

« باز خوانی قاعده نفی سبیل »

سید محمد علی هاشمی^۱

چکیده:

قاعده نفی سبیل که گاه با «العلو»، «الاستعلاء» و «الإسلام یعلو و لا یعلی علیه» نیز از آن تعبیر می‌شود از قواعد مهم فقهی است که مستند به آیات قرآن، اخبار مستفیض و اجماع است. فقها در موارد بسیاری این قاعده را مبنای استنباط احکام فرعیه قرار داده‌اند. براساس مفاد این قاعده هر عملی که سبب شود دشمنان دین و یا غیر مسلمان راهی برای سلطه و ولایت بر مسلمانان یا مسلمانان پیدا کنند حرام است. گفته شده: «لسان قاعده نفی سبیل، حکومت واقعی است بر ادله اولیه؛ یعنی به مقتضای این قاعده هر عقد و پیمان و هر معامله و ایقاع و قراردادی به حسب طبع اولی‌اش اگر موجب علو و عزت و شرف کافر بر مسلم بشود منفی است و اعتبار حقوقی ندارد.» قاعده نفی سبیل موضوع تحقیق و پژوهش در مقاله پیش رو است. نویسنده در این مقاله به بحث از مفهوم و مفاد قاعده نفی سبیل، موقعیت فقهی آن و مستندات آن پرداخته و در نهایت برخی از فروع فقهی مبتنی بر این قاعده را تحلیل می‌کند. نویسنده ضمن بحثی مستوفی از مستندات این قاعده تنها مستند قابل اعتنای این قاعده را درک عقل دانسته و توجه به اقتضای درک عقل را در استناد به این قاعده بایسته و حتمی می‌داند.

کلید واژه: نفی سبیل؛ نفی سلطه؛ عزت اسلامی؛ اقتدار اسلامی؛ اسلام و سیاست خارجی.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم (خارج فقه و اصول)، کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفیدقم

مقدمه:

قواعد فقهی جایگاه ارزشمندی در آموزش و پژوهش‌های فقهی و حقوقی دارند. هر چند فقیهان در تعریف قواعد فقهی اتفاق نظر ندارند؛ با این حال اشاره به برخی از تعاریف خالی از فایده نیست. گفته شده: «القواعد الفقهیه فانها قواعد تقع فی طریق استفاده الأحكام الشرعیة الإلهیه، و لا یکون ذلک من باب الاستنباط و التوسیط بل من باب التطبيق.» (خویی، ۱۴۱۷: ۸/۱) «قواعد فقهی قواعدی است که در راه به دست آوردن احکام شرعی الهی واقع می‌شوند، ولی این استفاده از باب استنباط و توسیط نبوده بلکه از باب تطبیق است.»

از جمله این قواعد قاعده «نفی سیل» است که مقاله حاضر به بحث و بررسی از آن می‌پردازد. در این مقاله به بحث از مفهوم و مفاد قاعده نفی سیل، موقعیت فقهی و مستندات آن پرداخته و در نهایت برخی از فروع فقهی مبتنی بر این قاعده را تحلیل می‌کنیم.

پیشینه و اهمیت قاعده:

از این قاعده که ادعا شده دارای پشتوانه در نصوص شرعی است، اگرچه قدما به نحو مستقل بحث نکرده‌اند ولی در فروع فقهی به مضمون آن تمسک کرده‌اند. شایان توجه است که این قاعده یکی از قواعد مهمی است که در «فقه سیاسی» هم کاربرد فراوان دارد. در اهمیت بحث از این قاعده همین بس که اصول مهمی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر آن مبتنی است، در «اصل یکصد و پنجاه و دوم» آمده است: «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر اساس نفی هر گونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری حفظ استقلال همه جانبه و تمامیت ارضی کشور دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرتهای سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیر محارب استوار است.» همچنین در «اصل یکصد و پنجاه و سوم» داریم که «هر گونه قرارداد که موجب سلطه بیگانه بر منابع طبیعی و اقتصادی فرهنگ ارتش و دیگر شئون کشور شود، ممنوع است.»

مفاد قاعده:

قاعده نفی سیل که گاه با «العلو»، «الاستعلاء» و «الإسلام یعلو و لا یعلی علیه» نیز از آن تعبیر می‌شود از قواعد مهم فقهی است که هم آیات قرآن و هم اخبار مستفیض و هم اجماع بر آن اقامه شده و فقها در موارد بسیاری این قاعده را مبنای استنباط احکام فرعیه قرار داده‌اند. براساس مفاد این قاعده هر عملی که سبب شود دشمنان دین و یا غیر مسلمان راهی برای سلطه و ولایت بر مسلمان یا مسلمانان پیدا کنند حرام است. گفته شده: «لسان قاعده نفی سیل، حکومت واقعی است بر ادله اولیه؛ یعنی به مقتضای این قاعده هر عقد و پیمان و هر معامله و ایقاع و قراردادی به حسب طبع اولی‌اش اگر موجب علو و عزت و شرف کافر بر مسلم بشود منفی است و اعتبار حقوقی ندارد. بنابراین دلالت این قاعده حکومت واقعی است بر ادله اولیه. مثلاً آیات ارث، عموماً اولیه هستند و فرق نمی‌گذارند و می‌گویند که اگر موروث چیزی برای وراثت خود گذاشت اعم از مسلم یا غیر مسلم برای پسرها دو مقابل دخترها باید قرار داد. اما به مقتضای این قاعده که حکومت واقعی بر ادله اولیه دارد و نیز به موجب روایت نبوی که «و الکفار بمنزلة لا یحجون و لا یورثون» حکم اولی ابقاء می‌شود؛ یعنی قاعده مذکور جلوی ارث کافر را می‌گیرد، در سایر اطلاقات و عموماً اولیه نیز هر جا که

اطلاق و عموم سبب عزت کافر و ذلت و هوان مسلم شود این قاعده آن را نفی می‌کند. (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۸/۱)؛ «هو نفی سلطه الکافر علی المسلم، و علیه کلّ عمل من المعاملات و العلاقات بین المسلمین و الکفار إذا کان موجبا لتسلط الکفار علی المسلمین فإنه لا يجوز شرعا فرديًا کان أو جمعيًا، فعلى ذلك لا يجوز للمسلم إجارة نفسه للکافر بحيث يكون الکافر مسلطاً علی المسلم الأجير.» «نفی سبیل به معنی نفی سلطه کافر بر مسلمان است، براساس این قاعده هر عمل فردی یا جمعی از معاملات گرفته تا روابط بین مسلمانان و کافران که موجب سلطه بر مسلمانان شود جواز شرعی ندارد، بنابراین اگر اجاره مسلمان از طرف کافر موجب تسلط کافر بر مسلمان شود این اجاره درست نیست.» (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۹۳)

مستندات قاعده:

آیات:

۱. آیه مشهور به نفی سبیل:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا.»

«کسانی که همواره مواظب شما هستند. پس اگر از جانب خدا فتحی نصیبتان شود، می‌گویند: مگر ما همراه شما نبودیم؟ و اگر پیروزی نصیب کافران شود، می‌گویند: آیا نه چنان بود که بر شما غلبه یافته بودیم و مؤمنان را از آسیب رساندن به شما بازداشتیم؟ در روز قیامت خدا میان شما حکم می‌کند و او هرگز برای کافران به زیان مسلمانان راهی نگشوده است.» (نساء: ۱۴۱).

فضای نزول:

این آیه بیانگر یکی دیگر از حالات منافقان است؛ توضیح آنکه منافقان عصر پیامبر همواره مراقب اوضاع بودند تا ببینند که در میان دو گروه مؤمنان و کافران کدام طرف بر دیگری پیروز می‌شود تا خود را به آن طرف نزدیک کنند و از فرصت استفاده نمایند. چون آنها با هر دو طرف مراد داشتند. این است که در این آیه دو چهرگی و فرصت طلبی منافقان را شرح می‌دهد.

نکته‌ای که در این آیه قابل توجه است این است که از پیروزی مسلمانان به عنوان (فتح من الله) ولی از پیروزی کافران به عنوان (نصیب) یاد می‌کند. اختلاف در تعبیر اشاره به این مهم است که جبهه ایمان همیشه پیروز است و پیروزی حق اوست و از جانب خداست ولی اگر جبهه کفر در مرحله‌ای پیروز شود، این یک پیروزی موقت است و جبهه باطل محکوم به شکست است و پیروزیهای مقطعی منجر به پیروزی نهایی نخواهد شد.

قران کریم پس از نقل سخنان فرصت طلبانه منافقان، بیان می‌دارد که خداوند در روز قیامت میان شما قضاوت خواهد کرد و با داوری میان شما و منافقان و کافران هر گروه را به سزای اعمال خود خواهد رساند. و در پایان آیه مطلب بسیاری مهمی را بیان می‌کند که ادعا می‌شود مبنای یکی از قواعد فقهی اسلام است و مسایل بسیاری بر آن مترتب می‌باشد و آن اینکه خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان برتری نداده است. از نظر فقهی به این قاعده، قاعده «نفی سبیل» می‌گویند و به هر حکمی که باعث برتری و تفوق کافر بر مسلمان

باشد، حکومت دارد و آن را از بین می‌برد. البته برخی از مفسرین گفته‌اند که این جمله مربوط به قیامت است و یا منظور از آن برتری در دلیل و حجت است؛ « فقال العلماء في ذلك قولين: أحدهما: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحج، فله الحج البالغ».

الثانی: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحج يوم القيامة». (ابن عربی، ۱: ۵۰۹) ولی فهم عمومی علما از این جمله همان است که گفتیم؛ توضیح آنکه در آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» خداوند کافران را بر مؤمنان راهی قرار نداده است» در این آیه خداوند از کافران نسبت مؤمنان نفی سبیل می‌کند؛ یعنی برتری کافران بر مؤمنان را نفی می‌کند و اینکه خدا کافران را بر مؤمنان برتری نداده و مسلم است که منظور از این «جعل» جعل تشریحی است یعنی اینکه خدا حکمی را که باعث تسلط کافر بر مؤمن باشد تشریح نکرده است و بنابراین هر حکمی در عمومیت خود مستلزم تسلط کافر بر مؤمن باشد با این آیه تخصیص می‌خورد و یا مقید می‌شود.

برخی از مفسرین در تفسیر این جمله احتمالات دیگری داده‌اند؛ از جمله اینکه منظور از آن برتری مؤمنان بر کافران در حجت و دلیل است و مسلم است که دلیل مؤمنان درباره عقاید خود محکمتر از کافران است هر چند که در مقام محاجه ممکن است مؤمنی شکست بخورد ولی در واقع حجت او قوی‌تر است و اگر بتواند از آن حجت بخوبی استفاده کند شکست نمی‌خورد.

برخی هم گفته‌اند که آیه مربوط به روز قیامت است به قرینه جمله قبلی آیه که درباره قیامت است و منظور این است که در قیامت مؤمنان بر کافران برتری دارند. (جعفری، بی تا: ۳۹۷/۲-۳۹۵)

برخی از مفسرین ضمن اذعان به اختلاف در مراد از این فقره از آیه و پذیرش معنای اعم، بر اتخاذ معنای جعل تکوینی هم مناقشه می‌کند؛ «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا بعضی گفتند سبیل به معنی حجه است یعنی کفار حجتی بر مؤمنین ندارند و بعضی گفتند مراد يوم القيامة است که راهی پیدا نمی‌کنند و عذری برای آنها نیست نسبت بمؤمنین و بعضی مراد غلبه کفار است بر مؤمنین و تمام این اقوال مدرکی ندارد و آنچه مستفاد از ظاهر آیه است که نکره در سیاق نفی افاده عموم دارد مطلق سبیل را می‌گیرد لکن مفاد جعل جعل تکوینی نیست زیرا هم مخالف حسن است بسا کفار غلبه پیدا میکنند و مخالف با نفس آیه است که میفرماید وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ بل المراد جعل تشریحی است که هیچ گونه حقی خداوند بکفار نداده نه در دنیا و نه در آخرت و هر چه ظلم و اذیت نسبت بمؤمنین نمودند مسئول و معاقب خواهند بود هم عقوبات دنیوی و هم اخروی.» (طیب، ۱۳۷۸، ۴/۲۴۶-۲۴۵)

با عنایت به همین اختلاف گفته شده: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» ای بالغلبه و القهر. و ان حملناه على دار الدنيا يمكن حمله على انه لا يجعل لهم عليهم سبيلا بالحجة، و ان جاز ان يغلبوهم بالقوة، لكن المؤمنين منصورون بالحجة و الدالة. و بالتأويل الاول قال على (عليه السلام) و السدى و ابو مالك و ابن عباس. قال السدى: السبيل - ها هنا - الحج. و بالثاني قال: الزجاج و الجبائي و البلخي. و قال الجبائي: و لو حملنا ذلك على الغلبة، كان أيضاً صحيحاً، لان غلبة الكفار للمؤمنين ليس مما فعله الله، لان ذلك قبيح، و الله لا يفعل القبيح. و ليس كذلك غلبة المؤمنين للكفار، لأنه حسن و طاعة، فكان ذلك منسوباً الى الله تعالى»

« وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ یعنی به غلبه و قهر. اگر آیه را ناظر به دنیا بگیریم ممکن است مراد این باشد که خداوند برای کافران غلبه منطقی و استدلالی قرار نداده است. اگر چه ممکن است اهل کفر، از نظر قدرت و نیرو، بر اهل ایمان غالب آیند، لکن از لحاظ دلیل و منطق، مومنان را یاری کرده است. علی (ع)، سدی، ابو مالک و ابن عباس به انگاره اول قائل شده اند. سدی سبیل را در این جا به معنی حجت گرفته است. زجاج، جبائی و باخی به انگاره دوم متمائل شده اند. جبایی گوید: اگر آیه را حمل کنیم بر اینکه مقصود، غلبه است، مانعی ندارد، زیرا در صورتی این مانع، می تواند ارزشی داشته باشد که غلبه کافران را خداوند، خواسته و قرار داده باشد. در حالی که چنین نیست، زیرا خداوند کار زشت نمی کند. بالعکس غلبه مؤمنان بر اهل کفر، ممکن است از جانب خداوند باشد، زیرا مانعی نیست که نسبت آن بخداوند داده شود. » (طوسی، بی تا، ۳/۳۶۴). (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۱۹۶).

مرحوم علامه طباطبایی هم در تفسیر گزاره « فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا » از آیه احتمال معنای اعم را می دهد: « "خطاب" کم شما" در این جمله متوجه مؤمنین است، هر چند که بر آن منافقین و کفار را نیز می گیرد و اما اینکه فرمود: "و خدای تعالی هرگز کفار را ما فوق مؤمنین و مسلط بر آنان قرار نمی دهد"، معنایش این است که حکم از امروز به نفع مؤمنین و علیه کافران است و تا ابد نیز چنین خواهد بود و هرگز به عکس نمی شود و این خود اعلامی است به منافقین که دیگر برای ابد از اینکه به هدف شوم خود برسند مایوس باشند و به حکم این آیه در همه دوره ها بالآخره فتح و فیروزی از آن مؤمنین و علیه کافران خواهد بود احتمال هم دارد که نفی "سبیل" اعم از تسلط در دنیا باشد یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنین می شوند و نه در آخرت، و مؤمنین به اذن خدا دائما غالبند، البته ما دام که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند، هم چنان که در جای دیگر این وعده را صریحا داده و فرموده: "وَلَا تَهْنُؤُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" (موسوی، ۱۳۷۴: ۱۹۰/۵-۱۸۹)

در بعضی از روایات آیه به معنایی خلاف معنای اعم تفسیر شده است؛ از جمله در روایتی به نفی سبیل کافران بر مومنین در روز قیامت تفسیر شده است و در روایتی دیگر به غلبه در حجت تفسیر شده است؛ مثل این روایات:

۱. «قال رجل: يا أمير المؤمنين أ رأيت قول الله « فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ كُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا » و هم یقاتلوننا فیظهرون و یقتلون؟ قال له علی علیه السلام: ادنه ادنه. ثم قال علیه السلام: فالله یحکم بینهم یوم القیامه، فالله یحکم بینهکم یوم القیامه وَ كُنْ یَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا یوم القیامه» (مازندرانی، ۱۴۲۵: ۱/۲۴۳-۲۴۲). در این روایت علی (ع) در جواب سوال کننده ای که از غلبه کافران در قتال با وجود قول خداوند (آیه مورد بحث) می پرسد، مورد آیه را به روز قیامت حمل می کند.

۲. «ابن بابویه، قال: حدثنا تمیم بن عبد الله بن تمیم القرشی (رحمه الله)، قال: حدثنی أ بی، قال حدثنی أحمد بن علی الأنصاری، عن أ بی الصلت الهروی، عن الرضا (علیه السلام)، فی قول الله جل جلاله: وَ كُنْ یَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. قال: «فإنه یقول: و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین حجة، و لقد أخبر الله تعالی عن کفار قتلوا النبیین بغير الحق، و مع قتلهم إیاهم لن یجعل الله لهم علی أنبیائه (علیهم السلام) سبیلًا.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/۱۹۲) در روایت اباصلت نیز علی بن موسی الرضا (ع) آیه را به نفی حجت حمل می -

کند و از کشته شدن انبیاء به دست کفار سخن می گوید در حالی که تاکید می کند که خداوند برای کفار بر انبیاء سبیلی قرار نداده است.

البته این روایات ضعف سند دارند ولی استدلال بر عمومیت به اطلاق نفی سیل و عدم تخصیص وارد به مورد هم درست نیست؛ توضیح آنکه در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه و آیات ما بعد و ما قبل آن و در یک بیان فضای آیه اجازه شکل گیری شمول و اطلاقی را نمی دهد تا بشود به آن تمسک کرد؛ «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» «خداوند در قرآن (این حکم را) بر شما فرستاده که هنگامی که بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می کنند با آنها نشینید تا به سخن دیگری بپردازند، زیرا در این صورت شما هم مثل آنان خواهید بود، خداوند منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می کند. منافقان کسانی هستند که پیوسته انتظار می کشند و مراقب شما هستند اگر فتح و پیروزی از طرف خدا نصیب شما گردد می گویند آیا ما با شما نبودیم (پس ما نیز سهم در افتخارات و غنائم هستیم) و اگر بهره ای نصیب کافران گردد می گویند آیا ما شما را تشویق به مبارزه و عدم تسلیم در برابر مؤمنان نمی کردیم؟ (پس با شما سهم خواهیم بود) خداوند در میان شما در روز رستاخیز داوری می کند و هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان را تسلطی قرار نداده است. منافقان می خواهند خدا را فریب دهند، در حالی که او آنها را فریب می دهد و هنگامی که به نماز ایستند از روی کسالت می ایستند در برابر مردم ریا می کنند و خدا را جز اندکی یاد می نمایند. آنها افراد بی هدفی هستند، نه متمایل به اینها هستند و نه به آنها (نه در صف مؤمنان و نه در صف کافران) و هر کس را خداوند گمراه کند راهی برای او نخواهی یافت.»

با این بیان به نظر می رسد که این آیه دلالتی بر مدعای مستدلان به این آیه ندارد و مشکل باهم ندیدن گزاره های قرآنی سبب چنین اشتباهی شده است؛ توضیح آنکه از جمله آسیب هایی که معمولاً پژوهش های دینی ما را تهدید می کند این است که با تقطیع و استناد به قسمتی از یک نص که باید بصورت یک کل واحد دیده شود سعی در به سامان رساندن فرایند پژوهش می شود و برآیند این نگاه که کل نگری را گنار گذاشته، تحمیل برداشت های شخصی به نصوص دینی است؛ آسیبی که کتب حدیثی مشهوری چون «وسائل الشیعه» نیز از آن دور نمانده و از آفات و مسائل گرایبی در حوزه فقه به شمار می آید.

۲. آیه شریفه:

«وَاللَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (منافقون/ ۷) «عزت و سروری از آن خدا و رسول او و مؤمنان است ولی منافقان نمی دادند.»

در تقریر استدلال به این آیه گفته شده است: «این آیه برتری را مخصوص مؤمنان می‌داند و عزت مؤمن اقتضا می‌کند که حکمی نباشد که کافر را بر او مسلط کند و گرنه عزت و شرف آن مؤمن از بین می‌رود.» (جعفری، پیشین)

بررسی صحت و عدم صحت استدلال به این آیه را با اشاره به شان نزول آیه و فضای آیه پی‌می‌گیریم؛ در شان نزول این آیه گفته شده است: بعد از غزوه بنی المصطلق (جنگی که در سال ششم هجرت در سرزمین "قدید" رخ داد).

دو نفر از مسلمانان، یکی از طایفه انصار و دیگری از مهاجران به هنگام گرفتن آب از چاه با هم اختلاف پیدا کردند، یکی قبیله انصار را به یاری خود طلبید، و دیگری مهاجران را، یک نفر از مهاجران به یاری دوستش آمد، و "عبد الله بن ابی" که از سرکرده‌های معروف منافقان بود به یاری مرد انصاری شتافت، و مشاجره لفظی شدیدی در میان آن دو در گرفت، عبد الله بن ابی، سخت، خشمگین شد، و در حالی که جمعی از قومش نزد او بودند گفت: "ما این گروه مهاجران را پناه دادیم و کمک کردیم اما کار ما شبیه ضرب المثل معروفی است که می‌گوید: "سمن کلبک یا کلبک!" (سگت را فربه کن تا تو را بخورد!) و الله لئن رجعنا إلی المدینة لیخرجنَّ الأعرزُ منها الأذلَّ!" به خدا سوگند اگر به مدینه بازگردیم، عزیزان، ذلیلان را بیرون خواهند کرد" و منظورش از عزیزان، خود و اتباعش بود و از ذلیلان مهاجران، سپس رو به اطرافیانش کرد و گفت: این نتیجه کاری است که شما به سر خودتان آوردید، این گروه را در شهر خود جای دادید و اموالتان را با آنها قسمت کردید: هر گاه باقیمانده غذای خودتان را به مثل این مرد (اشاره به مرد مهاجری که طرف دعوی بود) نمی‌دادید بر گردن شما سوار نمی‌شدند، از سرزمین شما می‌رفتند و به قبائل خود ملحق می‌شدند! در اینجا "زید بن ارقم" که در آن وقت جوان بود، رو به "عبد الله بن ابی" کرد و گفت به خدا سوگند ذلیل و قلیل تویی! و محمد ص در عزت الهی و محبت مسلمین است، و به خدا قسم من بعد از این تو را دوست ندارم، "عبد الله" صدا زد خاموش باش تو باید بازی کنی ای کودک! زید بن ارقم خدمت رسول خدا (ص) آمد و ماجرا را نقل کرد. پیامبر (ص) کسی را به سراغ "عبد الله" فرستاد فرمود: این چیست که برای من نقل کرده‌اند؟ عبد الله گفت به خدایی که کتاب آسمانی بر تو نازل کرده من چیزی نگفتم! و "زید" دروغ می‌گوید.

جمعی از انصار که حاضر بودند عرض کردند ای رسول خدا ص "عبد الله" بزرگ ما است، سخن کودکی از کودکان انصار را بر ضد او نپذیر، پیامبر عذر آنها را پذیرفت در اینجا طائفه انصار "زید بن ارقم" را ملامت کردند.

پیامبر (ص) دستور حرکت داد، یکی از بزرگان انصار به نام "اسید" خدمتش آمد و عرض کرد ای رسول خدا! در ساعت نامناسبی حرکت کردی، فرمود: بله آیا نشنیدی رفیقان عبد الله چه گفت او گفته است هر گاه به مدینه بازگردد عزیزان ذلیلان را خارج خواهند کرد.

اسید عرض کرد تو ای رسول خدا اگر اراده کنی او را بیرون خواهی راند، و الله تو عزیزی و او ذلیل است، سپس عرض کرد یا رسول الله با او مدارا کنید. (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۵۷/۲۴-۱۵۶)

اما فضای آیه؛ «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ»

آنها می‌گویند: اگر به مدینه بازگردیم عزیزان ذلیلان را بیرون می‌کنند، در حالی که عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است، ولی منافقان نمی‌دانند.

این همان گفتاری است که از دهان آلوده "عبد الله بن ابی" خارج شد، و منظورش این بود که ما ساکنان مدینه، رسول الله ص و مؤمنان مهاجر را بیرون می‌کنیم، و مراد از بازگشت به مدینه، بازگشت از غزوه "بنی المصطلق" بود که مشروحا در شان نزول به این مطلب اشاره شد.

درست است که این سخن از یک نفر صادر شد، ولی چون همه منافقان همین خط و مشی را داشتند قرآن به صورت جمعی از آن تعبیر می‌کند، سپس قرآن پاسخ دندان‌شکنی به آنان داده، می‌گوید: "عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است ولی منافقان نمی‌دانند" (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (پیشین، ۱۶۳). با این بیان عدم دلالت آیه بر مراد مستدل واضح است کما اینکه کمتر هم به این آیه استدلال شده است.

۳. آیه شریفه:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ »

« ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصارا را به دوستی برگزینید. آنان خود دوستان یکدیگرند. هر کس از شما که ایشان را به دوستی گزیند در زمره آنهاست. و خدا ستمکاران را هدایت نمی‌کند. »

(مائده، ۵۱)

دلالت این آیه که بر اساس نقل مورد تمسک سید محمد باقر صدر قرار گرفته است، ظاهر بر مراد تمام نیست. (مجله حوزه، ۱۳۷۸: ۲۳۲/۹۱) عدم دلالت این آیه بر مراد با توجه به شان نزول و فضای آیه واضح است؛ توضیح آنکه در مورد نزول این آیه و دو آیه بعد نقل کرده‌اند که: بعد از جنگ بدر، عبادۀ بن صامت خزرجی خدمت پیامبر رسید و گفت: من هم پیمانی از یهود دارم که از نظر عدد زیاد و از نظر قدرت نیرومندند، اکنون که آنها ما را تهدید به جنگ می‌کنند و حساب مسلمانان از غیر مسلمانان جدا شده است من از دوستی و هم پیمانی با آنان برائت می‌جویم، هم پیمان من تنها خدا و پیامبر اوست. عبد الله بن ابی گفت: ولی من از هم پیمانی با یهود برائت نمی‌جویم، زیرا از حوادث مشکل می‌ترسم و به آنها نیازمندم.

پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: آنچه در مورد دوستی با یهود بر عبادۀ می‌ترسیدیم، بر تو نیز می‌ترسم (و خطر این دوستی و هم پیمانی برای تو از او بیشتر است) عبد الله گفت: چون چنین است من هم می‌پذیرم و با آنها قطع رابطه می‌کنم، آیه نازل شد و مسلمانان را از هم پیمانی با یهود و نصاری بر حذر داشت. قرآن، مسلمانان را از همکاری با یهود و نصاری بشدت بر حذر می‌دارد، نخست می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را تکیه گاه و هم پیمان خود قرار ندهید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ) یعنی ایمان به خدا ایجاب می‌کند که به خاطر جلب منافع مادی با آنها همکاری نکنید سپس با یک جمله کوتاه، دلیل این نهی را بیان کرده، می‌گوید: «هر یک از آن دو طایفه، دوست و هم پیمان هم مسلکان خود هستند» (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) (ذکواتی، ۱۳۸۳: ۱۰۴) (بابایی، ۱۳۸۲: ۱/۵۲۴-۵۲۳). (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/۲۸۰-۲۷۹)

با این بیان عدم دلالت آیه بر مراد مستدل واضح است کما اینکه کمتر هم به این آیه استدلال شده است. برخی از مفسران آشنای به فقه هم ضمن بحث از این آیه و اشاره به اقسام موالاه تلویحا به عدم دلالت این آیه بر مراد مستدل اشاره می کنند. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۱/۲ - ۳۹).

۴. آیه شریفه:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ «نباید مؤمنان، کافران را به جای مؤمنان به دوستی برگزینند»
(آل عمران، ۲۸)

این گزاره قرآنی که قسمتی از آیه شریفه «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» هم از جمله آیات مورد تمسک سید شهید صدر در این بحث است. (مجله حوزه، پیشین)

در تفسیر این آیه گفته شده: «در آیات گذشته سخن از این بود که عزت و ذلت و تمام خیرات به دست خداست و در این آیه به همین مناسبت مؤمنان را از دوستی با کافران شدیداً نهی می کند، می فرماید: «افراد با ایمان نباید غیر از مؤمنان (یعنی) کافران را دوست و ولی و حامی خود انتخاب کنند» (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) و هر کس چنین کند در هیچ چیز از خداوند نیست» و رابطه خود را بکلی از پروردگارش گسسته است (وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ) این آیه در واقع یک درس مهم سیاسی - اجتماعی به مسلمانان می دهد که بیگانگان را به عنوان دوست و حامی و یار و یاور هرگز نپذیرند.

سپس به عنوان یک استثنا از این قانون کلی می فرماید: «مگر این که از آنها بپرهیزید و تقیه کنید» (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً) همان تقیه ای که برای حفظ نیروها و جلوگیری از هدر رفتن قوا و امکانات و سرانجام پیروزی بر دشمن است

مسأله تقیه در جای خود یک حکم قاطع عقلی و موافق فطرت انسانی است. و در پایان آیه، هشدار می دهد که همه مسلمانان داده می فرماید: «خداوند شما را از (نافرمانی) خود بر حذر می دارد، و بازگشت (همه شما) به سوی خداست» (وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) دو جمله فوق بر مسأله تحریم دوستی با دشمنان خدا تأکید می کند، از یک سو می گوید از مجازات و خشم و غضب خداوند بپرهیزید، و از سوی دیگر می فرماید: «اگر مخالفت کنید بازگشت همه شما به سوی اوست و نتیجه اعمال خود را خواهید گرفت» (بابایی، پیشین، ۲۷۶). البته معلوم نیست این کریمه با چه بیانی بر مدعا این بزرگوار دلالت دارد.

با این تحقیق مشخص شد که دلالتی از قرآن بر این قاعده نداریم کما اینکه برخی از بزرگان هم به مناسبت به

همین نکته اشاره کرده اند. (زنجانی، ۱۴۱۹: ۴۳۵۷/۱۲)

روایات:

قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يعلو عليه. و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون».

این روایت که در دو کتاب حدیثی فقیه و خلاف آمده از جهت سند و طریق متن، سلسله راویان و ناقلان حدیث به معصوم نمی رسد و به اصطلاح مرسل است. البته مناقشه ارسال بر دیگر نقل ها این حدیث هم وارد است. (مازندرانی، پیشین).

تقریر استدلال به این حدیث به این بیان است که: هر عملی که موجب سلطه کفار بر مسلمین و اعتلاء کفر به اسلام شود بر اساس این حدیث غیر مشروع است؛ «و أما من جهة الدلالة فلا ريب أن أيّ فعل و عمل موجب لسلطة الكفار على المسلمين و اعتلاء الكفر على الإسلام يدل هذا النبوی علی عدم كونه مشروعاً.» (همان، ۲۴۶) گفته شده: «احکام شرعیة اعم از عبادات و معاملات و سیاسات نمی‌تواند موجب علو کافر بر مسلم باشد. روایت «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» دو جمله است یک جمله اثباتی و یک جمله سلبی، جمله ایجابی می‌گوید «الاسلام یعلو» و جمله سلبی آن هم «و لا یعلی علیه» است. مفاد جمله اولی که همان جمله موجبه باشد؛ یعنی همیشه در احکامی که برای امور مسلمانها تشریح شده است علو مسلمانها بر کفار مراعات شده است، مؤدای جمله سلبیه هم این است که کفار بر مسلمانها از ناحیه همین احکام شرعیة علوی ندارند. بنابراین بعد قانونی، جمله دوم که سالبه است هر گونه علو و سبیلی را از غیر مسلمانها بر مسلمانها سلب می‌کند، این همان قاعده‌ای است که ما در مقام بیان آن هستیم. بنابراین روایت پیغمبر اکرم (ص) هم به حسب جمله اول یعنی جمله موجبه هم به حسب جمله ثانی که جمله سالبه است دلالت تام و تمام بر حجیت قاعده نفی سبیل دارد.» (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۶/۱-۳۵۵).

البته برخی از نویسندگان بر استدلال به این روایت مناقشه کرده‌اند و علاوه بر ضعف ارسال احتمال ارشاد به علو ذاتی اسلام را مطرح کرده‌اند؛ «و التحقيق أنّ هذا النبوی مرسل فلا يعتمد عليه مضافاً إلى احتمال كونه إرشاداً إلى علو الإسلام في حدّ ذاته.» (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۴۹)

برخی از آشنایان به فقه با اشاره به مناقشه پیش گفته در صدد پاسخ از مناقشه برآمده‌اند هر چند مناقشه بر سند حدیث به قوت خود باقی است، با این بیان که اسلام عبارت است از مجموعه احکام و قوانین؛ وقتی گفته می‌شود اسلام، علو و برتری دارد یعنی همان مجموعه قوانین و احکام، اعم از حقوق جزایی و حقوق مدنی و غیر ذلک موجب علو مسلم است بر کافر. «(بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۶/۱). البته واضح است که این تلاش هم نمی‌تواند ضعف دلالت این حدیث را با وجود احتمال پیش گفته جبران کند.

اجماع:

یکی از ادله‌ای که با آن بر این قاعده استدلال شده اجماع است؛ «قال السيد البجنوردی قدس سره: «الثالث هو الإجماع المحصل القطعی علی أنه ليس هناك حكم مجعول في الإسلام يكون موجباً لتسلط الكافر على المسلم، بل جميع الأحكام المجعولة فيه روعي فيها علو المسلمين على غيرهم» البته اجماع اگر صغرویا محقق باشد مشکل احتمال مدرکی بودن را دارد. (فقه اهل البيت، بی تا، ۱۷۰/۳۵) هر چند که اجماع چه محصل و چه منقول آن حجیت ذاتی ندارد.^۲

^۲ اجماع: اتفاق نظر فقیهان بر حکم شرعی. اجماع هر چند در ردیف دلایل چهارگانه شمرده شده است، لیکن دلیل مستقلاً نیست؛ بلکه قول معصوم علیه السلام حجّت است و اجماع در صورتی حجت است که کاشف قطعی از قول معصوم باشد. از این رو، طرح آن در فقه در کنار کتاب و سنت، جنبه صوری و ظاهری دارد.

عقل:

بدین بیان که مضمون این قاعده مورد درک عقل است؛ توضیح آنکه که عقل با توجه به مقاصد کلان شارع اهمیت و بایستگی علو و استقلال اسلامی را درک می‌کند. البته اگر مستمسک درک عقل شد باید در مصادیق هم به مقتضای درک عقل توجه کرد.

تطبیقات:

۱. «گاهی قاچاق مواد مخدر با انگیزه‌های سیاسی از جانب دشمنان اسلام همراه است حتی اگر چنین انگیزه‌هایی وجود نداشته باشد از آثار شیوع مواد مخدر، زوال اراده‌ی دفاع از دین و حریم می‌باشد که در این صورت سبیل برای دشمنان دین و اسلام فراهم می‌شود، علاوه بر اینکه بسا فرد معتاد به جهت از دست دادن غیرت دینی، به سهولت به معاملاتی که موجب ولایت کفار و دشمنان دین می‌شود، تن می‌دهد و در مواردی حاضر به همکاری با اجانب می‌شود. بنابر این اگر چه در جمیع معاملات و تکسب، موضوع سبیل قطعی نیست، اما از آنجا که زمینه ساز اعمال ولایت کفار و سلطه دشمنان دین می‌باشد و در پاره‌ای از موارد سبب تحقق سبیل کفار و دشمنان دین می‌شود به نظر می‌رسد برای صدق موضوع قاعده کافی است. بنابر این اگر بر اساس این قاعده حکم به حرمت شود صحت آن بعید نمی‌باشد.» (پیشین، ۱۳۵-۱۳۴)

۲. گفته شده: «هر ساختمانی را که ذمی تجدید و احداث می‌کند جایز نیست که آن را بر مسلمین از همسایه‌هایش بالاتر قرار دهد. و آیا مساوات با او جایز است؟ در آن تأمل است اگر چه بعید نیست. و اگر از مسلمان ساختمانی را که مرتفع است با ارتفاع و علوش بخرد جایز است و مأمور به تخریب آن نمی‌شود. و اگر ساختمان مرتفع از اصل یا خصوص قسمت بالاتر خراب شود ساختن آن به صورت اول جایز نیست؛ پس نباید بالاتر از مسلمان قرار دهد، بنابراین احتیاطاً اکتفا می‌کند به آنچه که پایین‌تر از مسلمان است اگر چه جواز مساوات با مسلمان بعید نیست.» (خمینی، ۱۴۲۵: ۲۶۳/۴؛ حلی، ۱۴۱۳: ۴/۴۴۵-۴۴۴).

۳. آیا کافر می‌تواند در اداره یا شرکتی، بر مسلمان ریاست داشته باشد؟ جواب: در بعض موارد، از قبیل سلطه کافر بر مسلمان است و جایز نیست. (بهجت، ۱۲۲۸: ۱۸۶/۳).

اجماع محصل: اجماع به دست آمده با جستجو توسط فقیه، مقابل اجماع منقول. در اجماع محصل، فقیهی که ادعای اجماع می‌کند با جستجو در نوشته‌های فقها از گذشته تا کنون، اتفاق و اجماع آنان را در یک مسأله تحصیل می‌نماید.
اجماع منقول: اجماع نقل شده برای فقیه. اجماع منقول که مقابل اجماع می‌باشد، اجماعی است که فقیه، خود، بدان دست نیافته، بلکه فقیهی دیگر - که آن را به دست آورده - بدون واسطه یا با واسطه برای وی نقل کرده است.
(شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱/۲۵۷-۲۵۲)

۴. آیا فروش یا کرایه شرکت یا سازمانی به غیر مسلمان، به خصوص غیر ایرانی اشکالی ندارد؟ آیا این مشمول قاعده نفی سبیل نیست؟ جواب: در مواردی که سلطه کافر بر مسلمان به شمار می‌رود، جایز نیست. (پیشین)

۵. برخی از فقهاء با تمسک به این قاعده ازدواج زن مسلمان را با مرتد و غیر مسلمان حرام کرده‌اند؛ «لوزوج المرتد فطریاً أو ملیاً فضلاً عن الکافر الأصلي بنته المسلمة لم یصح بلا خلاف أجده فیہ للأصل و قصور ولايته عن التسلط علی المسلم الذی لم یجعل الله له سیلاً علیه». (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲۹/۴۱).

نتیجه بحث:

سیر این تحقیق خود دلیل آشکاری بود بر اهمیت بحث و بررسی این قاعده البته با نگاهی دیگر و با در نظر داشتن اهمیت عنایت به مودای این قاعده در «فقه سیاسی» و به ویژه مناسبات مطرح در ساحت سیاست خارجی. البته با اینکه صاحب این تحقیق استناد به نصوص قرآنی و روایی را در فرآیند مستند کردن این قاعده نمی‌پذیرد و از طرفی بر استناد به اجماع هم مناقشه دارد ولی با استناد به درک عقل قاعده نفی سبیل را مبرهن کرده و تأکید می‌کند که در تطبیق فروع فقہی همواره باید اقتضای درک عقل مد نظر فقیه مستنبط باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سید ابو القاسم خوئی، محاضرات فی الأصول، ۵ جلد، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ هجری قمری.
۳. بجنوردی، سید محمد بن حسن موسوی، قواعد فقهیه، ۲ جلد، مؤسسه عروج، تهران، سوم، ۱۴۰۱ هق
۴. مصطفوی، سید محمد کاظم، مائتة قاعدة فقهیه، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چهارم، ۱۴۲۱ هق، ص ۲۹۳.
۵. جعفری یعقوب، کوثر، بی تا، بی جا.
۶. طیب سید عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام - تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۷. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی - بیروت.
۸. موسوی همدانی سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

۹. مازندرانی، علی اکبر سیفی، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسية، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۲۵ هـ.ق.
۱۰. بحرانی سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت - تهران، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. مجله حوزه، شماره ۹۱، فروردین و اردیبهشت، ۱۳۷۸، ص ۲۳۲، مقاله « قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید صدر».
۱۳. بابایی احمد علی، برگزیده تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه - تهران، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۲.
۱۴. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح، ۲۵ جلد، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، قم، اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۱۵. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ۵۶ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، هـ.ق.
۱۶. خمینی، سید روح الله - مترجم: اسلامی، علی، تحریر الوسیلة - ترجمه، ۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۲۱، ۱۴۲۵ هـ.ق.
۱۷. بهجت، محمد تقی، استفتاءات، ۴ جلد، دفتر حضرت آیه الله بهجت، قم، اول، ۱۴۲۸ هـ.ق.
۱۸. قانون اساسی
۱۹. ابن العربی محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن (ابن العربی)
۲۰. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو - تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، دوم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۲۳. ذکاوتی قراگزلو علیرضا، اسباب النزول (ترجمه ذکاوتی)، نشر نی - تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. فیض کاشانی ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی - قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

۲۵. مغنیه محمد جواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.

۲۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ ق

« در آمدی بر عربیت قرآن »

محمد صدوقی

چکیده:

یکی از روش های بیانی قرآن در بکار گیری واژه ها و مفاهیم ، جعل اصطلاح از واژگان و ادبیات رایج در صدر اسلام ، در معانی مورد نظر خود بوده است . در برخی موارد معنای لغوی کلمه مراد است و در بزخی دیگر معنای اصطلاحی . لذا به نظر می رسد در مواردی - چون «عربیت قرآن» - باید به هر دو معنای اصطلاحی و لغوی عنایت داشته و سپس ، با توجه به دیگر قرائن ، حکم به مراد اصلی آیه نمود .

۱- این مسئله در تعدادی از آیات قرآنی که در آن ، به عربی بودن قرآن و عربی بودن لسان تاکید شده است ، نیز به چشم می خورد . در این آیات ؛ تعابیری چون «لسان عربی» (۳ بار) و «قرآناً عربیاً» (۷بار) به کار رفته است ؛ و آنچه مهم است این است که مراد از این تعبیر چیست . چرا که می توان دو برداشت مختلف از این آیات ارائه داد : مراد از چنین تعابیری ، این است که زبان عربی به عنوان یک زبان گفتاری - نوشتاری (گوشی) در مقابل دیگر زبان ها همچون فارسی و انگلیسی مورد تاکید قرآن می باشد ؛ که شاید بتوان گفت نظر غالب مفسران بر این است . ضمن اینکه باید روشن گردد که مراد از لسان عربی به عنوان یک زبان گوششی ، به عنوان یک مصطلح شرعی مطرح می باشد یا مصطلح متشرعه ؟

۲- در این آیات ، معنای لغوی واژه «عربی» یعنی وضوح و روشنی ، مراد قرآن بوده است . و این همه تکرار و تاکید ، روی معنای لغوی آن می باشد .

واژگان کلیدی : قرآناً عربیاً ، لسان ، زبان قوم - زبان گفتاری - نوشتاری ، العربیه

طرح مسئله:

یکی از روش‌های بیانی قرآن در بکارگیری واژه‌ها و مفاهیم، جعل اصطلاح از واژگان و ادبیات رایج در صدر اسلام، در معانی مورد نظر خود بوده است. بکارگیری معنای نماز از واژه صلوة، نمونه‌ای از این اصطلاح‌سازی است؛ که در اقوال دانشمندان از آن به مصطلح شرعی یا حقیقت شرعی - در مقابل مصطلح متشرع - تعبیر می‌گردد.

این روش در قرآن - که البته در همه الفاظ و مفاهیم صادق نیست - باعث گردیده که در برداشت‌های تفسیری، یک لفظ در همه جای قرآن و با همه کاربردهای مختلف خود در آیات قرآنی، فقط به همان معنای اصطلاحی خود تفسیر شده و دیگر معانی، مورد غفلت واقع گردد. به عنوان مثال، مفهوم رکوع یا سجده در همه جای قرآن، به معنای مصطلح رایج، به عنوان جزئی از نماز مطرح نمی‌باشد؛ و در برخی موارد معنای لغوی آن مراد است. لذا به نظر می‌رسد در چنین مواقعی باید به هر دو معنای اصطلاحی و لغوی عنایت داشته و سپس، با توجه به دیگر قرائن، حکم به مراد اصلی آیه نمود.

مشکل دیگر این است که مصطلحات متشرع، گاه چنان شایع شده و صبغه دینی به خود می‌گیرد که به عنوان مصطلح شرعی جلوه می‌نماید.

این مسئله در تعدادی از آیات قرآنی که در آن، به عربی بودن قرآن و عربی بودن لسان تأکید شده است، نیز به چشم می‌خورد. در این آیات - که شمار آن، کم هم نیست - تعبیری چون «لسان عربی» (۳ بار) و «قرآناً عربیاً» (۷ بار) به کار رفته است؛ آنچه مهم است این که مراد از این تعبیر چیست؟ چرا که می‌توان دو برداشت مختلف از این آیات ارائه داد.

