

تفسیر قرآن کریم^(۱)

سوره بقره، آیات ۷-۱

استاد محمدتقی مصباح یزدی

تنظیم: سیداحمد فقیهی*

چکیده

آیات اول تا هفتم سوره بقره بیانگر وضع و وصف متقین و کسافران در برابر هدایتگری قرآن است. این مقاله در تفسیر آیات یادشده است. شیوه تفسیر مبتنی بر معناشناسی مفردات و جملات آیات، تأمل در ظاهر و سیاق آنها، بهره‌گیری از فراین لفظی و عقلی و تکیه بر زبان قرآن، لحن آیات، اصطلاحات و تعالیم قرآنی است، و حاصل تفسیر عبارت است از:

آیه اول: نظریه‌های مختلفی در معنای حروف مقطعه و امکان درک آنها مطرح است که هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد؛

آیه دوم: «ذلک» اشاره به دور و برای تعظیم امر قرآن، و «الکتاب» به معنای مکتوب شانی، یعنی نوشتنی، و منظور از آن قرآن است. «لاریب فیه» یعنی قرآن فی حد ذاته نقصی ندارد که باعث شک در آن شود. منظور از تقوا در «هدی للمتقین»، تقوای فطری است که شرط هدایت‌یابی به وسیله قرآن می‌باشد؛ صفات دیگر (ایمان به غیب، اقامه نماز، انفاق و...) از تقوای فطری نشئت گرفته و در شرایط مساعد فعلیت می‌یابند، و همین سرالتفات از وصف مفرد «متقین» به جملات وصفیه در آیات بعدی است؛

* دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن.

آیه سوم: منظور از غیب، خداوند است، و ایمان به خدا امری فطری است. فعل «رزقناه» اشاره به رفع احتیاج دارد. اتفاق منشأ رستگاری و رهایی انسان از تعلقات مادی و بخل است؛

آیه چهارم: تأکید بر ویژگی یقین به آخرت از آن جهت است که یقین به امور اخروی، انگیزه جدی عمل به کارهای خیر و پرهیز از کارهای بد را در انسان ایجاد می‌کند؛ آیه پنجم: مقصود از هدایت، هدایت فعلی و ایصال به مطلوب است، نه راهنمایی؛ آیه ششم: منظور از کفار، سران قریش است؛

آیه هفتم: مراد از مهر زدن بر قلب‌ها این است که کفار راه‌های هدایت، یعنی قوه عقل (قلب) و شنیدن دعوت انبیا (سمع) و عبرت گرفتن (بصر) را بر خود بسته‌اند و منظور از این سه، قوای باطنی است، انتساب «مهر زدن بر دل‌ها» به خدا مستلزم جبر نیست؛ چون کفار از روی اختیار، زمینه هدایت‌پذیری خویش را از بین برده‌اند و در عین حال، تأثیر حقیقی و استقلالی در هستی از آن خداست.

کلیدواژه‌ها: تفسیر سوره بقره، حروف مقطعه، تقوای فطری، هدایت فطری و فعلی، ختم بر قلوب، جبر و اختیار.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الم (۱)

الم: از حروف مقطعه است. در اینکه آیا حروف مقطعه معنایی دارند و آیا بشر عادی می‌تواند آن معنا یا معانی را درک کند، یا اینکه این حروف رموزی بین خدا و پیامبر و ائمه علیهم‌السلام می‌باشند اختلاف است، که به چند قول اشاره می‌شود:

۱. این حروف معنایی ندارند و فقط برای روشن کردن اعجاز قرآن‌اند؛ به این بیان که قرآن با این فصاحت و بلاغت معجزه‌آسایش، از همین حروفی تشکیل یافته که در دسترس شما قرار دارد؛ با این حال نمی‌توانید یک سوره مثل آن را انشا کنید.

۲. این حروف از آیات متشابه قرآن هستند که در آیه هفت آل عمران بیان شده است. بنابراین لازم نیست برای به دست آوردن معنای آنها خود را به زحمت بیندازیم.

۳. این حروف رموزی است که از آنها، با حساب ابجد و زُبر و بینات،^۱ طول عمر این امت یا امت‌های دیگر یا جریان‌های گذشته و یا آنچه در آینده واقع می‌شود، کشف می‌شود؛ همچنان که از زبر و بینات آیه تطهیر اسامی ائمه علیهم‌السلام را استخراج کرده‌اند.

۴. این حروف رموزی برای مطالب دیگر هستند؛ مانند اینکه «الف» اشاره به «الله»، «لام» اشاره به «جبرئیل» و «میم» اشاره به «محمد» صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و با این حروف، به «قوس نزولی و صعودی»^۲ اشاره شده است؛ چون خداوند مبدأ فیض، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منتهی و جبرئیل واسطه آن است.

۵. این حروف اشاره به خلاصه مطالب سوره‌های مربوط دارد، و در نتیجه باید میان سوره‌هایی که با حروف مشابه یکدیگر شروع شده‌اند، اجمالاً مشابهتی باشد.

وجوه یادشده، بیان بعضی از اقوال در حروف مقطعه بود و اقوال دیگری نیز در این باره مطرح‌اند.^۳ هیچ یک از این وجوه چندان رجحانی بر سایر وجوه ندارد. البته در این میان، وجه سوم با شأن قرآن که هدایت و راهنمایی مردم است، چندان سازگار نیست، هر چند آن را به صورت قطعی هم نمی‌توان رد کرد.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (۲)

ذَلِكَ: اشاره به دور و برای تعظیم و تفخیم امر قرآن است؛ چون عظمت قرآن به قدری است که از اذهان ما دور است.

الكتاب: کتاب مصدر است و لغت‌شناسان معنای اصلی آن را گرد آوردن^۴ و ثبت کردن دانسته‌اند، ولی در کاربرد رایج آن، به معنای نوشتن و نیز نوشته (معنای اسم مفعولی) به کار می‌رود. منظور خداوند از واژه کتاب در مورد قرآن، معنای اخیر یعنی نوشته است.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که این وصف به چه مناسبت بر قرآن اطلاق شده است، و آیا پس از آنکه آیات قرآن توسط کاتبان وحی نوشته شد، این

واژه در مورد قرآن به کار رفته است یا پیش از آن؟ و در صورت دوم، چگونه بر الفظی که هنوز نوشته نشده‌اند، واژه کتاب (نوشته) اطلاق شده است؟

مفسران و محققان علوم قرآنی در این خصوص هم‌داستان نیستند و آرائشان مختلف است. برخی اطلاق کتاب بر قرآن را حقیقی دانسته و گفته‌اند، آیاتی که در آنها واژه کتاب در مورد قرآن به کار رفته است، زمانی نازل شده که بخشی از آیات قرآن نوشته شده بود، و به این لحاظ، واژه کتاب بر قرآن اطلاق شده است.

این دیدگاه با روایات ترتیب نزول سوره‌ها که زرکشی آن را منقول از ثقات می‌داند، سازگار است؛ زیرا طبق این نقل - با صرف نظر از آیه سوم سوره بینه که ناظر به لوحه‌های آسمانی قرآن است - اولین آیه‌ای که در آن، لفظ کتاب بر قرآن اطلاق شده، آیه ۲۹ سوره ص است که پس از نزول بیش از ۳۵ سوره از سوره‌های قرآن، نازل شده است و طبعاً مسلمانان آیات پیشین را حفظ کرده و نوشته بودند.

ولی این برداشت مبتنی بر یک حدس است و دلیلی بر اثبات آن در دست نیست. به علاوه، اگر چنین دلیلی هم در کار باشد، معلوم نیست که اطلاق کتاب بر قرآن به این جهت بوده باشد که بخشی از آن نوشته شده بود.

برخی دیگر معتقدند که این کاربرد مجازی است و به لحاظ آنکه در آینده نوشته خواهد شد (به قرینه اول و مشارفت) و یا باید نوشته شود،^۱ این واژه بر قرآن اطلاق شده است. این دیدگاه را نیز به جهت خلاف ظاهر و بی‌دلیل بودن نمی‌توان پذیرفت.

در مورد اطلاق کتاب بر قرآن، وجه دیگری را هم می‌توان تصور کرد و آن اینکه منظور از نوشتن، نوشتن آن در «لوح محفوظ» و «کتاب مکنون» است؛ پس شناخت کیفیت آن منوط به شناختن لوح محفوظ است که چه سنخ کتابتی با آن مناسب دارد.

اما این وجه هم پذیرفتنی نیست؛ چراکه واژه کتاب اشاره به همین قرآن و کتابی است که در دسترس مردم قرار دارد و مقصود از آن، لوح محفوظ یا کتاب تکوینی نیست.^۷

می‌توان گفت که کتاب به معنای مکتوب شأنی (ما من شأنه ان یکتب) یعنی نوشتنی است؛ چنان که قرآن به معنای خواندنی (ما من شأنه ان یقرأ) و «الله» به معنای پرستیدنی (ما من شأنه ان یعبد) است. با این تفسیر، اشکال‌های یادشده نیز پاسخ روشنی می‌یابند.^۸

لا ریب فیه: منظور از این عبارت آن نیست که مؤمنان در قرآن شک نمی‌کنند؛ زیرا این امر مزیتی برای قرآن نیست؛ چون هر کس که به چیزی ایمان بیاورد، در آن شک ندارد. همچنین مقصود این نیست که کفار و منافقان در آن شک ندارند، چون آنان واقعاً در قرآن شک دارند. پس مقصود چیست؟

ظاهراً مقصود این است که قرآن فی حد ذاته به گونه‌ای است که هیچ نقصی که باعث شک در آن شود، ندارد، و اگر نقصی باشد در خود شاک است؛ مثل کسی که در بدبیهات، مانند محال بودن ارتفاع و اجتماع نقیضین، شک می‌کند که در واقع، مشکل از ناحیه خود اوست.

