عقول مجرده و روح و فرشتگان).

۱۱۱. در بعضی از نسخه‌ها «مندل» آمده است.

۱۱۲. حسینی استر آبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۹.

۱۱۳. یعنی خویشاوندان آن حضرت که در کربلا شهید شدند مانند فرزندان آن حضرت، که از آل (خانوادهٔ) محمد (ص) محسوب می‌شوند.

۱۱۴. بدیهی است این تفسیر از باب جری و تطبیق است، زیرا در زمان نزول آیه حادثهٔ کربلا رخ نداده بود. بنابراین حادثهٔ کربلا سبب نزول این آیات (به معنای اصطلاحی آن) نیست (جری یعنی جریان یافتن و تطبیق یعنی مطابقت داشتن. یعنی این آیات در زمان‌های بعد در مورد امام حسین (ع) و

اصحابش جریان یافته و با آن‌ها مطابقت کرده است، هرچند این حادثه در زمان نزول آیات هنوز رخ نداده بود).

خلاصهٔ فصل پنجم

البرهان فی تفسیر القرآن، یکی از معروف‌ترین جوامع تفسیری شیعه و یک تفسیر روایی محض است که توسط سید هاشم بن سلیمان بحرانی از دانشمندان معروف شیعه نوشته شده‌است. او مسلک اخباری داشته و اهل نظر و استدلال نبوده است.

این تفسیر در قرن یازدهم هجری در زمان شاه سلیمان بهادر خان صفوی تالیف شده‌است.

بیشتر روایات آن از طریق شیعه است، ولی مولف گاهی از طریق اهل تسنن نیز روایاتی را که موافق روایات اهل بیت (ع) یا در فضیلت آنان بوده نقل کرده است.

بحرانی غیر از *البرهان* تالیفات دیگری نیز داشته که مجموع آن‌ها به حدود ۷۵ تالیف می‌رسد. از جمله چهار کتاب تفسیری دیگر و کتابی در اثبات ولایت علی (ع) و سایر ائمهٔ اهل بیت (ع) به نام *غایة المرام*.

از استادان سید هاشم بحرانی می‌توان به سید عبد العظیم استرآبادی و شیخ فخر الدین طریحی (نویسندهٔ *مجمع البحرین*)، و از شاگردان او می‌توان به شیخ ابو الحسن ماحوزی معروف به محقق بحرانی و شیخ حرّ عاملی (نویسندهٔ *وسائل الشیعه*) اشاره کرد.

در تفسیر *البرهان*، مولف در ابتدا خطبه‌ای بر کتاب و سپس مقدمه‌ای مشتمل بر ۱۷ باب دربارهٔ قرآن و نقش ائمه (ع) در تفسیر نوشته، آنگاه روایات تفسیری منقول از اهل بیت (ع) را ذیل آیات قرآنی مربوطه آورده و در نهایت خاتمه‌ای در چهار باب نوشته است. بعد از این ابواب، مولف به مطالب تفسیرش، میزان ارزش آن، طریق خود در روایت از مشایخ و تاریخ فراغتش از نوشتن کتاب اشاره کرده است.

در این تفسیر، همه جا روایاتی که در منبع اصلی مسند بوده‌اند با سلسله سند آمده است.

بنابر نقل بحرانی، امیر المومنین علی (ع) در شورایی که به دستور عمر برای تعیین خلیفهٔ بعد از خود تعیین شد برای اثبات فضیلت خود به نزول آیهٔ مباهله در شان خود، همسر و دو فرزندش استدلال کرد.

ابو تراب (پدر خاک) کنیه‌ای بود که پیامبر (ص) به علی (ع) داد و این کنیه برای آن حضرت افتخار محسوب می‌شد. اما معاویه و یارانش به این گمان باطل که این کنیه توهینی به اوست از این کنیه برای نام بردن از آن حضرت استفاده می‌کردند.

روایاتی که مسائلی مانند کوه قاف و ... در آن‌ها مطرح شده، بر فرض صحت سند باید بر معانی نمادین حمل شوند، یا بگوییم این روایات به ساحت دیگری از عالم وجود (یعنی عالم مثال) اشاره دارند. این مسائل تحت مقولهٔ «جغرافیای مقدس» قابل فهمند، که در همهٔ ادیان جهان مطرح است.

بنا به نقل بحرانی آیهٔ **فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَإِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ** در مورد ابیّ بن خلف نازل شد، که در برابر ابی جهل استخوان (مرده‌ای) را برداشته با انگشتانش ریز ریز کرد و به او گفت: محمد گمان می‌کند که این زنده خواهد شد!