اول این که مراد از چنین تعبیری، این است که قرآن به زبان عربی به عنوان یک زبان گفتاری - نوشتاری (گوشی) در مقابل دیگر زبان‌ها همچون فارسی و انگلیسی مورد تأکید قرآن می‌باشد؛ که شاید بتوان گفت نظر غالب مفسران بر این است. ضمن این که باید روشن گردد که مراد از لسان عربی به عنوان یک زبان گوششی، به عنوان یک مصطلح شرعی مطرح می‌باشد یا مصطلح متشرع؟

دوم آن که در این آیات، معنای لغوی واژه «عربی» یعنی وضوح و روشنی، مراد قرآن بوده است. و این همه تکرار و تأکید، روی معنای لغوی آن می‌باشد.

اگرچه درباره عربیت قرآن، بیشتر مفسران بر معنای اول، به عنوان بک زبان گفتاری-نوشتاری، تأکید دارند، لکن برخی دیگر از ایشان نیز، بر معنای لغوی آن تصریح دارند.

این اختلاف در تفسیر معمولاً از آنجا نشأت می‌گیرد که در آرای مفسران و قرآن پژوهان، صرف تبادر معنای رایج، مانع از تأمل در دیگر معانی احتمالی می‌گردد.

لذا از آنجایی که در مورد عربیت قرآن، معنای لغوی به صورت تنها مراد آیه و یا در کنار معنای رایج می‌تواند مد نظر باشد، لازم است که واژه عربی از حیث لغت و کاربردهای قرآنی مورد توجه واقع شد تا مراد از این تعبیر منکشف گردد.
واژه‌شناسی:

لسان:

لغویون برای «لسان» معانی متعددی بیان داشته‌اند:

۱- ماینطق، یعنی آنچه سخن می‌گوید (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۶۳۴) که بنا به ظاهر عبارت، می‌تواند اشاره به زبان، به عنوان عضوی از بدن انسان داشته باشد (= آلة النطق، الجارحة). ابن سکیت اهوازی نیز به این تصریح کرده است (ابن سکیت، ۱۴۱۲ق: ۱۵۷). راغب اصفهانی ضمن تصریح بر معنای جارحه، به معنای قوت جارحه (الجارحة و قوتها) نیز اشاره کرده و از آن به «نطق» تعبیر کرده و برای اثبات ادعای خود به آیه ۲۷ سوره طه (و الحلل عقدة من لسانی) استناد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۷۴۰).

۲- الکلام (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵). کاربرد فعلی و صرفی آن (لسن - لسنأ و لسنأ، الرجل = اخذه بلسانه، تناوله بلسانه) در زمانی که کسی را به صحبت و گفتگو بگیری، مؤید این معناست (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵؛ ابن سکیت، پیشین: ۳۳۴؛ ابن درید، ۱۳۸۶: ۳/۲۷۹؛ ازهری، ۱۴۲۲ق: ۴/۳۲۶۲). اگر کلام و نطق را مترادف هم بدانیم، باید گفت که راغب اصفهانی نیز به این معنا اشاره داشته است (راغب اصفهانی، پیشین: ۷۴۰).

۳- ابلاغ: این ریشه اگر در باب افعال استعمال گردد، معنای ابلاغ را به همراه دارد. «الإلسان یعنی ابلاغ الرسالة» و «ألسن لی فلاناً یعنی أبلغ لی» (ازهری، پیشین: ۴/۳۲۶۳).

دیگر مشتقات ریشه «لسن» معانی دیگری را افاده می‌کند:

فصاحت و واضح گویی: بطوری که از «رجل لسن» به «بین اللسن» - یعنی شخص گشاده زبان و فصیح گو- (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵؛ ابن درید، پیشین: ۳/۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴/۳۲۶۲) یا «حدید اللسان» (ابن درید، پیشین: ۳/۲۷۹) و یا «جودة اللسان» (ابن سکیت، پیشین: ۳۳۴) تعبیر شده است.

۴- لغه: ازهری در این خصوص به آیه (ابراهیم (۱۴) / ۴) استناد نموده است (ازهری، پیشین: ۴ / ۳۲۶۲). این در حالی است که وی، قبل از بیان مطلب فوق «لسن» را مترادف «لغه» دانسته است و عبارت «لکل قوم لسن، أی لغه یتکلمون بها» را شاهد گفتار خود قرار داده است (همان). راغب نیز، به هم معنی بودن لسان و لسن با لغه اشاره نموده و در این خصوص به آیات: (دخان (۴۴) و شعرا (۲۶) / ۱۹۵ و روم (۳۰) / ۲۲) تمسک جسته است (راغب اصفهانی، پیشین: ۷۴۰).

بنابراین، آنچه از قول لغویون - جز راغب اصفهانی - بر می آید، مترادف «لسن» با «لغه» است، نه مترادف «لسان» با «لغه». و با توجه به این که راغب اصفهانی، بعضاً راه اجتهاد را در معنی لغات پیش می گیرد، نمی توان بر سخن وی که از اکابر قرن ۵ قمری است، استناد جست؛ چرا که متقدمان قبل از وی، چنان تصریحی نداشته اند. و کسانی چون ازهری که آیه: (ابراهیم (۱۴) / ۴) را شاهی بر ادعای خود آورده اند، معتقد به قرائتی دیگر از لسان هستند. به عبارتی دیگر، این گروه «بلسان قومه» را مترادف با «بلغه قومه» دانسته اند؛ که این ادعا چیزی را درباره مترادف لسان با لغه ثابت نمی کند.

شایان ذکر است که لسان، قابلیت تذکیر و تأنیت را دارد (فراهیدی، پیشین: ۳ / ۱۶۳۵؛ ابن درید، پیشین: ۳ / ۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴ / ۳۲۶۲)؛ به عنوان مثال، در عبارت «إن لسان الناس علیک لحسنه و حسن» خبر جمله می تواند به صورت مذکر و یا مؤنث بیاید (ازهری، پیشین: ۴ / ۳۲۶۲). و اگر کسی از لسان اراده معنای «لغه» را کرده باشد، آن را مؤنث نموده است (ازهری، پیشین: ۴ / ۳۲۶۲). جمع لسان نیز، به هر دو شکل مذکر (السن) و مؤنث (السنه) می آید (فراهیدی، پیشین: ۳ / ۱۶۳۴؛ ابن درید، پیشین: ۳ / ۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴ / ۳۲۶۲).

نتیجه آن که بر اساس گفته های فوق، نمی توان پذیرفت که یکی از معانی لسان، لغه (زبان محاوره ای) (زبان گفتاری-نوشتاری) می باشد.

عربی:

برای واژه «عرب» چند معنی ذکر شده است:

- ۱- فصاحت: «أعرب الرجل = أفصح القول و الکلام؛ رجل عربی اللسان أو عربانی اللسان = إذا کان فصیحاً» (فراهیدی، پیشین: ۲ / ۱۱۶۴؛ ابن درید، پیشین: ۲ / ۵۱۷؛ ازهری، پیشین: ۳ / ۲۳۷۹)
- ۲- ایضاح و روشننگری: «إذا بینته له حتی لایکون فیہ حصرمة؛ أعرب عنه لسانه و عرب = أبان و أفصح» (ابن درید، پیشین: ۲ / ۵۱۸؛ ازهری، پیشین: ۳ / ۲۳۷۸ و ۲۳۷۹)
- ۳- ناب و خالص: «العرب العاربة = الصریح منهم؛ أعرب الفرس أو فرس معرب = إذا خلصت عربیته؛ رجل عربی محض و قوم عرب محض و عربی قلب و عرب قلب = خالص، توضیح این که قلب و محض به معنای ناب، خالص و روشن می باشند، رجل قلب یعنی مرد خالص نسب» (فراهیدی، پیشین: ۲ / ۱۱۶۴؛ ازهری، پیشین: ۳ / ۲۳۸۰)
- ۴- سوء هضم و فساد: «عربت المعده = إذا فسدت» (فراهیدی، پیشین: ۲ / ۱۱۶۵؛ ابن درید، پیشین: ۲ / ۵۱۷ و ۵۱۸؛ ازهری، پیشین: ۳ / ۲۳۷۹ و ۲۳۸۰)

۵- نشاط و شادی: (فراهیدی، پیشین: ۱۱۶۵/۲؛ ازهری، پیشین: ۲۳۸۹/۳)

این فارس معتقد است که این ریشه دارای سه معنای: ابانه و افصاح، نشاط و طیب النفس، فساد در جسم یا عضو می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۹۹/۴). مصطفوی نیز بر آن است که همه این معانی به یک اصل واحد برمی‌گردد که عبارت است از «رفع ابهام همراه با تبیین و ایضاح» (مصطفوی، ۱۴۱۶ق: ۷۴/۸).

فلسفه عربی بودن قرآن

مفسران اسلامی درباره فلسفه نزول قرآن به زبان عربی، دو نظریه را مطرح نموده‌اند که به آن اشاره می‌گردد:

۱- عمدۀ نظر مفسران در عربی بودن قرآن این است که چون زبان عربی، کامل‌ترین زبان‌هاست، لذا قرآن به این زبان نازل شد تا مفاهیم عالیۀ را به نحو اتمّ و اکمل بر مردم بیان نماید. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۵۳۹/۲۷-۵۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۱/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۱/۹).

۲- عدۀ ای دیگر، بر آنند که چون پیامبر اسلام (ص) در میان قوم عرب مبعوث شده، لازمه زبان قرآن، عربی بودن آن است؛ چرا که اولین قوم مخاطب قرآن، قوم عرب می‌باشد. و در این خصوص، به آیه ۴ سوره ابراهیم استناد جستۀ اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۳۹/۲؛ مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۱/۹). زمخشری در این آیه، مراد از «لسان قوم» را «لغۀ قوم» می‌داند (زمخشری، پیشین: ۵۳۹/۲).

مسئله برتری یک زبان بر زبانی دیگر، همان‌گونه که خود فخر رازی بدان اشاره کرده است (فخر رازی، پیشین: ۵۳۹/۲۷-۵۴۰) نیازمند مطالعه و بررسی همه جانبه و محققانه بوده و نمی‌توان به راحتی، حکم به این برتری داد. زبان‌شناسان معاصر نیز پس از سال‌ها تحقیق، تا اکنون نتوانسته‌اند چنین برتری را برای یک زبان، تعیین و تثبیت نمایند. چرا که درخشش یک زبان، به کیفیت‌های ذاتی آن بستگی ندارد بلکه بسته به نقش گویشوران آن زبان در عرصه‌های مختلف سیاسی، مذهبی و اقتصادی است (میشل مالرب، ۱۳۸۲: ۵). رشد زبان عربی نیز - که فقط یکی از متعدد گویش‌های زبان سامی است - با زهاورد اسلام این چنین برجستگی را کسب نموده است (همان). با این وجود، زبان عربی از حیث عناصر سازنده یک زبان، علی‌رغم جنبه‌های مثبت آن، بعضاً نیز دارای ضعف و کاستی‌هایی است (همان، ۳۵ و نیز: ۲۵۲-۲۶۰).

بنابراین، مقایسه زبان عربی با دیگر زبان‌ها که فخر رازی در تفسیر خود از آن سخن رانده و در نهایت، حکم به برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌ها داده است (فخر رازی، پیشین: ۵۳۹/۲۷-۵۴۰) نمی‌تواند به این راحتی مورد قبول قرار گیرد.

افزون بر آن، لازمه مطرح کردن عربی بودن زبان قرآن به جهت برتری زبان عربی، پذیرش شبهه اثرپذیری نزول قرآن از برتری یا عدم برتری یک زبان، یک قوم و یا یک منطقه جغرافیایی است. ضمن آن‌که، این مسئله تحدی و اعجاز قرآن را صرفاً در زبان عربی منحصر می‌نماید. باید گفت که زبان عربی و امدار قرآن است، و نه قرآن و امدار زبان عربی به جهت برتری زبان عربی.

زبان قوم

یکی از آیاتی که غالباً مستند مفسرانی قرار می‌گیرد که اصرار دارند مراد از عربی بودن قرآن، عربی به معنای زبان محاوره‌ای می‌باشد، آیه ۴ سوره ابراهیم است که می‌فرماید:

« وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ».

اینان با استناد به این آیه چنین بیان می‌دارند که مراد آیه این است که ارسال هر پیامبری در میان قوم خود و به زبان محاوره‌ای همان قوم، می‌باشد؛ تا بتواند معارف الهی را بر قوم خود تبیین نماید و مردم بتوانند کلام پیامبر خدا را بفهمند. البته می‌توان بطور اجمال برای شروع دوره رسالت پیامبری، این ایده را پذیرفت ولی پذیرش کلیت آن محل تأمل و تردید است.

این دیدگاه ضمن این که مورد پذیرش همه مفسران نیست، همچنین ایرادات و شبهاتی را نیز با خود به همراه دارد.

از اشکالاتی که می‌توان در این باره برشمرد این است که اگر مراد آیه، این باشد چه نیازی به ذکر آن است، چرا که این سخن، به نوعی تحصیل حاصل است.

دوم این که هیچ الزامی نیست که پیامبر یک قوم، همیشه به زبان آن قوم سخن گوید. چرا که پیامبران اولوالعزمی بوده‌اند که به بیش از یک امت یا بر همه اقوام بشری مبعوث شده‌اند. در این صورت این آیه چه تفسیری خواهد داشت. آیا همه آنان زبان همه اهل عالم را می‌دانسته‌اند و با اهل هر ملتی به زبان ایشان سخن می‌گفته‌اند یا نه؟ (ر ک: طباطبایی، پیشین: ۱۵/۱۲-۱۶). در حالی که داستان‌های قرآن حاکی از آن است که برخی از انبیاء اقوامی که اهل زبان خود نبوده‌اند را نیز دعوت می‌کردند. به عنوان نمونه: حضرت ابراهیم (ع) با این که خود، سریانی زبان بود، عرب حجاز را نیز به احکام الهی دعوت نمود. و حضرت موسی (ع) با این که عبری زبان بود، فرعون و قوم او را که قبطی بودند به خدا و ایمان به او دعوت فرمود. و پیامبر بزرگوار اسلام (ص) نیز، هم یهود عبری زبان و هم نصاری رومی زبان و هم غیر ایشان را دعوت فرمود. همچنین حضرت نوح (ع)، که عمومیت دعوت او از قرآن کریم، استفاده می‌شود (ر ک: طباطبایی، پیشین: ۱۵/۱۲-۱۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۳/۱۶).

اگر رسالت پیامبری بر قومی، فقط با ابزار زبان گفتاری و محاوره‌ای همان قوم، اثبات می‌گردد، در این صورت، آن پیامبر فقط مخصوص همان قوم خواهد بود. بر این اساس، پیامبر عرب مخصوص قوم عرب خواهد بود، و قس علی هذا...

لکن واقعیت تاریخی، همان گونه که صاحب تفسیر المیزان متذکر آن شده است، غیر از این است. بنابراین، با توجه به حقایق قرآن و عدم تعارض آن با واقعیات خارجی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این آیه معنای دیگری را در درون خود دارد. به طوری که برخی از مفسران، مراد از لسان قوم را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند.

ابن عربی «بلسان قومه» را به کلام مناسب حال، استعداد و فهم آن قوم تفسیر کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۴۶). به بیانی دیگر، پیامبر خدا به گونه‌ای معارف الهی را بر نفوس مردم جاری می‌سازد که برای عموم مردم - با هر سطح فکری - قابل فهم و دریافت باشد. و این، همان نقطه اعجاز و بالانشینی قرآن است که دیگران از آن، عاجزند. و این، همان واقعیتی است که در طول تاریخ رسالت بر همگان عیان بوده است. یعنی اگر آیه‌ای از آیات الهی بر مردم عرضه می‌شده، امیرالمؤمنین علی (ع) در سطح معرفتی خود آن را می‌فهمیده و سلمان و ابوذر در سطح خودشان، و دیگر مردمان نیز در حد فکر و استعداد خود. و اگر مراد از لسان قوم، زبان محاوره‌ای

آن قوم می‌بود - ضمن آن که این مسئله از بدیهیات بوده و نیازی به ذکر آن نیست - مشکل فهم همه مخاطبان با هم‌زمان بودن با پیامبر مرتفع نمی‌گردد. به عنوان مثال: اشعار شعرائی همچون سعدی، حافظ و مولوی، اگرچه به زبان فارسی است، لکن برای همه فارسی‌زبانان قابل فهم نمی‌باشد. بنابراین، اگر سطح فاهمه مخاطبان، مورد نظر رسولان الهی نباشد هیچ فهمی واقع نخواهد شد؛ و در این صورت، تبیین هیچ معنایی نخواهد داشت. و اگر آیه لسان قوم را در کنار آیات تیسیر لسان قرار دهیم: (مریم) ۱۹/۹۷ و دخان (۴۴)/۵۸، متوجه ارتباط «تیسیر در لسان» و «به لسان قوم بودن رسولان الهی» می‌شویم به طوری که هدف از تیسیر در لسان پیامبر (ص)، متذکر شدن مخاطبان و راهیابی به هدایت و تقوی بوده و هدف از لسان قوم بودن، تبیین احکام الهی می‌باشد که این مهم، جز از طریق فهم، میسر نخواهد بود. چرا که متذکر شدن هر انسانی، بستگی به مراتب معرفتی و اعتقادی وی دارد.

علت تأکید قرآن بر عربیت

دلیل تأکید فراوان قرآن، در آیات متعدد، بر عربی بودن چیست؟

اگر مراد از این آیات صرفاً، بیان عربیت قرآن به عنوان یک زبان محاوره‌ای بود - چیزی که مانند روز روشن بود - آیا بر این همه اصرار نیازی وجود داشت؟ آیا با وجود ایجازی که قرآن در خیلی از موارد به کار برده است، می‌توان قبول نمود که برای بیان زبان گفتاری خود این همه تکرار و تأکید ورزد.

علامه طباطبایی با استناد به آیه: (زخرف) ۴۳/۳ مرحله‌ای را برای قرآن - قبل از این دنیا - قائل است که در آن مرحله، عقول بشر از دستیابی به قرآن عاجز بوده است (طباطبایی، پیشین: ۸۲/۱۸).

در تأیید این سخن می‌توان به آیه: (واقعه) ۵۶/۷۷ - ۸۰ تمسک جست که دلالت بر غیر دسترس بودن قرآن در مرحله‌ای خاص دارد. به عبارتی دیگر، قرآن قبل از تنزل از مقام خود، برای بشر غیر قابل فهم بوده است.

بنابراین، با توجه به رابطه دوسویه این دست از آیات که از سوی تأکید بر عربی بودن قرآن داشته و از سوی دیگر، تصریح بر غیر قابل فهم بودن و غیر قابل دسترس بودن آن قبل از نزول را دارد - که به نوعی حاکی از غموض و پیچیدگی است - می‌توان گفت که مراد از عربی بودن قرآن، معنای لغوی آن، یعنی فصاحت و وضوح است به طوری که عموم مردم بتوانند از آن در جهت رشد و تعالی خود استفاده نمایند.

آیاتی که حکایت از تیسیر قرآن (وحی) به زبان پیامبر اسلام (ص) دارد و با تعبیر: «فَأَنمَّا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان) ۴۴/۵۸ بیان شده‌اند، مؤید این تفاوت می‌باشند (طباطبایی، پیشین، ۱۱۷/۱۴؛ صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۶/۱۸).

این که در تفسیر نمونه علت تکرار عربی بودن قرآن، این مطلب بیان شده است که تکرار این تعبیر، در ده مورد از قرآن، پاسخی است به آن‌ها که پیامبر را متهم می‌کردند که او این آیات را از یک فرد عجمی یاد گرفته و محتوای قرآن یک فکر وارداتی است و از نهاد وحی نجوشیده است (مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۰/۹) نمی‌تواند قابل پذیرش باشد؛ چرا که اثرپذیری از تفکرات و اعتقادات یک فرد، ربطی به هم‌زمان بودن آن دو شخص ندارد.

بررسی تعلیل آیات

در برخی آیات که بر عربیت قرآن تأکید شده است، تعلیل‌هایی نیز ذکر شده است که قابل تأمل می‌باشد، و در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ . إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ . نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ» (یوسف (۲۱) / ۱-۳)
۲. «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ . قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر (۳۹) / ۲۷-۲۸)
۳. «حم . تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ . بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (فصلت (۴۱) / ۱-۴)
۴. «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا . فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه (۲۰) / ۱۱۳-۱۱۴)
۵. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَأَرْبَبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ» (شوری (۴۲) / ۷)
۶. «حم . وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ . إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ . وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف (۴۳) / ۱-۴)
۷. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ . وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ» (احقاف (۴۶) / ۱۱-۱۲)
۸. «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ . وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» (شعراء (۲۶) / ۱۹۲-۱۹۶)

با بررسی این آیات می‌توان به این نتیجه رسید که دو صنف از افراد با وظیفه خاص خود، مد نظر این آیات می‌باشند:

الف- پیامبر اسلام (ص)، با وظیفه انذار و تبشیر (مورد ۴، ۵، ۷، ۸)

ب- عموم مردم به عنوان مخاطب قرآن، با وظیفه تعقل، تذکر، آگاهی و تقوای پیشگی (موارد ۱، ۲، ۳، ۶) (مراد از تذکر= پندپذیری، یادآوری، به خود آمدن است)

بنابراین، غرض از عربی بودن قرآن، در بُعد رسالی‌اش هدایت مردم با روش‌های مختلف، و در بُعد مخاطبینش، پذیرش این هدایت با شیوه‌های گوناگون می‌باشد. پس به طور کلی، غایت و غرض از عربیت قرآن، هدایت می‌باشد که به نظر می‌رسد این مهم، ارتباطی با هیچ زبان محاوره‌ای ندارد.

نکته مهمی که در آیه (احقاف (۴۶) / ۱۲) - مورد ۷- باید بدان توجه نمود این است که در تعلیل لسان عربی بودن کتاب، عبارت «لینذر الذین ظلموا و بشری للمحسنین» آمده است که با توجه به ظاهر آیه، فاعل «ینذر» کتاب می‌باشد که در این صورت، انذار و تبشیر به

خود کتاب برمی‌گردد. لازم به ذکر است که بعضی از قرآء، فعل مذکور را با صیغه مخاطب به صورت «تندر» قرائت کرده‌اند که در این قرائت، انذار و تبشیر بر عهده پیامبر (ص) خواهد بود (طوسی، بی تا: ۲۷۴/۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۹). بنابراین، اگر فاعل فعل، به کتاب، برگردد؛ لسان عربی بودن آن، معنایی غیر از زبان عربی محاوره‌ای - در مقابل زبان فارسی یا فرانسه - خواهد داشت.

در آیاتی که درباره لسان آمده نیز تعلیل‌هایی مشابه، با اندک تفاوتی بیان شده است:

۹. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم ۱۴/۴)

۱۰. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم ۱۹/۹۷)

۱۱. «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه ۲۰/۲۷-۲۸)

۱۲. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان ۴۴/۵۸)

در این دسته از آیات نیز خطاب، متوجه شخص پیامبر اسلام (ص) و عموم مردم بوده و وظایف هر کدام را این‌گونه بیان می‌کند:

الف - پیامبر اسلام (ص)، با وظیفه تبیین، انذار و تبشیر (موارد ۹، ۱۰)

ب - عموم مردم، با وظیفه فهم تذکر (موارد ۱۱، ۱۲).

شایان ذکر است که وظیفه «تبیین» در آیات (نحل ۱۶/۴۴) و (نحل ۱۶/۶۴) نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

بر این اساس می‌توان گفت آنچه در این آیات به عنوان معلول عربی بودن قرآن بیان شده است، چیزی فراتر از آن است که بخواهیم آن را در عربی بودن به عنوان یک زبان محاوره‌ای - در مقابل زبان فارسی یا انگلیسی - محدود نماییم؛ خصوصاً این که جهانی بودن دین اسلام - همان‌گونه که در آیات متعددی به آن تصریح شده است - از مسلمات و امری غیر قابل انکار می‌باشد. بنابراین، تعقل، آگاهی، پندپذیری و به خودآیی (تذکر) و یا فهم کلام الهی، هیچ ارتباطی با یک زبان خاص و نوع آن ندارد. بلکه آنچه در این ارتباط، تأثیرگذار می‌باشد، از سویی محتوای کلام و کیفیت آن، و از دیگر سو، قابلیت‌های متفاوت افراد در پذیرش کلام می‌باشد. این نکته در قرآن این‌گونه بازگو شده است که همین قرآن، برای افرادی مایه هدایت، و برای افرادی دیگر مایه خسران است، گو این که اینان کور و کر بوده و نمی‌توانند آیات را بشنوند: (فصلت ۴۱/۳-۵ و ۴۴). با این وصف باید گفت که نوع یک زبان اعم از این که عربی یا فارسی و یا... موضوعیتی در هدایت افراد انسانی نمی‌تواند داشته باشد.

بررسی آیات

در این بررسی آیاتی که در آن‌ها، واژه‌های لسان و عربی استعمال شده است، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

• آیات مربوط به لسان

از ماده «لسن» فقط واژه لسان و جمع آن، حدود ۲۵ بار در قرآن مورد استفاده قرار گرفته و دیگر مشتقات آن هیچ کاربردی نداشته‌اند. این واژه در آیات مختلف، از حیث ساختارهای ادبی و مفهومی، کاربردهای متفاوتی را به خود گرفته است. ولی آنچه در این خصوص از اهمیت به سزایی برخوردار است جنبه معنایی و مفهومی آن است که در آیات قرآنی به صورت‌های گوناگون

ظاهر شده است. معنای این واژه در قرآن، به طور عمده به دو چیز اشاره دارد: الف- عضوی از بدن، که وسیله سخن گفتن می‌باشد. ب- کلام و بیان و سخن‌گویی

این دو معنی همان چیزی است که خلیل بن احمد فراهیدی (فراهیدی، پیشین: ۱۶۳۴/۳)، بدان تصریح کرده است.

در آیات: (نور ۲۴/۲۴) و (بلد ۹۰/۹) واژه لسان به قرینه دیگر اعضای بدن، به معنای زبان - به عنوان عضوی از بدن - می‌باشد.

در آیات: (قیامت ۱۶/۷۵) و (فتح ۴۸/۱۱) و (ممتحنه ۶۰/۲) به نظر می‌رسد که هم می‌تواند دلالت بر زبان (عضوی از بدن) داشته باشد، و هم دارای دلالت کنایی باشد؛ به طوری که مراد از حرکت دادن زبان و یا قول با زبان، همان سخن گفتن؛ و مراد از بسط (= گشودن) دست و زبان، بکارگیری همه جانبه (= واکنش عملی و گفتاری) نیروی خود باشد. بنابراین، بسط زبان حکایت از نوع خاصی از گفتار که احیاناً با شدت و حدت و یا طعنه و کنایه همراه می‌باشد. و در این آیه با توجه به قید (بالسوء) جنبه منفی گفتار را در نظر دارد.

در برخی دیگر از آیات، این کنایه به طور نسبتاً جدی‌تری مورد استفاده قرار گرفته است. از جمله در آیات: (آل عمران ۷۸/۳) و (نساء ۴۶/۴)

(یلوون و لیا از ریشه «لوی» به معنی پیچاندن، گرداندن، کج کردن، خم‌نایدن است) مراد از «لوی لسان» به کنایه، دروغ گفتن است (راغب اصفهانی، پیشین: ۷۵۲).

در بعضی دیگر از آیات که مربوط به داستان حضرت موسی (ع) می‌باشد، کاربرد واژه لسان در معنای «سخن گفتن، بیان و کلام» است: (طه ۲۰/۲۷) و شعراء ۱۳/۲۶) و قصص ۳۴/۲۸).

در این سه آیه، مراد از لسان، سخن گفتن و بیان مطلب می‌باشد. راغب اصفهانی نیز گره در زبان (عقدۀ من لسانی) را، گره در نطق دانسته است (راغب اصفهانی، پیشین: ص ۷۴۰).

در آیات مشابهی نیز این مفهوم درباره پیامبر (ص) وارد شده است: (مریم ۱۹/۹۷) و دخان ۵۸/۴۴)

در این جا مراد از ئسر در لسان، تیسیر در بیان و در نهایت، تسهیل فهم قرآن است تا مخاطبین قرآن در نتیجه فرآیند تیسیر، متذکر شوند (طباطبایی، پیشین: ۱۵۱/۱۸). و این گونه نیست که این یسر فقط در زبان عربی جریان داشته و در دیگر زبان‌ها، بی‌معنی بوده باشد (صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۵/۱۸).

علامه طباطبایی ذیل آیه ۲ سوره نساء در اشاره‌ای به مفهوم «لسان قوم»، استعمال مطلق و مستقل «لسان» را به معنای «بیان» گرفته است (طباطبایی، پیشین: ۱۶۱/۴). بنابراین، می‌توان گفت که مراد این آیه، تیسیر در بیان به طور مطلق و به دور از هر گونه انحصار در زبان عربی محاوره‌ای می‌باشد.

مضاف بر آن، «تیسیر» زمانی، معنی دارد که در مقابل «عُسر» قرار گرفته باشد (صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۶/۱۸). پس تیسیر در لسان، حکایت از دو مرحله‌ای بودن قرآن (۱- مرحله غموض و غیر قابل دسترس بودن. ۲- مرحله وضوح، روشنی و تیسیر) دارد.

بر اساس گفته‌های فوق، واژه لسان، دلالتی بر زبان محاوره‌ای ندارد.

• آیات مربوط به عربیت

این آیات را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد: الف) آیاتی که در آن تعبیر «لسان عربی» استعمال شده است. ب) آیاتی که در آن تعبیر «قرآناً عربیاً» به کار رفته است.

• تعبیر «لسان عربی»

این آیات در بخش مربوط به آیات «لسان» مورد بررسی قرار گرفت.

• تعبیر «قرآناً عربیاً»

تعداد آیاتی که در آن‌ها تعبیر «قرآناً عربیاً» به کار رفته است، به ۶ مورد می‌رسد (یوسف ۱۲/۲؛ طه ۲۰/۱۱۳؛ زمر ۳۹/۲۸؛ فصلت ۴۱/۳؛ شوری ۴۲/۷؛ زحرف ۴۳/۳). در همه این موارد - جز مورد آخر - عموم مفسران و دانشمندان نحوی بر آنند که نقش نحوی این تعبیر، حال یا مقدمه و توطئه برای حال می‌باشد (رک: نحاس، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹/۲؛ زمخشری، پیشین: ۴۴۰/۲، ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸/۳؛ عکبری، بی تا: ۲۰۸).

با توجه به این که حال و صاحب حال، باید با همدیگر تطابق زمانی داشته باشند (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۱۸۳؛ شرتونی، ۱۴۲۲ق: ۲۴۱/۴)، لذا عربی بودن قرآن نیز باید با زمان نزول آن تطبیق نماید. و چون زمان نزول در آیات مذکور با فعل ماضی بیان شده است؛ در این صورت، عربی بودن قرآن نیز بر زمان ماضی دلالت می‌کند. به بیانی دیگر، این آیات حکایت از آن دارند که این امری مربوط به گذشته بوده است و از این رهگذر است که مفسرانی چون علامه طباطبایی معتقد به نزول دفعی - علاوه بر نزول تدریجی - شده‌اند (رک: طباطبایی، پیشین: ۱۸/۲-۳۰؛ ۶۸/۳-۸۵؛ ۲۰۲/۱۰-۲۰۶؛ ۱۲۳/۱۸-۱۲۶ و ۱۹۷-۲۰۰).

ضمن آن که از قدیم نظریات مختلفی درباره کیفیت وحی و نزول آن مطرح بوده است که از آن جمله می‌توان به نزول دفعی و تدریجی، و نیز نظریه وحی گزاره‌ای و نظریه افعال گفتاری اشاره نمود (رک: قائمی نیا، ۱۳۸۱).

اگر این آیات را در کنار دیگر آیاتی که دلالت بر نزول قرآن در شبی خاص دارند: (دخان ۴۴/۳ و قدر ۹۷/۱) قرار دهیم و این مسئله را قبول نماییم که این قرآن با این الفاظ و خصوصیاتش نمی‌تواند یکجا و در یک شب نازل شده باشد (معرفت، ۱۳۷۵: ۳۵)؛ دیگر نمی‌توان به قطعیت تمام ادعا نمود که این آیات که حکایت از عربیت قرآن دارند، دلالت بر عربیت به عنوان زبان محاوره‌ای دارند، خصوصاً از دیدگاه کسانی که به نزول دفعی یا وحی گزاره‌ای معتقد هستند.

نکته دیگری که از تعبیر «قرآناً عربیاً» می‌توان استفاده کرد این است که، کلمه قرآن اعم از این که حال یا توطئه برای حال باشد، باید مشتق بوده باشد. و در این صورت هیچ دلالتی بر علم بودن کلمه قرآن ندارد. بنابراین، از عبارت «قرآناً عربیاً» معنایی برای اشاره به قرآن موجود، مستفاد نمی‌گردد. پس نمی‌توان با استناد به این آیات، زبان عربی بودن قرآن را ثابت نمود. ضمن آنکه برخی از مفسران بر این باورند که واژه عربی، معنای لغوی خود را به همراه خود داشته و دلالتی بر زبان محاوره‌ای ندارد. از جمله در آیه: (زمر ۳۹/)

۲۷-۲۸). قرشی در تفسیر این آیه، بر این است که عربی تعریفی است برای قرآن، به معنی «روشن و واضح الدلاله». قرآنی که در آن کجی و انحراف نیست، و صراط مستقیم را نشان می‌دهد (قرشی، ۱۳۷۷: ۹/۲۹۰).

در تفسیر نمونه نیز، ذیل آیه فوق واژه «عربیاً» به معنای فصیح - که یکی از معانی این کلمه است - گرفته شده است (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۴۳/۱۹) و نیز در آیه: (یوسف (۱۲) / ۱-۲) بنا به اعتقاد نحاس، کلمه «عربیاً» به معنای «بین» می‌باشد (نحاس، پیشین: ۱۸۹/۲). قرشی ذیل این آیه، برای واژه عربی معنای «روشن و فصیح بودن» را ترجیح می‌دهد (قرشی، پیشین: ۸۲/۵). او در ذیل آیه: (فصلت (۴۱) / ۳) قرآن را به معنای «مقروء» و مراد از عربی بودن را «روشن و قابل فهم بودن» گرفته است (همان، ۴۰۷/۹).

در تفسیر نمونه نیز، ذیل برخی از آیات مربوط به عربی بودن قرآن (زمر / ۲۸؛ فصلت / ۳؛ زخرف / ۳) ضمن تصریح به معنای لغوی آن یعنی فصاحت، همین معنا به عنوان قول ارجح بیان شده است (مکارم شیرازی، پیشین: ۴۴۳ / ۱۹؛ ۲۰ / ۲۱۰؛ ۲۱ / ۸).

خلاصه و نتیجه

- ۱- معنای لغوی لسان، دلالتی بر لغة به عنوان زبان محاوره‌ای یا زبان گفتاری-نوشتاری ندارد.
- ۲- متنی که با الفاظ عربی برای مردم عرب عرضه می‌شود، چه نیازی دارد که نه یکبار بلکه چندین بار، بر عربی بودن آن تأکید شود.
- ۳- با توجه به این که معنی «عربی» غیر از انتساب به قوم عرب، از معانی دیگری چون: فصاحت، ایضاح و خلوص برخوردار است؛ چرا این معانی در تفسیر آیات مشمول بر عبارات «قرآناً عربیاً» و «لساناً عربیاً» مورد توجه واقع نشده و نمی‌شود.
- ۴- در متون عربی، لفظی که دلالت بر زبان عربی (در مقابل زبان فارسی یا عبری یا سریانی) دارد؛ لفظ «العربیة» می‌باشد، نه «العربی یا عربی».
- ۵- استعمال «قرآناً عربیاً» و لازمه حال بودن آن، تطابق زمانی آن با فعل ماضی به کار برده شده در آیات می‌باشد.
- ۶- استعمال «قرآناً عربیاً» و حال بودن آن (نکره و مشتق بودن)، نشان از عدم علم بودن واژه قرآن در تعبیر ذکر شده در قرآن دارد. بنابراین، صفت عربیت برای کلمه قرآن، دلالتی بر عربیت قرآن موجود ندارد.
- ۷- برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌ها قابل اثبات نمی‌باشد.
- ۸- تعلیلی که برای عربی بودن قرآن، در آیات مربوطه ذکر شده است، امری فراتر از دلالت بر زبان محاوره‌ای می‌باشد.
- ۹- مراد از لسان قوم، رعایت سطح فاهمه مخاطبان است.

منابع

- ۱- ابن درید، محمد بن حسن (م ۳۲۱ ه.ق)، ترتیب جمهرة اللغه (الجمهرة فی اللغة)، تصحیح: عادل عبدالرحمن بدری، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، اول، ۱۴۲۸ ق / ۱۳۸۶ ش.

- ۲- ابن سگیت اهوازی (م ۲۴۴ ق)، ترتیب إصلاح المنطق، ترتیب و تقدیم و تعلیق: محمد حسن بکائی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۳- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (م قرن ۷ ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۴- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (م قرن ۶ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۵- ابن فارس، احمد (م ۳۹۵ ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا، مکتبه الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۶- ازهری، محمد بن احمد (م ۳۷۰ ق)، تحقیق: ریاض زکی قاسم، بیروت، دارالمعرفه، اول، ۱۴۲۲ ق / ۲۰۰۱ م.
- ۷- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین (م ۴۲۵ یا ۵۰۲)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت / دمشق، الدار الشامیه / دارالقلم، اول، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م (افست توسط ذوی القربی، قم)
- ۹- زمخشری، محمود، الکشاف عن حائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی، سوم، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۰- شرتونی، رشید، مبادئ العربیة (ج ۴، قسم النحو)، تنقیح و إعداد: حمید محمدی، قم، دارالعلم، هیجدهم، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۱- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۲- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۳- طوسی، محمد بن حسن (م ۴۶۰ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- عکبری، عبدالله بن حسین (م قرن ۷ ق)، التبیان فی اعراب القرآن، عمان-ریاض، بیت الافکار الدولیه، اول، بی تا.
- ۱۵- فراهیدی، خلیل بن احمد (م ۱۷۰ ق)، ترتیب کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابرهیم سامرایی، تصحیح: اسعد طیب، قم، اسوه، اول، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۶- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق
- ۱۷- قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف اسلامی، اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۸- قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، سوم، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۹- مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح (م قرن ۱۱ ق)، انوار البلاغه، به کوشش: محمد علی غلامی نژاد، تهران، نشر قبله و نشر میراث مکتوب، اول، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۰- مابرب، میشل، زبان های مردم جهان، ترجمه: عفت ملا نظر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۸۲ ش.

٢١- مصطفوى ، حسن، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، اول، ١٤١٦ ق.

٢٢- معرفت، محمدهادى، تاريخ قرآن، تهران، سمت، اول، ١٣٧٥ ش.

٢٣- مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الإسلاميه، اول، ١٣٧٤ ش.

٢٤- نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد (م قرن ٤ ق)، اعراب القرآن، بيروت، منشورات محمدعلى بيضون، دارالكتب العلميه، اول، ١٤٢١ ق.

« محدودۀ جغرافیایی رسالت پیامبران بر اساس داستان یونس (ع) به روایت عهد قدیم »

چکیده

آنچه در این تحقیق به دنبال آن هستیم موضوع، محدودۀ جغرافیایی رسالت پیامبران محور داستان یونس نبی (ع) به روایت عهد قدیم می باشد، طبق عقیدۀ یهودیان پیامبران بنی اسرائیل موظف هستند قوم اسرائیل و اسباط را تبلیغ نمایند، ولی بر اساس این داستان که در کتاب کوچکی از بخش کتاب‌های انبیاء متاخر در عهد قدیم آمده یک پیامبر اسرائیلی به نام یونس (ع) ماموریت پیدا می کند تا مردم بت پرست و غیر اسرائیلی شهر نینوا (پایتخت آشوریان) را به یکتاپرستی دعوت نماید.

بنابراین مقاله دارای دو بخش است: **بخش نخست** آن به توضیح کلید واژه‌ها مانند معرفی عهد قدیم، یونس نبی و نیز تعریف نبوت در نزد یهود می پردازد.

در **بخش دوم** به بیان اجمالی داستان یونس نبی و نقدهای موجود درباره محتوا و نویسنده داستان پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیدیم که مطابق داستان یونس نبی و نیز با توجه به برخی از عبارات دیگر اسفار عهد قدیم، مسئله محدودۀ جغرافیایی رسالت پیامبران، قومی و نژادی نمی باشد، بلکه فراگیر و جهان شمول است؛ زیرا یونس یک پیامبر اسرائیلی ماموریت پیدا می کند تا مردمان سرزمین نینوا را که غیر اسرائیلی و عمدتاً از آشوریان که دشمن سرسخت اسرائیل نیز هستند را به یکتاپرستی دعوت نماید.

کلید واژه‌ها: عهد قدیم، یونس، نبوت

مقدمه: (بیان مسأله)

یهود بر این باور است که بنی اسرائیل قوم برگزیده خداوند می‌باشد و خداوند آن را بر دیگر ملت‌ها فضیلت و برتری بخشیده است، بنابراین پیامبرانی که فرستاده می‌شوند تنها برای هدایت قوم اسرائیل می‌باشند و حتی عقیده دارند که پیامبر باید از میان بنی اسرائیل باشد و به همین جهت تلاشی صورت نگرفت که دیگر اقوام و ملت‌ها یهودی شوند و عمدتاً دین و شریعت در اسباط اسرائیل محدود گردیده است.

اما از طرفی با دقت در عبارات اسفار عهد قدیم، به موضوعی دیگر در جهت مخالف این عقیده عمومی یهودیت دست می‌یابیم و آن اینکه در مواردی اتفاق افتاد، یک پیامبر اسرائیلی ماموریت پیدا کرده که دیگر ملل بت پرست از نژاد غیر اسرائیلی را دعوت به یکتا پرستی نماید، مانند داستان یونس (ع) که وی یک پیامبر اسرائیلی می‌باشد، در حالی که مطابق کتاب یونس در عهد قدیم ماموریت پیدا می‌کند تا به سرزمین نینوا از منطقه بین النهرین (عراق فعلی) رفته و آن مردمان را به یکتا پرستی دعوت نماید. همچنین برخی از عبارات دیگر اسفار عهد قدیم نیز اشعار به همین موضوع دارند.

بنابراین، موضوع تحقیق را در دو محور بررسی می‌کنیم:

نخست: به بیان کلیات و توضیح کلیدواژه‌ها پرداخته می‌شود.

و سپس مباحث را درباره محدوده جغرافیایی رسالت پیامبران، محور داستان یونس (ع) پیگیری می‌کنیم.

بخش اول:

۱- معرفی اجمالی عهد قدیم :

کتاب مقدس (عهدین) مشتمل بر نوشته‌های کوچک و بزرگی است که یهودیان بخشی از آن را و مسیحیان تمام آنها را مقدس می‌دانند، و در سنت یهودی و مسیحی به عنوان کتاب آسمانی - الهی پذیرفته شده است. مسیحیان بر این باورند عنوان عهدین اشاره به دو عهد و پیمان دارد، که خداوند با انسان بسته است نخست: عهد قدیم (عهد عتیق)، خداوند از انسان عهد و پیمان گرفته تا به شریعت الهی گردن نهاده و به انجام آن اقدام نماید، این عهد و پیمان در آغاز با حضرت ابراهیم (ع) بسته شد و سپس در زمان حضرت موسی (ع) تجدید و تحکیم گردیده است.

اما با ظهور مسیح (ع) دوران این عهد و پیمان به پایان رسید و خداوند عهد دیگری، بر سر محبت خدا و عیسی مسیح (ع) با انسان بسته است، و به آن عهد جدید می‌گویند. (یوسف صموئیل: ۳۲).

بنابراین مسیحیان به دو عهد و پیمان عقیده دارند. عهد قدیم و جدید، اما یهودیان تنها به یک عهد و پیمان معتقدند و آن عهد قدیم است که تقریباً کتاب مقدس را شامل می‌شود.

این مجموعه که گفته شده در مدت چند قرن و به دست نویسندگان متعددی به نگارش در آمده است، مشتمل بر مطالب گوناگونی از قبیل: تاریخ، شریعت، حکمت، مناجات، شعر و پیشگویی می‌باشد.

مجموعه عهد قدیم دارای دو نسخه می‌باشد، یکی به زبان عربی، که اصل آن به همین زبان نوشته شده است و دیگری نسخه سبعینیه، که در سده‌های پیش از میلاد مسیح (ع) به زبان یونانی به نگارش در آمده است. این دو نسخه از حیث تعداد و تربیت و تقسیم کتاب‌ها با هم متفاوت هستند: الف) نسخه عربی، دارای ۳۹ کتاب است که یهودیان به این نسخه اعتقاد دارند. مطابق تقسیم‌بندی نسخه عربی، این مجموعه به ۳ بخش، تورات، انبیاء و مکتوبات تقسیم می‌شود:

- ۱- تورات، مشتمل بر پنج سفر، پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه می‌باشد.
- ۲- کتب انبیاء، که به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی از انبیای متقدم که عبارتند از: کتاب‌های یوشع، داوران، دو کتاب سموئیل و دو کتاب پادشاهان. دیگر، انبیای متاخر که عبارتند از کتاب‌های، اشعیا، ارمیا، حزقیال، هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفیناء، حجّی، زکریا، ملاکی،
- ۳- مکتوبات عبارتند از کتاب‌های، مزامیر، امثال، ایوب، غزل، غزل‌ها، روت، مراثنی ارمیا، اِستر، جامعه، دانیال، عزرا، نحمیا و دو کتاب تواریخ ایام.

