

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی - دانشجویی دانش پژوهان

سال هشتم / شماره ۱۸ و ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۸۸ / دانشگاه مفید

مشاوران علمی نشریه

گروه اقتصاد:

دکتر ناصر الهی، دکتر مجتبی باقری، مجید حبیبیان،
امیر خادم علیزاده، جواد سعادتفر، سیدضیاء الدین
کیاءالحسینی، دکتر محمدنقی نظرپور، محمدرضا یوسفی

گروه حقوق:

قدرت‌الله ابراهیمی، سید عبدالملک احمدزاده، نعمت‌الله
الفت، حسین جعفری، دکتر محمد حبیبی، دکتر سعید
رهایبی، دکتر ناصر قربان‌نیا، دکتر مرتضی محمدی،
محمد مهدی مقدادی، دکتر سید مصطفی میرمحمدی،
دکتر سیدمسعود نوری

گروه علوم سیاسی:

دکتر سیدمحمد علی حسینی‌زاده، دکتر سیدصادق
حقیقت، یوسف خان‌محمدی، دکتر محمود شفیعی، دکتر
محمد مهدی مجاهدی، دکتر سید علی میرموسوی

گروه فلسفه:

مسعود ادیب، دکتر سیدمحمد انتظام، دکتر امیر
دیوانی، حسین‌علی رحمتی، دکتر محمدصادق کامران،
دکتر سیدابراهیم موسوی، سیدمحمدتقی چاوشی

گروه معارف:

سیدمحمدعلی ایازی، مجید رضایی، حامد شیواپور،
محمدحسن موحدی ساوجی، سید ابوالفضل موسویان

• **مدیر مسئول:** حسین‌علی رحمتی

Ha.rahmati@gmail.com

• **سر دبیر:** امید نیکداد

Omid.nikdad@yahoo.com

• **مدیر اجرایی:** وهاب مشهدیان

• **ویراستار:** بهروز سراقی

• **طرح جلد و صفحه آرایی:** مائده عزیزاله پور

• **روابط عمومی:** صدیقه مومنی

• **دبیر معارف:** رقیه جلیلی

• **چکیده های انگلیسی:** رحیم دهقان

• **مدیر سایت:** زهرا ناصری

آدرس: قم، انتهای بلوار شهید صدوقی، دانشگاه مفید

ایمیل: Daneshpj@yahoo.com

نمابر: ۲۹۰۳۵۵۴

تلفن: ۲۱۳۰۲۰۸

سر پژوه	۶
فرق بین تفسیر اجتهادی و تفسیر به رأی / صدیقه توکلی	۱۰
بررسی تحلیلی مراحل جمع قرآن با تأکید بر دیدگاه ریچارد بل / زهره دانشجو	۳۰
پژوهشی پیرامون معنای ولایت در قرآن / ریحانه شاه جعفری	۴۲
صلح با سایر ادیان و پایبندی به عهدنامه، از دیدگاه قرآن کریم / زهرا عظیمی	۶۴
معرفت بخشی تجربه دینی در قرآن / حسن غروی	۸۸
روش‌های تفسیر عهدین و مقایسه آن با تفسیر قرآن مجید / علی نجفی نژاد	۱۰۸
اراده الهی از منظر روایات / رقیه یوسفی سوته	۱۳۰
برگزیدگی قوم یهود از دیدگاه عهد قدیم و قرآن کریم / محمدعلی مروی	۱۵۲
بررسی روایات مربوط به مصحف امام علی (ع) / بهروز سراقی	۱۷۲
نگاهی به تأثیر انوار قرآن بر شعر فارسی / محمد ملمعی خوزانی	۱۸۸
گفت و گو با حجت الاسلام والمسلمین مجید رضایی	۲۰۴
رشته معارف قرآن و پژوهش‌های قرآنی در گفت و گو با حجت الاسلام و المسلمین ایازی	۲۰۹
زمینه‌ها و پیامدهای اهانت به کتاب آسمانی / حامد شیواپور	۲۲۴
قرآن و احترام به ادیان دیگر / سید محمدعلی هاشمی	۲۲۷
مآخذشناسی قرآنی: معرفی اجمالی برخی از مهمترین پژوهش‌های قرآنی / ابراهیم صالحی حاجی آبادی	۲۳۵
معرفی پایان نامه‌های قرآنی دانشگاه مفید / کوثر رحمتی	۲۴۶
معرفی نرم افزارهای قرآنی / مهدیه امامی	۲۵۲
آشنایی با مجلات علمی در عرصه قرآن پژوهی / وهاب مشهدیان	۲۵۹
قرآن در فضای مجازی؛ معرفی برخی از سایت‌های قرآنی	۲۶۵
چکیده انگلیسی	۲۷۲

راهنمای تدوین مقالات

نشریه دانش پژوهان به منظور رشد و گسترش اندیشه ورزی در علوم انسانی، تازه های پژوهشگران را منتشر می نماید.
مقالات ارسالی باید از شرایط زیر برخوردار باشد:

الف: شرایط علمی

۱. مقاله باید دارای اصالت و نوآوری، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده شده باشد.
۲. نگارش مقاله باید تابع روش تحقیق علمی باشد و در نگارش از منابع معتبر، اصیل استفاده شود.

ب: شرایط نگارش:

۱. مقاله باید از نظر نگارش، ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
۲. عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
۳. نام مولف یا مولفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و پست الکترونیکی ذکر شود.
۴. مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، حداکثر در حدود ۱۵۰ کلمه ای باشد.
۵. کلید واژه های فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر ۵ کلمه باشد.
۶. مقاله باید دارای مقدمه دقیق و روشن باشد به گونه ای که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.
۷. در بحث اصلی موضوع مقاله باید به طور روشن تحلیل شود.
۸. مقاله باید دارای نتیجه گیری دقیق باشد.
۹. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم لازم است در پاورقی ذکر شود.
۱۰. آدرس دهی به صورت درون متنی است، به این صورت که درون پرانتز فامیل نویسنده، سال نشر کتاب و شماره جلد و صفحه می آید. مانند: (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵/۲-۴۷)
۱۱. منابع و پی نوشت ها باید به ترتیب ذیل ذکر شود:



الف: کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار(درون پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ.

ب: نشریه

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله.

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، نام گرد آورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

د: منابع اینترنتی:

نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۴. مقاله باید حداکثر ۲۰ صفحه و هر صفحه در ۳۰۰ کلمه تنظیم شود.

۱۵. مقاله باید تحت برنامه word 2003 با قلم B Zar فونت ۱۱ در یک نسخه همراه با لوح فشرده آن به دفتر نشریه ارسال شود.

۱۶. مقالات ارسالی به هیچ وجه برگردانده نمیشود.

۱۷. مقاله همزمان با ارسال برای دانش پژوهان به هیچ همایش یا مجله دیگری ارسال نشده باشد.

یاد آوری ۱: نشریه در پذیرش مقالات و همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یاد آوری ۲: استفاده از مطب نشریه با ذکر منبع مجاز است.



۵



سرپژوه

بی تردید اهمیت تحقیق و پژوهش در تولید محصولات علمی هر کشور بر همه فرهیختگان و صاحبان دانش و معرفت پر واضح است. پیشرفت و تکامل هر جامعه ای به گسترش فرهنگ پژوهش وابسته است؛ از این رو نهادینه کردن فعالیت های پژوهشی در مؤسسات و مراکز علمی در شکوفایی و بالندگی جامعه نقش بسزایی را ایفا می کند. در این راستا اهتمام ورزیدن به پژوهش های دانشجویی و جهت دهی مناسب به تحقیقات دانشجویان می تواند تا حدود زیادی مسیر ساختن جامعه ای پژوهش محور را هموار سازد. در این میان، شناسایی آسیب ها و موانع پیش روی پژوهش های دانشجویی و ارائه راه کارهای مناسب مهم به نظر می رسد. از جمله پژوهش های دانشجویی که با آسیب ها و موانع جدی روبرو است، پژوهش های قرآنی دانشجویی است. در اینجا به طور مختصر به برخی از نقاط ضعف آن ها اشاره می شود:

۱. نا آشنایی دانشجویان با روش های صحیح تحقیق و پژوهش

غالب دانشجویان پژوهشگر در عرصه علوم قرآن، آگاهی چندانی از شیوه های درست پژوهش و تحقیق در این عرصه ندارند و حتی در بیشتر مواقع از ساختارهای ابتدایی یک پژوهش و تحقیق درست، غفلت می کنند. و این می تواند یکی از علل ضعف پژوهش های قرآنی باشد که ضرورت تلاش جهت رفع این نقیصه را نیز آشکار می سازد. برای رفع این مشکل، تشکیل کارگاه های آموزش مقاله نویسی و پایان نامه نویسی ضروری به نظر می رسد.

۲. سطحی نگری و پرداختن به موضوعات تکراری

آسیب دیگری که تحقیقات و پژوهش های قرآنی دانشجویی را تهدید می کند این است که برخی دانشجویان از سر اجبار یا عدم علاقه و صرفاً برای رفع تکلیف به پژوهش می پردازند و باین امر می توانند به سطحی نگری در امر پژوهش منجر شود و چه بسا بعضاً فقط برای این که



پاسخی به آن داده باشند سراغ انتخاب موضوعات تکراری می روند. برای رفع این مشکل ایجاد انگیزه از سوی اساتید دانشگاه و یادآوری اهمیت و جایگاه پژوهش و طرح موضوعات خوب و مفید و ارائه شماره های سودمند می تواند موثر باشد. این کار می تواند دانشجویان را به سمت پژوهش درباره موضوع های قرآنی مورد نیاز جامعه و انجام تحقیقات جدی، سودمند و مورد علاقه آنان رهنمون سازد.

۳. عدم زمان بندی دقیق و منظم در پژوهش

مهمترین اصل در انجام هر کاری پشتکار و نظم است، از این رونداشتن زمان بندی منظم از آسیب های فراوری هر پژوهشی، و از جمله پژوهش های قرآنی دانشجویی، به ویژه پایان نامه های مقطع کارشناسی ارشد است. طولانی شدن زمان تحقیق باعث زدگی و خستگی دانشجو نسبت به موضوع می شود. لذا گاهی دانشجو دوست دارد کار را خیلی زود و شتابزده به اتمام برساند و در نتیجه تنها راه حل را کپی برداری و تقلید کورکورانه از دیگر پژوهش ها می بیند. با داشتن برنامه دقیق و منظم روزانه در امر پژوهش و درک جایگاه پژوهش در زندگی می توان این مشکل را برطرف کرد.

۴. آشنا نبودن دانشجویان با ابزارهای نوین و منابع مهم پژوهشی

برای انجام درست هر کاری آشنایی و شناخت ابزار مورد نیاز آن کار ضروری است. پژوهش و فرایند تحقیق نیز ابزار خاص خود را دارد که آگاهی از آن بسیار مهم است. یکی از نقاط ضعف پژوهش های قرآنی دانشجویی عدم آشنایی کافی دانشجویان با ابزارهایی چون اینترنت، کامپیوتر و نرم افزارهای مختلف است. برای رفع این مشکل دانشجویان می توانند با حضور در کلاس ها و دوره های آموزشی و با کمک اساتید و اهل فن تا حدود زیادی در فرایند پژوهش موفق تر باشند.

۵. نداشتن پرسش جدی و عدم نیازسنجی از جامعه

اگر پرسش یابی و دنبال چرایی مسأله رفتن در دانشجویان نباشند، پژوهش های دانشجویی با

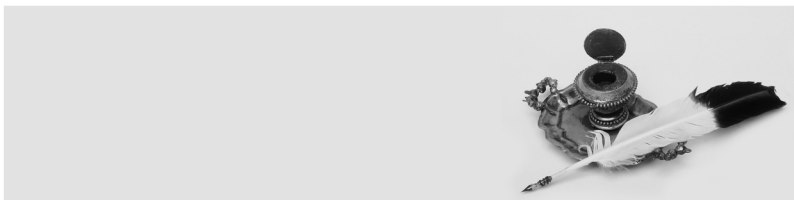
خطر تکراری و سطحی بودن روبرو می شود. در صورتی که اگر دانشجوی به دنبال طرح سوال جدی و انتخاب موضوعات مورد نیاز باشد، قطعاً پژوهش او از کیفیت علمی بالاتری برخوردار می شود، چرا که تحقیقاتی مفیدترند که نیاز سنجی خود و جامعه در آن لحاظ شده باشد.

۶. نا آگاهی دانشجویان از شیوه های درست ویرایش و نگارش

یکی از مهمترین آسیب هایی که برخی از پژوهش های دانشجویی را تهدید می کند، عدم آشنایی دانشجویان با شیوه های درست نوشتن و نکات ویراستاری است. زیبایی یک متن کمک زیادی به فهم هر چه بهتر مطلب می کند، از این رو لازم است پژوهش های دانشجویی به ساختارها و نکات دستوری ویرایشی توجه نمایند. گذراندن دوره های آموزش ویراستاری و آشنایی با نکات درست نویسی در دوران تحصیل دانشجو، برای رفع این آسیب می تواند نقش مهمی را ایفا کند. عدم آشنایی کافی با زبان عربی، داشتن تعصب های کورکورانه و تفسیر به رای از دیگر آسیب های پژوهش های قرآنی دانشجویی است که به علت محدودیت این مختصر از پرداختن به آن معذوریم.

شماره فراروی شما فرهیختگان، حاصل تلاش و پژوهش های دانشجویان * رشته معارف قرآن دانشگاه مفید است. که با مساعدت دوستان دانشجو و همکاری معاونت دانشجویی و فرهنگی انتشار یافته است. نشریه دانش پژوهان آمادگی خود را جهت دریافت و انتشار آثار شما دانشجویان و طلاب اعلام می کند. این نشریه مفتخر است در هر چه بهتر شدن وضعیت مجله از نظرات و پیشنهادات شما استفاده کند.

سردبیر





اندیشه‌ها
به



فرفیلات

تفسیر اجتهادی و تفسیر روشی

صدیقه توکلی^۱

چکیده

این نوشتار، پژوهشی است در راستای شناخت تفاوت‌های دو روش تفسیری - روش تفسیر اجتهادی و تفسیر به رأی - البته تفسیر به رأی از روش‌های تفسیری محسوب نمی‌شود، چرا که تفسیر غلط و ناپسند نمی‌تواند روش باشد ولیکن همواره به دلیل اینکه مفسر گرفتار آن نشود در میان روش‌های تفسیری مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. از آنجا که تفسیر اجتهادی بر پایه عقل و درایت متکی است در بدو نظر نوعی همگونی بین این روش با تفسیر به رأی در ذهن آدمی پدیدار می‌شود، در حالی که در واقع این دو نوع تفسیر، تفاوت‌های اصولی با هم دارند. این تحقیق بر آن است تا با تبیین و شرح مختصر هر یک از این دو روش به تفاوت‌های اساسی بین آن دو دست یابد.

تفسیر به رأی عنوانی است که همزمان با نزول آیات قرآن کریم در بیانات پیامبر اکرم ﷺ مطرح شد و مورد مذمت و نکوهش قرار گرفت و مسلمانان بیدار و هوشیار از همان آغاز به خطیر بودن امر تفسیر قرآن واقف شدند. پیش از بیان روایاتی که از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین در رابطه با تفسیر به رأی نقل شده، به معنا و تعریف تفسیر به رأی می‌پردازیم. که در این رابطه باید معنای سه واژه «تفسیر»، «باء» و «رأی» را بدانیم.

واژگان کلیدی: تفسیر؛ تفسیر به رأی؛ تفسیر اجتهادی.

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

همگام با نزول آیات قرآن و تلاوت آن توسط پیامبر اکرم ﷺ بر مردم، تفسیر آن نیز توسط آن حضرت شروع و پس از ایشان توسط برخی صحابه گرانقدر آن حضرت ادامه یافت که با گذشت زمان بر کیفیت و گستردگی و غنای آن متناسب با رشد درک و اندیشه در مردم افزوده می گردید. اولین گام های تفسیر اجتهادی، در عصر تابعین برداشته شد و تاکنون ادامه داشته است. هشدارهای مکرر پیامبر اسلام صلوات الله علیه نسبت به تفسیر به رأی آیات قرآن از یک سو و امر خداوند متعال به تدبر در آیات و بهره مندی از فکر و اندیشه در فهم آیات قرآن از سوی دیگر، از همان آغاز مرز ظریفی بین این دو گونه تفسیر پدید آورد به طوری که در مواردی تشخیص تفسیر اجتهادی یا تفسیر به رأی بودن را دشوار ساخت. در یکی دو قرن اخیر نیز به کار بستن اندیشه های متأثر از علوم روز در فهم و تفسیر آیات، متأسفانه آراء و تفاسیری نادرست را از آیات مرتبط با پدیده های طبیعی جهان خلقت، در برخی تفاسیر علمی وارد کرد که خود آفتی بزرگ در عرصه تفسیر علمی از آیات قرآن به حساب می آید. از سوی دیگر این مرز می تواند هراسی از تفسیر قرآن به وجود آورد که خود مانعی برای توسعه دانش تفسیر می شود، بنابراین مشخص نمودن ملاک ها و معیارهای که بتواند مفسر را از تفسیر به رأی آیات قرآن مصون داشته، ضروری می نماید. از این رو با تحقیق و کاوشی مختصر به جداسازی مرز بین تفسیر اجتهادی و تفسیر به رأی پرداخته و با استفاده از دیدگاه صاحبان اندیشه، به تبیین ویژگی های هر یک از این دو تفسیر پرداخته و تا اندازه ای حد و مرز هر کدام جدا سازی خواهد شد. مفهوم تفسیر به رأی از منظر سه تن از اندیشمندان بزرگ در عرصه علوم و معارف قرآن و شیوه هایی که می تواند یک مفسر را از تفسیر به رأی در امان نگهداشته و تفسیر او را به دور از شایبه های نفسانی و اغراض غیر الهی قرار دهد بیان شده است.



گفتار اول: تفسیر به رأی

۱. مفهوم شناسی

الف. تفسیر

در لغت، تفسیر از واژه «فسر» به معنای بیان، پرده برداشتن و کشف کردن است (فیومی، ۱۴۱۴ق) این واژه همچنین از مصدر باب تفعیل است که آن هم به معنای پرده برداشتن و کشف است و به مقتضای ذاتی خود و بر اساس این قاعده که «زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی» از نوعی مبالغه برخوردار است که تفاوتی با فسر پیدا می‌کند، زیرا ممکن است «فسر» که به مفهوم روشن کردن لفظ است به خودی خود صورت گیرد، اما تفسیر، توضیح و کشف، همراه با تلاش و کوشش است که اگر مفهوم کلامی روشن نباشد بدون تلاش و کوشش به طور کامل پرده برداری صورت نمی‌گیرد و خفای آن را از بین نمی‌برد. پس تفسیر توضیح و کشف همراه با تلاش است. (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۱۸) در اصطلاح دانشمندان تفسیر به چند معنا آمده است که از میان آن همه، تعریف زیر، جامع‌تر و صحیح‌تر به نظر می‌رسد:

«تفسیر عبارت است از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره». (بابائی، ۱۳۷۹: ۲۳).

ب. رأی

برای «رأی» نیز معانی متعددی ذکر شده از جمله اینکه: در واقع رأی به معنای اعتقاد و دیدگاهی است که یک فرد از راه تلاش فکری بر می‌گزیند. خواه مطابق با واقع یا مخالف واقع باشد، خواه قطعی یا در حد گمان و استحسان باشد و گاه در خصوص دیدگاهی که از طریق گمان و استحسان به دست آید به کار می‌رود. (بابائی، همان، ۵۷).

ج. باء

در کتب ادبی برای «باء» جاره معانی متعددی ذکر شده است که از میان آن معانی، معنای مناسب در احادیث تفسیر به رأی، «سببیت»، «استعانت» و «تعدیه به مفعول دوم» است. در



صورتی که بآه به معنای سببیت باشد، مقصود آن است که مفسر به خاطر رأی خاصی که انتخاب کرده، به تفسیر قرآن بپردازد و آیه را طبق آن معنا کند. روشن است که چنین مفسری در صدد فهم و کشف مقصود خداوند نیست، بلکه در مقام تأیید دیدگاه خویش است. در صورتی که بآه برای استعانت باشد مقصود آن است که مفسر به جای تفسیر آیات به کمک قواعد محاوره و ادبیات عرب و قراین موجود، به کمک رأی خود آیات را تفسیر می‌کند. روشن است که چنین مفسری نیز در صدد فهم مراد خداوند نیست و این گونه تفسیر سزاوار نكوهش است.

طبق معنای سوم بآه، مقصود از تفسیر به رأی آن است که مفسر در تفسیر آیه، به جای آنکه مفاد آیه را بیان نماید، آراء خود را مطرح می‌کند و میان آیه شریفه و آراء خود «این همانی» برقرار می‌سازد، در این صورت نیز، وی به جای فهم متن، در صدد ارائه رأی خویش بوده و چنین تفسیری مورد نکوهش است (بابایی، همان، ۵۷-۵۸).

حال که معنای تفسیر به رأی روشن شد به بیان روایاتی می‌پردازیم که در این زمینه از پیشوایان دین نقل شده است.

۲. تفسیر به رأی در روایات

مسلمانان از همان آغاز نزول آیات قرآن از تفسیر کردن آیات قرآن، با رأی و نظر خویش بر حذر شدند و این به خاطر عواقب و نتایج بدی بود که در بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تفسیر به رأی ذکر شده است. از آن حضرت روایت شده که فرمود:

«من قال فی القرآن بغیر علم فلیتوبأ مقعده من النار؛ کسی که بدون علم و دانش قرآن را تفسیر کند جایگاهش جهنم است». (معرفت، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۶۲) و نیز فرمود: «من قال فی القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار» (همان).

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: «ما آمن بی من فسّر برأیه کلامی؛ به من ایمان نیاورده است کسی که با رأی خودش کلام مرا تفسیر کند». (همان).

دیگر ائمه اطهار علیهم السلام نیز مسلمانان را از تفسیر به رأی شدیداً نهی فرموده‌اند. چنان که از امام محمدباقر علیه السلام روایت شده که آن حضرت به قتاده، مفسر معروف، فرمود: «ویحک یا



قتاده ان كنت انما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و اهلكت؛ وای بر تو ای قتاده! اگر از جانب خود قرآن را تفسیر کنی (بدون اینکه از پیشوایان بگیری) هم خودت هلاک شده‌ای و هم دیگران را هلاک کرده‌ای». (همان).

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «من فسر القرآن برأيه فاصاب، لم يوجد و ان اخطأ كان اثمه عليه؛ کسی که قرآن را تفسیر به رأی کند اگرچه صحیح هم باشد پاداشی به او داده نمی‌شود و اگر به خطا رود گنااهش بر گردن اوست». (علوی مهر، پیشین، ۱۷۷). بر اساس این



حدیث شریف، مذموم بودن تفسیر به رأی به خاطر روشی است که مفسر در پیش می‌گیرد فارغ از اینکه نتیجه او صواب باشد یا خطاء. این گونه روایات که بالحنی شدید در مذمت «تفسیر به رأی» و منع از آن وارد شده است، موجب گشته که این روش تفسیری در نظر تمام مفسران، طریقی ممنوع، مذموم و غیر قابل قبول تلقی گردد،

هرچند در عمل، بسیاری از مفسران دانسته یا ندانسته تحت عناوین مختلف در تفاسیر خود، مبتلا به تفسیر به رأی شده‌اند.

عده‌ای از مفسران نیز هر یک دیگری را به اعمال تفسیر به رأی متهم نموده‌اند. از آنجا که در روایات مربوط به تفسیر به رأی تعابیر مختلف ولی دارای معنای یکسانند، بین علما و مفسران در مفهوم «تفسیر به رأی» اختلاف ایجاد شده و بیش از ده نظریه درباره «تفسیر به رأی» از طرف مفسران شیعه و سنی ابراز شده است که نگارنده بر این باور است که سه نظریه ذیل در مجموع می‌تواند مفهومی نسبتاً کامل از تفسیر به رأی به دست دهد:



۳. تفسیر به رأی از دیدگاه اندیشمندان

الف. علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در رابطه با تفسیر به رأی می‌گوید:

«... تفسیر به رأی که رسول خدا ﷺ از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه‌ای که بخواهند با آن طریقه، رموز قرآن را کشف کنند و خلاصه، نهی از طریقه کشف است نه از مکشوف و به عبارتی دیگر از این نهی فرمود که بخواهند کلام او را مانند کلام غیر او را بفهمند هرچند این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید... آنچه از آن نهی شده این است که کسی خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند و به فهم خود اعتماد کند و به غیر خود مراجعه نکند و لازمه این روایات این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جسته و به دیگران نیز مراجعه کند و آن دیگران لابد یا عبارت است از «سایر آیات قرآن» و یا عبارت است از «احادیث وارده در سنت»، شق دوم نمی‌تواند باشد، برای اینکه مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتی با دستور خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا رجوع کنید و اخبار را بر آن عرضه کنید منافات دارد. پس شق اول باقی می‌ماند، یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به خود قرآن مراجعه نمود». (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۱۸ - ۱۱۹).

از بیانات علامه دو نکته اساسی در معنای تفسیر به رأی استفاده می‌شود:

۱. استقلال، استبداد و خودسری مفسر در تفسیر آیات قرآن و این که بدون استمداد از آیات دیگر قرآن تنها بر فهم کلام عربی تکیه کند و مستقلاً رأی دهد.
۲. در تفسیر به رأی نهی از «شیوه برداشت» است، یعنی نباید از قرآن مانند کلام معمولی مردمان برداشت کرد، زیرا کلام خدا با کلام بشر متفاوت است.

ب. آیت الله خویی

آیت الله خویی در تبیین مفهوم تفسیر به رأی می‌گوید:

«... منظور امام علیؑ از تفسیر به رأی ممنوع و حرام، این است که کسی بدون مراجعه به اهل بیت علیؑ و استمداد از گفتار آنان و الهام گرفتن از گفتارشان مستقلاً از روی قرآن فتوا





دهد و احکام مردم را صادر کند... اگر یک مفتی و یا مفسر عمومات و اطلاقات قرآن و قوانین عمومی آزاد آن را در نظر بگیرد، از تخصیص‌ها و از تبصره‌ها و استثناءهایی که به وسیله ائمه اطهار علیهم‌السلام بر این گفتارها و قوانین عمومی قرآن به عنوان توضیحات وارد گردیده غفلت ورزد آن را تفسیر به رأی و توجیه دلبخواهی می‌نامند.» (خوئی، ۱۳۶۴: ۳۳۸).

ایشان همچنین می‌گویند: «در تفسیر قرآن نباید از ظن و گمان و آنچه حجیت و اعتبار عقلی و یا شرعی ندارد پیروی گردد، بلکه باید در تفسیر قرآن به دلایل علمی و اطمینان بخش و به مدارکی که از نظر عقل و شرع اعتبار دارد و مدرکیت آن ثابت گردیده است استناد شود» (همان، ۵۱۹).

بنابراین در نظر آیت الله خوئی تفسیر به رأی دو ویژگی دارد:

۱. نادیده گرفتن روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام در تفسیر قرآن و غفلت از تخصیص‌ها و تقییدها و تبصره‌ها و استثنائاتی که توسط ایشان بر اطلاقات و قوانین عمومی قرآن وارد گردیده است.

۲. پیروی از ظن و گمان و عدم اسناد به دلائل علمی و آنچه از نظر عقل و شرع اعتبار دارد.

ج. آیت الله معرفت

آیت الله محمدهادی معرفت نیز در بیان معنای تفسیر به رأی معتقد است که:

«تفسیر به رأی به طور خلاصه یکی از این دو صورت است:

۱. تکروی و استبداد در رأی در تفسیر کلام خدا بدین صورت که فرد در آن تنها در دریافت خود از لغت و ادب اعتماد ورزد و به گفته و دیدگاه‌ها و رهنمودهای پیشینیان و روشی که آنها در فهم آیه پیش می‌گرفتند و نیز به این حقیقت که ممکن است دلایل و قرائن بسیاری - که نادیده گرفتن آنها شایسته نیست - پیرامون آن آیه باشد؛ از جمله شناخت شأن و اسباب نزول آیه و شروح حوادث همزمان با آن و همچنین احادیث و اخبار رسیده از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بزرگان صحابه که همگی در فهم کلام خدا که به رسولش نازل شده است به ما کمک می‌کند. (معرفت، پیشین، ۲۲۴).

۲. اینکه شخص آیه‌ای را در نظر بگیرد و سعی کند آن را بر رأی و نظر خود منطبق سازد و بدین وسیله دیدگاه خود را با آن توجیه نماید یا آن را وسیله‌ای برای تبلیغ عقیده و مسلک خویش گرداند در حالی که خود بداند آن آیه هیچ ارتباطی با موضوع ندارد (همان، ۲۲۶).

بنابر آنچه در مفهوم تفسیر به رأی از آیت الله معرفت ذکر شد می‌توان گفت تفسیر به رأی نیز از دیدگاه ایشان دو مشخصه دارد:

۱. مراجعه نکردن به دلایل و شواهد قرآنی و نیز عدم توجه و عنایت به اقوال و آرای پیشینان.

۲. تحمیل رأی و نظر بر آیه با هدف توجیه یا تثبیت عقیده و مذهب خویش.

با توجه به تعاریفی که از این سه دانشمند اسلامی ذکر گردید، دلیل مذمت و نکوهش تفسیر به رأی و نیز خطرات و عواقب این نوع تفسیر روشن می‌شود، زیرا تفسیر به رأی نه تنها در مسیر قرآن و تبلیغ معارف آن نیست بلکه منجر به انحراف آیات از معانی حقیقی خود، و در نتیجه انتشار، فرهنگ و اندیشه‌های غیر قرآنی و غیر اسلامی با عنوان تفسیر و توضیح آیات قرآن در جامعه می‌گردد و به ضلالت و گمراهی مردم از مسیر واقعی قرآن و اسلام می‌انجامد و این یعنی نقض غرض و مقصود خداوند از انزال قرآن و رسالت پیامبر اعظم ﷺ.

گفتار دوم: تفسیر اجتهادی

تفسیر اجتهادی یکی از روش‌های تفسیر قرآن و بلکه مشهورترین و کامل‌ترین و جامع‌ترین روش تفسیری است که در طی قرون اسلامی همواره در میان دانشمندان اسلامی و مفسران قرآن معمول بوده است. این نوع تفسیر را می‌توان حد وسط دو تفسیر دیگر، یعنی تفسیر به رأی و تفسیر نقلی، دانست. تفسیر نقلی که از آن با عنوان تفسیر روایی یا مأثور هم نام می‌برند، عبارت است از روشی تفسیری که در آن به ذکر روایات وارد شده در ذیل هر آیه می‌پردازند.

۱. مفهوم اجتهاد

در لغت واژه «اجتهاد» از «جُهد» یا «جَهَد» به معنای تلاش و کوشش است. اجتهاد به معنای به کار بردن تمام کوشش برای رسیدن به مقصد است. (فیومی، پیشین، ذیل ماده جهد).

اجتهاد از نظر اصطلاحی، بیشتر در فقه کاربرد دارد که به معنای توانایی بر استنباط و استخراج احکام شرعی و فقهی از ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است.

معانی اصطلاحی دیگری برای اجتهاد متصور است که عبارتند از:

الف - نظر و رأی شخصی بدون مراجعه به منابع تفسیری؛

ب - تدبیر، تفکر و به کار انداختن اندیشه.

ج - استنباط و فهم معارف و احکام قرآن با استفاده از منابع؛ مانند آیات دیگر قرآن،

روایات، قرائن عقلی، لغت، ادبیات و ...، با داشتن صلاحیت برای تفسیر.

از این سه معنا، معنای اول و دوم نمی‌تواند مراد در تفسیر اجتهادی باشد، زیرا معنای

نخست همان تفسیر به رأی مذموم و مورد نهی است و اجتهاد به معنای تدبیر و تفکر، تنها

می‌تواند یکی از منابع مورد رجوع مفسر در تفسیر باشد، نه اینکه تدبیر به تنهایی اجتهاد برای

مفسر باشد. در نتیجه منظور از تفسیر اجتهادی، همان معنای سوم است که برگرفته از همان

معنای اصطلاحی فقهی است. (علوی مهر، همان، ۱۹۵).

۲. پیشینه تفسیر اجتهادی

گرچه طبقه معتقد به تفسیر مبتنی بر روایت، عرضه کننده قدیمی‌ترین روش در قرآن

محسوب می‌شود، ولی ملاحظه روش مفسران صدر اسلام و اصحاب پیامبر اکرم (ص) و

تابعانی چون ابن عباس، ابن مسعود، قیس بن مسلم، مجاهد و نظایر آن، به خوبی بیانگر آن

است که اولین گروه مفسران معروف، پیرو تعریف اجتهادی بوده‌اند و با وجود عنایت و توجه

فراوان به روایات تفسیری، تأمل و تدبیر و اجتهاد را پایه و اساس فهم آیات و استخراج معانی

آنها قرار داده، از طریق روایت و سماع، به عنوان یکی از وسایل و مقدمات فهم قرآن، استفاده

می‌نمودند. همچنین در مورد آیاتی که روایتی در تفسیر آنها وارد نشده بود، از راه تدبیر و

اجتهاد، معانی و مقاصد قرآن را به دست می‌آوردند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۳۳۱).



سیره ائمه علیهم السلام [نیز] همواره بر این بوده است که شاگردانی را برای درک و فهم قرآن یا احکام شرعی تربیت می کردند و به آنها اجازه اجتهاد و استنباط از آیات و روایات می دادند، چنانکه ابن عباس تربیت شده مکتب اما علیه السلام است. امام صادق علیه السلام نیز شاگردان ویژه ای مانند زرارة بن اعین، یونس به عبدالرحمن، مؤمن طاق و ... تربیت نمود و گاهی به آنها می فرمود: «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع؛ وظیفه ما آموختن مبانی و اصول استنباط است و وظیفه شما تفریع و استخراج حکم». (علوی مهر، پیشین، ۱۹۷).

بنابر آنچه گفته شد در می یابیم تفسیر اجتهادی نه تنها بین مسلمانان قرآن پژوه متداول بوده بلکه مورد تأکید و توجه پیشوایان دین نیز قرار داشته است.

۳. روش تفسیر اجتهادی و شرایط آن

تفسیر اجتهادی، تفسیری روشمند است. در این نوع تفسیر اعتماد به تدبر و عقل، توأم با تقید به روایات تفسیری مورد استفاده قرار می گیرد و به همین جهت است که با روش تفسیر به رأی و نیز با تفسیر نقلی فرق اصولی دارد. در تفسیر اجتهادی، با وجودی که سنت و روایت یکی از ارکان ضروری تفسیر آیات قرآن است ولیکن استخراج صحیح معانی آیات از طریق تدبر و تعقل، نیازمند شرایط و مقدمات دیگری است که مفسر باید به قدر کفایت از آنها برخوردار باشد. دانستن ادبیات عربی در سطح بالا، آگاه بودن از نکات و دقایق فصاحت و بلاغت زبان، اطلاع از کیفیت تنزیل، اسباب نزول و شأن نزول آیات، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، مطلق و مقید، عام و خاص، علم حدیث از جمله این شرایط است. (عمید زنجانی، همان، ۳۳۱ - ۳۳۲).