بنابر نقل بحرانی از امام صادق (ع)، تبّع پس از زیارت کعبه و ادای احترام و نذورات به آن از مکّه به مدینه بازگشت و گروهی از اهل یمن را از قبیلهٔ غسّان در آنجا اسکان داد، که همان انصار هستند.

مطابق نقل بحرانی از ائمهٔ اهل بیت (ع)، در آیهٔ **وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً** منظور از ترتیل، خواندن قرآن با سرعت متوسط توأم با بیان کامل آیه و تاثیر قلبی است.

مطابق روایاتی از امام صادق (ع) که بحرانی در *البرهان* آورده، دعا، تبتّل، تضرع، ابتهال، رغبت، رهبت و تعوّذ تفاوت‌های ظریفی با هم دارند که با حرکات بدنی متفاوت در موقع ادای الفاظ همراه است.

بنا به نقل بحرانی از امام باقر (ع)، در آیهٔ **وَ ذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ** منظور از «مکذبین» تکذیب کنندگان ولایت علی (ع) است.

آیهٔ **وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً** مربوط به صدقات مستحبی است نه زکات.

در بعضی از روایات ائمه (ع) که مبتنی بر تاویل باطنی است در سورهٔ فجر **الْفَجْرِ** اشاره به قائم (ع) است و **لَيالٍ عَشْرٍ** اشاره به ائمه (ع) از حسن مجتبی تا حسن عسکری (ع) دارد. **الشَّفْعِ** یعنی امیر المؤمنین و فاطمه (ع) و **الْوَتْرِ** یعنی خداوند که یکی است و شریکی ندارد. دربارهٔ این آیات تاویلات دیگری نیز وجود دارد.

بحرانی از امام صادق (ع) نقل کرده است که منظور از «نفس مطمئنه» در سورهٔ فجر، حسین بن علی (ع) است.

خودآزمایی چهارگزینه‌ای فصل پنجم

۱. کدام یک از تفاسیر اهل سنت از منابع تفسیر *البرهان* بحرانی است؟

الف) *البحر المدید* ابن عجیبه ب) *کشاف* زمخشری

ج) *بیان المعانی* ملا حویش د) *التحریر و التنویر* ابن عاشور

۲. کتاب *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار* که در مقدمهٔ تفسیر *البرهان* چاپ‌شده نوشتهٔ چه کسی است؟

الف) ابوالحسن عاملی نباطی ب) علی بن ابراهیم بن سعید حوفی

ج) اسماعیل حقی بروسوی د) سلطان محمد گنابادی

۳. کدام شخص از شاگردان بحرانی (نویسندهٔ تفسیر *البرهان*) است؟

الف) شیخ حرّ عاملی ب) فخر الدین طریحی

ج) سید عبد العظیم استرآبادی د) علامهٔ حلی

۴. کدام گزینه در مورد تفسیر *البرهان* بحرانی درست است؟

الف) همهٔ روایات *البرهان* در تفسیر *نورالثقلین* نیز آمده است.

ب) بحرانی سلسله سند روایاتی را که در منبع اصلی مسند بوده‌اند در تفسیرش حذف کرده است.

ج) تمام منابع این تفسیر از کتاب‌های معتبر و شناخته شده‌هستند.

د) بحرانی به همهٔ آیات نمی‌پردازد، بلکه فقط آیاتی را که روایتی از ائمه (ع) در تفسیر آن رسیده تفسیر می‌کند.

۵. به گفتهٔ امام رضا (ع) عبارت **أَنْفُسَنا** در آیهٔ **فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ** به چه کسی اشاره دارد؟

الف) خود پیامبر (ص) ب) همهٔ صحابه

ج) علی (ع) د) امام حسین (ع)

۶. شهر نجران در کجا واقع شده‌است؟

الف) شمال عربستان ب) جنوب غربی عربستان

ج) بحرین د) شام

۷. واژهٔ نازع (نَزیع) به معنای کسی است که ...
الف) بخشنده و سخی است
ب) هیچ جا سکنی نمی‌گزیند
ج) از قبیلهٔ خود دور افتاده و کنار قبایل دیگر سکنی گزیده است
د) سال‌هاست مرده و فراموش شده‌است

۸. در عبارت «لا و ربّ هذه البَنیّه» منظور از «بَنیّه» چیست؟
الف) قرآن ب) مکه
ج) مسجد پیامبر (ص) د) کعبه