(ب) نسخه سبعینیه

این مجموعه دارای ۴۶ کتاب است که بیشتر مورد اعتماد مسیحیان می‌باشد، و نیز به سه بخش تقسیم می‌گردد:

- ۱- کتاب‌های تاریخی که عبارتند از ، پنج سفر تورات، کتاب‌های یوشع، روت، دو کتاب سموئیل، دو کتاب پادشاهان، دو کتاب تواریخ ایام، عزرا، نحمیاء، و اِستر
- ۲- کتاب‌های حکمت، مناجات و شعر شامل کتاب‌های، ایوب، مزامیر، امثال، جامعه و غزل‌ها می‌باشد.
- ۳- کتاب‌های پیشگوئی (نبوت) که عبارتند از کتاب‌های، اشعیا، ارمیا، مراثنی ارمیا، حزقیال، دانیال، هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفیناء، حجّی، زکریا و ملاکی. (رامیار، ۱۳۵۲: ۱۱۰-۱۰۷).
- ۲- معرفی شخصیت یونس(ع)

یونس پسر متی و (آمتای، آمتی) وطن او شهر جت حافر در نزدیکی ناصره از منطقه الجلیل در سرزمین فلسطین و از نسل زبولون فرزند اسرائیل (یعقوب) می‌باشد.

خداوند وی را مامور می‌کند تا به سرزمین نینوا که در آن روزگار پایتخت امپراطوری آشور بوده برود و پایان قدرت آشور را اعلام نموده و مردم آن سرزمین را به یکتاپرستی دعوت نماید.

بر اساس آنچه از کتاب دوم پادشاهان (۱۴:۲۴-۲۵) استفاده می‌شود به احتمال قوی یونس در دوران سلطنت یربعام دوم پادشاه اسرائیل (قسمت شمالی سرزمین فلسطین که مصادف است با قرن ۷۸۵ - ۷۴۵) پیش از میلاد مسیح (ع) و در سال‌های

پایانی روزگار (آشوران سوم ۷۷۱ - ۷۵۴ ق.م) می‌زیسته است، و پیش از آن که به نینوا فرستاده شود سال‌های طولانی در میان بنی اسرائیل نبوت می‌نموده است. (سفر پیدایش، ۱۲: ۱۱ - ۱۰) و (کتاب دوم پادشاهان، ۱۲: ۲۵). بنابراین اطلاعات چندانی درباره زندگانی یونس نبی در دسترس نمی‌باشد.

۳- نبوت از دیدگاه یهود:

در عبری، پیامبر را بیشتر نبی می‌گویند، این کلمه معادل کلمه نبیا (Nabiio - Nabhd) در سریانی می‌باشد. ریشه نبا (Naba) عبری است و به معنای تأیید اعلام و توییح کردن می‌باشد. نبی به پیامبرانی گفته می‌شد که اختصاص به بنی اسرائیل داشته‌اند.

عنوان نبی در میان اسرائیل دارای معانی گوناگونی می‌باشد.

ولی بیشترین مقصود از این عنوان، خبر دادن از احکام الهی و امور دینی بوده است،

اما نبی به معنای عام شامل جادوگران مقدس، و منادیان طریقه اسرائیل، انسان‌های دانشمند و صاحب امتیاز نیز می‌گردد و اما به طور ویژه این گروه خود را مفسران احکام الهی دانسته و از سنت‌ها و آداب و رسوم بومی و باستانی انتقاد می‌کردند.

همچنین کلمه نبی، به معنای سخنگو و بازگوینده سخن، برانگیختن، الهام گرفتن و اندرز دادن نیز آمده است و نیز در عبری پیامبر اصطلاحات دیگری دارد، مانند: رایی به معنای ناظر، بیننده و انذار دهنده وحی از طرف خدا و معنای دیگر نبی به معنای بیننده خواب و رویا است؛ زیرا یکی از راه‌های درک وحی و الهام رؤیا می‌باشد. (رامیار، ۱۳۵۲: ۴ - ۳).

در این آیه چنین آمده است: یهوه صبا یوت بر پاره ای از انبیاء در رؤیا ظاهر شده و در خواب با ایشان سخن می‌گفت: و نیز آمده است: و او گفت: الآن سخنان مرا بشنوید اگر در میان شما نبی باشد من که یهوه هستم خود را در رویا بر او ظاهر می‌کنم و در خواب با او سخن می‌گویم. (سفر اعداد، ۱۲: ۶ و ۲۴: ۴).

و آیات دیگری شبیه آیات بیان شده نیز آمده است. (یوبیل، ۲: ۲۸ و دانیال، ۲: ۲۰ - ۱۹ و ۱۸: ۲۷).

بنابراین واسطه خلق و خداوند و پیام آور از جانب یهوه برای مردم نبی می‌باشد.

همچنین در دوران بعد فیلسوفان یهودی مانند موسی بن میمون (متوفای ۱۲۰۰م) ضمن طرح سه دیدگاه درباره نبوت به بیان نظریه خود پرداخته و می‌گوید:

نظریه اول: دیدگاه عوام از دین ماست که عقیده دارند خداوند هر کس را بخواهد برای نبوت بر می‌گزیند. تفاوتی میان عالم و جاهل و بالغ و صغیر نیست تنها اندک خیر و صلاحیت اخلاقی در وی باشد کافی است، بنابراین خداوند نخست شریر را نیکو می‌دارد و سپس به پیامبری بر می‌گزیند.

نظریه دوم: رای فیلسوفان است که می‌گویند: نبوت کمالی در طبیعت انسان است که با ریاضت و به فعلیت درآوردن آنچه بالقوه انسان است حاصل می‌شود و لذا تمامی افراد بشر صلاحیت پیمودن این راه کمال را دارا هستند.

نظریه سوم: رأی شریعت است، که همان نظر فیلسوفان است نهایت با این تفاوت که اگر شخصی کمالات را بدست آورد ضرورتاً پیامبر نمی‌شود بلکه در صورت اراده خداوند به پیامبری برگزیده می‌شود.

بنابراین درباره نبوت می‌گوید: نبوت فیض الهی است که به واسطه عقل فعال بر قوه ناطقه و سپس بر قوه متخیله فرو می‌ریزد و این بالاترین مرتبه و نهایت کمال است که برای انسان ممکن است همچنین نهایت کمال قوه مخیله انسان نیز می‌باشد. (ابن میمون، ۲۰۰۶ م: ۴۰۱ - ۳۸۶).

در نتیجه در نزد یهود قدر مسلم از نبوت این است که انسان صالح باشد و با ریاضت، بالقوه خود را به فعلیت برساند تا به غایت کمال انسانی برسد و رسیدن به این کمال برای همه افراد بشر قابل دسترسی است، اما برای رسیدن به این مقام مهم اراده خداوند نیز دخیل می‌باشد.

۴- کتاب یونس (ع)

کتاب یونس یکی از کتاب‌های کوچک نبوت است که در عهد قدیم بعد از کتاب عوبدای نبی و پیش از کتاب میکاه نبی قرار گرفته است.

این کتاب مشتمل بر چهار باب و دارای ۴۸ آیه می‌باشد، محتوای آن درباره ماموریتی است که خداوند به یک پیامبر اسرائیلی به نام یونس بن امتای داده است تا به سرزمین نینوا در بین النهرین (عراق فعلی) برود و مردم بت پرست را به یکتا پرستی دعوت نماید. در مباحث بعدی اجمال داستان بیان خواهد شد.

درباره نویسنده و تاریخ نگارش آن دو دیدگاه وجود دارد:

الف) دیدگاه دانشمندان، سنت یهودی مسیحی

این عده با استناد به ادله و شواهدی عقیده دارند که این کتاب به دست خود یونس نبی (ع) به نگارش درآمده است از جمله استدلال کردند:

نخستین عبارت کتاب یونس چنین است «و کلام خداوند بر یونس بن امتای نازل شد.»

این عبارت، مانند عبارتی است که در آغاز کتاب ارمیا، هوشع، یوئیل، میخا و صفینا آمده است.

بنابراین همان گونه که در این کتاب‌ها کلام وحی است به این عده از پیامبران، پس عبارت آغازین کتاب یونس نیز باید کلام وحی به یونس باشد.

و یا اینکه استدلال شده، به شهادت مسیح (ع) درباره داستان یونس (متی ۳۹: ۱۲ - ۴۱) و فرقه شریرو زناکار آیتی می‌طلبند و به ایشان جزء آیت یونس نبی داده نخواهد شد. (صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۴) و (لوکیر: ۱۹۹۹ م: ۱۷۱).

و براساس دیدگاه سنت یهودی - مسیحی، این کتاب به دست یونس بعد از بازگشت وی از نینوا در نیمه دوم از قرن هشتم ق.م، در روزگار یربعام ثانی بن یواش پادشاه به رشته تحریر درآمده است.

و به احتمال قوی در روزگار پایانی پادشاهی «تغلت فلاسر» پادشاه آشور بوده است، بنابراین کتاب پیش از اسارت بابلی به رشته تحریر درآمده است. (صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۳).

ب) دیدگاه پژوهشگران جدید درباره نویسنده و تاریخ نگارش کتاب یونس.

این عده عقیده دارند نویسنده این کتاب یونس نمی‌باشد، بلکه به وسیله شخص دیگری به رشته تحریر درآمده است و اینگونه استدلال کردند که این کتاب مانند دیگر کتاب‌های پیامبران در عهد قدیم نیست، بلکه یک گزارشی بهم پیوسته می‌باشد. و نیز یک نو فن ادبی خاصی است و غرضش تعلیم مومنین می‌باشد که رحمت خداوند شامل تمام ملت هاست نه تنها یک قوم خاص (اسرائیل).

نیز این کتاب از منابع گوناگونی بوجود آمده؛ زیرا بخشی از آن خطاب به یونس است (برخیز و به نینوا برو ...) و برخی از عبارات مانند گزارش است که توسط شخصی گزارش می‌شود. (بولس الغفالی، ۱۹۹۴ م: ۲ / ۴۹۴-۴۹۳) و (لوکیر، ۱۹۹۹ م: ۱۷۱). و زمان نگارش آن را بعد از دوران اسارت در سال‌های (۴۵۰-۴۴۷ ق.م) می‌دانند.

چرا که ساختار آن مانند کتاب‌های حکما است (ایوب، مزامیر، امثال، جامعه، غزل غزل‌ها) و نیز ادبیات آن با ادبیات کتاب‌های پیامبران نخستین که در قرن هشتم ق. م می‌زیسته‌اند متفاوت است. (صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۳ و بولس الغفالی، ۱۹۹۱ م: ۳۸۸ و پطرس عبدالملک، ۱۹۹۵ م: ۱۱۲۷).

تاکنون درباره کلیات تحقیق، مباحثی ارائه شد.

بخش دوم:

در این قسمت نخست به بیان داستان یونس به روایت عهد قدیم همراه با نقدهای موجود به صورت اجمال پرداخته می‌شود و در ادامه پیرامون مسئله، محدوده رسالت پیامبران محور داستان یونس (ع) به ضمیمه شواهدی از دیگر اسفار عهد قدیم مباحثی مطرح می‌گردد. و در پایان جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌شود.

۱- داستان یونس (ع) به روایت عهد قدیم

داستان یونس نبی (ع) در عهد قدیم در کتاب کوچکی به نام کتاب یونس، بیان شده است.^۳ خداوند به یونس بن (امتای) فرمان می‌دهد که به شهر نینوا رفته و مردم آن سرزمین را به یکتا پرستی دعوت نموده، تا دست از شرارت و فساد بردارند، ولی یونس از فرمان الهی سرپیچی می‌نماید و به سوی ساحل رفته سوار کشتی می‌شود تا عازم ترشیش گردد، ناگهان باد شدیدی در دریا به وزیدن گرفت و طوفانی شد تا جائی که نزدیک بود کشتی شکسته و غرق شود ناخدایان کشتی به شدت ترسیدند و از سرنشینان درخواست نمودند تا هر یک خدای خود را بخوانند و دعا نمایند تا از این ورطه نجات یابند.

لذا برای سبک شدن کشتی اسباب و بار و بینه را به دریا ریختند، ولی یونس در این حال در انتهای کشتی در خواب بود. ناخدا وی را صدا زد گفت برخیز و به پیشگاه خدای خود دعا کن، ولی دریا همان طور متلاطم است، لذا تصمیم گرفتند قرعه بیندازند تا

^۳. داستان یونس (ع) در قرآن مجید در آیات ۸۷ و ۸۸ انبیاء، ۱۴۸-۱۳۹ و یونس، ۹۸ و قلم، ۵۰-۴۹-۴۸ به صورت اجمال بیان شده است.

معلوم شود چه کسی سبب این گرفتاری شده است، چون باور آنان این بود اگر گناهکاری در میان کشتی باشد خطری برای همه کشتی نشینان می‌باشد.

قرعه انداختند و قرعه به نام یونس افتاد، از وی پرسیدند چه کسی هستی و شغلت چیست، چه کار کرده‌ای، از کجا آمده‌ای، از چه قوم و ملتی می‌باشی، یونس در پاسخ گفت: عبرانی هستم، و از یهوه خدای خود گریخته‌ام، کشتی نشینان هراسناک شدند از وی پرسیدند چه کرده‌ای، او سرگذشت خود را برای آنان بازگو کرده آنان گفتند با توجه کنیم، تا دریا آرام گیرد، یونس می‌گوید: مرا به دریا بیندازید تا آرام گیرد، لذا یونس را به دریا می‌اندازند، در این حال خداوند به ماهی عظیمی دستور می‌دهد او را بلعد و یونس در شکم ماهی به مدت سه شبانه روز گرفتار گردید، یونس از درون شکم ماهی به نزد خدای خود دعا نمود و گفت در تنگی خود خدا را خواندم و مرا اجابت نمود. و به جهت همین دعا و تضرع خداوند وی را از شکم ماهی نجات داد و به ماهی امر کرد وی را به خشکی بیفکند. دوباره خداوند به وی دستور می‌دهد تا به سوی شهر نینوا رفته و آنان را از عذاب الهی بهراسان، بنابراین یونس بر حسب فرمان الهی به سوی نینوا می‌رود و به مردم هشدار می‌دهد اگر دست از گناه و شرارت برندارید نینوا تا چهل روز دیگر نابود می‌شود، لذا مردم نینوا هراسان گردیده و به خداوند ایمان می‌آورند. بدین گونه روزه می‌گیرند و از بزرگ تا کوچک و حتی پادشاه پلاس به تن می‌کنند بر خاکستر می‌نشینند و به مردم فرمان می‌دهد که خود و گاو و گوسفندان چیزی نخورند و به پیشگاه الهی تضرع نمایند.

بنابراین مردم شهر همه توبه نمودند وقتی خداوند پشیمانی مردم را می‌بیند خشم او فرو می‌نشیند و عزمش را که نابودی شهر بود تغییر می‌دهد و از آنان در می‌گذرد.

ولی یونس از اینکه خداوند به وعده که به وی داده عمل نکرده و از مقصدش برگشته است بر آشفت و به خدا می‌گوید: می‌دانستم تو رحمان و رحیم هستی به همین سبب از وطنم به ترشیش گریختم؛ زیرا یقین داشتم بخشنده و مهربان و دیر خشم می‌باشی، هم جبار و قهار هستی و هم کریم و توبه پذیرنده و از اراده ات نسبت به ویرانی نینوا بر می‌گردد من این مسائل را در وطنم به تو گفته بودم.

اینک من شرمندهم که این پیشگوئی که کردم نادرست بوده و مردم مرا متهم به دروغگوئی می‌کنند، پس از تو درخواست می‌نمایم جان مرا بستانی خداوند در پاسخ وی می‌گوید: آیا رواست که این چنین غم و اندوه بخوری و بر خود سخت بگیری آیا حق داری خشمگین شوی.

یونس از شهر بیرون رفته و زیر سایه بانی نشست تا ببیند بر سر مردم چه می‌آید، ولی سایه بان سایه چندانی نداشت خداوند بوته کدوئی را بالای سایه بان می‌رویاند تا او را از رنجش تابش نور خورشید در امان دارد یونس از لطف الهی شادمان گردید، لکن در بامداد روز بعد گرمی را می‌فرستد و کدو را می‌خشکاند. و به امر خداوند باد تند و سوزانی از جانب شرق به وزیدن گرفت، و به شدت بر سر یونس می‌تابد یونس بی‌تاب می‌شود دوباره آرزوی مرگ می‌کند آنگاه خداوند از وی می‌پرسد آیا درست است که به سبب خشکیدن کدو اندوه خورده و خشمگین شوی، یونس در پاسخ می‌گوید: آری رواست که تا حد مردن اندوه خورده

و خشم گیرم، خداوند می‌گوید: تو از پژمرده شدن و خشکیدن کدو افسوس خورده و اندوهگین شدی. حال آنکه تو آن را پرورش ندادی و کدو به یک شب رویده شد و به شبی دیگر پژمرده گردید و تو دستی در این کار نداشتی، پس چگونه می‌پسندی که من شهر بزرگ نینوا را که در آن بیش از یک صد و بیست هزار کس هست که دست راست و چپ خود را تشخیص نمی‌دهند و نیز بهایم بسیار نابود کنم و بر چنین کاری افسوس نخوردم و اندوهگین نباشم. (عهد قدیم: سفر یونس). همان گونه که ملاحظه شد در این داستان یک پیامبر اسرائیلی از جانب خداوند ماموریت پیدا می‌کند تا مردم سرزمین نینوا را که جماعتی بت پرست و نژادی غیر اسرائیلی دارند دعوت به یکتاپرستی نماید، حتی به خاطر این که پیامبر از این ماموریت سرپیچی می‌نماید، وی را گرفتار شکم ماهی می‌کند.

۲- محتوای داستان

درباره محتوای داستان یونس(ع) نظریه‌های گوناگونی وجود دارد:

الف) نظریه سنت یهودی - مسیحی

این عده عقیده دارند که این داستان یک حادثه تاریخی است که درباره شخصیتی به نام یونس به عنوان یکی از پیامبران الهی بنی اسرائیل اتفاق افتاده است و بر این عقیده بر ادله‌ای استناد نمودند از جمله اینکه: مسیح (ع) شهادت داد که این داستان یک حادثه است که اتفاق افتاده است. (متی، ۱۲: ۴۰-۴۱) و یا مطابق عبارت (کتاب دوم پادشاهان ۱۴: ۲۵) بدون شک یونس یک شخصیت تاریخی و یکی از پیامبران الهی در میان اسرائیل بوده است و... او حدود اسرائیل را از مدخل تا دریای غرب به استرداد نمود موافق کلامی که یهوه خدای اسرائیل به واسطه بنده خود یونس بن امتای نبی که از جت حافر بود گفته بود. (جماعه من الاهوتیین، ۱۹۹۸ م: ۴ / ۴۴۰ - ۴۳۹).

ب) نظریه رمزگرایان،

عده‌ای بر این عقیده هستند که داستان به صورت رمزی بیان شده است. و آن رمزی است برای اسارت اسرائیل (ارمیا، ۵۱: ۳۴) «زیرا که یهوه صبا یوت خدای اسرائیل چنین می‌گوید: دختر بابل مانند خرمین در وقت کوبیدنش شده است و بعد از اندک زمانی درو او خواهد رسید. نبوکد نصر پادشاه بابل مرا خورده و تلف کرده است...»

و نیز گفته‌اند، اسم یونان (یونس) در عبری به معنای حمامه (کبوتر) است که اشاره به قوم اسرائیل دارد، مراد از ماهی بزرگ، سرزمین بت پرستان است که اسرائیل به آنجا به اسارت رفته است، مراد از نینوا شهر بزرگ، اشاره به ملت‌های بت پرست است همان گونه که در کتاب هوشع (۱۱: ۹-۱۱) از اسرائیل تعبیر به مرغان و کبوتر شده است (مانند مرغان از مصر و مثل کبوتران از آشور لرزان خواهند آمد). (صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۳).

ج) نظریه تخیلی (اسطوره)

این عده معتقدند که داستان یونس به صورت یک مثل و یا یک داستان تخیلی (اسطوره) می‌باشد.

هدف نویسنده از نگارش آن بیان این موضوع بوده که محبت و رحمانیت خداوند ویژه یک قوم (بنی اسرائیل) نمی‌باشد، بلکه تمامی ملت‌ها از آن بهره‌مند هستند، بنابراین داستان برای مومنان غرض تعلیمی دارد و در شمار دیگر امثال که در کتاب مقدس وجود دارد می‌باشد، مانند: مثل پسر گمراه که در انجیل (لوقا ۱۵: ۱۳-۱۱) آمده است و ویژگی اینگونه داستان‌ها این است که در هر عهده امکان تکرارش وجود دارد و احتمال دارد منشأ این اسطوره شهرهای بین‌النهرین باشد. (کالسیدوفسکی، ۱۹۹۰ م).

۳- محدوده جغرافیایی رسالت پیامبران بر اساس داستان یونس (ع)

در این بخش به موضوع تحقیق که محدوده جغرافیایی رسالت پیامبران بر اساس داستان یونس می‌باشد پرداخته می‌شود، با توجه به مطالبی که درباره نویسنده و محتوای کتاب یونس گفتیم، تفاوتی نمی‌کند که نویسنده آن یونس باشد یا شخص دیگری و یا اینکه محتوای آن واقعیت داشته باشد و یا رمزی یا تخیلی باشد در هر صورت از این داستان می‌توانیم برای موضوع تحقیق بهره ببریم؛ چرا که این داستان در کتاب عهد قدیم آمده است و سنت یهودی - مسیحی به آن معتقد هستند. بنابراین ما نیز با توجه به عقیده سنت یهودی - مسیحی این موضوع را بررسی می‌کنیم:

همان گونه که در متن داستان ملاحظه شد، یونس یک پیامبر اسرائیلی مأموریت پیدا می‌کند تا مردم بت پرست نینوا را که از قوم و نژاد غیر اسرائیل بودند به یکتا پرستی دعوت نماید.

یک بار دیگر به متن داستان می‌نگریم، در کتاب یونس چنین آمده است: «و کلام خداوند بر یونس بن اُمّای نازل شده و گفت: برخیز و به نینوا شهر بزرگ برو و بر آن ندا کن زیرا که شرارت ایشان به حضور من آمده است» (یونس ۱: ۲-۱)

و در عبارت دیگر نیز چنین آمده است «سپس کلام خداوند بار دوم بر یونس نازل شده گفت: برخیز و به نینوا شهر بزرگ برو و آن وعظ را که من به تو خواهم گفت به ایشان ندا کن، آنگاه یونس برخاست بر حسب فرمان خداوند به نینوا رفت و نینوا شهر بسیار بزرگ بود که مسافت سه روز داشت و یونس به مسافت یک روز داخل شهر شد. به ندا کردن شروع نمود و گفت بعد از چهل روز نینوا سرنگون خواهد شد و مردمان نینوا به خدا ایمان آوردند» (یونس باب ۳)

و یا در عبارت دیگر خداوند نسبت به مردم نینوا اظهار ترحم و دلسوزی می‌نماید، آنجا که یونس از خشکیدن بوته کدو غمگین می‌شود خداوند به وی می‌گوید: «دل تو برای کدو بسوخت در حالی که آیا دل من به جهت نینوا شهر بزرگ نسوزد که در آن بیش از صد و بیست هزار کس می‌باشند که میان راست چپ را تشخیص نمی‌توانند بدهند و چهارپایان بسیار (یونس ، ۴-۱۱-۱۰) با مطالعه داستان خواننده خیلی سریع به این مطلب انتقال می‌یابد که یک پیامبر اسرائیلی مأموریت پیدا می‌کند تا به سرزمینی به نام نینوا رفته و آنان را دعوت به یکتا پرستی نماید.

در اینجا لازم است به دو پرسش پاسخ داده شود، نخست اینکه: شهر نینوا در کدام منطقه جغرافیایی قرار داشته و چه اقوامی در آن ساکن بودند.

پرسش دوم اینکه: یونس از چه منطقه و از چه قوم و دارای چه آیین و مسلکی بوده است، در پاسخ به پرسش نخست گفته می‌شود: نینوا شهری بزرگ که از (۱۱۰۰ ق.م) به عنوان یکی از اقامتگاه‌های سلطنتی بوده است.

پس از (۷۲۲ ق.م) سرگن دوم، آن را به عنوان پایتخت برگزید و این شهر تا زمان سقوطش یعنی (۶۱۲ ق.م) همچنان شهر شماره یک آشور بوده است.

همچنین پادشاه آشور در داستان یونس و روزگار وی، را برخی می‌گویند: اداد نیراری سوم (۷۸۲-۸۱۱) یا «شلمنصر چهارم» (۷۲۲-۷۸۲) بوده است و نیز برخی دیگر احتمال می‌دهند که «تغلت فلاسر» باشد، جمعیت نینوا را تا ششصد هزار کس تخمین زده اند. (شولتز، ۳۵۰ - ۳۴۹).

همچنین بر اساس عهد قدیم در سفر پیدایش، بنیانگذار شهر نینوا آشور جد آشوریان می‌باشد. (سفر پیدایش، ۱۰: ۱۲ - ۱۱). در نتیجه مردمانی که در نینوا ساکن بودند از قوم آشور و اقوام هم پیمان آنان بوده‌اند، همچنین بر اساس گزارشات عهد قدیم، بعد از سلیمان (ع) مملکت اسرائیل دست خوش اختلافات و در نهایت در گیر جنگ های داخلی گردیده و به دو قسمت به نام کشور اسرائیل و یهودا تقسیم شده است.

بنابراین در اثر این جنگ و نزاع های داخلی، بنی اسرائیل ضعیف گردیدند و بیشتر اوقات مورد هجوم و تاخت و تاز اقوام بیگانه مانند: آرامی‌ها، آشوری‌ها و... قرار می‌گرفتند و افرادی از بنی اسرائیل به اسارت و بردگی این اقوام به ویژه آشوریان در آمده بوده‌اند، لذا اگرچه این احتمال وجود دارد که در زمان رسالت یونس (ع) به سوی نینوا (پایتخت آشور) افرادی از بنی اسرائیل در آن سرزمین به عنوان اسیر و برده ساکن بوده‌اند.

اما با توجه به عبارت کتاب یونس که گفته: «برخیز و به نینوا شهر بزرگ برو و آن وعظ را که به تو خواهم گفت به ایشان ندا کن» (یونس ۳: ۱-۲)

و نیز با عنایت به توبه مردم نینوا، که از پادشاه تا رعیت، پیر و جوان، زن و مرد همگی باهم توبه نمودند و ظاهراً چنین توبه دست جمعی منحصر به فرد بوده، بیانگر این مطلب است، که هدف خداوند از برگزیدن یونس به سوی نینوا تنها هدایت تعداد محدودی از بنی اسرائیل که احیاناً در آن سرزمین بوده‌اند، نمی‌باشد بلکه مقصود خالق هستی تمامی مردمان آن دیار بوده است. اما در پاسخ به پرسش دوم که آیا یونس اسرائیلی می‌باشد چنین گفته می‌شود. باور سنت یهودی - مسیحی اینگونه است که یونس یکی از پیامبران الهی از قوم بنی اسرائیل می‌باشد و به وی وحی نازل شده و کتاب موجود در عهد قدیم به دست خود ایشان به رشته تحریر درآمده است.

همچنین وی از سبط زبولون (فرزند یعقوب) از جت حافر از منطقه جلیل می‌باشد. که در بخش اول در معرفی شخصیت یونس مطالبی درباره وی بیان شده است.

بنابراین یک پیامبر اسرائیلی مامور هدایت مردمانی غیر اسرائیلی که حتی دشمن سرسخت آنان نیز بوده، می‌شود نخستین پرسش که از این داستان کوچک به ذهن سبقت می‌گیرد این است که اگر تبلیغ شریعت ویژه قوم اسرائیل باشد پس چگونه یک پیامبر اسرائیلی ماموریت پیدا می‌کند مردمانی غیر اسرائیلی را تبلیغ و ارشاد نموده و به یکتا پرستی دعوت کند.

در اینجا به برخی از عبارات شارحان کتاب یونس (ع) اشاره می‌کنیم:

برخی می‌گویند: موضوع کتاب تنها درباره توبه یونس و مردمان نینوا نمی‌باشد، بلکه احتجاجی است در مقابل این اندیشه بسته بنی اسرائیل که می‌گویند: رحمت و نعمت خداوند تنها شامل اسرائیل است. نه دیگر ملت‌ها، ولی این داستان می‌گوید. خداوند، اله همه ملت‌ها و اقوام است و رحمت و نعمت او شامل تمامی اقوام و ملل می‌گردد نه تنها قوم اسرائیل و در نزد خداوند کسی بی ارزش نمی‌شود مگر به سبب ارتکاب گناه. (لوکیر، ۱۹۹۹ م: ۱۷۲ - ۱۷۱).

برخی دیگر می‌گویند: کتاب یونس یکی از مثال‌هایی است که گرایش دارد بر تفسیر جهانی نمودن «یهوه» خدای اسرائیل، در حالی که می‌بینیم دیگر پیامبران عهد قدیم مکلف بودند به رسالت و ماموریت به سوی اسرائیل و یهودا، اما کتاب یونس بر خلاف دیگر کتب عهد قدیم به صورت روشن و آشکار بیان می‌دارد که یونس، پیامبر اسرائیلی ماموریت پیدا می‌کند که به سوی نینوا شهری که دشمن اسرائیل است برود، حتی بالاتر از این، یونس، پیامبر اسرائیلی فدیه می‌شود از برای توبه آن مردمان بت پرست؛ چرا که وقتی از پذیرش رسالت سرباز زد خداوند وی را گرفتار شکم ماهی می‌کند و به جای مردمان نینوا پیامبر الهی توبیخ می‌شود. (ندیم طریزی، ۱۹۹۸ م: ۲ / ۲۵۸ - ۲۵۷).

و نیز گفته شده: زمانی که یونس بر خشکیدن بوته کدوئی که در پرورش آن دخالتی نداشت محزون گردید خداوند به وی گفت: آیا بر بوته کدوئی که برای پرورش آن زحمتی متحمل نگشتی ترحم می‌کنی و ناراحت شدی آیا من ترحم نکنم بر شهر بزرگ نینوا که در آن این همه جماعت از کوچک و بزرگ و چهارپایان در آن زندگی می‌کنند این کلمات خداوند بیانگر این مسئله است. که او خالق همه بشر بوده و محبت و عطف وی شامل تمامی بشر و بلکه بالاتر تمامی مخلوقات می‌گردد. (لوکیر، ۱۹۹۹ م: ۱۷۶، صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۲).

همچنین گفته شده: خداوند با استفاده از قضیه کدو، یونس را با این واقعیت روبرو کرد، که وی بیشتر به فکر آسایش خود می‌باشد تا رفاه و سلامت جان ۱۲۰/۰۰۰ کودک بی گناهی که هنوز به سن تشخیص بدو خوب نرسیده‌اند بنابراین در ترد خداوند توبه و بازگشت آشوریان خیلی مهم تر از حفظ یک بوته کدو برای آسایش و خوشی یک نفر بود. (شولتز، بی تا، ۳۵۰).

و نیز عده‌ای دیگر می‌گویند: در مسأله رسالت یونس به سوی نینوا حقایق بزرگی وجود دارد از جمله اینکه: ابوت، محبت و شفقت خداوند تنها در محدوده قوم یهود نمی‌باشد، بلکه شامل تمامی بشر می‌گردد چرا که همه بشر مخلوقات و فرزندان او هستند.

همچنین راه توبه برای همه افراد بشر از هر نوع و جنس که باشند باز است لذا هر شخصی که صادقانه به درگاه الهی روی آورد خداوند استقبال نموده و می‌پذیرد و نیاز به کاهن یا وسائط و یا شروط دیگری نمی‌باشد. (المقار، ۵۰۲ - ۵۰۱).

و نیز گفته شده: کتاب یونس درباره این حقیقت سخن می‌گوید، که خداوند آفریننده زمین و هر آنچه در آن است می‌باشد و بالضروره او پدر همه عالم است. محبت، عطف و ابوت وی بر تمامی بشر به صورت مساوی است و این کتاب نهی می‌کند از تعصب قومیت و ملیت، و این یک رسالت زنده ای است برای هر زمان و مکان، بنابراین محبت خداوند محدود به اسرائیل نمی‌باشد بلکه تمامی مخلوقات اعم از بشر و غیره را شامل می‌شود و نیز محبت وی محدود به زمان و مکان خاصی نمی‌باشد. (صموئیل، یوسف، ۱۹۹۳ م: ۳۷۷ - ۳۷۶).

همچنین گفته شد: کتاب یونس می‌گوید: همانگونه که خداوند، اله اسرائیل است، اله نینوا بت پرست نیز می‌باشد، بنابراین خداوند اله اسرائیل و دیگر ملت‌ها می‌باشد او خدائی است مهربان و آمرزنده تمامی بشر.

همچنین کتاب یونس بشارت دهنده مسیح (ع) می‌باشد، همان گونه که یونس رسالتش به سوی بنی اسرائیل و بت پرستان می‌باشد، رسالت مسیح (ع) نیز شامل یهودی و غیر یهودی می‌گردد.

مسیح (ع) نیز در انجیل از آیت یونس سخن گفته است (لوقا ۱۱: ۳۰-۲۰) (بولس الفغالی، ۱۹۹۱ م: ۳۹۵).

و نیز گفته شده: از جمله اهداف کتاب یونس این است که به ما بیاموزد، عنایت و رحمت خداوند به امت‌های بت پرست نیز سرازیر است، بلکه حتی شهر نینوائی که، کافر و قومی خون ریز هستند را نیز شامل است به همان صورتی که شامل بنی اسرائیل می‌باشد. (بولس الفغالی، ۱۹۹۴ م: ۲ / ۴۹۳).

بنابراین همین داستان کوچک برای مخالفت با فکر نژاد پرستی بنی اسرائیل کافی است که عقیده دارند، پیامبران اسرائیل موظف به هدایت و نجات قوم خود می‌باشند نه دیگر ملل.

اما با این وجود در دیگر اسفار عهد قدیم می‌توان به عباراتی دست یافت که یا تصریح دارند رسالت پیامبران فراگیر و جهان شمول است و یا اشاره به این مسأله دارند از جمله اینکه:

در کتاب تورات در بخش خدا و کائنات آمده است: خداوند کمک کننده و تکیه کننده تمام اهل عالم است و برای ما از همه بیشتر همه ملت‌های جهان حمد و ثنای ذات قدوس مبارک را می‌گویند. ولی حمد و ثنای ما به درگاه او مقبول تر و خوشتر است. تا حمد و ثنای ایشان (سفر تثنیه، ۴:۶) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۸۰).

اگر در این کلمات تصریح نباشد، ولی اشاره به این مسأله است، که پرستش خداوند حدّ و مرز ندارد، و شامل همه اقوام و ملل می‌گردد اگر چه برای قوم اسرائیل امتیازاتی را بیان می‌کند.

و در جائی دیگر آمده است: قوم اسرائیل نیز اگر پس از خروج از مصر در پای کوه سینا تورات را نمی‌پذیرفتند در همانجا نابود می‌شدند، ذات اقدس متبارک کوه سینا را همچون طشتی بالای سر آنان وارونه کرد و به ایشان فرمود: اگر شما تورات را قبول می‌کنید چه بهتر و گرنه، همین جا مدفن شما خواهد شد (شبات ۸۸ الف) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۸۱).

بنابراین روشن است که به نظر دانشمندان یهود قوم اسرائیل دارای یک برتری ذاتی استثنایی بر سایر ملل جهان نیستند تا به خاطر آن شایسته لطف و مرحمت الهی باشند، چون به محض اینکه تورات را رها کنند بلافاصله مقام و منزلت خود را از دست خواهند داد، گذشته از این، قوم یهود تورات را ملک مطلق خویش نمی‌دانند، بلکه معتقدند که تورات برای تمامی نوع بشر آمده است، و بر اساس این اعتقاد چنین گفته‌اند، «هر جمله ای که توسط خدای قادر مطلق گفته می‌شد به هفتاد زبان به گوش می‌رسید». (شباب، ۸۸ ب). موسی تورات را به هفتاد زبان شرح می‌داد. (بر شیت ربا، ۲:۴۹). این مسئله به وجه روشنی در تفسیر آیه ذیل بیان شده است «پس شما فرایض و احکام مرا نگاه دارید که هر آدمی که آنها را به جا آورد به واسطه آنها زیست خواهد کرد». (لاویان، ۵:۱۸). «از کجا بدانیم که حتی اگر یک غیر یهودی فرمان‌های تورات را بجا آورد او با کاهن اعظم برابر خواهد بود».

و یا خطاب به ابراهیم (ع) آمده است: از تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند یافت (پیدایش ۳:۱۲). و نیز گفته شده است: «و این است قانون آدمیان ای خداوند خدا» (کتاب دوم سموئیل، ۱۹:۷).

همچنین در این عبارت آمده است: دروازه ها را بگشایید تا ملت عادل که امانت را نگاه می‌دارند به درون آیند (اشعیا ۲:۲۶).

در عباراتی که بیان شد از کلمه آدمی استفاده شده که شامل بنی اسرائیل و غیر آن از دیگر ملل می‌شود.

همچنین درباره غیر یهودیانی که یهودی می‌شوند آمده است: غیر یهودیانی که از روی پاکی نیت و علاقه به دین یهود در می‌آیند بسیار مورد احترام هستند. تازه یهودی شدگان نزد خداوند عزیز هستند؛ زیرا که در همه جا از ایشان به عنوان یهودی حقیقی یاد شده است.

همانگونه که بر اساس این آیه بنی اسرائیل «بندگان خدا» خوانده شده اند. «زیرا برای من فرزندان اسرائیل بندگان هستند» (لاویان ۵۵:۲۵)

نیز تازه یهودی شدگان «بندگان خدا» خوانده شده‌اند چنان که گفته شده است: «و بیگانگانی که به خداوند ملحق می‌شوند تا او را خدمت نمایند و نام خدا را دوست می‌دارند تا آن که بندگان او شوند» (اشعیا، ۵۶:۶).

همانگونه که فرزندان اسرائیل دوستان خدا خوانده شده‌اند: «ای ذریت دوست من ابراهیم» (اشعیا ۸:۴۱). تازه یهودی شدگان نیز دوستان خدا خوانده شده‌اند: (خداوند شخص تازه یهودی شده را دوست دارد (تثیبه، ۱۰:۱۸) درباره فرزندان اسرائیل کلمه «عهد» به کار رفته است (تا عهد من در بدن شما عهد جاودانی باشد) (پیدایش، ۱۷:۱۳). همچنین درباره تازه یهودی شدگان همین کلمه به کار رفته است: (قربانی‌های سوختنی و ذبایح ایشان بر قربانگاه من مورد رضایت قرار خواهند گرفت) (اشعیا ۷:۵۶).

در عهد قدیم آیات بسیاری نشانگر این مطلب است که یهودیان و تازه یهودیان در یک سطح قرار دارند.

در سفر پیدایش چنین آمده است: «و نفوسی را که در حاران بدست آورده بودند» (پیدایش: ۵:۱۲) چنین تفسیر شده است: ابراهیم مردها را خداپرست می‌کرد و سارا زن‌ها را، هر آن کس که یک بت پرست را به خدا نزدیک کند و او را خداپرست نماید. مثل این است که او را آفریده است. (برشیت ربا ۲۱:۳۹). یکی از دانشمندان یهودی در این باره چنین گفته است: ذات قدوس متبارک فرزندان اسرائیل را در میان ملل جهان پراکنده نکرد مگر برای آن که بت پرستان خدا پرست شوند و بر ایشان افزوده گردند. (پساحیم، ۸۷ب) دانشمند دیگر یهودی به نام هیلل چنین سفارش می‌کرد: «از مریدان و پیروان هارون (برادر موسی) باش، صلح دوست و صلح طلب و نوع پرور، ممنوعان خود را به تورات نزدیک کن (میشنا آوو، ۱:۱۲).

روایت شده شخصی غیر یهودی آمد نزد هیلل و درخواست نمود تا وی را به دین یهود درآورد و مشروط کرد به اینکه تورات را خیلی خلاصه در زمانی خیلی کوتاه به وی بیاموزد، هیلل به وی گفت: آنچه مورد نفرت تو است بر ممنوعت روا مدار، همه تورات همین است و بقیه آن شرح و تفسیر می‌باشد برو آن را بیاموز. (شبات، ۳۱ الف). «ممنوعت را به مانند خودت دوست مدار» (لاویان، ۱۸:۱۹) ربی عقیوا از دانشمندان یهود عقیده داشت که این آیه اصل اساسی و مهم تورات است. (کهن، راب، ۱۳۵۰، ۸۵-۸۴-۸۲).

بنابراین از عبارات بیان شده به روشنی استفاده می شود که دعوت پیامبران تنها ویژه قوم بنی اسرائیل نمی باشد بلکه شامل دیگر اقوام و ملل نیز می گردد.

همچنین عباراتی در باب توبه آمده اگر چه انتظار می رود که توجه تلمود بیشتر به سوی بنی اسرائیل باشد بلکه در دسترس تمامی کسانی است که بخواهند از آن بهره مند شوند «ذات قدوس متبارک منتظر مردم جهان است که شاید توبه کنند و آنان را به زیر بال های رحمت نزدیک سازد.» (بمید باز ریا، ۱۰: ۱ یا ۳)

«ذات قدوس متبارک به ملل عالم فرموده است که توبه کنند تا آنان را به زیر بال های رحمت خود نزدیک سازد» (شیر هشیمریم ربا ۶: ۱ یا ۴)

همچنین در باب خلقت انسان، این اصل اساس تعالیم دانشمندان یهود است که انسان شبیه خدا آفریده شده است؛ چنان که گفته شده: «زیرا خداوند انسان را به صورت خود ساخته است» (پیدایش ۹: ۶). یک انسان با همه عالم آفرینش برابر است (آوت ربی ناتان ۳۱) در باب فراگیری تورات نیز چنین آمده است: انسان باید همواره کوشش کند تا قبل از مردم خود را با آموختن تورات و انجام فرامین آن مشغول سازد چون همین که مُرد دیگر دستش از تورات کوتاه می گردد... (شبات، ۳۰ الف) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۸۸). همانگونه که ملاحظه شد، در این عبارات از کلمه انسان که یک معنای عام دارد و شامل اسرائیلی و غیر آن می شود. استفاده شده است لذا بیانگر عام بودن دعوت پیامبران می باشد.

همچنین در بسیاری از آیات عهد قدیم از خطابات عام استفاده شده است:

در کتاب مزامیر، تمام اقوام و سکنه ربع مسکون را مخاطب قرار داده و می گوید: «ای تمامی قوم ها این را بشنوید ای جمیع سکنه ربع مسکون این را گوش گیرید، ای عوام و خواص، ای دولت مندان و فقیران جمیعا، زبانم به حکمت سخن می راند و تفکر دل من فطانت است» (کتاب مزامیر، ۴۹: ۴ - ۱).

و نیز در خیلی از خطاب هایی که خداوند به موسی (ع) کرده بدین گونه است: اگر کسی گناه کند ...، اگر کسی خیانت ورزد (سفر لاویان، ۵: ۱۶ - ۱۸ و ۶: ۲) (آن کسی که دانش تورات را بر خود زیاد کند....) و (هر آن کسی که یوغ تورات را می پذیرد) و (هر آن کس که در راهی می رود و درباره مطالب تورات اندیشه کند...) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۱۴۴).

همچنین در برخی عبارات کلمه آدمی به کار رفته نه فرزندان اسرائیل یا قوم یهود در کتاب تلمود در بخش آخرین داوری، در روز رستاخیز چنین آمده است: در روز داوری و رستاخیز این پرسشها را از آدمی می کنند آیا داد و ستد و کار و کسب از روی درستی و امانت بود، آیا اوقاتی را برای آموختن تورات اختصاص می دادی... (شبات ۳ الف) بنابراین اگر دعوت حضرت موسی (ع) عام نبوده و خصوص بنی اسرائیل بوده باشد، پس چرا در رستاخیز از آدمی زاده پرسش می شود که آیا زمانی برای آموختن تورات اختصاص دادی یا نه، بلکه باید از بنی اسرائیل پرسش شود نه بنی آدم. در باب وحدانیت از کتاب تلمود چنین آمده است: هر آن کس که منکر بت پرستی باشد یهودی خوانده می شود. (مگیلا، ۱۳، لف) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۳۷۵). این گزاره در تلمود بسیار روشن بیان شده که هر کسی چه اسرائیلی و چه غیر اسرائیلی هنگامی که موحد شود یهودی خوانده می شود.

همچنین در کتاب تلمود در باب تفاوت میان پیامبران اسرائیلی و سایر ملل بت پرستی و اقوام چنین آمده است: «... تمام پیامبران اسرائیل چه برای ملت خود و چه برای سایر ملل جهان مملو از رحم و شفقت بودند چنان که ارمیا گفته است: «دل من به جهت قوم موآو مانند نی‌ها می‌خروشید» (ارمیا ۴۸:۳۶) و نیز به حزقیال گفته شده است: «اما تو ای پسر انسان برای صور بگو ای که نزد مدخل دریا ساکنی و برای جزیره‌های بسیار تاجر طوایف می‌باشی خداوند یهوه چنین می‌گوید (حزقیال، ۲۷:۴-۲)».