ملاک در تفسیر اجتهادی این است که قرآن، کتابی است همگانی و مقصود از خطابات آن عموم مردم و تفهیم تمامی آنان است. تمام آیات قرآن قابل فهم بوده و از راه تدبر و تأمل می توان به درک معانی و مقاصد آن نائل آمد. بر این اساس روایاتی که در تفسیر آیات قرآن وارد شده - با وجودی که به عنوان یکی از مقدمات لازم و مهم در توضیح معانی آنها مورد استفاده قرار می گیرد - تنها جنبه ارشادی دارند و این طور نیست که بدون وجود آنها درک معانی آیات قرآن غیر ممکن باشد (ر.ک: همان، ۳۳۲).



به هر روی، در این روش مفسر باید از تحمیل رأی و نظریه به دست آمده از غیر قرآن، به آیات و تطبیق آن با مطالبی که مناسبت لفظی و معنوی با ظاهر آیات ندارد آکیداً خودداری نماید(همان، ص ۳۳۳) و دیدگاهی را که به آیه نسبت می‌دهد همراه با دلایل و براهینی باشد که پس از بررسی آیات، روایات، لغات، قرائن عقلی داخلی و خارجی و پس از نقد و بررسی اقوال مفسران دیگر بدان دست یافته است (علوی مهر، پیشین، ۲۰۹).

۴. شواهد و دلایل تفسیر اجتهادی

دانشمندان علوم قرآنی و مفسران، برای اثبات صحت و حجیت تفسیر اجتهادی دلایل زیادی آورده‌اند که به چند موارد از آن اشاره می‌شود:

الف. دلایل قرآنی

۱. از جمله دلایلی که برای تأیید تفسیر اجتهادی مورد استناد قرار گرفته، آیاتی است که زبان قرآن را، لسان عربی آشکار و قابل فهم و تعقل برای مردمی که برای آنها نازل شده، معرفی می‌نماید. مانند: «هذا لسان عربی مبین؛ و این [زبان قرآن]، زبان عربی آشکار است»(نحل/۱۰۳)؛ «انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون؛ همانا ما آن را قرآنی به زبان عربی مقرر داشتیم شاید که شما در آن تفکر کنید»(زخرف/۳)؛ «فانما یسرناه بلسانک لعلهم یتذکرون؛ پس به درستی ما آن را به زبان تو آسان کردیم شاید که متذکر شوند»(دخان/۵۸).

۲. از دلایل دیگر بر حجیت تفسیر اجتهادی، آیاتی است که با لحنی شدید و تند، مردم را به تفکر و تدبر در معانی و مقاصد آیات قرآن فرا می‌خواند و کسانی را که در فهم آن کوتاهی می‌کنند مورد عتاب و انتقاد شدید قرار می‌دهد. بدیهی است اگر قرآن با تدبر و تأمل قابل فهم نبود، هرگز چنین دستوری از سوی خداوند حکیم صادر گردید. آیات زیر از آن جمله‌اند:

«کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولو الالباب؛ کتابی مبارک و عظیم الشأن است که بر تو نازل کردیم تا امت در آیاتش تفکر کنند و صاحبان مقام عقل متذکر حقایق آن شوند»(ص/۲۹)؛ «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها؛ آیا (منافقان) در آیات



قرآن تفکر نمی کنند یا بر دل هاشان قفل‌ها (ی جهل و نفاق) زده‌اند» (محمد/۲۴)؛ «و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر؟ و ما قرآن را برای وعظ و اندرز بر فهم آسان کردیم آیا کیست که از آن پند گیرد.» (قمر/۱۷).

ب) دلایل روائی

در میان احادیث پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام روایات زیادی وجود دارد که می‌تواند دلیلی قاطع بر صحت روش تفسیر اجتهادی باشد، از جمله:

۱. روایاتی وجود دارد که بیانگر شأن و عظمت قرآن و حاوی تصریحاتی مبنی بر اینکه مردم در تمام شئون زندگی خود به قرآن مراجعه کنند به خصوص در مشکلات و نابسامانی‌ها و دوای تمام دردهای خود را در لابه‌لای معارف قرآن جستجو کنند و برای برطرف نمودن اختلافات در میان خود، از آیات قرآن استمداد نمایند. چنان‌که در روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرموده‌اند:

«فاذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن فانه شافع مشفع و ما حل مصدق من جعله اماماً قاده الی الجنة و من جعله خلقه ساقه الی النار و هو الدلیل یدل علی خیر سبیل ...؛ پس آن هنگام که فتنه‌ها همچون پاره‌های شب دی‌جور و ظلمانی بر شما هجوم می‌آورند به قرآن پناه آورید؛ زیرا که شفاعت کننده‌ای است که شفاعتش پذیرفته و شکایت کننده‌ای است که شکایتش پذیرفتنی است. هر کس آن را پیش روی خود قرار دهد، او را به سوی بهشت رهنمون می‌شود و هر کس آن را پشت سر اندازد قرآن او را به سوی جهنم خواهد راند و آن دلیل و راهنمایی است بر بهترین راه ...» (کلینی، ۱۳۴۸: ۲، حدیث ۲).

امام علی علیه السلام نیز در یکی از خطبه‌هایش این چنین فرموده‌اند:

«... و اعلموا ان هذا القران هو الناصح الذی لا یغش و الهادی الذی لا یضل و المحدث الذی لا یکذب و ما جالس القران احد الا قام عنده بزیادة او نقصان زیادة فی هدی و نقصان من عمی و اعلموا انه لیس علی احد بعد القران من فاقه و لا لاحد قبل القران من غنی. فاستشفوه من ادوائکم و استعینوا به علی ادائکم فان فیہ شفاء من اکبر الداء و هو الکفر و النفاق و الغی و الضلال ...؛ بدانید که این قرآن چنان نصیحت کننده‌ای است که هیچ‌گاه فریب و





خیانت در کار او نیست و چنان هدایتگری است که ابدا دروغ نمی گوید. هیچ کس همنشین قرآن نشد مگر آنکه پس از جدایی از آن چیزی بر او افزوده گشت و چیزی کاسته؛ هدایتش افزوده گردید و گمراهیش کاسته و بدانید که هیچ کس را پس از قرآن احتیاج و نیازی نیست و نه هیچ کس را قبل از آن غنا و بی نیازی. پس شفای دردهایتان را از آن بخواهید و برای بیچارگان طلب کمک کنید زیرا شفای بزرگترین بیماری‌ها که همانا کفر و نفاق و گمراهی و ضلالت است در قرآن است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶).

با توجه و تأمل در روایات فوق و نظائر آن در می یابیم قرآن بدین جهت نازل گردیده است که مردم با تدبر و تفکر در آیات آن راه رستگاری و صلاح زندگی خویش را دریابند و از گمراهی‌ها و تاریکی‌های فساد و تباهی نجات یابند و این در صورتی تحقق می پذیرد که فهم قرآن برای مردم امکان پذیر باشد و دستیابی به معارف آن سهل و آسان.

۲. از جمله روایاتی که می تواند دلیلی متقن بر صحت تفسیر اجتهادی قرآن باشد، روایات صحیحی است که در آن قرآن به عنوان مقیاسی برای سنجش سنت معرفی شده است. از آن جا که اعتماد و استناد به سنت و حدیث، به منظور درک مفاهیم و موضوعات دینی با مشکلات فراوانی رو به روست که از آن جمله است مشکل تضاد و تعارض بین روایات بر اساس احادیث صحیح، باید روایاتی را که با یکدیگر در تعارضند به قرآن عرضه نمود و از آن میان، هر کدام را که با آیات قرآن تطبیق بیشتری داشت برگزیده و بقیه را از درجه اعتبار ساقط دانست. (عمید زنجانی، پیشین، ۳۴۰ - ۳۴۱). در همین باره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود:

«ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله؛ ای مردم! آنچه از جانب من برای شما می آید اگر موافق با کتاب خدا باشد من گفته ام و اگر مخالف با آن باشد من نگفته ام.» (کلینی، پیشین، ۶۲/۱).

در روایت معروف عمر بن حفصه نیز موافقت با قرآن به عنوان یکی از مرجحات اخبار متعارض و مقیاس سنجش احادیث ذکر شده است:

«یُنظَرُ فما وافق حکم الکتاب و السنة ... فیؤخذ به و یتروک ما خالف حکم حکم

الکتاب و السنة (همان). باید با دقت بررسی شود، پس آنچه حکمش با حکم کتاب و سنت موافق و مطابق است ... باید اخذ شود و آنچه حکمش مخالف حکم کتاب و سنت است باید رها شود».

بنابر این گونه روایات نیز در صورتی قرآن می‌تواند معیاری برای کشف صحت احادیث وارده از پیشوایان دین باشد که فهم معانی و معارف قرآن امکان‌پذیر بوده و همه مردم بتوانند با به کار بستن تعقل و اندیشه به آن دست یابند و در پرتو آن به حل اختلافات و تعارضات موجود در بین احادیث نائل آیند.

ج. دلیل عقلی

طرفداران روش تفسیر اجتهادی در تأیید و اثبات نظریه خود علاوه بر آیات و روایات به دلایل دیگری نیز تمسک نموده‌اند که دلیل عقلی از جمله آنهاست. طرفداران این روش معتقدند با توجه به اینکه روایات تفسیری موجود، برای توضیح و تفسیر جمیع آیات قرآن و حتی برای تفسیر قسمت قابل ملاحظه‌ای از آن کافی نیست و به عبارت دیگر همه قرآن در روایات تفسیر نشده است، اگر ما معانی و مقاصد آیات قرآن را جز از راه نقل و روایت قابل فهم و درک ندانیم و راه تدبر و تأمل و اجتهاد را نیز در فهم قرآن به روی خود ببندیم، درباره آیات بسیاری که هیچ روایتی در توضیح و تبیین آنها وارد نشده چه باید گفت؟ بی‌شک باید به یکی از این دو مطلب ملتزم شد: ۱- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که وظیفه بیان و تفسیر و توضیح آیات قرآن را بر عهده داشته است در انجام وظیفه خود تقصیر یا قصور نموده است؟ ۲- در صورتی که کسی مسئولیت تفسیر قرآن را بر عهده نداشته باشد آیاتی که روایتی در تفسیر و توضیح آنها نیامده و همچنان نامفهوم و مبهم مانده است تا ظهور امام زمان علیه السلام غیر قابل درک خواهد بود.

واضح است که هر دو مطلب نادرست است، زیرا مطلب اول متضمن نقص رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مستلزم تکذیب آن حضرت است، چرا که آن حضرت بارها بر اتمام رسالت و اكمال وظیفه نهایی خویش تصریح نموده‌اند. مطلب دوم نیز به جهت نفی مسئولیت توضیح و تفسیر قرآن، مستلزم لغو بودن قرآن و بیهوده بودن اساس رسالت و تنزیل آن کتاب آسمانی و



در نتیجه مستلزم نفی تکلیف و شرایع دین و انکار جنبه‌های جهانی و جاودانگی دین مبین اسلام خواهد بود. (عمید زنجانی، پیشین: ۳۴۹ - ۳۵۰).

پرسی ادله:

با توجه به دلایلی که در تأیید صحت و حجیت روش تفسیر اجتهادی ذکر شد باید دید چه نتیجه صحیحی می‌توان از آنها استنتاج کرد. به طور کلی ادله مزبور می‌تواند یکی از دو نتیجه زیر را در پی داشته باشد:

۱. تمام آیات قرآن، با کلیه مقاصد و معانی باطنی که در بردارد، برای شخص مفسر از راه تدبر و تعقل و با استفاده از مقدمات تفسیری قابل درک و فهم خواهد بود.

۲. در صورتی که شخص مفسر از شرایط و مقدمات تفسیر قرآن برخوردار باشد می‌تواند با تفکر و تدبر و متناسب با ظرفیت فکری و معنوی و توان علمی خود، مراتبی از معانی و مقاصد آیات قرآن را درک نموده و بخشی از مفاهیم و معارف نهفته در آنها را کشف و استخراج کند.

با بررسی ادله مزبور به نادرستی نتیجه اول پی می‌بریم، زیرا با دلایلی که ذکر شده چه ادله قرآنی، چه روایی و چه عقلی، هرگز نمی‌توان ثابت کرد که مثلاً تمام احکام و جزئیات مسائل فرعی عبادات را می‌توان از راه تدبر در آیاتی که متضمن تشریح عبادات اسلامی است به دست آورد و یا وجه تفصیلی آیات معاد و سایر آیات مربوط به آفرینش جهان را با اجتهاد و تفکر در آیات مربوطه کشف نمود. ولی با استناد به همین ادله می‌توان نتیجه دوم را به دست آورد و ادعا نمود که: با تدبر و تأمل در مفاهیم و مدالیل آیات، در صورتی که شخص متدبر از مقدمات و شرایط لازم برخوردار باشد می‌تواند به فراخور ظرفیت فکری و علمی و معنوی و نیز به تناسب میزان تدبر و تأمل و اجتهادی که مبذول می‌دارد مراتبی از معانی و مقاصد جمیع آیات را درک کند و بخشی از مفاهیم و معارف آنها را کشف و تحصیل نماید. (همان).

گفتار سوم: تفاوت‌های تفسیر به رأی و تفسیر اجتهادی

با توجه به آنچه در تبیین معنا و مفهوم تفسیر به رأی و تفسیر اجتهادی گفته شد به



فرق‌های اصولی و اساسی این دو روش پی می‌بریم و در می‌یابیم که این دو روش تفسیری گرچه مرز بین آنها همواره ظریف و حساس بوده و در نتیجه بسیاری با ادعای تفسیر اجتهادی در ورطه تفسیر به رای غوطه‌ور شده‌اند، اما در عین حال این دو مقوله کاملاً جدا هستند و می‌تون به اجمال موارد ذیل را در تفاوت بین این دو روش برشمرد:

۱. تفسیر به رأی مورد نکوهش و نهی پیشوایان دین قرار گرفته است در حالی که تفسیر اجتهادی هم مورد تأیید قرآن است و هم مورد توجه و تأکید پیشوایان دین.

۲. در تفسیر به رأی مفسر بدون برخورداری از شرایط و مقدمات تفسیر قرآن، به تفسیر و توضیح آیات بر اساس نظر و دیدگاه خویش می‌پردازد ولی در تفسیر اجتهادی مفسر با استفاده از ادله و براهین عقلی و نقلی و با توجه به قرائن و لغات و به عبارت دیگر با استفاده از اصول و قواعد تفسیر، به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد.

۳. در تفسیر به رأی، شخص در پی توجیه و تثبیت دیدگاه خویش با استفاده از آیات قرآن است ولی در تفسیر اجتهادی، مفسر به دنبال کشف مراد خداوند و تحصیل معانی واقعی آیات و استخراج معارف و احکام قرآن است.

۴. در تفسیر به رأی گسستگی بین سنت و قرآن وجود دارد - چنانچه قتاده مفسر معروف چنین روشی را در پیش گرفته بود - ولی در تفسیر اجتهادی سنت و روایات وارده از ائمه اطهار علیهم‌السلام از مقدمات لازم و ضروری تفسیر آیات قرآن است.

راه‌های مصون ماندن مفسر از تفسیر به رأی

پس از شناخت روش تفسیری به رأی اینک ضروری است دریابیم چه گونه می‌توان از آسیب تفسیر به رأی مصون ماند.

یکی از قواعد مهمی که تفسیر مطلوب را از تفسیر به رأی متمایز می‌کند آن است که مفسر به میزان کافی از مقدمات علمی مورد نیاز در تفسیر آگاه بوده و از آنها در تفسیر استفاده کند. به نظر اکثر عالمان قرآنی یکی از مصادیق روشن تفسیر به رأی، تفسیر کسی است که از علوم مورد نیاز در تفسیر بی‌بهره بوده و یا در فراگیری آن به حد کمال نرسیده باشد و با این وجود از روی گمان و تخمین به تفسیر بپردازد ولی اگر در این علوم به حد کمال رسیده و

دست کم از متخصصان آن علوم کمک گیرد و سایر امور مؤثر در فهم صحیح قرآن را مورد توجه و استفاده قرار دهد و آنگاه به تفسیر آیات بپردازد از دایره تفسیر به رأی خارج و از آفات مصون خواهد بود. (بابائی و دیگران، پیشین، ۲۴) چنانچه راغب در این باره می‌گوید: «فمن تكاملت له هذه العلوم خرج عن كونه مفسراً للقرآن برأيه؛ کسی که این علوم برایش کامل شود از جرگه کسانی که قرآن را به رأی خود تفسیر می‌کنند خارج می‌شود». (همان).

یکی از گرایش‌هایی که از یکی دو قرن پیش وارد تفسیر قرآن شده، «تفسیر علمی» آیات قرآن است که از جمله روش‌هایی است که ممکن است به آسانی مفسر را به تفسیر به رأی بکشاند. گرایش شدید به علوم روز و تفسیر آیات مطابق با یافته‌های جدید علمی به خصوص علوم تجربی به منظور اثبات اعجاز علمی قرآن و یا زدودن تهمت‌ها و شائبه‌هایی همچون مخالفت قرآن با علم، موجب شده تا بعضی از مفسران، خواسته یا ناخواسته در تفسیر آیات علمی قرآن به تفسیر به رأی مبتلا گردند. البته برخورداری مفسر از علوم زمان خویش بی‌شک در پر بار شدن یافته‌ها و برداشت‌های او از آیات قرآن مؤثر است، چرا که تحصیل علوم تجربی و مانند آن ظرفیت دل را گسترش می‌دهد و توانایی فهم و تحمل معارف قرآن را بالا می‌برد و به انسان شرح صدر می‌دهد: «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاها؛ همانا این قلب‌ها ظرف‌هایی هستند که مهمترین آنها وسیع‌ترین آنهاست». (نهج البلاغه، همان، حکمت ۱۴۷). هر قلبی که از اندیشه مستدل برخوردار است آمادگی آن برای تحمل و دریافت علوم قرآنی بیشتر است و هرچه انسان در اندیشه جهان آفرینش از آیات تکوینی خداوند بهره ببرد،



قدرت او در فهم آیات کتاب تدوینی و قرآن کریم افزون‌تر می‌گردد، اما آنچه در این میان مذموم و نادرست شمرده می‌شود [و می‌تواند مصداقی از تفسیر به رأی باشد] این است که یافته‌های علوم تجربی را قبل از آنکه به عنوان یافته علمی برسند بر قرآن تحمیل کنیم و معنای آیات را به گونه‌ای بیان کنیم که بر اساس فرضیات باشد. علت نادرستی این عمل

نیز روشن است. زیرا فرضیات علمی و تجربی دائماً در حال تغییر و تحولند و بسیار می‌شود که پس از مدتی فرضیه‌ای جدید، فرضیه سابق را باطل می‌سازد و اگر ما قرآن را با این فرضیات موقت، هماهنگ سازیم معنایش ایجاد دگرگونی و فرسایش در معارف قرآن است در حالی که قرآن از هر بطلانی مصون و محفوظ است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴۹ و ۴۵۰).

علاوه بر این از دیگر لغزشگاه‌های مفسر در تفسیر آیات قرآن تکیه بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌هاست که بیشتر در آیاتی راه می‌یابند که از متشابهات باشند نه از محکمت‌ها، زیرا آیات محکم خود گویاست و نیازی به تفسیر ندارد و در نتیجه از دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر در امان می‌ماند. بسیاری از مفسران دخالت دادن ممیزات و خصایص فکری را در تفسیر قرآن موجب تحمیل نوعی رأی و نظر بر قرآن می‌دانند و در نتیجه از آن نهی نموده و تفسیر قرآن را با یک اندیشه از پیش تعیین شده محکوم می‌دانند. با این حال می‌توان گفت انکار مطلق پیش‌فرض‌ها صحیح نیست زیرا نه تنها تفسیر و کشف معانی آیات قرآن که فهم هر متنی متوقف بر یک سری مقدمات و پیش‌دانسته‌هاست و در بسیاری موارد این پیش‌دانسته‌ها ضروری است به خصوص اگر توجه داشته باشیم که فهمیدن با سؤال کردن آغاز می‌شود و سؤال بدون پیش‌دانسته ممکن نیست. (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۱). در تفسیر قرآن نیز کسی که به فهم و استنباط آیات می‌پردازد در واقع چیزی را جستجو می‌کند این جستجو یعنی سؤال کردن و سؤال بدون پیش‌دانسته معنا ندارد و وجود نمی‌یابد. بر این اساس اگر گفته شده برای فهمیدن قرآن و بهره‌مندی از معارف آن باید «خالی الذهن» بود و با ذهن بی‌رنگ به محضر قرآن رفت معنایش این نیست که محقق هیچ اصل موضوعی و هیچ برداشتی از انسان و جهان در ذهنش نباشد بلکه مقصود آن است که انسان قصد تحمیل دانش خود بر قرآن را نداشته باشد. اگر یک قاضی از پیش نسبت به یکی از دو طرف منازعه گرایشی داشته باشد در حکم و قضای خود به انحراف می‌رود. عقل انسان نیز که در مسائل علمی قاضی و حاکم است اگر در مراجعه خود به قرآن به اصول موضوعه رشته علمی خود و به یافته‌های درست یا نادرست خویش گرایش داشته باشد و بخواهد با مراجعه به قرآن فقط یافته‌های خود را تأیید کند و حاضر نباشد خطاهای خود را اصلاح کند، چگونه می‌تواند فهم درستی از آیات داشته باشد؟ (جوادی آملی، پیشین، ۴۵۱).

بنابراین آنچه در این عرصه مذموم بوده و محذوریت دارد این است که مفسر با قطع نظر



از قرائن و شواهد و براهین دیگر، مثل محکّمات قرآن، مستقلاًّ به تفسیر و تأویل آیات قرآن پردازد و در حقیقت دستمایه تفسیر خود را نه الفاظ و کلمات قرآن و قواعد و منابع تفسیری، که سلاقی و پیش‌فرض‌های خود قرار دهد و در نتیجه با دخالت دادن پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های غیر موجه و غیر معتبر در تفسیر آیات، مبتلا به تفسیر به رأی شود.

آیت الله جوادی آملی با اشاره به حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر اینکه: «القرآن مأدبٌ لله فتعلموا مأدبته ما استطعتم» می‌نویسد: «مأدبه به معنای مائده و سفره نیست بلکه غذای پخته و آماده را مأدبه می‌گویند. رسول خدا صلی الله علیه و آله که به فرموده خدای سبحان بخل ندارد و به فرموده خودش اجود بنی آدم و بخشنده‌ترین آنهاست همه مردم را به قرآن که غذای آماده روح و مأدبۀ الله است دعوت کرده است. اگر قرآن سفره خالی می‌بود، می‌شد که هر کس غذایش را بیاورد و در این سفره بخورد ولی اگر قرآن غذای آمده است نباید انسان افکار و برداشتهای علمی و یا بافته‌های خود را بیاورد و به اسم قرآن استفاده کند. اگر کسی با عقایدی خاص بیاید به محضر قرآن، هرگز از آن بهره‌ای نمی‌برد و با همان افکاری که با خود آورده باز خواهد گشت.» (همان).

جمع‌بندی

پرداختن به تفسیر اجتهادی و پرهیز از تفسیر به رأی ضرورتی است روشن. تفسیر اجتهادی یکی از مطلوب‌ترین روش‌ها در راستای دستیابی به معارف و معانی قرآن است. مذمت تفسیر به رأی، در لسان پیامبر صلی الله علیه و آله و اولیای دین علیهم السلام، مفسران کلام خدا را به دقت و تعمق هرچه بیشتر به هنگام تفسیر آیات فرا می‌خواند و آنها را از استناد صریح و مستقیم دریافت‌ها و برداشتهای تفسیری پیش از اطمینان از صحت آنها به آیات قرآن و طرح آنها به عنوان مراد خداوند برحذر می‌دارد. با این حال روایات و اقوالی که در مذمت تفسیر به رأی وارد شده نباید مانعی بر سر اجتهاد و کوشش مفسران در استخراج معانی و معارف قرآن تلقی شود بلکه بر مفسر است که با توجه به مقتضیات زمان و نیازهای نسل جوان و تشنگان معارف اسلام از یک سو و رعایت دقیق اصول و قواعدی که به عنوان شیوه‌ها و روش‌های تفسیر قرآن توسط اندیشمندان علوم قرآن تدوین شده از سوی دیگر، به تفسیر آیات قرآن پردازد



اگر چه باید در بیان هر کلامی که در آن شائبه‌ای از تفسیر به رأی مشاهده می‌شود نهایت احتیاط را داشته باشد و از طرح آن به عنوان معنا و مفهوم آیه و یا مراد خداوند بپرهیزد. بدیهی است مفسری که از شرایط و ویژگی‌ها و خصایص و قابلیت‌های تفسیر قرآن برخوردار باشد در صورتی که ناخواسته و پس از اجتهاد، برداشتی را به عنوان معنا و مفهوم آیه‌ای از آیات قرآن ارائه دهد که بعدها روشن گردد مراد خداوند نبوده و غیر واقع است، مشمول روایات تفسیر به رأی نخواهد بود.

کتابنامه

* قرآن.

* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.

۱. بابائی، علی اکبر (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ ششم.
۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۴)، البیان، بیروت، انتشارات کعبه، دار الزهراء.
۴. علوی مهر، حسین (۱۳۸۱)، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، انتشارات اسوه، چاپ اول.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹)، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۸)، اصول کافی، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۸. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ اول.



بررسی تحلیلی

مراحل جمع قرآن

با تأکید بر دیدگاه ریچارد بل

زهرة دانشجو^۱

چکیده

شیوه جمع قرآن یکی از بحث برانگیزترین موضوع‌های علوم قرآنی است. دانشمندان علوم قرآنی رویکردهای متعددی برای پاسخ به این مسئله اتخاذ کرده‌اند که نتایجی متعارض و متضاد در پی داشته است. در این مقاله سه فرضیه اجمالی یعنی وجود مراحل برای جمع قرآن، جمع قرآن در طی ۴۳ سال و تکاملی بودن مراحل جمع قرآن برای حل این مسئله پیشنهاد شده است. جمع قرآن حادثه‌ای واحد و بسیط نیست بلکه حادثه‌ای طولانی و مستمر است که در قالب حفظ کردن، نوشتن، گرد آوردن در محل واحد، گرد آوردن بین الدفتین و یکی کردن مصاحف محقق شده است. ریچارد بل حفظ کردن قرآن و نوشتن قرآن را از مراحل جمع نمی‌داند و تنها گرد آوردن بین الدفتین و یکی کردن مصاحف را به عنوان مراحل جمع قرآن می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: جمع قرآن؛ مراحل جمع قرآن؛ گرد آوردن بین الدفتین؛ یکی کردن مصاحف؛ ریچارد بل.^۲

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.

۲- دکتر ریچارد بل یکی از مترجمان قرآن به زبان انگلیسی در نیمه دوم قرن نوزدهم است.



۳۰

دانش پژوهان

موضوع جمع قرآن از جمله موضوعات علوم قرآن است که همچنان مورد اختلاف دانشمندان مسلمان و اسلام‌شناسان غربی است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل پیچیدگی و ابهام در موضوع جمع قرآن اشتراک لفظی کلمه «جمع» در روایات باشد. روایات متعددی با کلمه «جمع» و مشتقات آن گردآوری قرآن را که تا زمان عثمان ادامه داشت، گزارش کرده‌اند. با وجود این که در طی حدود نیم قرن گردآوری قرآن، کیفیت و نحوه این گردآوری متفاوت بوده است، اما در این مدت در اکثر موارد از کلمه «جمع» و مشتقات آن برای بیان نحوه‌های مختلف گردآوری قرآن استفاده شده است. اشتراک لفظی در کلمه «جمع» باعث شده است تا در زمان‌های متأخر که میان زمان گزارش روایت و حدیث و زمان واقعی گردآوری قرآن فاصله زیاد شده بود، بسیاری از قرائن مقامی و مقالی مورد توجه قرار نگیرد. نادیده گرفتن این قرائن باعث ابهام در کلمه «جمع» شد و در نتیجه به نظر رسد که بسیاری از روایات با یکدیگر متعارضند، در حالی که هر یک از معانی جمع حاکی از مرحله‌ای از مراحل جمع است. ابهام در معانی جمع باعث شد تا بسیاری از دانشمندان علوم قرآن از وجود مراحل جمع قرآن غفلت کنند.

۱. مراحل جمع قرآن

در این مقاله سه فرضیه اجمالی برای حل مسئله جمع قرآن پیشنهاد می‌شود. اولین فرضیه اجمالی وجود مراحل جمع قرآن است که دو فرضیه دیگر یعنی قرآن در طی ۴۳ سال و تکاملی بودن مراحل جمع قرآن در طول فرضیه اول قرار دارند. با ابزار تحلیل سیستمی می‌توان مشکل جمع قرآن را به سه مسئله «ظهور جمع قرآن»، «تطور جمع قرآن» و «وضعیت نهایی جمع قرآن» تجزیه کرد. مسائل سه گانه ناشی از تحلیل سیستمی مشکل جمع قرآن بر حسب نحوه شکل‌گیری، استمرار و سرانجام حادثه تاریخی جمع قرآن تنظیم شده است، بنابراین «ظهور جمع قرآن»، «تطور جمع قرآن» و «وضعیت نهایی جمع قرآن» سه مرحله اصلی جمع قرآن می‌باشند.



منظور از کلمه «جمع» در این مسائل سه گانه معنای لغوی آن یعنی گرد آوردن است و منظور از «قرآن» در عبارت «جمع قرآن» کل قرآن است نه بخشی از قرآن.

۲. ظهور و پیدایش جمع قرآن

در ظهور و پیدایش جمع قرآن ابهام زبانی [= معنایی] و ابهام مفهومی وجود ندارد اما ابهام مصداقی که مربوط به مقام عین و خارج است وجود دارد. ابهام عینی در ظهور و پیدایش جمع قرآن به دلیل تعدد مصادیق [= مراحل] ظهور و پیدایش جمع قرآن است. ظهور جمع قرآن دارای دو مصداق حفظ کردن قرآن و نوشتن قرآن است و در اینجا هر دو مصداق مقصود است. از آن جهت که حفظ کردن قرآن تقریباً با نوشتن قرآن همراه بوده است نه این که نوشتن قرآن پس از حفظ کردن کل قرآن محقق شده باشد. ظهور و پیدایش قرآن با حفظ کردن و نوشتن قرآن محقق شده است.

۱-۲. حفظ کردن قرآن

ظهور و پیدایش جمع قرآن با حفظ کردن قرآن توسط پیامبر ﷺ و اصحاب آن حضرت آغاز می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ نخستین حافظ قرآن است. حفظ کردن قرآن توسط پیامبر ﷺ از همان آغاز نزول وحی به وی است و تا پایان وحی یعنی سال یازدهم هجرت ادامه داشت، بنابراین حفظ کردن کامل قرآن توسط پیامبر ﷺ تقریباً در طی ۲۳ سال که به تدریج آیات قرآن نازل می‌شدند، محقق شد. خداوند تبارک و تعالی درباره همت پیامبر ﷺ نسبت به حفظ کردن و به خاطر سپردن آیات الهی می‌فرماید: «او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند»، (جمعه/۶۲). شاهد بحث در این آیه مبارکه عبارت «آیاتش را بر آنها می‌خواند» است، که با توجه به امی بودن پیامبر ﷺ، حاکی از این است که پیامبر ﷺ آیات را از حفظ برای مردم تلاوت می‌کردند.

اصحاب پیامبر ﷺ نیز از همان اوایل وحی قرآن تا پایان وحی به حفظ کردن قرآن اقدام می‌کردند، بنابراین حفظ کل قرآن توسط صحابه پیامبر ﷺ در اواخر زندگانی پیامبر ﷺ محقق شد. انگیزه و علت حفظ کردن قرآن توسط پیامبر ﷺ و اصحاب وی صیانت و مصون



ماندن قرآن از هرگونه تصحیف و تحریف بوده است.

دانشمندان مسلمان و اسلام شناسان غربی حفظ کردن کل قرآن توسط پیامبر ﷺ و اصحاب وی را می‌پذیرند. آن دسته از دانشمندان (باقلانی، ۱۴۴۲: ۵۹-۶۰؛ عزه دروزه، بی‌تا، ۷۴؛ صغیر، ۱۴۲۰/۶۹) که جمع قرآن را حادثه واحد می‌دانند، در عین حال که حفظ کل قرآن توسط پیامبر ﷺ و صحابه را قبول دارند، جمع قرآن را امری غیر از حفظ کردن قرآن توسط پیامبر ﷺ و صحابه می‌دانند. دسته دیگری از دانشمندان جمع قرآن را حادثه‌ای مستمر، طولانی و چند مرحله‌ای می‌دانند. بسیاری از آنان حفظ کردن را مرحله اول از مراحل جمع قرآن می‌دانند، اما عده کمی (طایی، ۱۳۹۱/۴۵؛ محیسن، بی‌تا، ۱۳۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ۱۲/۱۲۴-۱۲۵) از آنان حفظ کردن را از مراحل جمع قرآن به شمار نمی‌آورند ولی در عین حال، حفظ کردن کل قرآن توسط پیامبر ﷺ و صحابه را قبول دارند. ریچارد بل حفظ کردن قرآن توسط پیامبر ﷺ اصحابش را می‌پذیرد، اما حفظ کردن قرآن را به عنوان مرحله‌ای از مراحل جمع قرآن نمی‌پذیرد.

۲-۲. نوشتن قرآن

هرچند ظهور و پیدایش جمع قرآن با حفظ کردن قرآن آغاز می‌شود، اما در ادامه در کنار حفظ کردن قرآن، صحابه پیامبر ﷺ به دستور ایشان اقدام به نوشتن قرآن می‌کنند. خداوند تبارک و تعالی درباره نوشتن آیات الهی می‌فرماید: «و گفتند این همان افسانه‌های پیشینیان است که وی آن را رو نویس کرده و هر صبح و شام بر او املاء می‌شود». (لقرآن ۲۵). این آیه مبارکه حدود سال‌های شش یا هفت بعثت نازل شده است. نوشتن آیات قرآن در دوران قبل از هجرت و پس از هجرت تا پایان وحی توسط کاتبان وحی ادامه داشت. بنابراین نوشتن کل قرآن در اواخر حیات پیامبر ﷺ به منصفه ظهور رسید. انگیزه و علت نوشتن قرآن توسط اصحاب پیامبر ﷺ صیانت قرآن از هرگونه زیاده و نقصان بوده است.

دانشمندان مسلمان و بسیاری از اسلام شناسان غربی نوشتن کل قرآن توسط اصحاب پیامبر ﷺ را می‌پذیرند. آن گروه از دانشمندان که جمع قرآن را حادثه‌ای واحد می‌دانند در عین حال که نوشتن کل قرآن توسط صحابه پیامبر ﷺ را می‌پذیرند، اما جمع قرآن را صرف



نوشتن کل قرآن در زمان پیامبر ﷺ نمی‌دانند. گروه دیگر از دانشمندان که جمع قرآن را حادثه‌ای طولانی و دارای مراحل می‌دانند، نوشتن کل قرآن توسط اصحاب پیامبر ﷺ را به عنوان مرحله اول (در صورتی که حفظ کردن را مرحله اول ندانند) یا مرحله دوم جمع قرآن قبول دارند. ریچارد بل نوشتن قرآن توسط صحابه پیامبر ﷺ در زمان وی را تصدیق می‌کند. البته او نوشتن قرآن را مرحله‌ای از مراحل جمع قرآن نمی‌داند.