۹. حدیث «بَیِّنْه تبیانا، و لا تنثره نثر الرمل» توصیف کنندهٔ چه کاری است؟
الف) تفسیر کردن قرآن ب) تبیین احادیث نبوی (ص)
ج) قرائت قرآن با ترتیل د) گفتن ذکر تسبیحات اربع

۱۰.کدام گزینه در مورد عبارت‌های «لا جاء نبي قطّ بصلاة الليل في أوّل الليل» و «لا جاء نبي قطّ الا بصلاة الليل في أوّل الليل» (که دو نسخهٔ مختلف از یک حدیث هستند) درست است؟
الف) عبارت اول بر استحباب نافله در آخر شب دلالت دارد، و عبارت دوم استحباب نافله در اول شب را می‌رساند.
ب) عبارت اول بر استحباب نافله در اول شب دلالت دارد، و عبارت دوم استحباب نافله در آخر شب را می‌رساند.
ج) هر دو عبارت استحباب نافله در اول شب را می‌رسانند.
د) هر دو عبارت استحباب نافله در آخر شب را می‌رسانند.

۱۱.روز ترویه و یوم النفر الاول به ترتیب عبارتند از ...
الف) روز نهم و یازدهم ذی الحجه ب) روز نهم ذی الحجه و روز عید قربان
ج) روز هشتم و یازدهم ذی الحجه د) روز هشتم و دوازدهم ذی الحجه

۱۲.بنا بر روایت بحرانی از طبرسی از حاکم حسکانی، آیهٔ **وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ** (به طور خاص) به چه کسانی اشاره دارد؟
الف) سلمان و ابوذر ب) مقداد و عمار
ج) علی (ع) و ابوذر د) علی (ع) و سلمان

پاسخنامهٔ خودآزمایی‌های چهارگزینه‌ای

فصل اول

۱. الف	۲. ج	۳. ب	۴. د	۵. د	۶. الف
۷. د	۸. ب	۹. ج	۱۰. ج	۱۱. الف	۱۲. الف

فصل ۲

۱. ج	۲. ب	۳. الف	۴. د	۵. د	۶. الف
۷. ب	۸. ب	۹. ج	۱۰. ب	۱۱. ج	۱۲. الف

فصل ۳

۱. د	۲. الف	۳. الف	۴. ج	۵. ب	۶. الف
۷. ب	۸. د	۹. الف	۱۰. ج	۱۱. ب	۱۲. ج

فصل ۴

۱. الف	۲. ب	۳. ج	۴. د	۵. الف	۶. د
۷. ج	۸. ب	۹. ب	۱۰. الف	۱۱. د	۱۲. ج

فصل ۵

۱. ب	۲. الف	۳. الف	۴. د	۵. ج	۶. ب
۷. ج	۸. د	۹. ج	۱۰. الف	۱۱. د	۱۲. ج

منابع

قرآن کریم (۱۴۱۵ هـ‌ق). ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم.

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳هـ‌ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.

آقایی، سید علی. «نقد کتاب: رعایت امانت، شرط اول ترجمه (نقدی بر ترجمه تفسیر مجمع‌البیان)». قابل‌دسترس در: www.maarefquran.org

آنترمن، الن (۱۳۸۵ هـ‌ش). *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمهٔ رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ابن‌ابی الحدید المعتزلی (بی‌تا). *الروضة المختارة شرح القصائد الهاشمیات للکمیت بن زید الاسدی*. بیروت، موسسة الاعلمی.

ابن‌ابی شیبة الکوفی، عبدالله (۱۴۰۹ هـ‌ق). *المصنف فی الاحادیث و الآثار*. تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر.

ابن‌الاثیر، مجدالدین المبارک بن محمد (۱۳۶۴ هـ‌ش). *النهایة فی غریب الحدیث*. قم، موسسهٔ اسماعیلیان.

ابن‌الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد (بی‌تا). *النشر فی القراءات العشر*. تحقیق علی محمد الضباع، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن‌حجر العسقلانی، احمد بن علی (بی‌تا). *فتح الباری: شرح صحیح البخاری*. چاپ دوم، بیروت، دارالمعرفة.

ابن‌حمزة الطوسی (۱۴۰۸ هـ‌ق). *الوسیلة الی نیل الفضیلة*. تحقیق محمد الحسون، قم، مکتبة السید المرعشی.

ابن‌الدمامینی، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۲۶ هـ‌ق). *شرح الدمامینی علی مغنی اللبیب*. بیروت، موسسة التاریخ العربی.