در جای دیگر از کتاب حزقیال آمده: ای پسر انسان به رئیس صور بگو خداوند یهوه چنین می‌فرماید (حزقیال، ۲۸:۴-۱۴).

در جای دیگر از همین کتاب چنین آمده است: ای پسر انسان به فرعون پادشاه مصر بگو ... (حزقیال، ۳۱:۳-۲) نیز در عبارتی دیگر چنین آمده است: ای پسر انسان نظر خود را بر جوج که از زمین ماجوج و رئیس روش و ماشکک و تو بال است بدار و بر او بوت نما. (حزقیال، ۳۸:۳-) (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۱۴۲-۱۴۱).

همچنین درباره معجزات و نبوت موسی (ع) چنین آمده است: «پیامبری مانند موسی تا کنون در اسرائیل بر نخاسته است، که خداوند او را روبرو شناخته باشد، در جمیع آیات و معجزاتی که خداوند بر او فرستاد تا آنها را در زمین مصر به فرعون و جمیع و بندگانش و تمامی زمین‌اش بنماید.» (سفر تثنیه، ۳۴: ۱۱-۱۰).

بر این مسئله می‌توان شواهدی از تاریخ مصر باستان آورد، زمانی که وقتی موسی (ع) به تبلیغ در میان درباریان فرعون و ملت مصر پرداخته و عده‌ای را به یکتا پرستی علاقه مند نمود (این داستان در روزگار آمنوفیس سوم پادشاهان مصر بود). در این زمان نهضتی علیه یکتا پرستی در مصر شروع گردید، اما بعد از آمنوفیس سوم در روزگار پسرش اختانون هنگامی که به جای پدر نشست یکتا پرستی را ترویج نمود و دین مصریان را یکتا پرستی قرار داد و موسی (ع) در زمان پدر وی به مدیانه رفت و در زمان او مراجعت نمود. و نیز مورخین یونان باستان براین عقیده هستند که انقلاب مذهبی در روزگار اختانون به تشویق موسی (ع) بوده است و برخی از مصر شناسان نیز پیرو این نظریه می‌باشند. (لوی، ۱۳۵۷: ۶۴).

بنابراین افرادی که در مصر و دربار فرعون به موسی ایمان آوردند، قطعاً تمامی آنان اسرائیلی نبودند بلکه اقوام دیگری نیز در میان آنان بوده است اگر دین موسی اختصاص به بنی اسرائیل داشت، و وظیفه وی تنها نجات قوم اسرائیل باشد چه نیازی بود که معجزات خود را بر فرعون و اطرافیان و سرزمین وی بنمایاند و اینکه طبق نقل تاریخ نباید با همکاری اختانون انقلاب مذهبی یکتا پرستی را در مصر راه بیندازد.

شاهد دیگر بر این ادعا اینکه در سفر تثنیه آمده، موسی (ع) تورات را نوشته و به فرزندان لاوی (حاملان تابوت عهد خداوند) و جمیع مشایخ اسرائیل سپرد و به آنان دستور داد تا در پایان هر هفت سال در وقت معین در عید خیمه‌ها تمامی اسرائیل بیایند تا در حضور یهوه خدای تو در مکانی که او برگزیده است حاضر شوند آنگاه تورات را در نزد جمیع اسرائیل بخوان، قوم را از مردان و زنان و اطفال و غریبانی که در دروازه‌های تو باشند جمع کن تا بشنوند و تعلیم یافته و از یهوه خدای شما بترسند و به عمل نمودن جمیع سخنان این تورات هوشیار باشند و تا پسران ایشان که ندانسته اند بشنوند و تعلیم یابند... (سفر تثنیه، ۳۱: ۹-۱۴).

و در جای دیگر آمده است: خدای شما غریبان را دوست داشته ... پس غریبان را دوست دارید. (سفر تثنیه، ۱۰: ۱۹-۱۸).

بنابراین بر اساس این عبارات غریبان را در کنار قوم اسرائیل آورده که بیانگر این مسئله است که آنان غیر از بنی اسرائیل می‌باشند و از این عبارت به روشنی استفاده می‌شود که دعوت پیامبران فراگیر و خارج از محدوده قوم و نژاد می‌باشد.

در دروان‌های بعدی فیلسوف مشهور یهودی موسی بن میمون، در بند دهم اعتراف نامه خود می‌گوید: من ایمان دارم که تورات ما هرگز تغییر نخواهد کرد و چیزی جایگزین آن نخواهد شد (ژیلبرت ولیبی، ۱۳۴۷: ۳ / ۵۰ - ۴۹).

بنابراین اگر بنا باشد تورات هرگز تغییر نکند یعنی کتاب جاودان تا دامنه قیامت است و چیزی جایگزین آن نخواهد شد و از طرفی این کتاب تنها ویژه یک قوم خاص (بنی اسرائیل) باشد و قابل دسترسی و استفاده برای سایر ملل و اقوام در روزگاران متمادی نباشد این با هدف و غرض الهی از خلقت و هدایت بشر ناسازگار است، علاوه اینکه اگر خداوند یک قوم را هدایت کند و دیگران را رها سازد ترجیح بدون مرجح می‌باشد و از حکیم چنین کار غیر عقلایی سر نمی‌زند. و از طرفی در آموزه‌های یهود آمده که اگر یهود نیز به تورات عمل نکند خداوند آنان را نابود می‌سازد. (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۸۱، اپستاین، ۱۳۸۵: ۳۵۷ - ۳۴۵).

پس نتیجه می‌گیریم که باید دعوت پیامبران فراگیر باشد.

همچنین امروزه بخشی از یهودیان، موسوم به جنبش اصلاحات که در قرن نوزدهم میلادی تشکیل شده است به صراحت اظهار کردند که یهودیت دین کامل است و جنبه قومی ندارند از این رو از الغای همه قوانین و مرامی که یهودیان را از همسایگان متمایز می‌ساختند حمایت کردند.

یکی از رهبران جنبش اصلاحی در یهودیت بهنام آبراهام گایگر (قرن ۱۹م) به جدّ از این عقیده حمایت می‌کرد که یهودیان تنها فرقه‌ای مذهبی هستند و نه یک ملت، بر نگرشی کاملاً جهان شمول نسبت به یهودیت تأکید می‌ورزید و هر نوع تفسیر قوم‌گرایانه از دین یهود را تفسیر نادرست از غایت خداوند می‌شناخت. (اپستاین، ۱۳۸۵: ۳۵۷ - ۳۵۶).

نتیجه‌گیری:

با توجه به عبارات و مطالبی که از متون یهودیت در این بخش بیان شد به این نتیجه می‌رسیم که محدوده رسالت و دعوت پیامبران منطقه و قومی نمی‌باشد، بلکه فراگیر و جهانی است؛ زیرا بر فرض هم بپذیریم تمام پیامبران باید از نسل آدم یا یعقوب باشند و نیز بپذیریم که تنها منطقه ظهور آنان سرزمین فلسطین باشد و نیز بپذیریم که تورات هرگز تغییر نکرده و چیزی جایگزین آن نخواهد شد. نتیجه این می‌شود که خداوند تنها به هدایت یک قوم خاص و اندکی اهتمام ورزیده و پیامبران را برای هدایت این عده فرستاد و باقی اقوام و ملل را به حال خود رها نموده است، تا در گمراهی بسر برند، اگر کسی به چنین عقیده‌ای ملتزم شود این اعتقاد با برخی از اصولی که در کتاب مقدس و تلمود آمده ناسازگار است، چون در تلمود آمده است:

انسان محبوب خداست زیرا شبیه خدا آفریده شده است. محبت بیشتر این بود که به خود او اطلاع داده شد که شبیه خدا آفریده شده است، چرا که در کتاب مقدس آمده: زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخته است. (سفر پیدایش، ۹: ۶).

و نیز آمده: یک انسان با همه عالم آفرینش برابر است (آووت ربی ناتان، ۳۱). همچنین بیان شده است: انسان نخست یک فرد تنها آفریده شده تا به تو بیاموزد هر آن کسی که جان انسانی را تباہ کند، کتاب مقدس به او این نسبت را می‌دهد که گویی جهان کامل را نجات داده است. (میشناستهدرین، ۵:۴) (کهن، راب، ۱۳۵۰:۸۷).

و نیز در جای دیگر درباره هدف از آفرینش انسان چنین آمده است: در آغاز خلقت عالم، حمد و ثنای ذات قدوس متبارک فقط به توسط آب ها گفته می‌شد. چنان که نوشته شده است: از صداهای آب های بسیار، و امواج زور آور دریا. (مزامیر داوود ۴:۹۳). ذات قدوس متبارک چنین فرمود: اگر این آب ها که نه دهان دارند و نه قدرت تکلم بدین گونه حمد و ثنای مرا می‌گویند، چون آدم را بیافرینم به طریق اولی که مدح مرا خواهد گفت (برشیت ربا، ۵:۱). و نیز به انسان شده که در طی دوران زندگی خویش تلاش کند برای اندوختن اعمال نیک و بد. (کهن، راب، ۱۳۵۰: ۸۸-۸۷).

با توجه به مطالب بیان شده درباره آفرینش و هدف از آفرینش انسان در کتاب مقدس و تلمود و اینکه انسان باید در این دنیا در پی انجام اعمال نیک باشد، تا ارزش خود را پس از مرگ حفظ نماید، بنابراین ضروری است که مأموریت و دعوت پیامبران فراگیر و جهانی باشد تا اینکه نوع انسان از هدایت آنان بهره‌مند گردیده و باعث رستگاری آنان شود، در نتیجه حتی اگر نبوت را اختصاص به نژاد اسرائیل بدهیم، ولی بر اساس آموزه‌های عهد قدیم و تلمود خصوصاً داستان یونس نبی(ع) نمی‌توان گفت که دعوت و مأموریت پیامبران ویژه قوم بنی اسرائیل است علاوه نقض غرض از هدف الهی که هدایت بشر و رساندن مقاصد خود به آنان است لازم می‌آید. پس آنچه به نظر می‌رسد اینکه بتوان گفت بر اساس داستان یونس(ع) در عهد قدیم و با توجه به شواهد موجود در دیگر اسفار آن، دعوت و رسالت پیامبران خارج از محدوده قومی، نژادی و منطقه‌ای می‌باشد.

منابع:

۱. کتاب مقدس ترجمه
۲. القس، یوسف، صموئیل، المدخل الی العهد القدیم
۳. القس، الیاس، المقاره، رجال الكتاب المقدس
۴. الالب، بولس، ندیم طرزی، المدخل ال العهد القدیم
۵. اف، ئی، پیترز (۱۳۸۴ ش)، یهودیت، مسیحیت، اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶. ا، کهن، راب (۱۳۵۰ ش)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه، امیر فریدون گرگانی، تهران، نشر زیبا.
۷. ایریزدور اپستاین (۱۳۸۵ ش)، بررسی تاریخی یهودیت، ترجمه، بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. پطرس عبدالملک و دیگران (۱۹۹۵ م)، قاموس کتاب مقدس، چاپ اول، قاهره، دار الثقافة، چاپ دهم.

٩. جماعة من الالهوتيين (١٩٩٨ م)، تفسير الكتاب مقدس، بيروت، نشر نفيس، چاپ اول.
١٠. الخورى، بولس، الفغالى (١٩٩٤ م)، المدخل الى الكتاب المقدس، بيروت، مكتبة البولسية.
١١. الخورى، بولس، الفغالى (١٩٩١ م)، قرائه المسيحية للعهد القديم، بيروت، مكتبة البولسية، چاپ اول.
١٢. ساموئل شولتز (بى تا)، عهد عتيق سخن مى گويد، ترجمه - مهرداد فاتحي، شوراي كليساهاى ربانى.
١٣. زينون كالسيد و فسكى (١٩٩٠ م)، الواقع و الاسطوره فى التوراه، ترجمه، حسان، ميخائيل، اسحاق، دمشق، قصور الامجدية للنشر، چاپ اول.
١٤. راميار، محمود (بى تا)، بخشى از نبوت اسرايلى، مسيحي، مشهد.
١٥. كلاپرن، ژيلبرت، وليبي (١٣٤٧ ش)، تاريخ قوم يهود، ترجمه، مسعود همّتى، تهران، انجمن فرهنگى اوتصر هتورا گنج دانش ايران.
١٦. لوى، حبيب (١٣٥٧ ش)، احكام و مقررات حضرت موسى، تهران.
١٧. موسى بن ميمون (٢٠٠٦ م)، دلالة الحائرين، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
١٨. هربرت لوكير (١٩٩٩ م)، كل المعجزات فى الكتاب المقدس، ترجمه، ادوار، وديع عبد المسيح، قاهره، دار الثقافة.

« نقدی بر ادعای ورود اسطوره در قرآن »

محمد صدوقی . دانشجوی کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده:

در این پژوهش بر آنیم به بررسی و نقد یکی از نگرش های مطرح شده از سوی بعضی از پژوهشگران مسلمان معاصر در خصوص داستان های قرآن بپردازیم که چنین ادعا نموده اند این داستان ها غیر واقعی و اسطوره ای است. نگرشی که به نظر می رسد خمیر مایه آن وارداتی، و برگرفته از آراء بعضی از فیلسوفان غربی باشد، که زبان دین و گزاره های دینی را اسطوره ای که هیچ بهره ای از واقعیت و معرفت بخشی ندارند، خوانده اند و اساس و مرجع این گزاره ها را احساسات درونی دینداران معرفی نموده اند. از آنجا که نقد ما تنها متوجه مدعیان مسلمان این نگرش می باشد با تکیه و بررسی آیاتی که به بیان هدف و جایگاه قصص می پردازد بر صحت یا بطلان این نظر، به داوری خواهیم نشست در این رابطه ابتدا چشم اندازی به معنای و تعاریفی که از واژه اسطوره شده خواهیم داشت سپس با اشاره به خیزشگاه چنین تفکری از سوی فیلسوفان غربی در حوزه دین به معنای اعم و در حوزه قرآن کریم از سوی افرادی همچون دکتر خلفه الله، ادله و استدلالهای او و همفکرانش را با نگرش معنایی قرآن به این واژه با طرح آیات مربوطه مقابله خواهیم نمود تا به نتیجه مطلوب که به روشنی در قرآن مطرح گردیده نائل آئیم.

کلید واژه: اساطیر الاولین - گزاره های معرفت بخش - قصص قرآن - اسطوره در قرآن

دقت در آیات قرآن کریم و خصوصاً آیات قصص قرآن که ادعای ورود اسطوره در آنها شده است و همچنین سیاق آنها به روشنی گویای آن است که نسبت دادن اساطیر از سوی مشرکان به قرآن در همه موارد برای انکار رسالت پیامبر و باطل و ناحق شمردن کل قرآن و حقایق مطرح شده در آن خصوصاً معاد بوده است و چنانچه در ادامه خواهد آمد برخی پژوهشیان مسلمان با منحصر نمودن نسبت اساطیر به قصص قرآن استنتاجهای غلط و استدلالهای غیر منطقی و کاملاً مخالف صریح آیات نموده و چنین ادعا نموده اند که اسطوره آنها از جانب خداوند در قرآن وارد شده است که به تفصیل نقد خواهد شد.

واژه اسطوره که بر وزنهای دیگر همچون اسطور و أسطیر استعمال گردیده است جمع آن اساطیر است مانند اُحدوثة و احادیث. (مصطفوی، ۱۳۷۵: ۱۲۳/۵)

واژه اساطیر بر وزن افاعیل اشتقاق یافته از «سטר» می باشد و سَطْر یا سَطْر به ردیف هر چیز مانند کتاب و درخت و یا هر آنچه ردیف پذیر باشد گفته می شود. (همان)

و جمع واژه «سטר» بر وزنهای «أسطر»-«أسطار» و «أساطیر» و بنا به گفته لحنانی بر وزن سَطْر استعمال می گردد چنانکه گفته می شود «بنی سطرًا و غرس سطرًا - ردیفی را بنا کرد - ردیفی را کاشت» و نیز این واژه به معنی خط و کتابت هم می آید (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۴/۷) چنانکه در قرآن کریم آمده است «ن و القلم و ما یسطرون» (قلم/۱) و نیز این بیت از ابی العطاء «انی و أسطار سطرًا لقاتلُ یا نصرُ نصرًا نصرًا . سوگند به سطرهایی که نگاشته شد (نگاشته شدنی) - من می گویم ای نصر ای نصر یاورِ کن.» (الهاسمی، ۱۳۷۵: ۲۷)

مؤلف کتاب التحقیق این ماده (س - ط - ر) را به معنای اصطفاق (ردیف) همراه با نظم می داند که می تواند در مورد نوشته - انسان - درخت - احادیث و امور دیگر چه مادی باشند یا معنوی بکار رود. واژه شناسان اساطیر را به سخنان باطل، چیزهایی که از اباطیل نوشته شده باشد معنا کرده اند و می گویند «اسطوره معنایی اضافه بر معنای سطر طبیعی دارد و آن سطر (ردیف) ساختگی است و همین روی تسطیر به معنی، جعل سطر، یعنی ردیف ساختگی و دروغین است» (مصطفوی، پیشین: ۱۲۴/۵) و هنگامی که گفته می شود «سَطْرُ فلانٍ علینا تسطیرًا» که آن شخص گفتارهای باطل گونه بیاورد» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۳)

پس با توجه به اینکه «سطر» به معنای کتب بکار می رود، اساطیر به معنای نوشته های بی اساس، غیر واقعی و باطلی که منبع و مأخذی واقعی برای آن نیست می باشد و به گفته خلیل ابن احمد اسطوره درباره سخنی بکار می رود که از هم گسیخته باشد. (همان)

واژه «اساطیر» نُه بار در قرآن کریم آمده که در همه موارد به کلمه «الاولین» اضافه گردیده است. انعام/۲۵ - فرقان/۵ - نحل/۲۴ - مؤمنون/۸۱ تا ۸۳ - نمل/۶۷ و ۶۸ - احقاف/۱۷ - قلم/۱۰ تا ۱۵ - مطفین/۱۳ - انفال/۳۱ در تمام موارد مذکور اساطیر به معنای - افسانه های پیشینیان (مکارم شیرازی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۲/۳)، دروغ های به هم بافته، خرافات و اباطیل نوشته شده از گذشتگان (حققی بروسی، بی تا: ۱۹۱/۶) مانند داستان های رستم و اسفندیار (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۳) آمده است.

واژه اسطوره در دیگر زبانهای دنیا نیز استعمال می شود، مترادف آن در فارسی «افسانه» و مترادف آن در زبان اروپایی «myth» است که از یک لغت یونانی مشتق و به معنای «گفتار، نطق و کلام» می باشد بعد این لغت در معنای قصه جانوران (fable) و اسطوره به کار رفته است (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۶۷) در سوال از چیستی اسطوره تعاریف و دیدگاه های متفاوتی بیان شده است که از باب نمونه بعضی را به اختصار نقل می کنیم، آلکساندر کراپ می گوید:

«اسطوره داستانی حاکی از مناسبات اسرار آمیز انسان با خدا معرفی شده و مورد انتقاد قرار گرفته» (کراپ، بی تا: ۱۳) همچنین او می گوید «اسطوره، قصه ی است با ویژگی خاص یعنی نقل و روایتی است که در آن خدایان یک یا چند نقش اساسی دارند» (همان، ۲) در بیان دیگری اسطوره به معنای هر آنچه با حقیقت در تضاد باشد آمده است، «میرچالیاده» در گزارشی از روند تطور معنایی اسطوره می گوید در زبان مرسوم قرن نوزدهم به هر آنچه با واقعیت تضاد داشت اسطوره اطلاق می شد مانند خلقت آدم یا مرد نامرئی، تاریخ جهان به وصف زولها^۴ یا نسب نامه خدایان هزیود همه اسطوره بودند و... بر اساس دیدگاه مسیحیت ابتدایی هر آنچه با تورات یا انجیل توجیه پذیر نبود، نمی توانست راست باشد و افسانه تلقی می شد» (الیاده، بی تا: ۲۳) در کتابها و پژوهش های اسطوره شناسی در مقابل تعاریف افسانه ای و متضاد با حقیقت بعضی هم برای اسطوره بهره ای از حقیقت را قائل هستند ولی آنچه توجه به آن ضروری است در تمامی این تعاریف اگر ورود اسطوره در گزارش های دینی پذیرفته شود نتیجه ای مشترک را در بر خواهد داشت و آن اینکه «این گزاره ها هیچ حظی از حقیقت و معرفت بخشی ندارند هر چند ممکن است اسطوره ای برای انسان ها مفید باشد بنا بر این نگاه به آنها (داستانهای اسطوره ای) نباید همچون نگاه به داستان ها و رویدادهای واقعی تاریخی باشد از همین روی کسانیکه زبان دین را زبان اسطوره می نامند مرجعی واقعی برای گزاره های دینی، معتقد نیستند و اغلب یگانه مرجع ممکن برای آن را احساسات درونی دینداران می شناسند» (ساجدی، پیشین: ۱۶۸) شیلرمنیو از کسانی است که زبان دین را زبان ابرازگرا و غیر معرفت بخش می داند با این وصف به زبان افسانه در دین اعتراف دارد وی در کتاب ایمان مدرنیزم پس از محدود ساختن دین به تجارب دینی درونی فرد مؤمن می گوید «مشکلی نیست که داستان های کتاب مقدس به گونه ای افسانه ای تلقی شوند» (همان: ۱۶۹)

اما از آنجا که هدف ما در این پژوهش تنها نقد مدعای بعضی از متفکران مسلمان است که پنداشته اند اسطوره در قرآن کریم وارد شده است به همین مقدار بسنده می کنیم که از مجموع گفتارها و نظریات پژوهشگران غربی چنین بر می آید که در اسطوره از حقیقت به معنای انطباق با واقع سخن به میان نمی آید بلکه همانند افسانه در ضمیر معنایی خود عدم انطباق را دارد.

چنان که کاسیرر می گوید: «در زبان اسطوره، معیار صدق، معرفت بخشی و عینیت داشتن نیست و یگانه معیار، میزان آثار عاطفی است» (همان: ۲۳۷)

دکتر محمد احمد خلف الله از کسانی است که در کتابش «الفن القصصی فی القرآن الکریم» به تأثر از استادش امین خوگی حدافل بخشی از داستان های قرآن را به لحاظ بعد تاریخی و واقعی بودن انکار می کند و بر این باور است که رویکرد اصلی قصص قرآن رویکرد ادبی و هنری است به این معنا که داستان های قرآن دارای سبک قصه های ادبی است و به تناسب فضا و حال و هوای خاص

^۴ zolos

تصرفهایی کاهش ها و افزایش هایی را در واقعیت صورت داده است به عبارت روشن تر همانگونه که در ادبیات داستانی بشری، خیال و خیال پردازی وجود دارد و از صحنه ها و صورت هایی که وجود خارجی ندارند برای هنری شدن و تأثیرگذاری بر مخاطب استفاده می شود از این شیوه در داستان های قرآن استفاده شده است، وی معتقد است رویکرد قرآن در گزارش و بیان حوادث و رویدادهای تاریخی گزارش داستان واقعی نیست بلکه ارایه آنها به گونه ای است که با باورهای اساطیری اهل کتاب که در ذهن آنها موجود بود متناسب باشد.

اما قبل از شرح و بسط بیشتر موضوع و نقد آن، دو گفتار از امین خولی و خلف الله را در مطلع این بخش قرار می دهیم.

امین خولی می گوید «از جدا سازی دو گونه ارایه وقایع (ارایه هنری و ارایه تاریخی) به روشنی می توان دریافت که ارایه رویدادهای گذشته در قرآن و گفت و گو از آن رخدادها و اشخاص ارایه هنری و ادبی است نه تاریخی و حقیقی» (خطیب، بی تا: ۲۷۶-۲۸۰) و دکتر خلف الله اظهار می دارد:

«هیچ چاره ای نداریم جز اینکه بگوییم در قرآن اساطیر هست و این سخن ما با هیچ یک از نصوص قرآنی ناسازگار نیست». (خلف الله، ۱۹۹۹م: ۲۰۷)

وی برای این مدعای خود دلایلی را در کتابش می آورد که در ادامه مورد نقد قرار خواهد گرفت اما آنچه مجموعه اظهارات او گویای آنست اینکه او ظاهراً در مقام دفاع از قرآن در برابر مستشکلین نسبت به قصص قرآن برآمده که می گویند بسیاری از داستان های قرآن در ذاکره تاریخی وجود ندارد یا به شکلی که قرآن مطرح، نبوده است. وی در رابطه با ادعای خطاهای تاریخی در قرآن می گوید:

«انها مشکله خالده بین المسلمین والمعارضین فالاولون ینکرون هذا القول و یقولون بان الذی فی القرآن هو الحق و ان ما عدها هو الخطا و لن یحکم التاریخ علی القرآن الکریم، والآخرین یؤیدون القول بما وصلو الیه من علم و معرفه و یدهبون الی ان هذه الاخطاء هی الدلیل کل الدلیل علی ان القرآن لم ینزل من السماء و ان محمداً لیس با لنبی و ان الذی یصنع القرآن و یدعی ان من عندالله و انه یخترق من الحوادث هالم یقع و یصوره علی انه الواقع التاریخی» (همان: ۷۴)

سپس او در موضوع مذکور داوری می نماید و چنین می گوید:

و لیس من شک عندی فی ان هذه القصه لا تحتمل من مبدئها هذا اللجاج ولا هذا العناد و ان کلاً من الفریقین قد جانب الحق و باعد الصواب، و لیس من شک عندی ایضاً فی ان مصدر الخطأ فیما ذهب الیه من «امن بهذه الاشياء و صدق کل ما فیها من تاریخ أو من انکرها و ادعی انها أخطاء التاریخیه او قصص ملففه هو جهل اولئک و هولاء او تجاهلهم لما بین الادب و التاریخ من علاقات و لما یصنعه الاول و خاصه ما فیہ من قصص حین یتغل الثانی فی اداء رسالته فی هذه الحیاة» (همان: ۷۵)

به واقع باید گفت او دفاعی نموده که از دهها هجوم ویرانگرتر و زیانبارتر است و قرآن را از جاودانگی و فراگیر بودنش برای همه عصرها و نسلها خلع می نماید و وصف حکمت و حکیمانه بودنش را زیر سوال می برد چرا که پذیرش چنین دیدگاهی قرآن را کتابی اقتضائی که متأثر از فرهنگ زمان نزولش بوده می گرداند و چنین نتیجه می دهد که آن شایستگی ابدی بودن برای همه نسلها و امتها

در همه زمانها را نخواهد داشت. خلف الله اگر چه معتقد به وحی و وحیانی بودن قرآن است و مانند شماری از مستشرقین همچون گلدتسیهر که قرآن را بر گرفته از کلام یهود و نصاری می داند (گلدتسیهر، ۱۹۴۶م: ۱۲) منکر وحی نیست ولی استدلال او با گزاره گوئی گلدتسیهر و همفکران او هم سوئی دارد زیرا نظریه او بر این مبنا قرار گرفته است که «در روزگار پیامبر، یهودیان مرجع علمی قریش بوده اند و سخن آنان معیار علمیت و صدق قضایای تاریخی قلمداد می شده است از این روی پیامبر وظیفه داشت تا دانش یهودیان را فرا گیرد و در پاسخ دهی به قریش از آن بهره گیرد که اگر چنین نمی کرد سخنش مقبولیت نمی یافت، در ادبیات هنر، رعایت مقتضای حال و توجه به نیاز مخاطب و خواستگاه های ذهنی او از اصول پذیرفته شده و مسلم است پس قرآن در پابندی به همین اصل مهم، دانش توراتی را منبع قصه های خویش ساخته است» (حسینی (ژرفا)، ۱۳۷۷: ۸۲)

نقد

استدلال خلف الله کاملاً ناصواب و ایرادهای اساسی به آن وارد است اول آنکه همانگونه که پیش از این بیان شد، اگر قرآن در بیان قصص خاستگاه های ذهنی قریش را ملاک قرار داده باشد ابدی بودن و شمول رهبری اش برای مردم جهان به طور جدی زیر سوال می رود. دوم آنکه آیا مخاطب آیات قرآن و به ویژه قصص آن حتی در عصر نزول تنها قریش بود؟ اگر به فرض بپذیریم که مخاطب آیات تنها قریش بودند و چون یهودیان مرجع علمی آنان بودند و معیار صدق و کذب قضایای تاریخی برای مکیان، سخنان و دیدگاه های یهود بود، و پیامبر وظیفه داشت از دانش و قصه های اسطوره ای نزد یهود بهره گیرد تا سخنش مقبولیت پیدا نماید، پس پیامبر به هنگام ورودش به مدینه و دعوت اهل کتاب به قرآن بایستی به طریق اولی از این اصل استفاده می نمود چرا که به گفته خلف الله ملاک بلاغت همین است، در حالیکه ما می بینیم در رویارویی با عقاید و افکار خرافی و باطل اهل کتاب کوچکترین ملاحظه ای نیست و قرآن و پیامبر بدون تسامح شدید ترین موضع گیریها را دارند، پس آیا می توان پذیرفت قرآن در برابر جمعیت قابل توجه اهل کتاب افکار و اعتقادات خرافه و اسطوره ای آنها را در هم شکند و رسوایشان سازد اما برای جذب قریشیان و مقبولیت یافتن سخن پیامبرش نزد آنها همین خرافت و یاوه گوئیها را دستمایه قرار دهد؟ نظر به اینکه جواب بسیار روشن است در این باب سخنی نمی گوئیم اما برای تبیین بیشتر موضوع لازم است بخشی دیگر از سخنان خلف الله نقل و مورد ارزیابی قرار گیرد.

وی داستان های قرآن را به چهار نوع تاریخی، تمثیلی، اسطوره ای و رمزی یا نمادین تقسیم می کند و با تعاریفی برای سه نوع اول نمونه هایی را از قرآن به عنوان شاهد گفتارش استخراج می نماید.

او قصه تاریخی را داستانی می داند که محور آن شخصیت های تاریخی همچون پیامبران باشند و می گوید وجود این نوع را در قرآن همه پذیرفته اند ولی معتقد است هدف از بیان داستان های تاریخی در قرآن حقیقت های صحیح تاریخی نیست و استدلالش همان وجود جنبه های ادبی و هنری است که به گمان او هدف اصلی قرآن است و بر این باور است که قرآن از این قالب ادبی و هنری استفاده نموده تا بر عواطف و احساسات شنونده و خواننده تأثیر گذارد و همین هدف سبب گردیده حتی داستان های تاریخی در قرآن صرفاً از منظری ادبی پرداخت شوند و هرگز در آنها صدق قضایا لحاظ نشود، از این روی با تصرفاتی همچون حذف قسمت هایی، تقدیم و تأخیرهایی و یا اضافاتی همراه گردد، وی برای مدعای خود نمونه هایی همچون داستان موسی، اصحاب کهف و ذی القرنین

را تحلیل می نماید و معتقد است که تنها با این دیدگاه ادبی و هنری است که داستان های قرآن از مطاعن محفوظ می ماند(رک:خلف الله، پیشین: ۱۷۲-۱۸۲) و در این خصوص می گوید:

«علی أنا نستطيع ان نعمن فی الدلالة علی ان القصة التاریخیه فی القرآن قصه ادبیه یعتمد فیها القرآن علی تصویر الاحداث كما یعتقدها المخاطبون و هو الامر الذی اجازه بعض القدماء بل راه بعضهم امراً لابد من القول به لیسلم القرآن من المطاعن»(همان: ۱۷۲)

در اینجا گفته ای او را تنها در مورد داستان اصحاب کهف به عنوان یکی از داستان های تاریخی نقل می کنیم که معتقد است واقعی نیست و مطابق با ذهنیات اهل کتاب آمده است او می گوید:

«موضع قرآن در بیان داستان اصحاب کهف موضع کسی است که نمی خواهد واقعیت تاریخی را حکایت کند بلکه بر آن است تا آرای یهودیان را باز گوید خواه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد از این روی هیچ خرده ای بر این داستان نمی رود چرا با واقعیت هماهنگی ندارد، چه آن که اساساً در قصه قرآن غرض بیان واقعیت نیست.»(ساجدی، پیشین: ۲۵۰)

خلف الله در تبیین دیدگاه خود درباره اصحاب کهف می گوید:

«در قصه اصحاب کهف دو نکته محل تأمل است؛ تعداد جوانان و مدت اقامت آنان در غار، قرآن تعداد این جوانان را دقیقاً بر نمی شمرد بلکه آنان را سه یا پنج و یا هفت تن می داند آن گاه به پیامبر نصیحت می کند که تنها خداوند تعداد دقیق اصحاب کهف را می داند، پس او نباید در این باب از کسی سؤال کند، نمی توان گفت که تعداد دقیق این جوانان بر خداوند پوشیده بوده است اما حکمت این تردید آن است که مشرکان برای تشخیص صدق و کذب این گونه قصص چشم به دهان احبار و عالمان یهود می دوختند از آن جا که این عالمان در تعداد دقیق اصحاب کهف اختلاف داشتند بایسته بود که قرآن تعداد دقیق آنان را ذکر نکند و بدین سان خود را مورد طعن مشرکان نسازد در غیر این صورت مشرکان باور می یافتند که قرآن کذب است و از سوی خداوند نازل نشده است، همانند این سخن در مورد مدت اقامت اصحاب کهف در غار نیز صادق است در تفسیر طبری هم شاهدهی هست که نشان می دهد عالمان یهود در این مورد اختلاف نظر داشته اند از این رو قرآن علم به مدت دقیق این اقامت را تنها از آن خداوند شمرده و خود از ذکر آن سرباز زده است.»(حسینی(ژرفا)، پیشین: ۸۳)

خلف الله در انتهای گفتار خود در تحلیل داستان اصحاب کهف می گوید: «ان صنیح القرآن و موقف بعض المفسرین یکشف عن هذه الظاهره کشفاً واضحاً و یدفعنا الی تفسیرها تفسیراً معقولاً و یجعلنا نجزم بان صنیح القرآن لم یکن الا الصنیح الادبی الذی یقوم علی الدلالات التي یعتقدها المخاطب»(خلف الله، پیشین: ۱۷۵)

نقد:

گویا خلف الله برای دفاع از قرآن در برابر مستشرقین و کسانی که گزارشهای داستانی کتابهای آسمانی را مغایر با نقل های تاریخی معرفی نمودند با اصرار بر بعد ادبی قصص و انکار واقعی بودن آنها عظمت و گسترده جهان شمول و زمان شمول قرآن را محدود به زمان نزول آنها تنها مکه و قریشیان نموده است و همان گونه که پیش تر بیان شد با تخریب ستونهای بنای قرآن سعی در حفظ ساختمان و نمای بیرونی قرآن نموده و با چنین اظهاراتی که قریش متأثر از یهود بودند و میزان صدق گفتار پیامبر را با گفتارهای

عالمان یهود می‌سنجیدند و پیامبر دستور داشت تا خرافات و باطل‌های ذهنی آنها را دستمایه قرار دهد و قرآن هم خود چنین شیوه‌ای را برگزید تا نزد مشرکین مقبولیت کسب نماید، گویای آن است که وی با مجموعه آیات قرآن و گزارشهای آن از موضع گیرهای خصمانه و معاندانه مشرکان در حالیکه حقیقت را می‌فهمیدند و کتمان می‌کردند آشنا نیست.

قرآن در عین برهان بودنش و با وجود استدلال‌های قوی و قدرتمند که بیدارکننده فطرتها بود و هست و آیات تحدی خود آیا نیازی به بهره‌گیری از افکار و ذهنیات اسطوره‌ای و افسانه‌ای یهود برای مقبولیت یافتن سخن خود داشت؟ اگر به فرض بپذیریم برای تحریک و تکان دادن احساسات مشرکین مکه چنین نیازی و بهره‌گیری صحیح بود آیا امروز هم که مردم دنیا مخاطب قرآن هستند همین ذهنیتهای اسطوره‌ای را دارند؟ و یا یاره‌های محرف در کتاب مقدس را میزان ارزیابی و سحت و سقم قرآن قرار می‌دهند؟

آقای خلف الله چنانچه از گفتارش بر می‌آید به حقانیت قرآن و وحیایی بودن آن ایمان دارد و نیز بر نزول آن به عنوان آخرین کتاب بر خاتم النبیین اذعان دارد و در نتیجه باید بپذیرد که این کتاب برای همه عصرها و نسل‌های پس از نزول است، حال سؤالی را باید پاسخ گوید و آن اینکه اگر بلاغت قرآن آنست که ذهنیت مخاطب را مورد توجه قرار دهد و این تصویر فنی و پردازش هنری در داستانها از ویژگیهای قرآن است تا تاثیرگذاری بر مخاطبینش را در راستای اهداف تربیتی به اوج رساند آیا امروز هم مردم دنیا ذهنیتهای اسطوره‌ای و افسانه‌ای قریش را دارند؟ و اگر ندارند که ندارند آیا ورود اساطیر در قرآن نقض غرض برای مقبولیت آن نیست؟ بعد ادبی و هنری قرآن امری اثبات شده و مورد پذیرش همگان است و بیان اعجازین و هنرمندانه آن بگونه‌ای در اعماق قلبها نفوذ می‌کرد و کشور جانها را تسخیر می‌نمود که کافران معاند چاره‌ای جز این نداشتند که برای مبارزه با کلام خدا و جلوگیری از ورود آن به مزرعه دلها گاهی آنرا سحر و گاهی شعر و گاهی قول کاهن و یا اساطیر الاولین معرفی نمایند ولی سؤال این است آیا هنری بودن مساوی است با وهم و خیال و گزافه‌گویی؟ و آیا همان تعریف و برداشتی که امروزه در غرب از داستان و رمان می‌شود ما هم باید با همان نگرش هنر قرآن کریم را در داستانهایش تعریف و توجیه نمائیم؟

سید قطب از صاحب‌نظران معروف در مباحث هنری قرآن و مؤلف کتاب تصویر الفنی فی القرآن اثر هنری را اثری می‌داند که دارای سه ویژگی باشد «۱. نوآوری در عرضه، ۲. زیبایی در ساختار، ۳. قدرت تعبیر» (سید قطب، ۱۹۴۵م: ۲۵۹) و بدیهی است که این سه هیچ یک منحصر به قصه‌های خیال پردازانه و ساختگی نیست.

هم او در مقابل نگرش خلف الله و استادش امین خولی چنین می‌گوید: «مراد من از تصویر هنری، بیان زیبایی‌های قرآن در ارایه مطالب خود است و هرگز منظور من این نیست که داستانهای آن ساختگی، خیالی و غیر واقعی است زیرا مطالعات گسترده و طولانی من از قرآن هرگز مرا به چنین فهم و نتیجه‌ی تأویلی نرسانده است. جای شگفتی است که چرا از تعبیر «هنری» چنین به ذهن متبادر می‌شود و چنین برداشت می‌کنند که یک اثر بافته خیال و ساخته و هم غیر معقول است. مگر نمی‌توان رویدادهای واقعی را با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه نمود به گونه‌ای که هم صادق باشد و هم هنری و علمی؟ آیا دلیل عدم امکان جمع این دو از این رواست که «هومر» ایلید و ادیسه را از روایات اساطیری برگرفته است؟ یا از این رواست که نویسندگان داستان و قصه کوتاه و رمان در اروپا، در

هنر آزاد خود چندان به واقعیت توجه ندارند؟ آری اینها از مصادیق هنر است اما نه تمام هنر، حقیقت را نیز می توان به گونه ای کاملاً هنرمندانه عرضه کرد.» (همان: ۲۵۴-۲۵۹)

سید قطب سهل بودن و عدم دشواری تصور بیان حقیقت به گونه هنرمندانه را مشروط به رهایی از عقلانیت وام گرفته از ترجمه های غربی و روی گردانی از نمونه های آنها می داند و ریشه چنین افکار و انحرافات را نسبت به قرآن روی گردانی از تقدس آن و نگاهی صرفاً به مثابه یک کتاب تاریخی به آن نمودن بیان می کند و معتقد است حتی اگر با این نگرش به قرآن بنگریم هیچ کتاب تاریخی دیگری را به وثاقت قرآن نمی یابیم او در همین رابطه می گوید: «اگر ما قداست قرآن را کنار نهمیم و آن را همچون یک کتاب تاریخی بنگریم این کتاب از هر کتاب تاریخی دیگر متفن تر خواهد بود، زیرا ناقل این کتاب حضرت محمد(ص) است و او کسی است که دشمنان دیرین و نوین او نیز به صداقت وی اعتراف دارند، افراد معتصب بسیار اندکی هستند که او را صادق نمی دانند، این کتاب به روش علمی جمع آوری شده است و کم تر کسی صحت نقل آن را مورد تردید قرار داده است، حتی بسیاری از مستشرقین که علاقه ای به ادیان ندارند نیز به وثاقت آن اعتراف نموده اند چنین ویژگی در مورد هیچ کتاب مقدس دیگر و هیچ کتاب یا اثر تاریخی دیگری وجود ندارد، اگر به سایر کتب مقدس بنگریم می بینیم که فاصله زیادی میان صاحبان این کتب و زمان تدوین آن ها وجود دارد و کتب تاریخی نیز هرگز مصون از تردیدها و شبهات نیستند بلکه حتی حادثه تاریخی واحدی نیز وجود ندارد که مورد یقین علمی خالص باشد.

بنابراین حتی اگر رویدادها و شخصیت های ذکر شده در قرآن، در کتاب تاریخ دیگری ذکر نشده باشد، خود قرآن در برابر تاریخ حجیت دارد زیرا قرآن به واسطه کسی نازل شده است که حکیم و دانا است و در طول تاریخ از تحریف مصون مانده است.» (همان)

آقای امین خولی و شاگردش خلف الله جنبه ادبی و هنری و مخاطب شناسی قرآن را مطرح نموده اند که سخنی است به غایت صحیح و مورد قبول همگان ولی با بی توجهی به اصولی مهم در بیان قصص که به روشنی در آیات منعکس شده و با نادیده گرفتن ابدیت این آخرین کتاب آسمانی و محدود کردن عملی گسترده شمول آن که همه نسلها و امته را در بر می گیرد به زمان نزول و آنهم مکیان، استنتاجی غلط و مغایر با شأن و منزلت و صریح آیات قرآن نموده اند. استنتاجی کاملاً خیالی و وهمی که البته جمعی از پژوهشگران علوم و معارف قرآن در مقالات و کتابهایی که در حوزه زبان قرآن یا مبانی هنری قصص قرآن تألیف نموده اند این تفکر را نقد و پاسخهای مستدل و عالمانه نموده اند. (رک: حسینی (ژرفا)، پیشین؛ ساجدی، پیشین)

اما یکی از آیاتی که به نظر بیانگر اساسی ترین و مهمترین جنبه طرح قصص قرآن و نیز لزوم صدق و واقعی بودن آنهاست و از طرفی جوابی قاطع به ادعای بی اساس آقای خلف الله می باشد آیه ۱۲۰ از سوره مبارکه هود است. «و کلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک و جاءک فی هذه الحق و موعظه و ذکری للمؤمنین» ما هر یک از حکایات انبیاء را برای تو بیان می کنیم. تا به آن قلب تو را قوی و استوار گردانیم و در این (شرح حال رسولان) برای تو حق و اهل ایمان را پند و تذکر باشد.

اما بیش از پرداختن به آیه مذکور به آیاتی دیگر که صریحاً ابطال کننده ورود اسطوره به قرآن است اشاره خواهیم داشت، در سوره مبارکه آل عمران آمده «ان هذا لهو القصص الحق و ما من اله الا الله» (آل عمران/۶۲) همانا این داستانی است راست و درست و جز الله

خدایی نیست. در این آیه کلمه قصص با حق توصیف شده و «حق در اصل به معنی مطابقت و هماهنگی است و به همین دلیل به آنچه با واقعیت موجود تطبیق می کند حق گفته می شود و اینکه به خداوند حق می گویند (ذلک بان الله هو الحق) (آل عمران/۶۲) به خاطر آن است که ذات مقدس او بزرگترین واقعیت غیر قابل انکار است و به عبارت روشتر حق یعنی موضوع ثابت و پابرجائی که باطل در آن راه ندارد» (مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۹/۲)

واژه حق در ابتدای داستان اصحاب کهف که آقای خلف الله صریحاً از آن به عنوان یکی از داستانهای اسطوره ای نام برده نیز آمده است «نحن نقص عليك نبأهم بالحق» (کهف/۱۳) «حق در اینجا مقابل کذب و دروغ است» (خانی، ۱۳۷۲: ۳۷۶/۸) یعنی آنچه برای تو حکایت می کنیم مطابق با واقع و «بدون کم و زیاد» (ابن کثیر، ۱۱۹۹ق: ۷۴/۳) است.

نکته قابل توجه و تأمل اینکه قید «بالحق» در آیه مذکور نه تنها بر معنای حقیقت بودن و مطابق واقع بودن دلالت دارد بلکه بر داستانهای اسطوره ای که از اصحاب کهف در اذهان مردم بوده و سیاق آیات بر آن گواهی می دهد خط بطلان می کشد.