۳. تطوّر جمع قرآن

تطوّر جمع قرآن در زمان خود پیامبر ﷺ آغاز می‌شود. در تطوّر جمع قرآن ابهام زبانی [=معنایی] و ابهام مفهومی وجود ندارد، اما ابهام مصداقی که مربوط به مقام عین و خارج است، در آن وجود دارد. تطوّر جمع قرآن دارای دو مصداق گرد آوردن قرآن در محلّ واحد و گرد آوردن قرآن بین الدّفتین است.

۳-۱. گرد آوردن قرآن در محلّ واحد

تطوّر جمع قرآن با گرد آوردن قرآن در محلّ واحد آغاز می‌شود. این مرحله از جمع



قرآن یعنی گرد آوردن کلّ قرآن در محلّ واحد در زمان پیامبر ﷺ و توسط خود پیامبر ﷺ در اواخر حیات ایشان محقق شد. ابی بکر حضرمی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت

رسول گرامی صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمودند: ای علی، قرآن در کنار بستر من در صحیفه‌ها، حریرها و

کاغذها قرار دارد، آنها را بردارید و گردآوری کنید و آن گونه که یهودیان در نگهداری تورات اهمال کردند در نگهداری آنها اهمال نکنید، بنابراین علی علیه السلام رفت و آنها را در پارچه‌ای زرد رنگ گردآوری کرد، پس از آن بر روی آن پارچه مهر زد و آن را در خانه خود قرار داد. (قمی، ۳۸۷: ۴۵۱/۲؛ عروسی حویزی، بی تا، ۵/ ۷۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۴). شاهد بحث در این روایت عبارت «قرآن در کنار بسترم در صحیفه‌ها، حریرها و کاغذها قرار دارد» است. انگیزه و علت گرد آوردن قرآن در محلّ واحد توسط پیامبر صلی الله علیه و آله دور نگه داشتن قرآن از هرگونه تحریف بوده است. هیچ کدام از دانشمندان مسلمان و اسلام شناسان غربی گرد آوردن قرآن در محلّ واحد را به عنوان یکی از مراحل جمع قرآن مطرح نکرده‌اند.

۲-۳. گرد آوردن قرآن بین الدفتین

تطور جمع قرآن با گرد آوردن کل قرآن بین الدفتین ادامه پیدا می‌کند. این مرحله از جمع قرآن بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله توسط صحابه ایشان همچون علی علیه السلام، ابن مسعود، ابی بن کعب، ابی بکر، عمر و ... صورت گرفت و تا زمان عثمان این نوع جمع آوری ادامه داشت. انگیزه و علت گرد آوردن قرآن بین الدفتین توسط اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله حفظ قرآن از هرگونه تحریفی بوده است.

این مرحله از جمع قرآن، یعنی گرد آوردن کل قرآن بین الدفتین نخستین بار توسط علی علیه السلام محقق می‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: سوگند یاد می‌کنم رداء بر تن نکنم تا قرآن را بین دو لوح جمع کنم. (ابن شهر آشوب مازندرانی، بی تا، ۴۱؛ قمی، بی تا: ۲/ ۴۱۴؛ الصدر، بی تا: ۱۷-۳۱۶). شاهد مثال در این روایت عبارت «قرآن را بین دو لوح، یعنی بین الدفتین گرد آوری کنم» می‌باشد.

پس از علی علیه السلام صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به گرد آوردن قرآن بین الدفتین اقدام کردند. ابن مسعود، ابی بن کعب، ابوبکر و عمر از جمله صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله هستند که به جمع قرآن، یعنی گرد آوردن قرآن بین الدفتین اقدام کردند. در میان کسانی که پس از علی علیه السلام به جمع قرآن یعنی گرد آوردن قرآن بین الدفتین اقدام کردند، جمع ابوبکر مورد توجه دانشمندان علوم قرآنی و مورخین قرار گرفته است.



برخی از دانشمندان علوم قرآنی که جمع قرآن را حادثه‌ای واحد قلمداد می‌کنند، جمع قرآن را در زمان پیامبر ﷺ می‌دانند، اما منظور آنان از جمع قرآن حفظ کردن یا صرف نوشتن قرآن نبوده است، بلکه منظور آنان گرد آوردن بین الدفتین بوده است، زیرا کسانی که جمع قرآن را به بعد از پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند، حفظ کردن یا صرف نوشتن قرآن در زمان پیامبر ﷺ را تصدیق می‌کنند. حارث محاسبی، خازن، زرقانی، زرکشی، عبدالصبور شاهین، محمد غزالی، ابی شامه، باقلانی، حرّ عاملی، بلخی، ابن طاووس، سید شرف الدین، الصغیر، (مرتضی‌العاملی، ۱۴۱۰). سید ابوالقاسم خویی، قاضی، ابن انباری، کرمانی، طیبی و سید مرتضی (معرفت، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۷۲). از جمله این دانشمندان می‌باشند، بنابراین معلوم می‌شود که در واقع «گردآوری قرآن بین الدفتین» اولین محلّ نزاع میان دانشمندان علوم قرآنی است. این دانشمندان دلایلی را برای این ادعا که «گرد آوردن قرآن بین الدفتین» در زمان پیامبر ﷺ بوده است اقامه کرده‌اند که برخی از آن دلایل همراه با نقد آنها عبارت است از:

الف) برخی از دانشمندان (موسوی خویی، همان، ۲۵۷). علوم قرآنی تناقض، تضاد و تعارض‌های متعدد میان روایات گردآوری قرآن پس از پیامبر ﷺ را دلیل بر گرد آوردن قرآن بین الدفتین در زمان پیامبر ﷺ دانسته‌اند.

پاسخ: اکثر روایات گردآوری قرآن پس از پیامبر ﷺ در این که جمع آوری در چه زمانی صورت گرفته است، تعارض بدوی دارند. در صورت اتخاذ رهیافت تحلیلی - روایی، معانی مختلف کلمه «جمع» در روایات آشکار می‌شود که هر یک از معانی حاکی از مرحله‌ای از مراحل جمع قرآن به عنوان حادثه‌ای مستمر و طولانی می‌باشد. طبیعی است که با مشخص شدن معانی «جمع» و وجود مراحل برای جمع قرآن بسیاری از این تعارضات بدوی از بین می‌رود.

ب) روایات متعددی اسامی افرادی را به عنوان این که قرآن را بین الدفتین گردآوری کردند، ذکر می‌کند. به عنوان مثال در روایت شعبی آمده است. شش تن از انصار قرآن را در عهد رسول خدا ﷺ جمع نمودند که عبارتند از: ابی بن کعب، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوالدرداء، سعد بن عبید و ابوزید. (کاتب الواقدی، ۱۳۲۲: ۱/۲، ۱۱۲).

پاسخ: کلمه «جمع» در این روایات به معنای حفظ کردن می‌باشد و کلمه «جمع» به معنای



نوشتن به کار نرفته است و بر فرض این که کلمه «جمع» در این دسته روایات به معنای نوشتن باشد، به هیچ وجه مقصود مستدلین - گرد آوردن بین الدفتین - را اثبات نمی کند.

ج) دلایل عقلی متعددی حاکی از گردآوری قرآن بین الدفتین در زمان پیامبر ﷺ می باشد. (شرف الدین، ۱۴۲۷: ۳۰).

پاسخ: اتخاذ رهیافت عقلی از ناحیه آنان برای تاریخ گذاری قرآن نادرست است، زیرا رهیافت عقلی تنها اصل تحقق جمع قرآن را به اثبات می رساند و نه کمیت و کیفیت جمع قرآن را.

دانشمندان علوم قرآنی که جمع قرآن را حادثه ای دارای مراحل می دانند، گرد آوردن قرآن بین الدفتین را مربوط به زمان ابوبکر می دانند. بنابر آنچه در این مقاله بیان شد، گرد

آوردن قرآن بین الدفتین بعد از پیامبر (ص) محقق شده است، اما این گردآوری منحصر به گرد آوردن قرآن بین الدفتین توسط ابوبکر نیست بلکه قبل از وی صحابه پیامبر ﷺ از جمله علی علیه السلام قرآن را بین الدفتین گرد آورده بودند و حتی



علی علیه السلام نخستین گرد آورنده قرآن بین الدفتین بوده است.

ریچارد بل گرد آوردن قرآن بین الدفتین توسط پیامبر ﷺ را می پذیرد، اما وی جمع و تدوین پیامبر ﷺ را به صورت مصحفی کامل نمی داند و تنها می پذیرد که خود پیامبر ﷺ بسیاری از آیات و سوره های نازل شده را جمع و تدوین کرده و به آن سر و سامانی مضبوط داده است، یعنی آنها را در یک مصحف گردآوری کرده است.

پاسخ: نظر وی مبنی بر گرد آوردن بخشی از قرآن بین الدفتین توسط پیامبر ﷺ نادرست است، زیرا وی باید دلیل و مدرکی مستند بر اطلاق کلمه «کتاب» بر مجموعه منظم بالفعل در قرآن برای اشاره بر خود قرآن ارائه کند، در حالی که وی چنین دلیل و مدرکی اقامه نکرده است.

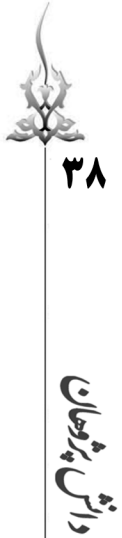
۴. وضعیت نهایی جمع قرآن

در وضعیت نهایی جمع قرآن نه تنها ابهام زبانی [=معنایی] و ابهام مفهومی وجود ندارد بلکه مصداقی نیز وجود ندارد زیرا تنها با یک مصداق در عالم خارج محقق می‌شود. تنها مصداق وضعیت نهایی جمع قرآن یکی کردن مصاحف است.

۱-۴. یکی کردن مصاحف (جمع در زمان عثمان)

وضعیت نهایی جمع قرآن با یکی کردن مصاحف به منصفه ظهور می‌رسد. این مرحله از جمع قرآن در زمان عثمان صورت گرفت. پس از رحلت پیامبر ﷺ اصحاب وی به گرد آوردن قرآن در مصحف‌ها اقدام کردند. این مصاحف مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و آنانی که قادر به نوشتن بودند، از روی آن مصاحف استنساخ کردند. به عنوان مثال مردم کوفه از مصحف عبدالله بن مسعود، مردم شام از مصحف ابی بن کعب و مردم بصره از مصحف ابوموسی اشعری پیروی می‌کردند. در روایت ابن ابی الشعثاء آمده است که حذیفه گفت: قرائت ابن ام عبد! و قرائت ابوموسی اشعری! به خدا! اگر باقی بمانم تا خلیفه مسلمین (عثمان) را ببینم، او را بر آن خواهم داشت که قرائت واحدی ترتیب دهد. عبدالله به غضب آمد و گفت: این سخن سختی است و حذیفه سکوت کرد. (سجستانی، ۱۴۰۵: ۲۰). در آن دوران خط از هرگونه نقطه، اعراب و علائم مشخصه خالی بود، از این رو خواندن قرآن از روی مصحف موجب اختلاف قرائت‌ها در میان مسلمانان شد.

دانشمندان علوم قرآنی که جمع قرآن را حادثه‌ای واحد قلمداد می‌کنند «یکی کردن مصاحف» را مربوط به زمان پیامبر ﷺ یا ابوبکر و یا عمر نمی‌دانند و منظور خود از گردآوری و جمع قرآن را غیر از «یکی کردن مصاحف» می‌دانند و حتی برخی از آنان یکی کردن مصاحف را به عنوان «نسخ قرآن» (زرکشی، ۱۴۰۸: ۱/۲۳۵). [نسخه برداری، تکثیر نسخه] و نه «جمع قرآن» تلقی می‌کنند. آن گروه از دانشمندان علوم قرآنی، آن را حادثه‌ای دارای مراحل می‌دانند و «یکی کردن مصاحف» را مربوط به زمان عثمان می‌دانند. برخلاف اختلاف نظر دانشمندان مسلمان درباره تاریخ گذاری جمع قرآن که مربوط به «گرد آوردن قرآن بین الدفین» است، اختلاف نظر اسلام شناسان غربی درباره جمع قرآن در واقع مربوط به «یکی



کردن مصاحف» است تحت عنوان «تدوین رسمی قرآن»، «ایجاد متن رسمی» .
 See:(Motzki, 2001: P.11) و ... مطرح می کنند. بنابراین «یکی کردن مصاحف»
 دومین محل نزاع درباره جمع قرآن در میان دانشمندان علوم قرآنی است که البته در میان
 اسلام شناسان غربی این اختلاف نظر وجود دارد. برتن (Burton)، (Ibid. P.11) این نوع
 گردآوری را به زمان پیامبر، شوالی (Schwally)، (نولدکه، ۲۰۰۴) موننگمری وات
 (Montgomery watt)، ریچارد بل، (۱۳۸۲). ریچارد بل (Richard Bell)، (همان) به
 زمان عثمان، مینگانا (Mingana)، (See, Motzki, op.cit, P.12). به دوره خلافت
 عبدالملک و در پایان قرن نخست هجری و ونزبرو (Wansbrough) (همان) به اواخر قرن
 دوم و یا اوایل قرن سوم هجری نسبت می دهند. ریچارد بل گرد آوردن قرآن در یک مصحف
 به عنوان یک متن رسمی توسط را عثمان می پذیرد.

جمع بندی

در این مقاله به پاسخ مسائل شش گانه ناشی از تجربه مشکل جمع قرآن پرداخته شد.
 پاسخها و راه حل های این مسائل را به اختصار بدین گونه می توان بیان کرد: جمع قرآن
 حادثه ای مستمر و طولانی است که در سه مرحله اصل یعنی مرحله ظهور، مرحله تطوّر و
 مرحله وضعیت نهایی واقع شده است. برخی از این مراحل به مراحل فرعی تر تقسیم می شوند
 که در نهایت می توان بدین ترتیب مراحل جمع قرآن را بیان کرد: حفظ کردن قرآن (در زمان
 پیامبر ﷺ)؛ نوشتن قرآن (در زمان پیامبر ﷺ)؛ گرد آوردن قرآن در محل واحد (در زمان
 پیامبر ﷺ)؛ گرد آوردن قرآن بین الدفتین (در زمان ابوبکر)، یکی کردن مصاحف (در زمان
 عثمان). با مشخص شدن راه حل ها و پاسخها سه فرضیه اجمالی مطرح شده در این مقاله نیز به
 اثبات می رسند، بدین معنا که جمع قرآن در مراحل متعددی در طی ۴۳ سال محقق شده است
 که هر مرحله نسبت به مرحله قبل کامل تر بوده است.



۱. بل، ریچارد (۱۳۸۲)، درآمدی بر تاریخ قرآن، بازنگری و بازنگاری: ویلیام موتگمری وات، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (بی تا)، مناقب آل ابی طالب، بیروت، دارالاضواء.
۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۱)، البیان فی تفسیر القرآن، بی جا، انوار الهدی.
۴. زرکشی، بدرالدین محمد (۱۴۰۸)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، لبنان، دار الجیل.
۵. السجستانی، عبدالله بن ابی داود (۱۴۰۵)، المصاحف، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه.
۶. شرف الدین، سید عبد الحسین (۱۴۲۷)، اجوبة المسائل فی موسوعة الامام السید عبدالحسین شرف الدین، [حکیم، منذر] بیروت، لبنان، دار المورخ العربی.
۷. صدر، سید حسن (بی تا)، تأسیس الشیعه، تهران، الاعلمی.
۸. الطایبی، کمال الدین (۱۳۹۱هـ)، موجز البیان فی مباحث القرآن، بغداد، دراسة دیوان الاوقان.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، المیزان فی التفسیر القرآن، ق، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه.
۱۰. عاملی، سید جعفر مرتضی العاملی (۱۴۱۰)، حقائق هامة حول القرآن الکریم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (بی تا)، نور الثقلین، مصحح: السید هاشم الرسولی المحلاتی، قم، بی تا.
۱۲. الغفار، عبدالرسول (۱۴۱۵)، المیسر فی علوم القرآن، بیروت، لبنان، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الاکرم ﷺ.
۱۳. کاتب واقدی، محمد بن سعد (۱۳۲۲)، الطبقات الکبیر، مصحح: ادوارد سخو، تهران، موسسه نصر.



١٤. فيض الكاشاني، محسن (١٣٦٢)، الصافي في تفسير القرآن، تهران، المكتبة الاسلاميه.
١٥. قمى، عباس (بى تا)، سفينة البحار، بيروت، الغبيرى، دار المرتضى.
١٦. قمى، على بن ابراهيم (١٣٨٧)، تفسير القى، مصحح: السيد طيب الموسوى الجزايرى، قم، دار الكتب الطباعه و النشر.
١٧. محيسن، محمد سالم (بى تا)، تاريخ القرآن، اسكندريه، مؤسسه شباب الجامعه
١٨. معرفت، محمدهادى (١٤١٥)، التمهيد فى علوم القرآن، قم، مؤسسه نشر الاسلامى.
١٩. نولدكه، تيودور (٢٠٠٤م) تاريخ القرآن، تعديل: فريديرش شفالى، ترجمه: جورج تامر، بيروت، دار النشر جورج ألمز.

ریحانه شاه جعفری^۱

چکیده

با توجه به اهمیت بحث ولایت و اختلافی که در تفسیر آیات ولایت میان مفسرین شیعه و سنی وجود دارد و نیز اثری که معنا و مفهوم لغوی و اصطلاحی ولایت در تفسیر آیات مربوطه دارد، در این نوشتار به بررسی مفهوم ولایت پرداخته شده است.

این بررسی نشان می‌دهد که معنای لغوی و اصطلاحی ولایت، مؤید مفسران شیعه در تفسیر آیات ولایت می‌باشد، زیرا روشن می‌شود معنای اصلی لغت ولایت چنانچه از ریشه آن که به معنای قرب است برمی‌آید، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر بدون فاصله، همراه با نوعی رابطه میان آنها است و این کلمه برای نزدیکی و قرب مکانی و نیز قرب معنوی که در مورد دوستی، یاری، محبت، تصدی امر، هم عقیده بودن و... مصداق می‌یابد، به کار گرفته شده است و استعمال آن در همه‌ی این معانی -از جمله تصدی و سرپرستی امور که مورد نظر ما در بحث ولایت است- حقیقی است.

همچنین از بحث در معنای اصطلاحی ولایت به دست می‌آید که آنچه باعث شده شیعیان این آیات را، آیات ولایت بنامند این است که معتقدند این آیات دال بر ولایت تشریحی اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشد و بر اساس این آیات، خداوند حق اداره و تدبیر امور جامعه اسلامی را بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای امامان معصوم تشریح کرده است. البته ولایت در قرآن کریم انواعی دارد که شامل ولای اثباتی خاص که مخصوص امامان معصوم است می‌شود که خود شامل ولای محبت یا قرابت و ولای امامت؛ ولای زعامت و ولای تصرف است.

واژگان کلیدی: قرآن؛ ولایت؛ ولای خاص؛ ولای عام.

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

قرآن کریم، معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که از سوی خداوند متعال برای هدایت بشر نازل شده است و از آغاز نزول تا کنون مفسران و قرآن پژوهان کوشیده‌اند تا با توجه به جامعیت آن در هدایت بشر، در همه زمینه‌ها، از جمله مسائل اختلافی بین مذاهب اسلامی، از رهنمودهایش توشه برگرفته و آن را چراغ راه خود قرار دهند.

در این زمینه دانشمندان شیعه و سنی که تفسیر اثری و اجتهادی را روا می‌شمرند، با توجه به نیاز همیشگی انسان به این نسخه هدایت، اقدام به نگارش تفسیر به دو شیوه تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی نموده‌اند.

نوع دیگری از تفسیر که شایسته است در حوزه تفسیر قرآن به آن توجه شود، تفسیر تطبیقی یا مقارن است که به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره مفاهیم قرآن می‌پردازد. مراد از این تطبیق، مقایسه بین دو مکتب از میان مکاتب یا روش‌های گوناگون تفسیری مانند روش ادبی، روایی، کلامی و ... نیست بلکه بررسی تطبیقی تفسیر آیات، فارغ از روش‌ها و مکاتب گوناگون آن، تنها بر اساس دو منظر شیعی و اهل سنت می‌باشد. (نجار زادگان، ۱۳۸۳: ۱۴).

یکی از مهمترین مسائلی که در تفسیر تطبیقی مورد توجه قرار می‌گیرد، مسأله زعامت و رهبری مسلمانان پس از نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است که دیدگاه شیعه و سنی در این باب با یکدیگر متفاوت است.

از نظر دانشمندان اهل سنت، مقام امامت پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یک مقام اجتماعی و به معنی رهبری و اداره امور اجتماع است که بر توده مردم، یا کسانی که امور مردم در دست آنان است و به اصطلاح «اهل حل و عقد» هستند، لازم است امام را انتخاب کنند. (ایجی، ۱۹۹۷: ۳/۵۷۴)، بنابراین چون انتخاب امام از تکالیف مردم است، بحث امامت را از مباحث مربوط به فروع دین و احکام می‌شمارند. در این زمینه تفتازانی متکلم معروف اهل سنت می‌گوید: نصب امام، واجب کفایی است، یعنی از احکام عملی و تکالیف مردم است نه اعتقادی و از این رو از فروع دین بوده و طرح آن در علم فقه سزاوارتر از علم کلام



است. وی در مورد راه‌های حصول امامت می‌گوید: راه اول، بیعت اهل حل و عقد، یعنی دانشمندان و رؤسا و چهره‌های سرشناس است بدون این که تعداد خاصی در اهل حل و عقد شرط باشد و نیز بدون این که اتفاق اهل حل و عقد موجود در سایر بلاد شرط باشد. راه دوم، تعیین امام بعدی توسط امام قبلی است و راه سوم، این است که شخصی هر چند فاسق و جاهل با قدرت نظامی غلبه و استیلا بر مردم پیدا کند، بدون این که نیاز به بیعت اهل حل و عقد و یا تعیین امام قبلی باشد و هرگاه دیگری با قهر و غلبه بر وی، او را عزل کرد و خود مستولی گشت این فرد جدید امام خواهد بود. (تفتازانی، بی تا: ۲/ ۲۷۱-۲۷۲).

مقام امامت در مکتب تشیع به گونه‌ای دیگر و به شکلی کاملاً مغایر با مکتب اهل سنت مطرح است. در این مکتب، امامت، امتداد رسالت پیامبر می‌باشد و امام به همان وظایفی که بر عهده پیامبر بوده قیام می‌کند و آن را به انجام می‌رساند، چرا که با ارتحال پیامبر گرامی اسلام و بسته شدن باب نبوت و نزول وحی، امت اسلامی از بیان اصول عقاید و تشریح فروع و حاکمیت فردی که از طرف خدا تعیین شده باشد، بی نیاز نیستند، بنابراین امام، همانند پیامبر، علاوه بر شأن رهبری و اداره‌ی امور اجتماع - که اهل سنت نیز به آن معتقدند - از شأن مرجعیت دینی و تبیین معصومانه آموزه‌های دینی نیز برخوردار است. بنابراین در مکتب شیعه، همان طور که مقام نبوت یک مقام و منصب الاهی است و پیامبر باید از جانب خدا منصوب گردد و هرگز امکان ندارد فردی از طریق گزینش مردم یا اهل حل و عقد به مقام نبوت برسد، امامت نیز یک مقام و منصب الاهی است که باید متصدی و مسئول آن را خداوند مشخص سازد. (علامه حلی: ۳۶۲ و مظفر: ۶۵-۶۶ و مطهری، ۱۳۶۸: ۵۰-۵۱).

از این رو شیعه معتقد است، علاوه بر روایات فراوانی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در معرفی و تعیین امامان منصوب از ناحیه خداوند وارد شده است، آیاتی از قرآن کریم نیز مسأله زعامت و رهبری امت اسلام را پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح نموده که به آیات ولایت معروف است. آیاتی از قرآن کریم که ناظر به امر امامت و رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر گرامی اسلام و تعیین جانشینان پس از ایشان و بیان مناقب و فضایل آنان می‌باشد، در عرف قرآن پژوهان به «آیات ولایت» مشهور است. این آیات در کتاب‌های مختلف دسته‌بندی شده است و حداقل حدود سی آیه از آیات کریمه کتاب خدا را شامل می‌شود که برخی از قرآن



پژوهان در آثارشان این آیات را جمع آوری کرده‌اند. به عنوان مثال، آقای سید کاظم ارفع، ۲۸۵ آیه را در کتاب آیات الولایه، ذکر کرده است که آیاتی از سوره حمد و کوثر را نیز در بر می‌گیرد که در ذیل هر یک به روایاتی که آیات را با بحث ولایت مرتبط می‌کند، اشاره نموده است. برخی از این آیات عبارتند از:

آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، (مائده/۵۵)؛

آیه اولی الامر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»، (نساء/۵۹)؛

آیه تبلیغ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، (مائده/۶۷)؛

آیه اكمال: «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...»، (مائده/۳).

گفتار اول: مفهوم ولایت

از آنجا که مسأله زعامت و رهبری مسلمانان یکی از مسائل اساسی دین مبین اسلام در حوزه معارف اسلامی است و معنا و مفهوم واژه ولایت در تبیین و تفسیر این آیات نقش به‌سزایی دارد، ضروریست در این پژوهش به بررسی معنا و مفهوم لغوی و اصطلاحی ولایت و استعمالات آن از منظر قرآن کریم پرداخته شود.

۱. ولایت در لغت

واژه ولی، ولایت، ولاء، مولی، اولیاء، اولی و امثال آن، که از ماده «ولی» اشتقاق یافته، از پراستعمال‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورت‌های گوناگون- در قالب اسم و فعل،



مفرد و جمع - در ۲۳۳ مورد به کار رفته است. کثرت استعمال ماده این واژه در قرآن کریم، دلیل بر اهمیت آن است.

کتاب لغت در مورد معنای لغوی ولایت و مشتقات آن (ولی، مولی، اولی و...) به تفصیل بحث کرده و برای آن معانی متعددی ذکر نموده‌اند. علامه امینی در کتاب الغدیر، این فراوانی معانی را برای کلمه «مولی» از قول اهل لغت، تا بیست و هفت مورد ذکر کرده است. (امینی نجفی، ۱۳۶۶: ۳۶۲/۱). این معانی عبارتند از: ۱- الرب؛ ۲- العم؛ ۳- ابن العم؛ ۴- الابن؛ ۵- ابن الاخت؛ ۶- المعتق؛ ۷- المعتق؛ ۸- العبد؛ ۹- المالک؛ ۱۰- التابع؛ ۱۱- المنعم علیه؛ ۱۲- الشریک؛ ۱۳- الحلیف؛ ۱۴- الصاحب؛ ۱۵- الجار؛ ۱۶- النزیل؛ ۱۷- الصهر؛ ۱۸- القریب؛ ۱۹- المنعم؛ ۲۰- الفقید؛ ۲۱- الولی؛ ۲۲- الاولی بالشیء؛ ۲۳- السید غیر المالک و المعتق؛ ۲۴- المحب؛ ۲۵- الناصر؛ ۲۶- المتصرف فی الامر؛ ۲۷- المتولی فی الامر.

از جمع بندی معانی فوق به دست می آید که واژه ولایت و مشتقات آن از

از لغت «ولی» می باشد که به معنای «قرب» می باشد.

جوهری (قرن ۲) در الصحاح می نویسد: «ولی به معنای قرب و دنو است مانند «تباع بعد ولی»؛ یعنی «بعد از نزدیک بودن دوری کرد» یا «کُل مما یلیک»؛ یعنی «از آنچه نزدیک توست بخور». (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۵۲۸/۶). در معجم مقاییس اللغه ابن فارس (قرن ۴) می خوانیم که: «ولی، بر قرب دلالت می کند. در کلام عرب گفته می شود: «تباع بعد ولی» که ولی به معنای قرب و نزدیکی است». ایشان بعد از ذکر معانی مختلف مشتقات آن، در انتها می افزاید: «و کلمات این باب تمامش به قرب باز می گردد». (ابن فارس، بی تا: ۱۴۱/۶).

در مجمع البحرین طریحی (قرن ۱۱) آمده است که: «در قول خداوند متعال: «أُولَی النَّاسِ بِإِبرَاهِیمَ»، (آل عمران (۳)، آیه ۶۸) «اولی» به معنی احق و اقرب، از ریشه «ولیم» به معنای قرب است». (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۵/۱)

دسته‌ای دیگر از کتب لغت با دقت بیشتری این معنا را توضیح داده و این نکته را افزوده‌اند که «ولی» به معنای قرار گرفتن دو چیز پشت سر هم، بدون فاصله شدن چیز بیگانه‌ای بین آنهاست.



در اقرب الموارد این چنین آمده است: «ولاه و ولیه یلیه از باب ضرب یضرب و حسب یحسب می آید که اولی (باب ضرب یضرب) کمتر به کار می رود و مصدر آن ولی است به معنای این که نزدیک شد. در لغت عرب گفته می شود: جلست ممالیه؛ نشستم در جایی که به او نزدیک است و گفته شده: ولی عبارت است از حصول و پیدایش چیز دوم بعد از اول بدون فاصله». (شرتونی لبنانی، ۱۸۹۹م: ۱۴۸۷/۲).

فیومی (قرن ۸) در مصباح المنیر، ذیل ماده «ولی»، می نویسد: «ولی بر وزن فلس به معنای قرب است و گفته شده که به معنای حصول شیء دوم بعد از اول بدون فاصله می باشد». (فیومی، بی تا: ۶۷۲/۲)

راغب (قرن ۷) در مفردات چنین آورده است: «ولاء و توالی این است که دو شیء یا بیشتر از آن طوری کنار هم واقع شوند که بین آنها چیزی غیر از خود آنها حائل نشود. و گاهی این لفظ به طور استعاره در قرب از جهت مکان، نسبت، دین، صداقت، نصرت و اعتقاد استعمال می شود». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۸۵).

نکته دیگری که با توجه به معنای قرب و اتصال دو شیء به یکدیگر روشن و ضروری به نظر می رسد این است که این دو شیء باید رابطه ای با یکدیگر داشته باشند و روی هم تأثیر و تأثر داشته باشند. نویسنده کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، بعد از بررسی کتاب های لغویان نظیر معجم مقاییس اللغه؛ مصباح المنیر و لسان العرب، به این نکته توجه داشته و اصل در ماده «ولی» را وقوع چیزی پشت سر دیگری با وجود رابطه ای بین آن دو، بیان می کند و مفاهیمی چون قرب و حب و نصر و متابعت را از آثار این اصل به اعتبار مورد می داند و می نویسد: «از مصادیق این معنا می توان به ولایت به معنای تدبیر امور دیگری و برخاستن برای کفایت امر حیات و معاش وی اشاره کرد که در اصل ولی و متولی پشت سر متولی علیه واقع شده اند و رابطه ای که با او دارند تدبیر امور و قیام برای آن است».

تا کنون از بررسی کتابهای لغت به دست آمد که: ولایت و ولی از ریشه «ولی» به معنای قرب است. قرب خاصی که به معنای واقع شدن چیزی پشت سر چیز دیگر می آید؛ به گونه ای که بیگانه بین آن دو واسطه و فاصله نباشد و نوعی رابطه نیز بین آن دو برقرار باشد، چه این



رابطه معنوی باشد و چه مادی، از این جهت به دو موجود کنار هم و بی ارتباط با یکدیگر «ولی» گفته نمی‌شود.

از روشن‌ترین مواردی که این ماده در قرب معنوی به کار رفته است ولایت سرپرستی است، اما اکنون این سؤال مطرح است که استعمال لغت ولایت در کدامیک از این معانی حقیقت است؟

علامه تهرانی در کتاب امام‌شناسی بعد از بررسی لغت ولایت می‌نویسد: «ولایت و مشتقات آن وقتی در معانی مختلف استعمال می‌شوند، همه به نحو اشتراک معنوی و استعمال لفظ در معنای واحد به کار می‌روند که به واسطه قرینه مقامیه یا مقالیه، یک نوع خصوصیت برای معنای عام قرب و نزدیکی در نظر گرفته می‌شود و معانی مختلفی به دست می‌آید که به این ترتیب استعمال لفظ در همه آن معانی، حقیقت است، به همین دلیل اگر واژه ولایت و مشتقات آن بدون قرینه به کار رود باید همان معنای کلی قرب و وقوع پشت سر هم و بدون فاصله را در نظر بگیریم و هر جا که قرینه خاصی بر اراده یکی از معانی بود، لفظ را بر آن حمل می‌کنیم». (حسینی تهرانی، ۱۴۰۸ق: ۲۱/۵).

بنابراین واژه ولایت به نحو اشتراک معنوی در معنای قرب مادی و معنوی به کار می‌رود و استعمال آن در هر یک از این معانی از جمله ولایت سرپرستی و تدبیر امور، حقیقی است. در کتب لغت هم به این معنا اشاره شده است. مثلاً در کتاب العین (قرن ۲) می‌خوانیم: «ولی مصدر است به معنای حکومت، رهبری، سلطنت، شهرهائی که والی بر آن حکمفرما است، نزدیکی و خویشاوندی». (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۸/ ۳۶۴).



در لسان العرب، ذیل ماده «ولی» آمده است که: «ولی، در اسماء خداوند تعالی، به معنی ناصر است و گفته شده به معنی متولی امور عالم که قیام خلائق به اوست می‌باشد و نیز از اسماء خداوند والی است که به معنی مالک همه چیز و متصرف در آنهاست. ولایت، به تدبیر و قدرت و فعل اشاره دارد و تا وقتی این موارد در کسی جمع نباشد به او والی گفته



نمی‌شود». (لسان العرب، بی تا: ۴۰۶/۱۵).

همچنین در تفسیر ارزشمند المیزان به این مطلب اشاره شده است که: «اگر ولایت را، که قرب مخصوصی است، در امور معنوی فرض کنیم، لازمه‌اش این است که برای ولی قربی باشد که برای غیر او نیست مگر بواسطه او، پس هر چه از شؤون زندگی موکلی علیه، قابل واگذاری به دیگران است، ولی می‌تواند آن را عهده‌دار شده و جای او را بگیرد. مانند ولی صغیر که عهده دار تدبیر امور مالی صغیر است و بر این اساس می‌تواند به جای او در اموال وی تصرف کند. همچنین خدای تعالی که ولی بندگانش است و امور دنیا و آخرت آنها را تدبیر می‌نماید و در این کار جز او کسی ولایت ندارد، تنها او ولی مؤمنین در تدبیر امر دینشان است، به اینکه وسائل هدایتشان را فراهم آورد و داعیان دینی به سوی آنان بفرستد و توفیق و یاری خود را شامل حالشان بکند. پیامبر نیز در همین راستا ولی مؤمنین است، پس آنچه از معانی ولایت، در موارد استعمالش به دست می‌آید این است که ولایت عبارت است از یک نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶/ ۱۲).

علامه طباطبایی معتقد است که: «هر چند اهل لغت معانی بسیاری برای کلمه «ولایت» برشمرده‌اند، لیکن اصل در معنای آن، برطرف شدن واسطه در بین دو چیز است، به گونه‌ای که بین آن دو، واسطه‌ای وجود نداشته باشد. در این صورت هر یک ولی دیگری محسوب می‌شود و سپس از باب استعاره در معنای دیگری؛ یعنی «نزدیکی چیزی به چیز دیگر»، نیز استعمال شده است. حال این نزدیکی به هر وجهی که باشد، چه نزدیکی به مکان باشد و چه به نسب و خویشاوندی و چه به مقام و منزلت و چه به دوستی و صداقت و چه به غیر اینها، به همین جهت کلمه «ولی» بر هر دو طرف اطلاق می‌شود. این ولی او و او ولی این است. این اطلاق طرفینی آنگاه روشن تر می‌شود که معنای اصلی کلمه را در نظر بگیریم، که عبارت بود از «نزدیکی و اتصال دو چیز به یکدیگر و نبودن واسطه‌ای بین آنها».

بنابراین وقتی می‌گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می‌باشد، معنایش این است که آن چنان نزدیک به بنده و متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد. اوست که بنده را به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند و او را در زندگی



دنیایی و آخرتیش یاری می‌کند، هم چنانکه از این طرف نیز می‌گوئیم مؤمن واقعی ولی خدا است، زیرا آن چنان وصل به خداست که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی او است و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت، توفیق، تایید، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می‌گیرد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۸۸/۱۰).

با توجه به همین معنا - قرب و همجواری دو چیز بدون این که فاصله ای میان آن دو باشد - مفسرانی چون شیخ مفید، شیخ طوسی و ابوالفتوح رازی در آیه ولایت ولی را به معنای اولی و احق به امور تفسیر کرده‌اند. (مفید، ۱۴۲۴ ق: ۱۸۱ و طوسی، بی تا: ۵۵۸/۳ و ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ۱۹/۷) و نیز علامه طبرسی ولی را در آیه ولایت به معنای کسی که اختیار تدبیر امور دیگری را در دست دارد، تفسیر می‌نماید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۲/۳)

۲. تفاوت ولایت و ولایت

در لغت، این واژه به کسر و فتح واو به کار می‌رود ولایت به فتح واو دو بار در قرآن کریم آمده است: (کهف ۱۸: ۴۴ و انفال ۸: ۷۲) و بنا به قول بعضی از اهل لغت هر دو کلمه مصدر می‌باشند: «الْوَلَايَةُ: مصدر الموالاة، و الْوَلَايَةُ مصدر الوالِي» (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۸/ ۳۳۵). برخی دیگر معتقدند، ولایت (به فتح واو)، مصدر و ولایت (به کسر واو)، اسم مصدر است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۰۷/۱۵).

راغب در مفردات، پس از ذکر معنای قرب، می‌نویسد: «ولایت به کسر واو به معنای نصرت و ولایت به فتح واو به معنای تَوَلَّى امر است و گفته شده هر دو به یک معناست و حقیقت آن تولی امر می‌باشد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۸۵).

۳. کاربردست واژه ولایت در قرآن :

این واژه و مشتقات آن به صورت های گوناگونی در قرآن استعمال شده است که ۱۲۴ مورد به صورت اسم و ۱۱۲ مورد به صورت فعل آمده است. (مطهری، ۱۳۵۹ ش: ۶) و تنها کلمه «ولی» و «اولیاء» نزدیک به هفتاد بار در قرآن کریم استعمال شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۴). برخی از این استعمالات بدین شرح می باشد:



۱- ولی به معنای رب: در آیه کریمه «قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ إِلَهُكُمْ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا لِلَّهِ آلِهَةً سِوَاهُ إِنَّ إِلَهًا لَدَيْهِ عِلْمُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام / ۱۴).

۲- ولی به معنای ناصر و یاری کننده: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / ۲۵۷).

۳- ولی به معنای دوست و همدل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء / ۱۴۴). همچنین در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (ممتحنه / ۱).

۴- ولی به معنای فرزند: «فَهَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ وَلِيًّا»، (مریم / ۱۹) در این آیه حضرت زکریا از خداوند تقاضا می کند فرزندی به او ببخشد؛ از آنجا که فرزند در نسب به پدر نزدیک است، لفظ ولی به این معنا استعمال شده است.

۵- ولی به معنای سرپرست و صاحب اختیار: «أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری / ۹).

۶- ولی به معنای خویشاوند: «وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ»؛ (عنکبوت / ۲۲) یعنی خویشاوندان و نزدیکان کافران، نمی توانند به شما سودی برسانند. (ابی هلال عسکری، ۲۰۰۷م- ۱۴۲۸ق: ۴۹۳ و مقاتل بن سلیمان، ۱۳۸۰ش: ۲۱۶).

۴. مفهوم اصطلاحی ولایت

معنای اصطلاحی ولایت ارتباط نزدیکی با معنای لغوی آن دارد. در اصطلاح متکلمین شیعه و سنی، ولایت به تکوینی و تشریحی تقسیم می شود و اگرچه آنچه در بحث آیات ولایت محل اثبات و نفی میان شیعه و سنی است، ولایت تشریحی است، اما برای تبیین دقیق معنای اصطلاحی لازم است به بیان مفهوم ولایت تکوینی و تشریحی پرداخته شود.

الف. ولایت تکوینی

ولایت تکوینی به معنای سرپرستی موجودات و تصرف در آنهاست که در حقیقت مربوط به خداوند است. گاهی خداوند مراتب محدود و پائین تری از آن را به بندگان خود



اعطا - نه تفویض - می کند، چنین بندگانی واسطه‌های فیض هستند و در راستای اراده و مشیت الهی و قائم به قدرت او، در عالم تکوین تأثیر می‌گذارند و ایفای نقش می‌کنند. بنابراین هرگاه سخن از ولایت تکوینی پیامبران و امامان است، همین سلطه و قدرت آنان بر تصرف در عالم تکوین، متکی بر اراده و قدرت الهی، مقصود است.

تمام معجزات پیامبران و ائمه معصومین و کرامات اولیای الهی، یک نوع تصرفی از جانب آنان در نظام تکوین و مرتبه‌ای از ولایت تکوینی است. اگر چه مشیت و خواست آنان در طول مشیت خداوند و تصرف آنان وابسته به اراده و قدرت اوست. (منتظری، ۱۳۶۷: ۱۷۱).

در بخشی از آیات قرآن کریم، از ولایت تکوینی انبیا و اولیاء سخن به میان آمده است، در سوره آل عمران در مورد حضرت عیسی چنین آمده است: «وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَثَرِي الْأَكْمَامِ وَالْأَبْرَصِ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَتَّبِعُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ من از گل برای شما [چیزی] به شکل پرنده می‌سازم، آن گاه در آن می‌دمم، پس به اذن خدا پرنده‌ای می‌شود و به اذن خدا نابینایان مادرزاد و پیس را بهبود می‌بخشم و مردگان را زنده می‌گردانم و شما را از آنچه می‌خورید و در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید، خبر می‌دهم. مسلماً در این [معجزات]، برای شما - اگر مؤمن باشید - عبرت است». (آل عمران/۴۹) چنانکه روشن است خلق پرنده و شفای کور مادرزاد و زنده کردن مردگان، همه از شئون ولایت تکوینی است.

در داستان حضرت موسی، به معجزه تبدیل شدن عصا به اژدها و ید بیضاء اشاره شده که نشانه ولایت تکوینی حضرت موسی می‌باشد: «فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ؛ پس [موسی] عصایش را افکند و بناگاه اژدهایی آشکار شد. و دست خود را [از گریبان] بیرون کشید و ناگاهان برای تماشاگران سپید [و درخشنده] بود». (اعراف / ۱۰۷ - ۱۰۸).

همچنین در سوره نمل به داستان آصف بن برخیا و تخت بلقیس اشاره دارد، که ولایت تکوینی را در اولیاء الهی ثابت می‌کند: «کسی که نزد او دانشی از کتاب [الاهی] بود، گفت: من آن را پیش از آنکه چشم خود را بر هم زنی برایت می‌آورم. پس چون [سلیمان] آن



[تخت] را نزد خود مستقر دید، گفت: این از فضل پروردگار من است، تا مرا بیازماید که آیا سیاستگزارم یا ناسپاسی می‌کنم. و هر کس سپاس گزارد، تنها به سود خویش سپاس می‌گزارد، و هر کس ناسپاسی کند، بی‌گمان پروردگارم بی‌نیاز و کریم است». (نمل/۴۰).

بنابراین، ولایت تکوینی، امری عینی و حقیقی است، نه وضعی و قراردادی. (جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

به اعتقاد شیعیان وسیع‌ترین حد ولایت تکوینی در میان بندگان خداوند، به پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام داده شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۹)

ب. ولایت تشریعی

ولایت تشریعی، نوعی سرپرستی است که تشریح و قانون الهی این سرپرستی را برای برخی افراد قرار داده است، یعنی در ولایت تشریعی، ولی و سرپرست، سلطه‌اش قراردادی و قانونی است. بنابراین ولایت تشریعی را قانون به شخص اعطا کرده و محدوده‌اش را هم خود قانون تعیین می‌کند.

آیاتی نظیر: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ؛ و کسی که به ستم کشته شود همانا برای ولی او تسلطی قرار داده‌ایم پس نباید در کشتن زیاده‌روی کند» (اسراء/۳۳) و «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيهٖ بِالْعَدْلِ؛ پس اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفیه یا ناتوان است، یا خود نمی‌تواند املا کند، پس ولی او باید با [رعایت] عدالت، املا نماید»، (بقره/۲۸۲) درباره ولایت تشریعی افراد خاصی در محدوده سرپرستی امر مردگان و سفیهان و محجوران است.

از سوی دیگر آیاتی مانند: «النَّبِيُّ أَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیکتر] است»، (احزاب/۶) و «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيْمُونَ الصَّلٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكٰةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ»، (مائده/۵۵) بازگو کننده ولایت و سرپرستی در گستره اداره امور جامعه اسلامی است.

به طور کلی می‌توان گفت: ولایت تشریعی مقام و منصبی قانونی است که از طرف خداوند به فردی از افراد داده می‌شود تا به امور دیگران رسیدگی نماید.



بنابراین، معنای ولایت تشریحی پیامبر و امامان معصوم این است که بر اساس قانون الهی سرپرستی و اداره امور جامعه، از طریق وضع قانون و اجرای قوانین به ایشان داده شده است و اطاعت از تصمیمی که ایشان برای جامعه و افراد آن می‌گیرند، لازم است.

بر اساس تعریف فوق، ولایت تشریحی پیامبر اکرم و امامان معصوم دو شاخه دارد: ۱- ولایت بر وضع قانون/ تشریح؛ ۲- ولایت بر اجرای قوانین الهی/ ولایت در محدوده تشریح. هر چند شیعیان هم به ولایت تکوینی و هم به ولایت تشریحی امامان معصوم معتقدند، اما در بحث «آیات ولایت» آنچه که به صورت خاص مورد بحث با اهل سنت و محل نفی و اثبات است، ولایت تشریحی امامان است و آنچه که باعث شده شیعیان این آیات را، آیات ولایت بنامند این است که معتقدند این آیات دال بر ولایت تشریحی اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشد و بر اساس این آیات، خداوند حق اداره و تدبیر امور جامعه اسلامی را بعد از پیامبر اکرم برای امامان معصوم تشریح کرده و تنها آنان هستند که می‌توانند حاکمیت سیاسی و زمامداری جامعه اسلامی را در دست بگیرند.

علامه طباطبایی آیات قرآن را در رابطه با ولایت با چهار دسته تقسیم می‌نماید:

۱. آیاتی که اشاره به ولایت تکوینی خدای متعال دارد و این که خدای متعال هر گونه تصرف در هر موجود و هر رقم تدبیر و به هر طوری که خود بخواهد برایش میسر و صحیح و روا است، مانند آیات:

آیه « أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ »، (شوری / ۹).

آیه « مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ »، (سجده / ۳۲).

آیه « أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ »، (یوسف / ۱۰۱).

آیه « فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ »، (شوری / ۴۴).

از آن جا که نصرت مؤمنین هم خود یک گونه تصرف است، چه بسا آیات زیر را هم که راجع به ولایت به معنای نصرت است بتوان جزو همین آیات شمرد:

الف. آیه: « ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ »، (محمد ۴۷: ۱۱)

ب. آیه « فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ »، (تحریم ۶۶: ۴۴).

۲. دسته دوم، آیاتی که ولایت تشریح شریعت و هدایت و ارشاد، توفیق و امثال اینها را برای خدای متعال ثابت می‌کند: ۱- آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره ۲: ۲۵۷). ۲- آیه «وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»، (آل عمران ۳: ۶۸). ۳- آیه «وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ»، (جاثیه ۴۵: ۱۹) ۴- آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»، (احزاب ۳۳: ۳۶). ۳. دسته سوم، آیاتی که ولایت تشریحی را که در آیات قبل برای خداوند ثابت می‌کرد، همان را برای رسول خدا ثابت می‌کند و قیام به تشریح، دعوت به دین، تربیت امت، حکومت بین آنان و قضاوت در میان آنان را از شؤون و مناصب رسالت وی می‌داند:

۱. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»، (احزاب ۳۳: ۶)؛ ۲. آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/ ۱۰۵)؛ ۳. آیه «إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»، (شوری/ ۵۲)؛ ۴. آیه «رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، (جمعه/ ۲)؛ ۵. آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، (نساء/ ۵۹)؛ ۵- آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»، (احزاب/ ۳۶)؛ ۶. آیه «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ»، (مائده/ ۴۹).

۴- دسته چهارم، آیاتی که همین ولایتی را که دسته سوم برای رسول خدا ثابت می‌نمود، برای امیر المؤمنین، علی بن ابی طالب علیه السلام ثابت می‌کند:

۱- آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، (مائده ۵: ۵۵) که بعد از اثبات ولایت تشریحی برای خدا و رسول، با او عاطفه عنوان «الذین آمنوا» را که جز بر امیرالمؤمنین منطبق نیست، به آن دو عطف نموده و به یک سیاق این سنخ ولایت را، که گفتیم در هر سه مورد ولایت واحده‌ای است، برای پروردگار متعال، به طور اصالت، و برای رسول خدا و امیرالمؤمنین علیهما السلام به طور تبعی و به اذن خدا ثابت می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۶).



گفتار دوم: انواع ولایت در قرآن

همان گونه که در بحث لغوی گفته شد «ولی» به معنای واقع شدن چیزی پشت سر دیگری است و نوعی رابطه بین آنها برقرار باشد اعم از این که این رابطه حسنه باشد یا سیئه، به همین جهت قرآن کریم کلمه اولیاء را هم در مورد خدای سبحان به کار برده و هم در مورد شیطان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶/۱۳). شهید مطهری در این زمینه می نویسد:

در قرآن کریم سخن از ولای بسیار رفته است و آنچه مجموعاً از تدبیر در این کتاب آسمانی به دست می آید این است که از نظر اسلام دو نوع ولای وجود دارد: منفی و مثبت. مسلمانان مأموریت دارند که نوعی از ولای را ترک کنند و از طرفی دعوت شده اند که نوع دیگری از آن را دارا باشند و به آن اهتمام ورزند.

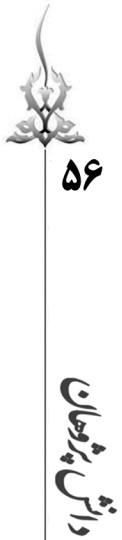


۱. ولای منفی

در آیاتی از قرآن کریم، مسلمانان از این که دوستی و سرپرستی غیر مسلمانان را بپذیرند، سخت بر حذر شده اند. این نوع دوستی را می توان ولای منفی نام نهاد که آیات زیر از آن نهی کرده اند:

الف. آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الکافرین اولیاء من ذون المؤمنین اتریدون ان تجعلوا لله علیکم سلطاناً مبیناً؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، به جای مؤمنان، کافران را به دوستی خود مگیرید. آیا می خواهید علیه خود حجّتی روشن برای خدا قرار دهید» (نساء/۱۴۴).

البته پیام آیه نیکی نکردن به غیر مسلمانان نیست، چرا که قرآن کریم می فرماید: «لا ینهاکم الله عن الذین کم یقاتلوکم فی الدین و کم یخرجونکم من ديارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم ان الله یحبّ الْمُقْسِطین؛ خداوند باز نمی دارد شما را از کسانی که با شما در دین مقاتله و جنگ کرده اند و شما را از خانه هاتان بیرون نرانده اند که نیکی کنید نسبت به آنان و دادگری کنید، همانا خداوند دادگران را دوست دارد». (ممتحنه/۸).



بلکه باید به این نکته توجه داشت که مسلمانان نباید از دشمن غافل شوند و دشمن را دوست پندارند و به او اطمینان کنند. مسلمان همواره باید بداند که عضو جامعه اسلامی است، عضو پیکر اسلامی روابطش با اعضای پیکر غیر اسلامی باید به نحوی باشد که لااقل با عضویتش در پیکر اسلامی ناسازگار نباشد، یعنی به وحدت و استقلال این پیکر آسیبی نرسد. ولاء منفی در اسلام عبارت است از اینکه یک مسلمان همواره در مواجهه با غیر مسلمان بداند با اعضای یک پیکر بیگانه مواجه است، پس منافاتی نیست میان این که مسلمان به غیر مسلمان احسان و نیکی کند و در عین حال ولاء او را نپذیرد، یعنی او را عضو پیکری که خود جزئی از آن است نشمارد و بیگانه‌وار با او رفتار کند.

ب. آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوئی و عدوکم اولیاء تلقون اِلیهم بِالْمُؤَدَّةِ وَ قَدْ کَفَرُوا بِمَا جَاءَکُمْ مِنَ الْحَقِّ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمنان من و دشمنان خود را دوست مگیرید. اگر [از خانمان و وطن خویش] برای جهاد در راه من و جستن خشنودی من بیرون آمده‌اید با آنها طرح دوستی می‌افکنید و حال آنکه آنان به سخن راستی که به شما آمده است - یعنی قرآن - کافر شدند» (ممتحنه ۱:۶۰). از آن جا که طبیعت انسان به گونه‌ای است که متأثر از افکار و اندیشه‌های دیگران می‌شود، به همین دلیل باید از غیر مسلمانان دوری کرد. به همین جهت است که خداوند در این آیه از دوستی با دشمنانش نهی کرده است، چرا که این دوستی ممکن است به کفر خداوند منجر شود. قرآن کریم در ادامه آیه فوق می‌فرماید: «إِنَّ یُفْقَهُکُمْ یُکُونُوا لَکُمْ اَعْدَاءً وَ یَسْطُورُوا اَیْدِیْکُمْ اَیْدِیْهِمْ وَ اَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَ وُدُّوا لَوْ تَکْفُرُونَ؛ اگر شما را ببینند دشمنان شما باشند و دستها و زبانهای خود را به بدی - آزار و گزند - به سوی شما می‌گشایند و دوست دارند که کاش شما هم کافر شوید» (ممتحنه ۲:۶۰).

مفاد آیات فوق ایجاب می‌کند که روابط مسلم با غیر مسلم محتاطانه باشد، اما هیچیک از اینها ایجاب نمی‌کند که مسلمان با غیر مسلمان به کلی قطع ارتباط کند و روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بر اساس مصلحت جامعه را نداشته باشد.

۳. ولاء مثبت

ولاء مثبت خود به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شود:



الف. ولاء اثباتی عام

اسلام خواهان این است که جامعه اسلامی قوی و نیرومند و برتر از دیگران باشد، لذا مسلمانان را به اتحاد و دوستی و یاری دعوت می‌کند و می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ و مردان و زنان مؤمن، دوستان و یاوران یکدیگرند به کار نیک و پسندیده فرمان می‌دهند و از کار زشت و ناپسند باز می‌دارند و نماز را به پای می‌دارند و زکات می‌دهند و خدا و پیامبرش را فرمان می‌برند. اینانند که خدای بزودی برایشان مهر و بخشایش آرد که خدا توانای بی‌همتا و دانای درستکار است» (توبه/۷۱).

مؤمنان از این جهت که به یکدیگر نزدیکند، دوست و یار و یاور یکدیگرند و به سرنوشت یکدیگر علاقه مندند، لذا امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و ثمره این امر به معروف و نهی از منکر برپا داشتن نماز و پرداخت زکات، که نمونه‌ای از حسن روابط مسلمانان با یکدیگر است، می‌باشد. در این صورت است که انواع رحمت‌های الهی بر این جامعه فرود می‌آید و چنین مردمی رستگارانند.

ب. ولاء اثباتی خاص

ولاء اثباتی خاص، ولاء اهل بیت علیهم‌السلام است. شیعه و سنی در این که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مسلمانان را به نوعی ولاء نسبت به خاندان خود توصیه نموده است، تردیدی ندارند. آیاتی مانند آیه ذوی القربی، ولاء خاص را بیان می‌کند، این آیه می‌فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»، (شوری ۲۳:۴۲). همچنین آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، (مائده ۵:۵۵) که به نقل شیعه و سنی در مورد علی علیه‌السلام نازل شده است، بر این ولاء دلالت دارد، اما بحث در این است که مراد از ولاء در این آیه و سایر آیات و روایات چیست؟

کلمه ولاء و ولایت در قرآن معمولاً در چهار مورد استعمال می‌شود:

۱. ولاء محبت یا قرابت؛ به این معنی که اهل بیت، ذوی القربای پیامبرند و به مردم توصیه شده است نسبت به آنان به طور ویژه- زائد بر آنچه ولاء اثباتی عام اقتضا می‌کند-



محبت داشته باشند. این نوع ولاء مختص شیعیان نبوده و سایر فرقه های مسلمان نیز به آن اهمیت می دهند. این نوع ولاء اگر به اهل بیت نسبت داده شود «ولاء قرابت» و اگر به مسلمانان، از نظر وظیفه‌ای که درباره علاقه به اهل بیت دارند نسبت دهیم، «ولاء محبت» نام دارد.

۲. ولاء امامت و پیشوایی، و یا مقام مرجعیت دینی؛ به این معنا که دیگران باید از امام پیروی کنند و او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند که چنین مقامی مستلزم عصمت است آنان و همان منصبی است که قرآن کریم برای نبی اکرم قائل است، آن جا که می فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»، (احزاب/ ۲۱) که پس از او، به استناد روایات از جمله حدیث ثقلین به اهل بیت می رسد. آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، (مائده/ ۵۵) نیز ناظر به چنین ولایتی است. این نوع ولاء اگر به امام نسبت داده شود، به معنی حق پیشوایی و مرجعیت دینی است و اگر به افراد امت نسبت دهیم به معنی پذیرش و قبول این حق است.

۳. ولاء زعامت؛ یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی.

پیامبر اکرم در زمان حیاتشان مقام ولایت امر مسلمین را از طرف خداوند دارا بودند و طبق دلایل، این مقام پس از ایشان به اهل بیت رسیده است. آیه کریمه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) و آیات دیگری مانند آیه اکمال (مائده/ ۳) و نیز آیه ولایت (مائده/ ۵۵) ناظر به چنین ولایتی است.

لازم به ذکر است که ولاء امامت و نیز ولاء زعامت مربوط است به صلاحیت علمی و یا اجتماعی اهل بیت و از حدود تشریح و قرارداد تجاوز نمی کند و ریشه و مبنا و فلسفه این قرارداد صلاحیت علمی و یا اجتماعی است.

۴. ولاء تصرف؛ ولاء تصرف یا ولاء معنوی بالاترین مراحل ولایت و نوعی اقتدار و تسلط فوق العاده تکوینی است. مقصود از ولایت تکوینی این است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت، به مقام قرب الهی نائل می گردد و در اثر رسیدن به آن مقام، معنویتی در وی متمرکز می شود که صاحب آن معنویت، مسلط بر ضمائش و شاهد بر اعمال و حجت زمان



می‌شود و زمین هیچ گاه از چنین ولی‌ی که حامل چنین معنویتی باشد و به عبارت دیگر از انسان کامل خالی نیست. کلمه امامت در بسیاری از تعبیرات اسلامی در مورد همین ولایت معنوی به کار رفته است.

مسأله ولایت از نظر شیعه در سه جنبه مطرح است که در هر سه جنبه، کلمه امامت نیز به کار می‌رود: اول، مرجعیت احکام دینی که پس از رسول اکرم در بیان احکام باید به آنان رجوع کرد (ولاء امامت)؛ دوم، از جنبه رهبری سیاسی و اجتماعی و جانشینی پیامبر اکرم (ولاء زعامت)؛ سوم، از جنبه معنوی و باطنی. از نظر شیعه در هر زمان یک انسان کامل (حجت) که دارای نوعی تسلط تکوینی است وجود دارد (ولاء تصرف)». (مطهری، ولاء‌ها و ولایتها، ۱۳۵۹: تلخیصی از ص ۹ - ۶۲).

جمع بندی

در لغت ولایت عبارت است از قرار گرفتن چیزی در کنار چیزی دیگر به گونه ای که میان آن دو چیزی که بی ارتباط با آن هاست قرار نگیرد، به همین دلیل این کلمه برای نزدیکی و قرب مکانی و نیز قرب معنوی که در مورد دوستی، یاری، محبت، تصدی امر، خویشاوند، هم عقیده و هم قسم و... مصداق می‌یابد، به کار گرفته شده است و استعمال آن در همه این معانی به نحو اشتراک معنوی و حقیقی است. بنابراین اگر در قرآن کریم واژه‌ی «ولی» با قرینه به معنای متصدی و سرپرست امور تفسیر شد، معنای مجازی به کار نرفته است.

در بحث از معنای اصطلاحی ولایت نیز به دست آمد که ولایت در اصطلاح متکلمین به دو بخش ولایت تکوینی و ولایت تشریحی تقسیم می‌شود. تمام معجزات پیامبران و ائمه معصومین و کرامات اولیای الهی، یک نوع تصرف از جانب آنان در نظام تکوین و مرتبه‌ای از ولایت تکوینی است، اگر چه مشیت و خواست آنان در طول مشیت خداوند و تصرف آنان وابسته به اراده و قدرت اوست.

همچنین ولایت تشریحی، نوعی سرپرستی است که تشریح و قانون الهی این سرپرستی را برای برخی افراد قرار داده است. بنابراین ولایت تشریحی را قانون به شخص اعطا کرده و محدوده‌اش را هم خود قانون تعیین می‌کند. معنای ولایت تشریحی پیامبر و امامان معصوم این



است که بر اساس قانون الهی سرپرستی و اداره امور جامعه، از طریق وضع قانون و اجرای قوانین به ایشان داده شده است و اطاعت از تصمیمی که ایشان برای جامعه و افراد آن می‌گیرند، لازم است.

هر چند شیعیان هم به ولایت تکوینی و هم به ولایت تشریحی امامان معصوم علیهم‌السلام معتقدند، اما در بحث «آیات ولایت» آنچه که به صورت خاص مورد بحث با اهل سنت و محل نفی و اثبات است، ولایت تشریحی ائمه علیهم‌السلام است و آنچه که باعث شده شیعیان این آیات را، آیات ولایت بنامند این است که معتقدند این آیات دال بر ولایت تشریحی اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشد و بر اساس این آیات، خداوند حق اداره و تدبیر امور جامعه اسلامی را بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای امامان معصوم علیهم‌السلام تشریح کرده و تنها آنان هستند که می‌توانند حاکمیت سیاسی و زمامداری جامعه اسلامی را در دست بگیرند.

مفسران شیعه اتفاق دارند که این آیات دال بر ولایت تشریحی امامان معصوم می‌باشد که بررسی لغت و اصطلاح ولایت نیز این معنا را تأیید می‌نماید.

کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. ابن سلیمان، مقاتل (۱۳۸۰)، *الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، ترجمه سید محمد روحانی و محمد علوی مقدم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن فارس بن زکریا، احمد ابی الحسین (۱۳۷۵)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۴. ابی هلال عسکری، حسن بن عبدالله بن سعید (۲۰۰۷ م - ۱۴۲۸ ق)، *الوجوه و النظائر*، تحقیق و تعلیق محمد عثمان، قاهره، مکتبۃ الثقافۃ الدینیة، چاپ اول.
۵. ارفع، سید کاظم (۱۳۶۹)، *آیات الولاية*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم.

۶. امینی نجفی، عبدالحسین احمد (۱۳۶۶)، *الغدير في الكتاب و السنة و الادب*، تهران، دارالكتاب الاسلاميه.
۷. یجی، عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد (۱۹۹۷م)، *كتاب المواقف*، تحقیق عبد الرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، الطبعة الأولى.
۸. تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد فی علم الکلام*.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، تنظیم محمد محرابی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ چهارم.
۱۱. حلّی، الحسن بن یوسف بن المطهر (۱۳۸۷)، *كشف المراد*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. رازی، حسین بن علی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول.
۱۴. شرتونی اللبنانی، سعید الخوری (۱۸۹۹م)، *اقرّب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، بیروت مطبعة مرسلی الیسوعیة.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ پنجم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۷. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.



۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. فراهدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر*.
۲۱. فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *ترجمه قرآن*، تحقیق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم، تهران، دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، *ولایت فقیه*، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۴. حسینی تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۰۸ق)، *امام شناسی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *امامت و رهبری*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، *ولاءها و ولایتها*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، *عقائد الامامیه*، تحقیق دکتر حامد حنفی داوود، قم: انتشارات انصاریان.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: سید محمد علی ایازی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
۳۰. نجار زادگان، فتح الله (۱۳۸۳)، *تفسیر تطبیقی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.



صلح با سایر ادیان و پایبندی به عهدنامه، از دیدگاه قرآن کریم

زهرا عظیمی^۱

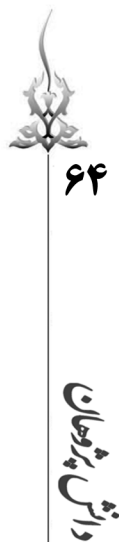
چکیده

صلح در درون خانواده، جامعه و صلح با سایر ادیان و جوامع از مسائل مورد تأکید دین مبین اسلام است.

با بررسی آیات جنگ و صلح به این نتیجه خواهیم رسید که آنچه در اسلام اصالت دارد، صلح است و جنگ و جهاد جنبه استثنایی دارد و در شرایطی خاص تجویز شده است، اما نکته دیگر این که مسلمانان چه در حالت صلح و چه در جنگ اگر با دشمنان خود عهدنامه‌ای نوشتند باید به آن وفادار باشند حتی اگر عهدنامه مورد نظر از همه زوایا به نفع آنان نباشد، چرا که پایبندی به عهد و پیمان یکی از اصول اصلی و اساسی دین مبین اسلام است.

واژگان کلیدی: صلح؛ جنگ؛ پیمان؛ پایبندی به عهدنامه؛ قرآن کریم.

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

موضوع جنگ و صلح از مباحث اساسی است که بشر از گذشته‌های دور تا کنون با آن آشنا بوده است. در قرآن کریم نیز به این دو مبحث پرداخته شده و برخی زوایای آن روشن گردیده است. به دلیل وجود جنگ‌های صدر اسلام و نیز عملکرد منفی برخی از خلفا این ذهنیت منفی برای برخی به وجود آمد که اسلام دین جنگ است و با زور و شمشیر گسترش پیدا کرده است. این مقاله درصدد رفع این توهم است. با بررسی موضوع دیگر - پابندی به عهدنامه‌هایی که مسلمانان با غیرمسلمانان در زمان جنگ و صلح می‌بندند - نظر دین مبین اسلام در این زمینه بیشتر تبیین گردیده است. در این پژوهش سعی شده است که از تفاسیر و کتب مربوط به جنگ و صلح و حقوق و روابط بین‌الملل استفاده شود.

گفتار اول: صلح در قرآن کریم

در قرآن کریم در رابطه با جنگ و صلح آیات متعددی مطرح شده است که به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

به طور کلی صلح دو کاربرد می‌تواند داشته باشد؛ صلح و مسالمت اعم از اینکه پیش از آن جنگی در کار باشد یا نباشد و صلح پس از جنگ. در خصوص اصل صلح آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد از جمله:

الف. آیه ۲۰۸ سوره بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»؛

ب. آیه ۲۵ سوره یونس: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛

ج. آیه ۱۲۸ سوره نساء: «... وَالصَّلْحُ خَيْرٌ...»؛

د. آیه ۹۰ سوره نساء: «... فَإِنِ اغْتَرَبْتُمْ فِيهَا فَكُلُوا مِنْهَا لَكُمْ فَسَادٌ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛

توصیه به صلح محدود به همین موارد نشده است بلکه اگر جنگی صورت گرفت و طرف مقابل به صلح تمایل نشان داد، قرآن کریم پذیرفتن صلح را توصیه می‌نماید، در قرآن کریم آمده است: «وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَحِبْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ و اگر



دشمنان) به صلح متمایل شوند، پس (تو نیز) بدان گرای؛ و بر خدا توکل کن! [چرا] که در حقیقت تنها او شنوا [و داناست]. (انفال/۶۱).

«جنوح» به معنای میل داشتن است و بال پرنده را هم از این جهت «جنح» می‌گویند که پرنده به وسیله آن به یکی از دو طرف خود متمایل و منحرف می‌شود. (الطبرسی، ۱۴۰۶ هـ-۳-۴/۶۸۷؛ قرشی، ۱۳۸۷: ۵۴/۲). این که در قرآن می‌فرماید «لاجنح علیه» معنایش این است که اگر فلان کار را بکند به سوی گناه منحرف نشده است. (طباطبایی، بی تا: ۱۵۴/۹).

کلمه «سلم» - به فتحه سین و کسره آن- به معنای صلح است. (همان).

با توجه به این مباحث، معنای قسمت اول آیه چنین می‌شود که «اگر آنها تمایل به صلح نشان دادند تو نیز دست آنها را عقب نزن و تمایل نشان ده». این احتمال نیز وجود دارد که اگر آنها به سوی صلح پر و بال بگشایند تو هم به سوی آن پر و بال بگشای، پس در معنای آیه هم از ریشه لغت و هم از مفهوم ثانوی آن می‌توان استفاده کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۰۳/۷).

در این که پذیرفتن چنین صلحی واجب است یا جایز اختلاف نظر وجود دارد، برخی بر این عقیده اند که اگر این صلح به مصلحت مسلمانان باشد پذیرفتن آن جایز است (اشراق، ۱۳۶۸: ۳۹۷). و گاهی نیز پذیرفتن چنین صلحی واجب می‌شود. به عنوان مثال زمانی که تعداد مسلمانان کمتر باشد و یا امید اسلام آوردن گروه مقابل مسلمانان وجود داشته باشد و البته اگر هیچ ضرورت و مصلحتی در صلح نباشد پذیرفتن آن جایز نیست. (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق: ۳۸۱/۱).

به عقیده برخی دیگر لزوم پذیرش صلح مطرح شده از سوی کافران مشروط به احراز نبودن فریبکاری در سایه صلح‌طلبی است. جنوح (مصدر جنحوا) به معنای تمایل داشتن است و با حرف «الی» متعددی می‌شود، بنابراین آوردن حرف «لام» پس از آن، بیانگر این است که در آن کلمه معنای «قصد» تضمین شده است، یعنی «ان جنحوا الی المسالمة قاصدین لها» اگر تمایل به صلح دارند و هدفشان دستیابی به زندگی مسالمت‌آمیز است و نه حيله‌گری. (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۷۳: ۵۴۵/۶).