هدی للمتقین: چند بحث در مورد این قسمت آیه مطرح است:

۱. متقین چه کسانی هستند؟

۲. چرا قرآن فقط متقین را هدایت می‌کند؟ مگر هدایت قرآن عمومی و برای تمام بشریت نیست؟

۳. اگر قرآن فقط متقین را هدایت می‌کند، پس چگونه کفار به وسیله قرآن هدایت شدند و ایمان آوردند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها باید گفت، مقصود از متقین کسانی هستند که فطرتشان را از انحراف حفظ کرده‌اند؛^۹ چون فطرت آدمی خودبه‌خود و صرف نظر از جهات تشریح، به حقیقت و راستی میل دارد. اگر چیزی را به نفع خود بیابد به طرف آن میل می‌کند و اگر چیزی را به ضرر خود بیابد، از آن دوری می‌گزیند. پس منظور از تقوا، تقوای فطری است و متقین، یعنی کسانی که فطرت سالم دارند. اینها به وسیله قرآن هدایت می‌شوند، اگرچه به عللی قبل از اسلام کافر یا مشرک بوده‌اند.

ممکن است گاهی فطرت آدمی از مجرای اصلی خود منحرف شود؛ به طوری که دیگر نتواند برگردد، و این در صورتی است که انسان چیزی را که مقتضای فطرت او نیست انجام دهد و تکرار کند تا فطرتش به آن عادت کند؛ به شکلی که دیگر به مجرای اصلی خود برنگردد. چنین کسی دیگر نه خود هدایت می‌شود و نه ارشاد و راهنمایی دیگران در او تأثیری دارد. مانند کسی که عادت کرده بر خلاف فطرت خود دایم انبیای الهی را تکذیب کند. این‌گونه اشخاص با قرآن هدایت نمی‌شوند.

البته این مطلب با عمومیت دعوت و هدایت قرآن منافاتی ندارد؛ چون شخص به دست خود فطرتش را منحرف کرده و زمینه هدایت یافتن خود را از بین برده است. از طرفی می‌دانیم هر کافر و مشرکی اگر فطرت سالم داشته باشد به وسیله قرآن قابل هدایت است.

البته تقوا در آیه مورد بحث دو تفسیر دارد: ۱. تقوای فطری، چنان‌که بیان شد، و منشأ و سبب ایمان آوردن و بهره‌مندی از قرآن است؛

۲. تقوای شرعی که خود متوقف بر ایمان به مبدأ و معاد و ملازم با ایمان به وحی و نبوت است و به هر میزان که درجات ایمان فرد بیشتر شود تقوای او بیشتر خواهد شد، و در نتیجه بهره‌مندی او از قرآن بیشتر خواهد شد. بر این اساس، افراد مختلف با توجه به درجات تقوای خود از قرآن بهره‌مند می‌شوند.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۳)

بعد از آنکه در آیه قبل، هدایت قرآن را مخصوص متقین برشمرد، در دو آیه بعدی متقین را با شش جمله توصیف کرده است. در ذکر این اوصاف نکاتی قابل توجه است:

۱. متقین به صورت وصف مفرد و بقیه اوصاف به صورت جمله فعلیه بیان شده‌اند. از شش صفتی که با جمله فعلیه آمده‌اند، سه صفت در آیه سوم و سه صفت در آیه چهارم با آوردن «الذین» در ابتدای آیه بیان شده‌اند. آیه سوم به آیه دوم عطف نشده است. در آیه پنجم «اولئک» تکرار شده است.

۲. تقوا شرط هدایت است، ولی آیا فعلیت بقیه صفات برای هدایت شرط است یا وجود بالقوه آنها هم کافی است؟

بعضی گفته‌اند متقین دو دسته‌اند: یک دسته متقین قبل از اسلام، مانند حنفای عرب^{۱۱} و صلحای اهل کتاب^{۱۲} که فطرت خود را از انحراف حفظ کرده بودند. اینها هنگامی که اسلام بر آنها عرضه و برایشان استدلال شد، مطابق فطرت حقیقت‌جو و حقیقت‌طلب خویش، یا بشارت‌های تورات و انجیل آن را قبول کردند و به غیب ایمان آوردند و نماز خواندند و انفاق کردند. اوصاف آیه سوم مخصوص این عده و درباره آنها بیان شده است.

دسته دوم متقین کسانی هستند که بعد از اسلام و هدایت قرآن، تقوا را پیشه خود ساختند. مزیت این گروه آن است که از اعماق جان به آنچه بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ و پیامبران قبل نازل شده بود، ایمان آورده و نیز به آخرت اعتقاد کامل دارند؛ اوصاف مذکور در آیه چهارم مخصوص این عده و درباره آنها ذکر شده است.

بنابراین تکرار «الذین» برای تفکیک این دو گروه است و نیز تکرار «اولئک» در آیه پنجم نیز برای همین منظور است: «اولئک علی هدی من ربهم» گروه اول و «اولئک هم المفلحون» گروه دوم را بیان می‌کند.^{۱۳}

اما این تقسیم با ظاهر آیه مناسبت ندارد؛ چون اگر متقین را در قسم دوم کسانی فرض کردیم که بعد از اسلام تقوا پیشه ساخته‌اند، تفسیر تقوا به تقوای فطری و جهی نخواهد داشت، در صورتی که معنای مناسب برای تقوا در «هدی للمتقین»، تقوای فطری است. بر این اساس، وجه تکرار موصول «الذین»، طولانی شدن صله و فاصله افتادن بین صله و موصول است. در این گونه موارد، از نظر فصاحت کلام بهتر است که موصول تکرار شود.

مرحوم استاد علامه طباطبایی^{۱۴} در تفسیر این آیات فرموده‌اند:

این اوصاف مانند اصل تقوا فطری هستند. وقتی انسان فطرت سالم داشته باشد، حتماً متوجه احتیاج خود به موجودی که خارج از اوست می‌شود؛ موجودی که از حس پنهان است و تمام موجودات از او

سرچشمه گرفته، به سوی او باز می‌گردند، و لازمه این ایمان، خضوع در پیشگاه پروردگار متعال و بذل قسمتی از مال و جاه و علم و دانش خود در راه نشر عقیده مزبور است. اینها روح نماز و انفاق است. از اینجا روشن می‌شود صفاتی را که خدا برای پرهیزکاران بیان کرده مطابق فطرت سلیم انسانی است.^{۱۴} در نتیجه معنای آیات یادشده این خواهد بود که قرآن، کسانی را که قبل از اسلام دارای چنین اوصافی بوده‌اند، هدایت می‌کند.^{۱۵}

این قول سخن خوبی است، ولی سر تغییر اسلوب از وصف مفرد به جمله فعلیه، با این قول معلوم نمی‌گردد، اما این قول را می‌توان این‌گونه تکمیل کرد:

در مواردی که صفت مفرد آورده می‌شود، فقط اتصاف موصوف به آن وصف در زمان تکلم مورد نظر است، ولی اگر صفتی به صورت جمله فعلیه بیاید، مقصود اتصاف در زمان آن فعل است. بر این اساس، چون اتصاف به تقوا شرط فعلیت و تحقق هدایت است به صورت وصف مفرد ذکر شده است. اما صفات دیگر، چون لازمه فعلیت هدایت نبوده و مشروط به زمان مخصوصی بوده‌اند، به صورت فعلیه آمده‌اند، و لازم نیست حتماً در زمان تکلم نیز بدان متصف باشند. یعنی این اوصاف از تقوای فطری نشئت گرفته‌اند و موقعی که همه شرایط موجود باشد، فعلیت می‌یابند.

توضیح مطلب: تقوای فطری شرط هدایت است و تفاوت این شرط با دیگر شروط در این است که وجود و فعلیت تقوای فطری شرط لازم هدایت است، ولی در مورد بقیه صفات، از این جهت که آیا فعلیت آنها نیز برای هدایت لازم است یا وجود بالقوه آنها کافی است، چهار صورت می‌توان برای آن تصویر کرد:

۱. شرطیت به اعتبار گذشته؛ یعنی قرآن برای آن کسانی هدایت است که ایمان داشته‌اند و نماز خوانده‌اند و انفاق کرده‌اند و...

این تصویر صحیح نیست، چون در این صورت باید افعال به صیغه ماضی آورده می‌شد و گفته می‌شد: الذین آمنوا بالغیب واقاموا الصلوة....

۲. شرطیت به اعتبار آینده؛ یعنی قرآن برای کسانی هدایت است که در آینده این اوصاف را در خود ایجاد کنند. این تصویر نیز صحیح نیست؛ چون در این صورت اولاً باید فعل‌ها همراه حروف استقبال سین، سوف آورده می‌شدند؛ ثانیاً اگر واقعاً کسانی قابلیت هدایت داشته باشند، هدایت می‌شوند و اگر نداشته باشند، هدایت نمی‌شوند، پس دیگر شرط متأخر معنا ندارد.