خلف الله در خصوص اسطوره ای بودن قصه اصحاب کهف چنین استدلال می کند که قرآن تعداد اصحاب کهف و مدت اقامت آنها را دقیقاً بیان نمی کند با اینکه هر دو مسئله بر خداوند پوشیده نبود ولی حکمت عدم بیان دقیق آن است که مشرکان مرجعشان در صدق و کذب اینگونه اخبار و داستانها یهود بودند و این دو مسئله یعنی تعداد جوانان کهف و مدت اقامتشان در غار در بین خود عالمان یهودی مورد اختلاف بود و سپس نتیجه می گیرد که قرآن در داستان اصحاب کهف نمی خواهد واقعیت تاریخی را بیان کند بلکه می خواهد گفته های یهودیان را باز گوید حال چه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد «از این روی هیچ اعتراضی به این قصه وارد نیست که چرا با واقعیت سازگاری ندارد زیرا اصولاً در قصه قرآنی بیان واقعیت مقصود نیست» (رک: حسینی (ژرفا)، پیشین: ۸۳) و نیز چنین می پندارد که چون تعداد نفرات و مدت اقامت مورد اختلاف عالمان یهود بود اگر قرآن تعداد دقیق یا مدت دقیق اقامت را بیان می کرد مورد طعن مشرکان قرار می گرفت و آنها باور می یافتند که قرآن کذب است و نزول آن از جانب خداوند نیست.

نقد:

این ادعای او حدسی، خیالی و بدون وجه است و با توجه به شواهد تاریخی و سیاق آیات داستان اصحاب کهف سخنی به غایت بی اساس و سخیف است.

اولاً اگر تعداد و مدت اقامت اصحاب کهف مورد اختلاف در بین عالمان یهودی بود و مشرکان به زعم شما چشم به دهان یهود دوخته و گفته آنها معیار صدق و کذبشان بود پس چنانچه قرآن تعداد و مدت را دقیقاً بیان می کرد جای طعن بر قرآن نبود و اگر به فرض این ادعای شما صحیح بود در جایی پذیرفته می شد که تعداد مورد اتفاق عالمان یهود و قرآن عدد دیگری را بیان نماید. ثانیاً «سیاق آیات نشان می دهد که این داستان به طور اجمال در بین مردم معروف بوده» (موسوی همدانی (مترجم)، ۱۳۷۴: ۳۳۹/۱۳) و نیز شواهد تاریخی گویای آن است که این قصه به صورت اسطوره ای در بین مردم رواج داشته چنانچه در تفسیر کاشف در بیان توصیف به حق این داستان در آیه ۱۳ (... نبأهم بالحق) چنین آمده: «كان الناس قبل رسول الله ص يتداولون قصة اهل الكهف و قد دوت في

بعض الكتب و جاء ذكر اهل الكهف في الشعر فمن قصيره لاميه ابن ابى الصلت: و قد انشا الناس الاساطير حول اصحاب الكهف كما انشاوها حول كثير من الغابرين و لذا قال تعالى لنبيه الكريم «و من اصدق من الله حديثاً» (مغنيه، ۱۴۲۴: ۱۰۸/۵)

نتیجه آنکه توصیف داستان به «بالحق» در آیه مذکور خط بطلان بر تصور و ذهنیت اسطوره ای یا افسانه ای آن است نه تأیید و همراهی قرآن با اسطوره و بسیار روشن است که این برداشت خلف الله در تضاد کامل با بیان قرآن است.

ثانیاً عدم بیان تعداد دقیق و یا محل اقامت دقیق اصحاب کهف و ذکر دیگر جزئیات تاریخی در قرآن، تنها در این داستان نیست که چنین برداشت شود قرآن نمی خواست چیزی بگوید که مخالف آنچه در بین یهود معروف بود باشد. بلکه وقتی ما به ماهیت و ساختار داستانها در کران تا کران قرآن نگاه می کنیم با حقیقتی دیگر مواجه می شویم و آن اینکه قرآن کتاب تاریخ نیست که به ذکر زمان و مکان و تعداد و دیگر عناصر مذکور در کتابهای تاریخی که مورد توجه مورخین است پردازد بلکه با اهدافی که خود برای ذکر داستانها بیان نموده است تنها به گزارش فرازهای محتوایی می پردازد به عبارتی دیگر دأب قرآن چنان است که عنایت به «ماهو» ی داستان دارد و نه «من هو» ی آن، «من هو» یعنی تاریخ تولد، تاریخ وفات، سال حکومت، خصوصیات جغرافیایی و ...

آنچه مورد اهتمام قرآن است «ما هو» ی داستان است یعنی روابط علی و معلولی، عمل و عکس العمل، کنش و واکنش و سنت های الهی یعنی «روابطی که خداوند به حکمت ربوبی خویش جهان و هر آنچه را در آنست در تطابق آن آفریده» (تهامی، آینه پژوهش: ۷۱/۶۰) قوانین لایتغیری که بر زندگی اجتماعی و حتی فردی همه افراد بشر حاکم است و چه آنها را بشناسیم یا نشناسیم و چه بخواهیم یا نخواهیم همچون قوانین فیزیک و شیمی و قوانین حاکم بر افلاک و کیهانشانها و همچون قوانین حاکم بر عالم ذرات بر امتهات و اجتماعات حاکم و بدون تخلف یا کوچکترین تغییری، در جریان است و هدف اساسی از بیان واقعتهای تاریخی هم شناخت این قوانین است و هم از این طریق یعنی ارائه نمونه ها و مصادیق عینی، باور آنهاست و لذا قرآن با بیان این فرازهای محتوایی اصرار و پافشاری دارد که پیروانش قوانین را بشناسند و با چنگ زدن به علت های رشد و ارتقاء و تعالی به سعادت دنیا و آخرت نائل و با دوری از عوامل سقوط و انحطاط و افول خود را از تیره بختی و سرانجام دردناک برهانند، از همین روی آیاتی دعوت کننده به سیر و سیاحت محققانه در زمین برای شناخت قوانین طبیعی و هم شناخت قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ است «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین - پیش از شما سنتهایی وجود داشت (و هر قوم طبق اعمال و صفات خود، سرنوشت هایی داشتند که شما نیز همانند آن را دارید) پس در روی زمین گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب کنندگان (آیات خدا) چگونه بود» (آل عمران/ ۱۳۷؛ همچنین یوسف/ ۱۰۹، محمد/ ۱۰۹، حج/ ۱۰، ق/ ۳۶ و ۳۷، نمل/ ۶۹ و نحل/ ۳۶)

لازم به ذکر است که در فرهنگ قرآن سیر و سیاحت به معنای مطالعه و تدبر در تاریخ گذشتگان به منظور تجربه و عبرت آموزی است.

پس اگر در بیان تعداد اصحاب کهف و یا مدت اقامت آنها در غار که مورد اختلاف بوده قرآن موضع صریحی ندارد نه آن چیزی است که خلف الله می گوید بلکه خود دارای پیامی است و آن موضع حکیمانه قرآن است یعنی بی اعتنایی نسبت به آنچه که در مقوله «ماهو» داستان نیست و بر ذکر یا عدم ذکر و دانستن یا ندانستن آن نتیجه ای مترتب نیست.

با توجه به موارد مذکور ادعاهای خلف الله و استادش امین خولی و هم فکran آنها از هیچ روی با قرآن کریم سازگاری ندارد چرا که همانگونه که قرآن صریحاً و ساختاراً خود را معرفی نموده «نه کتاب تاریخ است و نه مجموعه قصه های تخیلی بلکه کتابی است عزتمند که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد و خود تصریح کرده است که کلام خداست و جز حق نمی گوید و ماورای حق چیزی جز باطل نیست، برای دستیابی به حق هرگز از باطل نتوان یاری گرفت و آن کتابی است که به حق و راه مستقیم فرا می خواند و آیاتش سراسر بر اخذ کنندگان و ترک کنندگان حجت هستند» (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۱-۱۷۳). سپس صاحب تفسیر المیزان در ادامه کلام خود، با انتقاد از چنین نگرشها می گوید: «... سخن من اینست که قرآن خود ادعا دارد سخن خداوند است و نزول یافته تا مردم را به سعادت حقیقی از طریق حق و به سوی حق راهبری کند پس هر که به تفسیر چنین کتابی روی می آورد باید آن را صادق بشمارد و به حق ناب درباره آن بسنده کند» (همان)

اما شگفت انگیز تر این سخن خلف الله است که با مطرح کردن آیاتی که در آنها مشرکان کتاب خدا را اساطیر الاولین می خوانند همچون آیه ۵ سوره مبارکه فرقان «و قالوا اساطیر الاولین اکتبتها فیهی تملی علیه بکره و اصیلاً» و نیز انعام/۲۵، انفال/۳۱، نحل/۲۴، مؤنون/۸۱ تا ۸۳، نمل/۶۸، احقاف/۱۷، قلم/۱۰ تا ۱۵، چنین می گوید:

«از تأمل در آیات مزبور بر می آید که قرآن خود اصراری ندارد تا وجود اساطیر در خویش را نفی کند بلکه به شدت در پی اثبات این مطلب است که وجود این اساطیر سبب نمی شود آن را ساخته محمد و نه خداوند بدانیم» (خلف الله، پیشین: ۱۹۹-۲۰۰) سپس برای اثبات گفتار خود با پایه قرار دادن عباراتی از تفسیر مفاتیح الغیب و المنار و نیز مقدماتی که خود چپش می نماید نتیجه ای را که بیان شد می گیرد اما قبل از بیان مقدمات استنتاج او تنها عبارت تفسیر رازی را که پایه تفکر او در خصوص راهیابی اسطوره در قرآن شده را به اختصار نقل می کنیم تا بی پایگی پایه استدلال او روشن گردد.

«جاء فی الرازی عند تفسیره لقوله تعالی «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تأویله» من سوره یونس مایلی «الاولی انهم کلموا سمعوا شیئا من القصص قالوا لیس فی هذا الکتاب الا اساطیر الاولین و لم یعرفوا ان المقصود منها لیس هو نفس الحکایه بل امور اخری مغایره لها» فنحن نلاحظ ان الرازی هنا یفرق بین شیئین: الاول هیکل القصه او جسم الحکایه و الثانی ما فی القصه من توجیها ت دینه نحو قواعد الدعوه الاسلامیه و مبادی الدین الحنیف و الرازی یلحظ ان الامر و هو هیکل القصه او جسم الحکایه هو الذی اذخل الشبه علی عقول المشرکین حین ظنوا انه المقصود من القصص و من اجل هذا ذهبوا الی ما ذهبوا الیه من ان القرآن اساطیر الاولین و الرازی یقرر ان المقصود امور اخری مغایره لهذا الجسم من القصه» (خلف الله، پیشین: ۱۹۹-۲۰۰)

اما دیگر مقدماتی که خود می چپند عبارتند از:

۱. تمام آیاتی که اساطیر در آنها مطرح شده مکی هستند پس وجود اندیشه اساطیر تنها از آن مشرکان مکه می باشد که منکر معاد بودند و در مدینه کسی چنین سخنی را بر زبان نیاورده است.

۲. اندیشه وجود اساطیر از سوی مشرکان مکه برخاسته از اعتقادی صادقانه و شبهه های قدرتمندی که در ذهنشان جریان داشت بود، اکنون باید دید آیا این اعتقاد صرفاً اشتباه بوده یا اینکه در خود قرآن صفتی به چشم می خورده که آنان را به این اعتقاد وا می داشته است. (همان: ۲۰۲ و ۲۰۳)

آنگاه می گوید: در بررسی این آیات می بینیم که گاه قرآن بدون هیچ توضیح و ایرادی سخن مشرکان را نقل می کند مانند آیات سوره های انفال، مؤمنون، نمل و احقاف و گاه مشرکان را تهدید می کند، ولی نه به دلیل این که به وجود اساطیر در قرآن اعتقاد دارند بلکه از این جهت که روز قیامت را منکرند یا مردم را از پیروی محمد باز می دارند مانند آیات سوره های انعام و مطففین، تنها یک بار، قرآن به رد سخن آنان می پردازد و آن در سوره فرقان «و قالوا اساطیر الاولین اکتبها فهی نملی علیه بکره و اصیلا قل انزله الذی یعلم السر فی السموات و الارض انه کان غفورا رحیما» (فرقان/۶ و ۵) آن هم در مقام اثبات این مطلب است که اساطیر ساخته و پرداخته محمد نیست بلکه از جانب خداست» (خلف الله، پیشین: ۲۰۶)

خلف الله در نهایت چنین نتیجه می گیرد:

«زمانی که شاهدیم که احساس قوم (مشرکین) به ورود اساطیر در قرآن قوی شده و عقیده آنان در این مطلب به ثبات رسیده باز شاهدیم که قرآن ورود اساطیر را در خود نفی نمی کند بلکه آنچه نفی می کند این است که ادعا شود وجود این اساطیر دلیل بر این است که قرآن از جانب محمد علیه السلام است و از جانب خداوند نیست. پس هنگامی که تمامی این موارد ثابت باشد، ما را از اینکه بگوییم که در قرآن اساطیر وجود دارد باز نمی دارد، چرا که این سخن مخالفت و معارضیتی با نصوص قرآنی ندارد» (همان: ۲۰۶ و ۲۰۷)

نقد:

اولاً آقای خلف الله جمله ای که از تفسیر رازی ذیل آیه ۳۹ یونس پایه تفکر خود یعنی ورود اسطوره به قرآن قرار داده، در تفسیر مذکور تحت این عنوان آمده است «و اعلم ان هذا الکلام یحتمل وجوهاً» (فخررازی، پیشین: ۲۵۵/۱۷) و جناب رازی پنج وجه را برای آیه بیان نموده که وجه مذکور یکی از آن پنج وجه است که به صورت احتمال بیان شده علاوه بر اینکه رازی در این بیان (احتمالی) که تکذیب مشرکان را خاص و ویژه قصص قرآن نموده تا جائیکه در تفاسیر بررسی نمودیم منفرد است چون هم سیاق آیات به روشنی گواهی می دهد که تکذیب متوجه همه قرآن بوده و نه داستانهای آن و هم همه مفسران در تفسیر خود «ضمیر هاء» در آیه مذکور (بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه) را به کل قرآن برگردانده اند (نک: طباطبایی، پیشین: ۶۶/۱۰) و خود رازی هم برای این وجه احتمالی دلیلی را ذکر نکرده است.

ثانیاً: بین معنای احتمالی رازی و برداشتی که خلف الله از آن نموده هیچ رابطه ی قابل اعتمادی وجود ندارد و نتیجه ای که او از بیان مذکور گرفته حدسی و خیالی است چرا که رازی همانگونه که بیان شد به عنوان یکی از وجوه (پنج وجه) احتمالی می گوید: «مشرکان هرگاه چیزی از داستانهای قرآن می شنیدند می گفتند در این کتاب چیزی جز اساطیر گذشتگان نیامده است و آنها ندانستند

که منظور و مقصود از آن داستانها نفس آن حکایت نیست بلکه امور دیگری است که با خود داستان مغایر است» سپس رازی به تبیین آن امور می پردازد و می گوید:

«فاولها: بیان قدره الله تعالی علی التصرف فی هذا العالم و نقل اهله من العز الی الذل و من الذل الی العز و ذلك یدل علی قدره کامله و ثانیها: انها تدل علی العبره من حیث ان الانسان یعرف بها ان الدنیا لاتبقى فنهایه کل متحرک سکون، و غایه کل متکون ان لایکون، فیرفع قبله عن حب الدنیا و تقوی رغبتہ فی طلب الاخره کما قال: لقد کان فی قصصهم عبره الالیاب» (یوسف / ۱۱۱) و ثالثهما: انه صلی الله علیه و سلم لما ذکر قصص الاولین من غیر تحریف و لا تغیر مع انه لم یستعلم و لم یتلمذ، دل ذلك علی انه بوحی من الله تعالی کما قال فی سوره الشعراء بعد ان ذکر القصص و انه لتتریل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قبلك لتکون من المنذرين (الشعراء / ۱۹۲-۱۹۴) (فخر رازی، پیشین: ۲۵۵/۱۷)

کلام رازی در موارد بالا تنها گویای آنست که همانگونه که قرآن خود بیان نموده است منظور از بیان قصص عبرت آموزی و فراگیری محتوای درونی آنست و مقصود قرآن داستانسرایی صرف نیست. ولی این بیان رازی هیچ دلالتی بر برداشت خلف الله که مدعی شد «طبق این بیان رازی اسطوره از جانب خداوند در قرآن وارد شده» ندارد.

علاوه بر این می بینیم که در آیه مذکور سخن از تکذیب بدون علم و بدون تدبر است و آیه در مقام بیان عدم تعقل و پیروی از هواها و عناد و مکابره در برابر حق است و ادامه آیه شاهد خوبی بر این واقعیت است «کذلک کذب الذین من قبلهم» یعنی چنین تکذیب بدون تدبیر و علم و از روی هواهای نفسانی و لجاجت و عناد، در امتهای قبلی هم نسبت به رسولان الهی بوده است.

حال این سؤال در برابر آقای خلف الله مطرح می شود؛ آیا پیامبران گذشته همه صاحب کتاب آسمانی بودند؟ و آیا همه معارف الهی را در قالب داستان بیان کردند؟ و آیا تمامی امتهای پیشین اعتقاد به اسطوره داشتند؟ که شما ادعا می کنید «آنچه بر عقول مشرکین شبهه وارد می نمود آن صورت و هیكل داستان بود زمانیکه چنین تصور نمودند که مقصود از قصص همان جسم یا شکل ظاهری داستان است پس این مسئله باعث شد که قرآن را اساطیر الاولین بخوانند و بر این اعتقاد و باور صادق بودند.» (خلف الله، پیشین: ۱۹۹-۲۰۰)

این سخن که کسانی که نسبت اساطیر به قرآن می دادند بر اعتقاد و باورشان صادق بودند، در تضاد کامل با گزارشات قرآن است. در این رابطه ما باید بنگریم چه کسانی قرآن را اساطیر می خواندند؟ همانهایی که گاه پیامبر را مجنون و گاه ساحر و گاه او را کاهن می خواندند نسبت های ناروا و تهمت هایی که خاص پیامبر خاتم نبود بلکه وقتی ما داستانهای اقوام گذشته و رسولان الهی را در سرتاسر قرآن مطالعه می کنیم می بینیم طبقه یا گروهی خاص در هر جامعه که قرآن از آنها گاه با عنوان ملأ و گاه مترفین یاد نموده. چنین افتراهایی را از روی ظلم و عناد و مقابله با حق به پیامبران و رسولان الهی نسبت می دادند و این انکارشان در حالی بود که به بیان صریح قرآن آیات و معجزات الهی را می دیدند و به آن یقین داشتند. به عنوان نمونه به شواهدی از قرآن بسنده می نمایم «و حججوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبه المفسدین» (نمل/۱۴).

آیه شریفه از این واقعیت پرده بر می دارد که «قلبا و عقلهای کفار به صدق و راستی موسی و معجزاتش یقین داشت اما آنها با زبانهایشان پیامبر خدا و آیاتش را به خاطر ترس از دست دادن منافع و حرصی که بر جایگاه و موقعیتشان داشتند انکار می نمودند» (مغنیه، پیشین: ۹/۶) و خداوند با دو واژه ظلماً و علواً حقیقت مذکور را بیان نموده است.

شاهد دیگر آیه سی و یکم از سوره مبارکه انفال می باشد که از جمله آیاتی است که در آن نسبت دادن اساطیر به قرآن از سوی همین طبقه مطرح گردیده «و اذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا الا اساطير الاولين» اما در آیه قبل آن سخن از مکر، خدعه و نقشه های خائنانه مشرکان نسبت به پیامبر است نه اعتقاد و باور صادقانه «و اذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك و يمكرون و يمكر الله و الله خير الماكرين» (انفال/۳۰) و نیز با مطالعه و تدبر در آیات قرآن به روشنی به دست می آید که عناد و مقابله مترفین (مرفهین سرمست و مغرور) در مقابل همه انبیاء و حرکت های اصلاحی در قرآن به عنوان یک سنت تاریخی که استثنایی در آن نیست مطرح است به این معنا که این گروه (مترفین) برای حفظ شرائط موجود خود بیشترین طغیان و سرکشی را در مقابل حرکت های اصلاحی الهی از خود نشان می دهند و شاهد آن این آیه «و ما ارسلنا فی قریه من نذیر الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به کافرین» (سبا/۳۴)

نتیجه آنکه با آیات و ادله مذکور سخن خلف الله که می گوید نسبت اساطیر به قرآن از سوی مشرکان ناشی از شبهه ای قوی بود که در ذهن آنها وجود داشت و آنها به گفته ی خود واقعاً اعتقاد داشتند و در این گفتارشان صادق بودند کاملاً باطل می گردد.

نکته شایان توجه دیگر در این باب اینکه بر فرض که ما با تفکر آقای خلف اله همراه شویم و قرآن را از جایگاه و شأن ابدیت آن پایین آوریم - چنانچه او آورده است - و مخاطبان قرآن را نه همه انسانها و نسلها بلکه تنها مردم زمان نزول آنها مردم مکه بدانیم که اعتقاد به اسطوره داشتند و قائل شویم که قرآن در داستانهایش صرفاً به بعد ادبی و هنری توجه داشته نه واقعی بودن یا غیر واقعی بودن و قبول کنیم که بلاغت قرآن چنین اقتضا می کرد که رعایت مقتضای حال و توجه به نیاز مخاطب و خاستگاه های ذهنی او مورد توجه و پذیرش واقع شود و نیز بپذیریم که قرآن قصه های خود را بر پایه اساطیر یهودیان استوار ساخته چرا که یهودیان مرجع علمی قریش بودند و قبول و رد آنان معیار صدق و کذب قضایای تاریخی برای مکیان بود؛ اگر همه را حتی بدون هیچ قیدی بپذیریم نتیجه برای مخاطبان که فرض کردیم تنها قریشیان باشند چه چیز باید باشد؟

آیا جز این باید باشد که مشرکین مکه همانهاییکه رسالت پیامبر را انکار می کردند تحت تأثیر این قالب اقتضایی سر تسلیم فرود آوردند و به قرآن و پیامبر ایمان آوردند؟ پس چرا ایمان نیاوردند و طبق گزارشهای قرآن این گروه به دشمنی و مکر و تهمت زدن به پیامبر و قرآن ادامه دادند؟ آیا نباید استعمال واژه «اساطیر» از سوی آنها با بار مثبت بکار می رفت؟ در حالیکه در همه مواردیکه این واژه از طرف مشرکان در قرآن بکار رفته است با بار منفی و در رد حقانیت قرآن و تکذیب پیامبر بکار رفته است حال این سوال مطرح می گردد که آیا این نقض غرض از سوی قرآن نیست؟ و آیا بلاغت حقیقی قرآن زیر سؤال نمی رود؟ زیرا از قالب و ساختاری استفاده نموده که موجب انکار شدید در بین مخالفان خود شده است! به نظر می رسد آنچه این جریان فکری از درک آن عاجز مانده است و در این رابطه آیات زیادی از قرآن را نادیده گرفته و احکام و صدق و حقیقت گوئی قرآن است «کتاب احکمت

ایاته» (فصلت/۱) می باشد و این بزرگترین ویژگی قرآن است که آنرا برای همیشه و هم نسلا و عصرها زنده و جاودانه ساخته است و یکی از بزرگترین وجوه تمایز بین داستانهای قرآنی و غیر قرآنی همین حقیقت گوئی و اجتناب از خیالبافی و بیان اموری است که واقعیتی برای آن نیست و این ویژگی به صراحت در پایان داستان یوسف علیه السلام بیان شده است «لقد كان في قصصهم عبرة لأولی الباب ما كان حدیثاً یفتی و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شی و هدی و رحمه لقوم یؤمنون» (یوسف/۱۱۱)

عبارت «ماکان حدیثاً یفتی» مؤکد این حقیقت است که «فما ورد فی القرآن من اخبار و حوادث هی امور و حقایق ثابتة لیس فیها کذب او خطا او اشتباه، کما حصل فی الکتب السالفه، ذلک لان القرآن و حی الهی، و الله لایعزب عن علمه ذره فی السماء و الارض، و یعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور و الحاضر و الماضی و المستقبل لدیه سواء» (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۲۳). و از جمله مسائل دیگری که سبب فهم غلط و یا تفسیر بی اعتبار قرآن می شود عدم توجه به قرائن کلام است و از جمله قرائن غیر لفظی ویژگیهای گوینده سخن است که در این رابطه یعنی صادق بودن خداوند و صدق کلامش و توصیف قرآن از او و سخن او با واژه «حق» نیاز به توضیح ندارد و یکی دیگر از قرائن مهم در کلام مخاطب شناسی یا ویژگیهای مخاطب است (نک: رجبی، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۸) که گوینده از آن ویژگیها آگاهی کافی دارد. حال این سؤال مطرح می شود؛ کدام ویژگی است که در همه انسانها و همه نسلا در هم اعصار وجود دارد و قرآن کریم در اوج بلاغت و به اقتضای حال مخاطب برای تأثیر گذاری و هدایت انسان به آن توجه نموده است؟ آیا جز این است که آن ویژگی مشترک، انفعال انسان در برابر حق چه از نوع گفتار یا کردار، می باشد، و آیا جز این است که همه انبیا الهی و پیامبر خاتم و قرآن کریم با این ویژگی کشور جانها را تسخیر می نمودند؟

کدامین هنر یا هنرمند با قطعه هنری یا داستان خیالی یا امر و همی و خرافی خود در طول تاریخ توانسته است چنین ایمان و اعتقاد راسخی که پیروان انبیا و مسلمانان از صدر اسلام تا به امروز دارند را بوجود آورد.

نتیجه آنکه حتی اگر اعجاز قرآن را منحصر در جنبه های بلاغی و ادبی آن نمائیم آنرا از جایگاه و شأن رفیع اش یعنی ابدی بودن و کتاب هدایت برای جهانیان بودن پائین آورده ایم چه رسد به اینکه به ساحت مقدس و منزّه آن چنین نسبتهای ناروا و کودکانه ای هم داده شود که برای تأثیر گذاری در داستانهایش از امور غیر واقعی و وهمی و خیالی استفاده نموده است.

قرآن کریم خود مقصود از بیان قصص و اخبار گذشتگان را چنانچه پیش از این گذشت عبرت گرفتن و تجربه آموزی از واقعیاتی که بر گذشتگان جاری شده بیان نموده است چرا که سنتهای اجتماعی در همه زمانها و برای نسلا یکسان است و استثناء پذیر نیست از این روی اخبار و داستان گذشتگان را بیان نمود تا انسان عصر حاضر تجربه نکند آن چیزی را که گذشتگان تجربه نمودند و پشیمان شدند.

«ومن هنا تجد القرآن الکریم یحاول ان یعالج من خلال القصه الواقع الذی کان یعیشه المسلمون فی زمن النبی ص فیدکر ما یتطابق من الاحداث مع هذا الواقع من ناحیه، کما یعالج الواقع الذی سوف تعیشه الاجیال و العصور الانسانیه المستقبله من ناحیه اخری» (معرفت، پیشین: ۴۲۳)

اما در انتهای این پژوهش لازم است، چشم اندازی به آیه ۱۲۰ سوره مبارکه هود داشته باشیم که یکی از مهمترین آیات قرآن در دلالت و اثبات صدق و واقعی بودن داستانهای قرآن است: «و کلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک و جاءک فی هذه

الحق و موعظه و ذکرى للمؤمنين» (ما سرگذشتهای گوناگون پیامبران را برای تو بیان می کنیم تا قلبت را محکم و اراده ات را ثابت و قوی گردانیم و در این اخبار و سرگذشتهای حق و موعظه و تذکر برای مؤمنان آمده است)

سوره مبارکه هود از سوره های مکی و طوال قرآن است و آیه مذکور در اواخر آن و پس از بیان داستانهای انبیاء مشهور قرار گرفته «و طبق تصریح بعضی از مفسران نزول این سوره در اواخر سالهایی بود که پیامبر (ص) در مکه به سر می برد یعنی بعد از مرگ ابوطالب و خدیجه» (مکارم شیرازی شیرازی، پیشین: ۳/۹) و طبعاً یکی از سخت ترین دورانها به لحاظ فشارها و حمله های همه جانبه دشمن بر پیامبر (ص) بوده است و این سوره که در واقع قوام و کیان اش داستان انبیاء و اقوام گذشته است طبق این آیه به منظور تسلی و اطمینان و تثبیت قلب مبارک پیامبر و امتهای گذشته - البته با آهنگی دلپذیر و آراسته به فنون ادبی - و تثبیت قلب و تسلی خاطر و اطمینان بخشی به پیامبر و مؤمنان رابطه برقرار نموده است.

در اینجا باید سؤالی مطرح نمود به راستی کدامین داستان است که به انسان اطمینان و استواری می دهد آیا داستانی یا افسانه ای که برگرفته از حقیقت نباشد می تواند انسان را به باور نسبت به حقایق و قوانینی که بر عالم به طور اعم و بر زندگی انسان به طور اخص حاکم است برساند، چه کسی با قدم زدن در عالم وهم و خیال و خواندن افسانه ها، قلب او تثبیت گردیده؟ البته انسان با خواندن افسانه و رمان تحت تاثیر قرار می گیرد ولی تاجر او سطحی و روبنائی است. انسان مؤمن با سیر و تفحص در داستانهای واقعی است که از درون آنها سنت های الهی و قوانین لایتغیر حاکم بر جوامع را استخراج و به باور که حقیقت ایمان است نائل می شود و به روشنی در می یابد؛ عمل اجتماعی او بدون عکس العمل نیست و مجموعه هستی که خود جزئی از آن است زنده و با شعور است و در مقابل اعمال شایسته و ناشایسته انسان بی تفاوت نیست و عکس العمل یکسان ندارد و مهندسی کاخ جهان بگونه ای است که اجزاء و نیروهای پیدا و ناپیدای آن رهروان طریق حق و پاکی را یاری می رسانند و باطل در هر شکل و نوعی که باشد محکوم به فنا و نیستی است اگر چه جولان چند روزه ای داشته باشد و لذا با مطالعه احوال گذشتگان تحقق عینی سنتهای خدا را می بیند سنت یاری رسولان و مؤمنان را، وعده خداوند که فرمود «ان تنصر و الله ینصرکم و یثبت اقدامکم» (محمد/۷) را تجربه می نماید و به تماشا می نشیند آنچه را که خداوند در کتاب کریم و حکیم اش به عنوان اصولی ثابت بیان فرمود. همچون ظلم باعث ویرانی جامعه است شکر باعث فزونی نعمت است و ...

این داستان و سرگذشتهای واقعی و صادق است نه وهمی و خیالی و اسطوره ای که به انسان می آموزد و می باوراند که بین عمل شایسته و بایسته او (فردی و اجتماعی) و ریش و رویش برکات و خرمی و سرسبزی زندگی و نیز بین فساد و تبهکاری او، و محرومیت ها و هجوم بلاها و محن رابطه مستقیم برقرار است. چنانچه این حقیقت در دو داستان هود و سخنان او خطاب به عادیان و داستان نوح و شکایت او از قومش به درگاه خداوند (هود/۵۲ و نوح/۱۰-۱۲) بیان گردیده و نیز در آیه ۹۶ اعراف و ۴۱ روم به صراحت بیان شده است و بالاخره این سرگذشتهای واقعی است که مؤمنان و مجاهدان طریق حق با تفقه در آن آرامش و اطمینان می یابند چرا که در می یابند جهان همچون باغی است که اراده باغبانش بر آن قرار گرفته که تنها شجره های طیب زنده و پایدار بمانند و علفهای هرز اصالت نداشته و به دست قدرتمند او از پای شجره های طیب چیده شوند «و قطع دابر الذین ظلموا و المدللہ رب

العالمین» (انعام/۴۵) و «اگر هم (باطل) در جولانگاه امیال و خودخواهی ها میدان را بدست گیرد چنانچه امیر مؤمنان فرموده است باز دولت حقیقی از آن حق خواهد بود» (جعفری، ۱۳۵۹: ۱۷۷/۶)

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. گلدتسیهر، ایگناتس (۱۹۲۱م) - العقیده و الشریعه فی الاسلام - ترجمه و تعلیق محمد یوسف موسی - دارالکتاب - قاهره - ۱۹۴۶
۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر - مفاتیح الغیب - دارا احیاء التراث العربی - بیروت - ۱۴۲۰ق.
۳. آلوسی - سید محمود - روح المعانی فی تفسیر القرآن کریم - دارالکتب العلمیه - بیروت ۱۴۱۵ق.
۴. فراهیدی - خلیل ابن احمد - کتاب العین - انتشارات هجرت - قم - ۱۴۱۰ق.
۵. مصطفوی - حسن - التحقیق فی کلمات القرآن الکریم - مؤسسه الطباعه و النشر - تهران - ۱۳۷۵ش.
۷. حقی بروسوی، اسماعیل - تفسیر روح البیان - دارالفکر - بیروت - بی تا.
۹. زمخشری - محمود - الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل - دارالکتاب العربی - بیروت - ۱۴۰۷ق.
۱۰. طباطبائی - سید محمد حسین - المیزان فی تفسیر القرآن - جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - ۱۴۱۷ق.
۱۱. مغنیه - محمد جواد - تفسیر الکاشف - دارالکتب الاسلامیه - تهران ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابن کثیر - اسماعیل بن عمر - تفسیر القرآن العظیم - دارالکتب العلمیه - بیروت ۱۱۹۹ق.
۱۳. موسوی همدانی - سید محمد باقر - ترجمه تفسیر المیزان - جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - ۱۳۷۴ش.
۱۴. خانی - رضا - ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده - انتشارات دانشگاه پیام نور - ۱۳۷۲ش.
۱۵. ساجدی - ابوالفضل - زبان دین و قرآن - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم - ۱۳۸۵ش.
۱۶. مکارم شیرازی شیرازی شیرازی - ناصر - تفسیر نمونه - دارالکتب الاسلامیه - تهران - ۱۳۷۴ش.
۱۷. کراب - آلکساندر - جهان اسطوره شناسی - ترجمه جلال ستاری - نشر مرکز.
۱۸. الیاده - میرچا - اسطوره رویا راز - انتشارات فکر روز - ترجمه رویا منجم.
۱۹. خطیب عبدالکریم - القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، دارالمعرفه، بیروت.
۲۰. خلف الله - محمد احمد - الفن القصصی فی القرآن الکریم، مؤسسه انتشارات العربی، ۱۹۹۹م.
۲۱. حسینی (ژرفا) - سید ابوالقاسم - مبانی هنری قصه های قرآن - مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما - ۱۳۷۷ش.
۲۲. شاکر - محمد کاظم - قرآن در آئینه پژوهش - دفتر سوم - نشر هستی نما، ۱۳۸۱ش.
۲۳. تهامی، فاطمه - مقاله «مفهوم سنن الهی در تفسیر المنار» - مجله آئینه پژوهش - ش ۶۰.
۲۴. معرفت - محمد هادی - شبهات ورود حول القرآن الکریم، مؤسسه التمهید - چاپ سوم ۱۳۸۵.

٢٥. رجیبی، محمود- روش تفسیر قرآن- پژوهشکده حوزه و دانشگاه- ١٣٨٣.
٢٦. جعفری، محمد تقی- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه- دفتر نشر و فرهنگ اسلامی- تهران ١٣٥٩.
٢٧. الهاشمی، احمد- جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع- مرکز النشر التابع لمکتب العلم الاسلامی- قم- ١٣٧٥ ش.
٢٨. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی- التصوير الفنی فی القرآن- دارالشروق للنشر و التوزیع- بیروت- ١٩٤٥ م

« بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر »

چکیده:

نوشتار حاضر به بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر می‌پردازد. این آیه که به آیه قیومیت نیز شهرت دارد، دارای واژه‌هایی است که در طی قرون متمادی گذشته تا به حال دستخوش تغییراتی شده است که هر کدام از مفسرین متناسب با شرایط زمان و مکان و وضعیت اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی خویش، برداشت‌هایی را ارائه کرده‌اند. در اینجا به بررسی این آیه از دیدگاه سه تن از شخصیت‌های معاصر پرداخته و علل و عوامل تفسیری آنان را بررسی خواهیم کرد. کلید واژه‌ها: تحول در تفسیر، قوامیت، الرجال و النساء، خوف و نشوز

ابا عبدالله قال: «ان الله تبارك و تعالی لم يجعله (القرآن) لزمان دون زمان و لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد و عند كل قوم غض الی یوم القیامه». (مجلسی: ۱۴۰۳: ۲/۲۸۰)

تفسیرنگاری سرگذشتی طولانی و پر فراز و نشیب دارد. از همان روزهای نخست نزول وحی که آیات بر زبان پیامبر اکرم جاری می گشت کسانی بودند که برای درک بهتر کلام الهی و پیام آسمانی قرآن، نزد پیامبر می آمدند و از حضرتش تفسیر و توضیح آیه را جویا می شدند. در این ایام پرسش های تفسیری اندک بود. وجود مبارک پیامبر برترین الگوی مسلمانی و روشن ترین تفسیر دین داری بود و در کنار این همه، خلوص زبانی و سادگی و بی پیرایگی فهم مسلمانان صدر اسلام موجب شده بود که بیان قرآن را تا حدود زیادی درک نمایند و پرسش هایشان اندک باشد.

لکن این ایام کوتاه سپری شد و از آن پس وضع مسلمانان تغییر کرد. عمر درخشان پیامبر به فرجام رسید و دشمن بیرونی ملغوب گشت و تمام جزیره العرب به دست مسلمانان افتاد و جنگ با کشورهای دیگر، پیروزی های پی در پی را به همراه داشت. قدم گذاشتن به سرزمین های دیگر در آمیختن با ملت ها و تمدن های جدید و آشنایی با دانش نوین، عواملی بودند که نیاز به تفسیر را برای درک بهتر قرآن باعث می شدند. از این پس بود که تفسیر، مسیری پر فراز و نشیب را طی نمود که اهل فن آن را به مراحل چند تقسیم نموده اند و برای هر دوره ویژگی های برشمرده اند در این میان تفسیر دوره معاصر سرآغاز مرحله ای نوین در تاریخ تفسیر به شمار می آید. تفسیر در این دوره دست خوش تحولی عظیم از حیث کیفیت و کمیت شده است. در نتیجه روی آوردن بیشتر مسلمانان به اسلام، قرآن و تفسیر آن، تفاسیر متعددی در سرتاسر جهان پا به عرصه تألیف گذارده است. جلوه گر شدن پرسش های جدید و بهره بردن از یافته های گسترده علمی، تفاسیر متعددی با اندیشه های متفاوت در این زمینه ها را پدید آورده است.

پرداختن به مسائل سیاسی، اجتماعی، تربیتی در تفسیر این دوره، امری نوظهور است. همچنین در این دوره شاهد اوج گرفتن برخی موضوعات از جمله مباحث مربوط به آزادی و مباحث حقوقی زنان هستیم و سوالاتی در این زمینه ذهن اکثر قرآن پژوهان را معطوف به خود داشته است و سوالاتی را در پیش روی مستشکلین قرار داده است.

آیه ۳۴ از سوره نساء^۵ از جمله آیاتی است که در باب مطالعات زنان مورد توجه خاص مفسران قرار گرفته و تغییر و تحولاتی در تفسیر آن دیده می شود.

در این مختصر برآنیم اندیشه های تفسیری سه تن از علمای شیعه و سنی در قرن اخیر در مورد این آیه را بیان کرده و اشاره ای به علل و عوامل تفسیرشان داشته باشیم.

تحول در تفسیر

الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

از زمان جنبش بازخیزی اسلامی در دوره معاصر یعنی از نیمه دوم سده نوزدهم میلادی تاکنون مطالعات زنان همواره بخش جدایی ناپذیری از روند نظریه پردازی در جهان اسلام بوده است. در مورد مسائل زنان دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

الف؛ دیدگاه سنتی: این دیدگاه همان آموزه‌های رایج قبل از آشنایی مسلمانان با فرهنگ و تمدن غرب است و به تحولات اسلامی پس از حضور غرب در جهان اسلام واکنش نشان نمی‌دهد و پاسخ‌های قبل از تجربه تمدن غرب را دنبال می‌کند. در این دیدگاه، مرد، موجودی برتر و قدرتمند، پرخاشگر و مقتدر، عقل کل خانه و جامعه در نظر گرفته شده و زن موجودی فرمان بردار به شمار می‌آید. نماینده معاصر این دیدگاه، محمد حسین حسینی طهرانی است که دیدگاه‌های وی را علیرضا علوی تبار بر اساس دو کتابش^۶ در هشت اصل خلاصه کرده است.^۷

ب؛ دیدگاه نوسلفی: در این دیدگاه، اندیشمندان مسلمان به دلیل چالش‌های شدیدی که غرب در برابر اسلام به وجود آورد به رویارویی با غرب پرداختند و برای مسائل جدید با توجه به قرآن و سنت راه‌حل‌های جدید جستجو کردند. در نظر اینان تجدید حیات دین در تجدید فهم مفاهیم دینی و پویایی بخشیدن به آنها دیده می‌شود. از بارزترین شخصیت‌های این دیدگاه می‌توان محمد عبده و رشید رضا را نام برد که به مسائل زنان پرداخته‌اند. همچنین می‌توان به سید قطب نیز اشاره کرد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۴۳)

ج؛ دیدگاه اجتهادی: در این جا با رویکردی عقل‌گرایانه به مسائل زنان پرداخته شده است. این دیدگاه خصوصاً بعد از انقلاب اسلامی رو به گسترش گذاشته است. از اندیشمندان آن می‌توان علامه طباطبائی، شهید مطهری، جوادی آملی، محمد حسین فضل‌الله و محمد مهدی شمس‌الدین را نام برد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۷۵)

د؛ دیدگاه معرفت‌شناسی: در این دیدگاه به روش و فرآیند تفسیر متون دینی توجه می‌شود. غالب نویسندگان این دیدگاه بین ذاتیات و عرضیات تعالیم دینی در مورد زنان تفکیک قائل شده و با یاری جستن از روش‌های تفسیری گوناگون مانند هرمنوتیک و گفت‌وگو ... به تمایز تمدنی عصر کنونی با دروان صدر اسلام می‌پردازند و با توجه به عناصر ثابت دینی در پی استنتاج تعالیم عصر حاضر هستند. نصر حامد ابو زید و محمد مجتهد شبستری از نویسندگان این دیدگاه به شمار می‌آیند. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۲۱۹)

در اواخر قرن ۱۳ و قرن ۱۴ شاهد تحولات عظیمی در زمینه مسائل اجتماعی، سیاسی و علمی در تفاسیر بوده‌ایم. در این دوران سبک‌های نوین تفسیری و نیز روش‌های جدید تفسیر موضوعی پدید آمدند. در این دوران عقل‌گرایی خود را در مباحث مختلفی نشان داد از جمله در مسائل مربوط به حکومت، آزادی در شقوق مختلف آن که شامل جهاد، برده‌داری، حقوق زن و ارتداد و همچنین مباحث علوم اقتصادی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ...

از دستاوردهای دیگر این دوران می‌توان به مساله گشوده شدن باب بررسی آیات، فراتر از نقل حدیث و آرای گذشتگان اشاره کرد. در گذشته مفسران برای پرهیز از تفسیر به رأی و رعایت احتیاط کوشیده‌اند تا در چارچوب احادیثی که از معصومین یا صحابه و تابعین

۶. رساله بدیعه و رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه ای سهمگین به پیکر مسلمین.

۷. در ادامه برخی از اندیشه‌های وی را مرور و در مورد شخصیت وی بررسی اجمالی خواهیم داشت.

آمده است به تفسیر بیردازند ولی اکنون شاهد جهش گسترده‌ای در این زمینه هستیم. (نفیسی: ۱۳۷۹: ۱۸) در طرف مقابل شاهد اتکای شایان توجه به پیش فرض‌ها، اصول و مبانی عقلی، توجه به مسائل روز و شبهات وارده هستیم.

به طور کلی می‌توان منشأ این تحولات در تفاسیر را در دو عامل خلاصه کرد:

- ۱- سطح دانش و تسلط مفسر در شاخه‌های مختلف علوم و به کارگیری آنها در تفسیر
 - ۲- دخالت زمان و مکان در فهم آیات و انطباق آنها با شرایط هر عصر و حل مشکلات آن عصر.
- همچنین عواملی را که امروزه متأثر از دخالت زمان و مکان هستند و در فهم آیات تأثیر دارند می‌توان این گونه شمرد:

۱- تغییر اوضاع و احوال اجتماعی

۲- پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک

۳- نفوذ عقاید حقوق بشری و بالا رفتن انتظارات افراد

۴- نوع حکومت حاکم بر جامعه و اجرائی شدن آن چه قبلاً حالت تنوریک داشت.

۵- روابط سیاسی داخلی و خارجی و تصویب کنوانسیون‌های مختلف و فشار بر روی دول برای قبول آنها.

۶- شکل گرفتن گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های ضد دینی و یا جنبش‌های دفاع از حقوق زن.