و این که فرمود «و توکل علی الله» ادامه امر به تمایل به صلح و در معنای یک امر است و به این معنی است که اگر دشمن به صلح و روش مسالمت آمیز رغبت کرد تو نیز به آن متمایل شو و به خدا توکل کن و مترس از اینکه مبدا اموری پشت پرده باشد و تو را غافلگیر کند و تو به خاطر نداشتن آمادگی نتوانی مقاومت کنی، چون خدای تعالی شنوا و دانا است؛ و هیچ امری او را غافلگیر نکرده و هیچ نقشه‌ای او را عاجز نمی‌سازد، بلکه او تو را یاری نموده و کفایت می‌کند. (طباطبایی، پیشین، ۱۵۴).

عده‌ای از مفسرین صدر اسلام همچون: ابن عباس، مجاهد، عطا، عکرمه، حسن بصری و قتاده معتقد بودند که این آیه با آیه سیف نسخ گردیده است، زیرا این آیه به صلح و سازش تشویق می‌کند ولی آیه سیف به جنگ فرمان می‌دهد. (خویی، ۱۳۸۲: ۴۵۵).
نقد: این آیه از آیات منسوخ نیست. مرحوم آقای خوئی (ره) به دو دلیل این آیه را از آیات منسوخ نمی‌داند:



اولاً: آیه سیف که آن را ناسخ این آیه می‌دانند، اختصاص به مشرکین دارد و شامل غیر آن‌ها نمی‌باشد، چرا که رسول خدا ﷺ در سال دهم هجرت با مسیحیان نجران که اهل کتاب بودند پیمان صلح برقرار کرد. ولی سوره براءت و آیه سیف که در همان سوره می‌باشد در سال نهم هجرت و یک سال قبل از صلح نجران نازل گردیده بود، اگر آیه سیف بر اهل کتاب شمول و عمومیت داشت، رسول خدا ﷺ با نصارای نجران - که اهل کتاب بودند- پیمان



صلح منعقد نمی‌کرد. تنها می‌توان گفت که آیه صلح حکم کلی و عمومی را بیان می‌کند و با آیه سیف تخصیص و استثنا خورده و به اهل کتاب اختصاص پیدا کرده است. (همان، ۴۵۵-۴۵۶).

ثانیاً: وجوب جنگ با مشرکین و جایز نبودن صلح با آنان مشروط به این است که مسلمانان در برابر مشرکین از قدرت و امکاناتی برخوردار بوده و احتمال غلبه و پیروزی برای مسلمانان در میان باشد، در غیر این صورت صلح و سازش با کفار هیچ ایراد و اشکالی ندارد. (همان، ۴۵۶).

نکته ای که نیاز به توضیح دارد این است که اصل تشریح جنگ در اسلام برای برقراری صلح است و مسلمانان تنها در صورت داشتن قدرت و توانایی مجوز جنگ را بدست نیاورده اند، بلکه جنگ تنها در شرایط خاص تجویز شده است.

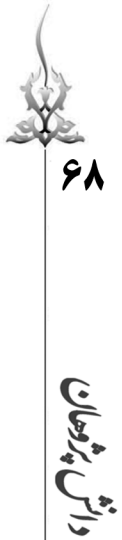
۱. اصالت جنگ یا صلح

از آن جا که در قرآن کریم، هم پیرامون صلح و هم پیرامون جهاد آیاتی وجود دارد، این سؤال مطرح می‌شود که اصل نخست و قاعده اولیه در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان چیست؟

در پاسخ به پرسش فوق دو مطرح شده است:

الف. نظریه اصالت جنگ

از ظاهر گفتار بسیاری از فقیهان شیعه (برای نمونه ر ک: طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۱؛ شهید ثانی ۱۴۲۳ق: ۱/ ۴۴۱) و سنی (السید سابق، ۱۴۱۴ق: ۳/ ۹۸؛ خلدوری، ۱۳۳۵: ۹۰). در بحث جهاد چنین استفاده می‌شود که، جهاد با مشرکان و اهل کتاب اصل و قاعده است (حمید الله، ۱۳۸۳: ۲۲۰) و صلح حالتی استثنایی دارد. اگرچه بحث اصالت جنگ و صلح در کتاب‌های فقهی به صراحت مطرح نشده، اما به دو دلیل می‌توان این نظریه را از کلام آنان استخراج کرد: ۱. ایشان جنگ ابتدایی با مشرکان و اهل کتاب را در صورتی که شرایط آن تحقق یابد، واجب می‌دانند تا بدین وسیله، مشرکان اسلام بیاورند و اهل کتاب نیز یا اسلام بیاورند یا جزیه بپردازند، هرچند آنان با مسلمانان خصومت نورزند، مانع دعوت و تبلیغ اسلامی نگردند و به



زیردستان و مستضعفان ظلم و ستم روا ندارند. (تقی زاده اکبری، ۱۳۸۶: ۹۷؛ همچنین نگاه کنید به عمید زنجانی، ۱۳۷۹/۱۱۷).

۲. دل یل دیگر این است که این گروه صلح دائم با مشرکان را نمی‌پذیرند و تنها ترک محاصره موقت یعنی هدنه را جایز می‌شمارند. (محقق حلی، ۱۳۸۹: ۱/۳۳۲).

مهم‌ترین ادله‌ای که طرفداران اصالت جنگ به آن تمسک می‌کنند عبارت است از:

۱. آیات مطلق جهاد

فقیهانی که کفر را علت جنگ ابتدایی می‌دانند، با استناد به آیات مطلق جهاد مانند: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... (توبه/۵)؛ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ (توبه/۲۹) معتقدند که جنگ با مشرکان تا اسلام آوردن یا کشته شدنشان و جنگ با اهل کتاب تا اسلام آوردن یا پرداخت جزیه و یا کشته شدنشان ادامه دارد (تقی زاده اکبری، پیشین).

۲. روایات

برخی روایات هم بر اصالت جنگ دلالت دارند. به عنوان مثال روایتی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کتب روایی اهل سنت، منسوب است که ایشان فرموده‌اند که: من مأمورم با مردم بجنگم تا گواهی دهند معبودی جز خداوند یکتا نیست. (البخاری، بیروت: بی تا: ۱/۱۳).

ب. نقد ادله اصالت جنگ

در باره دلیل اول یعنی آیات مطلق جهاد که برخی فقیهان برای اصالت جنگ به آن استناد نموده‌اند باید گفت که در قرآن کریم تنها آیات مطلق جهاد وجود ندارد و آیات دیگری نیز در زمینه‌ی جهاد وجود دارد که مقید است و برای اجازه جهاد، قیدی را ذکر نموده است؛ به عنوان مثال:

۱. وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتَالُونَكُمُ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (بقره/۱۹۰)؛

۲. ... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُفَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً... (توبه/۳۶)؛

۳. أَذِنَ لِلَّذِينَ يُفَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (حج/۳۹)؛

۴. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ... (بقره/۱۹۳؛ انفال/۳۹)؛



۵. فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ... (بقره/۱۹۴).

وقتی در یک موضوع خاص، آیات مطلق و مقیدی در قرآن کریم وجود داشته باشد، یعنی یک دستور را در یک جا مطلق ذکر کرده باشد و در جای دیگر مقید ذکر کرده باشد، با توجه به قواعد علم اصول باید مطلق را حمل بر مقید نمود، (مطهری، جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن: ۳۷) پس اجازه جهاد در قرآن کریم به صورت مقید است. یک قیدش این است که طرف مقابل متجاوز باشد، در این صورت باید مانع تجاوز او شد و در اینجا اجازه جهاد وجود دارد، اما گاهی ممکن است که طرف مقابل مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده از افراد شده باشد و مسلمانان قدرت دارند که آن انسان های تحت ظلم و تجاوز را نجات دهند، در واقع اگر نجات ندهند، به ظلم این ظالم کمک نموده اند، در این صورت جایز بلکه واجب است که به کمک مظلوم شتافت و این یک امر ابتدایی نیست، کمک به مظلوم است. (همان، ۲۹).

جهاد با یک قید دیگر نیز جایز می باشد و آن وقتی است که ظالمی مردم را در حصاری قرار داده و مانع نشر دعوت اسلام گردیده است. اسلام به خودش حق می دهد که دعوتش را در جهان منتشر کند و برای این امر جایز است که به مبارزه با اختناق پردازد و این خود یک نوع قیام در برابر ظلم است. حتی اگر این مظلوم خودش توجه نداشته باشد و تقاضا نکرده باشد، برای مسلمانان جایز است که مانع را از سر راه نشر دعوت اسلام بردارند. البته باید توجه داشت که در این صورت جنگ با توده مردم جایز نیست بلکه باید با آن رژیم فاسدی که مانع نشر دعوت اسلام می شود جنگید و آن را از میان برداشت. (همان، ۳۰).

جواز جهاد در اسلام منحصر به دفاع از مرزها و سرزمین های اسلامی نیست بلکه برای دفاع از مسلمین و نشر دعوت اسلامی نیز جهاد جایز می باشد (الزحیلی، ۱۴۰۱ هـ ۱۲۵)، اما در هیچ یک از این حالات، جهاد ابتدایی مطرح نمی باشد. به طور کلی مصادیق دفاع را می توان در چهار مورد خلاصه کرد که مغایرتی با قوانین فعلی جهانی هم ندارد:

۱. دفاع از سرزمین های اسلامی؛

۲. دفاع از جان و مال مسلمانان که مورد تعدی واقع شده اند. اگر چه بین علمای حقوق در خصوص مسأله توسل به زور برای حفاظت از جان اتباع، اختلاف نظر وجود دارد، ولی



رویه عملی کشورها (به خصوص قدرت های بزرگ) آن را تأیید می کند و بسیاری از حقوقدانان، آن را نوعی دفاع قلمداد کرده اند. (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۳۸).

۳. دفاع پیشگیرانه. در این نوع دفاع کشوری با این ادعا که کشور دیگر، در حال آماده شدن به قصد تجاوز به آنهاست، به کشور مزبور حمله می کند. به بیان دیگر، پیش دستی می نماید تا بتواند تا حد امکان جلوی خسارات وارده را بگیرد. اگر چه در قانونی بودن این حمله اختلاف نظر وجود دارد و این نوع دفاع از سوی برخی کشورها مورد سوء استفاده قرار گرفته، اما با سه شرط می توان آن را از موارد دفاع مشروع دانست:

- الف. تهدید از سوی کشور دیگر به صورت علنی یا ضمنی صورت بپذیرد. به عنوان مثال کشور مذکور، سفرای خود را فراخواند و در مرز مشترک نیرو و تجهیزات پیاده کند.
 - ب. دولت تهدید کننده، توانایی اجرای تهدیدات خود را داشته باشد.
 - ج. امکان استفاده از راه های مسالمت آمیز برای جلوگیری از تجاوز وجود نداشته باشد.
- (همان، ۱۴۰-۱۴۱).

۴. مقابله به مثل: مقابله به مثل عبارت است از اعمال قاطعانه یک حق به منظور پاسخ به عمل مشابه به دولت دیگر هر چند فی نفسه و ابتدا به ساکن غیر قانونی باشد (همان ۱۴۲).
قرآن کریم در این خصوص می فرماید: « فَمَنْ اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاِغْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ... » (بقره/۱۹۴).

۱. استدلال به روایت پیامبر ﷺ - « امرت ان اقاتل الناس حتی يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله و یقیموا الصلاة و یؤتوا الزکاة فاذا فعلوا ذلك عصموا منی دماءهم و اموالهم الا بحق الاسلام و حسابهم علی الله (بخاری، ۱۳/۱) برای اصالت جنگ از دو جهت مخدوش است: ۱. برخی از عالمان سنی این روایت را ضعیف می شمارند (تقی زاده اکبری، همان، ص ۹۹).

۲. این روایت با برخی آیات قرآن کریم در تعارض است. آیاتی که پذیرش دین را اجباری نمی داند و اعلام می دارد که: « لَّا اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ... » (بقره/۲۵۶)؛ اِذْ اِلَی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ اَحْسَنُ. (نحل/۱۲۵).



این آیه سه راه برای دعوت بیان می‌دارد: ۱- حکمت ۲- موعظه حسنه ۳- جدال احسن؛ در همه این سه راه بر دعوت تکیه شده است، یعنی پذیرش دین با اجبار و زور دارای فایده نیست. از دیگر آیات می‌توان به آیات زیر اشاره داشت: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. (یونس/۹۹) و آیه: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (شعرا/۳-۴).

با ملاحظه آیات فوق روشن می‌شود که روایت ذکر شده با این آیات سازگاری ندارد و نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد. در حقیقت هدف اسلام از جهاد این نیست که هر کس کافر است باید شمشیر بالای سرش گرفت که یا اسلام را بپذیرد و یا کشته شود. در قرآن کریم حتی یک آیه هم نمی‌توان یافت که دلالت یا اشارتی به این داشته باشد که باید به جنگ پرداخت و با کشتار، مردم را مجبور کرد که مسلمان شوند و با زور ایمان بیاورند (محمود شلتوت، ۱۹۷۲ م: ۴۷۴).

به طور کلی می‌توان گفت طرفداران اصالت جنگ ادله غیر قابل‌خداشه‌ای که بتوان به آن استناد جست، در دست ندارند، از این رو نمی‌توان پذیرفت که اسلام طرفدار نظریه اصالت جنگ است.

ج. نظریه اصالت صلح

گرچه عده کمتری طرفدار نظریه اصالت صلح است ولی این نظریه در میان فقیهان معاصر بیشتر پذیرفته شده است، اما در میان پیشینیان نیز طرفداران نظریه اصالت صلح وجود دارند.

ادله مهم اصالت صلح، آیات مقید جهاد و شماری از آیات صلح است. از نظر معتقدان اصالت صلح، اساساً آیه مطلق در باره جهاد یافت نمی‌شود و اگر هم یافت شود با آیات محدود مقید می‌گردد. (تقی زاده اکبری، پیشین، ۱۰۱).

به عنوان مثال آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»، (بقره/۱۹۰) دلالت می‌کند که جهاد تنها با آغاز تجاوز از سوی دشمن مشروع است، پس کفر به تنهایی دلیل جهاد نیست بلکه تجاوز و روحیه‌ی تجاوزگری غیر مسلمانان سبب جنگ با آنان می‌گردد.



همچنین آیاتی که در قرآن دلالت بر صلح یا همزیستی مسالمت آمیز «لَا يَنْهَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». (ممتحنه / ۸) با غیرمسلمانان می کند دلیل دیگری بر اصالت صلح در اسلام است.

با توجه به آیاتی که در خصوص صلح ذکر شد، در قرآن کریم صلح در سه صورت، مورد تاکید واقع شده است:

۱. صلح میان مسلمانان و دشمنانی که خواهان صلح اند؛ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (نفال/ ۶۱)
۲. صلح میان گروه های متخاصم از مسلمین؛ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا... (حجرات/ ۹)

۳. صلح میان دو فرد که گرفتار نزاعند... وَالصُّلْحُ خَيْرٌ... (نساء / ۱۲۸) صلح آبرومندانه و عادلانه در تمام اشکالش مطلوب است و اسلام از آن دفاع می کند. (مکارم شیرازی و همکاران، همان، ۱۳۷۷: ۳۶۹/۱۰)

صلح و صفا و دوستی یک اصل اساسی است که قرآن کریم همه جا (در مورد بیگانگان، دوستان و درون خانه و خانواده) آن را مطرح ساخته است و اگر موجباتی برای تحمیل جنگ پیش نیاید هرگز آن را تصویب نمی کند (همان، ۳۷۰) حتی جنگ به عنوان آخرین راه چاره برای وصول به صلح تجویز شده است.

یکی از عالمان و نویسندگان عرب در این خصوص می نویسد: اصل در روابط انسانی صلح و همکاری است و جنگ نیز به عنوان راه حلی برای علاج نابسامانی هایی که در آن ها حکمت و موعظه حسنه کارساز نیست، مجاز اعلام شده است. اما در این خصوص هم باید مراقبت کرد که پا را از حدود مجاز فراتر نگذاشت و به هر کاری دست نزد. (شلتوت، پیشین، ۵۳-۵۲).

از نظر قوانین اسلامی صلح باید عادلانه باشد و نه ظالمانه و ذلیلانه؛ چرا که چنین صلح هایی همواره ناپایدار می باشد. (سلیمی، ۱۳۸۲: ۱۷۴).



صلح در اسلام، به معنی پذیرش ذلت و خواری نیست و صلح به هر قیمتی پذیرفتنی نیست. اگر سرزمین های اسلامی مورد تعرض قرار گیرد و مسلمانان به عنوان این که جنگ بد است در برابر متجاوز تسلیم شوند، این عمل تحمل ذلت و تحمل زور است؛ هر چند که به نام صلح دوستی انجام شود. چنین صلحی هیچگاه در دین اسلام ممدوح نیست، چرا که در حقیقت تسلیم زور شدن است. اسلام هرگز به مسلمانان اجازه نمی دهد که ذلت را تحمل کنند، یعنی در عین اینکه طرفدار صلح است، اما میان طرفداری از صلح و قبول ذلت تمایز قایل شده است. (مطهری، پیشین، ۲۵-۲۶).

قرآن کریم در مورد صلح ذلت بار می فرماید: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَكُنْ يَتِرِكُمْ أَعْمَالَكُمْ؛ پس هرگز سست نشوید و دشمنان را به صلح (ذلت بار)



دعوت نکنید در حالی که شما برترید و خداوند با شماست و از (ثواب) اعمال شما کم نخواهد کرد». (محمد/۳۵).

در روایات نیز توصیه های فراوانی بر صلح وجود دارد. (محمدی ری شهری ، ۱۳۷۷: ۳۰۸۲/۷-۳۰۸۷). تاریخ صدر اسلام نیز این مطلب را ثابت می کند که صلح، اصل اساسی در رابطه بین مسلمانان و غیر آنان است. به عنوان مثال خودداری حضرت علی علیه السلام از شروع به جنگ و توصیه هایی که در این رابطه به فرماندهان و سپاهیان خودشان داشتند و نیز تمایل

فوق‌العاده ایشان به مذاکره و خطابه‌هایی که قبل از شروع نبرد به منظور تفاهم با دشمن ایراد می‌فرمودند همه دلیل بر صلح‌طلبی ایشان است. (خامنه‌ای، ۱۳۶۸: ۶۰)

اسلام با نظر وسیع و جامع‌الطرفی که نسبت به حیات دارد، صلح و سازش را در بخشی از شئون زندگی محدود نمی‌سازد، بلکه صلح کامل و همه‌جانبه‌ای را در تمامی شئون زندگی تحقق می‌بخشد و پیوندی ناگسستنی بین آن و ایدئولوژی که نسبت به جهان و زندگی انسان دارد برقرار می‌سازد. (سید قطب، ۱۳۶۸: ۶۱؛ همچنین نگاه کنید: سباعی، ۱۴۲۲: ۲۳)

گفتار دوم: انواع صلح

صلح ممکن است پس از شروع جنگ روی دهد و گاهی نیز ممکن است قرار داد صلح قبل از اینکه جنگی رخ دهد، منعقد گردد به صلح موقت و صلح دائم تقسیم می‌شود.

الف. صلح موقت

این صلح به همان چیزی است که به اسم مواعده، مهاده، مسالمه و معاهده شناخته می‌شود و آن صلحی است که با اهل حرب و به منظور ترک جنگ برای مدت معین صورت پذیرد، خواه با عوض و یا بدون عوض باشد. (زحیلی، پیشین، ۶۲)

در خصوص مهاده، اتفاق نظر وجود دارد که باید مدت معینی باشد و دائم نباشد، اما در این که میزان آن چقدر است اختلاف نظر وجود دارد. به عنوان مثال صاحب شرایع معتقد است که تا ۴ ماه جایز است معاهده صلح، برای ترک جنگ بسته شود و بیش از یک سال جایز نیست که با کفار معاهده صلح برقرار گردد. (محقق حلی، پیشین، ۱/۳۳۳)، اما علامه ی حلی معتقد است که مصالحه نباید بیشتر از یک سال باشد ولی در ضعف نیروی مسلمانان تا ده سال هم رواست (علامه حلی ۱۴۱۳ق: ۱/۵۱۷).

ظاهراً قول صحیح این است که مدت صلح در مهاده مقید به وجود مصلحت است و تا زمانی که آن مصلحت موجود باشد، جایز است قرار داد صلح به طول انجامد (زحیلی، پیشین، ۶۷۹).



ب. صلح دائم

یکی از راه های رسیدن به صلح دائم، عقد ذمه است. ذمه در لغت به معنی عهد است و آن امان، ضمان و کفالت می باشد. (مجمع البحرین، ۶/۶۶).

عقد ذمه پیمانی است که بین اهل کتاب و دولت اسلامی بسته می شود و به موجب آن اهل کتاب موظف به پرداخت مالی به دولت اسلامی می گردند و در مقابل دولت اسلامی به آنها اجازه اقامت در دارالاسلام می دهد و از آن ها حمایت می کند (نجفی، بی تا: ۲۲۷/۲۱؛ زحیلی، پیشین، ۶۹۲).

در تنظیم و انعقاد مواد پیمان ذمه، آزادی طرفین در پیشنهاد شروط و مواد خاص، بر طبق مقتضیات و مصالح محفوظ است و آن شروط می تواند در متن پیمان ذمه قرار گیرد. این شروط متضمن وظایف و حقوقی برای هر یک از طرفین پیمان است (عمید زنجانی، پیشین، ۱۰۷).

آیا جزیه نوعی استثمار است؟

برخی از مستشرقان چنین پنداشته اند که جزیه یک نوع استثمار غیر مسلمانان است، در صورتی که این گونه نیست، چرا که مسلمانان که در محدوده کشور اسلامی زندگی می کنند باید مالیات و یا خراج بدهند و این غیر از تعهدات مالی آنان مثل زکات و خمس است و علاوه بر اینها وظیفه دفاع و جهاد را بر عهده دارند، در صورتی که تنها تعهد مالی ذمیان در دولت اسلامی جزیه است و از آنها خراج و مالیات دریافت نمی گردد. جزیه نیز در حقیقت هزینه امنیت و آرامشی است که دولت اسلامی برای آنان فراهم ساخته است، پس جزیه نوعی عقاب برای کفر و عدم ایمان محسوب نمی شود بلکه هزینه ی زندگی همراه با امنیت در سایه دولت اسلامی است. گذشته از اینکه دولت اسلامی وظیفه دفاع از مرزها را از عهده ایشان برداشته و خود را ملزم به حمایت از آنها می داند. (زحیلی، همان، ۶۹۲).

پس روشن است که جزیه در مقابل حمایت از آنان دریافت می گردد و اگر زمانی دولت اسلامی قدرت نداشت که از ایشان حمایت کند، باید جزیه اخذ شده را به آنها برگرداند؛ چنان که گفته شده، ابی عبیده جراح و صلاح الدین ایوبی در زمان خود به دلیل عدم توانایی بر محافظت از ذمیان و تأمین امنیت ایشان، چنین کردند (همان، ۶۹۲-۶۹۳).



جزیه و قوانین امروز

دکتر وهبه الزحیلی در کتاب آثار الحرب از استاد خود محمد سلام مدکور نقل می کند که باید بین پیمان ذمه با اهل کتاب ساکن در قلمرو مسلمین و پیمان ذمه به عنوان وسیله ای برای تنظیم روابط خارجی با سایر ملل، تفاوت قایل شد. در حالت اول هیچ انتقادی بر نظام پیمان ذمه و پرداخت جزیه وارد نیست، چرا که اهل کتاب هم مانند مسلمانان ملزم به پرداخت تعهدات مالی خود به دولت اسلامی هستند، اما در خصوص مورد دوم پیمان ذمه، می تواند بدون تعهد مالی باشد و بر اساس دوستی و همکاری تنظیم شود. (همان، ۶۹۴). نویسنده مذکور در جای دیگر در توضیح آیه ۲۹ سوره توبه (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) مراد از اعطاء جزیه را قبول و التزام دانسته است. (همان، ۶۹۲)

در پاسخ باید گفت: در صورتی که تعهد مالی در پیمان ذمه مطرح نگردد، آثار حقوقی قرار داد ذمه را نخواهد داشت و جزیه جزء لاینفک پیمان ذمه است. قرار داد صلح در روابط خارجی مسلمانان می تواند از طریق پیمان مهاده انجام گیرد که در آن تعهد مالی مطرح نیست. از طرف دیگر تعهد پرداخت جزیه در روابط بین المللی امروز نیز قابل پذیرش است. چرا که جزیه کمترین و ناچیزترین مسئولیتی است که دولت اسلامی در مقابل امنیت و دفاع همه جانبه از دولت متحد خود دریافت می دارد. و نظام جزیه عادلانه ترین و صلح جویانه ترین روش در روابط بین المللی به شمار می آید. (عمید زنجانی، پیشین، ۱۲۳ - ۱۲۲)

باید توجه داشت که هر دو نظر فوق از جهاتی می تواند صحیح باشد. پیمان ذمه در شرایطی منعقد می گردد که نیروهای اسلام در جنگ کشوری را شکست داده باشند و با امضای این قرار داد در واقع آن کشور تسلیم شدن خود را اعلام کرده است و از آن پس، جزئی از دارالاسلام محسوب می شود و مردم آن تبعه ی دولت اسلامی خواهند بود. دولت اسلامی نیز در مقابل اخذ جزیه یک سری تعهدات را نسبت به آن کشور بر عهده می گیرد. و در شرایطی که دولت اسلامی توان حمایت و حفاظت از آن کشور را نداشته باشد، خود به خود این قرار داد فسخ می شود چرا که جزیه در مقابل حمایت از آنها مقرر شده است.



(عظیمی شوشتری، همان، ۷۷) در این صورت اشکالی به نظام جزیه وارد نیست چرا که دولت اسلامی در مقابل حمایت از کشور دیگر جزیه می گیرد. به طور طبیعی هم در جهان امروز، کشوری که در جنگ شکست خورده، به کشور غالب، یک سری امتیازات می دهد و چه بسا آن امتیازات ظالمانه باشد، ولی نظام جزیه ظالمانه



نیست و در مقابل، دولت اسلامی تعهداتی را به دوش دارد. البته باید توجه داشت که قراردادهای صلح منعقد شده در زمان رسول خدا ﷺ منحصر به هدنه و ذمه نبوده است که بگوئیم قرار داد صلح دائم فقط ذمه است و ذمه بدون جزیه معنا ندارد. به عنوان مثال قراردادی که پیامبر اسلام در مدینه با یهود منعقد نمودند و در آن تکالیف و تعهداتی بر عهده ی طرفین قرار گرفت با قرارداد ذمه و قرار داد هدنه قابل مقایسه نیست. (همان، ۸۰). قرار داد پیامبر اسلام ﷺ با بنی ضمیره نیز از همین نوع است یعنی

قرار داد صلحی است که در آن مدت معین نشده و کلامی در مورد جزیه گرفتن نیامده است. (حمید الله، ۱۴۰۵ق: ۲۶۷: لا یغزو بنی ضمیره و لا یغزونه و لا یکتروا علیه جمیعاً و لا یعینوا علیه عدواً).



پایبندی به عهدنامه

مطلب دیگری که در زمینه جنگ و صلح وجود دارد این است که در قانون اسلام عهدنامه‌ها و پیمان‌ها چه جایگاهی دارند؟ اگر در شرایط جنگ و صلح پیمانی بسته شد، آیا می‌شود آن را نقض کرد؟ و آیا پایبندی به عهدنامه‌ها لازم و ضروری است؟

عهدنامه (مهادنه یا مواده) یک نوع عقدی است به معنی توافق بر عملی به منظور ایجاد نتایج مشروع. مفهوم عقد در قانون اسلام وسیع‌تر از معنی قرارداد در قانون اروپایی است، زیرا در قانون اسلام بدون توجه به صورت یا وضع قرارداد اصولاً توافق و تراضی طرفین عنصر اصلی و شرط اساسی صحت عقد است. (خلدوری، پیشین، ۳۰۴).

اگر یک طرف با رضایت خاطر پیشنهادی عرضه دارد (که آن را ایجاب می‌گویند) و طرف دیگر با طیب خاطر آن را بپذیرد (که آن را قبول می‌نامند) آن وقت توافق نظر حاصل می‌شود، اعم از این که این توافق از هر جهت به نفع طرفین باشد یا نباشد، این قرارداد قانوناً الزام‌آور است. (همان، ۳۰۵).

پایبندی به عهد و پیمان در قرآن کریم

اگر چه وجوب وفای به عهد از مستقالات عقلیه است و از احکامی است که عقل بدون نیاز به راهنمایی شرع آن را درک می‌کند و حکم شرع در این زمینه حکم ارشادی است و نیازی به تأکید در متون دینی ما وجود نداشت، اما وفای به عهد و پیمان از مواردی است که قرآن کریم بارها و بارها به آن تذکر داده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳/ ۱۶۸)

واژه عهد به دو معنا در قرآن کریم به کار رفته است. گاهی به معنای سفارش، توصیه و تأکید کردن به کار رفته است که لازمه اش امر و فرمان است. در این گونه موارد واژه عهد با کلمه «الی» متعدی می‌شود و جنبه انشایی دارد، مثل آیه ۶۱ سوره یس «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» کلمه عهد در این آیه به معنای تعهد طرفینی نیست بلکه توصیه و سفارشی از طرف خداوند به مردم است (همان، ۱۷۶).

در برخی موارد نیز عهد به معنای قرار داد دو طرفه آمده است که اصطلاحاً به آن معاهده نیز گفته می‌شود. عهد به این معنا گاهی بین دو فرد، دو گروه، دو جامعه، جامعه و فرد، جامعه و گروه و یا گروه و فرد برقرار می‌شود و گاهی نیز بین انسان و خداوند تحقق پیدا می‌کند (همان، ۱۷۹).

قرآن کریم در آیات به مسلمانان دستور می‌دهد که به معاهدات خویش پای بند باشند. بیش‌ترین تعبیری که در توصیه به پای بندی به پیمان‌ها و معاهدات در آیات قرآن به کار رفته است، تعبیر وفا و رعایت آن است و رایج‌ترین تعبیری که در مورد خود آن‌ها به کار رفته تعبیر عهد است. (همان، ۱۸۱). به عنوان مثال آیه ۱۷۷ سوره بقره: «وَأَلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا...» از هر دوی این واژه‌ها استفاده و بر وفای به عهد و پیمان تأکید نموده است.

گاهی نیز از واژه‌های دیگر برای تأکید بر پایبندی به عهد و پیمان استفاده شده است. مثلاً در آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»، (مومنون/ ۸) که از کلمه «رَاعُونَ»



استفاده شده است و نیز آیه ۱ سوره مائده « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ . . . » که با تعبیری کوتاه اما کاملاً گویا مؤمنان را به پایبندی به عهد و پیمان فرا می خواند.

قرآن کریم نه تنها وفای به عهد را در آیات متعددی یک حکم واجب و لازم می داند بلکه آن را یک سنت مقدس در روش انبیای الهی می داند (ابراهیمی و دیگران، ۱: ۱۳۷۹/۶۲۲). آنجا که می فرماید: « وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ . . . ». (مریم/۵۶).

نقض عهد و پیمان در قرآن

عام ترین تعبیری که در قرآن در مورد پیمان شکنی به کار رفته است تعبیر «نقض» و «نکث» است. در بعضی موارد نیز از تعبیر «تبدیل» یا «اخلاف» استفاده شده است. (مصباح یزدی، همان، ۱۸۲)

قرآن در مذمت کسانی که عهد شکنی می کنند می فرماید:

« وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ». (توبه/۷۵-۷۷).

در این آیه در بیان پیمان شکنی منافقان از تعبیر «أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ» استفاده شده است. یعنی در مورد عهد از تعبیر «وعده» استفاده نموده است و در مورد عهد شکنی از تعبیر «اخلاف» بهره گرفته است.

در قرآن مجید تعبیر نفاق و منافق تنها به کسانی که اصلاً ایمان ندارند اطلاق نشده است، بلکه بر افرادی که ایمانشان ضعیف است و ایمان راسخ و قوی ندارند، نیز اطلاق شده است. از این آیه روشن می شود که کسانی که با خدا عهد ببندند و عهد شکنی کنند، ایمانشان از بین می رود و نفاق در درونشان پدید می آید. (، مصباح یزدی، همان، ۱۸۳)

در آیه دیگر کسانی را که عهد و پیمانی را که با خدا بسته اند می شکنند از زبان کاران می داند؛ الَّذِينَ يَنْفُسُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ؛ (سوره ی بقره (۲) آیه ی ۲۷) در آیه ای دیگر مجازات عهد شکنان را اینگونه بیان می دارد. « إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ



لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، آل عمران/۷۷)

اگرچه بحث اصلی ما پابندی به عهد و پیمان در درون جامعه است و آیات فوق ناظر بر نقض پیمان با خدا است، اما از جهتی به هم مربوط می شوند. اول اینکه اهمیت پابندی به عهد و پیمان را می رساند و دیگر این که، عهد و پیمان های درون جامعه نیز به گونه ای به عهد و پیمان با خدا بازگشت دارد. (همان، ۱۸۶)، پس جایز نیست پیمان هایی که در درون اجتماع منعقد گردیده، نقض شود.

نکته قابل توجه این که پابندی به عهد و پیمان عمومی است و هم شامل عهد و پیمان با مسلمانان و هم غیر آنان می شود. مسلمانان حتی در برابر کفار و بیگانگان هم باید به تعهدات خود عمل نمایند. (خلیلیان، ۱۳۷۲: ۲۳۵). دو دلیل برای این سخن می توان اقامه کرد:

۱. عمومیت آیات وفای به عهد که شامل همه افراد و پیمان ها می شود؛
۲. سیره ی پیامبر اسلام ﷺ که به تمام عهد و پیمان های خویش عمل می نمود؛ چه آن پیمان ها با مسلمانان و چه با مشرکان و یا پیروان سایر ادیان منعقد گردیده بود.

گفتار سوم: شواهدی از تاریخ صدر اسلام در رابطه با پابندی به عهدنامه

در تاریخ صدر اسلام، پیمان هایی میان پیامبر ﷺ و سایر قبایل یا پیروان سایر ادیان، بسته شده است که به آن ها اشاره می شود.

پیامبر اکرم ﷺ چند ماه پس از ورود به مدینه با یهودیان مدینه و اطرافش منشوری امضاء نمود که به منشور مدینه موسوم است که مطابق آن مسلمانان و یهودیان در کنار هم زندگی مسالمت آمیز داشته باشند. (همان، ۲۱۶). منشور مدینه به عنوان اولین پیمان رسول خدا با غیرمسلمانان و نیز به عنوان اولین قانون اساسی مکتوب در جهان از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

به طور کلی قراردادهایی که پیامبر اکرم ﷺ با غیرمسلمانان بسته اند به اعتبار کسانی که پیمان با آن ها منعقد شده به چهار دسته ی اساسی تقسیم می شوند:

۱. قراردادهای منعقد شده با یهود؛



۲. قراردادهای تنظیمی با قریش و اهالی مکه؛

۳. قراردادهای میان پیامبر و دول خارج از عربستان؛

۴. معاهداتی که بین ایشان و طوایف و قبایل عربستان منعقد گردید.