۳. شرطیت به اعتبار حال؛ یعنی کسانی از سوی قرآن هدایت می‌شوند که در حال اشتغال به نماز و ایمان و انفاق باشند.

این تصویر نیز درست نیست؛ زیرا معنا ندارد که متقین در حال هدایت، یقین به آخرت یا ایمان به پیامبران داشته باشند. این امور تدریجی نیستند که اشتغال به آن معنا پیدا کند.

۴. عادت به این امور، شرط هدایت قرآن است. این تصویر نیز درست نیست؛ چون عادت داشتن با برخی از این صفات مانند عادت به یقین به آخرت، یا عادت به ایمان داشتن تناسب ندارد. به علاوه، اگر برخی صفات ذکر شده عادت بردار باشد، فرق گذاشتن بین جملات نیز خلاف سیاق آیه است؛ چون همه صفات با «واو» به یکدیگر عطف شده‌اند.

تصویر قابل پذیرش این است که تقوای فطری، منشأ و مبدأ این صفات است و وقتی که شرایط مساعد باشد، آثار آن یعنی این صفات به وجود می‌آید و شخص دارای صفات فوق می‌شود. با این تصویر، سر تغییر سیاق کلام از وصف مفرد به بیان اوصاف با جمله فعلیه نیز روشن می‌شود؛ چون تقوای فطری باید موجود باشد تا هدایت حاصل شود، اما سایر صفات آثار آن هستند؛ یعنی فطرت سالم هرگاه دلیل قانع‌کننده‌ای بشود، ایمان می‌آورد و هرگاه به یاد بیاورد که خضوع در برابر کامل

سرچشمه گرفته، به سوی او باز می‌گردند، و لازمه این ایمان، خضوع در پیشگاه پروردگار متعال و بذل قسمتی از مال و جاه و علم و دانش خود در راه نشر عقیده مزبور است. اینها روح نماز و انفاق است. از اینجا روشن می‌شود صفاتی را که خدا برای پرهیزکاران بیان کرده مطابق فطرت سلیم انسانی است.^{۱۴} در نتیجه معنای آیات یادشده این خواهد بود که قرآن، کسانی را که قبل از اسلام دارای چنین اوصافی بوده‌اند، هدایت می‌کند.^{۱۵}

این قول سخن خوبی است، ولی سر تغییر اسلوب از وصف مفرد به جمله فعلیه، با این قول معلوم نمی‌گردد، اما این قول را می‌توان این‌گونه تکمیل کرد:

در مواردی که صفت مفرد آورده می‌شود، فقط اتصاف موصوف به آن وصف در زمان تکلم مورد نظر است، ولی اگر صفتی به صورت جمله فعلیه بیاید، مقصود اتصاف در زمان آن فعل است. بر این اساس، چون اتصاف به تقوا شرط فعلیت و تحقق هدایت است به صورت وصف مفرد ذکر شده است. اما صفات دیگر، چون لازمه فعلیت هدایت نبوده و مشروط به زمان مخصوصی بوده‌اند، به صورت فعلیه آمده‌اند، و لازم نیست حتماً در زمان تکلم نیز بدان متصف باشند. یعنی این اوصاف از تقوای فطری نشئت گرفته‌اند و موقعی که همه شرایط موجود باشد، فعلیت می‌یابند.

توضیح مطلب: تقوای فطری شرط هدایت است و تفاوت این شرط با دیگر شروط در این است که وجود و فعلیت تقوای فطری شرط لازم هدایت است، ولی در مورد بقیه صفات، از این جهت که آیا فعلیت آنها نیز برای هدایت لازم است یا وجود بالقوه آنها کافی است، چهار صورت می‌توان برای آن تصویر کرد:

۱. شرطیت به اعتبار گذشته؛ یعنی قرآن برای آن کسانی هدایت است که ایمان داشته‌اند و نماز خوانده‌اند و انفاق کرده‌اند و...

این تصویر صحیح نیست، چون در این صورت باید افعال به صیغه ماضی آورده می‌شد و گفته می‌شد: الذین آمنوا بالغیب و اقاموا الصلوة...

۲. شرطیت به اعتبار آینده؛ یعنی قرآن برای کسانی هدایت است که در آینده این اوصاف را در خود ایجاد کنند. این تصویر نیز صحیح نیست؛ چون در این صورت اولاً باید فعل‌ها همراه حروف استقبال سین، سوف آورده می‌شدند؛ ثانیاً اگر واقعاً کسانی قابلیت هدایت داشته باشند، هدایت می‌شوند و اگر نداشته باشند، هدایت نمی‌شوند، پس دیگر شرط متأخر معنا ندارد.

۳. شرطیت به اعتبار حال؛ یعنی کسانی از سوی قرآن هدایت می‌شوند که در حال اشتغال به نماز و ایمان و انفاق باشند.

این تصویر نیز درست نیست؛ زیرا معنا ندارد که متقین در حال هدایت، یقین به آخرت یا ایمان به پیامبران داشته باشند. این امور تدریجی نیستند که اشتغال به آن معنا پیدا کند.

۴. عادت به این امور، شرط هدایت قرآن است. این تصویر نیز درست نیست؛ چون عادت داشتن با برخی از این صفات مانند عادت به یقین به آخرت، یا عادت به ایمان داشتن تناسب ندارد. به علاوه، اگر برخی صفات ذکر شده عادت‌بردار باشد، فرق گذاشتن بین جملات نیز خلاف سیاق آیه است؛ چون همه صفات با «واو» به یکدیگر عطف شده‌اند.

تصویر قابل پذیرش این است که تقوای فطری، منشأ و مبدأ این صفات است و وقتی که شرایط مساعد باشد، آثار آن یعنی این صفات به وجود می‌آید و شخص دارای صفات فوق می‌شود. با این تصویر، سر تغییر سیاق کلام از وصف مفرد به بیان اوصاف با جمله فعلیه نیز روشن می‌شود؛ چون تقوای فطری باید موجود باشد تا هدایت حاصل شود، اما سایر صفات آثار آن هستند؛ یعنی فطرت سالم هرگاه دلیل قانع‌کننده‌ای بشنود، ایمان می‌آورد و هرگاه به یاد بیاورد که خضوع در برابر کامل

لازم است، نماز می‌خواند و همین‌طور سایر صفات، و منافاتی ندارد که متقین فطری قبل از هدایت، کافر یا مشرک و غیر آن باشند.

الذین یؤمنون بالغیب: غیب به معنای «ما غاب عن الحس» است؛^{۱۶} یعنی چیزی که به وسیله حس انسان درک نشود. البته ادراکات نفس با حس درک نمی‌شود، ولی غیب هم بر آن اطلاق نمی‌شود. غیب بر ذات خداوند، ملائکه و وحی صدق می‌کند.

ایمان به غیب، اولین چیزی است که بر ملکه تقوا مترتب می‌شود و منظور از آن، ایمان به خداست. اما برای فطری بودن ایمان به خداوند چند وجه بیان شده است:

۱. مجموعه عالم، معلولاتی هستند که احتیاج در آنها آشکار است و علت می‌خواهند. فطرت انسان از مشاهده این وضعیت، حکم به احتیاج عالم به علت فاعلی می‌کند.

۲. موقعی که تعلق انسان از اسباب طبیعی قطع شود، فطرت او متوجه خداوند شده، خدا را نزد خود حاضر می‌یابد؛ همان‌گونه که در حدیث آمده، امام صادق: «مردی را که از حضرت تقاضا کرد خداوند را ببیند، آگاه ساختند که در دریا موقع طوفان خدا را می‌یابد»^{۱۷}

۳. در انسان گرایشی وجود دارد که می‌خواهد مقابل موجود کامل خضوع و کرنش کند؛ به این معنا که فطرت انسان به نحوی گرایش به پرستش دارد و هرچه موجود مورد پرستش کامل‌تر باشد، خضوع زیادتر می‌شود؛ تا حدی که اگر کامل مطلق و نامتناهی باشد، خضوع نیز بی‌نهایت می‌گردد، و این مقام بلندترین درجه از مقام عبادت و معرفت شمرده می‌شود که آن را «فناء فی الله» می‌نامند. در این صورت انسان از خضوع خود لذتی می‌برد که هیچ لذتی به آن نمی‌رسد.

ومما رزقناهم ینفقون: اولین نکته در این فراز از آیه، ذکر فعل «رزقنا» به جای «آتینا» است. راز انتخاب این ماده آن است که کلمه رزق اشاره دارد به رفع احتیاج از موجودی که رزق را دریافت می‌کند، و خداوند مالی را که به انسان

می‌دهد برای رفع احتیاج او و دیگران است، ولی در فعل آتینا و مشابه آن چنین مفهومی نهفته نیست.