ابن‌سعد، محمّد (بی‌تا). *الطبقات الکبری*. بیروت، دار صادر.

ابن‌شهر آشوب، أبوعبدالله محمّد بن علی (۱۳۷۶ هـ‌ق). *مناقب آل أبی طالب*. نجف، مطبعة الحیدریّة.

ابن‌صلاح، ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۱۶ هـ‌ق). *مقدمة ابن‌الصلاح فی علوم الحدیث*. بیروت، دار الکتب العلمیة.

ابن‌عقیل الهمدانی، عبدالله (۱۳۸۴ هـ‌ق). *شرح ابن‌عقیل علی الفیة ابن‌مالک*. مصر، المکتبة التجاریة الکبری.

ابن‌کثیر، أبوالفداء إسماعیل الدّمشقی (۱۴۰۸ هـ‌ق). *البدایة و النّهایة*. تحقیق علی شیری، بیروت، دارإحیاء التّراث العربی.

_____ (۱۴۱۹ هـ‌ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.

_____ (۱۴۱۲ هـ‌ق). *تفسیر القرآن العظیم*. با مقدمهٔ یوسف عبدالرّحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفة.

ـــــــــ (۱۳۸۸ هـ‍ق). *قصص الانبیاء*. تحقیق مصطفی عبدالواحد، دار الکتب الحدیثة.
ابن‌ماجهٔ قزوینی (بی‌تا). *سنن ابن‌ماجه*. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الفکر.
ابن‌منظور، جمال الدّین محمّد بن مکرم (۱۴۰۵ هـ‍ق). *لسان العرب*. قم، نشر ادب الحوزة.
ابن‌میثم البحرانی، کمال‌الدین (بی‌تا). *شرح مئة کلمة*. قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
ابن‌هشام الانصاری، ابومحمد عبدالله (۱۴۰۴ هـ‍ق). *مغنی اللبیب*. قم، منشورات مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
ابوجعفر بن الزبیر (۱۴۱۰ هـ‍ق). *البرهان فی ترتیب سور القرآن*. تحقیق محمد شعبانی، المملکة المغربیة، مطبعة فضالة.
ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ هـ‍ق). *البحر المحیط*. تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
ابوداوود سلیمان بن الأشعث السّجستانی (۱۴۱۰ هـ‍ق). *سنن ابی داوود*. تحقیق سعید محمّد اللحام، بیروت، دارالفکر.
ابوالفرج الاصبهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۵ هـ‍ق). *الاغانی*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
احمد بن حنبل (بی‌تا). *مسند*. بیروت، دار صادر.
الاستر آبادی، رضی‌الدین (۱۳۹۵ هـ‍ق). *شرح شافیة ابن‌الحاجب*. بیروت، دار الکتب العلمیة.
ـــــــــ (۱۳۸۴ هـ‍ش). *شرح الرضی علی الکافیه*. تحقیق یوسف حسن عمر، تهران، موسسة الصادق.
الاسکندرانی، محمد: رک. امرؤ القیس.
اسماعیل پاشا بغدادی (بی تا الف). *ایضاح المکنون*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
ـــــــــ (بی تا ب). *هدیة العارفین*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
الاسود بن یعفر النهشلی. *دیوان اسود بن یعفر*. موجود در نرم افزار *موسوعه الشعریه*.
اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۳ هـ‍ش). *سیری در تلمود*. ترجمهٔ باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
الیاده، میرچا (۱۳۹۲ هـ‍ش). *نماد پردازی، امر قدسی و هنرها*. تهران، نیلوفر.
امام زاده، سید احمد (۱۳۸۱ هـ‍ش). *صرف و نحو کاربردی*. تهران، دانشگاه پیام نور.
امرؤ القیس بن حجر کندی (۱۴۲۵ هـ‍ق). *دیوان امرؤ القیس*. با پاورقی و شرح محمد الاسکندرانی و نهاد رزوق، بیروت، دار الکتاب العربی.
امین، احمد (۱۴۲۵ هـ‍ق). *ضحی الاسلام*. بیروت، دار الکتاب العربی.
ـــــــــ (۲۰۰۵ م). *ظهر الاسلام*. بیروت، دار الکتاب العربی.
امین عاملی، سید محسن: رک. طبرسی، الفضل بن الحسن.
الانصاری، الشیخ مرتضی (۱۴۱۵ هـ‍ق). *کتاب النکاح*. قم، انتشارات باقری.
ایزوتسو، توشیهیکو(۱۳۹۱ هـ‍ش). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمهٔ احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
بابایی، علی اکبر (۱۳۸۸ هـ‍ش). *مکاتب تفسیری*. چاپ سوم، تهران، سمت.
البحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ هـ‍ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران، بنیاد بعثت.
البخاری، ابوعبدالله محمّد بن اسماعیل (۱۴۰۱ هـ‍ق). *صحیح البخاری*. بیروت، دارالفکر.
بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۸ هـ‍ش). *دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان*. ترجمهٔ سید حسین سیدی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