۷- گسترش ارتباطات و آگاهی مردم از وضعیت ملل دیگر.

۸- تغییر نیازهای انسان و تغییر عرف و عادت مردم.

۹- دگرگون شدن نسبی ارزش‌های اخلاقی جامعه.

۱۰- بالا رفتن سطح آگاهی زنان و برابری طلبی آنان. (شاه جعفری: ۱۳۸۸: ۲۹)

در آیه ۳۴ سوره نساء می‌توان این تغییرات را به خوبی مشاهده کرد که بر حسب زمان در مدت چند سال نظرات در مورد واژه قومیت، الرجال و النساء، فضیلت مردان، خوف، نشوز و مساله ضرب، دست خوش تغییر و تحول شد.

مفهوم قیومیت در اندیشه مفسران

یکی از مهم‌ترین کلمات این آیه، واژه «قومون» می‌باشد. به طور کلی می‌توان معانی که مفسران برای آن ذکر کرده‌اند را در این معانی خلاصه کرد:

الف: ولایت و تسلط مردان بر زنان: در اینجا قومیت به معنای سلطه مردان بر زنان در اموری مانند ادب نمودن، امر به مصلحت و نهی از بدیها، تدبیر امور، ریاضت و حتی تعلیم زنان شمرده شده است.

ب: نگهبان و مراقب: در این جا قومیت به معنای قیام مردان و محافظت و نگه داری از زنان است.

ج: قیام کننده: این قیام می‌تواند در امور ذیل انجام گیرد: تدبیر و اصلاح امور دیگری، تنظیم امور دیگری محافظت و نگه‌داری از زنان، دادن نفقه، تادیب دیگری، انجام آن چه در حوزه مصلحت زنان است، انجام امور و کارها و نیازهای زنان.

د: رئیس و فرمانده: این معنا را برخی همانند رشید رضا نمی‌پذیرند.

هنر قیم: برخی قیم و رئیس را تقریباً منطبق بر یکدیگر می‌دانند.

و: خدمتگزار و کارگزار امور معاش زنان. (مکارم شیرازی: ۱۳۷۴: ۳/۳۷۰)

مراد از الرجال و النساء

در این جا می‌توان به طور کلی سه قول را برشمرد:

۱- جنس مردان و زنان: که در تفاسیر متعددی این معنا بیشتر به چشم می‌آید. (خسروانی: ۱۳۹۰: ۱۹۷/۲ و عاملی: ۱۳۶۰: ۳۹۲/۲ و

طباطبائی: ۱۴۱۷: ۴/۳۴۳)

۲- اغلب مردان و زنان: در اینجا رجال به معنای مردان من حیث المجموع و نساء به معنای زنان من حیث المجموع است. (صادقی

تهرانی: ۱۳۶۵: ۳۶/۷ و امین: ۱۳۶۱: ۴/۶۳)

۳- شوهران و همسران آنها: گروهی از مفسرین قوامیت را محدود به خانواده کرده و مراد از رجال را شوهران و مراد از نساء را

همسران آنها می‌داند. در تفاسیر عصر حاضر این معنا بیشتر به چشم می‌آید. (مغنیه: ۱۴۲۴: ۳۱۵/۲ و مدرسی: ۱۴۱۹: ۷۴/۲ و مکارم:

۱۳۷۴: ۳/۳۷۰)

قلمرو قوامیت مرد

در این زمینه دو نظر کلی ارائه شده است:

الف: قوامیت مرد بر زن در خانواده و اجتماع؛ اگر مراد از الرجال را جنس مردان بدانیم قلمرو قوامیت از خانواده فراتر رفته و به اجتماع

بشری تسری می‌یابد که برخی برتری وجود مردان بر وجود زنان را نیز یکی از دلایل قوام بودن مردان می‌دانند. (قرشی: ۱۳۷۱: ۵۲/۶)

این گروه قوامیت را علاوه بر خانواده در امور اجتماعی، قضاوت و جنگ نیز تسری می‌دهند. (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۴/۳۴۶ و حسینی

طهرانی: ۱۴۱۸: ۷۸)

ب: قوامیت فقط در خانواده؛ در تفاسیر دهه اخیر این نظر بیشتر به چشم می‌خورد. در این جا مرد برای اداره و حفظ از خانواده شایسته

می‌باشد ولی در خارج از خانواده دیگر قوامیتی وجود ندارد و زن مانند مرد این آزادی را دارد که در محدوده شریعت اسلام هر کاری

را مانند کارهای علمی و عملی و مدیریتی انجام دهد. (فضل الله: ۱۴۱۹: ۴/۲۹۳ و جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۳۶۶)

البته بنابر معنای سومی که ذکر شد (اغلب مردان و زنان) بعضی از قائلین به آن، قوامیت را محدود به خانواده دانسته (صادقی تهرانی:

۱۳۶۵: ۷/۳۶) و برخی آن را به بیرون از خانواده گسترش می‌دهند. (امین: ۱۳۶۱: ۷/۳۶)

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت مفسرینی که مراد از رجال را جنس مردان گرفته‌اند، حکم قوامیت را بسیار عام گرفته و شامل

زنان بیرون از خانواده مرد و اجتماع نیز می‌شده است. اما با پیروزی انقلاب و حضور فعال زنان در جامعه آرام آرام تفاسیر تغییر کرده و

الرجال و النساء را به معنای اغلب مردان و زنان تفسیر نموده‌اند. و در دهه اخیر نیز مفسران، رجال را به شوهران و نساء را به همسران

آنان تفسیر نموده‌اند و دایره قوامیت را محدود به خانواده نموده‌اند.

مراد از خوف و نشوز

در مورد خوف معانی متعددی در نظر گرفته شده است:

الف: ظن به نشوز زن. در این جا صرف احتمال کافی نیست. (طیب اصفهانی: ۱۳۷۸: ۷۳/۴)

ب: علم یا ظن به امور ناپسند. زنان ناشزه زانی هستند که مردان علم یا ظن به عدم رعایت حدود زوجیت و حقوق و واجبات توسط آنها دارند. (زحیلی: ۱۴۱۸: ۵۶/۵)

ج: علم به نشوز زن: گروهی از مفسران وجود ظن به تحقق نشوز را کافی ندانسته و علم به مخالفت زنان در اوامری که باید اطاعت کنند را لازم می دانند خصوصاً در مورد دوم و سوم که هجر و ضرب باشد. (حسینی شاه عبدالعظیمی: ۱۳۶۳: ۴۲۲/۲)

د: ترس از تحقق نشوز زن. بعضی دیگر معتقدند خوف در آیه به همان معنای اصلی خود یعنی ترس می باشد و در این جا مرد به عنوان پیش گیری، علاج واقعه کرده و قبل از تحقق نشوز چاره‌ای می اندیشد. (قرانتی: ۱۳۸۳: ۲۸۴/۲)

هـ: خوف از عواقب گناه نشوز. نشوز موقعی اتفاق می افتد که قصد نافرمانی و گناه وجود داشته باشد و صرف کشمکش ها و عصبانیت‌هایی که بین زن و مرد اتفاق می افتد نشوز نیست. (ابن عاشور: بی تا: ۱۱۷/۴)

برخی دیگر این گونه گفته‌اند که خوف از نشوز موقعی است که یک فاحشه مبینه یعنی گناه آشکار (البته غیر از زنا) اتفاق بیفتد. (صادقی تهرانی: ۱۳۶۵: ۴۸/۷)

و: ظهور اسباب و امارات نشوز خوف، هنگامی است که اولین مراحل نشوز ظهور پیدا کند. (موسوی سبزواری: ۱۴۰۹: ۱۶۰/۸)

در مورد مفهوم نشوز نیز با توجه به جمع‌بندی تفاسیر می توان گفت که نشوز کنایه از دشمنی (قاسمی: ۱۴۱۸: ۹۸/۳)، طغیان و نافرمانی زن (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۳۴۵/۴) و سرباز زدن او از اطاعت همسر (میرزا خسروانی: ۱۳۹۰: ۱۹۷/۲ و فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۹/۷) است. البته نشوز در قرآن فقط در مورد زن به کار نرفته و در مورد مردان نیز استعمال شده است (نساء: ۱۲۸/۴) که به معنای عمل نکردن مرد به وظیفه قوامیت است.

در تفاسیر سنتی کمتر به شرایط تحقق نشوز پرداخته شده است؛ ولی به طور کلی سه دیدگاه می توان برای آن برشمرد:

الف: عدم اطاعت از مرد در تمام اوامر و نواهی. دلیل ایشان قسمت آخر آیه است که می گوید اگر از شما اطاعت کردند راهی بر ایشان مجوئید. (رشید رضا: ۱۴۲۰: ۷۶/۵)

ب: عدم اطاعت در حدود حقوق شرعی. (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۹/۷)

ج: عدم اطاعت در امور زناشویی. (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۳۴۴/۴)^۸

بعد از بررسی واژه‌های کلیدی، به بررسی اندیشه‌های سه تن از مفسرین در تفسیر این آیه و علل و عوامل آن می پردازیم.

۸. ناگفته نماند در آیه واژه «ضرب» نیز وجود دارد که در تفاسیر سنتی، تنبیه زنان به عنوان یک راه حل پذیرفته شده است؛ اما به دلیل تغییر جو حاکم بر جامعه اسلامی و حتی جهانی و وجود فشارها و اشکالاتی که بر این روش وارد شده است، مفسران، سعی در ارائه تفسیر بهتری از آن بر حسب شرایط مکان و زمان دارند. حتی تا جایی که برخی ترک ضرب را بهتر می دانند و قائلند هر کس صبر اختیار کند، نزد خدا بالاتر است. (مغینه: ۱۴۲۴: ۳۱۷/۲)

۱- شیخ محمود شلتوت

وی که به تفسیر ده جزء اول قرآن پرداخته است در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این سوره پس از آن که بین زن و مرد در حقوق و واجبات برابر دانسته، بیان می‌کند که این درجه، از حد اشراف و مراقبت تجاوز نمی‌کند و این به دو دلیل است: یکی به حکم نیروی طبیعی که مرد بر زن برتری دارد و به حکم رنج و کوششی که در فراهم آوردن مال بر عهده دارد که در راه اقدام به حقوق زن و خانواده صرف می‌کند و این درجه، درجه برده‌داری و سلطه داشتن نیست». (شلتوت: ۱۳۸۲: ۲۰۶)

وی در ادامه در مورد راه اصلاح زنان ناشزه می‌گوید: با هر گروهی از این زنان آن چه شایسته است و در جلوگیری از رفتارش کفایت می‌کند باید عمل شود. وی زدن را به عنوان آخرین وسیله اصلاحی و فقط در هنگام ضرورت جایز می‌شمارد و در ادامه می‌فرماید: «برخی از متمدنان مسلمان این را بد فهمیده‌اند که با کرامت زن سازگاری ندارد؛ در حالی که برگرداندن زن به راه راست با اندکی مجازات بهتر از این است که زن به سرکشی ادامه دهد و خانه و خوشبختی خود را نابود سازد و کودکش را در به در کند. در حقیقت تأدیب فیزیکی، امری است که فطرت آن را می‌طلبد و طبیعت آن را به پدران واگذار کرده است همان طوری که در امت‌ها به حاکم واگذار نموده است». (شلتوت: ۱۳۸۲: ۲۰۷)

شرح حال علامه شلتوت

علامه شیخ محمود شلتوت در سال ۱۳۱۰ق (۱۸۹۲م) در خانواده اهل علم و ادب به دنیا آمد. در هفت سالگی پدر را از دست داد و عموی سرپرست وی شد و او را به مکتب خانه فرستاد و در مدت کوتاهی قرآن را حفظ کرد و در سال ۱۹۰۶ وارد دانشگاه اسکندریه شد و در سال ۱۹۱۸ با اخذ مدرک عالی به عنوان دانشجوی ممتاز شناخته شد در حالی که ۲۵ سال داشت. در سال بعد به عنوان استاد همان دانشکده برگزیده شد. بعدها در جریان انقلاب مردم مصر با زبان و قلم خویش در انقلاب شرکت کرد تا این که رئیس الازهر محمد مصطفی المراغی در سال ۱۹۲۸ با دیدن یکی از پیام‌های وی از او برای تدریس دعوت کرد و در سال ۱۹۳۰ به عنوان مدرس مرحله تخصصی در سطوح بالای علمی برگزیده شد. در سال ۱۹۳۷ به عنوان قائم مقام دانشکده شریعت برگزیده شد سپس شورای عالی الازهر او را به عنوان عضوی از هیأت نمایندگی الازهر در کنفرانس بین المللی شهر لاهه انتخاب کرد. در سال ۱۹۴۱ به عضویت انجمن علمای عالی مرتبه و طراز اول کشور مصر درآمد. در سال ۱۹۴۶ به عضویت فرهنگستان زبان عربی درآمد بعد به عنوان استاد درس فقه قرآن و سنت منصوب شد و در سال ۱۹۵۰ به مقام ناظر کل جهت نظارت بر پژوهش‌های فرهنگی اسلامی و در سال ۱۹۵۷ به عنوان مشاور در کنفرانس اسلامی و همچنین به عضویت در کمیته عالی روابط فرهنگی خارجی منصوب شد. در همان سال به عنوان قائم مقام ریاست جامع الازهر تعیین گردید و در سال ۱۹۶۰ به ریاست دانشگاه برگزیده شد و در این جایگاه بود تا در سال ۱۹۶۳ (۱۳۴۲ش) وفات یافت. (شلتوت: ۱۳۸۲: ۳۴)

مقام علمی شلتوت

وی در بسیاری از شاخه‌های علمی، تحقیق و تتبع وسیعی داشت. احکام شرعی مبتلابه مردم و مقتضیات عصر خویش را خوب می‌دانست، با جمود فکری و تقلید کورکورانه و تعصبات مذهبی که باعث تفرقه بین مسلمانان شده بود مبارزه می‌کرد. بسته بودن باب

اجتهاد را در شریعت محکوم می‌کرد. وی از دیدگاه‌های استادش شیخ المرآغی متأثر بوده و با همکاری استاد محمد علی آسایس، کتابی در فقه مقارن مذاهب اسلامی تالیف کرد که دیدگاه‌های همه مذاهب اسلامی را آورده و در آخر، نظر مذهبی را پذیرفته است که متناسب با زمان و مکان و همراه با دلیل و براهین است.

وی از نخستین کسانی بود که بر نواندیشی فقهی اهتمام داشت. از آثار این شیوه، صدور فتوای معروف جواز پیروی از مذاهب معتبر اسلامی اعم از شیعه و سنی است. وی با مشکلات و سانسوری که وجود داشت کتابهای شیعه را به دست آورد و پس از مطالعه آنها بیان داشت که به عظمت شیعه پی بردم و همین باعث صدور فتوای معروف بود. وی روح زمان را به خوبی دریافته بود و با فکر وسیع و انصاف و شجاعتی که داشت هرگز از متعصبان واهمه‌ای نداشت.

اندیشه تقریب بر تفسیر وی نیز تاثیر زیادی داشت؛ مثلاً در تفسیر آیات ابتدائی سوره توبه در مورد ابوبکر و علی می‌گوید: هر دو خلیفه و جایگاه و تاریخ خود را دارد. اگر مسلمانان عوامل تفرقه‌ای که با دست خود اصول آن را در کتابهایشان نگاشته‌اند به خود راه نمی‌دادند هر آینه وضعیتشان به اینجا نمی‌رسید ولی این چنین مقدر بوده و چنین شده است. زمان، چه از قبل و چه بعد، از آن خداست. سپس ابوبکر را مظهر صفت رحمت و جمال می‌داند و علی را مظهر صفت جلال، که هیچ کدام از دیگری بی‌نیاز نیست. (شلتوت: ۱۳۸۲: ۷۳۲)

از شاگردان وی می‌توان به عباس محمود عقاد، شاعر، مجدد، نقاد و روزنامه‌نگار مصری و همچنین شیخ علی عبد الرزاق اشاره کرد. شلتوت در مورد مسائل سیاسی ساکت نبود و کشتار مردم ایران در ۱۵ خرداد را محکوم کرد همچنین وی شاه ایران را که دولت اسرائیل را به رسمیت شناخته بود تقبیح کرد. (بازرگان: ۱۳۹۳) مهم‌ترین ایده‌ای که وی دنبال می‌کرد پیکار با تعصبات و تحقیق و بررسی علوم دینی در محیطی پر از صفا و برادری و همچنین یافتن راهی که بتوان به تحکیم روابط دین و ایمان خدمتی کرد. به جهت بررسی بیشتر و تأثیر اساتید بر شلتوت، مختصری در مورد اساتید و اندیشه‌های آنان می‌پردازیم.

اساتید شلتوت

الف: شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م)

وی از شخصیت‌هایی است که سلسله جناب نهضت‌های اصلاحی بود که تأثیر افکار وی به غیر از مصر به چندین کشور دیگر نیز راه یافت. اغلب مصلحان و اندیشمندان از جمله: سید قطب، سید محمود طالقانی و علی شریعتی تحت تأثیر افکار وی قرار گرفتند. وی مرید سید جمال‌الدین و شاگرد او بود. پدر وی مفتی سرزمین مصر بود. از شاگردان وی می‌توان به رشید رضا، طه حسین، محمد مصطفی مراغی و مصطفی عبدالرزاق اشاره کرد. گرچه شلتوت خود شاگرد عبده نبوده ولی عبده را می‌توان استاد شلتوت، به حساب آورد؛ زیرا وی از مراغی تأثیر زیادی داشته است. مشی سیاسی و اجتماعی عبده از برخی متفکران اروپا به ویژه هر بوت اسپنسر و لئون تولستوی متأثر بود. وی تعصب فرقه‌ای نداشت و عقیده داشت مذاهب اسلامی، حتی ادیان الهی با یکدیگر باید وحدت داشته باشند.

در رویکردهای اصلی نسبت به شیوه‌های تفسیری، عبده و سید احمد خان هندی را می‌توان مبتکر شیوه تفسیری عقلانی دانست که هر دو تحت تأثیر سلطه سیاسی و اقتصادی تمدن جدید غرب در عصر استعمار قرار گرفتند و پیدایش تمدن را به دستاوردهای علمی اروپائیان و رونق فلسفه روشن فکری منسوب نمودند. (خاکبان: ۱۳۸۴: ۱۰۴)

گرایش عبده را می‌توان راه میانه‌ای بین دیدگاه‌های سلفی و تجددگرا در جوامع اسلامی دانست. وی به جایگاه ویژه عقل تأکید می‌کند گرچه ارزش مطلق به عقل نمی‌دهد و اهمیت نصوص دینی در مورد زن را ناچیز نمی‌داند. وی قائل است نگرش پیشین در مورد زنان در گرو سطح عقل، میزان دانش آن‌ها و آگاهی جامعه و ساختار فرهنگی آن زمان درباره زن است. وی عقل را مقدم بر متون سلف دینی می‌داند. عبده با به کار بردن روش اجتهادی در مسائل زنان، نوآوری‌هایی ایجاد کرد از جمله: برابری زن و مرد در تمامی حقوق و وظایف (به جز حق سرپرستی و ریاست)، حق آموزش همگانی زنان، منع اختیار مطلق طلاق برای مردان، اعطای حق طلاق به زنان از طریق حکومت و منع تعدد زوجات در عصر حاضر جز در مواردی از قبیل نازایی زن. وی در تفسیر آیه ۳۴ نساء می‌گوید: از نظر پیشینیان برتری مردان بر زنان است ولی در زمان کنونی ما بسته به هر اجتماعی ممکن است زن یا زن و شوهر باهم باشند؛ بنابراین آیه‌های قرآن، توان تحمل معانی مختلفی را دارند به گونه‌ای که به ما اجازه برپایی روابطه انسانی پیشرفته را در زمان کنونی می‌دهد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۸۰)

گرچه در آن اوضاع و احوال، عبده چنان عقیده‌ای داشت ولی می‌بینیم که شاگرد او رشید رضا گرچه در زمان حیات استاد از او حمایت می‌کرد؛ لکن پس از وفات او دیدگاه‌های مخالفش در خصوص حضور زنان شهره است و دیدگاه‌های سلفی نشان داد. دیدگاه‌های او بیشتر ناشی از اوضاع روز و به صورت نقد وضعیت موجود بود، تا این که برخاسته از بنیان‌های فکری باشد. این نقدها شامل پوشش زنان، آرایش، اشتغال، اختلاط با مردان، حمله به منادیان رهایی زن، اعتراض به هتک حجاب، لزوم خانه نشینی زنان و اطاعت از شوهران می‌شود. به گفته شهید مطهری وی تحت تأثیر افکار ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب بود. (بازرگان، ۱۳۹۳)

ب: شیخ عبدالمجید سلیم

وی از شاگردان عبده به شمار می‌رود و دارای دو ویژگی صراحت و شجاعت بود. او یکی از بنیانگذاران جماعت تقریب مذاهب اسلامی و از فعال‌ترین اعضای آن جماعت بود و مدتی ریاست الازهر را بر عهده داشت. وی در سال ۱۳۶۸ ق وقتی دید حکومت می‌خواهد در شئون الازهر دخالت کند از ریاست الازهر استعفا کرد. رئیس دیوان دربار وی را تهدید کرد ولی سلیم به او گفت: مادامی که بین خانه‌ام و مسجد در حرکت خطری مرا تهدید نمی‌کند. وی قبل از شلتوت می‌خواست همان فتوای معروف را صادر کند ولی به جهت این که کتابی که از طرف استکبار و به نام شیعه به مقدسات اهل تسنن توهین می‌کرد در بین اعضای دارالتقریب پخش شد و موجی از تفرقه را به راه انداخت، وی نتوانست فتوا را صادر کند.

ج: مصطفی المراغی

وی تأثیرات عقیدتی زیادی بر شلتوت داشته است. شلتوت در مورد او می‌گوید: هر آن چه مراغی از علم و عقل و اندیشه داشت بدین سبب بود که شاگرد عبده بود. مراغی در مناظره‌ای که در مورد پوشش زن با حسن البناء داشته است اعتقاد دارد کشف صورت و

دست زن در غیر نماز جایز است و معتقد است در صورتی که زیبایی زن مرد را فتنه اندازد بر مرد لازم است که چشمان خود ببندد. در جای دیگر مراغی تاکید می کند گروهی از فقیهان معتقد هستند بر زن لازم نیست که روی خود را بپوشاند و این کار سخت گیری در حق زن است؛ بلکه پوشاندن صورت برای زن مکروه است؛ ولی دیدگاه سلفی این عقیده را ندارد. همچنین وقتی از شیخ الازهر در مورد پذیرش دانشجوی دختر در الازهر پرسیده شد، گفت دین اجازه این کار را می دهد هر چند وضعیت کنونی موافق آن نیست. در حالی که بناء اعتقاد دارد هر چند دین اجازه دانش اندوزی به زن می دهد ولی او اجازه نمی دهد و باید بین زن و مرد جدایی انداخت. همچنین شیخ، تجارت زن را مباح دانسته و شهادت قضایی و نظارت بر وقف و وصایت او را می پذیرد و می توان گفت اسلام هر آن چه بر مرد جایز می داند بر زن روا می دارد مگر قضاوت در امور جنائی و خلافت. از این رو زن می تواند وزیر یا عضو پارلمان باشد. ولی بناء اعتقاد دارد این حرف به طور مطلق صحیح نیست چرا که مباح بودن تجارت زن به معنای اعتراف به حق مالکیت اوست و پذیرش تجارت برای زن با وجود نفقه زن بر شوهر تناقض دارد و علاوه بر آن پر از اشکالات اقتصادی است. (پزشکی: ۱۳۸۷: ش: ۶۰) به هر حال تأثیر اندیشه های اساتید بر شلتوت را می توان تا حد زیادی دلیل بر عقائد وی دانست.

البته شلتوت تالیفاتی دارد که در کتاب من هدی القرآن یکی از فصول پنج گانه آن «القرآن و المرأه» می باشد. همچنین در «الی القرآن الکریم» یکی از موضوعاتی را که مورد بررسی قرار می دهد «القرآن و المرأه» می باشد. از ویژگی های تفسیر وی می توان به اهمیت عقل گرایی در تفسیر او اشاره کرد. همچنین به شبهات نیز توجه داشته است و در تفسیرش ضمن بیان شبهات موجود در جامعه به پاسخ گویی می پردازد شبهاتی مانند تفاوت ارث زن و مرد (شلتوت: ۱۳۸۲: ۱۹۲) فلسفه جنگ در اسلام (شلتوت: ۱۳۸۲: ۵۲۲) و ... (عصمتی: ۱۳۸۱: ۳۰)

۲- سید محمد حسین فضل الله

علامه فضل الله به طور مبسوط به مسائل زنان پرداخته و در این زمینه نیز کتبی دارد. وی در مورد تفضیل مردان بر زنان می گوید: «واژه تفضیل اجمال دارد که باید از قرینه بفهمیم. در این آیه تفضیل مرد در یک زمینه است و آن مدیریت زندگی خانوادگی است به دلیل قرینه انفاق». (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۶/۷) وی در مورد نشوز زن می گوید: «حق زدن برای مرد در حال امتناع از تمکین حق جنسی به این مسأله برمی گردد که رابطه همسری راهی است شرعی، قانونی و اجتماعی برای ارضاء غریزه جنسی. چون زمینه در انحراف مرد ایجاد می شود و زدن در اینجا برای اصلاح است؛ بنابراین نباید به عنوان وسیله نگاه شود؛ بلکه باید به هدف هم توجه شود و هدف، نجات خانواده از خطر است و وجود این برنامه پیش گرایانه سبب می شود اصلا زن به مرحله نشوز که سبب انهدام خانواده است گام نگذارد در طرف مقابل اگر مرد هم به نیاز جنسی همسرش پاسخ ندهد، زن نیز حق دارد از ادای حق مرد سرباز زند». (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۴۱/۷) در مورد مرجعیت دینی وی قائل است قواعد فقه با مرجع شدن زن ناسازگاری ندارد زیرا تقلید مسأله ای عقلانی است نه شرعی. و آیات هم چیزی را تعیین نمی کند در تاریخ اسلام هم می خوانیم زنان فعال بودند و اگر تا الان نمونه عینی نداشتیم؛ چون جامعه همیشه در اختیار مردان بوده است و به زن اجازه رسیدن به این مقام را نداده اند یا اجازه ندادند خود را برای مرجعیت کاندید کند و اگر در روایت رجل به کار رفته نظر به واقعیت خارجی دارد چون در آن زمان زن مجتهده ای نبوده است.

در مورد پوشش زنان نیز وی بدن زن را زینت می‌داند نه چیزهایی مانند گوشواره و دست‌بند و گردن‌بند و این که زنان الان صورت خود را می‌پوشانند در زمان پیامبر نبوده و از سنت‌های نوپدید است که مسلمانان از سایر فرهنگ‌ها تاثیر پذیرفته‌اند. حد حجاب در شرع مشخص است ولی این که چه نوع پوششی استفاده شود به عهده عرف است.

وی در جای دیگری در مورد ریشه عقب افتادگی مسلمانان می‌گوید: اختلاف نظرها دلیل این مطلب نیست بلکه عامل، تعصب است. عصبیت فکری که انسان را چنان از خودش لبریز می‌کند که فهم دیگران را منکر شود و خویش را دارای حقیقتی مطلق بداند. غرب با این همه اختلاف رای در نظریه حکومت و مکاتب اقتصادی و حقوق انسان توانسته است نظام‌هایی استوار بنیان نهد که در آن، آرای گوناگون مورد احترام است. در حالی که ما از هرگونه اختلاف فقهی یا سیاسی یا فلسفی و کلامی بیم داریم چرا که نتوانسته‌ایم زمینه‌ای آرام برای طرح دیدگاه‌های فرهنگی پدید آوریم؛ زیرا شخصیت‌گرایی همچنان بر ذهنیت صاحبان قدرت در جوامع اسلامی حاکم است. (مرادی: ۱۳۷۷: ۱۷۵)

شرح حال علامه فضل‌الله

وی در سال ۱۹۳۵م (۱۳۵۴ق) در نجف در خانواده روحانی دیده به جهان گشود و تحت نظر پدرش عبدالرؤوف فضل‌الله (از مراجع مذهبی شیعه) مراحل تربیت و تعلیم را به شیوه آن زمان گذراند. در دوران کودکی وارد مکتب خانه شد؛ ولی فضای خشن آنجا که تحت اداره افراد کهن سال بود با مزاجش سازگار نیامد، به زودی وارد مدرسه‌ای شد که به سبک جدید تأسیس شده بود. بعد از چندی دبستان را هم ترک گفت و در سن نه سالگی وارد حوزه شد. هم‌زمان با تحصیلات به تناسب سن و ذهنیتش به فضای پیرامون و اوضاع زمانه توجه داشت و اندیشه‌ها و دغدغه‌های فرهنگی و سیاسی زمانه‌اش را از طریق مجلات مصر و لبنان و روزنامه‌های عراقی پی‌گیری می‌کرد. وی صرف و نحو و معانی و بیان تا منطق و اصول فقه را نزد پدر فرا گرفت تا این که برای یادگیری جلد دوم کفایه به محضر استاد ایرانی‌اش به نام شیخ مجتبی لنگرانی می‌رود. بعد به درس خارج مراجعی همچون آیت‌الله خوئی، سید محسن حکیم، سید محمود شاهرودی و شیخ حسن حلی راه یافت و همچنین اسفار را نزد ملاصدرا بادکوبه‌ای فرا گرفت. همچنین مدت ۵ سال نیز این درس را از سید محمدباقر صدر فرا گرفت. وی در سن ۱۷ سالگی به قصد دید و بازدید خانوادگی به لبنان رفت که هم‌زمان با اربعین سید محسن امین عاملی بود قصیده‌ای در رثای او قرائت کرد. در این قصیده بسیاری از مسائل سیاسی روز و از جمله وحدت و بیداری اسلامی و مهاجرت جوانان را مطرح و استعمار فرانسه را تقبیح کرد. وی در سال ۱۹۶۶ به دعوت مؤسسان یک انجمن مذهبی به قصد اقامت دائم به وطن اصلی خویش بازگشت. از دیگر اساتیدی که در شکل‌گیری شخصیت علمی و اخلاقی او تاثیر فراوانی داشت می‌توان به عمویش سید محمد سعید فضل‌الله اشاره کرد.

فضل‌الله از سال‌های نخست نوجوانی در کنار دروس حوزوی به دنبال فعالیت‌هایی رفت که در حوزه نجف چندان پذیرفته نبود. وی با تداوم مطالعات و قرائت مجلاتی همچون مجله الکاتب طه حسین کم‌کم به وجود قریحه شعر در خود پی برد و شروع به سرودن کرد که حاصل آن سه دیوان شعر بود که منتشر شد.

در سال ۱۳۸۰ق جماعتی از علما، مجله‌ای را راه‌اندازی کردند که فضل‌الله در کنار سید محمد باقر صدر و محمد مهدی شمس‌الدین از مدیران آن بود. فضل‌الله به مدت ۶ سال به نگارش مقاله و تالیف کتاب ادامه داد و در کنار سید محمدباقر صدر اولین جنبش شیعی در عراق با نام حزب الدعوة الاسلامیه را تشکیل داد. وی پس از بازگشت به لبنان در سال ۱۹۶۶ با برگزاری جلسات تفسیر و وعظ دینی و اخلاقی و برنامه‌های پرسش و پاسخ، تحول عظیمی در چندین نسل پدید آورد و چنان که خود می‌گوید افتخار تربیت غالب نیروهای مبارز و فعالان مذهبی شیعه را از آن خود نماید. از دیگر افتخارات او تاسیس حوزه علوم دینی بود و خود تدریس خارج فقه و اصول را بر عهده داشت. بسیاری از شیخیت‌های جنبش مقاومت اسلامی لبنان، تربیت شده این مدرسه هستند. همچنین حوزه علمیه ویژه زنان را نیز در بیروت و حوزه‌ای نیز در صور و حوزه المرتضی در دمشق را تأسیس کرده است.

از وی تاکنون بیش از ۷۰ عنوان کتاب به جای مانده است که در حوزه مسائل قرآنی می‌توان به «من وحی القرآن» اشاره کرد و در حوزه اندیشه اسلامی می‌توان در حوزه زنان به «دنیا المرأة» «تاملات اسلامیة حول المرأة» و «قراءة جدیدة لفقه المرأة الحقوقی» اشاره کرد.

واکاوی اندیشه‌های علامه

از بیوگرافی زندگی وی می‌توان وحدت میان اندیشه و عمل از ابتداء تا انتها را فهمید. وی همواره در حال رشد و ترقی در مسیری روشن و با مقصدی از پیش معلوم است. از همان اول، فضای خشن مکتب خانه را بر نمی‌تابد و به فراگیری علوم جدید می‌پردازد و وقتی عطش وی کم نمی‌شود به فراگیری علوم حوزه می‌شتابد ولی در کنار علوم حوزوی، روزنامه و مجله می‌خواند و اوضاع سیاسی و اجتماعی را رصد می‌کند، گوئی این جوینده کوچک در آینده علامه و مرجعی بزرگ خواهد شد. چه در کودکی که فضای کهنه اندیشی مکتب را بر نمی‌تافت و چه در بزرگ سالی که مخالفت با شعر و هنر را در فضای حوزه برنتافت ولی از سرزنش و ملامت اطرافیان از پای ننشست. در همان نوجوانی که دغدغه فرهنگی و سیاسی زمانه داشت باعث شد تبدیل به روزنامه‌نگاری چیره دست و آگاه شود. سرآمد شدن وی در علوم دینی - از فقه و اصول گرفته تا تاریخ و سیاست و تفسیر - او را تبدیل به علامه‌ای روشن فکر و مرجعی مبارز کرد. برنامه پرسش و پاسخ عمومی در شرایط خاص مرجعیت، کاری است متواضعانه که شرح این جلسات در کتاب «الندوة» در ۲۰ جلد به انتشار رسیده است. از لحاظ فقهی، وی بعضاً دارای اندیشه‌هایی است که به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:

- ۱- پاک بودن ذاتی همه انسان‌ها حتی کفار
- ۲- عدم وجوب تقلید از اعلم و کافی بودن تقلید از عالم
- ۳- بلوغ سنی دختران در ۱۳ سال
- ۴- عدم حرمت تراشیدن ریش
- ۵- عدم وجوب اجازه پدر برای دختر برای ازدواج گرچه مستحب است.
- ۶- جواز قرائت عقد ازدواج با هر زبانی
- ۷- جواز بازی با آلات قمار بدون قصد برد و باخت

۸- حرام بودن هر چیزی که ضررش برای انسان بیشتر از نفعش است. (جعفری: ۱۳۹۳)

در مورد تفسیر قرآن، وی قائل است قرآن کتابی مبین است که خدا نازل کرده تا حجت بر بندگان باشد بنابراین این که بگوئیم فهم قرآن تنها در گرو رجوع به اهل بیت است و یا این که چندین معنا برای هر کلمه‌ای در نظر بگیریم و یا فقط به روایات بسنده کنیم این موارد قرآن را از کتاب مبین بودن خارج می‌کند. (پوری: ۱۳۸۵: ۱۰۹)

دکتر لک‌زایی ریاست پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی از ملاقات خود با فضل‌الله این چنین می‌گوید: در سال ۸۴ که به لبنان رفته بودیم با این عالم روشن اندیش ملاقاتی داشتم وی یکی از مشکلات بزرگ حوزه‌ای علمیه را "عدم برخورداری از حس معاصرت" دانستند و گفتند از حوزه قم به منزله مرکزی شیعه انتظار می‌رود این حس را در خود تقویت کند لازمه این امر ارتباط فعال با جهان معاصر و آشنایی با مسائل و مشکلات آن است. به عنوان مثال از مصاحبه‌های خود با رسانه‌های مشهود دنیا گفت و این که با زبانی قابل فهم تأثیرات مثبتی در آن‌ها به جا گذاشته است. (لک‌زایی: ۱۳۹۳)

تا به حال با اندیشه‌های دو تن از مفسران عصری آشنای شدیم که هماهنگ با زمان و مکان نظرات خود را بیان کردند. در این مجال برآنیم تا اندیشه‌های مفسری را بیان کنیم که با وجود اینکه جزء اندیشمندان معاصر است؛ لکن اندیشه‌های وی همچنان سنتی می‌باشد. در این جا به بررسی زندگی و آثار و اساتید او می‌پردازیم تا تفاوت وی با دو مفسر قبل مشخص شود.

۳- علامه سید محمد حسین حسینی طهرانی

علامه طهرانی در سال ۱۳۴۵ ق در تهران دیده به جهان گشود. پدرش آیت الله سید محمد صادق، یکی از چهار عالم سرشناس تهران به شمار می‌رفت و جده‌اش شهربانو خانم از نوادگان مجلسی دوم می‌باشد.

وی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در رشته مکانیک و ماشین‌سازی سپری نمود. پس از تمام تحصیلات با وجود پیشنهادات بسیار برای ادامه تحصیل در خارج و پذیرش مسئولیت‌های گوناگون در رشته تخصصی، تحصیل علوم توحیدی و قرآنی را انتخاب نمود و راه طلبگی در پیش گرفت. در سال ۱۳۶۴ ق در مشهد ملبس گردید و به شهر قم مشرف شد و در مدرسه حجتیه مشغول تحصیل شد سپس با علامه طباطبائی آشنا شد و از خواص شاگردان ایشان گردید. در مدت هفت سالی که در قم بود از محضر اساتید دیگری همچون آیت الله بهاء الدینی، شیخ عبد الجواد سدهی، شیخ مرتضی حائری، سید محمد حجت، سید محمد داماد و آیت الله بروجردی استفاده کرد. در سال ۱۳۷۰ ق به سفارش علامه و آیت الله صدوقی در ۲۷ سالگی راهی نجف گردید و در آن جا فقه و اصول را نزد حاج شیخ حسین حلی آموخت و همچنین از شاگردان مبرز آیت‌الله خوئی، آیت‌الله سید محمود شاهرودی و حاج آقا بزرگ تهرانی به حساب می‌آمد.

در صفای باطن و تطهیر قلب بنابر توصیه علامه با آیت‌الله شیخ عباس قوچانی مرتبط شد. همچنین در مسیر عرفانی انس و مراوده‌ای با سید جمال‌الدین گلپایگانی داشت. بیتوته وی در هر شب جمعه در مسجد سهله او را با سید هاشم موسوی حداد آشنا ساخت. در سال ۱۳۷۷ بعد از تخصص در علوم عقلی و نقلی و معارف الهی به طهران مراجعت و در مسجد قائم خیابان سعدی که مسجد پدرشان بود به تبلیغ پرداخت. وی تلاش‌هایی در مورد طرح حکومت اسلام ۰، ولایت فقیه، نماز جمعه، نیروی مقاومت ملی، الگوهای اسلامی برای

لباس، حجاب، ازدواج، تاریخ، تقویم، ساعت آموزش، فعالیت مردم در جامعه و ... داشت که در این راه با حضرات آیات صدرالدین جزائری، شیخ محمد باقر آشتیانی، محمد تقی جعفری، شیخ جواد فومنی، سید رضی شیرازی، شیخ محی الدین انواری، شیخ بهاء الدین محلاتی، صدرالدین حائری، شیخ محمد علی سبط و مرتضی مطهری همکاری داشتند. نامه وی به رهبر کبیر انقلاب راجع به نقد پیش نویس قانون اساسی گویای این حقایق است. بعد از ۲۴ سال تلاش در تهران در سال ۱۴۰۰ به مشهد مشرف شد و در مدت ۱۶ سال معارف اسلام را در قابل ۱۹ عنوان در ۵۲ جلد تالیف کرد و در پرورش طلاب اهتمام نمود. آیت الله سید احمد خوانساری از وی به عنوان فخر عالم اسلام یاد می نمود و علامه او را پاسدار مکتب تشیع و مرحوم حداد او را سید الطائفتین ملقب نمودند. تالیفات وی عبارت است از: دوره الله شناسی، امام شناسی و معادشناسی قرآن، رؤیت هلال در شهر رمضان و لزوم اشتراک در آفاق نسبت به دخول شهر جدید، قضاء و جهاد و حکومت زن و تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء، رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، توحید علمی و عملی، مهر تابان، روح مجرد، رساله بدیعه که با محوریت آیه ۳۴ سوره نساء نگارش یافته است. (امی: ۱۳۸۷: ۱۱۳)

اندیشه های طهرانی

همان طور که ذکر شد او را می توان نماینده معاصر دیدگاه سنتی دانست. در این جا به برخی از اندیشه های وی که در کتاب رساله بدیعه و رساله نکاحیه بیان شده است اشاره ای گذرا خواهیم داشت. همان طور که ذکر شد ایشان در قوای ظاهری و باطنی بین زن و مرد تفاوت قائل است. در مغز، قلب، رگ، اعصاب، قامت و وزن، زنان از مردان عقب ترند و تعقل در مرد بیشتر از زن است. همچنین او قائل است از لحاظ روحی زنان به مردان متکی هستند. ساخت وجودی زنان متناسب با دو نقش اصلی بارداری و بچه داری است و سلامت بدن و روان زن را در این امر می داند که همواره در یکی از حالات زایش یا بارداری یا شیردادن باشند و باردار بودن و شیر ندادن خلاف است. وی قائل است قیومیت مردان بر زنان دائمی است و علت و منشأ خارجی دارد و یک امر اعتباری صرف نیست. و این مختص به شوهر نیست. همچنین معتقد است مملکت دارای از مشکل ترین امور است و جایز نیست زن هر چند فقیه و مجتهد باشد به مجلس رود. همچنین در جای دیگر می گوید: زن هایی که به جای بچه داری و تکثیر این نوباوه ریحان آدمی این عمل سالم و نیکو را ترک می کنند و به دنبال کارهای خارج از منزل می روند چه قدر از قافله تقدم و پیشرفت عقب افتاده اند. همچنین دستاوردهای علم پزشکی درباره زنان از قبیل بارداری در سنین کمتر از بیست سالگی و بیشتر از ۳۵ سالگی را نمی پذیرد و معتقد است سلامتی زن در زائیدن و شیر دادن است. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۲۵)

به غیر از مسائل زنان، وی در مسائل دیگری نیز نظراتی دارد:

در جلد چهارم کتاب نور ملکوت قرآن می گوید به شایعه کتاب سوزی، احیاء لغات فارسی باستان، ابزاری برای دور کردن از زبان دین است. وی با اشاره این که سوزاندن کتابخانه اسکندریه و ایران شایعه است، اروپا را مسئول انتشار آن می داند و بیان می دارد: کتب تاریخ، رمان، مذهب، منطق و فلسفه هیچ کدام از اثر آن خالی نیست؛ برای این که این قصه در اذهان رسوخ پیدا کند. بعد به نقل از شهید مطهری استعمار را مساله اصلی می داند که به دنبال بی اعتقاد کردن مردم به فرهنگ اسلامی هستند و این همه سر و صدا که علیه

عرب و حمله عرب به ایران مطرح می‌کنند، راجع به عرب نیست، راجع به اسلام است. فرهنگ ادبیات ایران در زمان پهلوی در قالب حفظ آثار ملی با برانداختن لغاب عربی در هاله لغات خارجی مستقیماً بر نابودی روح اسلام می‌کوشید. در زمان پهلوی مؤسسه‌ای بود که برای از بین بردن لغات عربی و فرهنگ اسلام سعی و کوشش داشتند. این‌ها برای دور کردن مردم از لغات قرآن است. روابط جوانان را از علم و قرآن بریدند. وی در مورد فردوسی با این عنوان که تبلیغ برای فردوسی تبلیغ علیه دین است، می‌گوید: این همه سر و صدا برای عظمت فردوسی و تکریم از این مرد خاسر زبان، برده‌تهی دست برای چیست؟ برای آن است که در برابر لغت قرآن و زبان عرب سی سال عمر خود را عشق دینارهای سلطان محمود غزنوی به باد داده و شاهنامه افسانه‌ای را گرد آورده است. فردوسی خواست باطلی را در مقابل قرآن علم کند و خدا جزای وی را در دنیا رسانید و از عاقبتش خبر نداریم. وی بعد نتیجه می‌گیرد که تکلم به زبان عربی برای جمیع مسلمانان لازم است. نمی‌خواهیم بگوئیم کسی که عربی نمی‌داند دین ندارد می‌خواهیم بگوئیم از جمیع مزایا و فوائد و فضائل اسلام من حیث المجموع بهره‌مند نیست. (حسینی طهرانی: ۱۳۸۹: ۱۴۶/۴)

نتیجه

در این تحقیق از مفسرانی که در ایران بوده‌اند کمتر سخن به میان آمد زیرا در بررسی مسائل ایران از دوران مشروطه تا انقلاب ایران شاهد تاثیرات زیادی بر ساختار اجتماعی و فرهنگی هستیم که از غرب‌گرایی گرفته تا غرب‌زدگی و تجددطلبی در قالب ملی‌گرایی، اجبار زنان به بی‌حجابی و چاپ‌مقالاتی علیه نقش زنان خانه‌دار در مجله‌ها و ... لکن به دلیل دور بودن مفسران از سیاست و اخبار جهان و کم‌بودن توقعات مردم از دین، دیدگاه غالب مفسران این دوره سنتی بوده است. در طرف دیگر در دوران پیروزی انقلاب، موج‌گرایی به مذهب و حجاب در بین زنان به وجود آمد و زنان دوشادوش مردان در عرصه مسائل سیاسی و صحنه‌های اجتماعی حضور پیدا کردند. در همین زمان کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۷۹ در سازمان ملل تصویب شد و زنان عملاً به عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی وارد شده و این امر سبب افزایش خواسته‌های زنان در جهان می‌شود. در این زمان، زنان به عنوان مشاور در دادگاه‌ها مشغول به کار می‌شوند و حتی به عضویت مجلس درمی‌آیند. حتی در دهه نود این تحولات بسیار چشم‌گیرتر می‌شود. مطالبات زنان بیشتر می‌شود و گروه‌ها و نحل‌هایی برای دفاع از حقوق زنان تشکیل می‌شود. به همین دلیل مفسران در ایران به ناچار تحت تاثیر این افکار و عقائد غالباً نظرات جدیدی ارائه داده‌اند و شاید بتوان تنها عامل در گرایش عصری آنان را وجود همین مسائل برشمرد. به همین لحاظ در این تحقیق از این مفسرین ذکری به میان نیامد. لکن در طرف مقابل با وجود همه این عوامل و مسائل، برخی همان دیدگاه سنتی را دنبال کرده و به دنبال اثبات آن بودند. به همین دلیل، اندیشه‌های نماینده معاصر این دیدگاه - آیت‌الله سید محمد حسین حسینی طهرانی - را بررسی کردیم.