قرآن انفاق را منشأ رستگاری انسان معرفی می‌کند. انسان‌ها نوعاً در محدودیت‌ها و تنگناهایی گرفتارند و مانند آن است که در دامی افتاده باشند که نمی‌توانند از آن رهایی یابند. تعلقات مادی انسان و گرفتاری‌های او در این جهان، او را از اوج گرفتن به سوی کمال و سعادت ابدی بازداشته، محروم می‌کنند. پس این تمایلات و تعلقات، همانند دام‌هایی هستند که همه انسان‌ها در معرض سقوط و گرفتار شدن در آنها هستند. کسانی که از این دام رها شوند، در قرآن با عنوان «مفلحون» از آنان یاد شده است: وانفقوا خیرا لانفسکم ومن یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون؛ «مالی برای خود انفاق کنید و کسانی که از بخل و پستی نفس خود محفوظ بمانند، رستگار خواهند بود». این آیه در دو جای قرآن آمده است.^{۱۸} پس کسانی که انفاق نمی‌کنند، بیمار و مبتلا به «شح نفس» یعنی گرفتگی و تنگنا هستند. از دید قرآن، بخل ورزیدن، امساک کردن و نگه‌داشتن مال، «شح نفس» و نوعی گرفتگی و تنگناست که انسان به آن مبتلا می‌شود. اگر کسی از این خطر محفوظ ماند، رستگار است و از آن بندها رها شده و از آن خطر، نجات یافته است.

تعبیر «ومن یوق» (به صورت فعل مجهول) اشاره به این دارد که خدا باید او را حفظ کند؛^{۱۹} چون طبع انسان، خودبه‌خود به این خطر گرایش دارد و خواه‌ناخواه به آن دچار خواهد شد. از این روست که نمی‌فرماید: «و من یقی شح نفسه»، یعنی کسی که خود را حفظ کند، بلکه به صورت فعل مجهول می‌فرماید: «ومن یوق»، یعنی کسی که حفظ شود، و منظور این است که خدا او را حفظ کند. این‌گونه تعبیرها، از تعبیرهای رایج توحیدی قرآن است تا بشر را به این حقیقت رهنمون کند که هر چیزی از ناحیه خداست، و در کارهای خیری که توفیق انجام آنها را پیدا می‌کند، خداست که او را به خیر موفق می‌کند و اگر از شری هم نجات پیدا کند، خدا او را نجات داده است. «شح نفس» از صفاتی است که انسان بنا بر طبع حیوانی خود، به آن دچار می‌شود، مگر کسی که خدا او را حفظ کند.

پس راه سعادت و رستگاری انسان در این است که از اموال خود به نیازمندان انفاق کند تا هم مشکل اقتصادی آنان حل شود و هم تمرینی برای خود انسان باشد تا نیرومند شود و با نفس شیطانی خود بجنگد و در دام پستی‌ها، بخل‌ها و تنگ‌نظری‌ها، و به اصطلاح قرآن، در دام «شح نفس» گرفتار نیاید.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۴)

وبالآخرة هم یوقنون: ^{۱۱} یقین به معنای اعتقاد جازم و با علم و قطع مرادف است، و غالباً مراد از یقین اعتقاد جازم به چیزی است که حسی نباشد. ^{۱۲} عده‌ای یقین را به معنای علم مطابق با واقع که مخالفش محال باشد گرفته‌اند که اصطلاح خاصی به شمار می‌رود. در این آیه بر یقین به آخرت تکیه شده است؛ چون جهان آخرت جهان پاداش و کیفر، ثواب و عقاب و حساب و کتاب است و مردم باید به پاداش و کیفر اعمال خود برسند تا عدل الهی تحقق پیدا کند. کسی که به پاداش و کیفر و حساب و کتاب معتقد نیست و ایمانی به آخرت ندارد، هر کاری دلش خواست انجام می‌دهد و هیچ عامل کنترل‌کننده‌ای ندارد تا او را از کارهایی باز دارد و به کارهایی وادار کند. آن چیزی که واقعاً می‌تواند انگیزه باشد و انسان را وادار به عمل کند، اعتقاد به آخرت و وجود حساب و کتاب و پاداش و کیفر است.

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۵)

هدایت در دو مورد به کار می‌رود:

۱. هدایت به معنای راهنمایی و ارائه طریق، که همان نزول وحی و ابلاغ آن توسط پیامبر است و در آیاتی مانند **وَأَمَّا تُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا النَّعْمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ** (فصلت: ۱۷) مقصود همین معنا از هدایت است.

۲. هدایت به معنای ایصال الی المطلوب که منحصر در راهنمایی نیست، بلکه مراد از آن رساندن فرد به مقصد و مقصود است. این نوع هدایت مخصوص عده‌ای خاص است.

در این آیه کریمه مقصود، هدایت نوع اول نیست؛ چون آن هدایت منحصر در متقین متصف به اوصاف گذشته نیست، پس مقصود قسم دوم، یعنی هدایت فعلیه و ایصال الی المطلوب است.

اما چرا خداوند تنها این عده خاص را هدایت می‌کند؟ سببش آن است که دیگران (غیرمتقین) نقص در خودشان است که بر اثر انحراف از فطرت، قابلیت هدایت را از دست داده‌اند و گرنه خداوند فیاض علی الاطلاق است.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۶)

آیات اول تا پنجم سوره، بیان حال کسانی است که دارای تقوای فطری و آثار نشئت گرفته از آن هستند، و در نتیجه مشمول هدایت قرآن می‌شوند. در مقابل آنان، کسانی قرار دارند که از مسیر فطرت منحرف شده، در نتیجه از قرآن بهره‌ای نمی‌برند و هدایت نمی‌شوند. آیه ششم و هفتم در بیان حال و وصف چنین افرادی است.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا: کفر به معنای پوشاندن است ^{۱۳} و کافر را از آن جهت کافر گویند که حق را می‌پوشاند و انکار می‌کند، یا اینکه دل خود را می‌پوشاند تا حق به آن نرسد. بر حسب آنچه تاریخ نزول این سوره نشان می‌دهد، مقصود از «الذین کفروا»، کفار قریش‌اند. البته کسانی که در رأس بودند و مردم از آنها اطاعت می‌کردند.

مرحوم علامه طباطبایی ^{۱۴} در *المیزان* می‌فرماید: مقصود از «الذین کفروا» در این آیه و سایر موارد کفار مکه و سر کرده‌های قریش در ابتدای بعثت هستند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن باشد. کما اینکه مقصود از «الذین آمنوا» به صورت مطلق، مسلمین و مؤمنین صدر اول هستند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن باشد. ^{۱۵}

بنابراین قطعاً مقصود از الذین کفروا در اینجا دسته خاصی از اهل مکه و قریش هستند که به هیچ روی ایمان نمی‌آوردند؛ چون قابلیت و زمینه ایمان آوردن در آنها مختل شده بود.

در ترکیب آیه دو وجه بیان شده است:

۱. «الَّذِينَ» اسمِ اِنَّ و «كفروا» صلهٔ آن، و عبارت «سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم» خبر «اِنَّ» و «لا يؤمنون» خبر دوم است.
 ۲. «الَّذِينَ» اسمِ اِنَّ و «لا يؤمنون» خبر آن، و جملهٔ «سواء عليهم ءانذرتهم» معترضه است.

دربارهٔ ترکیب جملهٔ «سواء عليهم...» نیز سه وجه بیان شده است:

۱. «سواء» خبرِ اِنَّ است و جملهٔ «ءانذرتهم» به تأویل مصدر رفته، فاعلِ «سواء» است.
 ۲. «سواء» مبتدا و «انذار» خبر آن است، ولی این وجه را نمی‌توان پذیرفت؛ چون سواء نکره است و مسوغ ابتدائیت ندارد، و جار و مجرور «عليهم» نیز مسوغ آن نیست؛ چون باید نوعی تخصیص در متعلق به وجود بیاورد.
 ۳. «سواء» خبر مقدم و «انذار» مبتدای مؤخر است. این وجه بهتر است.^{۲۴}

سواء عليهم ءانذرتهم: «سواء» اسم مصدر از استواء به معنای «مستوی» یعنی یکسان است؛ زیرا حمل حدث بر ذات صحیح نیست.^{۲۵} «انذار» دعوت کردن همراه با تهدید است، یا دعوتی است که لازمه‌اش تهدید باشد، به طوری که در شخص مورد انذار خوفی حاصل شود. همزه در عبارت «ءانذرتهم» معنای استفهام ندارد، بلکه به معنای تسویه و برابری است.^{۲۶}

اهمیت انذار

وظیفهٔ پیامبران تحریک مردم و ایجاد انگیزه برای ایمان به خداوند است. این تحریک با انذار (ترساندن) و تبشیر (مژده دادن) هر دو انجام می‌گیرد. خداوند در بیان وظیفهٔ انبیا می‌فرماید: كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، (بقره: ۲۱۳). ولی پیامبران در درجهٔ اول مردم را انذار می‌کردند و از جهنم و عذاب الهی می‌ترساندند؛ چون خوف در مردم بیشتر از رجا اثر دارد و اگر خوف از جهنم نبود، مردم فقط برای رفتن به بهشت خدا را عبادت نمی‌کردند و جز اشخاص معدودی ایمان نمی‌آوردند.