البردونی، احمد عبدالعلیم: رک. القرطبی.
البصری، علی بن ابی الفرج (۱۹۶۶ م). *الحماسة البصریة*. هند، [بی‌نا]. موجود در *موسوعه الشعریه*.
البغوی، الحسین بن مسعود (۱۴۲۰ هـ‌ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. تحقیق عبدالرزّاق المهدی، بیروت، دار إحیاء التّراث العربی.
البغدادی، عبدالقادر بن عمر (۱۲۹۹ هـ‌ق). *خزانة الادب و لب لباب لسان العرب*. قاهره، مطبعة بولاق.
بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۱۵ هـ‌ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ هـ‌ق). *انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)*. تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
التّرمذی، ابوعیسی محمّد بن عیسی (۱۴۰۳ هـ‌ق). *سنن التّرمذی*. تحقیق عبدالوهّاب عبداللّطیف، بیروت، دارالفکر.
جُرّ، خلیل (۱۳۶۳ هـ‌ش). *فرهنگ عربی ـ فارسی لاروس*. ترجمهٔ سید حمید طبیبیان، تهران، انتشارات امیر کبیر.
الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ هـ‌ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین.
حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی‌تا). *کشف الظنون*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
الحاکم النیشابوری (۱۴۰۰ هـ‌ق). *معرفة علوم الحدیث*. بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
الحسکانی، الحاکم عبید الله بن احمد (۱۴۱۱ هـ‌ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تحقیق محمد باقر محمودی، طهران، موسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
حسن، عباس (۱۳۶۷ هـ‌ش). *النحو الوافی*. تهران، ناصر خسرو.
الحسینی الاستر آبادی، السید شرف‌الدین علی (۱۴۰۹ هـ‌ق). *تاویل الآیات الظاهرة*. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
الحموی، ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹ هـ‌ق). *معجم البلدان*. بیروت، دارإحیاء التّراث العربی.
حییم، سلیمان (۱۳۶۰ هـ‌ش). *فرهنگ عبری ـ فارسی*. تهران، انجمن کلیمیان تهران.
خرمشاهی، بهاءالدین (آذر و دی ۱۳۶۰ هـ‌ش). «دربارهٔ تفسیر المیزان». *نشر دانش*، شمارهٔ ۷.
ـــــــ (آذر ۱۳۸۰ هـ‌ش). «تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب». دو هفته نامهٔ تحلیلی پژوهشی *گلستان قرآن*، شمارهٔ ۹۳، تهران، مرکز توسعه و ترویج فعالیت‌های قرآنی.
الخلیل بن احمد الفراهیدی (۱۴۰۹ هـ‌ق). *کتاب العین*. تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السّامرئی، قم، دارالهجرة.
الخوئی، السید ابوالقاسم (۱۴۱۳ هـ‌ق). *معجم رجال الحدیث*. قم، منشورات مدینة العلم.
دانشنامهٔ جهان اسلام (۱۳۹۱ هـ‌ش). زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
دایرة المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۹۲ هـ‌ش). زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
الدرویش، محیی‌الدین (۱۴۱۵ هـ‌ق). *اعراب القرآن و بیانه*. سوریه، دار الارشاد.
الدعاس، احمد عبید، احمد محمد حمیدان و اسماعیل محمود القاسم (۱۴۲۵ هـ‌ق). *اعراب القرآن الکریم*. دمشق، دار المنیر و دار الفارابی.
الذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ هـ‌ق). *سیر اعلام النبلاء*. بیروت، مؤسسة الرسالة.

الذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ هـ ق). *التفسیر و المفسرون*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۳ هـ ش). *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم*. تهران، انتشارات اسوه.
الزّبیدی، محمّد مرتضی (۱۳۸۵ هـ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت، دار الهدایه.
الزرکشی، بدرالدین محمد (۱۳۷۶ هـ ق). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
الزّرکلی، خیرالدّین (۱۹۸۰ م). *الأعلام*. بیروت، دارالعلم للملایین.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۵ هـ ق). *اساس البلاغه*. بیروت، دار صادر.
ـــــــ (۱۴۰۷ هـ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت، دار الکتاب العربی.
سالمی زاده، شریف (تیر ۱۳۹۲). «دربارهٔ کتاب البرهان فی ترتیب سور القرآن». نشریهٔ دین، شماره ۱۸۹، تهران، خانه کتاب.
سحابی، ید الله (۱۳۵۱ هـ ش). *خلقت انسان*. چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
السید المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (۱۴۰۳ هـ ق). *الامالی*. قم، مکتبة المرعشی النجفی.
السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۸۰ هـ ش). *الاتقان فی علوم القرآن*. ترجمهٔ سید مهدی حائری قزوینی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
شایگان، داریوش (۱۳۸۸ هـ ش). *بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی*. تهران، امیر کبیر.
شرتونی، رشید (۱۳۷۱ هـ ش). *مبادی العربیه*. ترجمه و شرح سید علی حسینی، چاپ دوم، قم، انتشارات دار العلم.
شمس الدین، محمدحسین: رک. ابن‌کثیر الدمشقی (۱۴۱۹ هـ ق).
الشوکانی، محمد بن علی (بی تا). *فتح القدیر*. بیروت، عالم الکتب.
صابری، حسین (۱۳۹۳ هـ ش). *تاریخ فرق اسلامی*. چاپ نهم، تهران، سمت.
الصّدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه القمّی (۱۳۸۷ هـ ق). *التوحید*. قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
ـــــــ (۱۴۰۴ هـ ق). *عیون اخبار الرّضا*. تحقیق حسین الأعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
ـــــــ (۱۴۰۵ هـ ق). *کمال الدّین و تمام النّعمة*. تحقیق علی اکبر غفّاری، قم، مؤسّسة النّشر الإسلامی.
ـــــــ (۱۳۶۱ هـ ش). *معانی الأخبار*. تحقیق علی اکبر غفّاری، قم، انتشارات اسلامی.
صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ هـ ق). *المعجم الفلسفی*. بیروت، الشرکة العالمیة للکتاب.
طباطبایی، علامه سیّد محمّد حسین (۱۳۷۵ هـ ش). *بدایة الحکمة*. تهران، دانشگاه الزهرا.
ـــــــ (۱۴۱۷ هـ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم، جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
طباطبایی، سید محمد رضا (۱۳۶۱ هـ ش). *صرف ساده*. قم، انتشارات دار العلم.
طباطبایی، سید محمد منصور (تابستان ۱۳۹۱ هـ ش). «نظری جدید دربارهٔ کتاب کشف کشاف و مؤلف آن». *فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، شمارهٔ پیاپی ۱۶.
الطّبرسی، الفضل بن الحسن (۱۴۱۵ هـ ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. با مقدمهٔ سید محسن امین عاملی، بیروت، مؤسّسة الاعلمی للمطبوعات.
الطّبری، ابوجعفر محمّد بن جریر (۱۴۱۵ هـ ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. با مقدّمهٔ شیخ خلیل المیس، تحقیق صدقی جمیل العطّار، بیروت، دارالفکر.
الطوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۵ هـ ش). *تهذیب الاحکام*. تهران، دار الکتب الاسلامیة.