به طور کلی می‌توان این عوامل را در مورد تفسیر عصری مفسرین مذکور، برشمرد:

۱- آن چیزی که در مورد شیخ محمود شلتوت در بداهت امر به ذهن می‌آید تاثیر اساتید در مورد او زیاد بوده است. گرچه محیطی که وی در آنجا می‌زیسته است به گفته مصطفی‌مراغی موافق برخی از افکار متجددانه نبود ولی تاثیر افکار مراغی و سلیم و به ویژه عبده که متأثر از سید جمال‌الدین اسدآبادی است را نمی‌توان در مورد شلتوت نادیده گرفت. از طرف دیگر روحیات او نیز در این امر

دخیل بوده است همان گونه که در مورد فتوای تقریب مذاهب بیان شد. همچنین پیش فرض‌های او و بررسی شبهات که در تفسیرش نمایان است را می‌توان از عوامل دیگر آن برشمرد که اینها همه متأثر از اهمیت وی به عقل‌گرایی در تفسیر است.

۲- از واکاوی اندیشه‌ها و زندگی محمد حسین فضل‌الله می‌توان اولاً به تاثیر محیط و عصر زندگی وی اشاره کرد. ثانیاً روحیات خود وی که از همان ابتدا مکتب خانه را ترک کرد و در ادامه، فضای حوزه نجف را نیز برنتافت و در این راه از کسی یا چیزی هراس به خود راه نمی‌داد تا جایی که عقاید شاذ خود را برخلاف نظریات مشهور بیان می‌کند. همچنین همت وی در کسب علوم جدید و مطالعه روزنامه و مجله در کنار دروس حوزوی و مراوده با برخی از علما همچون سید محمد باقر صدر و محمد مهدی شمس‌الدین را می‌توان اشاره کرد. ثالثاً اهمیت او به اشکالات و دغدغه‌های عصری خود، همان گونه که در جایی مشکلات حوزه قم را ناشی از عدم حس معاصرت می‌دانند. آن چنان اشکالات و سوالات برای وی اهمیت دارد که در شرایط مرجعیت، جلسه پرسش و پاسخ گذاشته که بعد این جلسات به صورت مکتوب در ۲۰ جلد منتشر می‌شود. رابعاً در مورد پیش فرض وی در مورد تفسیر قرآن که او قرآن را کتابی مبین می‌داند که حجت بر بندگان است و این که به روایات بسنده کنیم و یا چند معنا برای هر کلمه‌ای در نظر بگیریم این قرآن را از مبین بودن خارج می‌کند. گرچه در مورد فضل‌الله می‌توان گفت تاثیر اساتید در مورد او ناچیز و کمتر در زندگی وی این مساله نمایان است. همچنین تعصب، مساله‌ای است که هم شلتوت و هم فضل‌الله با آن مقابله می‌کردند.

۳- شخصیت آخری را که به دلیل اندیشه‌های مخالفش در تفسیر عصری بیان کردیم سید محمد حسین حسینی طهرانی است. وی از محضر اساتید زیادی استفاده کرد و به غیر از قم به نجف نیز رفته و در آن جا نیز از محضر اساتیدی استفاده کرد. گرچه وی از علامه طباطبایی و مرحوم هاشم حداد تأثیر پذیرفته است؛ لکن آن چه می‌توان گفت این است که اندیشه‌های وی، به نوعی منحصر به فرد بوده و در زمان حاضر کمتر کسی به آن قائل است. بنابراین تأثیر اساتید در مورد وی نیز ناچیز است. گرچه در برخی موارد وی نظر به شبهات داشته - مانند نقد مقاله بسط و قبض سروش - لکن روحیات وی و پیش فرض‌هایی که او داشته است مانع از تاثیر دیگر عوامل است حتی محیط، اساتید، معاصران، دانسته‌های او و طرح اشکالات جدید مانع از آن نبود که وی از اندیشه‌های سنتی خود دست بردارد تا جایی که در مقابل برخی از امور نیز مقاومت کرده و همان اندیشه‌های خود را بیان داشت. امری که در مورد شلتوت و فضل‌الله کمتر دیده می‌شود.

منابع

- ۱- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، التحرير و التنوير، بی‌جا..
- ۲- امین، نصرت بیگم، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۳- پزشکی، محمد، (۱۳۸۷ش)، صورت بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، زن در آینه جلال و جمال، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- ۵- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
- ۶- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۴۱۸ق)، رساله بدیعه، ترجمه چند تن از فضلاء، مشهد: علامه طباطبایی، چاپ دوم.

- ۷- حسینی طهرانی، محمد حسین، (۱۳۸۹ش)، نور ملکوت قرآن، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ پنجم.
- ۸- رشید رضا، محمد، (۱۴۲۰ق)، تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه، چاپ دوم.
- ۹- زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه و المنهج، بیروت: دارالکفر المعاصر، چاپ دوم.
- ۱۰- شلتوت، محمود، (۱۳۸۲ش)، تفسیر قرآن کریم، ترجمه محمد رضا عطائی، مشهد: شرکت به نشر، چاپ اول.
- ۱۱- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۲- طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۳- طیب اصفهانی، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم.
- ۱۴- عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰ش)، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
- ۱۵- فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر، چاپ دوم.
- ۱۶- قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۱۷- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چاپ یازدهم.
- ۱۸- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
- ۱۹- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- ۲۰- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ۲۱- مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول.
- ۲۲- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- ۲۳- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- ۲۴- موسوی سبزواری، عبد الاعلی، (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اهل بیت، چاپ دوم.
- ۲۵- میرزا خسروانی، علیرضا، (۱۳۹۰ق)، تفسیر خسروی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۲۶- نفیسی، شادی، (۱۳۷۹ش)، عقل گرایی در تفاسیر قرن ۱۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول.

پایان نامه:

- ۲۷- شاه جعفری، هورا، (۱۳۸۸ش)، سیر تحول تفسیری آیه «الرجال قوامون علی النساء» در یکصد سال اخیر، قم: دانشگاه مفید.

مقالات:

- ۲۸- اسکندرلو، محمد جواد، (۱۳۸۴ش)، «تفسیر قرآن در دوره جدید و معاصر»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۶۸، قم، مرکز پژوهش - های صدا و سیما، از ۱۰۳ تا ۱۰۵
- ۲۹- امی، زهرا، (۱۳۸۷ش)، «تاملات منطقی بر نظرات علامه حسینی طهرانی پیرامون مسائل زنان»، فصل نامه بانوان شیعه، شماره ۱۵، قم، موسسه شیعه‌شناسی، از ۹۹ تا ۱۱۴

- ۳۰- پوری، امیر حسین، (۱۳۸۵ش)، «نگاهی به تفسیر من وحی القرآن علامه سید محمد حسین فضل الله»، دو فصل نامه حدیث اندیشه، شماره اول، شهر ری، دانشکده علوم حدیث، از ۱۰۱ تا ۱۳۴
- ۳۱- عصمتی، حسن، (۱۳۸۱ش)، «آشنایی با شخصیت تفسیری شیخ محمود شلتوت»، مجله گلستان قرآن، شماره ۱۳۹، تهران، مرکز توسعه و ترویج فعالیتهای قرآنی، از ۲۹ تا ۳۱
- ۳۲- مرادی، مجید، (۱۳۷۷ش)، «مصاحبه با علامه سید محمد حسین فضل الله پیرامون گفتگوی تمدن‌ها»، مجله نامه مفید، شماره ۱۶، قم، دانشگاه مفید، از ۱۷۱ تا ۱۸۲

منابع اینترنتی:

- ۳۳- <http://www.intjz.net/maqalat.۱۳۹۳/۱۱/۱۵> - بازرگان، سوسن، طلایه‌داران وحدت در جهان اسلام،
- ۳۴- <http://azadj.blogfa.com/post-۳۳۸.aspx> - جعفری، محمد، علامه فضل الله و جایگاه اندیشه در اسلام،
- ۱۳۹۳/۱۰/۲۹

۳۵- لک‌زایی، شریف، علامه فضل الله و حس معاصرت،

http://www.lakzaee.com/index.php?option=com_content&task=view&id=۱۷۴۹.۱۳۹۳/۷/۲۰ ،

« مثال کلیدی قرآن از نگاه تفسیر المیزان »

مریم صالحی منش، دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

امثال قرآن کریم دارای معارفی عمیق در زمینه های گوناگون اعتقادی و معرفتی است. تفسیر قرآن به قرآن می تواند راه را برای رسیدن به ریشه های معرفتی آیات بگشاید. این روش در سراسر تفسیر المیزان مورد توجه است. در این مقاله با کمک تفسیر قرآن به قرآن به بررسی مثالی از قرآن کریم می پردازیم که از نظر مرحوم علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- از آیات کلیدی قرآن است و می تواند از ریشه های معرفتی دیگر آیات از امثال و غیر امثال باشد و راه را برای رسیدن به باطن دیگر آیات باز کند.

کلید واژگان: آیات الامثال، آیات کلیدی (غرر آیات)، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر المیزان.

مقدمه

برخی از آیات قرآن کریم از "غرر آیات" به شمار می‌رود بیشتر این آیات محتوای توحیدی دارد و راه را برای رسیدن به بطن آیات دیگر باز می‌کند.

مثالهای قرآن کریم دارای معارف بسیاری در زمینه توحید، اعتقادات و اخلاق است.

در این نوشتار سعی می‌شود که دریابیم آیه ای را که علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- در میان مثالهای قرآن کریم از غرر آیات برشمرده است -آیه ۱۷ سوره رعد- آیا می‌تواند باطن دیگر آیات را برای ما بگشاید؟

آیه چگونه گنجایش کلیدی بودن و تغذیه دیگر آیات را دارد؟ آیه چه معارفی را بیان می‌کند و با کدام یک از دیگر آیات کلیدی یا غیر کلیدی و معارف قرآن کریم مرتبط است؟

گفتار اول : مفهوم شناسی

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان از تفاسیر قرن چهارم در طول ۲۳ سال به قلم علامه سید محمد حسین طباطبایی -رحمه الله علیه- به شیوه قرآن به و شامل همه اجزاء قرآن کریم است. سبک این تفسیر، قرآن به قرآن، تحلیلی، عقلی و کلامی است. قرآن نگاشته شده است روش تفسیری قرآن به قرآن سبب درخشندگی تفسیر المیزان در بین دیگر تفاسیر شده است. روشی که هر چند مورد نظر برخی از مفسران گذشته نیز بوده است؛ اما از نظر کمی و کیفی کمتر موفق شده‌اند در تفاسیر خود از آن بهره برند. (رجبی، ۱۳۸۵: ۲۰۸). سبب دیگر درخشندگی تفسیر المیزان استحکام، اتقان مباحث و استدلال‌های آن است. مؤلف تفسیر المیزان، علاوه بر علوم رایج مربوط به تفسیر، در مباحث عقلی نیز مهارت داشته است، نظم منطقی و استدلال‌های دقیق و محکم در مباحث کلامی، تفسیری و غیر آن از ویژگیهای تفسیر المیزان است.

آیات الامثال

واژه مثل از مصدر "مثول" در لغت به معنای شبیه و مانند است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۸) و استعمال آن در دیگر معانی به صورت کنایه و استعاری است و در اصطلاح ترسیم عینی یک واقعیت خارجی یا ذهنی با کلماتی گویا و کوتاه است؛ که اغلب در قالب باشد. (علی الصغیر، ۱۴۱۲: ۷۵). مثل در قرآن کریم برای آوردن نمونه و مثال، تشبیه، بیان داستانی پندآموز تشبیه، استعاره و کنایه می‌ترین فایده و هدف امثال آن است که مسائل معقول را به صورت محسوس و ساده و مقایسه حقیقتی با حقیقت دیگر آمده است. اصلی

تواند مسائل بلند عقلی و عرفانی را در قالب مثال به صورت ساده، کند. انسان همواره با امور محسوس سروکار دارد و مثل می‌بیاورد. گویا و ملموس بیان کند و نکات مبهم و تاریک مسائل را واضح و روشن سازد. (الجوزیه، ۱۹۸۱: ۲۲). مثال غالباً همه کس فهم های فکری قابل فهم است.ها و همه رده‌است و برای همه افراد با همه سلیقه دهد و پند و دهد. کلام را زینت می‌زیبایی مثل سبب گشایش خاطر شده و حس زیبایی دوستی و ذوق ادبی شنونده را آرامش می‌کند. (سید قطب، ۱۳۵۹: ۶۰). اندرز را دل نشین و دوست داشتنی می‌های طبیعی، خرافی از ویژگی های مثالهای قرآن می‌توان به گسترده بودن موضوعات امثال، قابل فهم بودن، برخوردار از پدیده ها با محیط و تنوع اسلوب اشاره کرد. های عرب و اناجیل، ارتباط و هماهنگی اغلب مثال‌های قرآن در مقایسه با مثال‌نبودن مثال (قاسمی، ۱۳۸۲: ۹۷).

ها نیست؛ بلکه از نوعی دیگر است که قرآن‌های اصطلاحی در ادبیات عرب و دیگر زبان‌های قرآن از نظر لفظ و معنی همانند مثل مثل آن را مثل خوانده است. امثال قرآن در نحوه پرداخت و ارائه موضوعات، محدود به یک روش مشخص و معین نمی‌گردد. اگر چه و شود، اما امثالی نیز وجود دارد که لفظ مثل در آیه نیامده است غالباً با وجود لفظ مثل در آیه _ به صورت مفرد یا جمع _ نمایان می‌گردد. گاه به دلیل وجود حرف عطف نیازی به ماده مثل نیست. گاه از سیاق عبارت و مفهوم آیه و گاه از تضافر روایات معتبر، مثل بودن شود. (ر.ک: علی الصغیر، پیشین: ۶۸). ای مشخص می‌آید

روش تفسیری قرآن به قرآن

های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است. در این روش برای فهم و تفسیر آیات از خود آیات قرآن یکی از روش شود. این روش ائمه اطهار -علیهم السلام- در تفسیر قرآن است. در این روش معارف قرآن کریم چون درختی است کمک گرفته می‌گردد. که برخی از آیات آن نقش ریشه درخت را دارد و سبب تغذیه ظواهر قرآن و مبانی آیات شاخه ای می‌شود و سراسر قرآن کریم درهای باز معارف الهی است که هیچ جای آن ناگشوده نخواهد ماند. این آیات ریشه ای آیات زیربنایی، کلیدی، غرر آیات و یا دیگرند؛ نه تنها با هم اختلاف ندارند بلکه سراسر قرآن کریم در آیات نامیده می‌شوند. در تفسیر قرآن به قرآن آیات موافق یک دیگر است. هر آیه‌ای از قرآن به دیگر آیات گرایش و پیوند دارد و نمی‌توان بدون گرایش به مفاهیم آیات دیگر یک متشابه و مثالی هم آیه را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن دیگر آیات تفسیر کرد. یعنی باید همواره توجه داشت که همه شاخه‌های فرعی به ریشه‌های اصیل شود. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۹-۳۰). گرایش دارند و شجره طوبای قرآن از آیات کلیدی و معارف توحیدی تغذیه می‌گردد. متأسفانه این روش تفسیری به فراموشی سپرده شد و بسیاری از معارف قرآن در طول قرن‌ها ناشناخته ماند. به طوری که توجه به غرر آیات در تفاسیر پیشینیان به ندرت دیده می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی -رحمة الله علیه- با پیروی از شیوه خاص مفسران معصوم -علیهم السلام- توانست آیات کلیدی قرآن را شناسایی کرده و به معارف عمیقی از آیات دست یابد.

گر صفات، آیات توحیدی قرآن است که بیان بیشتر آیتانی را که مرحوم علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- از آیات غرر برشمرده است جمال و جلال آن ذات مقدّس می‌باشد و وحدت ذات و وحدت مبدء خلق و وحدت ربّ و مدبّر و نیز وحدت معبود را تبیین می‌نماید، که از معارف کلیدی قرآن کریم محسوب می‌شوند.

. به نظر ایشان برخی از مرحوم علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- همه قرآن کریم و از جمله آیات الامثال را به همین روش تفسیر نموده است توان به بواطن قرآن دست یافت.ها می‌توانند از آیات کلیدی و غرر آیات باشند که به کمک آن آیات الامثال نیز می‌در این مقاله بر مبنای علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- به بیان یکی از آیات الامثال کلیدی و بهره‌گیری از دیگر آیات در تفسیر آن خواهیم پرداخت.

گفتار دوم: مثال کلیدی

با توجه به نظر تفسیر المیزان در آیات کلیدی و غیر کلیدی قرآن کریم، به توضیح دلیل علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- بر کلیدی بودن آیه ۱۷ سوره رعد که از برجسته‌ترین مثال‌های قرآن کریم است؛ می‌پردازیم .

آیه مثال حق و باطل

"أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ؛ خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر درّه و رودخانه‌ای به اندازه آن‌ها سیلابی جاری شد سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد و از آن چه (در کوره‌ها،) برای به دست آوردن زینت آلات یا وسایل زندگی، آتش روی آن روشن می‌کنند نیز کف‌هایی مانند آن به وجود می‌آید- خداوند، حق و باطل را چنین مثل می‌زند!- اما کف‌ها به بیرون پرتاب می‌شوند، ولی آن چه به مردم سود می‌رساند [آب یا فلز خالص] در زمین می‌ماند خداوند این چنین مثال می‌زند!" (رعد/۱۷).

مفسران در تفسیر این آیه دو دسته اند: برخی آیه را در معنای عام حق و باطل به کار می‌برند و برخی دیگر آیه را بر یکی از مصادیق حق و باطل منطبق می‌سازند و آیه را به این وسعت، معنا و تفسیر نمی‌کنند. به عقیده بسیاری از مفسرین منظور از حق در آیه نزول قرآن است که بهره‌گیری مردم از آن به اندازه ظرفیت و یقین آنهاست و منظور از باطل کلام مخالفان و منکران قرآن است. فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۹ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶۵/۳ و ابن عاشور، بی تا: ۱۶۶/۱۲). بر این اساس آیه داری سه تشبیه است " نزول آیات قرآن " از آسمان وحی تشبیه به نزول قطرات حیاتبخش باران شده، " دل‌های انسانها تشبیه به زمینها و دره‌ها که هر کدام به اندازه وسعت وجودشان بهره می‌گیرند، و " وسوسه‌های شیطانی " به کفهای آلوده روی آب تشبیه شده است، که این کفها از آب پیدا نشده، بلکه از آلودگی محل ریزش آب پیدا می‌شود و به همین جهت وسوسه‌های نفس و شیطان از تعلیمات الهی نیست، بلکه از آلودگی قلب انسان است، و به هر حال سرانجام، این وسوسه‌ها از دل مؤمنان برطرف می‌گردد و آب زلال وحی که موجب هدایت و حیات انسانهاست باقی می‌ماند! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۱۰/۱۶۸). در تفاسیر دیگر هم که مصداق‌هایی دیگر از حق و باطل بیان شده همین تشبیه به تناسب برقرار است. مثلاً برخی آیه را تمثیلی برای علم و جهل دانسته‌اند. آنگاه آب علم است که راه خود را به دل باز

می‌کند و گمراهی و جهل همان کف و خاشاکی است که بر روی آب می‌آید. (غزالی، ۱۳۶۰: ۷۷). برخی آیه را مثلی برای تشخیص مومن و مشرک دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۴۲/۶ و بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴۰۲/۳) و برخی گفته‌اند مراد از کلمه حق در این آیه وجود مقدس امیر المؤمنین علیه السلام است. (بروجردی، همان).

باطل به معنای واقعیت نداشتن و یا وجود خارجی نداشتن است در مقابل حق که به معنای چیزی است که با خارج مطابقت دارد. این دو صفت در اصل برای اعتقادات کاربرد دارد؛ اما در مورد افعال و گفتار و موجودات هم به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، همان: ۲۴۶ و طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۵/۱۱).

علامه طباطبایی - رحمه الله علیه - آیه را مثال برای طبیعت حق و باطل، آغاز پیدایش، چگونگی پیدایش و آثار خاص حق و باطل می‌داند و آیه را در وسیع‌ترین معنا با همه خصوصیات حق و باطل - که در قرآن کریم آمده است - تفسیر می‌کند. بر همین اساس آیه را شامل یک مثل می‌داند که چند مثل را در خویش جاداده است. (طباطبایی، پیشین، ۳۳۵) به همین دلیل است که علامه این آیه را یکی از آیات برجسته قرآنی می‌داند که قابلیت سنجیدن دیگر آیات قرآن را در مورد حق و باطل دارد.

دلیل دیگر علامه جمله "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ" است. مفسرین قائلند در این جمله حذف و تقدیر بکار رفته، و تقدیر آن "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ مَثَلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ"، و یا "مَثَلِ الْحَقِّ وَمَثَلِ الْبَاطِلِ" است. اما به نظر علامه دلیلی برای آن ندارند. معنای "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ" این است که خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند، همانطور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد. در این صورت نیازی به اضافه کردن کلمه مثل نیست. (همان). همچنین "كَذَلِكَ" می‌تواند اشاره باشد به خود آمدن باران و به راه افتادن سیل و ذوب کردن فلزات و کف آن دو، یعنی اشاره به خود این حوادث خارجی باشد، نه به گفتن آنها، و در نتیجه دلالت کند بر اینکه این گونه وقایع و حوادثی که در عالم شهادت رخ می‌دهد مثلثائست که صاحبان خرد و بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می‌کند، همانطور که خود موجودات این عالم آیاتست که به آنچه در عالم غیب است دلالت می‌کند، و ذکرش مکرر در قرآن کریم آمده. (همان). بر همین اساس این آیه می‌تواند ملاکی کلی و اصلی در سنجش حق و باطل باشد. غزالی هم به ملاک بودن آیه اشاره دارد. وی آیه را گوهری از گوهرهای علم می‌داند که می‌توان با آگاهی از آن نور معرفت را دریافت. (غزالی، پیشین: ۷۷). چون به تصریح وی اگر چه آب مثلی برای علم است اما در پایان آیه ملاکی کلی آمده است و معلوم می‌کند که آیه مثالی برای حق و باطل است؛ یعنی آیه می‌خواهد به معنایی پوشیده اشاره کند. خواننده برای رسیدن به مفهوم آیه باید بداند که هر چه در عالم حس است مثالی برای عالم ملکوت است چرا که حس نردبان عالم معنی و عالم روحانی است. غزالی ملاک بودن آیه را در علوم و معارف حق و باطل پذیرفته و به سنجش دیگر آیات با این آیه توجه داشته است؛ که اندیشه این متفکر را در برجسته بودن آیه ۱۷ سوره رعد نشان می‌دهد. (همان، ۴۳).

برخی دیگر از مفسرین اگر چه بر مثال بودن عالم حس برای ملکوت تأکید دارند و این مطلب را در ذیل آیه ۱۷ رعد متذکر شده‌اند؛ اما "كَذَلِكَ" را در سدد بیان ملاک نمی‌دانند و همچنان حق و باطل را بر یکی از مصادیقشان حمل می‌کنند. (فیض کاشانی، پیشین: ۳۳/۱). آلوسی معتقد است: "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ" تأکید بر جنبه ادبی و هماهنگی ممثل و ممثل به است. همچنین بیان

عظمت و جایگاه این مثل در ارشاد مردمان است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۵/۷). ابن عاشور قائل است که این جمله بیشتر بر جنبه بشارت و انذار- نابودی باطل و جاودانگی حق- در آیه تاکید دارد و الگو بودن آیه را در بدیع بودن و جلوه های هنری این مثل قرآنی می‌داند. (ابن عاشور، همان، ۱۶۶).

همه آیات قرآن کریم دارای بطون معنایی می‌باشند و همه پدیده‌های هستی آیاتی برای دست یابی به عالم غیب است پس این نکته نمی‌تواند دلیلی بر کلیدی بودن آیه مثل باشد. به نظر علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- به خاطر معنایی که از جمله "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ" دریافت می‌شود و گستره معنایی که در لفظ حق و باطل و مصادیق آن وجود دارد؛ آیه ۱۷ سوره رعد از آیات کلیدی قرآن است که دارای حقایق روشنی درباره حق و باطل است و سنت خدای متعال را در خصوص حق و باطل بیان می‌کند. (طباطبایی، همان، ۳۳۷) ایشان این مثل را نمونه‌ای می‌داند که می‌توان دیگر مثالهای قرآن کریم را با آن سنجید. (همان، ۱۱۱). این بدان معنی است که این آیه همچنان که دارای حقایق مستقلی در زمینه حق و باطل و بیان سنت الهی در باره حق و باطل است علاوه بر آن می‌توان دیگر امثال را نیز با آن مقایسه کرد و دانست که تا چه حد در بیان معارف حق و رسوایی باطل برآمده است و چه بعدی از حقیقت یا باطل را بیان کرده است.

علامه با اصل قرار دادن این آیه و سنجش دیگر آیات با آن چند مطلب از اصول و کلیات معارف الهی را استخراج فرموده و تفصیلی از احکام آفرینش را از آن نتیجه گرفته است. ایشان معتقد است اگر تمامی آیات قرآن کریم را که مسئله حق و باطل به نوعی در آن مطرح شده است در کنار آیه مثال حق و باطل قرار دهیم و به دقت و تدبر در آن پردازیم به حقایق قابل توجهی دست می‌یابیم. (همان، ۳۳۸). علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- حقایقی را از این آیه استخراج کرده است که به آن خواهیم پرداخت. اکنون به آیاتی می‌پردازیم که علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- با استفاده از آن آیات به استخراج معارف آیه ۱۷ سوره رعد می‌پردازد.

۱- تعیین ظرف موجودات

گستره نگاه به حق و باطل در معنا و کاربرد، ژرفای فکر و تسلط علامه بر معارف قرآن کریم همراه با باور درهمنگونی آیات قرآن کریم سبب شده علامه را به این مطلب برساند که وجود موجودات جزئی از حق است که از جانب خدای متعال بدون هیچ محدودیتی آمده است؛ به اندازه ظرفیت هر موجودی در این دنیا شکلی به خود می‌گیرد بر اثر زندگی دنیوی قدری با باطل آمیخته می‌شود؛ باز از باطل پاک شده به سوی حق بازمی‌گردد.

با توجه به آیه "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ" هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منبع و خزینه آن نزد ما خواهد بود ولی از آن بر عالم خلق جز به قدر معینی نمی‌فرستیم. (حجر / ۲۱) و آیه "وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ نَمَائِيَةَ أَزْوَاجٍ" و برای شما هشت قسم از چهارپایان ایجاد کرد. (زمر / ۶) و دیگر آیاتی که بر تعیین محدوده "قدر" دلالت دارد، می‌توان به یک اصل اساسی رسید؛ وجودی که از سوی خدای تعالی به موجودات افاضه می‌شود، مانند بارانی است که از آسمان به زمین نازل می‌شود، رحمتی است که از سوی خدا به موجودات در محدوده و ظرفی معین و بلکه سعه وجودی آنها افاضه می‌گردد و در اصل، از هر شکل، محدودیت

و اندازه خالی می‌باشد، و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می‌شود؛ مانند آب باران که اگر دارای قدر معین و شکلی معین می‌شود به خاطر آب گیرهای مختلف است، که هر کدام قالب یک اندازه معین و شکلی معین است. موجودات جهان هر کدام به مقدار ظرفیت و قابلیت و استعداد خود، وجود را که عطیه‌ای الهی است، می‌گیرند. این امور که "مقدرات" و یا "اقدار" نامیده می‌شوند، خارج از افاضه آسمانی و تقدیر کننده‌اند، ولی در عین حال خارج از ملک خدا نیستند، و بدون اذن او صورت نمی‌گیرند. پس اصل وجود از ناحیه خداست ولی اندازه وجودی هر موجودی که سبب ضعفها و کاستی های آن موجود می‌شود بستگی به ظرفیت و قابلیت هر موجودی دارد.

بسیاری از تفاسیر به این نکته اشاره کرده اند که هر کسی بسته به ظرفیت خود می‌تواند از حق (نازله آسمانی) بهره‌مند شود. اما هیچ یک متذکر نشده اند که این حق می‌تواند وجود موجودات باشد که از وجود حضرت حق باری تعالی بدون هیچ محدودیتی صادر شده است و این خود موجودات هستند که خود را محدود می‌کنند. علاوه بر این به نظر علامه حق و باطل افعال را هم در برمی‌گیرد درحالی که همه مفسران حق و باطل را شامل معارف و عقاید می‌دانند. از جمله غزالی -باینکه به شاخص بودن آیه اعتراف دارد- اما اشیاء و افعال را از مصادیق آن بر نمی‌شمارد. وی ملاک بودن آیه را در دست‌یابی به معارف می‌داند و استفاده از این آیه را برای رسیدن به معارف دیگر آیات لازم می‌داند و با آنکه یک فیلسوف است باز هم چنین تفسیر عام و گسترده‌ای از حق و باطل ندارد. (غزالی، پیشین: ۷۷).

علامه با انضمام آیاتی چون "إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ؛ بازگشت امور همه‌اش بسوی اوست." (هود/۱۲۳) و نیز آیه "بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا؛ بلکه برای خداست همه امور." (رعد/۳۱) به آیات مورد بحث اصل دیگری استفاده می‌کند که هم دقیق‌تر است و هم دارای مصادیق بیشتر است و آن نسبت نداشتن باطل به خدای تبارک و تعالی است. (طباطبایی، همان، ۳۳۸).

۲- نسبت نداشتن باطل به خدا

هیچ یک از تفاسیر اشاره نکرده اند که چرا حق جاودان است و باطل نابود است. مفسران به خبر قرآن در این باره اکتفا کرده اند. گاه جنبه تبشیر و تنذیر را ذکر کرده اند (ابن عاشور، همان، ۱۶۹) یا اینکه گفته اند باطل برای همیشه نمی‌تواند حق را بپوشاند و زود نابود می‌شود؛ زیرا بر ضد طبیعت است و اسباب بقا را ندارد تا استمرار یابد. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۲۱/۵). تفسیر نمونه اساس را سود رسانی هر موجودی می‌داند و به همین ترتیب انسانها، گروه‌ها، مکتبها، و برنامه‌ها به همان اندازه که مفید و سودمندند، حق بقاء و حیات می‌یابند، و اگر انسان یا مکتب باطلی مدتی سر پا می‌ماند به خاطر آن مقدار از حقی است که به آن آمیخته شده که به همان نسبت حق حیات پیدا کرده است! (مکارم شیرازی، همان، ۱۷۰). اما علامه با تمسک به دیگر آیات به دلیل این حقیقت راه می‌یابد و یکسره به سراغ عله العلل رفته است با این توضیح که همه موجودات به اذن خدای متعال هستی می‌یابند اما وجود همه آنها دو بخش دارد حق و باطل. از آیه ۱۷ سوره رعد و دیگر آیات به دست می‌آید که باطل‌ها هیچ نسبتی با خدای متعال ندارند "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا؛ آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن دو است باطل نیافریدیم." (ص / ۲۷) و همه آنچه حق است از ذات مقدس الهی سرچشمه گرفته است "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ" (آل عمران / ۶۰).

بخشی از وجود موجود که حق است؛ ثابت و غیر زائل است که از سوی خدا به او داده شده است و پس از نابودی بخش باطلی که در آن است به سوی خدا بازگشت می‌کند. آیات دیگری از قرآن هم این نکته را تأیید می‌کند مثل آیه: " مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى؛ آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن دو است جز بحق و تا اجلی معین نیافریده‌ایم." (احقاف ۳).

" وَ يُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ؛ خداوند حق را بوسیله کلماتش تثبیت می‌کند." (یونس ۸۲).

" إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا؛ به درستی که باطل از بین رفتنی است." (اسری ۸۱).

" بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ؛ بلکه حق را به جان باطل می‌اندازیم تا آن را از بین ببرد پس ناگهان می‌بینید که باطل از بین رفتنی است." (انبیاء ۱۸).

همچنین با قرار دادن آیه " مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" در کنار آیه ۱۷ رعد به این نتیجه می‌هایی هستند، که مستند به خدای متعال نمی‌باشند، زیرا فقط هستی مستند به خدای فاطر و مفیض‌ها و باطل‌ها، عدم‌رسیم که بدی‌اند، و از همین وجود است؛ نه نیستی‌ها، بر همین اساس حسنات که به حکم این دو آیه مستند به خدای متعال هستند، امور وجودی روست که رفتار و گفتار نیکو منشا هر جمال و موجب هر خیر و سعادت مانند ثبات و بقا و برکت و سود است، و بر عکس رفتار و گفتار بد، منشاء هر زشتی و موجب هر بدبختی است. " وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ" (طباطبایی، همان: ۱۸۷/۲). این همان نکته‌ایست که در تفسیر نمونه به شکلی دیگر به آن اشاره شده بود.

ها همه ناپایدار و گذرا هستند. اگر چه باطل خود را در لباس حق جازده باشد یا خود‌ها ماندگارند و باطل‌ها و حق‌به‌همین دلیل خوبی را به زیور حق آراسته باشد؛ زیرا این سنت الهی است و اصلی است که نباید آن را فراموش کرد.

به همین دلیل علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- بطلان تلاش سحران در مقابله با حضرت موسی را شامل این سنت الهی می‌داند و از جا که کار سحر، حق جلوه دادن امور ناحق و غیر واقعی، در حس و دید مردم است و این کار به خودی خود کاری باطل است آن و سنت الهی بر آن است که حق را مستقر کرده آن را در عالم تکوین برپا کند و باطل را نابود سازد پس سحر و هر باطل دیگر، از آن جا که از جریان نظام عالم خارج است بنا بر سنت الهی دوامی نخواهد داشت و به زودی نابود خواهد شد. " فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً" (همان، ۱۱۱/۱۰). این چنین است که ملاک‌های اساسی از آیه در تشخیص حق و باطل به دست می‌آید و ادعایی را که علامه طباطبایی در کلیدی بودن آیه و شاخص بودن در سنجش آیات حق و باطل داشت؛ به اثبات می‌رساند.

۳- هم راه بودن حق

از آیه مورد بحث به دست می‌آورد که هیچ امر حقی معارض و مزاحم حق دیگر نیست؛ بلکه هر حقی حق‌های دیگر را در راه رسیدن به کمالشان کمک می‌نماید و آن‌ها را به سوی سعادتشان روانه می‌کند، زیرا آیه، بقاء و مکث را از آن حق دانسته که مردم را سود می‌بخشد مانند دو کفه ترازو که در عین ناسازگاری با هم در سنجش وزن کالا فرمانبر صاحب خویشند. برخلاف باطل که

معارض هدف حق است، و همه سعیش آن است که کوشش حق را بی ثمر سازد و بدون هیچ اصلاحی افساد کند، و بدون هیچ نفعی ضرر برساند.

با توجه به آنچه گفته شد اگر آیه کریمه "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ" (جاثیه ۱۳) در کنار آیه مورد نظر قرار بگیرد معلوم می شود که تمامی موجودات که پایه وجودی آن ها بر اساس حق است کارهایی را انجام می دهند که مقتضای طبع آن ها است، ولی در عین حال راهی را می پیمایند که پایان آن رسیدن به غرض پروردگار است (طباطبایی، همان، ۳۳۸/۱۱). ممکن است در ظاهر تضادهایی بین انسان و موجودات دیگر دیده شود اما چون در راستای کمال آن موجود و در راه بازگشت به سوی حق تعالی است نوعی مبارزه با باطل است و تعارضی با سعادت انسان و موجودات دیگر ندارد.

این معارفی بود که علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- در تفسیر آیه به آن پرداخته است و از آیه مثال به دست آورده است. ایشان برخی از آیات قرآن کریم را با استفاده از آیه ۱۷ سوره رعد که از غرر آیات الامثال می باشد تفسیر کرده است که در ادامه به نقش این مثل قرآنی در تفسیر دیگر آیات پرداخته می شود.

درک معنای صراط مستقیم با توجه به آیه ۱۷ سوره رعد.

علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- در معنای صراط مستقیم و فرق آن با "سیل" بیان می کند که سبل الهی -راههایی که به سوی خدا ختم می شود- متعدد است و با اختلاف حال رهروان راه عبادت مختلف می شود، اما صراط مستقیم فقط یکی است؛ بین سبل کاستیها و تفاوتهایی وجود دارد، یعنی سبل حق، گاه با مقداری باطل جمع می شود اما در صراط مستقیم اندک ناحقی وجود ندارد. شاید بتوان گفت صراط مستقیم همه آن سیلها است، و یا راههای فرعی است که به یکدیگر متصل شده و به صورت شاهره درمی آید. با استفاده از مثال حق و باطل که در آیه مورد بحث آمده است، می توان اختلاف سیل و راههایی را که به سوی خدای یگانه پایان می یابد دریافت و به این نتیجه رسید که همه آن سیلها از صراط مستقیم و مصداق آنند. زیرا در این مثل ظرفیت دلها و فهمها در دریافت معارف و کمالات الهی مختلف است، در عین این که آن معارف همه و همه مانند باران از یک رزق آسمانی سرچشمه می گیرند. در آن مثل قرآنی آبی از آسمان فرو می آمد که به شکلهای مختلف و ظرفیت های متفاوت در می آمد و معارف نیز عنایتی آسمانی است که در هر دلی به شکلی و اندازه ای خاص در می آید. (همان ۳۳/۱).

بازگشت هر فرعی به اصل خود با توجه به آیه ۱۷ سوره رعد.

آیه ۱۷ سوره رعد هم معنای این آیه است. "لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ؛ (کفر و هزینه های آن ها سبب شده) تا خداوند، پلید را از پاک جدا سازد (در دنیا کافر را از مؤمن و حرام را از حلال) و (در آخرت) پلیدها را روی یکدیگر نهد پس همه را متراکم و انباشته سازد آن گاه در جهنم قرار دهد. (آری) آن ها همان زیان کارانند." (انفال ۳۷). این آیه سنتی از سنن الهی را بیان می کند.

خوب و بد از هم جدا می شوند و آنگاه کافران پشت به پشت هم، همه توان و تلاش خود را برای نابودی حق به کار می برند؛ وقتی انبوهی از شر جمع شد، آنگاه خدا همه آنان را در جهنم قرار می دهد و نابود می کند. همانطور که سرانجام همه خوبان بهشت است.

این همان است که فرمود: " فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً " این آیه به یک قانون کلی الهی اشاره می‌کند، که به طور کلی فرع هر چیزی به اصل خودش باز می‌گردد. (طباطبایی، همان، ۵۷/۹) بدی‌ها باطل‌اند و سرانجامی جز آتش ندارند و خوبی‌ها حق‌اند و بهشت از آن خوبان است.

هر کسی کو دورماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

علامه از این آیه یک سنت الهی استخراج کرده است. "هر فرعی به اصل خود باز می‌گردد" تا آنکه خوب و بد به طور کامل از هم جدا شده و آنگاه رویاروی هم قرار می‌گیرند.

تفسیر نور در ذیل ۳۷ انفال به این سنت اشاره داشته و دقیقاً به جنگ حق و باطل و نتایج آن پرداخته است و آن را از سنت‌های الهی می‌داند. (قرائتی، ۱۳۸۳ش: ۴/۳۲۱ و ر.ک: مکارم شیرازی، پیشین: ۱۶۳/۷).

بر اساس آنچه گفته شد دانسته می‌شود معارفی که در آیه ۱۷ سوره رعد آمده است از سنن الهی و از قواعد کلی نظام هستی است. تواند برای بیان قواعد کلی نظام بنابراین چنین نیست که امثال قرآن، همیشه برای بیان معارف فرعی و جزئی نازل شده باشد بلکه می‌هستی و معارف کلیدی و اصلی به کار برده شود و این قالب زبانی، گنجایش و ظرفیت چنین مسائلی را دارد.

جمع بندی

روش تفسیر قرآن به قرآن با توجه به غرر آیات، روش ائمه اطهار _علیم السلام_ در تفسیر قرآن کریم است. علامه طباطبایی -رحمه و بر اساس آن معارف اساسی و فرعی را به الله علیه- آیات قرآن را به دو دسته آیات کلیدی و غیر کلیدی دسته بندی کرده است و آیه ۱۷ سوره رعد را از آیات الامثال کلیدی برشمرده. ایشان این روش را در آیات الامثال نیز دنبال کرده است دست آورده است که در تفسیر دیگر آیات باید به آن رجوع کرد. علامه طباطبایی -رحمه الله علیه- با دقت و تسلطی که بر آیات قرآن دارد نشان است اما دارای آیات کلیدی است که می‌تواند معارف پر شاخ و دهد که امثال قرآن اگر چه با کلامی ساده و قابل فهم نازل شده است می‌برگ قرآن کریم را تغذیه کند و ما می‌توانیم با این آیات به بواطن قرآن کریم دست یابیم.

کتابنامه

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا) التحریر و التئور، بی جا، بی تا.
۳. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق) البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت - تهران، چاپ اول.
۴. بروجردی، سید محمد ابراهیم، (۱۳۶۶ش) تفسیر جامع، انتشارات صدر - تهران، چاپ ششم.
۵. الجوزیه، ابن قیم، (۱۹۸۱م) الامثال فی القرآن الکریم، دارالمعرفه، بیروت.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، الدارالشامیه، دمشق، چاپ اول.
۷. رجبی، محمود، (۱۳۸۳ش) پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی - بیروت، چاپ سوم.
۹. سید قطب، محمد، (۱۳۵۹ش) تصویر فنی؛ نمایش هنری در قرآن، مترجم: محمد علی عابدی، تهران، نشر انقلاب.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش) تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم - تهران، چاپ اول.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو - تهران، چاپ سوم.
۱۳. علی الصغیر، محمد حسین علی، (۱۴۱۲ق) الصوره الفنیه فی مثل القرانی؛ دارالهادی، بیروت، چاپ اول.
۱۴. غزالی، محمد، (۱۳۶۰)، جواهر القرآن، به کوشش سید حسین خدیو، بنیاد علوم اسلامی، چاپ دوم.
۱۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ سوم.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق) کتاب العین، انتشارات هجرت - قم، چاپ دوم.
۱۷. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق) تفسیر من وحی القرآن، دار الملائک للطباعه و النشر - بیروت، چاپ دوم.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق) تفسیر الصافی، انتشارات الصدر - تهران، چاپ دوم.
۱۹. قاسمی، حمید محمد (۱۳۸۲ش) تمثیلاً قرآن، اسوه، چاپ اول.
۲۰. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش) تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن - تهران، چاپ یازدهم.
۲۱. مدرسی، سید محمد تقی، (۱۴۱۹ق) من هدی القرآن، دار محبی الحسین - تهران، چاپ اول.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش) تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه - تهران، چاپ اول.
۲۳. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴ش) مقدمه‌ای بر ترجمه المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم.

« شناخت اسباب نزول معتبر چرا و چگونه؟ »

اکرم السادات دهقانی^۹

چکیده:

یکی از ابزارهایی که پژوهشگران قرآنی برای فهم بهتر مقصود آیات از آن بهره می‌برند، روایات اسباب نزول است. این درحالیست که متأسفانه به گزارش اکثر علماء علوم قرآن و حدیث، روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد در میان این طیف روایات بسیار است. مقاله‌ی حاضر به دنبال دستیابی به راه‌های شناخت اسباب نزول قابل اعتماد و صحیح است و در این راستا قبل از هر چیز تلاش دارد تا اهمیت ریزنگری و دقت نظر در گزینش این روایات را متذکر گردد.

واژگان کلیدی:

اسباب نزول، شأن نزول، تفسیر قرآن کریم، روایات تفسیری.

۹. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید قم.