در قرآن کریم، سه صفتِ نبی، رسول و نذیر برای همهٔ پیامبران ذکر شده است. البته اوصاف دیگری نیز ذکر شده که یا عمومیت ندارند و یا اگر عمومیت داشته باشند، به تنهایی به عنوان مشخصهٔ انبیا ذکر نشده‌اند؛ مثلاً در قرآن صفت «بشیر» بر پیامبران اطلاق شده، ولی هیچ‌گاه به تنهایی به کار نرفته است، بر خلاف صفت «نذیر» که به تنهایی نیز ذکر شده است، اما بشیر و نذیر در بسیاری از آیات در کنار هم آمده‌اند؛ مانند: «رسلاً مبشرين ومنذرين» (نساء: ۱۶۵)، «بشيراً ونذيراً» (بقره: ۱۱۹)،^{۲۷} «مبشراً ونذيراً» (اسراء: ۱۰۵) و آیات فراوان دیگر.

قرآن پیامبران را به عنوان «نذیر» معرفی می‌کند: «و ان من امة الا خلا فيها نذير» (فاطر، ۲۴)، ولی در هیچ جای قرآن سخن از «بشیر» بودن به تنهایی، برای انبیا نیست. این امر دارای نکته‌ای روانی و تربیتی است و دلالت بر این دارد که برای ساختن بشر و تربیت او «انذار» مهم‌تر از «تبشیر» است. به عبارت دیگر، عامل ترس در انسان مؤثرتر از عامل امید است. آنجا که انسان بخواهد در زندگی‌اش تغییر ایجاد کند و از ارادهٔ خویش بگذرد و رفتار دیگری را بر اساس پیشنهاد دیگران انتخاب کند، عامل انذار مؤثرتر از تبشیر است، و شاید به همین دلیل است که قرآن ویژگی نذیر و منذر را به تنهایی برای پیامبران ذکر می‌کند، نه ویژگی بشیر و مبشر را.

در این آیه می‌گویند که حتی انذار تو برای این گروه (الَّذِينَ كَفَرُوا) سودی ندارد؛ چون همان‌گونه که فطرت سالم در متقین موجب استفاده از قرآن و هدایت شد، فقدان آن، یعنی فطرت منحرف موجب عدم استفاده از قرآن و عدم تأثیر انذار شده است.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۷)
 چون فطرت این گروه (سران کفر) سالم نبود، خداوند چشم و گوش و دل آنها را مُهر کرد و دیگر دعوت کردن و نکردن، انذار و عدم انذار، به حال آنها فرقی ندارد، و اگر دعوت شوند هدایت نمی‌گردند؛ چون قوایی که می‌بایستی از آن استفاده کنند، مختل شده و از کار افتاده است.

۱. «الَّذِينَ» اسمِ اِنَّ و «كفروا» صلهٔ آن، و عبارت «سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم» خبر «ان» و «لا يؤمنون» خبر دوم است.

۲. «الَّذِينَ» اسمِ اِنَّ و «لا يؤمنون» خبر آن، و جملهٔ «سواء عليهم ءانذرتهم» معترضه است.

در بارهٔ ترکیب جملهٔ «سواء عليهم...» نیز سه وجه بیان شده است:

۱. «سواء» خبرِ اِنَّ است و جملهٔ «ءانذرتهم» به تأویل مصدر رفته، فاعل «سواء» است.

۲. «سواء» مبتدا و «انذار» خبر آن است، ولی این وجه را نمی‌توان پذیرفت؛ چون

سواء نکره است و مسوغ ابتدائیت ندارد، و جار و مجرور «عليهم» نیز مسوغ آن

نیست؛ چون باید نوعی تخصیص در متعلق به وجود بیاورد.

۳. «سواء» خبر مقدم و «انذار» مبتدای مؤخر است. این وجه بهتر است.^{۲۴}

سواء عليهم ءانذرتهم: «سواء» اسم مصدر از استواء به معنای «مستوی» یعنی یکسان

است؛ زیرا حمل حدث بر ذات صحیح نیست.^{۲۵} «انذار» دعوت کردن همراه با تهدید

است، یا دعوتی است که لازمه‌اش تهدید باشد، به طوری که در شخص مورد انذار

خوفی حاصل شود. همزه در عبارت «ءانذرتهم» معنای استفهام ندارد، بلکه به معنای

تسویه و برابری است.^{۲۶}

اهمیت انذار

وظیفهٔ پیامبران تحریک مردم و ایجاد انگیزه برای ایمان به خداوند است. این

تحریک با انذار (ترساندن) و تبشیر (مژده دادن) هر دو انجام می‌گیرد. خداوند در

بیان وظیفهٔ انبیا می‌فرماید: كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين،

(بقره: ۲۱۳). ولی پیامبران در درجهٔ اول مردم را انذار می‌کردند و از جهنم و عذاب

الهی می‌ترساندند؛ چون خوف در مردم بیشتر از رجا اثر دارد و اگر خوف از جهنم

نبود، مردم فقط برای رفتن به بهشت خدا را عبادت نمی‌کردند و جز اشخاص

معدودی ایمان نمی‌آوردند.

در قرآن کریم، سه صفتِ نبی، رسول و نذیر برای همهٔ پیامبران ذکر شده است.

البته اوصاف دیگری نیز ذکر شده که یا عمومیت ندارند و یا اگر عمومیت داشته

باشند، به تنهایی به عنوان مشخصهٔ انبیا ذکر نشده‌اند؛ مثلاً در قرآن صفت «بشیر» بر

پیامبران اطلاق شده، ولی هیچ‌گاه به تنهایی به کار نرفته است، بر خلاف صفت

«نذیر» که به تنهایی نیز ذکر شده است، اما بشیر و نذیر در بسیاری از آیات در کنار

هم آمده‌اند؛ مانند: «رسلاً مبشرين ومنذرين» (نساء: ۱۶۵)، «بشيراً ونذيراً» (بقره:

۱۱۹)،^{۲۷} «مبشراً ونذيراً» (اسراء: ۱۰۵) و آیات فراوان دیگر.

قرآن پیامبران را به عنوان «نذیر» معرفی می‌کند: «وان من امة الا خلا فيها نذير»

(فاطر، ۲۴)، ولی در هیچ جای قرآن سخن از «بشیر» بودن به تنهایی، برای انبیا نیست.

این امر دارای نکته‌ای روانی و تربیتی است و دلالت بر این دارد که برای ساختن بشر

و تربیت او «انذار» مهم‌تر از «تبشیر» است. به عبارت دیگر، عامل ترس در انسان

مؤثرتر از عامل امید است. آنجا که انسان بخواهد در زندگی‌اش تغییر ایجاد کند و از

ارادهٔ خویش بگذرد و رفتار دیگری را بر اساس پیشنهاد دیگران انتخاب کند، عامل

انذار مؤثرتر از تبشیر است، و شاید به همین دلیل است که قرآن ویژگی نذیر و منذر

را به تنهایی برای پیامبران ذکر می‌کند، نه ویژگی بشیر و مبشر را.

در این آیه می‌گویند که حتی انذار تو برای این گروه (الذین كفروا) سودی

ندارد؛ چون همان‌گونه که فطرت سالم در متقین موجب استفاده از قرآن و هدایت

شد، فقدان آن، یعنی فطرت منحرف موجب عدم استفاده از قرآن و عدم تأثیر انذار

شده است.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۷)

چون فطرت این گروه (سران کفر) سالم نبود، خداوند چشم و گوش و دل آنها

را مُهر کرد و دیگر دعوت کردن و نکردن، انذار و عدم انذار، به حال آنها فرقی

ندارد، و اگر دعوت شوند هدایت نمی‌گردند؛ چون قوایی که می‌بایستی از آن

استفاده کنند، مختل شده و از کار افتاده است.

ختم: به معنای مهر زدن نامه است. سابقاً نامه‌ها را برای دو جهت مهر می‌کردند: آخر نامه را مهر می‌کردند تا اگر چیزی اضافه شد، معلوم شود از نویسنده نامه نیست؛ و دیگر اینکه نامه را می‌پیچیدند و مهر می‌زدند تا معلوم شود نامه باز نشده است. در این آیه کریمه، اگر جهت اول مراد باشد معنای آیه این می‌شود که دل‌های آنها مهر شده و ادراکاتشان خاتمه یافته است و دیگر چیزی درک نمی‌کنند، و اگر جهت دوم مقصود باشد، آیه بدین معناست که دل‌های آنان چنان بسته شده و مهر خورده که دیگر کسی قدرت باز کردن آن را ندارد.