ـــــــــ (۱۴۱۴ هـ‌ق). *الامالی*. قم، دار الثقافة.
العسکری، ابوهلال الحسن بن عبدالله (۱۳۰۹ هـ‌ق). *جمهرة الامثال*. بمبئی، بی‌نا، موجود در *موسوعه الشعریه*.
عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۰ هـ‌ق). *معالم المدرستین*. بیروت، موسسة النعمان.
العیّاشی، محمّد بن مسعود (۱۳۸۰ هـ‌ق). *تفسیر العیّاشی*. تحقیق سید هاشم رسولی محلّاتی، تهران، المکتبة العلمیّة الإسلامیة.
فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ هـ‌ق). *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر فخر رازی)*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
القرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ هـ‌ق). *الجامع لأحکام القرآن (تفسیر قرطبی)*. تحقیق و مقدمهٔ احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
القمی، الشیخ عباس (بی تا). *الکنی و الالقاب*. بی جا، بی نا، موجود در نرم افزار *المعجم الفقهی*.
القمّی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ هـ‌ق). *تفسیر القمّی*. تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب.
کتاب مقدّس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۰ هـ‌ش). ترجمهٔ فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر.
کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی (۱۳۴۹ هـ‌ش). *تاریخ قوم یهود*. تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا.
الکلینی، ابوجعفرمحمّد بن یعقوب (۱۳۶۳ هـ‌ش). *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفّاری، تهران، دارالکتب الإسلامیّة.
کهن، ابراهام (۱۳۸۲ هـ‌ش). *گنجینه‌ای از تلمود*. تهران، انتشارات اساطیر.
لسانی فشارکی، محمد علی (بهار ۱۳۸۹ هـ‌ش). «الاتجاه الاثری فی المیزان: دراسة خاطفة جامعة». *فصل نامهٔ مطالعات قرآنی (فدک)*، سال اول، شمارهٔ ۱.
لینگز، مارتین (۱۳۹۱ هـ‌ش). *رمز و مثال اعلی*. ترجمهٔ فاطمهٔ صانعی، تهران، انتشارات حکمت.
المبارکفوری، محمد عبدالرحمن (۱۴۱۰ هـ‌ق). *تحفة الأحوذی*. بیروت، دار الکتب العلمیة.
المتقی الهندی، علاءالدین علی (۱۴۰۹ هـ‌ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. بیروت، موسسة الرسالة.
المجلسی، الشیخ محمّد باقر (۱۴۰۳ هـ‌ق). *بحار الأنوار*. بیروت، الوفاء.
المدنی الشیرازی، السیّد علی خان بن احمد (بی تا). *الحدائق الندیه فی شرح الفوائد الصمدیه*. تحقیق ابوالفضل سجادی، قم، ذوی القربی.
مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۸۱ هـ‌ش الف). *درایة الحدیث*. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
ـــــــــ (۱۳۸۱ هـ‌ش ب). *علم الحدیث*. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
المرزوقی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۹۶۷ م). *شرح دیوان الحماسه*. قاهره، لجنة التالیف و الترجمة و النشر. موجود در *موسوعه الشعریه*.
المرعشلی، محمد عبدالرحمن: رک. البیضاوی.
المرعشلی، یوسف عبدالرحمن: رک. ابن‌کثیر الدمشقی (۱۴۱۲ هـ‌ق).
مسلم بن الحجّاج القشیری النّیسابوری (بی تا). *الجامع الصّحیح (صحیح مسلم)*. بیروت، دار الفکر.
مطهری، مرتضی (۱۳۵۲ هـ‌ش). *عدل الهی*. تهران، انتشارات صدرا.
ـــــــــ (۱۳۶۷ هـ‌ش). *آشنایی با علوم اسلامی: منطق ـ فلسفه*. چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا.
معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ هـ‌ق). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*. مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.

ـــــــــ (۱۳۷۸ هـ.ش). *علوم قرآنی*. قم، التمهید.
ـــــــــ (۱۳۹۱ هـ.ش). *تفسیر و مفسران*. چاپ هفتم، قم، انتشارات تمهید.
النسائی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ هـ.ق). *السنن الکبری*. بیروت، دار الکتب العلمیة.
نصر، سید حسین (۱۳۷۸ هـ.ش). *نیاز به علم مقدس*. قم، موسسهٔ فرهنگی طه.
ـــــــــ (۱۳۸۵ هـ.ش). *در جست و جوی امر قدسی: گفتگوی رامین جهانبگلو با سید حسین نصر*. ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
ـــــــــ (۱۳۸۷ هـ.ش). *گلشن حقیقت*. تهران، نشر سوفیا.
ـــــــــ (۱۳۸۸ هـ.ش الف). *علم و تمدن در اسلام*. ترجمهٔ احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـــــــــ (۱۳۸۸ هـ.ش ب). *معرفت و امر قدسی*. ترجمهٔ فرزاد حاجی میرزایی، تهران، فرزان روز.
نقیب زاده، محمد (بهار و تابستان ۱۳۹۲ هـ.ش). «احتباک و آثار معنایی آن در تفسیر قرآن». *قرآن شناخت*، شمارهٔ ۱۱.
واتسن، لیال (۱۳۸۸ هـ.ش). *فوق طبیعت*. ترجمهٔ شهریار بحرانی و احمد ارژمند، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر.
واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ هـ.ق). *اسباب نزول القرآن*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
ویکی پدیا (دانشنامهٔ آزاد)، قابل دسترسی در: https://www.wikipedia.org
ویکی شیعه (دانشنامهٔ مجازی مکتب اهل بیت(ع))، قابل دسترسی در: http://fa.wikishia.net
ویکی فقه (دانشنامهٔ حوزوی)، قابل دسترس در: www.wikifeqh.ir
هاشمی، سید احمد (۱۴۱۴ هـ.ق). *جواهر البلاغه*. بیروت، دار الفکر.
هاکس، جیمز (۱۳۷۷ هـ.ش). *قاموس کتاب مقدس*. تهران، اساطیر.
Nasr, Husayn: see: Tabatabi, Muhammad Husayn.
Tabatabi, Muhammad Husayn (2002). *Shi'a*. translation and introduction by Husayn Nasr, Qum, Ofuq Press.