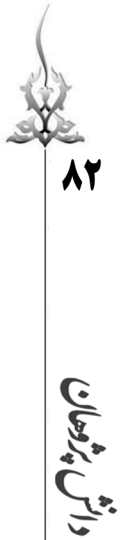
(عظیمی شوشتری: ۱۳۷۸: ۲۹).

از جهت دیگر نیز می‌توان پیمان‌های ایشان را به دو دسته موقت و دائمی تقسیم نمود. به عنوان مثال قرارداد صلح دائمی با مسیحیان نجران و قرارداد صلح موقت (صلح حدیبیه) با مشرکان قریش به مدت ۸ یا ۱۰ ساله بود. (خلیلیان، همان ۲۳۸) این پیمان را برخی مهم‌ترین پیمان زمان رسول خدا ﷺ دانسته‌اند. (حمید الله، پیشین، ۳۱۰).

یکی از مفاد این پیمان این بود که اگر فردی از قریش به سوی پیامبر ﷺ بدون اذن ولیش فرار نمود، باید به مشرکان قریش تحویل داده شود ولی اگر کسی از یاران پیامبر ﷺ به سوی قریش پناه برد، قریش ملزم به بازگرداندن او نیست. (همان، ۱۱).

۱. در خصوص بند مذکور از پیمان صلح حدیبیه دو قضیه مهم نقل شده است که برخورد پیامبر اکرم ﷺ با آن‌ها نشان دهنده اهمیت پایبندی به عهد و پیمان است.

هنگامی که نامه پیمان (صلح حدیبیه) را می‌نوشتند، ناگهان ابوجندل پسر سهیل بن عمر (نماینده قریش) با غل و زنجیر از راه رسید که از دشمن فرار کرده بود و به رسول خدا ﷺ پناهنده شد. یاران پیامبر ﷺ در پیروزی و فتح شک نداشتند، زیرا پیامبر ﷺ در رؤیا پیروزی و ظفر را دیده بود و به آنها خبر داده بود. در نتیجه پذیرش صلح برای آنان بسیار دشوار بود. وقتی که سهیل فرزند خود را دید او را گرفت و گفت ای محمد، عهد صلح میان ما قبل از آمدن و پناهندگی فرزندم انجام یافته بود، پیامبر فرمودند تصدیق می‌کنم چنین است، پدر، فرزند خود را گرفت که دوباره تسلیم قریش کند؛ ابوجندل که مسلمان شده بود فریاد زد: ای گروه مسلمانان، مرا تسلیم می‌کنید که گمراه نمایند و از دین خدا باز دارند؟! این واقعه بر هیجان مردم افزود. پیامبر ﷺ به ابوجندل فرمود این را سختی و گرفتاری در راه خدا محسوب کن که خداوند برای تو و ناتوانان فرج و نجاتی خواهد داشت، زیرا ما با این قوم عهد بستیم و خیانت نمی‌کنیم. (ابن اثیر، همان، ۲۰۴-۲۰۵).



۲. پس از صلح حدیبیه و بازگشت پیامبر ﷺ به مدینه، مسلمانی از اهالی مکه به نام ابوبصیر بن السید بن جاریه ثقفی که در مکه حبس بود، از آنجا فرار کرد و به مدینه آمد و خود را به مسلمانان ملحق ساخت، وقتی که قریش با خبر شد، نامه ای خطاب به رسول خدا (ص) نوشته و به قاصدانی سپرد و آنان را به مدینه فرستادند و در آن نوشته شده بود که طبق قراری که در صلحنامه ی حدیبیه است، ابوبصیر را باید تحویل قاصدان دهند تا به مکه بازگردانده شود. در این هنگام پیامبر اسلام ﷺ ابوبصیر را فراخواند و به وی فرمود تو بی گمان می دانی که ما صلحی با قریش کرده ایم و قراری بسته ایم که شایسته نیست خیانت و عهد شکنی کنیم. ابوبصیر تا ذوالحلیفه همراه فرستادگان قریش رفت، در آنجا ابوبصیر یکی از آن دو را با شمشیر کشت. فرد دوم به سرعت به سوی پیامبر ﷺ بازگشت و ماجرا را نقل کرد. ابوبصیر هم نزد پیامبر (ص) آمد و گفت ای رسول خدا، تو به پیمان خودت وفا کردی و خدا مرا نجات داد. پیامبر خدا ﷺ فرمودند: وای بر مادرش! اگر او را مردانی باشد، انگیزنده ی جنگ است. ابوبصیر تا این سخن را شنید، فهمید که پیامبر ﷺ او را به قریش تحویل خواهد داد. پس او به ناحیه ی ذی المروءه در کنار ساحل دریا رفت که بر سر راه قریش به شام رود. وقتی این خبر به مسلمانان زندانی در مکه رسید آنان نیز به تدریج به او ملحق شدند و ابو جندل هم یکی از ایشان بود. به تدریج تعدادشان تا حدود ۷۰ نفر رسید. آنان به کاروان های قریش حمله می کردند و این امر کار را بر قریش سخت ساخت، تا اینکه قریشیان به پیامبر ﷺ پیام دادند و او را به خداوند و خویشاوندی سوگند دادند که هر کس نزد او آید، در امان باشد. پس از این پیامبر خدا ﷺ ایشان را پناه داد. (همان، ۲۰۵-۲۰۶).

اهمیت وفاداری به عهد و پیمان آتقدر زیاد است که امیر مؤمنان علیؑ خطاب به مالک اشتر چنین می فرماید: «او چون با دشمنت پیمان بستنی و یا با رسته ای تعهدی او را به خود پیوستی بکوش تا با وفاداری پیمانت را استوار نگاهداری . . . پس مبادا به عهدی که بسته ای وفا نکنی . . . و دشمنت را فریب بدهی. و به خیال خود او را در دامی که برایش گسترده ای بنهی. چُه غیر از آدم بدبخت و نادان احدی یارای آن را ندارد پیمانی را که با نام خدا با این و آن می بندد زیر پا گذارد.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)



روایتی نیز از امام باقر علیه السلام در این زمینه وجود دارد که ایشان فرمودند: سه چیز است که خدای متعال اجازه تخلف از آن ها را به هیچ کس نداده است: نخست اداء امانت، خواه صاحب امانت نیکوکار باشد یا گناهکار؛ دوم وفای به عهد، چه شخص درستکار باشد یا نادرست؛ سوم، احسان به والدین، خواه نیکوکار باشند یا غیر نیکوکار. (کلینی، ۱۳۷۹: ۱۶۲/۲)

پس به طور کلی می‌توان گفت وفای به عهد و پیمان یکی از اصول اساسی و مسلم دین اسلام است و تفاوتی نمی‌کند که عهد و پیمان با مسلمانان و یا غیرمسلمانان بسته شود. در هر صورت پایبندی به آن لازم و ضروری است.

جمع بندی

در قرآن کریم آیات فراوانی مربوط به جنگ و صلح می‌باشد. با توجه به این آیات برخی طرفدار اصالت صلح و برخی طرفدار اصالت جنگ شده‌اند. به طور کلی از جمع‌بندی این آیات و نیز روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام به دست رسیده است و همچنین بررسی تاریخ صدر اسلام می‌توان نتیجه گرفت که در اسلام صلح اصالت دارد و جنگ حالت استثنایی دارد. در آیات قرآن هیچ جا به طور صریح و یا تلویحی به جنگ با سایر ادیان به خاطر دینشان، دستور داده نشده است. بلکه همیشه دستور به جهاد، علت خاص داشته است؛ از جمله این که آنها جنگ را آغاز کرده و یا به دشمنی با مسلمانان پرداخته و یا پیمان‌شکنی کرده اند که در این گونه موارد خداوند در قرآن دستور می‌دهد که با آنها به شدت برخورد شود.

نکته دیگر پایبندی به عهد و پیمان‌هایی است که با پیروان سایر ادیان و یا حتی مشرکان بسته می‌شود. پایبندی به عهد و پیمان بسیار مهم است حتی اگر آن پیمان به ضرر مسلمانان و تحت شرایطی خاص بسته شده باشد باز هم نمی‌توان آن را نقض کرد.



* قرآن.

* نهج البلاغه.

۱. البخاری، ابی عبدالله محمد بن اسماعیل (بی تا)، صحیح بخاری، بیروت: دارالصعب.
۲. ابراهیمی، محمد و دیگران (۱۳۷۹)، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.
۳. اشراق، محمد کریم (۱۳۶۸)، تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، قم، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۴. تقی زاده اکبری، علی (۱۳۸۶)، قوانین و مقررات جنگ و صلح در اسلام، قم، زمزم هدایت.
۵. الجبل العاملی - شهید ثانی -، زین الدین (۱۴۲۳ق)، الروضه البهیه فی شرح لمعه الدمشقیه، قم، گنج عرفان.
۶. حمید اله، محمد (۱۳۸۳)، سلوک بین المللی دولت اسلامی، مترجم و محقق: سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۷. خامنه ای، سید محمد (۱۳۸۶)، علی و صلح جهانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. خدوری، مجید القاضی (۱۳۳۵)، جنگ و صلح در قانون اسلام، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکاء.
۹. خلیلیان، سید خلیل (۱۳۷۲)، حقوق بین الملل اسلامی، مترجم: سید غلامرضا سعیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۴)، البیان فی التفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد



اسلامی.

۱۱. الزحلی، وهبة (۱۴۰۱ق)، آثار الحرب فی الفقه، بی جا، دار الفکر.
۱۲. السابق، السید (۱۴۱۴ق)، فقه السنه، دمشق، دار الفکر.
۱۳. سلیمی، عبد الکریم (۱۳۸۳)، نقش اسلام در توسعه حقوق بین المللی، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۴. سید قطب، محمد (بی تا)، اسلام و صلح جهانی، تهران، مترجم: سید هادی خسرو شاهی و زین العابدین قربانی.
۱۵. شلتوت، محمود (۱۹۷۲م)، الاسلام عقیده و شریعه، بیروت، دار الشرق.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹)، فقه سیاسی، حقوق تعهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران، سمت.
۱۷. عظیمی شوشتری، عباسعلی (۱۳۸۷ش)، حقوق قراردادهای بین المللی در اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۸. علامه حلی (۱۴۱۳ق)، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمد (بی تا)، المیزان فی التفسیر القرآن، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، بی تا: قم.
۲۰. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن طبرسی (۵۱۴۰۶ه)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی (۱۴۰۰)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۲. فاضل مقداد، جمال الدین (۱۴۱۹)، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی جا: مجمع جهانی تقریب.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر قرشی (۱۳۸۷)، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷.
۲۴. طریحی فخرالدین بن محمد؛ حسینی، سید احمد (۱۳۸۷)، مجمع البحرین، تهیه و تنظیم، محمود عادل، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. محقق حلی، ابوهاشم النجم الدین جعفر بن الحسن (۱۳۸۹)، شرایع الاسلام فی مسائل



الحلال و الحرام، تهران، اعلمی.

۲۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۷)، میزان الحکمه، قم، دارالحدیث.

۲۷. مرتضی، مطهری (بی تا)، جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن، تهران، صدر.

۲۸. مکارم شیرازی، و همکاران (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامی.

۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، اخلاق در قرآن، قم، تحقیق و نگارش، اسکندری، ۲۸.

محمد حسین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۰. نجفی، محمد حسن النجفی (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بی تا: دار

احیاء التراث العربی.

۳۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۷۳)، تفسیر راهنما، قم، دفتر تبلیغات حوزه اسلامی قم.

معرفة الجندی

تجربه دین در قرآن

حسن غروی^۱

چکیده

موضوع مقاله حاضر که موضوعی کلامی، عرفانی و قرآنی است، درصدد پاسخگویی به این پرسش می‌باشد که آیا قرآن تجربه دینی را امری معرفت بخش می‌داند؟ اگر چنین است میزان این معرفت بخشی، تا چه حد است. فرضیه ما این است که قرآن تجربه دینی را امری معرفت بخش می‌داند، اما میزان معرفت بخشی تجارب دینی یکسان نیست بلکه بنا بر نوع تجربه و صاحب آن تجربه، متفاوت است.

واژگان کلیدی: تجربه دینی؛ شناختی؛ معرفت بخشی؛ قرآن



۸۸

دانش پژوهان

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.

مقدمه

امروزه بحث‌های وسیعی پیرامون معرفت بخشی تجربه دینی در سطح جامعه و مقالات علمی صورت گرفته است، اما کمتر کسی برای پاسخ گویی به این سؤال به قرآن که مهمترین منبع معرفت بخشی است مراجعه نموده است. به علاوه این بحث از مباحث مهم فلسفه دین است. در این مقاله ابتداء به تحلیل مکاتب مهم درباره تجربه دینی پرداخته و سپس با بررسی آیات قرآن به نظریه جامعی در این زمینه دست می‌یابیم. نگارنده، این هدف را به وسیله مراجعه به قرآن، تفاسیر - مهمترین منابع تجربه دینی - انجام داده است.

گفتار اول: مفهوم شناسی

۱. تعریف تجربه دینی

تجربه دینی دارای تعاریف متعددی است که هر کدام از آن‌ها بر اساس مبنا و دیدگاه خاصی صورت گرفته است. برخی از این تعاریف چنان محدودند که تنها دین خاصی را شامل می‌شود، اما برخی دیگر هدف ما را تأمین می‌نمایند:

الف: «تجربه دینی عبارت است از مواجهه مستقیم با امر قدسی». (قائمی، ۱۳۸۱: ۲۷).

جمله این که تمام تجارب

تعریف دارای نواقصی است از

نمی‌شود. از طرف

دینی یک دین را شامل

مختلف را در بر

دیگر تجارب ادیان

بسیاری از تجارب،

نمی‌گیرد، زیرا در

ندارد و از سوی دیگر در برخی ادیان

مواجهه مستقیم وجود

شیوه مقصود نیست؛

مواجهه با امر قدسی به این

تجربه‌ای که فاعل آن تجربه در

ب: «تجربه دینی عبارت است از

استفاده کند.» (همان، ۲۸) این

توصیف پدیدار شناسی آن از واژه‌های دینی

مورد ادعای ادیان را شامل

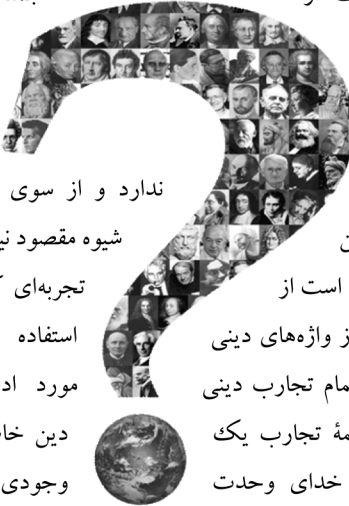
تعریف اولاً از یک طرف تمام تجارب دینی

دین خاص را در بر می‌گیرد،

می‌شود و از سوی دیگر همه تجارب یک

وجودی اشاره ندارد و حتی

زیرا به خدای شخصی یا خدای وحدت



وجود هیچ خدایی را مفروض نمی‌گیرد و با ادعای ادیانی که از طبیعت به عنوان خدا یاد می‌کنند تعارضی ندارد. ثانیاً تمام تجارب دینی را محصور در مواجهه مستقیم با امر قدسی نمی‌کند و سایر مواردی که مواجهه خاصی صورت نگرفته است مانند تجارب احیاگر را نیز شامل می‌شود.

۲. دیدگاه‌ها پیرامون تجربه دینی

عنوان تجربه دینی برای اولین بار در کلام مسیحیت به کار رفت، اگر چه این مفهوم با نامی متفاوت و با مفهومی نزدیک به معنی جدید آن در عرفان اسلامی نیز وجود داشته است. به طور کلی سه دیدگاه در فلسفه دین پیرامون تجربه دینی وجود دارد: الف) دیدگاه شناختی؛ ب) دیدگاه احساسی عاطفی؛ ج) دیدگاه تفسیری تعبیری.

الف. نظریه احساسی - عاطفی

شلایرماخر متکلم بزرگ غربی معتقد بود که به گفتمانی مناسب برای استدلال‌های متعارف فلسفی کلامی برای توجیه باورهای دینی دست یافته است. وی نظریه خود را تجربه دینی نامید. دلیل این نام گذاری شباهت زیاد این نظریه با تجربیات حسی بود که به عنوان معتبرترین ادراکات بشر شناخته می‌شد. در غرب با زیر سؤال رفتن حجیت عقل، حجیت تجربه حسی جایگزین آن شده بود، لذا سعی کسانی مثل شلایرماخر این بود که به ادراکی دست یابند که به قوت تجربه حسی و با ساختاری شبیه آن بتوان از آن در توجیه باورهای دینی استفاده نمود. حاصل این تلاش‌ها نظریه‌ای معروف به نظریه «تجربه دینی» بود. شلایرماخر تجربه دینی را نوعی عاطفه و احساس می‌دانست و آنرا حاوی معرفت و شناخت نمی‌دانست. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۲).

از نظر شلایرماخر «ذات و گوهر دین که نوعی تجربه است، نه خود از سنخ مفاهیم است و نه در ذات خود نیاز به مفهومی دارد. این تجربه از راه مفاهیم و یا استدلال عقلی حاصل نشده است و محصول تأملات نظری نیست». (قائم‌نیا، پیشین، ۲۱).

اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا دین علاوه بر احساسات و عواطف دارای بعد معرفتی و شناختی نیز می‌باشد؟ پاسخ وی این است که دین دارای دو جنبه اصلی و فرعی می‌باشد، به عبارت دیگر اگر ما برای ادیان سه عنصر مجزا قائل باشیم (اعتقادات،



اعمال و افعال خاص، احساسات) باید گفت که در این میان احساسات و تجربه دینی احساسی دارای ارزش ذاتی و محوری است، اما اعتقادات و افعال دارای ارزش ثانوی و عرضی می‌باشد(همان، ۱۲۴). البته در این زمینه مباحث گسترده‌ای توسط پیروان او مانند ویلیام جیمز و او تو مطرح شده است. (ر.ک: James: 1961. P59 و نراقی، ۱۳۸۷: ۶۳).

ب. نظریه ادراکی - شناختی

عده‌ای تجربه دینی را امری شناختی و معرفت بخش می‌دانند. ویلیام آلتستون(پترسون و دیگران، همان، ۴۴) از مدافعان این نظریه است. او معتقد است که هسته اصلی تجربه دینی دارای خصوصیت معرفتی است، زیرا در تجارب دینی ساختاری شبیه ساختار حسی وجود دارد. او معتقد است که تجارب از تصورات و مفاهیم خالی نیست و نوعی شناخت را به ما ارائه می‌کند. دلیل او بر این مطلب آن است که تمام ارکان تجربه حسی در تجربه دینی نیز وجود دارد. در هر تجربه حسی سه رکن وجود دارد. مدرک (فاعل)؛ مدرک (متعلق ادراک) و ظهور شیء برای مدرک. در تجربه دینی نیز این سه عنصر وجود دارد: انسان، خدا و ظهور خدا برای انسان. البته ممکن است تجربه دانستن تجربه دینی کمی عجیب به نظر برسد و در نگاه اول شباهتی میان آن دو دیده نشود، اما حقیقت این است که تجربه دینی هم نوعی ادراک است، اگر چه ادراک آن با ادراکات متعارف ما متفاوت باشد.

ج. نظریه تفسیری - تعبیری

خالق این نظریه «پراودفوت» (همان، ۴۹) است، وی که از لوازم دو نظریه پیشین خرسند نبود، نظریه سوم را ارائه نمود. وی معتقد بود که تجربه دینی لزوماً تجربه‌ای نیست که احساس یا ادراکی برای فاعل خود به ارمغان بیاورد، بلکه صرف این که صاحب تجربه معتقد باشد که تجربه او از نوع تجارب عادی نیست و تبیین ما فوق طبیعت برای تجربه او وجود دارد کافی است که تجربه او را دینی کند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر صرف اعتقاد فرد، تجربه‌ای را دینی می‌کند، چرا این تجارب را دینی بدانیم؟ چه لزومی دارد که تجارب این چنینی غیر دینی داشته باشیم؟ او جواب می‌دهد که دینی بودن این تجارب از آن لحاظ است که فاعل آن معتقد است که تبیین تجربه او فقط در چارچوب دین و مبانی دینی امکان دارد.



در میان عرفای اسلامی نیز افرادی چون حسن بصری، ذوالنون مصری، رابعه عدویه، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، حلاج که از مهم‌ترین عرفا به شمار می‌روند، معتقد به تجارب دینی، اما با عنوانی متفاوت از آنچه در غرب طرح است می‌باشند. (فاخوری، ۱۳۸۱: ۲۶۰)

غزالی این راه را علم‌المکاشفه و علم باطن می‌نامد. مکاشفه بعد از طی طریق و تهذیب نفس و تخلیه و تحلیه توسط نور الهی در قلب انسان صورت می‌گیرد. مکاشفه از راه حس حاصل نمی‌گردد، بلکه توسط فطرت و باطن انسان صورت می‌گیرد. نفس انسان دارای سه درجه می‌باشد که مرتبه‌اعلائی آن قلب و مرتبه‌متوسط آن روح و مرتبه پایین آن را سر می‌نامند. این مراتب نفسانی انسان وسیله ارتباط او با عالم غیب‌اند. قلب مهم‌ترین جایگاه عارف است و عارف با قلب خود حقایقی را که خداوند به او افاضه می‌کند دریافت می‌کند. این عمل عبارت است از نوری که خدا آن را پس از طهارت قلب و جان آدمی، در دل انسان متجلی می‌سازد و در نتیجه بسیاری از امور برای انسان کشف می‌گردد و او به معرفت حقیقی دست پیدا می‌کند. (همان، ۲۹۶).

گفتار دوم: تجربه دینی در قرآن

اکنون لازم است به بررسی آیاتی پردازیم که اصل وجود تجربه دینی را در قرآن تصدیق می‌کند. البته آیات قرآن در این زمینه بسیار گسترده‌اند و می‌توان آن‌ها را به دسته‌های گوناگونی تقسیم‌بندی کرد.

۱. آیاتی که تجربه دینی را به اشخاص گوناگونی نسبت می‌دهد.

از منظر قرآن تجربه دینی طیف وسیعی از انسان‌ها را در بر می‌گیرد. این طیف از انبیاء تا مردم عادی ادامه می‌یابد.

الف. تجارب پیامبران

– تجربه حضرت ابراهیم: « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ » (انعام/۷۵). این آیه شریفه یکی از کاملترین تجارب دینی را که کشف ملکوت است به حضرت ابراهیم عليه السلام نسبت می‌دهد.



- تجربه حضرت موسی علیه السلام: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/۱۶۴). در میان تجارب دینی، تجاربی که در آنها «لفظ» ردّ و بدل شود، جایگاه خاصی دارد. به عقیده برخی این تجارب کامل ترین نوع تجربه دینی به شمار می آیند. (نراقی، پیشین، ۴۹). خداوند این تجربه را به حضرت موسی علیه السلام نسبت داده است.

- تجربه پیامبر صلی الله علیه و آله: « مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى » (نجم/۱۱): آیات شریفه سورۀ نجم به مکاشفات عظیم پیامبر اشاره دارد. قطع نظر از این که آیا این آیات مربوط به شب معراج است که در سورۀ اسراء به آن اشاره شده یا مکاشفه‌ای متفاوت با آن را گزارش می کند، در هر صورت به نوعی تجربه دینی در حالات پیامبر اشاره دارد.

ب. تجربه دینی مؤمنان

آیات مربوط به تجارب دینی در قرآن منحصر به پیامبران نیست بلکه طیف گسترده‌ای را در بر می گیرد. آیت الله جوادی آملی متعلق این تجارب را عقل عملی می داند. (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، قم: ۳/۶۵). از این نوع تجربه دینی می توان به آیات زیر اشاره داشت: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص/۷) و «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي» (مائده/۱۱۱). در این آیات از تجربه دینی غیر پیامبران به «وحی» تعبیر شده است که نشان از الوایی چنین تجاربی دارد.

ج. تجربه دینی غیرمؤمنان

در قرآن می توان مواردی از تجارب دینی را در حالات غیرمؤمنان نیز مشاهده نمود. «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ يَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا»، (فرقان/۲۲). این آیه به یک تجربه اخروی مربوط می شود. در برخی آیات به نوعی تجربه دنیوی هم اشاره شده است. مانند: «كُلُّ نَفْسٍ إِذٍ ظَالِمَةٌ لِّذَاتِهَا وَلَئِن لَّمْ يَؤْمَرْ بِهَا لَحَدَّ بِهَا وَهُوَ مُخَوِّدٌ وَأَلَمَّا أَتَتْهَا آلَتْهَا لَأَلَمَتْ لَهَا وَهُوَ ظَالِمٌ لِّبَشَرِهَا» (انعام/۹۳). البته خداوند کسانی را که از چشم دل بی بهره اند را در قیامت هم بی بهره از نوعی تجربه دینی می داند: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ». (اسراء/۷۲).

۲- آیاتی که به متعلق تجربه دینی اشاره می کند.

عرفاء با توجه به آیه شریفه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ»، (فصلت/۵۳) تجارب دینی را در دو ساحت می دانند، آیات آفاقی و آیات انفسی. مراد از آیات آفاقی، آیاتی است



که با حواس پنجگانه ظاهری درک می‌شوند و مراد از آیات انفسی آیاتی است که با سایر قوا مورد ادراک قرار می‌گیرند. بنابر این متعلق تجربه دینی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود. به عنوان مثال آیه: «إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا»، (طه/۱۰) تجربه شیء محسوس غیر متعارفی را بیان می‌کند. رؤیایها و مکاشفات نیز از موارد آیات انفسی به شمار می‌آیند.

۳. دسته‌ای از آیات که مردم را دعوت به تجربه دینی می‌کند.

خداوند با لسانی همراه با سرزنش از مردم می‌خواهد که به باطن عالم نیز توجه نمایند: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (اعراف/۱۸۵) بديهی است که این آیات نه تنها وجود تجارب دینی را تصدیق می‌کند بلکه رسیدن به آن را در توان بشر می‌داند و لذا مردم را از نپیمودن این راه سرزنش می‌نماید، زیرا امر به چیزی که در توان بشر نباشد قبیح و ناصحیح می‌باشد.

۴. آیاتی که به شرایط تجربه دینی می‌پردازد.

قرآن کریم به شرایط مختلفی برای دست‌یابی به تجربه دینی اشاره می‌کند. یکی از این موارد تقوای الهی است: «اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره/۲۸۲) و «أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». (انفال/۲۹). خوارزمی در شرح فصوص در ذیل این آیه می‌گوید: یعنی قلب صاف و شفافی که بین حق و باطل تشخیص دهد. (خوارزمی، قم: ۱۳۷۹: ۵۵۵)

همین‌طور علم الیقین پیدا کردن، یعنی علمی که بر اساس براهین و مقدمات صحیحی باشد و باعث یقین شود، می‌تواند زمینه مکاشفه را فراهم آورد.

۵. آیاتی که به محتوای تجارب دینی اشاره دارد.

یک دسته از آیات، آیاتی هستند که محتوای تجربه دینی حضرت ابراهیم علیه السلام را رؤیت ملکوت دانسته است.

گفتار سوم: دیدگاه‌ها درباره معرفت بخش بودن تجربه دینی

به طور کلی سه دیدگاه درباره معرفت بخشی تجربه دینی وجود دارد:

۱. تجربه دینی امری معرفت بخش

در میان نویسندگان مسلمان، محمد تقی فعالی از این نظریه دفاع نموده است. وی معتقد است که تجربه دینی نوعی علم حضوری است و لذا خطا پذیر نیست، زیرا در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد و این بی واسطه‌گی باعث می‌شود که عالم مستقیماً با معلوم خود ارتباط داشته باشد و لذا احتمال خطا به صفر می‌رسد. (فعالی، قم: ۱۳۷۹: ۴۶۰).

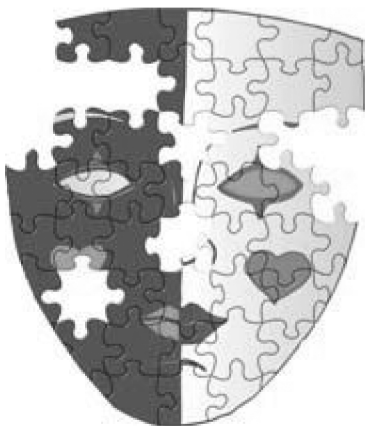
نقد: این نظریه با مشکلاتی مواجه است، زیرا علم حضوری و بی‌واسطه دانستن تجربه دینی به صورت مطلق و کلی موجّه نخواهد بود. بسیاری از این تجارب، نوعی علم حصولی‌اند و با واسطه صورت می‌گیرند. اکثر مکاشفات در قوه خیال صورت می‌گیرند که با واسطه صور و مفاهیم انجام می‌شود، در نتیجه علم حضوری نمی‌باشند.

برخی معتقدند که بنابر نظریه ابن عربی که مکاشفه را نوعی علم حضوری می‌داند، می‌توانیم تجربه دینی را معرفت بخش بدانیم. بین اوتو و ابن عربی در این امر تفاوت هست که ابن عربی مکاشفه را بر اساس شهود می‌داند و عواطف را خارج از محدوده شهود می‌داند و لذا می‌تواند بر نوعی معرفت دلالت داشته باشد، اما اوتو که مکاشفه را صرف احساسات و عواطف می‌داند، نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد. (شیروانی، قم: ۲۸۵/۱۳۸۱).

«آلستون» از دانشمندان غربی نیز تلاش نموده است که باور حاصل از تجربه دینی را موجه نشان دهد. وی می‌گوید از آنجا که ساختار تجربه دینی با ساختار تجربه حسی یکسان است، لذا می‌تواند معرفت‌زا باشد. (پترسون، همان، ۶۲).

۲. عدم معرفت بخشی تجربه دینی

معرفت بخش بودن تجربه دینی را این گونه مورد خدشه دانسته‌اند که: اگر هم این تجارب بخواهند باورهای را توجیه کنند، حداکثر باورهای صاحب تجربه را موجه می‌کند



ولی برای دیگران قابل پذیرش نیست... بین سه قول معروف (ادراکی، عاطفی، تفسیری) قول اول قابلیت بیشتری برای معرفت بخش بودن و توجیه کننده بودن را در خود دارد... قول دوم قابلیت کمتری برای معرفت بخشی دارد و قول سوم از همه در این زمینه عقب تر است.

لگن هاوسن هم می نویسد: بنده شخصاً معتقدم که تجربه دینی نمی تواند باوری را توجیه کند. مصطفی ملکیان و محمد لگن هاوسن، مجله نقد و نظر سال ۶ و ۷، شماره سوم و چهارم، ص ۲۷) البته به نظر می رسد هیچ کس به صراحت، ارزش شناختی تجارب دینی را به صورت کلی نفی نمی نماید.

۳. دیدگاه تفصیلی

در این دیدگاه بین تجارب دینی تفاوت گذاشته می شود، به تعبیر دیگر این گونه نیست که هر تجربه ای دارای بار معرفتی باشد. آیت الله جوادی آملی معتقد است که وحی معرفت بخش بوده و معیار تمامی اعتقادات دیگر اعم از عقلی و نقلی است. ایشان تجربه پیامبر را تجربه ای فرا طبیعی دانسته و لذا پیامبر را در تمامی مراحل ادراکی اعم از حس، تخیل، توهم، تعقل و شهود مصون از خطا می دانند. در این دیدگاه پیامبر، ابتداء حقایق را با شهود قلبی می بیند و بعد با تعقل برهانی تحلیل و مستدل می نماید.

ایشان معتقد است که در این راه، میان تجربه های پیامبران و غیرپیامبران تفاوتی نیست، یعنی تجارب ائمه اطهار و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و مادر موسی و حضرت مریم علیها السلام، همگی مصون از خطا و اشتباه اند، اما تجارب غیر معصومان باید با معیار و میزان، سنجش شوند تا صحت و سقم آن آشکار شود، زیرا تجارب دینی همگی از سنخ علم حضوری نیستند و برخی از سنخ علم حصولی اند. در این میان تجارب حصولی که در مثال متصل (خواب، رؤیا) اتفاق می افتد، یا تجاربی که معلوم نیست که در مثال متصل یا منفصل، در معرض آسیب هستند، زیرا در خیال متصل اشتباه راه دارد و در خیال منفصل اگرچه جایی برای اشتباه نیست و از ناحیه فاعلی جایی برای نفوذ شیطان نیست، اما از حیث قابلی، محل آسیب است، زیرا عارف ممکن است مثل انسان دو بین و احوال حقیقت را اشتباه درک نماید.



در مقام عقل، قلب و (شهود) نیز، تمام مشاهدات ربانی است و از این حیث با خیال منفصل تفاوتی نیست و عارف مسائلی را که شکل و صورت ندارد در می‌یابد، اما تمام این محصولات باید از کانال قوه متخیله به انسان برسد و قوه متخیله در بسیاری از فرآورده‌های قوای دیگر دخالت می‌کند و به قول ایشان مورد دستبرد واقع می‌شود، لذا انسان برای تمییز صحت و سقم ادراکات خود باید آن‌ها را با تجارب پیامبران و قرآن مطابقت دهد تا ارزش آن‌ها را دریابد. (جوادی آملی، پیشین، ۳/۹۷)

گفتار چهارم: بررسی ادله مخالفان و موافقان معرفت بخشی تجارب دینی

الف. ادله مخالفین معرفت بخشی

مهمترین ادله مخالفین معرفت بخش بودن تجارب دینی را می‌توان در موارد زیر فهرست کرد:

۱. وجود چنین تجاربی قابل اثبات نیست و دلیل متقنی بر وجود این تجارب وجود ندارد، به عبارت دیگر ادعای کسانی که از این تجارب صحبت می‌کنند قابل پذیرش نیست؛
۲. بر فرض وجود چنین تجاربی، این تجارب یقین آور نیستند و صرفاً یک سری امور احتمالی و گمان آور می‌باشند؛
۳. تجارب دینی خطا پذیرند و شاید منشأ ماورائی نداشته باشند یا این که در کیفیت درک آنان خلل ایجاد شده و عقاید شخصی، آنها را به بیراهه برده است؛ (پترسون، همان، ۵۱).

۴. بر فرض حجیت این تجارب، تجارب صرفاً برای صاحبان آن معتبر است و برای دیگران اعتبار ندارد. به علاوه این تجارب سایر اعتقادات و باورهای شخصی را توجیه نمی‌نماید. (ملکیان؛ لگن هاوسن) و... (پترسون، پیشین).

نقد: اولاً وجود تجارب دینی امری مسلم است که نمی‌توان از کنار آن به سادگی گذشت. گزارش‌هایی که در کتب معتبر عرفانی در ادیان و مذاهب مختلف وجود دارد گواه این مدعاست. (همان، ۳۵) به علاوه قرآن کریم به صراحت وجود چنین تجاربی را تأیید می‌کند و حجم زیادی از آیات قرآن پیرامون چنین تجاربی است. اگرچه باید پذیرفت که

بسیاری از تجارب ادعا شده مورد پذیرش نیست و حتی تمامی تجارب یک شخصی را نمی توان به صورت کامل مورد تأیید قرار داد.