راه‌های ایمان

انسان از چند راه می‌تواند به خداوند ایمان بیاورد؛ البته اگر فطرت او سالم و چشم و گوش و دل او باز باشد:

۱. به وسیله عقل و ادراک خود حق را می‌یابد و بدان هدایت می‌شود. کلمه «قلوبهم» در آیه به این راه اشاره دارد؛
 ۲. اگر به کمک عقل خود نتوانست حق را بیابد، به وسیله شنیدن دعوت پیامبران و راهنمایان الهی هدایت می‌شود. تعبیر «سمعهم» دال بر این راه است؛
 ۳. یا اینکه به وسیله دیدن مناظر عبرت‌انگیز و عبرت گرفتن از آنها هدایت می‌شود که «ابصارهم» به آن اشاره دارد.^{۲۸}
- ولی کفار به جهت انحراف فطرتشان، راه‌های ایمان، یعنی قلب و چشم و گوش بر آنها کاملاً بسته شده است.^{۲۹}

نکات آیه

در این آیه چند مطلب قابل توجه است:

۱. منظور از قلب و سمع و بصر، اعضای ظاهری بدن نیست؛ زیرا ما می‌بینیم که در مقابل چشم کفار پرده‌ای نیست و اثری از مهر در آنها مشاهده نمی‌کنیم. در مقابل،

افرادی که کور یا کر ظاهری بوده‌اند، هدایت شده‌اند. منظور از این اعضا، قوای باطنی است که با آن حقایق قابل درک و مشاهده است. البته ادراک حقیقتاً کار قلب است و سمع و بصر ظاهری وسایلی هستند که حقایق از طریق آنها به قلب خطور می‌کند، ولی گاهی همه این قوا، وظیفه اصلی خود را انجام نمی‌دهند؛ چنانچه قرآن می‌فرماید: لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها (اعراف: ۱۷۹). در این آیه شریفه، هر یک از اعضا را ذکر می‌کند و می‌فرماید که به وظیفه خود عمل نمی‌کنند. کار چشم دیدن حقایق و کار گوش شنیدن حقایق و کار قلب درک حقایق است، اما در این گونه افراد، این اعضا به وظیفه خود عمل نمی‌کنند.

۲. «علی سمعهم» می‌تواند عطف بر «قلوبهم» باشد. در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود که بر قلب و گوش آنها مهر زدیم. نیز می‌تواند خبر مقدم برای «غشاوه» و «علی ابصارهم» عطف بر آن باشد،^{۳۰} در این صورت معنا این می‌شود که بر گوش و چشم آنها پرده افتاده است. هر دو وجه مؤیداتی دارند.

مؤید وجه اول: چشم چون از روبه‌رو می‌بیند، پرده مانع آن می‌شود. لذا «غشاوه» با آن تناسب دارد، ولی گوش و قلب چون تنها از یک جهت درک نمی‌کنند، اگر پرده هم باشد مانع یک جهت می‌شود. در نتیجه «ختم» و مهر زدن با این دو تناسب دارد. آیه ۲۳ سوره جائیه نیز مؤید این وجه است: «وختم علی سمعه وقلبه وجعل علی بصره غشاوه».

مؤید وجه دوم: سمع و بصر دو امر خارجی‌اند و با پرده می‌توان برایشان مانع ایجاد کرد، ولی قلب امری باطنی است و با ختم می‌توان مانع آن شد. ولی به نظر می‌رسد هیچ کدام از دو وجه بر دیگری ترجیح ندارد، و در نتیجه هر دو وجه جایز است.

۳. چرا در آیه، سمع مفرد، و قلب و بصر جمع آمده‌اند؟ در این مورد، دو وجه گفته شده است:

این نظام پیش برود؛ تأثیر این امور مورد تأیید قرآن و روایات است و اگر کسی با این قوانین و نظام مخالفت کند، شکست می‌خورد و نابود می‌شود؛ ولی خداوند هم این نظام را ایجاد کرده و هم تأثیر حقیقی و استقلالی در هستی از جانب اوست، و اشیای دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه‌ای که اراده‌اش تعلق گرفته، اثر خود را ظاهر می‌کنند. در نتیجه، همهٔ امور از طرفی به علل عادی انتساب دارند؛ چون علت قریب و مؤثرند، و از طرفی به خداوند انتساب دارند؛ چون خداوند این نظام و قوانین آن را آفریده و علت بعید و مؤثر حقیقی است.

مثال دیگر آنکه اگر کسی در سرایشی با اختیار خود بدود، به جایی می‌رسد که اختیارش را از دست می‌دهد و سقوط می‌کند و نابود می‌شود. علت این سقوط در ابتدا دیدن با اختیار خود شخص است، ولی می‌توان آن را به خدا هم نسبت داد؛ چون خداوند این نظام را با این قوانین ایجاد کرده و او مؤثر حقیقی در این امر است. در مورد کفار نیز چنین است. کسی که از ابتدا در راهی قدم می‌گذارد که به تدریج خود وسیلهٔ گمراهی خود را فراهم می‌کند و قوای ادراکی در او نابود می‌شود، از طرفی علت این گمراهی خود اوست و از طرفی هم می‌تواند به خدا انتساب پیدا کند.^{۳۷} لذا می‌فرماید: **حَقَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** پس اگر کسی با لحن قرآن آشنا باشد، می‌فهمد که این آیه دلیل بر جبر نیست و انتساب «مهر زدن بر قلوب کفار» و «عدم ایمان آوردن آنها»، به خداوند هم صحیح است.

جمع‌بندی و نتایج

حاصل بررسی و تفسیر آیات اول تا هفتم سوره مبارکه بقره این شد که:

۱. در معناداری حروف مقطعه و چستی معنای آنها و نیز درک آن معنای توسط بشر عادی، اقوال مختلفی بیان شده که هیچ یک بر دیگری ترجیح روشنی ندارد؛
۲. در آیه «ذلک الکتاب... واژه الکتاب، مفهوم نوشته دارد و منظور از آن قرآن است. در اینکه این وصف به چه مناسبت بر قرآن اطلاق شده است مفسران و

اول: **سمع مصدر و معنای مصدری دارد؛ لذا جمع بسته نمی‌شود، ولی قلب و بصر این‌گونه نیستند؛**

دوم: **قلب و بصر ادراکات متعددی دارند؛ لذا جمع بسته شده‌اند، ولی سمع فقط اصوات را درک می‌کند.^{۳۱}**

به نظر می‌رسد این‌گونه وجوه هیچ یک قطعی نیست.

۴. «**ختم الله علی قلوبهم...**» تعلیلی برای «**لا یؤمنون**» در آیه قبل است. این تعلیل در صورتی صحیح است که کفار دیگر قدرت ایمان آوردن نداشته باشند؛ چون اگر با وجود «ختم» قدرت ایمان آوردن داشته باشند، آیه «**ختم الله علی قلوبهم**» دیگر تعلیل برای لا یؤمنون نمی‌تواند باشد و اگر تعلیل را بپذیریم، شبهه جبر در اینجا پیدا می‌شود. آن‌گاه دیگر مجازات کردن کفار (ولهم عذاب عظیم) چه وجهی خواهد داشت؛ زیرا آنها کاری نکرده‌اند تا عذاب شوند، بلکه خداوند با مهر کردن دل‌های آنها، مانع ایمان آوردنشان شده است؟

در پاسخ باید گفت، این آیه از دیرزمان بین اشاعره و معتزله مورد بحث بوده است. اشاعره جبر را از آن استفاده کرده‌اند و معتزله عقیده به اختیار را^{۳۲} البته اگر بدون توجه به زبان قرآن و اصطلاحات قرآنی، تنها ظاهر آیه را بگیریم جبر است، ولی اگر به تعلیمات قرآن و لحن آیات توجه داشته باشیم، درمی‌یابیم که آیه دال بر جبر نیست.

توضیح آنکه در قرآن امور بسیاری، که مستند به علل طبیعی خود هستند، به خداوند هم نسبت داده شده‌اند؛ مانند نزول باران،^{۳۳} وزش باد،^{۳۴} روزی دادن به موجودات،^{۳۵} شکافته شدن دانه،^{۳۶} و امور فراوان دیگر. برای مثال، علت نزول باران، تابش نور خورشید، بخار شدن آب، تراکم بخار آب و تشکیل ابر، سرد شدن هوای بالای جو و وزش باد و مانند آن است، ولی خداوند نزول باران را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «**وانزلنا**»، یعنی ما باران را نازل کردیم.

با توجه به این مثال‌ها، حقیقت امر این است که خداوند علل و اسباب طبیعی را آفریده، و قوانین طبیعی و نظم و نظامی را برقرار ساخته که جهان بر محور و مدار

محققان علوم قرآنی هم داستان نیستند، ولی می‌توان گفت که معنای کتاب، «ما من شأنه ان یکتب» یعنی نوشتنی است. منظور از «لاریب فیه» این است که قرآن فی حد ذاته از هرگونه نقصی که باعث شک در آن شود، مبرا است. «متقین» کسانی هستند که فطرتشان را از انحراف حفظ کرده‌اند و چون فطرت سالم میل به راستی دارد، اینها به وسیله قرآن هدایت می‌شوند و کسانی که فطرتشان منحرف شده است خود را از این هدایت محروم کرده‌اند.

۳. علت اینکه متقین به صورت وصف مفرد آمده، این است که اوصاف موصوف به آن در زمان تکلم مورد نظر است، ولی اوصافی که برای متقین بیان شده به صورت جمله فعلیه آمده، چون این اوصاف شرط فعلیت هدایت نبوده‌اند، بلکه از تقوای فطری نشأت گرفته‌اند و موقعی که شرایط موجود باشد، فعلیت می‌یابند. سر تغییر سیاق از وصف مفرد به جمله فعلیه نیز همین است. شرطیت این اوصاف به اعتبار گذشته یا آینده و حال یا عادت به آنها، هر کدام اشکالی دارد.