خوانندهٔ محترم

این پرسشنامه به منظور ارتقای کیفیت کتاب‌های درسی و رفع نواقص آن‌ها تهیه شده است. دقت شما در پاسخگویی به این پرسشنامه در پایان هر نیمسال ما را در تحقق این هدف یاری خواهد کرد.

نام کتاب ..... نام مؤلف/مترجم ..... سال انتشار .....

پاسخگو: عضو علمی پیام‌نور ☐ عضو علمی سایر دانشگاه‌ها ☐ رشتهٔ تخصصی ..... سابقهٔ تدریس .....

دانشجوی پیام‌نور ☐ دانشجوی سایر دانشگاه‌ها ☐ رشتهٔ تحصیلی ..... ورودی سال .....

سؤال	خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم	بسیار کم
۱. آیا از زمان تحویل و نحوهٔ دسترسی به کتاب راضی بودید؟					
۲. آیا حجم کتاب با توجه به تعداد واحد مناسب بود؟					
۳. آیا راهنمایی‌های لازم برای مطالعهٔ کتاب منظور شده بود؟					
۴. آیا در ترتیب مطالب کتاب سلسله مراتب شناختی (آسان به مشکل) رعایت شده بود؟					
۵. آیا تقسیم‌بندی مطالب در فصل‌ها یا بخش‌ها متناسب و بجا بود؟					
۶. آیا متن کتاب روان و ساده و جمله‌ها قابل فهم بود؟					
۷. آیا به‌روزبودن مطالب و آمارها رعایت شده بود؟					
۸. آیا مطالب تکراری داشت؟					
۹. آیا پیوستگی مطالب با درس‌های پیش‌نیاز رعایت شده بود؟					
۱۰. آیا مثال‌ها، شکل‌ها، نمودارها، جدول‌ها و ... گویابودند و درفهم مطلب تأثیر داشتند؟					
۱۱. مطالعهٔ هدف‌های کلی، آموزشی/ رفتاری تا چه اندازه به درک بهتر شما کمک کرد؟					
۱۲. آیا خودآزمایی‌های کتاب به‌گونه‌ای بود که تمام مطالب درسی را شامل شود؟					
۱۳. آیا پاسخ خودآزمایی‌ها و تمرین‌ها کامل و گویا بود؟					
۱۴. چقدر با غلط‌های املایی و اشکال‌های چاپی مواجه شدید؟					
۱۵. آیا از کیفیت چاپ و صحافی کتاب راضی بودید؟					
۱۶. آیا طرح روی جلد کتاب با مطالب کتاب تناسب داشت؟					
۱۷. چنانچه دانشگاه وسایل کمک‌آموزشی از قبیل نوار، فیلم، لوح فشرده و ... در اختیارتان گذارده، آیا به درک بهتر شما کمک کرده‌اند؟					
۱۸. تا چه اندازه این کتاب شما را از حضور در کلاس بی‌نیاز کرد؟					

در مجموع کتاب را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ عالی ☐ خوب ☐ متوسط ☐ ضعیف ☐ بسیار ضعیف ☐

لطفاً چنانچه با اشکال‌های تایپی یا محتوایی و مطالب تکراری مواجه شده‌اید، فهرستی از آن‌ها را با ذکر شمارهٔ صفحه ضمیمه کنید. در صورت تمایل سایر پیشنهادهای خود را نیز بنویسید.

این پرسشنامه را پس از تکمیل از کتاب جدا کنید و به قسمت آموزش مرکز تحویل دهید یا مستقیماً به نشانی تهران، صندوق پستی ۳۳۳-۱۴۳۳۵، مدیریت تولید محتوا و تجهیزات آموزشی کتاب ارسال فرمایید. آدرس وبگاه ما www.pnu.ac.ir است. با ورود به وبگاه، مسیر زیر را طی نمایید: ساختار دانشگاه/ معاونت‌ها/ فناوری اطلاعات/ مدیریت تولید محتوا و تجهیزات آموزشی.

با تشکر

مدیریت تولید محتوا و تجهیزات آموزشی

[illegible]