بدیهی است که بسیاری از این تجارب یقین آور است و دارای چنان وضوح و قوتی است که رد آن گزاف است. علاوه بر اینکه معیارهای خاصی برای شناخت تجارب صحیح از ناصحیح و تجارب یقین آور از تجارب غیر قطعی وجود دارد. عقل و نقل صریح مانند قرآن مهمترین معیارهای این امر می باشند. (جوادی آملی، پیشین، ۱۰۲).

البته این به معنای خطا ناپذیری تجارب دینی نیست، زیرا همان طور که در جای خود قابل اثبات است، برخی از سطوح تجربه دینی خلل پذیرند. تجارب دینی مادامی که از ناحیه الهی باشند و از طریق انبیاء الهی آورده شده باشند معرفت بخش بوده و جای کوچک ترین اشتباهی در آنها راه ندارد و لذا برای همگان حجت می باشد. (همان، ۹۵).

ادله فوق تنها می توانند در میزان معرفت بخشی تجربه دینی در افراد و تجارب گوناگون مفید باشند و اصل تجارب را نمی توانند مورد اشکال واقع کنند.

ب. ادله موافقین معرفت بخشی تجارت دینی

موافقین معرفت بخشی تجارب دینی برای اثبات دیدگاه خود دلایل محکم و قابل توجهی دارند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. آیات قرآن نه تنها وجود چنین تجاربی را تأیید می کند، بلکه آنها را معرفت بخش می داند. گذشته از آیات قرآن، تجارب فراوان عرفاء از حالات خاص خود که در آن مشترکات زیادی یافت می شود مؤید این مطلب است، آیات مختلفی در قرآن در باره معرفت بخشی تجارب دینی وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

۲. قوای ادراکی انسان دارای سطوح مختلفی است که هر کدام به اندازه میزان توانایی خود از تجارب دینی بهره مند می شوند. اگرچه میزان معرفت بخشی و ارزش معرفت شناسانه آنها به یک اندازه نمی باشد. تجارب دینی در برخی مراتب مانند مرتبه خیال منفصل و فراتر از آن، یقین آور بوده و خلل پذیر نمی باشد، هر چند قوه خیال در تفسیر مطالب آن دچار اشتباه و خلل گردد، (همان، ۹۷)، بنابراین هر قوه ای نیازمند درک مدرکاتی از جنس خود می باشد، در



غیر این صورت قوای انسان تعطیل می‌شود و لذا هر قوه ادراکی، میزانی از شناخت را در پی دارد.

۳. خطا پذیری برخی از تجارب از ارزش سایر تجارب نمی‌کاهد. میزان ارزش تجارب دینی نسبت به انسان‌های مختلف (مانند پیامبر یا عارف) و نوع ادراک آنها متفاوت است. برخی از این تجارب یقینی و برخی غیر یقینی و همچنین دسته‌ای خطا پذیر و دسته‌ای غیر قابل خطا می‌باشند.

۴. هر امر احساسی و عاطفی لزوماً مسبوق به یک سری مفاهیم و شناخت می‌باشد، به عبارت دیگر عواطف از احساسات بنیادی‌تر نیستند (پترسون، همان، ۴۳)، زیرا عواطف نیز مانند اعتقادات بر یک سری مفاهیم مبتنی هستند.

۵. تحصیل معرفت از احساسات صرف ممکن نمی‌باشد. اگر احساسات و عواطف ما حاوی معرفت نباشند، چگونه می‌توانند اموری معرفتی و به اصطلاح صدق و کذب بردار برای ما حاصل کنند؟! (همان).

۶. پیروان ادیان و مذاهب گوناگون به خصوص عرفای ایشان مدعی وجود چنین تجاربی هستند و به محتوایی شناختی که در اکثر آنها بسیار شبیه به هم است و همچنین معرفت‌های حاصل از آن اشاره می‌نمایند. نسبت دادن تمامی آنها به اشتباه و توهم دور از انصاف و حقیقت است.

گفتار پنجم: قرآن و معرفت بخش بودن تجربه دینی

بررسی آیات قرآن ما را به این نتیجه می‌رساند که از منظر قرآن تجارب دینی معرفت بخش هستند، اگر چه میزان معرفت بخشی همه تجارب به یک اندازه نیست و درجات معرفت بخشی تجارب دینی متفاوت است. البته این بدان معنا نیست که تجارب دینی تنها دارای حیثیت‌های معرفتی و شناختی هستند بلکه از منظر قرآن، تجربه دینی روشی مستقل برای کسب معرفت است و هسته مرکزی تجربه‌های دینی را امور معرفتی تشکیل می‌دهد. می‌توان آیات قرآن را برای اثبات مدعای خود این گونه دسته‌بندی نمود.

الف. آیاتی که مردم را دعوت به چنین تجاری می‌کنند و از آنها می‌خواهد که از این تجارب کسب معرفت کنند: «أُولَئِكَ يَنْظُرُونَ فِي مَلَكَوَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ». (اعراف/۱۸۵). این گونه آیات بیانگر آن هستند که چنین تجاری برای همه مردم ممکن است و مردم ملزم هستند که به این راه توجه نموده و از آن کسب معرفت کنند و خداوند کسانی را که به این آیات توجه نمی‌کنند مذمت می‌کند.

ب. آیاتی که نرسیدن به این تجارب و معارف موجود در این تجارب را محصول غفلت و بی‌توجهی می‌داند. به بیان دیگر این تجارب برای همگان و همیشه میسر است و این که عده‌ای بدان دست پیدا نمی‌کنند به خاطر آن است که این گروه چشم خود را بر روی حقایق بسته‌اند. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۲۲ سوره ق «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَيْفَ بَصَرِكُمْ أَلَيْسَ لِيَوْمِ حَدِيدٍ» می‌فرماید: این آیه به صورت غیر مستقیم می‌گوید که در حیات دنیوی هم دیدن حقایق ممکن بوده است ولیکن غفلت باعث شده است که به آنها

توجه نشود، زیرا کنار رفتن پرده غفلت مرهون آن است که تجربه در دنیا هم ممکن بوده باشد. (طباطبایی، بیروت: ۱۳۶۱/۱۸،۳۵۰) این آیات به وضوح از وجود حقایقی شناختی پشت پرده حکایت دارد که درک آنها در هدایت انسان تأثیر گذاره بوده است و تنها حیثیت عاطفی ندارد. استفاده از لفظ (بصر) دلالت بر شناخت می‌نماید.



ج. آیاتی که محتوای برخی از تجارب را حقایق اخروی می‌داند که نوعی شناخت را در خود دارد. این آیه شریفه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»، (روم/۷) به زیبایی ظاهر عالم دنیا را در برابر

آخرت قرار داده است، به این معنا که آخرت باطن دنیا محسوب گردیده است و این که کافران به ظاهر دنیا مشغول و از باطن آن غافل و بی‌خبرند تا زمانی که مرگ آنها فرا رسد و به چشم یقین بتوانند تمامی حقایق را مشاهده کنند.

۵. دسته‌ای از آیات که یقین بخش بودن را از آثار این تجارب می‌دانند. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۷۵ سوره انعام: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» می‌فرماید: این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه ارائه ملکوت و مشاهده ملکوت مقدمه‌ای بود برای این که حضرت ابراهیم یقین پیدا کند. از این آیه استفاده می‌شود که یقین بدون مشاهده ملکوت حاصل نمی‌شود. (همان/۷، ۱۷۱) این مطلب را آیات دیگری نیز مانند «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» تأیید می‌کند. (تکاثر/۶).

هن دسته‌ای از آیات که محتوای این تجارب را قابل صدق و کذب می‌داند: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، (نجم/۱۱) بدیهی است که صدق و کذب زمانی معنا دارد که تجارب معرفت بخش بوده و دارای خصوصیت شناختی باشند.

۹. آیاتی که از لفظ رؤیت و کوری (عمی) استفاده می‌نماید: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»، (اسراء/۷۲). بدیهی است که رؤیت و بصر و همچنین کور بودن در جایی صدق می‌کند که محتوای آن اموری شناختی باشند.

۱۰. آیاتی که به نوعی ردّ و بدل شدن کلام در تجارب - که برترین نوع تجربه دینی است - را دلالت می‌کند. بدیهی است که ردّ و بدل شدن کلام از نوعی شناخت و معرفت حکایت دارد: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»، (نساء/۱۶۴) و «مَنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ»، (بقره/۲۵۳) به عقیده برخی از بزرگان تجارب کلامی برترین نوع تجارب دینی شناختی محسوب می‌گردد. (نراقی، همان، ۴۹).

ح. آیاتی که شرایط رسیدن به تجربه شناختی را مطرح می‌کنند: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ»، (بقره/۲۸۲). این آیه شریفه تقوا را شرط رسیدن به علم لدنی و کسب معرفت ناشی از تجربه دینی می‌داند. (جوادی آملی، عین نضاح، قم: ۳/۲۸۵).

ط. استناد انبیاء به شناخت حاصل از تجربه دینی: « قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُذْبِحُكَ»، (صافات/۱۰۲) و « إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ»، (یوسف/۱۰۴) مخصوصاً که خداوند در پایان سوره از صدق و حقیقت بودن این روایا که حاکی از نوعی شناخت است سخن می‌گوید: «یا ایت هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً».

ی. دسته‌ای از آیات که به محتوای شناختی تجارب اشاره دارد. محتوای مکاشفات بسیار گسترده‌اند و با اندکی توجه می‌توان دریافت که هسته مرکزی همه این موارد نوعی شناخت است محتوای این آیات عبارتند:

۱. اخبار از آینده

در بسیاری از مکاشفات، خداوند پیامبرش را از خبرهایی که در آینده اتفاق می‌افتد آگاه می‌کند، مانند رؤیای پیامبر اسلام که خداوند در آن وعده فتح مکه و بازگشت پیامبر به وطنش را داده بود: « لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسِكُمْ». (فتح/۲۷).

با خبر شدن پیامبر از کردار زنان خویش: « فَلَمَّا تَبَاهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ». (تحریم/۳).

۲. رؤیت باطن انسان‌ها

در روایات شب معراج مطالب مهمی از این قبیل رؤیت آمده است که علامه طباطبایی نیز به آنها اشاره نموده است (طباطبایی، همان/۸/۱۳). مانند این که پیامبر از جبرئیل پرسید کسانی که آتش می‌خورند کیستند؟ گفت اینها کسانی هستند که مال یتیم را به ظلم خوردند: « إِنْ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»، (نساء/۱۰).

۳. خبر از باطن عالم

انبیاء الهی در بخشی از مکاشفات خود باطن عالم را مشاهده می‌نمودند که حاصل آن قوت قلب آنها گردید، مانند مکاشفه حضرت ابراهیم: « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ». بنابراین محتوای شناختی تجارب دینی امری کاملاً واضح و قابل پذیرش است.

ک. آیاتی که انواع شناخت را در تجربه دینی نشان می‌دهد.

در میان ادراک‌های معروف (حسی، خیالی، عقلی و شهودی) به ادعای مفسرین همه این ادراک‌ها در تجارب دینی قرآن وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود:

نخست. ادراک حسی

آیه «إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى»، (طه/۱۰) از جمله آیاتی است که در ادیان دیگر (یهودیت و مسیحیت) هم مورد تأیید واقع شده و آن را به عنوان تجربه‌ای دینی قلمداد نموده‌اند. ظاهر آیه این است که حضرت موسی علیه السلام با درک حسی با آتش محسوس مواجه شده و از ورای آن صدای خدا را شنیده است، بنابر این آتش و صدای خدا هر دو حسی بوده‌اند. علامه طباطبایی در ذیل سوره شوری (طباطبایی، همان، ۱۸/۷۴). این آیه را از موارد تجربه حسی بر می‌شمارد، اما در ذیل سوره طه (همان، ۱۴/۱۳۷) این مورد را تجربه‌ای حسی نمی‌داند و لذا تنها، حضرت موسی را صاحب این تجربه می‌شمارد.

آیه دیگری که می‌توان به آن اشاره نمود آیه شریفه: «فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ»، است. استدلال به این آیه در صورتی ممکن است که ما اشیاء محسوس غیرمتعارف را از مصادیق تجربه دینی برشماریم، در این صورت معجزات انبیاء در شمار تجارب دینی به شمار می‌روند.

آیه سوم «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»، (مریم/۱۷) می‌باشد. علامه طباطبایی معتقد است که این رؤیت حسی بوده است، اگر چه موجودی که خود را نشان داد از جنس عالم مثال بود. (همان، ۳۵) چیتیک هم عباراتی را از فتوحات ابن عربی نقل می‌کند که دلالت بر این مطلب دارد که حضرت مریم علیها السلام جبرئیل را به صورت محسوس ادراک نموده است. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

دوم. ادراک خیالی

دومین نوع ادراکی که در تجارب دینی شناختی قرآن یافت می‌شود درک خیالی است. تجارب این بخش، طیف بسیار گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. رؤیایها، مکاشفات و رؤیت فرشته‌ها در این حوزه صورت می‌گیرد، مانند خواب حضرت ابراهیم علیه السلام: «قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي آرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ»، (صافات/۱۰۲) و آیه: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا



أَبَتْ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» که دلالت بر رؤیایی دارد که این رؤیا در پایان همین سوره تصدیق می‌شود: « وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»، (یوسف/۱۰۰) که نشانه شناختی بودن آن است. آیه شریفه « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ...» نیز بنا به تفسیر علامه از این نوع می‌باشد. علامه طباطبایی می‌فرماید: ملکوت «باطن» اشیاء است که برخلاف ظاهر محسوس اشیاء می‌باشد. حضرت ابراهیم با نفس شریفش باطن اشیاء را مشاهده نمود. (طباطبائی، پیشین، ۲۴۰/۸) عالم خیال که با قوه خیال درک می‌شود دارای ساکنانی چون جن، شیطان، فرشتگان مثالی، ارواح برزخی، و تجلیات الهی است. (چیتیک، پیشین، ۱۳۸-۱۴۳) شیطان توان نفوذ در تجارب دینی از طریق قوه خیال را در غیر معصومین دارا می‌باشد.

سوم. ادراک عقلی

استاد جوادی آملی ادراکات عقل را به دو دسته عملی و نظری تقسیم می‌نماید و سپس به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. به نظر وی بسیاری از آیات قرآن بر ادراکات عقل عملی دلالت دارد. (جوادی آملی، پیشین، ۳/۶۳) مانند آیه: «وَإِذْ أَوْحَيْتَ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ»، (مائده/۱۱۱) و همین‌طور آیه «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ». (قصص/۷). ایشان برای ادراکات عقل نظری، مثالی را ذکر نمی‌کند. ظاهر این است که القای معارف الهی بر عقل نظری صورت گرفته است.

چهارم. ادراک شهودی

درباره ماهیت ادراک شهودی اختلاف است. آیت الله مصباح یزدی آن را همان علم حضوری می‌دانند، اما حقیقت آن است که این‌ها دو نوع درک متفاوت است. علامه طباطبائی در ذیل آیه « مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، (نجم/۱۱) می‌فرماید: مراد از فؤاد، ضمیر پیامبر است که در آن با مشاهده عیان با خدواند صحبت نمود. در آن‌جا نه حس و نه خیال و فکر و هیچ یک از قوای ظاهری و باطنی دخالتی ندارد. (طباطبائی، پیشین، ۱۹/۲۹) با بررسی آیات فوق نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. این آیات امکان چنین تجربه‌ای (تجربه شناختی) را امری مفروغ عنه می‌گیرند و فقط به کیفیت و محتوای آن‌ها می‌پردازند؛



۲. تجارب دینی طیف وسیعی را در بر می‌گیرد و منحصر در نوع خاصی نیست و هر کدام از این موارد، زیر مجموعه‌های زیادی را شامل می‌شود لیکن در تمامی آنها هسته‌ای شناختی وجود داشته است؛

۳. برخی از تجارب مذکور، زبانی است، یعنی در آن‌ها کلام ردّ و بدل شده و برخی دیگر صرف مشاهده و اموری از این قبیل بوده است؛

۴. تجارب دینی را می‌توان به وحیانی و غیر وحیانی و نبوی و غیر نبوی تقسیم نمود؛

۵. بخشی از آیات به شرایط چنین شناختی می‌پردازد و اصولی را که این شناخت بر پایه آن پی‌ریزی شده بیان می‌نماید؛

۶. بخشی از آیات به موانع شناخت و عواملی که باعث دست نیافتن به شناختی صحیح می‌شود می‌پردازند؛

۷. مخاطبان این تجارب مختلف‌اند و از یک قشر خاص و یا گروه خاص نمی‌باشند. به عبارت دیگر، چنین تجاربی برای همه مردم ممکن است اگرچه عده‌ای از این تجارب بی‌بهره‌اند؛

۸ این تجارب دارای حجّیت و ارزش معرفت شناختی هستند و می‌توانند اساس باورهای ما را فراهم کنند؛

۹. این تجربه‌ها در یک سطح نیستند و سطوح مختلفی را در بر می‌گیرند و لذا در میزان ارزش معرفت شناختی یکسان نیستند؛

۱۰. تجربه‌های دینی دارای هسته‌ای شناختی - معرفتی هستند، اگرچه وجود امور عاطفی و احساسی به صورت تبعی با آن منافات ندارد.

جمع‌بندی

بحث تجربه دینی یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی، عرفانی و قرآنی محسوب می‌شود. تجربه دینی یک پدیده جدید و محدود به یک دین خاص نیست، بلکه سابقه آن بسیار کهن بوده و در تمامی ادیان به شکلی وجود داشته است. به طور کلی سه دیدگاه عمده در کلام

جدید نسبت به تجربه دینی و جود دارد که عبارت‌اند از: دیدگاه معرفتی شناختی، دیدگاه عاطفی احساسی و دیدگاه تفسیری- تبیینی. دیدگاه اول ماهیت تجربه دینی را امری شناختی می‌داند، دیدگاه دوم آن را صرفاً امری عاطفی می‌پندارد و دیدگاه سوم تجربی دینی را حاصل دیدگاه صاحب تجربه نسبت به تجارب خود می‌داند.

در زمینه شناختی بودن تجارب دینی دو دیدگاه افراطی و تفریطی وجود دارد. دیدگاه اول منکر معرفت بخشی تجارب دینی است و دیدگاه دوم آنرا نه تنها معرفت بخش می‌داند بلکه بین موارد آن تفاوت نمی‌گذارد. دیدگاه سوم که نگارنده نیز آن را برمی‌گزیند قائل به تفصیل بین موارد است. این دیدگاه تجارب دینی را معرفت بخش دانسته، اما میزان این معرفت بخشی را نسبت به نوع تجربه و صاحبان آن تجربه متفاوت می‌داند. استناد پیامبران به



محتوای شناختی تجارب، یقین بخش بودن تجارب، اشاره به انواع شناخت‌ها و ادراکات موجود در تجربه دینی، دعوت مردم به کسب معرفت از تجارب دینی، مذمت غفلت از معارف موجود در تجربه دینی و قابلیت اتصاف تجارب به صدق و کذب مدعای نویسنده را تأیید می‌نماید.

بنابراین از نظر قرآن تجربه دینی امری معرفت بخش است، اما میزان این معرفت بخشی نسبت به شرایط و افراد متفاوت است. در نتیجه قرآن تجربه دینی را به عنوان راهی مستقل برای شناخت حقایق به رسمیت می‌شناسد.

۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، تهران، طرح نو.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، *تفسیر موضوعی (وحی و نبوت در قرآن)*، قم، نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، (۱۳۷۲)، *عین نضاخ*، قم، اسراء.
۴. چتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، *عوالم خیال و مساله کثرت ادیان*، مترجم، یوسف ثانی و سید محمود، نشر پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۵. خوارزمی، حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. شیروانی، علی (۱۳۸۱)، *مبانی نظری تجربه دینی*، قم، بوستان کتاب.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۱)، *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۸. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۱)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱) *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، نشر بوستان کتاب.
۱۱. ملکیان، مصطفی و لگن هاوسن، محمد (۱۳۷۹)، *تجربه دینی در نظر خواهی از اندیشوران*، مجله نقد و نظر، سال، ۷ و ۶، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. نراقی، احمد (۱۳۸۷)، *رساله دین شناخت*، تهران، طرح نو.



روش‌های تفسیر عهدین

و مقایسه آن با تفسیر قرآن مجید

علی نجفی نژاد^۱

چکیده

با توجه به اینکه تفسیر کتاب‌های مقدس (تورات، انجیل و قرآن) از اهمیت ویژه‌ای نزد متدینان هر دین برخوردار است و هر دینی برای ارتقای سطح کار خود به دنبال مقایسه روش‌های تفسیری دین دیگر می‌گردد. بر این اساس آشنایی با تاریخچه، اصول، مکاتب و شیوه‌های تفسیر کتاب مقدس هر دین ضروری و شایسته است تا هر آنچه که به عنوان برداشت از کتاب مقدس آن دین ذکر می‌شود و یا احیاناً نقدی بیان می‌شود با آگاهی و فهم درست صورت پذیرد و اگر غیر از این باشد ضعف‌گوینده را می‌رساند. در این راستا تطبیق روش‌های تفسیری و نیز سیر تحول تفسیر کتاب مقدس و قرآن مجید برای روشن شدن نقاط اشتراک و افتراق در تاریخ تفسیر این دو کتاب ضروری است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: تفسیر؛ روش‌های تفسیر؛ قرآن مجید؛ کتاب مقدس.

۱- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

تفسیر عهد قدیم از اواخر قرن ششم قبل از میلاد مسیح در اورشلیم آغاز گشت. آغاز این حرکت به نقل از خود عهد قدیم (نحیما ۸: ۷) توسط عزرا و گروهی از هم فکran او بود که در میان مردم به تفسیر و توضیح تورات پرداختند. در این دوران نویسندگان به استنساخ کتاب مقدس و پژوهش در آن مبادرت ورزیدند و در این کار به حدی زیاد روی کردند که برای هر حرف و نقطه کتاب مقدس قداست خاصی قائل شدند و برای مصونیت از تحریف آن به حفظ و ضبط حروف آن پرداختند.

اما تفسیر قرآن از همان موقع نزول آغاز شد و اصولاً پیامبر ﷺ وظیفه خود می دانسته که آن چه را قرآن به اجمال بیان کرده به صورت رسا و روشن برای مردم تفسیر و توضیح دهد به گونه ای که سنت ایشان در کنار قرآن که ثقل اکبر است، رکن دوم اسلام و به عنوان ثقل اصغر مطرح بشود. قرآن نیز این وظیفه پیامبر ﷺ را گوشزد نموده و فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ قرآن را بر تو فرو فرستادیم تا برای مردم آن چه را برایشان نازل شده روشن سازی، شاید که بیندیشند». (نحل/۴۶).

نکته قابل توجه این است که باید بین علم تفسیر و خود تفسیر تفاوت گذاشت. در تاریخ

کتاب مقدس اولین بار در سال ۱۵۶۷ توسط فلاشیس الیریکوس به علم تفسیر توجه شد و در آن به اصول و قواعدی که در تفسیر باید رعایت شوند، به صورت مفصل پرداخته است هر چند از همان موقعی که تفسیر آغاز شد هر مفسری برای خود ضوابطی داشته و گاه در لابلای تفسیرهای خود به آنها اشاره می کرده است. (فهم عزیز، بی تا، ۲۳۰).

در اسلام نیز علم تفسیر که بیشتر به علوم قرآنی مشهور است از قرن هشتم



هجری توسط کسانی چون زرکشی (م ۷۹۴) صاحب البرهان فی علوم القرآن و جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱) در الاتقان رواج یافت. در ادامه به روش های تفسیر کتاب مقدس و قرآن کریم می پردازیم.

۱. روش ظاهرگرایانه

رویکرد ظاهرگرایانه جمود خاصی روی ظاهر کتاب مقدس دارد و همه وقایع تاریخی آن را حمل بر معنای ظاهر می کند؛ مگر این که خلاف بدیهیات عقلی باشد. در تاریخ تفسیر کتاب مقدس، رویکرد ظاهرگرایانه بیشتر با نام انطاکیه گره خورده است و این رویکرد به «مکتب انطاکیه» معروف گشته است. اما مکتب انطاکیه، یک مکتب اصطلاحی نبود؛ به این معنا که دارای مبانی و قواعد خاص تفسیری باشد و یا در آن، مجالس درس و سخنرانی برپا باشد، بلکه بیشتر منظور از آن، جریان خاصی از پژوهش های دینی است که با نام انطاکیه همراه شده است.

استادان این مکتب بیشتر از جامعه یهودی فلسطین - که بر ظاهر تاریخی عهد قدیم بسیار تأکید داشتند - تأثیر پذیرفته بودند. آنان اعتقاد داشتند که پیامبران علاوه بر معنای ظاهری و تاریخی، معنایی عالی تر و عمیق تر هم که مبتنی بر همان معنای ظاهری است، قصد کرده اند و آن معنای عالی تر، همان اشاره به مسیح و دوران زندگی اوست. (همان، ۵۸).

یکی از بزرگ ترین مفسران این مکتب تنودور مپسوستی (۳۵۰-۴۲۸م) می باشد. وی قانونی بودن برخی کتاب های عهد قدیم مانند کتاب ایوب، عزرا، نحیما، تاریخ پادشاهان اول و دوم، امثال سلیمان را زیر سؤال برده است. به این دلیل که از ظاهر این کتاب ها هیچ گونه پیش گویی به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم در مورد مسیح و دوران او برداشت نمی شود. بنابراین، این نوع کتاب ها، کتاب هایی انسانی اند که حاوی اخبار تاریخی و حکمت ها می باشند. وی در مورد عهد جدید نیز نظریاتی مشابه دارد.



ویژگی تفسیری او این است که برخی از مهم ترین شعائر مسیحیت مانند تثلیث، نجات، رستاخیز مسیح و بشارت جهانی را تنها به این دلیل که به صورت رمز گرایانه از عهد قدیم اخذ شده اند و در عهد جدید وارد شده اند، ردّ نموده است. (همان، ۶۱).

این مکتب به خاطر داشتن برخی عقاید مخالف مشهور، بعد از این که کلیسای جامع در سال ۴۳۱ میلادی بر ضد رئیس وقت این مکتب، نسطوریوس، حکم کرد، متلاشی شد. با این حال مبانی تفسیری تئودور همچنان باقی ماند و کم کم در غرب جایگاه خود را باز کرد (همان، ۶۳).

این رویکرد در تاریخ تفسیر قرآن نیز طرفدارانی داشته است. مقصود از ظاهر گرایان در اسلام مفسرانی هستند که هیچ گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن جایز نمی دانند و یا مفسرانی می باشند که برای توضیح و تفسیر آیات بیش از هر چیز از روایات نبوی ﷺ و اهل بیت علیهم السلام و صحابه و تابعین پیامبر ﷺ استفاده می کنند؛ یعنی ظاهر روایات را برای فهم کتاب خدا کافی می دانند و هیچ تلاش فکری ای را برای فهم قرآن، خارج از محدوده روایات، جایز نمی دانند. این جریان به تفسیر اثری یا مکتب روایی شهرت دارد که هم در بین اهل تسنن طرفدار دارد و هم در بین شیعه، با این تفاوت که طرفداران سنی این مکتب، تفسیر را تنها با روایت پیامبر ﷺ و صحابه و تابعین روا می دانند و طرفداران شیعه آن، تفسیر را با روایات پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام که سخنانشان مانند سخن پیامبر ﷺ حجت است، جایز می دانند؛ علاوه بر این که بیانات تفسیری صحابه و تابعین را با شرایطی می پذیرند. (معرفت ۱۴۱۸: ۱/ ۲۰۳-۳۱).

این دسته مفسران، فقط روایاتی را که یک نحوه ارتباط با آیات قرآن داشته، جمع آوری نموده و در ذیل آیات آورده اند و خود هیچ گونه اجتهادی، جز تشخیص روایات مناسب با آیات نداشته اند. این مکتب برای عمل خود، دلایلی از خود قرآن و روایات معصومین و عقل می آورند که به صورت مفصل در کتاب های علوم قرآنی نقل و نقد شده اند. (بابایی، ۱۳۸۱: ۲۷۴-۳۱۰).

گروهی دیگر از مفسران، بدین گونه ظاهر گرا هستند که در فهم مدلول و مراد نصوص دینی مانند قرآن و احادیث، به ظواهر الفاظ محوریت بخشیدند و ظهور اولی عرفی الفاظ را



در کشف مراد شارع حجت دانستند. این گروه که بیشتر پیرو احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ق) بودند، به «اهل حدیث» مشهور شدند.

این رویکرد که بیشتر جنبه کلامی و اعتقادی داشت، با ظهور جریان کلامی دیگری به نام اشعری که دست کشیدن از ظهور اولیه کلماتی نظیر: الید، الاصبغ، المجدی و الاستواء را در آیات و احادیث واجب می دانستند، رو به افول گذارد تا آن که در سده هشتم قمری و با ظهور تقی الدین ابن تیمیه حرّانی (م ۷۲۸ ق) و شاگردش ابن قیم جوزیه (م ۷۵۱ ق) بار دیگر نگرش اهل حدیث طرفدارانی، هر چند محدود و معدود، پیدا کرد. ابن تیمیه با تعمیم دیدگاه سردمداران اهل حدیث، یعنی ابن حنبل، ابن خزیمه و بخاری، مدعی احیای معارف اسلامی در پرتو بازگشت به عقیده سلف شد. از این رو، او و پیروانش را «سلفیون» و این جریان را «سلفیه» می نامند. با مرگ ابن تیمیه و ابن قیم و بر اثر مخالفت های شدید علمای مذاهب اسلامی با «سلفی گری» این جریان بار دیگر رو به خاموشی گرایید و قرن ها در محاق ماند تا برای سومین بار در سده دوازدهم هجری و با ظهور محمد بن عبدالوهاب در حجاز این جریان زنده شد و این بار وهابیت منادی آن شد.

از دیگر جریانات کلامی که در بحث صفات و افعال خداوند، رهیافتی ظاهرگرایانه اتخاذ نموده اند، گروه های «مشبهه»، «حشویه»، «کرامیه»، «مجمسه»، «ظاهریه» و «حلولیه» هستند. (ر.ک: ابی الخلف الاشعری قمی، المقالات و شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱).

این جریان های کلامی، در برخورد با آیات قرآنی هر کدام طبق مشرب خود، آیات را تفسیر می کردند.

توجه به این نکته ضروری است که هر چند، پیروی از ظاهر، امری شایسته و پسندیده است و لازمه ایمان به خدا و رسول، پذیرش بی چون و چرای کلام آنان است؛ ولی این دلیل بر ظاهر گرایی افراطی نمی شود؛ زیرا بسیاری از آیات و روایات مورد استناد اصل تشبیه و تجسیم، معانی عرفی روشن و قابل فهمی دارند که خلاف مقصود آنان را اثبات می کند. علاوه بر این که خدا و معصومین علیهم السلام هم طبق قواعد ادبی و زبانی با انسان ها سخن گفته اند و یکی از این قواعد، استفاده مجاز، استعاره و کنایه است که گاه روشن تر و رساتر از تصریح است.



۲. روش رمزگرایانه

رویکرد رمزگرایانه یا تأویل‌گرایانه، چه در مسیحیت و چه در اسلام جهت‌گیری‌های زیادی داشته است، مانند جهت‌گیری عرفانی، فلسفی، کلامی و علمی. نقطه مشترک تمام این جهت‌گیری‌ها این است که معنای تحت‌اللفظی و ظاهری را مراد نمی‌دانند؛ بلکه می‌گویند معنای باطنی آن قصد شده است. اما برای رسیدن به معنای باطنی، باید چه روندی طی شود؟ و اصولاً آیا می‌توان گفت همه کتاب‌های مقدس (عهد قدیم، عهد جدید و قرآن)، از ابتدا تا انتها دارای معنای رمزی و باطنی هستند یا این که فرازها و عبارات‌های مشخصی هستند که تفسیر رمزی را بر می‌تابند؟ نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی از آنان، مانند عرفا و صوفیان چه در اسلام و چه در سنت یهودی _ مسیحی معتقدند تمام کتاب مقدس قابل تأویل است و فقط این گروه که خود را خواص مردم می‌دانند، قادر به درک رموز کتاب آسمانی هستند. برخی دیگر مانند متکلمین و عالمان علوم تجربی، بر این باورند که تنها تعدادی از آیات، قابل تأویل و دارای اشارات هستند و باید آنها را کشف کرد و به اطلاع مردم رسانند. مقصود ما از رویکرد رمزگرایانه و تفسیر رمزی و تأویلی، تفسیری است که هیچ رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ متن ندارد؛ یعنی در آن نه مدلول مطابقی الفاظ لحاظ می‌شود و نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی و نیز از لوازم بین و غیر بین عبارات بهره گرفته نمی‌شود. با توجه به اینکه این روش تفسیری در تاریخ تفسیر تورات، انجیل و قرآن از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و باعث برداشت‌ها و ایجاد فرقه‌های زیادی گشته در این بخش به بررسی مفصل‌تر این جریان تفسیری خواهیم پرداخت.

زمینه‌ها و علل پیدایش

الف. پیوند فلسفه با کتاب مقدس

یکی از دلایل پیدایش مکتب رمزگرایی، در تاریخ تفسیر کتاب مقدس، موقعیت فرهنگی و جغرافیایی شهری است که در آن برای اولین بار مفسران رمزگرا ظهور یافتند. شهر اسکندریه قبل از میلاد مسیح، شهری بود که در آن فرهنگ و فلسفه یونانی رواج و رونق فراوان داشت و کم‌کم یهودیان مهاجر به این شهر، از آن تأثیر پذیرفته و در پی

در آمیختن فلسفه با کتاب مقدس خود یعنی عهد قدیم برآمدند، بدین منظور آنان در موارد بسیاری که فلسفه یونانی با ظاهر کتاب هماهنگی نداشت، مجبور شدند دست به تفسیر رمزی عهد قدیم بزنند. (مری جو ویور، ۱۳۸۱: ۱۰۴). اولین مفسر رمزگرا ارستوبولس (م ۱۶۰ ق م) استاد بطلمیوس بود. وی معتقد است: فلسفه یونانی از عهد قدیم نشأت گرفته و دیدگاه های همه فلاسفه یونانی، در کتاب عهد قدیم موجود است و تنها راه دست یابی به آنها کاربرد تفسیر رمزی است. اما مهم ترین فیلسوف و مفسر یهودی طرفدار تفسیر رمزی، فیلو اسکندرانی، ملقب به پدر تفسیر رمزی است. او پایه گذار این نوع تفسیر محسوب می شود که اصول و آراء تفسیری او حتی به درون جامعه مسیحی نیز نفوذ کرد و تأثیر به سزایی داشت.

فیلو به وحی لفظی معتقد است و تفسیر ظاهری را به طور کلی ردّ نمی کند. او می گوید: تفسیر ظاهری برای کسانی است که فهم آنان بیش از ظاهر نیست. اما در برخی موارد، حتی مفسران ظاهرگرا باید به تفسیر رمزی روی آورند. از جمله وقتی که عبارتی



شایسته خدا نباشد؛ مانند این فراز از عهد قدیم که: «آدم از پیش روی خدا مخفی شد» چون خدا همه چیز را می بیند. یا جایی که در تعبیرات تناقض باشد. (فهم عزیز، پیشین، ۵۱).