۴. در «یؤمنون بالغیب» مقصود از غیب خداوند است و ایمان به خدا هم فطری است، بدان جهت که فطرت انسان حکم به احتیاج عالم به علت فاعلی می‌کند و نیز به هنگام قطع تعلقات خدا را می‌یابد و نیز انسان فطرتاً میل به خضوع در برابر کامل مطلق دارد. آوردن فعل «رزقنا» به جای آتینا، در «ومما رزقناهم ینفقون»، برای اشاره به این مطلب است که رزق برای رفع احتیاج است و قرآن انفاق را منشأ رستگاری انسان معرفی می‌کند و راه رستگاری انسان را انفاق اموال به نیازمندان معرفی می‌کند تا هم مشکل اقتصادی نیازمندان حل شود و هم خود شخص انفاق‌کننده از تعلقات مادی که همانند دامی سر راه اوست رهایی یابد. لذا می‌فرماید: ومن یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون. آوردن یوق به صیغه فعل مجهول هم برای این است که انسان بداند که خدا باید او را حفظ کند و هر چیزی از ناحیه خداست.

۵. تکیه بر روی یقین به آخرت در «و بالآخره هم یوقنون» برای آن است که بدون یقین به آخرت، هیچ عامل کنترل‌کننده‌ای وجود ندارد تا برای انسان انگیزه ایجاد کند و او را وادار به عمل خیری کند یا از عمل سوئی باز دارد.

۶. در آیه «اولئک علی هدی من ربهم...»، منظور از هدایت ایصال الی المطلوب است؛ چون هدایت به معنای ارائه طریق منحصر در متقین نیست.

۷. مقصود از «الذین کفروا» در آیه ششم کفار قریش است، مگر قرینه‌ای بر خلاف آن باشد. وظیفه پیامبران تحریک مردم و ایجاد انگیزه در آنها برای ایمان به خداوند از راه انداز و تبشیر است، ولی انذار اهمیت بیشتری دارد. چون اگر خوف از جهنم نباشد، مردم فقط برای بهشت عبادت نمی‌کنند و شاید به همین جهت باشد که صفت بشیر هیچ‌گاه به تنهایی برای انبیاء به کار نرفته؛ بر خلاف نذیر که به تنهایی ذکر شده است.

۸. در آیه «ختم الله علی قلوبهم...» ختم به معنای مهر زدن پای نامه است و چون فطرت سران کفر سالم نبود، خداوند چشم و گوش و دل آنها را مهر کرد. راه‌هایی که انسان می‌تواند به خداوند ایمان بیاورد یا قوه عقل و ادراک است که کلمه «قلوب» به آن اشاره دارد، یا شنیدن دعوت است که تعبیر «سمع» دال بر آن است یا دیدن مناظر عبرت‌آموز است که «ابصار» به آن اشاره دارد و کفار مکه از همه آنها محروم شده‌اند. در این آیه، منظور از سمع و بصر و قلب اعضای ظاهری نیستند، بلکه منظور قوای باطنی است. جمله «ختم الله علی قلوبهم» تعلیلی برای «لایؤمنون» در آیه ششم است، ولی این مطلب دلیل بر جبر نیست؛ چون اگر کسی با قرآن آشنا باشد، می‌داند که قرآن همه اموری که علل عادی خود را دارند، به خداوند نیز نسبت می‌دهد؛ زیرا خداوند این نظام را ایجاد کرده و تأثیر حقیقی و استقلالی در هستی نیز از آن اوست، ولی این امر مانع انتساب امور به علل عادی آنها نیست. در مورد کفار همچنین است. کسی که از ابتدا در راه انحرافی قدم گذاشته، خود وسیله گمراهی خود را فراهم کرده و قوای ادراکی خود را نابود ساخته است. در نتیجه، علت عدم ایمان او، از طرفی خود اوست و از طرفی هم انتسابش به خدا صحیح است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله بخش اول از سلسله درس‌های تفسیری استاد مصباح در سال ۱۳۴۷ شمسی است که در جمع گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم القا شده است. ان‌شاءالله در شماره‌های بعدی مجله، ادامه تفسیر آیات همین سوره، تدریجاً به محضر خوانندگان فرهیخته تقدیم خواهد شد.
۲. در محاسبه حروف ابجد، محاسبه نخستین حروف ملفوظ از نام کامل هر حرفی را زُبر گویند و محاسبه حروف ملفوظ بعدی را بینات گویند. مثلاً در نام کامل حروف «الف»، محاسبه «ا» را زُبر و محاسبه «ل» و «ف» را بینات گویند، و در محاسبه گاهی زُبر و بینات به تنهایی و گاهی مجموعه زُبر و بینات را محاسبه می‌کنند (ر. ک: علی اکبر دهخدا، لغت نامه، مدخل زُبر؛ محمد معین، فرهنگ فارسی، مدخل زُبر).
۳. این اصطلاح در میان عرفا رواج دارد و صدرالمُتألّهین و پیروانش نیز آن را فراوان به کار برده‌اند. قوس نزول عبارت است از صدور و تنزل تدریجی وجود از واجب تعالی تا نازل‌ترین مراتب وجود که همان بسایط جسمانی و عناصر اولیه‌اند، تا اینجا قوس نزول پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر، عناصر بسیطه نیز گرچه در نهایت ضعف و ظلمت‌اند، ولی قابلیت زمینه‌سازی برای تحقق موجوداتی دیگر را دارند. یعنی می‌توانند علت مادی موجودات جدید و کامل‌تری گردند و به تدریج هستی‌های کامل‌تری در قالب موجودات زنده ظهور یابند و بدین ترتیب، وجود در قوس صعود استکمال می‌یابد و حیات نباتی، حیوانی و سرانجام حیات انسانی پا به عرصه هستی می‌گذارند. بنابراین غایت آفرینش عناصر، آن است که در قوس صعود پذیرای حیات در مراتب گوناگون باشند (ر. ک: محمدتقی مصباح، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، ص ۳۵).
۴. برای آگاهی از اقوال مختلف در مورد حروف مقطعه، ر. ک: ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۱۲، ذیل آیه اول سوره بقره؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۸، ص ۶ - ۹، ابتدای سوره شوری؛ فخرالدین محمد بن عمر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۳، ذیل آیه اول سوره بقره.
۵. به همین دلیل برخی گفته‌اند قرآن کتاب نامیده شده، چون انواع داستان‌ها، آیات، معجزات، احکام و اخبار را به طرق ویژه‌ای گرد آورده است (ر. ک: بدرالدین محمد زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۴۷).
۶. ر. ک: شهاب‌الدین محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱، ص ۱۰۶.
۷. فلاسفه به عالم خلقت یعنی تمام موجودات، «کتاب تکوینی» و به کتاب‌های آسمانی «کتاب تدوینی» می‌گویند (ر. ک: صدرالدین محمد الشیرازی ملاحظه‌ای، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۹).
۸. برای آگاهی بیشتر در این باره، ر. ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۲۲.
۹. متقی برگرفته از «اتقی» از ریشه «وقی» است و مصدر آن «وقایه» به معنای پرهیزگاری و حفظ و نگهداری است؛ وقی، کلمه واحده تدل علی دفع شیء عن شیء بغیره... والوقایه ما یقی شیء. و اتق الله: توقّه، ای

- اجعل بینک و بینه کالوقایه (احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ذیل ماده وقی)؛ الوقایه حفظ شیء مما یوذیه و یضره (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، ماده وقی).
۱۰. اوصافی که به صورت جمله فعلیه آمده‌اند عبارت‌اند از: ۱. یؤمنون بالغیب؛ ۲. و یمیمون الصلوة؛ ۳. و مما رزقناهم ینفقون؛ ۴. یؤمنون بما انزل الیک؛ ۵. و ما انزل من قبلک؛ ۶. و بالآخرة هم یوقنون.
 ۱۱. حنفای عرب کسانی بودند که به عبادت مشغول بودند و در اجتماعات شرکت نمی‌کردند (ر. ک: بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۹۶۶).
 ۱۲. صلحای اهل کتاب کسانی هستند که قرآن در مورد آنها می‌فرماید: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَیْهِ الرُّسُولِ فَرَى أَصْحَابُهُمْ نَفِیْضٌ مِّنَ الدُّمُوعِ مِمَّا عَزَّوْفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ (مانده: ۸۶ - ۸۷).
 ۱۳. ر. ک: محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۱۲۶.
 ۱۴. ر. ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵.
 ۱۵. ر. ک: همان، ج ۱، ص ۴۴.
 ۱۶. ر. ک: احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ماده غاب (غیب: یدل علی تستر شیء عن العیون)؛ الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، ماده غاب (الغیب: مصدر غابت الشمس و غیرها اذا استترت عن العین... و استعمل فی کل غائب عن الحس).
 ۱۷. قال رجل للصادق: یا ابن رسول الله، دلنی علی الله ما هو؟ فقد اکثر علی المجادلون و حیرونی. فقال له: یا عبدالله، هل رکت سفینه قط؟ قال: نعم. قال: فهل کسر بک حیث لاسفینه تنجیک و لاسباحه تنجیک؟ قال: نعم. قال: فهل تعلق قلبک هلالک ان شیئا من الاشیاء قادر علی ان یخلصک من ورطتک؟ قال: نعم. قال الصادق: فذالک شیء هو الله القادر علی الانجاء حیث لامنجی، و علی الاغاثه حیث لامفیث. ثم قال الصادق: ولربما ترک بعض شیعتنا فی افتتاح امره بسم الله الرحمن الرحیم فیمتنحه الله بمکروه لینهه علی شکر الله تبارک و تعالی و الثناء علیه و یمحق عنه و صمه تقصیره عند ترکه قول بسم الله الرحمن الرحیم (ابوجعفر محمد بن علی الصدوق، الترحید، ص ۲۳۱).
 ۱۸. سوره حشر: ۹ و سوره تغابن: ۱۶.
 ۱۹. تعبیر «وقایه» همان‌گونه که اشاره شد، در مورد حفظ از خطر به کار می‌رود. وقتی خطری متوجه انسان شود و او خود را از آن خطر دور کند، قرآن در این مورد، از مشتقات کلمه «وقایه» و «انتقاء» بهره می‌گیرد؛ یعنی خودداری کردن و خود را حفظ کردن (ر. ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، خلاق در قرآن، ج ۱، ص ۷۳).
 ۲۰. درباره تعبیر یقین به آخرت به جای ایمان به آن، مرحوم علامه طباطبائی فرموده‌اند که این امر گویا اشاره به این دارد که حقیقت تقوا فقط با یقین به آخرت تمام و متحقق می‌شود و با نسیان آن جمع، قابل جمع نیست. در نتیجه، ایمان تنها کافی نیست؛ چون انسان گاهی ایمان به خیر دارد، اما از لوازم آن غافل است؛ «والعدول فی خصوص الادعان بالآخرة عن الایمان الی الایقان، کانه للاشارة الی ان التقوی لاتتم الا مع