در تفسیر قرآن مجید نیز گرایش رمزی و باطنی وجود دارد. فلسفه به عنوان یک دانش عقلی، دارای موضوعاتی است که در قرآن کریم نیز آمده است. فلسفه به دنبال اثبات وجود حقیقی و واجب الوجود است و در صدد اثبات حقایق هستی است، افزون بر آن مباحثی درباره انسان و جهان نیز ارائه می دهد. روشن است که از مهم ترین مباحث و موضوعات قرآنی، اثبات وجود خدا و صفات و اسمای حسناى او است که در «الهیات به معنای اخص» مطرح شده است. بیش از هزار و سیصد آیه درباره همین موضوع است. درباره جهان هستی و ویژگی های آن نیز که با عنوان «طبیعیات» مطرح است بیش از هفتصد آیه وجود دارد. درباره انسان،



بیش از صدوپنجاه آیه و در امور متافیزیک و ماوراء طبیعت بیش از هشتصدوپنجاه آیه در قرآن وجود دارد.

یکی دیگر از مباحث فلسفی، اثبات امور اعتباری و حقیقی است که در مسأله وحی و نبوت می توان آن را پی گیری کرد. به این معنا که آیا وحی از امور اعتباری است یا نه؟ به عنوان نمونه موضوع فلسفه، وجود محض و هدف آن نیز اثبات خالق هستی و مظاهر آن است. آیات فراوانی در قرآن کریم برای اثبات خالق هستی به شکل های مختلفی وجود دارد که روشن ترین آنها آیه شریفه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ اگر در آسمان ها و زمین جز خدا معبودانی بود، آن دو تباہ می شدند». (انبیاء/۲۲).

است که یک برهان کامل است و فیلسوفان آن را برهان متانعی می نامند. بنابراین، اگر فیلسوف با ضوابط، اصول و قواعد معتبر همراه با آیات و روایات به تفسیر قرآن پردازد منعی وجود ندارد؛ اما از آن جا که مباحث و کتاب های فلسفی در زمان حکومت بنی عباس و بین سال های ۱۲۶ تا ۱۵۸ هجری قمری از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه شد و وارد اسلام گردید، افکار و اندیشه های غیر دینی با مفاهیم دینی درهم آمیخته شد.

ب. مقصود نبودن ظاهر کتاب مقدس

دومین دلیل بر پیدایش و رواج تفسیر رمزی نزد یهودیان و به تبع آنان مسیحیان این است که برخی از عالمان یهود معتقد بودند که انسان نمی تواند به معنای حقیقی کتاب مقدس دست یابد جز این که به تفسیر رمزی روی آورد. از جمله طرفداران افراطی این نظریه گنوسی هایی بودند که تفسیر خود را بر مبنای دوگانگی هستی و تقسیم جهان به دو عنصر خیر و شر بنا نهاده بودند. آنان برای این که نشان دهند نمی توان به معنای حقیقی کتاب مقدس با روش های معهود تفسیری دست یافت، عهد قدیم را به صورت افراطی و در چارچوبی ناپسند و بی قاعده تفسیر ظاهری و تاریخی می کردند. برای مثال آنان نام های مختلف خداوند را در کتاب مقدس، نام خدای یگانه تفسیر نمی کردند بلکه می گفتند طبق ظاهر کتاب اینها نام خدایان زیادی است که از خدای اعظم - خدایی که عیسی مسیح آن را خدای محبت اعلان کرد - مقام کمتری دارند. آنان چنین نتیجه می گرفتند که چون این تفسیر ظاهری خیلی ناپسند است، باید به تفسیر رمزی روی آورد و در تفسیر رمزی هم اغراق می کردند. (همان، ۴۹).



در اسلام جریانی که تقریباً ظاهر قرآن را مقصود اصلی نمی دانند، فرقه باطنیه یا اسماعیلیه می باشد. اسماعیلیه شاخه ای از مذهب شیعه می باشد که در میانه سده دوم هجری شکل گرفت. (انوشه، ۱۷۳/۲-۱۷۵، با تلخیص).

اسماعیلیان نخستین، بین ظاهر و باطن نوشته های مقدس و احکام شرعی تفاوت می گذاشتند و اعتقاد داشتند که هر معنای ظاهری و لفظی منعکس کننده یک معنای حقیقی و باطنی است. به اعتقاد آنان ظاهر دین با هر پیامبر شارع تغییر می کرده ولی باطن دین که همیشه شامل حقایق ابدی بوده تغییرناپذیر می مانده است و دست رسی به این حقایق تغییرناپذیر، فقط برای اسماعیلیان (خواص) میسر بوده و غیر اسماعیلیان (عوام) فقط قادر به درک معانی آشکار مذاهب بوده اند؛ بنابراین به «باطنیه» شهرت یافتند. اسماعیلیان دست یابی به این حقایق باطنی را فقط از طریق «تأویل» امکان پذیر می دانند و اغلب تأویل را که جزء وظایف اصلی امام اسماعیلی بوده، با معانی رمزی و تمثیلی حروف و اعداد در هم می آمیختند. آنان توسط تأویل از معنای ظاهری به معنای باطنی و حقیقی دین دست می یافتند و این همانند سفری روحانی از شریعت به حقیقت بوده است.

ج. قداست و آرمان گرایی

یکی از عوامل و بستر گرایش به تفسیر رمزی قداست گروهی و آرمان خواهی بیش از حد در فرهنگ دینی است. این قداست گروهی زمینه را برای تأویل متن به امور خاص فراهم می سازد به ویژه اگر بر محور فرد بچرخد. برای نمونه در مسیحیت برخی از طرفداران مسیح، وقتی زندگی زمینی عیسی را پایان یافته دیدند برای یافتن بشارت های ظهور مسیح در عهد قدیم، به تفسیر رمزی عهد قدیم پناهنده شدند.

اولین کسی که دست به این روش زد، پولس رسول بود. پولس برای رسیدن به این هدف، عهد قدیم را تفسیری مسیحی می کند؛ به این معنا که تفسیرش بر یک محور می چرخد و آن تولد، زندگی، سخنان، صلیب و دوباره زنده شدن مسیح است. نام این نوع تفسیر را «تفسیر مسیح مرکزی» گذاشته اند. او معتقد است خدا فقط یک هدف دارد و در تاریخ با همان هدف سیر می کند تا آن را محقق سازد. (رساله پولس ۱/۹-۱۱).



اما چگونه می توان عهد قدیم را این گونه فهمید؟ پولس معتقد است که فقط «ایمان» است که تفاوت فهم یهودی و فهم مسیحی را از عهد قدیم روشن می کند (اول قرنتیان ۱۰:۴). پولس رسول تنها کسی نیست که عهد قدیم را در پرتو عهد جدید یعنی مسیح تفسیر می کند و اگر با دقت نگاه کنیم در می یابیم که تمام کتاب های عهد جدید خالی از اشاره به عهد قدیم نیست؛ هرچند در نوع تفسیر با هم اختلاف هایی دارند. (فهم عزیز، پیشین، ۳۰).

در اسلام تقریباً معادل این قداست گروی و آرمان خواهی، جریان غالبان است.

غالبان از حدود نیمه دوم قرن دوم هجری رشد کردند و برای ترویج مسلک خود روایاتی ساختند و به معصومین علیهم السلام نسبت دادند و با این که ائمه علیهم السلام به شدت با آنان مبارزه می کردند ولی آنان توانستند عقاید و اندیشه های خود را بین مردم پخش کنند. کم کم عوامل نفوذی آنان اعتماد اصحاب ائمه علیهم السلام را به خود جلب نمودند و به بهانه رونویسی از روی کتاب های آنان، کتاب ها را گرفته و اخبار ساختگی خود را وارد آن کتاب ها کردند، به تدریج این کتاب ها تکثیر شده و بین مردم منتشر شد و بدین گونه کتاب های مشتمل بر روایات جعلی و غلوآمیز در دنیای اسلام پخش شد و منشأ تحریفات بعدی شد. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۵: ۱۲).

نتیجه این که، شجره ملعونه غلو، از خاک شیعه سر برآورد و رشد کرد هرچند به اعتقاد ما شیعیان دوازده امامی کسی که معتقد به الوهیت اشخاص شود یا کسی که معتقد به نبوت یا امامت افرادی شود که واقعاً نبی یا امام نیستند، از اسلام خارج گشته و کافر می شود تا چه رسد به این که او را از شیعه بدانیم. پس غالبان شیعه، در واقع شیعه نیستند؛ بلکه از بین شیعیان سر برآوردند و منتسب به شیعه می باشند. نباید فراموش کرد که در میان اهل سنت نیز فرقه های غلوکننده و روایات غلوآمیز نیز وجود دارد که اهل سنت نیز آنان را کافر می دانند. (الفراء البغوی، بیروت، ۱۴۱۴: ۳/ ۴۲۳؛ امینی، الغدیر، ۱۳۹۷ق: ۱/ ۱۰۴ و ۷۷؛ حقی البروسی، ۱۴۲۱: ۱۰/ ۱۶۰).

برای نمونه برخی تأویلات غلوآمیز شیعه در حق امامان خود را می آوریم:



آیه ۸۴ سوره زحرف (۴۳) می فرماید: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ»؛ و اوست که در آسمان معبود است و در زمین معبود است و اوست که حکیم و داناست».

گروهی از غالیان با تأویل این آیه، امام صادق علیه السلام را خدای روی زمین دانسته اند. (طوسی، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

د. تعارض کتاب مقدس با عقل و علم

چهارمین عامل گرایش به تفسیر رمزی، تعارض محتویات کتاب مقدس با عقل و علم است.

به گفته یکی از نویسندگان معاصر این دلیل منشأ اصلی تأکید بر این روش تفسیری در کتاب مقدس است، که آن نیز از عدم اعتبار عهدین موجود بر می خیزد. (رابرت، ۱۳۸۵: ۳۹). اما با توجه به مطالب قبل فهمیده می شود که این دلیل، منشأ اصلی نیست؛ بلکه در کنار دیگر عوامل، یکی از علل روی آوردن به این نوع تفسیر است.

اوريجن (۱۸۵ - ۲۵۱م)، از بزرگ ترین مفسران رمزگرا و رئیس مکتب اسکندریه، معتقد است در موارد مختلفی تفسیر رمزی، مجاز شمرده می شود از جمله وقتی که با عقل در تضاد باشد مانند مستی نوح، همبستر شدن لوط با دخترانش، تشبیهات انسانی برای خدا و برخی احکام ناعادلانه. (همان، ۲۷۹).

ارنست رنن از متفکران مسیحی قرن نوزدهم میلادی هم، از لحاظ عقلانی به شکاف میان الهیات و علم معتقد است. او می گوید: در یک کتاب الهی همه چیز صحیح است و از آن جا که دو جمله متناقض نمی توانند به طور همزمان درست باشند، هیچ تناقضی نباید در آن کتاب وجود داشته باشد. اکنون [با توجه به] مطالعه دقیقی که در کتاب مقدس داشته ام، با این که گنجینه هایی تاریخی و زیباشناختی بر آن نمایان گشته، این نکته نیز برای من اثبات شد که این کتاب همچون دیگر کتب قدیمی از تناقضات، اشتباهات و خطاها مستثنی نیست. در این کتاب داستان های دروغین، افسانه ها و آثاری که کاملاً نگارش یافته انسان است، وجود دارد. (همان، ۱۸۹).



در اسلام و تاریخ تفسیر قرآن نیز، برخی علما، ظاهر برخی آیات قرآنی را ناسازگار با عقل و علم دیده اند و برای توجیه و تأویل آنها روش های مختلفی ارائه نموده اند. برخی این آیات را جزء متشابهات دانسته اند که باید به محکومات ارجاع داده شوند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۳) و برخی دیگر هم لازمه سخن گفتن به زبان قوم را چنین دانسته اند. (ایازی، ۱۳۷۸). ولی به هر حال این ناسازگاری ظاهری در قرآن، باعث نشده که مفسران به تأویلات رمزی تمسک کنند؛ بلکه آنان را به سمت تأویلات علمی و عقلی سوق داده است.

۳. روش اجتهادی

در تاریخ تفسیر کتاب مقدس پس از افراط و تفریط هایی که در مکتب اسکندریه و انطاکیه شد، در غرب مکتبی به وجود آمد که بزرگان آن تابع کلیسای کاتولیک یا کلیسای روم بود. هدف این مکتب برقراری پیوند میان مکتب انطاکیه و اسکندریه بود. به این معنا که گاه از شیوه رمزگرایانه استفاده می کرد و گاه از شیوه ظاهرگرایانه؛ با این تفاوت که عنصر جدیدی به نام حاکمیت ایمان یا حاکمیت کلیسا را وارد در تفسیر نمود. تفاوت دیگر این روش با دو روش پیشین، این بود که انگیزه آنان از روی آوردن به تفسیر رمزی با انگیزه های مکتب اسکندریه بسیار فرق می کرد. هدف اصلی مکتب اسکندریه از تفسیر رمزی، رهاندن کتاب مقدس از ظاهری ساده بود؛ ولی مکتب غربی با هدف اظهار قدرت مفسران در تفسیر و بازی با کلمات به تفسیر رمزی روی آوردند.

جروم (۳۴۷-۴۲۰م) و آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) دو نماینده مهم این رویکرد به شمار می روند.

جروم کتاب مقدس را از زبان عبری به زبان لاتینی ترجمه نمود و این ترجمه بعدها با تکمیل و تصحیح، ترجمه رسمی کلیسای کاتولیک گردید. کار مهم دیگری که وی انجام داد این بود که نظر نهایی را درباره کتاب های قانونی و تعداد آنها بیان کرد.

آگوستین به مفسر توصیه می کند که در صدد بیان مقصود اصلی کتاب مقدس باشد نه آنچه را که خود حدس می زند یا به آن معتقد است. بنابراین، مفسر باید این قدر قوی باشد

که بدانند چه موقع تفسیر ظاهری کند و چه موقع تفسیر رمزی و هرگاه نتوانست تشخیص دهد، باید از گفته های کلیسا و قانون ایمان کلیسایی تبعیت کند. در نتیجه، مرجعیت نهایی، در کتاب مقدس و ایمان کلیسایی نهفته است. (فهم عزیز، پیشین، ۶۴).

اصول و ویژگی های روش اجتهادی در تاریخ تفسیر کتاب مقدس عبارتند از:
فقط بر معنای ظاهری کتاب اکتفا نموده است و تفسیر رمزی را هم معتبر می داند.
عالمان و صاحبان این نظریه در صدد تثبیت حاکمیت کلیسا بودند. آنان معتقد بودند معیار اصلی در تفسیر، سنت و رسوم کلیسایی است. (همان، ۶۶).

در تاریخ تفسیر قرآن از زمان ظهور تا عصر حاضر همواره، مفسران و محققان بسیاری وجود داشته که قرآن را نه تفسیر رمزی صرف کرده اند و نه تفسیر ظاهری صرف. بلکه با توجه به موقعیت و جایگاه آیه اگر لازم بوده به تفسیر ظاهری پرداخته اند و اگر لازم می دیدند دست به تفسیر رمزی و تأویل می زدند. همان طور که آگوستین به مفسر توصیه می کند که باید در صدد بیان مقصود اصلی باشد، نه این که کتاب مقدس را طبق معتقدات خود یا آن چه فکر می کند درست است، تفسیر کند، در تفسیر اجتهادی نیز وظیفه مفسر همین است؛

یعنی نهایت تلاش خود را برای فهم مراد جدی خداوند به کارگیرد و آیات متشابه را به محکم ارجاع دهد تا فهم کامل صورت پذیرد و درکنار آن از معیارهای صحت تفسیر استفاده کند. (بابایی، همان، ۲/ ۱۰۵-۳۵۵).

برخی از تفسیرهای اجتهادی عبارتند از: التبیان، مجمع البیان، الجامع لاحکام القرآن، المنار، المیزان فی تفسیر القرآن، التحریر و التنویر، که به ترتیب نوشته شیخ

طوسی، فضل بن حسن طبرسی، قرطبی، محمد عبده با همکاری رشید رضا، سید محمد حسین طباطبایی و محمد طاهر ابن عاشور هستند. (معرفت، پیشین).



۴. روش عقل گرایی

جنبش عقل گرایی در پی نهضت فکری و نقد متون مقدس به وجود آمد. این جنبش معتقد بود تنها معیار برای تفسیر صحیح کتاب مقدس عقل است. در نتیجه کتاب باید با عقل هماهنگ باشد و این عقل است که درباره کتاب قضاوت می کند.

عقل گرایی، عنوانی عام برای نظام های فکری و فلسفی است که نقش عمده و اساسی را به عقل می دهند. (جیمس، ۱۹۸۰م: ۱/ ۳۲). مطابق این دیدگاه برای آن که نظام اعتقادات دینی واقعاً و عقلاً مقبول باشد، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد؛ به گونه ای که جمیع عقلا قانع شوند. بنابراین وجود وحی ممتنع است و عقل تنها منبع شناخت و اعتقاد دینی است (همان، ۱۴). در مغرب زمین افرادی مانند دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م)، لایب نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) و بارون اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) از مشهورترین عقل گرایان فلسفی می باشند. در مقابل، تجربه گرایان یگانه منشأ شناخت را حس و تجربه می دانند و بدیهیات فطری و پیش از تجربه را انکار می کنند. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م) و دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) از برجسته ترین فیلسوفان تجربه گرا هستند. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۲: ۳۸).

جنبش عقل گرایی در غرب تا اواخر قرن هجدهم به مرحله ای رسید که مسلط بر اندیشه دینی شد. آن گاه در قرن نوزدهم این اندیشه شروع به کاربرد راه های مختلفی نمود که منجر به عبور از خودش شد. مهم ترین این راه ها تفسیر تاریخی و نقد کتاب مقدس بود.

عقل گرایی در اسلام و تفسیر قرآن نیز جایگاه خاصی دارد و در طول تاریخ عقلانیت رونق داشته و کتاب های زیادی، توسط عالمان و فیلسوفان، به نگارش در آمده است. به ویژه در مذهب تشیع که به مدد قوت منطقی و غنای عقلانی میراث ناب امامان معصوم علیهم السلام توانست بستر مناسبی را برای دوام و رواج عقلانیت اسلامی فراهم آورد. از این نکته نباید غافل بود که اهل حدیث و حنبله در سده های نخستین و نیز در زمان حاضر، نمونه بارز عقل ستیزی در جهان اسلام به حساب می آیند و اشاعره هم که تا حدودی در مقابل عقل ستیزی آنان ایستادگی کردند؛ خود نیز مانع رونق عقلانیت اسلامی شدند.



حتی برخی از اشاعره بزرگ مانند غزالی و فخر رازی، علناً در مقابل عقلانیت قد علم کردند و نتیجه این شد که چراغ عقلانیت و فلسفه در میان فرقه های اهل سنت، خاموش شد. در مقابل شیعیان و به ویژه ایرانیان، میراث فلسفی بوعلی و فارابی را حفظ کرده و مکاتبی فلسفی مانند اشراق و حکمت متعالیه را به وجود آوردند.

یکی از شخصیت هایی که به عقل گرایی افراطی یا عقل گرایی فلسفی مشهور شده است محمد زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق) می باشد. درباره این فیلسوف و پزشک ایرانی گفته اند که معتقد است: وجود خدا با عقل قابل اثبات است و همین عقل می تواند خوب و بد را تشخیص دهد؛ بنابراین نیازی به نبوت و پیام آسمانی نیست. دیگر این که همه انسان ها به طور مساوی از نعمت عقل برخوردارند و با تعلیم و تعلم می توان آن را تقویت نمود. برای همین، هر کس در پرتو راهنمایی های عقل، می تواند زندگی مطلوبی برای خود ترسیم کند. به عقیده زکریای رازی، اگر دینی برای بشر ضرورت داشته باشد، آن «دین عقل» است، نه چیز دیگر.

با توجه به این عقاید، می توان گفت که زکریای رازی از لحاظ دینی، کافر است در برخی کتب هم او را با همین وصف، نام برده اند. (همان، ۶۷-۶۹).
اما به خاطر از بین رفتن بسیاری از آثار این فیلسوف ایرانی، داوری درباره او بسیار مشکل است؛ علاوه بر این که برخی دیگر از محققان، با دلایل مختلف او را مسلمان و حتی شیعه دانسته اند. ر.ک: (النعمه، ۴۷۶؛ مرتضی مطهری، ۱۳۷۶: ۵۳۴).
اما جریان معتزله را می توان جزء عقل گرایان کلامی دانست. ویژگی بارز این فرقه کلامی،

جایگاه عظیم عقل در شریعت، بود؛ به گونه ای که همواره مخالفان معتزله، آنان را پیروان شریعت عقل می خواندند. (شهرستانی، همان، ۱/۷۴).

۵. روش هرمنوتیکی

یکی دیگر از مباحث مشترک در تاریخ تفسیر کتاب مقدس و تاریخ تفسیر قرآن، تفسیر به روش هرمنوتیکی است. هرمنوتیک در غرب مراحل مختلفی را پشت سر گذاشت و مفهوم

واحدی نمی توان از آن ارائه داد. در یک مرحله هرمنوتیک به معنای کلاسیک و سنتی قصد می شد یعنی «هنر فهم متن» که مسلمانان در این مرحله با اهل کتاب مشترک هستند. در مرحله بعد، هرمنوتیک با ظهور شلایر ماخر از تفسیر کتاب مقدس خارج شده و عمومیت یافت که اصطلاحاً به آن هرمنوتیک نوین یا علم تفسیر جدید گفته می شود. این مرحله نیز تا حدودی در اسلام پذیرفته شد. اما مرحله آخر یعنی هرمنوتیک فلسفی که با نیچه و هایدگر شروع شد و توسط گادامر به اوج خود رسید، در اسلام و تفکر سنتی مسلمانان مخالفانی دارد و هنوز پذیرفته نشده است؛ هر چند برخی از روشنفکران معاصر در صد تطبیق آن بر قرآن و متون مقدس اسلامی هستند.

آنچه در ادامه می آید گزارشی از روند تکامل هرمنوتیک در غرب و اسلام، نحله های مهم آن است.

واژه شناسی و پیشینه در غرب

واژه هرمنوتیک (Hermeneutics) را به معنای فرایند فهم و تفسیر متن ترجمه کرده اند. اصل این کلمه یونانی است و از نظر ریشه لغوی با هرمس، پیامبر خدایان، ارتباط دارد. هرمس در اساطیر یونانی نه تنها پیام شادی بخش یا غم انگیز خدایان را به انسان ابلاغ می کرده بلکه آن را به گونه ای قابل فهم نیز تفسیر می کرده است. مفسر نیز کار هرمس را انجام می دهد؛ یعنی هرمس گونه می کوشد تا معنای سخن را کشف کند و به مردم ابلاغ کند. (فهم عزیز، همان، ۹).

هرمنوتیک در عصر یونانی پیوند نزدیکی با فقه اللغه و نقد متون داشته و در دوران قبل از پیدایش صنعت چاپ، زمانی که کتاب مقدس به شکل دست نویس تهیه می شده، در جهت یافتن نسخه اصل و معتبر آن و رفع اشتباه نسخه ها به کار می رفته است. در عصر رنسانس، پروتستان ها با زیر سؤال بردن تفسیر رسمی کلیسای کاتولیک از کتاب مقدس، با توسعه در معنای تفسیر و یافتن اصول اساسی و قواعد نوین در تأویل کتاب مقدس، قاعده مند کردن عمل تفسیر و منضبط نمودن فهم خود از کتاب مقدس را مورد توجه قرار دادند. با عمیق تر شدن نگرش علمی انسان به پدیده های خارجی و تأمل در متون پیشین که به دنبال روشنگری و رنسانس معرفتی مطرح شد هرمنوتیک نیز دچار تحولات گردید. در این دوره که از اواخر

قرن هجدهم میلادی شروع شد، هرمنوتیک از تفسیر خاص کتاب مقدس به تفسیر عام متون ادبی، دینی، فلسفی و ... وارد شد و حتی فراتر از آن، یعنی نه فقط متون نوشتاری بلکه گفتارها، کنش ها، رویدادها و حتی حالت ها (لحن صدا، نگاه ها، اشارات و ...) را شامل شد. دوران جدید که هرمنوتیک نوین نامیده می شود بیشتر به دست شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) و ویلهلم دیلتای (۱۸۳۲-۱۹۱۱م) آغاز و گسترش یافت.

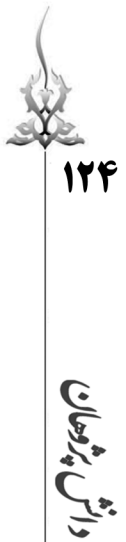
شلایرماخر فهم را کانون نظریه هرمنوتیکی قرار داد و هرمنوتیک را به مثابه روش، جهت جلوگیری از خطر بد فهمی یا سوء فهم، معرفی کرد. از نظر دیلتای هدف اساسی هرمنوتیک درک کامل تری از مؤلف است. وی کوشش نمود تا متد جامع و فراگیری را برای تفسیر تمام پدیده های انسانی پدید آورد.

از نظر وی شناخت علمی، عینی و دقیق شرایط پیدایش یک متن امکان پذیر است. بر این اساس وی هرمنوتیک را روش شناسی کامل و همگانی و اساسی علوم انسانی نامید. (واعظی، ۱۳۸۵: ۸۳-۹۹).

پل ریکور (م ۱۹۱۳م) که یکی از برجسته ترین نمایندگان این گروه از متفکران در عصر حاضر است معتقد است که هرمنوتیک عمل نظریه فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است. یعنی دانشی است که به شیوه فهم و مکانیزم تفسیر متون می پردازد.

در دوره ای که به هرمنوتیک فلسفی معروف گشته این علم وارد مرحله ای تازه شد. این برهه از تاریخ هرمنوتیک، با نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) آغاز می شود. او بود که نشان داد افراد به این دلیل تأویل متن را کشف معنای نهفته و پنهان در آن می دانند که بر اساس برداشتی سنتی از حقیقت چنین انگاشته اند که در دل هر شکل ظهوری بی شک معنایی نهفته است و آنان باید بتوانند به آن معنا راهی بیابند. وی معتقد بود باید این عقیده و تصور را بر هم زد. او می گفت چه کسی پیشاپیش می تواند ثابت کند که در پدیدارهای پیش روی ما که هنوز آن را نمی شناسیم معنایی نهفته است؟ چرا از این راه نرویم که قبول کنیم این خواست خود ماست که این پدیدار معنا داشته باشد.

وی در یادداشت های نهایی اش که با نام «خواست قدرت» منتشر شد می نویسد:



در حقیقت چیزی نیست که جایی باشد تا شاید یافته شود؛ بل چیزی است که باید آفریده شود

و به یک فرا رشد یا به خواستی، خواست پیروزی که در خود نهایت ندارد، نام بخشد. ارائه حقیقت باید همچون فرا رشدی بی پایان باشد و نه همچون آگاه شدن از چیزی در خود بسته و تعیین شده. حقیقت معادلی است برای خواست قدرت. (احمدی، ۱۳۸۱: ۸۵).

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) هم از پیش قدمان هرمنوتیک فلسفی است. وی فهم را مبتنی بر پیش ساخت یعنی مفروضات و انتظارات و مفاهیمی ساخت که قبل از هر نوع تفکری بر تجربه فرا افکنده شده اند و افق خاص هر گونه فهمیدن را تشکیل می دهند. از دیدگاه وی فهمیدن یک متن، بیشتر به معنی گشودن و بسط آن امکان وجودی است که متن به آن اشاره می کند، تا جستجو و کشف معنایی منجمد و ایستا در آن متن.

گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۱م) هم از کسانی است که توانست مبانی بنیادین هرمنوتیک فلسفی



را استوار کند. کتاب اصلی وی در این زمینه، کتاب «حقیقت و روش» است که یکی از برجسته ترین کارهای فلسفی سده بیستم به شمار می رود. وی در این کتاب هیچ روشی را برای رسیدن به حقیقت پیشنهاد نمی کند. در واقع واژه «روش» اینجا نمایانگر این برداشت است که روش فلسفی درست وجود ندارد.

گادامر به تبعیت از هایدگر چنین استدلال می کند که تفسیر، مسوق به زمینه فهم پذیری است و این که پیش فرض ها و مفروضات مفسر دقیقاً آن چیزی است که فهم و نیز سوء فهم را امکان پذیر می سازد.

پیشینه هرمنوتیک در اسلام

نگرش هرمنوتیکی و فهم و تفسیر کتاب مقدس (قرآن) در اسلام از همان روزهای آغاز نزول قرآن آغاز شد زیرا گذشته از این که حضرت محمد ﷺ بر اساس آیه ۴۴ سوره نحل: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، رسالت تبیین و تفسیر قرآن کریم را به عهده داشت، پس از نزول هم مسلمانان فهم و تفسیر آن را مورد اهتمام خویش قرار دادند و با گذشت زمان و پدید آمدن فاصله تاریخی میان مسلمانان و عصر نزول وحی، نیاز جامعه اسلامی به تفسیر قرآن و فهم مفاهیم و مقاصد آن بیش از گذشته احساس شد و بر این اساس تفاسیر مختلفی با گرایش ها و روش های متفاوت نگاشته شد. علاوه بر اینکه با ترجمه آثار یونانی توسط مسلمانان، اندیشمندان و فلاسفه نیز با آثار و اندیشه های هرمتی آشنا شدند. از اولین آثاری که در آنها از اندیشه هرمتی گزارش شده است نوشته های رمزی و باطنی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) همچون «حی بن یقطان» و «رسالة الطیر» است. شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) و صدرالدین شیرازی (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) نیز از کسانی هستند که تأثیراتی از آثار و اندیشه های هرمتی پذیرفته اند.

گذشته از فلاسفه، کیمیاگران، طبیبان و شاعران مسلمان نیز به هرمتی توجه ویژه داشته اند و او را یکی از هفت حکیم بزرگ قدیم و پایه گذار علم می دانستند. علم اصول فقه مبحث الفاظ همه اش به بحث های هرمنوتیک مربوط می شود و نیز بحث های متکلمان درباره معانی صفات خداوند و طرح دیدگاه هایی درباره تنزیه، تشبیه، تأویل، تفویض و توقف از سنخ بحث های هرمنوتیکی است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳ و نیز مقاله: حقدار، ۱۳۷۷).

جمع بندی

به طور کلی کتاب مقدس در طول تاریخ خود با چهار رویکرد اساسی در تفسیر رو به رو بوده است. اولین روش ظاهر گرایی است، پیروان اولیه این روش یهودیان انطاکیه و فلسطین



بودند. آنان جمود خاصی روی ظواهر تورات داشتند و همه وقایع تاریخی آن را حمل بر معنای ظاهری می کردند مگر این که خلاف بدیهیات عقلی باشد. بعد از ظهور مسیحیت این روش همچنان طرفدارانی داشته است. ظاهرگرایان در اسلام نیز، هیچ فهمی را ورای ظاهر الفاظ قرآن قبول نداشتند و می گفتند مقصود خدا همین معنای ظاهری است. گروهی از ظاهرگرایان به اهل حدیث معروف شدند. آنان در فهم قرآن، هیچ اجتهادی از خود نشان نمی دادند و به تفاسیر پیامبر ﷺ، اصحاب و تابعین و ائمه معصومین علیهم السلام اکتفا می نمودند.

رویگرد بعدی که از بطن جامعه یهودی شهر اسکندریه سر برآورد رویکرد رمزگرایانه با تأویل گرایانه است. شهر اسکندریه در آن زمان مرکز تلاقی فلسفه و فرهنگ یونانی بوده است به همین دلیل برای همین عالمان یهودی برای در هم آمیختن فلسفه یونانی با عهد قدیم دست به تفسیر و تأویل رمزی زدند. این روش بعد از ظهور آئین مسیح همچنان به حیات خود ادامه داد و مسیحیان نیز با انگیزه های مختلفی همچون، قداست گروهی و آرمان خواهی از این روش تفسیری استفاده کردند.

در اسلام نیز رویکرد رمزگرایانه جهت گیری های مختلفی همچون: عرفانی، صوفی، فلسفی، کلامی و ... داشت که هر کدام به مذاق خود دست به تفسیر قرآن می زدند.

بعد از مدتی در غرب مکتبی ظهور یافت که ویژگی اصلی آن در تفسیر کتاب مقدس، استفاده از هر دو روش (ظاهری و رمزی) با انگیزه خاص خود بود. در اسلام نیز تقریباً معادل این مکتب، مکتب تفسیر اجتهادی بود. البته تفاوت های بنیادینی بین این دو وجود دارد.

روش بعدی که حدوداً در قرن هجدهم میلادی در تفسیر کتاب مقدس ایجاد شد، روش هرمنوتیکی و آخرین روش هم روش عقل گرایی است. این دو روش علاوه بر این که سابقه ای دیرین داشتند، ولی در عصر حاضر با توجه به تحقیقات جدید و جایگاهشان در تفسیر کتاب مقدس، به صورت نوین مورد بررسی قرار گرفتند. پس از آن در اسلام اقبال جدیدی به آنها شد و باعث ایجاد چالش هایی هم گشت.



۱. ابی خلف اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، پدید آورنده، محمد جواد مشکور، المقالات و الفرق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۱)، ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو.
۳. امینی، عبدالحسین احمد (۱۳۹۷ق)، العدیر، بیروت، دار الکتب العربی.
۴. انس، جیمس (۱۹۸۰م)، النظام التعليم فی علم اللاهوت القویم، بیروت، مطبعة الامیرکان.
۵. انوشه، حسن، (۱۳۸۱) مقاله اسماعیلیه، دایرة المعارف تشیع، تهران، امیر کبیر.
۶. ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت، کتاب مبین.
۷. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، مکاتب تفسیری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۸. جوویور، مری (۱۳۸۱)، درآمدی به مسیحیت، مترجم: حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۹. حقدار، علی اصغر (۱۳۷۷)، قرآن و هرمنوتیک، بهاء الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، ناهید، دوستان).
۱۰. حقی البروسی، اسماعیل (۱۴۲۱)، تفسیر روح البیان، تحقیق، احمد عبید و عنایه، بیروت دار الاحیاء التراث العربی.
۱۱. ربانی گلپایگانی علی (۱۳۸۳)، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۸۴)، الملل و النحل، قم، نشر اقبال.
۱۳. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۵)، درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین، تهران، کویر.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.



۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۸۴)، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق، حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۱۶. فراء بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۱۴ق)، *تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. فهیم، عزیز (بی تا)، *علم التفسیر*، دارالثقافه.
۱۸. گرنت، رابرت م؛ ترسی، دیوید (۱۳۸۵)، *تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس*، مترجم، ابوالفضل ساجدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه الثشیب*، مشهد، الجامعه الزضویه الاسلامیه.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا.
۲۱. واعظی، احمد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. نعمه، عبدالله (۱۳۴۷)، *فلاسفه شیعه*، تبریز، کتاب فروشی ایران.
۲۳. یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمد حسین (۱۳۸۲)، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