الیقین بالاخره الذی لایجامع نسیانها دون الایمان المجرّد فان الانسان ربما یؤمن یشی و یدهل عن بعض لوازمه فیاتی بما ینافیہ لکنه اذا کان علی علم و ذکر من یوم یحاسب فیہ علی الخطیر و الیسیر من اعمال لایقتحم معه المویقات و لایحوم حوم محارم الله سبحانه البتة (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۶).

۲۱. ر. ک: خلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، مادة یقن (الیقین، و هو ازاحه الشک و تحقیق الامر)؛ الفرق بین العلم و الیقین ان العلم هو اعتقاد الشیء علی ما هو به علی سبیل الثقة و الیقین هو سکون النفس و تلج الصدر بما علم ... (ابی هلال العسكري، الفروق اللغویة، ص ۶۳).

۲۲. ر. ک: احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مادة کفر (الكاف والفاء والراء اصل صحيح يدل علی معنی واحد وهو الستر والتغطية. يقال لمن غطی درعه ثوب: قد کفر درعه. والمکفر: الرجل المتغطی بسلاحه)؛ الراغب اصفهانی، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، مادة کفر (الكفر فی اللغة ستر الشیء و وصف اللیل بالکفر لستره الاشخاص و الزراع لستره البذر فی الارض).

۲۳. ر. ک: سیدمحمدحسین، طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۲.

۲۴. محمود صافی، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه، ج ۱، ص ۲۹؛ محی‌الدین الدرویش، اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۱، ص ۲۷.

۲۵. فرق بین مصدر و اسم مصدر: مصدر حدث با انتساب به فاعل است؛ مثل کار کردن و کوشیدن، و اسم مصدر خود حالت حدثی بدون انتساب به فاعل است؛ مانند کار و کوشش؛ چون غالباً در افعال ثلاثی مزید اسم مصدر بر وزن مصدر ثلاثی مجرد است، بعضی در تعریف اسم مصدر همین مطلب را ذکر کرده‌اند، ولی این قاعده کلیت ندارد؛ چون اولاً اسم مصدر اختصاص به ثلاثی مزید ندارد، و ثانیاً گاهی برای مصدر و اسم مصدر یک لفظ وضع می‌شود؛ مثل سلام و کلام (ر. ک: ابن هشام، معنی السیب، ص ۱۷).

۲۶. سیبویه می‌گوید: گاهی همزه از معنای استفهام منسلخ می‌شود، همان‌گونه که گاهی وایه‌ی ندا از معنای خود منسلخ شده، برای تعجب به کار می‌رود؛ مانند: یا للعصابه (ر. ک: عباس حسن، النحو الوافی، ج ۳، ص ۲۰۹).

۲۷. همچنین: سیأ: ۲۸؛ احزاب: ۴۵؛ فاطر: ۲۴؛ فصلت: ۴؛ فتح: ۸.

۲۸. امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده‌اند: فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاثَرُ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَنَاقُواهُمْ مِيسَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ بَعْنَتِهِ وَ يَخْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِغِ وَ يُحْيِرُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ (نهج البلاغه، خطبه ۱). افراد زیادی را در تاریخ ذکر می‌کنند که بعد از سال‌ها معصیت در اثر دیدن جریان‌ی برگشته‌اند؛ مانند فضیل که با شنیدن آیه: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ (حدید: ۱۵) هدایت شد. یکی از بزرگان در صحن امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شخص جانیکاری فرمودند: اما ترید ان تموت. شخص جانیکار با شنیدن این جمله به بیابان رفت و فهمید آنچه را باید بفهمد، و پس از سه روز جزاژه او را که بعد از توبه و گریه از بین رفته بود یافتند. نمونه دیگر، همام است که در اثر شنیدن مواعظ امیرالمؤمنین علی علیه السلام قالب نهی کرد و حضرت فرمودند: أَ هَكَذَا تَصْنَعُ الْمَوَاعِظَ النَّالِقَةَ بِأَهْلِهَا (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). گاهی هم انسان

تاریخ را مطالعه می‌کند و عبرت می‌گیرد و باعث می‌شود پرده غفلت از روی قلب و چشم و گوش برداشته شود و هدایت شود.

۲۹. البته ادراک حقیقتاً کار قلب است و چشم و گوش دری برای قلب است.

۳۰. در مورد فاعل این دو جمله، مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد: بخش اول آن خداوند و بخش دوم منسوب به خود افراد است (ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۲).

۳۱. ر. ک: ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۲۹؛ فخرالدین محمد بن عمر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۶۰ و نیز تفاسیر دیگری که اجمالاً به این مطلب اشاره کرده‌اند.

۳۲. زمخشری در کشاف «اختیار» و فخر رازی در تفسیر کبیر «جبر» را از آیه استفاده کرده‌اند.

۳۳. وَ مَا أَنْزَلْنَا اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ (بقره: ۱۶۴)؛ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارِكًا (نبأ: ۱۴).

۳۴. وَ هُوَ الَّذِي يُسَبِّلُ الرِّیَاحَ (اعراف: ۵۷).

۳۵. اللَّهُ يَنْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ (رعد: ۲۶).

۳۶. إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الحَبِّ وَ النَّوَى (انعام: ۹۵).

۳۷. مرحوم علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه می‌فرماید: خداوند مهر نهادن بر دل‌ها و گوش‌ها را به خود نسبت داده و پرده افتادن بر چشم‌ها را به خودشان نسبت می‌دهد و در نتیجه از آن فهمیده می‌شود که در این افراد دو نوع حجاب وجود دارد: حجابی از ناحیه خود آنها و حجابی از ناحیه خداوند بر اثر کفر و نافرمانی آنها (ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۲).

منابع

- قرآن مجید.

- نهج البلاغه، تنظیم صبحی صالح، قم، دارالهجرة، [بی‌تا].

- آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ / ۱۹۹۷.

- ابن فارس بن احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

- ابن هشام، ابومحمد عبدالله جمال‌الدین بن یوسف، معنی السیب، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

- خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران، انتشارات دوستان، ناهید، ۱۳۷۷، چاپ اول.

- الدرویش، محی‌الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانه، دمشق، الیمامه، دار ابن کثیر، ۱۹۹۴ / ۱۴۱۵ ق، الطبعة الرابعة.

- دهخدا، علی‌اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، سازمان لغت‌نامه، ۱۳۳۷.

- الرازی، محمد بن عمر، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲.

- الراغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، قم، انتشارات ذوی‌القربی، ۱۴۲۳ ق، الطبعة الثانية.

- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم المشتهر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، [بی‌تا]، الطبعة الثانية.

- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ق.
- صافي، محمود، الجدول في اعراب القرآن الكريم و صرفه، دمشق، بيروت، دار الرشيد، ١٤٠٩ق.
- صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار الاحياء التراث العربي، ١٩٧٩م.
- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قمي، التوحيد، قم، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٥ق.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامي، [بي تا].
- الطبرسي، ابو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٨ق، الطبعة الثانية.
- عباس حسن، النحو الوافي، تهران، مطبعة احمدى، ١٣٦٧ / ١٤٠٩ق، چاپ دوم.
- العسكري، ابوهلال، الفروق اللغويه، قم، مكتبة بصيرتى، ١٣٥٣.
- الفراهيدى، خليل بن احمد، تربيت كتاب، العين، قم، انتشارات اسوه، ١٤١٤ق.
- مصباح يزدى، محمد تقى، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة، قم، انتشارات مؤسسة آموزشى و پژوهشى امام خمينى ؑ، ١٣٧٥.
- _____، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسة آموزشى و پژوهشى امام خمينى ؑ، ١٣٧٧، چاپ دوم.
- _____، معارف قرآن، (خدا شناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، قم، انتشارات مؤسسة آموزشى و پژوهشى امام خمينى ؑ، ١٣٧٦.
- معين، محمد، فرهنگ فارسى، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٦٠.