مقدمه:

اسباب نزول عبارت از اموری است که یک و یا چند آیه و یا سوره در پی آن‌ها و به خاطرشان نازل شده است، و این امور در زمان نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روی داده است.

به عبارت دیگر:

الف- حادثه‌ای- که نسبتاً مهم و جالب و یا سخت خطرناک و یا زشت بود- روی می‌داد.

ب- و یا مردم سؤالاتی را با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان می‌گذاشتند.

ج- و یا اوضاع و شرایطی برای مسلمین پدید می‌آمد که باید موضع‌گیری آن‌ها در برابر این اوضاع و شرائط، مشخص می‌گردید.

و در نتیجه به دنبال این امور، آیات و یا احیاناً سوره‌هایی نازل می‌شد. این آیات و سوره‌ها مطالبی را در باره‌ی آن حادثه و یا در جهت پاسخ به سؤالات مردم و یا تعیین موضع مسلمین بیان می‌کرد، و بالاخره نزول این آیات و سوره‌ها از این گونه امور ریشه می‌گرفت.

(حجتی، ۱۳۷۴: ۲۰)

البته باید توجه داشت که بسیاری از آیات و سوره‌های قرآن کریم فاقد سبب نزول خاصی هستند؛ یعنی ابتداءً و بدون اینکه به موجب خاصی مسبوق باشند، نازل شده و به هیچ حادثه و واقعه و یا پرسشی که همزمان با نزول وحی روی داده‌باشد مربوط نیستند. (حجتی،

۱۳۷۴: ۱۹)

این مقاله در راستای درک اهمیت شناخت اسباب نزول قابل اعتماد و دستیابی به روش شناخت این روایات، در دو قسمت پی‌ریزی گردیده‌است. قسمت اول به بررسی نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن کریم و همچنین میزان اعتبار این روایات اختصاص یافته‌است و قسمت دوم به دنبال یافتن روش‌های شناخت اسباب نزول معتبر و صحیح آیات است.

لازم به تذکر است که در این متن عبارات سبب نزول و شأن نزول به صورت مترادف به کارگیری شده‌اند.

۱- نقش شناخت اسباب نزول در تفسیر آیات:

سیوطی در «الإتقان» می‌گوید: «برخی گمان کرده‌اند که در این فن [شناخت اسباب نزول] فائده‌ای نیست، به دلیل اینکه این هم نوعی

تاریخ است» (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۱۱/۱). برخی دیگر از مفسران از جمله مرحوم علامه طباطبائی (ره) برای روایات اسباب نزول، نقشی

کوچک و کمکی در این زمینه قائل گردیده‌اند. در کتاب «قرآن در اسلام» ایشان آمده‌است: «اساساً مقاصد عالی‌ه‌ی قرآن مجید که

معارفی جهانی و همیشگی می‌باشد، در استفاده‌ی خود از آیات کریمه‌ی قرآن نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات اسباب نزول

ندارد» (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۶)؛ اما در جای دیگر از همان کتاب می‌گویند: «البته دانستن آنها تا اندازه‌ای انسان را از مورد نزول و

مضمونی که آیه نسبت به خصوص مورد نزول خود به‌دست می‌دهد، روشن ساخته و کمک می‌کند» (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۶).

این دیدگاه علامه (ره) می‌تواند به روش تفسیری ایشان بازگشت داشته‌باشد که روش تفسیر قرآن به قرآن است و در مورد روایات،

معتقدند که باید بر آیات عرضه گردد و بوسیله‌ی آیات تأیید گردد، نه اینکه آیه را تحت حکومت روایت قرارداد. ایشان به کلام

خداوند تعالی استناد می‌کنند که می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ = و ما بر تو نازل کردیم این کتاب را که روشن‌گر

هر چیزی است» (نحل/۸۹) و می‌گویند: «چطور می‌توان قبول کرد که قرآن بیان هر چیزی باشد، اما بیان خودش نباشد» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۰/۱). ایشان حتی در مورد مصادیق آیات نیز معتقدند که برای شناخت مصادیق آیات هم باید به آیات قرآن مراجعه کنیم و به وسیله‌ی خواصی که خود آیات به‌دست می‌دهد، مصادیق آن‌ها را بشناسیم (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۰/۱).

اما اکثر دانشمندان علوم قرآن برای اسباب نزول، نقش عمده‌ای در تفسیر قرآن کریم قائلند. محققین علوم قرآن شأن نزول را از ابزارهای تفسیر قرآن به شمار آورده (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۲۱) و آن را از جمله قرائنی می‌دانند که از قواعد هفت‌گانه‌ی تفسیر می‌باشد، مفسران در تفسیر آیات از آن کمک می‌گیرند و نقش مهمی در درک و فهم آیات دارد؛ چراکه آگاهی از حادثه یا پرسشی که آیات به مناسبت آن نازل شده به‌طور طبیعی در فهم آن آیات مؤثر است (بابائی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۴۵). زیرا علم به سبب، مقدمه‌ی علم به مسبب است (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۱۲/۱).

مرحوم آیت الله معرفت (ره) در این باره می‌فرماید: «شناخت شأن نزول آیات قرآن، نقشی بس مهم و خطیر در درک معانی قرآن کریم و حل مشکلات تفسیر در دو مورد اصول و فروع دارد. چنین شناختی پرده از روی بسیاری از آیات برمی‌گیرد. آیاتی که برای حل مشکلات زمان خود نازل شده‌است و درعین حال عمومیت دارد و کفیل حل مشکلات امت در طول زمان است و چه بسا وقوف نسبت به واقعه و مناسبت اولیه‌ای که نزول آیه را موجب شده‌است، بهترین وسیله برای کشف ابهام از مفهوم آیه به شمار آید؛ زیرا ناگزیر به آن واقعه اشاره‌ای دارد» (معرفت، ۱۳۷۱: ۲۹۶/۱).

بعضی نیز معتقدند از مفسران، آنکه به اسباب نزول آگاه‌تر بوده، فهم دقیق‌تر و وسیع‌تری در تفسیر داشته‌است. چنان‌که امیر مؤمنان (علیه السلام) پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آگاه‌ترین و تواناترین مردم به تفسیر قرآن بوده؛ زیرا احاطه‌ای که آن حضرت به اسباب و موجبات نزول آیات داشته، دیگران نداشتند. (رادمنش، ۱۳۷۲: ۱۱۶)

البته در این مورد، نظر چهارمی هم هست و آن اینکه اصولاً دست‌یابی به تفسیر آیات قرآن بدون شناخت اسباب و زمینه‌های نزول آن‌ها امکان ندارد. واحدی نیشابوری، صاحب کتاب «اسباب نزول» می‌نویسد: «راه صحیح معرفت به آیات قرآن، بدون اطلاع از اسباب نزول ممتنع است» (واحدی، بی‌تا: ۱۰)

جناب آقای سعیدی روشن، تحلیل جالب توجهی در این زمینه ارائه داده‌اند که نظر واحدی را نقد و بین قول علامه (ره) و آیت الله معرفت (ره) جمع می‌نماید: «قرآن کریم به تصریح آیات شریفه‌ی آن راهنمای همه‌ی انسان‌ها در تمام اعصار است و از سوی دیگر همگان را دعوت به فهم و تدبّر آن می‌نماید [ایشان به آیه ۸۲ از سوره مبارکه نساء و آیه ۲۹ از سوره مبارکه ص اشاره می‌نمایند] و بالاخره در آیاتی تصریح دارد که قرآن، روشنگر و بیان‌کننده‌ی همه‌چیز است. نتیجه‌ای که از مقدمه‌ی یادشده به‌دست می‌آید آن است که قرآن در ظهور و ارائه‌ی مقاصد خویش مستقل از هر چیز دیگر بوده و حجت رسای الهی بر مردم است، هر چند مقاصد قرآن دارای درجات و مراتبی است که هر کس به مرتبه‌ای از فهم آن نائل می‌گردد و چنین نخواهد بود که همگان به تمام اهداف آن دست یابند. بنابراین، نتیجه‌ای که از مقدمات مذکور به‌دست می‌آید این است که شأن نزول می‌تواند فضای کلی نزول آیات شریفه و دواعی ویژه‌ی نزول آن‌ها را تبیین و تشریح نماید و از این لحاظ، کمک قابل توجهی در انتقال ذهنی خواننده ایجاد کند [کذا]، لکن چنین

نیست که فقدان سبب نزول باعث عدم امکان فهم و تفسیر آیات قرآن گردد. چه اینکه سبب نزول، بیان مصادیق و زمینه‌هایی است که آیه‌ها در مورد آن‌ها القا شده‌است، اما غرض کلی حاکم بر نزول آیات، تشریح معارف و مقررات و دستورات اخلاقی و امثال و عبرت‌هایی است که برای همیشه جاری و ساری و درس آموز تمام انسان‌هاست» (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۲۷).

علمای علوم قرآن برای اسباب نزول، نقش‌هایی را در تفسیر قرآن کریم برشمرده‌اند که در پنج مورد خلاصه می‌شود: ۱- فهم بهتر مقصود آیه و برطرف کردن ابهام‌های آن؛ ۲- شامل نشدن تخصیص نسبت به سبب نزول؛ ۳- جلوگیری از توهّم حصر؛ ۴- دستیابی به حکمت تشریح حکم؛ ۵- روشن شدن موارد و مصادیق آیات. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ج ۱؛ و سیوطی، ۱۳۸۴: ج ۱؛ و زرقانی، بی‌تا: ج ۱؛ و حجتی، ۱۳۷۴: ۷۵-۱۰۲)

جناب آقای بابائی در کتاب «روش‌شناسی تفسیر قرآن» می‌گویند: «هرچند تأثیر شناخت اسباب نزول در امور یادشده به خودی خود، امری ممکن است، ولی بررسی مثال‌هایی که برای آن ذکر کرده‌اند، نشان می‌دهد که تنها برای مورد اول و پنجم می‌توان نمونه‌های متعددی را ذکر کرد، ولی در سایر موارد، تأثیر یادشده قطعی نیست و برای آن نمی‌توان در قرآن نمونه‌هایی یافت» (بابائی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۴۵).

براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که فایده‌ی اسباب نزول منحصر می‌گردد در رفع ابهام، فهم بهتر مقصود و روشن شدن موارد و مصادیق پاره‌ای از آیات قرآن کریم. البته آیاتی که گفته می‌شود رفع ابهام و فهم مقصود آن‌ها متوقف بر دانستن سبب نزولشان است، تنها تعداد انگشت‌شماری از آیات کریمه‌ی قرآن هستند. سیوطی در «الإنقان» آیه‌ی طعام (مائده: ۹۳)، آیه ۴ از سوره طلاق، آیه ۱۱۵ از سوره بقره، آیه ۱۵۸ از سوره بقره و آیه ۱۱۸ از سوره آل عمران را از این جمله شمرده‌است (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۱۲/۱-۱۱۳). جناب آقای

حجتی نیز همین آیات را به عنوان نمونه‌هایی از برداشت‌های نادرست در تفسیر آیات به خاطر عدم اطلاع از سبب نزول آن‌ها برشمرده‌اند (حجتی، ۱۳۷۴: ۸۳-۹۵). مرحوم آیت الله معرفت (ره) و جناب آقای سعیدی روشن آیه‌ی نسیء (توبه: ۳۷) را نیز از این موارد دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۷۱: ۲۹۸/۱؛ و سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۲۷). البته جناب آقای سعیدی روشن معتقدند که: «با دقت در صدر و ذیل و سیاق هر یک از این آیات و آیات متشابه و هم‌معنی این‌ها ابهام مذکور برطرف خواهد شد» (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۲۷).

به هر حال نقش اسباب نزول در فهم بهتر مقصود آیات و تعیین مصادیق آن چیز است که کمتر کسی آن را کاملاً نادیده گرفته‌است. دکتر سیدمحمد باقر حجتی در باره‌ی فوائد شناخت اسباب نزول و اهمیت آن می‌فرماید: «بدون تردید ساختمان تعبیر و رده‌بندی الفاظ و عبارات و سبک و اسلوب تعبیر قرآن کریم در حد گسترده‌ای تحت تأثیر سبب نزول آن قرار دارد. به عنوان مثال استفهام دارای مفاهیم و معانی متفاوتی از قبیل استفهام حقیقی و مجازی است که استفهام مجازی نیز خود دارای انواع و مفاهیم گوناگونی می‌باشد. اگر ما بخواهیم نفی و یا تقریر و یا معانی دیگر را از استفهامی که در آیات قرآن کریم مطرح شده است بازایم ناگزیر باید از قرائن حالی و یا مقالی و یا علائم و نشانه‌های دیگری مدد بگیریم. اطلاع بر اسباب نزول است که می‌تواند به ما در رسیدن به چنین هدفی یاری دهد. اساساً آن مفسری را می‌توان از لحاظ صحت تفسیر و تحقیقش ارزیابی کرد و در نتیجه به اعتبار و ارزش تفسیرش واقف شد که هر چه بیشتر از اطلاعات گسترده و عمیق‌تری درباره‌ی اسباب نزول در خود به هم رسانده باشد» (حجتی، ۱۳۷۴: ۷۱-۷۳).

۲- اعتبار احادیث سبب نزول:

از آنچه گذشت مشخص می‌گردد که اکثر صاحب‌نظران علوم قرآن برای اسباب نزول، نقش عمده‌ای در فهم بهتر مقصود و مصادیق آیات قائل هستند. این در حالیست که اکثراً بر ضعف روایات رسیده در این زمینه تأکید کرده‌اند. مرحوم علامه (ره) می‌گویند: «تتبع این روایات و تأمل کافی در اطراف آن‌ها انسان را نسبت به آن‌ها بدبین می‌کند» (طباطبائی، بی‌تا: ۷۳). همچنین مرحوم آیت الله معرفت (ره) در این زمینه می‌گویند: «جلال‌الدین سیوطی نیز معتقد است احادیث صحیح در این زمینه بسیار ناچیز است و روایات دارای اسناد متصل در این باب در نهایت کمی است و در پایان کتاب خود حدود ۲۵۰ حدیث منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) را نقل کرده که یا ضعیف است و یا معضل؛ اگر احادیث مرسل را نادیده بگیریم. واحدی که روایات شاذ و غیر معقول علل نزول را جمع کرده، نتوانسته است از جمع‌آوری روایات ضعیف و مجهول و آنچه که حجیت ندارد دوری جوید. فی‌المثل او روایات بسیاری از طریق کلبی از ابوصالح و نهایتاً از ابن عباس نقل می‌کند که سیوطی می‌گوید: سست‌ترین طریق تفسیر، طریق کلبی از ابوصالح از ابن عباس است» (معرفت، ۱۳۷۱: ۳۰۲/۱). در کتاب «اسباب یا زمینه‌های نزول آیات» نیز آمده‌است: «تأملی در روایات اسباب نزول، نشانگر آن است که غالب آن‌ها بدون ارزیابی سندی و مضمونی در کتب تفسیر و حدیث جای گرفته‌است. بررسی اجمالی محتوای این روایات با توجه به تناقض‌های زیاد و مخالفت‌های صریح آن‌ها با روح قرآن و مقاصد شرع مقدس و عقل سلیم و حقایق مسلم تاریخی، انسان را به این نتیجه می‌رساند که غالب این منقولات، ساخته و پرداخته‌ی ذهن روات می‌باشد. (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۹۸)

راهیابی برخی از این روایات به کتب تفسیر و حدیث، ریشه در آفت مهلک و بومی جعل حدیث دارد که با انگیزه‌های سیاسی، مذهبی، کلامی و حتی عاطفی از زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شروع و پس از آن ادامه یافت. به طور مثال: در مورد شأن نزول آیه‌ی: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهٖ» و هرگز بر هیچ مرده‌ای از آنان نماز مگزار و بر سر قبرش نایست» (توبه: ۸۴)، بخاری از عمر بن خطاب روایت می‌کند که وقتی عبدالله بن ابی که از منافقین بود درگذشت، فرزند او به پیامبر (صلی الله علیه و آله) مراجعه کرد و از ایشان خواست تا بر جنازه‌ی پدرش نماز بخوانند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) قبول کردند. عمر می‌گوید: به پیامبر (صلی الله علیه و آله) گفتم: به او نماز می‌گزاری و حال آنکه پروردگارت تو را از نماز گزاردن بر او نهی کرد؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) گفت: خداوند مرا مخیر کرده و گفت: «إِسْتَعْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» = چه برای آنان آمرزش بخواهی یا برایشان آمرزش نخواهی [یکسان است، حتی] اگر هفتاد بار برایشان آمرزش طلب کنی هرگز خدا آنان را نخواهد آمرزید» (توبه: ۸۰) و من بیش از هفتاد بار طلب آمرزش کرده‌ام. عمر اضافه می‌کند: او منافق بود و پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای او نماز گزارد و سپس این آیه نازل گردید: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا...» (توبه: ۸۴). (معرفت، ۱۳۷۱:

۳۰۶/۱)

ابن حجر عسقلانی در توجیه کار عمر می‌گوید که او از آیه‌ی «إِسْتَعْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ...» همان را درک کرده‌است که بیشتر اهل زبان درک می‌کنند و آن اینکه «لَوْ» برای تخخیر نیست، بلکه برای بیان تساوی است. همچنین او استنباط کرده که «سَبْعِينَ مَرَّةً» برای مبالغه و به منظور بی‌اثر بودن است و لذا نهی از استغفار، مطلق است و او درک کرده که مقصود نهایی از نماز بر میت، طلب آمرزش

برای اوست و لذا اراده‌ی پیامبر (صلی الله علیه و آله) را برای نماز گزاردن بر عبدالله بن اُبی مورد انکار قرار داده‌است. (معرفت، ۱۳۷۱: ۳۰۸/۱)

آیت الله معرفت (ره) پس از نقل این روایت سبب نزول می‌گویند: «چگونه جهل پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را (العیاذ بالله) نسبت به احکام اسلام تصور می‌کنند و مدح و منقبتی را برای عمر می‌سازند، ولو آنکه با هتک قداست و کرامت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) ملازم باشد. تعجب از قول ابن حجر است که چگونه عمر را شخصیتی والا و برتر در درک مسائل دینی و اطلاع از مفاهیم لغت تصور می‌کنند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) یعنی مبلغ شریعت و فصیح‌ترین مردم عرب از آن‌ها غافل بوده‌است» (معرفت، ۱۳۷۱: ۳۰۷/۱-۳۰۹) و در ادامه می‌گویند: «این است ارزش روایات مورد استناد در علل نزول آیات که در مهم‌ترین کتب حدیث آمده‌است، تا چه رسد به روایات بدون سلسله سند و مرسل و مجهول که این همه نشان می‌دهد روایات صحیح در این زمینه تا چه حد ناچیز است». (معرفت، ۱۳۷۱: ۳۰۹/۱)

از دیگر سوی، منع کتابت احادیث، راه نقل به معنا را بیشتر از حدّ ضرورت به روی روایت باز کرد و به تبع، باعث گردید تا از اعتبار روایات اسباب نزول کاسته شود، به طوری که تغییرات ناچیزی که در هر مرتبه نقل روایت پیش می‌آمد، گاهی بدانجا ختم می‌گردید که اصل مطلب از میان می‌رفت؛ لذا گاه در باره‌ی آیه‌ای شأن نزول‌های گوناگونی به چشم می‌خورد که از هیچ‌روی باهم توافقی ندارند (البته این بدان معنا نیست که هر جا شأن نزول‌های مختلف، ذیل آیه‌ای واحد وجود داشت، بی‌شک نتیجه‌ی نقل به معنا بوده‌است) (طباطبائی، بی‌تا، ۱۷۵). سیوطی برای آیه‌ی «فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ...» و هر کجا بودید رویهای خود را به سوی آن بگردانید ...» (بقره: ۱۵۰) پنج سبب نزول متفاوت را از طرق مختلف نقل نموده‌است (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۲۲/۱).

خلاصه آنکه اسناد و محتوای این گونه روایات به حدّی متزلزل است که بدرالدین زرکشی می‌گوید: «اکثر احادیث موجود مربوط به این موضوع، فاقد سند، ضعیف، بلکه مجعول است». (البرهان، ج ۲، ص ۱۵۶؛ به نقل از: سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۹۸)

۳- روش شناخت شأن نزول‌های معتبر:

باتوجه به ضعفی که در اکثر روایات اسباب نزول وجود دارد و از سوی دیگر با در نظر گرفتن تأثیری که آن‌ها در فهم دقیق‌تر آیات دارند، لازم است تا راهی برای برگزیدن روایات صحیح اسباب نزول و معیاری برای تشخیص آن‌ها وجود داشته‌باشد. با توجه به آنچه در کتاب‌های مربوط به اسباب نزول آمده‌است، به نظر می‌رسد برای دستیابی به این منظور، دو راه را حتماً باید پیمود: ۱- شناخت مصادر اسباب نزول که در تفسیر قرآن حجیت دارند و اخذ شأن نزول از آن‌ها؛ ۲- ارزش‌سنجی روایات اسباب نزول. در ادامه این دو راه مورد بررسی بیشتر قرار خواهند گرفت:

۳-۱- شناخت مصادر اسباب نزول که در تفسیر قرآن حجیت دارند:

برخی از صاحب‌نظران معتقدند مهم‌ترین مسئله در اسباب نزول، شناختن مصدر و مأخذ سبب نزول است (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ۹۷). علماء و دانشمندان حدیث و تفسیر گفته‌اند: مصادر شأن نزول آیات قرآن، قول پیامبر (صلی الله علیه و آله) و صحابه و تابعین است، یعنی روایات مذکور از این افراد صادر شده‌است. (نجفی روحانی، ۱۳۷۲: ۷۴)

شکی نیست که قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با فرض یقین به صدور آن از ایشان، برای ما حجّت است، اما در مورد قول صحابه و تابعین، اگر این دو گروه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کلام نموده‌اند، در این صورت سبب نزول ذکر شده، کلام رسول الله است نه کلام ایشان. بحث در این است که آیا قول صحابه و تابعان، یعنی برداشت و اجتهاد شخصی آنان در تفسیر (اعم از بیان سبب نزول یا ...) بدون اینکه آن کلام را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسبت دهند، حجّت ذاتی و استقلالی دارد تا در این صورت به عنوان منبعی مستقل و معتبر در کنار سنت نبوی مطرح باشد یا خیر؟! در کتب علوم قرآنی، کمتر دیده می‌شود که به بحث حجّت روایات اسباب نزول به طور مستقل پرداخته شده‌باشد، اما از آنجا که این روایات، زیر مجموعه‌ی روایات تفسیری قرار داده شده‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸/۲-۱۸۹؛ و الحسین المرعشی الداماد، ۱۴۰۵ق: ۱۸۱)؛ لذا در این مجال به بررسی حجّت روایات تفسیری پرداخته خواهد شد:

۳-۱-۱ حجیت قول صحابه در تفسیر:

در این زمینه سه دیدگاه متفاوت وجود دارد.

• دیدگاه اول:

گروهی از صاحب‌نظران، اقوال تفسیری و شأن نزول‌های نقل شده از صحابه را حجّت دانسته و معتقدند که این اقوال، ذاتاً دارای حجّت است؛ از جمله: زرکشی، ابن کثیر، ابن تیمیه و قرطبی از متقدمان و محمدحسین ذهبی از متأخران. (نصیری، ۱۳۸۵: ۱۵۸-۱۶۰) به طور مثال، زرکشی در بحثی پیرامون تفسیر نقلی پس از بیان حجّت اقوال تفسیری صحابه هنگام نقل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در ادامه می‌گوید: «اگر [صحابه] از روی مشاهدات خود اسباب [نزول آیات] یا قرائن را نقل می‌کنند، باز در درستی اعتماد به آن جای تردید نیست». (زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸-۱۸۹)

حتی بعضی که قول صحابه را در سایر موارد حجّت نمی‌دانند در مورد شأن نزول، گفته‌ی آنان را حجت می‌دانند (دراسات فی علم الدرایه، ص ۵۸؛ به نقل از: نصیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۷۰). زرقانی نیز از جمله‌ی کسانی است که قول صحابه را در اسباب نزول حجّت می‌داند و در «مناهل العرفان» چنین می‌گوید: «اگر سبب نزول از صحابه روایت شود، پس آن مقبول است، هر چند با روایت دیگری که آن را تقویت کند، پشتیبانی نشود و آن به این علت است که قول صحابی [در این مورد] از آن چیزهایی است که هیچ مجال اجتهادی در آن نیست. حکم آن حکم مرفوع به پیامبر (صلی الله علیه و آله) است؛ زیرا بسیار بسیار بعید است که صحابی آن را از جانب خویش گفته‌باشد؛ چراکه آن خبریست که راه دیگری نیست در آن مگر شنیدن و نقل یا مشاهده و روایت» (زرقانی، بی تا: ۱۱۴/۱).

کسانی که به حجّت ذاتی قول صحابه قائلند، عموماً به دو ویژگی آنان که عبارت است از: ۱- عدالت آن‌ها؛ ۲- اعتبار اجتهاد آن‌ها به سبب برخورداری از زبان عربی فصیح و بلیغ و قرار داشتن آنان در متن رخداد‌های نزول وحی و اسباب نزول، استدلال می‌کنند (نصیری، ۱۳۸۵: ۱۵۸-۱۶۰). این درحالیست که ادله‌ای که اهل سنت برای حجّت قول صحابه و عدالتشان به آن‌ها تمسک می‌کنند، همگی قابل جواب و دفع می‌باشد (نجفی روحانی، ۱۳۷۲: ۷۹).

یکی از پژوهشگران حوزه‌ی اسباب نزول در این مورد می‌نویسد: عادل دانستن صحابه آن هم با آن وسعت دایره‌ی شمولش که هر ملاقات‌کننده‌ی مؤمن با پیامبر (صلی الله علیه و آله) را چه از راه دور ملاقات کرده‌باشد یا نزدیک، صحابه می‌دانند و اعتبار دادن به اجتهاد آن‌ها باعث گردیده تا شأن نزول‌های ساختگی و دوراز عقل و منطق بعضی صحابه قرن‌ها در کتاب‌های تفسیر به نام شأن نزول‌های معتبر برای آیات قرآن به ثبت برسد و برای کشف مراد آیات، مورد استناد قرار گیرد که خروجی این امر برای هر انسان عاقلی مشخص است. در این صورت ما باید فریاد برآوریم که بر سر اسلام بلائی نازل شده و آن هم ناشی از دو چیز است: ۱- عادل دانستن صحابه؛ ۲- اطمینان کورکورانه به کتاب‌های حدیث که خوب و بد و صحیح و سقیم را باهم جمع کرده‌اند. (ابوری، بی‌تا: ص ۳۴۱)

• دیدگاه دوم:

شمار قابل توجهی از عالمان اهل سنت و نیز عموم صاحب‌نظران شیعه برای آراء تفسیری و اجتهادات صحابه حجیت ذاتی قائل نیستند و این اقوال را قابل نقد و بررسی می‌دانند. از علماء اهل سنت، ابن‌اثیر، حاکم نیشابوری، ابن‌خلدون و صبحی صالح از جمله کسانی هستند که به عدم حجیت قول صحابه در تفسیر قائلند و همانطور که گفته‌شد، عموم صاحب‌نظران شیعه نیز بر همین نظرند (نصیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۷۰). مرحوم میرداماد (ره) معتقدند: «حدیث موقوف [= گفتار صحابی] ذاتاً فاقد حجیت است» (الحسینی المرعشی الداماد، ۱۴۰۵ق: ۱۸۱). در «نهایه الدرایه» به نقل از محقق ثانی (ره) و شهید ثانی (ره) نیز همین رأی آمده‌است (نهایه الدرایه، ص ۱۹۸؛ به نقل از: نصیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۷۰). مرحوم علامه طباطبائی (ره) از جمله کسانی هستند که برای اقوال تفسیری صحابه هیچ‌گونه حجیتی قائل نیستند و می‌فرمایند: «شیعه به نص قرآن مجید، قول پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را در تفسیر آیات قرآن حجیت می‌داند [کذا] و برای اقوال صحابه و تابعین مانند سایر مسلمین، هیچ‌گونه حجیتی قائل نیست، مگر از راه روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، جز اینکه به نص متواتر ثقلین، قول عترت و اهل بیت (علیهم السلام) را تالی قول پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مانند آن حجیت می‌داند و از این روی در نقل و اخذ روایات تفسیر تنها به روایاتی که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده، اکتفا کرده‌اند» (طباطبائی، بی‌تا: ۸۱-۸۲). البته مراجعه‌ی گاه‌گاه علامه به آرای تفسیری برخی از صحابه همانند ابن‌عباس و ابن‌مسعود، نشان می‌دهد که ایشان اقوال مطلق صحابه را مردود و غیر قابل اعتماد نمی‌دانند، بلکه به عنوان استشهاد، قول برخی صحابه‌ی بزرگ را می‌پذیرند، اما برای آن حجیت ذاتی قائل نیستند.

• دیدگاه سوم:

در میان صاحب‌نظران شیعی، مرحوم آیت‌الله معرفت (ره) در مورد اقوال تفسیری صحابه، دیدگاه خاصی دارند. ایشان برای تفسیر صحابی، ارزشی والا قائلند و می‌فرمایند: «برای تفسیر صحابی در مجال اعتبار علمی و عملی ارزش و جایگاه والایی وجود دارد؛ چراکه ایشان ابواب علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) و طرق اتصال به او هستند و [پیامبر] ایشان را تربیت نمود و آموزش داد و موفق نمود تا واسطه‌هایی بین او و بین مردم باشند و برای اینکه وقتی نزد قومشان برگشتند، آن‌ها را انداز کنند. پس برای مردم چیزی صادر نمی‌نمودند، مگر از مصدر وحی‌الأمین و چیزی نمی‌گفتند مگر از زبان گویای به حق‌المبین» (معرفت، ۱۳۸۳: ۹۸/۱)؛ البته ایشان برای

حجیت و اعتبار اقوال اصحاب، دو شرط قائل هستند: ۱- صحّت إسناد به ایشان؛ ۲- بودن آن‌ها از اصحاب طراز بالای پیامبر (صلی الله علیه و آله). (معرفت، ۱۳۸۳: ۹۸/۱)

ایشان در کتاب «تفسیر و مفسران» تصریح می‌کنند که سخنان صحابه به طور نسبی در اکثر موارد حجیت دارد. (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۲/۲)

۳-۱-۲ حجیت قول تابعان در تفسیر:

زرکشی در «البرهان» قول تابعان را هم‌پای قول صحابه در اسباب نزول حجت می‌داند (زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۹/۲)؛ اما در «مناهل العرفان» آمده است: «[اگر سبب نزول] از تابعان باشد، مورد قبول نیست، مگر آنکه صحیح باشد و راوی آن از ائمه‌ی تفسیری که اخذ از صحابه کرده‌اند باشد و روایت آن تابعی به سبب مرسله‌ی دیگری تقویت گردد» (زرقانی، بی تا: ۱۱۴/۱). سیوطی نیز همین شرط را برای قبول قول تابعی در مورد شأن نزول ذکر می‌کند (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۲۰/۱)؛ اما عموم صاحب نظران شیعه برای قول تابعان حجیتی قائل نیستند و این پرواضح است. وقتی سخن صحابه که هم‌عصر رسول خدا هستند، فاقد حجیت باشد، گفتار تابعان به طریق اولی فاقد حجیت است (نصیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۷۰). آیت الله معرفت نیز می‌فرماید: «قول تابعان در تفسیر، تنها به عنوان شاهد یا مؤید نزد ما اعتبار دارد». (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۲۲)

۳-۱-۳ حضور ناقل اسباب نزول در جریان نزول:

پس از بحث‌های گذشته، یک مسئله هنوز باقیست و آن اینکه آیا ناقل شأن نزول، خود باید شخصاً شاهد ماجرا بوده و در جریان نزول حضور داشته باشد یا خیر؟!.

واحدی معتقد است که ناقل شأن نزول باید، جریان را مشاهده کرده باشد و یا از کسی که شاهد جریان بوده، آن را نقل نماید. سیوطی نیز نظر واحدی را نقل نموده و به نظر می‌رسد، او هم چنین نظری دارد، چنان که در ادامه می‌نویسد: «محمد بن سیرین گفته: از عبیده در مورد آیه‌ای پرسیدم، گفت: از خدا بترس و از روی درستی سخن بگوی. کسانی که می‌دانستند قرآن در چه باره‌ای نازل شده، از دنیا رفتند» (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۱۸/۱). اما آیت الله معرفت (ره) معتقدند: «کسی که در گفته‌اش صادق و در آنچه می‌گوید موثق است و از حدس و گمان پرهیز می‌کند و جز از روی علم و یقین خبری نمی‌دهد و روایتی نقل نمی‌کند، راستگوست، ولو آنکه شاهد ماجرا نبوده باشد و به همین جهت است که به گفته‌ی برگزیدگان اصحاب، اعتماد می‌کنیم ولو آنکه به حضور در ماجرا تصریح نکرده باشند و از همین قبیل است اخبار تابعان و ائمه‌ی پیشوایان صادق بعد از آنان و نیز به همین علت است که به گفته‌های ائمه‌ی معصوم خود در تفسیر قرآن اعتماد می‌کنیم» (معرفت، ۱۳۷۱: ۳۲۰/۱). جناب آقای سعیدی روشن نیز معتقدند: اساساً شرط حضور ناقل اسباب نزول در جریان نزول که برخی از دانشمندان بر آن اصرار دارند، برای این است که اطمینان حاصل شود که گفته‌ی او از روی علم و خبر حسی است و نه از باب حدس و رأی و اجتهاد شخصی، بنابراین اگر این اعتماد و اطمینان حاصل شد، سخن او را می‌توان پذیرفت، هر چند در صحنه‌ی نزول، شاهد و حاضر نباشد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که در مورد مصادر شأن نزول که دارای حجیت می‌باشند، در میان شیعه، دو دیدگاه وجود دارد: ۱- دیدگاهی که معتقد است تنها روایات رسیده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) در این

زمینه دارای حجیت است (دیدگاه علامه طباطبایی)؛ ۲- دیدگاهی که معتقد است نه تنها روایات رسیده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام)، بلکه اقوال صحابه‌ی طراز اعلای پیامبر در صورت صحت اسناد به ایشان، دارای اعتبار و دارای حجیت است، خواه شاهد و حاضر در صحنه‌ی نزول باشند یا نه. (دیدگاه آیت الله معرفت)

البته، همانطور که اشاره شد، اینکه گروهی از مفسران شیعی برای اقوال تفسیری صحابه یا تابعان حجیت قائل نیستند، به این معنا نیست که برای قول صحابه‌ی جلیل القدر رسول خدا یا بزرگان تابعان، ارزشی قائل نیستند، بلکه به اقوال تفسیری ایشان به عنوان مؤید، اعتماد می‌کنند و آن را مورد استشهاد قرار می‌دهند که نمونه‌های آن را به وضوح می‌توان در کتب تفسیری شیعه و حتی «تفسیر المیزان» مشاهده نمود، اما آن را منبعی مستقل و معتبر در کنار سنت نبوی نمی‌دانند.

۳-۲- ارزش سنجی روایات اسباب نزول:

اخذ روایات شأن نزول از مصادر قطعی و دارای حجیت، هرچند بسیار مهم و لازم است، اما کافی نیست؛ زیرا یک مسئله هنوز باقی است و آن اینکه ارزش و اعتبار روایات اخذ شده از این مصادر چه مقدار است؟ آیا هر روایت شأن نزولی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (علیهم السلام) یا صحابه‌ی جلیل القدر نقل گردیده، می‌تواند در تفسیر قرآن کریم مورد استناد قرار گیرد یا ابزاری برای کشف مراد آیات باشد؟ یک تأمل دقیق در روایات اسباب نزول نشان می‌دهد که غالب آن‌ها بدون ارزیابی سندی در کتب تفسیر و حدیث جای داده شده‌است و همچنین مسئله‌ی نقل به معنا جای این احتمال را باقی می‌گذارد که مضمون روایات دست‌خوش تغییرات شدیدی شده‌باشد، پس برای ارزش سنجی این روایات باید ملاک معتبر و دقیقی وجود داشته‌باشد و در این مورد بین محققان علوم قرآن، سه روش مشاهده می‌گردد:

۳-۲-۱ روش بررسی با معیارهای علم درایه:

از این دیدگاه، برای اطلاع از صحت روایات مورد بحث باید آن‌ها را با محک و معیارهای علم درایه سنجش کرد که متن و سند احادیث را دقیقاً بررسی نماید، زیرا بسیاری از این روایات ضعیف و غیر مستند است (رادمنش، ۱۳۷۲: ۱۲۳). به نظر می‌رسد که این روش یک مشکل اساسی را نمی‌تواند پوشش دهد و آن اینکه با وجود صحت سند باز هم احتمال دسّ یا اعمال نظر یا تغییر محتوا به واسطه‌ی نقل به معنا وجود خواهد داشت.

۳-۲-۲ روش بررسی با روش مشابه روش‌های تاریخی:

برخی معتقدند که بهترین راه برای بررسی روایات اسباب نزول روشی مشابه روش‌های تاریخی است. شاید به این دلیل که روایات شأن نزول نیز به نوعی گزارش تاریخی و خبر دادن از یک سری وقایع است که در گذشته رخ داده‌است. از جمله کسانی که این دیدگاه را دارند، مرحوم آیت الله معرفت (ره) می‌باشند که می‌نویسند: «برای شناخت علل نزول آیات قرآن، راه‌ها و روش‌های تاریخی بیشتر تطبیق می‌کند و آن اینکه آنچه درباره‌ی شأن نزول آیه نقل شده، ابهام آیه را برطرف و مشکل تفسیر آن را به طور کامل حل کند به نحوی که با ضرورت دین و عقل سلیم مخالفت و منافی نباشد که صرف نظر از سند آن به خودی خود شاهد صدق بر صحت حدیث

است» (معرفت، ۱۳۷۱: ۱/۱: ۳۰). ایشان به طور کلی در مورد اخبار و روایات تفسیری برای سند، اهمیت چندانی قائل نیستند، بلکه شرط پذیرفته شدن آن‌ها را این می‌دانند که قراین درستی همراه آن باشد.

ایشان برای اعتماد به اخبار، شروطی قائل هستند و معتقدند: «خبر - هر چند از نظر سند مرسل باشد - اگر دیگر شروط پذیرش را دارا باشد، پذیرفتنی است» (معرفت، ۱۳۸۰: ۲/۲). لذاست که از جمله‌ی کسانی هستند که اخبار آحاد را در زمینه‌ی تفسیر با شروطی خاص، دارای اعتبار می‌دانند. (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۲/۲-۲۶)

به طور کلی می‌توان گفت که آیت الله معرفت (ره) در مورد روایات اسباب نزول به بررسی محتوایی معتقدند نه تکیه بر سند.

۳-۲-۳ روش بررسی سندی و عرضه‌ی محتوا بر قرآن کریم:

مرحوم علامه طباطبائی (ره) معتقدند: «سبب نزولی که در ذیل آیه‌ای وارد شده در صورتی که متواتر یا خبر قطعی الصدور نباشد، باید به آیه‌ی مورد بحث عرضه و تنها در صورتی که مضمون آیه و قرائنی که در اطراف آیه موجود است با آن سازگار بود، به سبب نزول نام برده اعتماد شود». (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۷۶)

علامه (ره) از سوئی به بررسی سندی بها می‌دهند و از سوی دیگر معتقد به بررسی محتوایی هستند، اما نه به روش مرحوم آیت الله معرفت (ره)؛ بلکه به روش عرضه‌ی محتوای روایات بر مضمون آیات و تصدیق آن با محتوای آیات.

ایشان می‌گویند: «روایات را باید با آیه تأیید نمود و تصدیق کرد نه اینکه آیه را تحت حکومت روایات قرار داد» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۷۶). علامه (ره) معتقدند که: «به این ترتیب اگرچه مقدار زیادی از اسباب نزول سقوط می‌کند، ولی آنچه از آن‌ها باقی می‌ماند، کسب اعتبار می‌کند». (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱۷۶)

دو دیدگاه اخیر، نسبت به دیدگاه اول، عمیق‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. نگارنده بسیار کوچک‌تر از آن است که بخواهد در مورد دیدگاه‌های این دو شخصیت بزرگ اظهار نظر نماید، اما به نظر می‌رسد استفاده از هر یک از این دو روش بستگی به نقشی دارد که استفاده‌کننده از این روایات، برای اسباب نزول در فهم مفاهیم آیات قائل است.

جمع بندی:

اکثر دانشمندان علوم قرآن اسباب نزول را از ابزارهای تفسیر قرآن به شمار آورده‌اند که در فهم بهتر مقصود آیات و روشن شدن مصادیق آن نقش ایفا می‌کند. این درحالیست که عمده‌ی این روایات از نظر صاحب‌نظران ضعیف و غیر قابل اعتبار می‌باشد. بنابراین بذل توجه در انتخاب و شناخت روایات اسباب نزول صحیح و معتبر از اهمیت بسزائی برخوردار است. این تحقیق نشان می‌دهد برای ایمن ماندن از تمسک به روایات مجعول و ضعیف در این باب، دو راه باید طی گردد: الف - شناخت مصادری از شأن نزول که دارای اعتبار و حجیت باشند و اخذ اسباب نزول از آن‌ها؛ ب - ارزش سنجی این روایات.

در مورد مصادری شأن نزول، شکی نیست که قول رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومان (علیهم السلام) با شرط یقین به صدور آن از ایشان، برای شیعیان حجیت دارد. در مورد اقوال تفسیری تابعان نیز شیعیان قائل به عدم حجیت ذاتی هستند، اما در مورد اقوال

تفسیری صحابه در میان شیعیان دو نظر عمده وجود دارد. اکثر صاحبانظران برای اقوال تفسیری صحابه حجیت ذاتی قائل نیستند، اما برخی معتقدند که اقوال تفسیری صحابه باشرائطی، به طور نسبی در اکثر موارد حجیت دارند. در مورد ارزش سنجی این روایات نیز سه روش در میان شیعه وجود دارد که به نظر می‌رسد استفاده از هر یک از این روش‌ها بستگی به نقشی دارد که استفاده‌کننده از این روایات برای اسباب نزول در تفسیر قائل است، که البته توجه به نظرات متفاوتی که در مورد نقش اسباب نزول در فهم آیات قرآن وجود دارد، حاکی از ضرورت کنکاش و تأمل بیشتر در این زمینه است.

فهرست منابع:

الف: کتب

۱. ابوریه، محمود، (بی‌تا)، الأضواء علی السنه المحمديه، بی‌جا، نشر بطحاء، چاپ پنجم.
۲. بابائی، علی اکبر (ودیگران)، (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، الهادی، چاپ اول.
۳. حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، اسباب النزول، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
۴. حسینی مرعشی داماد، میرمحمد باقر، (۱۴۰۵ق)، الرواشح السماویه، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۵. رادمثنش، محمد، (۱۳۷۲)، آشنائی با علوم قرآن، قم، انتشارات رسالت قلم، چاپ دوم.
۶. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی‌تا)، مناهل العرفان، بی‌جا، داراحیاء الکتب العربیه.
۷. زرکشی، بدرالدین، (۱۴۰۸ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر.
۸. سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۷۶)، اسباب یا زمینه‌های نزول آیات قرآن، قم، انتشارات یمین، چاپ اول.
۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۳۸۴)، الإیتقان فی علوم القرآن، ترجمه: مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، بی‌جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ دوم.
۱۱. ———، (بی‌تا)، قرآن در اسلام، تصحیح: محمد رضا ستوده، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۲. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۱)، آموزش علوم قرآن، ترجمه: ابومحمد وکیلی، بی‌جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۳. ———، (۱۳۸۳)، التفسیر الأثری الجامع، قم، مؤسسه التمهید، چاپ اول.
۱۴. ———، (۱۳۸۰)، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ اول.
۱۵. نصیری، علی، (۱۳۸۵)، رابطه متقابل کتاب و سنت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

ب: پایان نامه

۱. نجفی روحانی، نجف، (۱۳۷۲)، شأن نزول و نقش آن در تفسیر، تربیت مدرس حوزه علمیه قم.

« بررسی وقایع قبل از جریان سقیفه »

سمیه شهبازی

چکیده

یکی از حوادث مهم تاریخی بعد از رحلت پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- جریان سقیفه است. سقیفه محلی بود در مدینه که مردم برای مسائل مهم در آنجا جمع شده و تصمیم گیری می کردند.

جریان سقیفه و انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه در بیست و هشتم صفر سال دهم هجرت به وقوع پیوست. اگرچه این اجتماع در روز رحلت پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- خود را نشان دادند ولی آغاز این فتنه از مدتها قبل از غدیر بود؛ برخلاف دیدگاه بسیاری از مردم که به وجود آمدن جریان سقیفه را در یک روز می دانند؛ این نوشتار بر آن است که وقایع قبل از تشکیل جریان سقیفه را بررسی کند، تا چهره‌ی واقعی و اهداف شوم این جریان بر همگان روشن شود.

منافقین برای اینکه از وقوع جریان غدیر جلوگیری کنند دست به توطئه‌های زیادی زدند که این توطئه‌ها با عنایت الهی و درایت پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- خنثی شد.

این نوشتار با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی و به شیوه‌ی کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گرفته است که محورهای اصلی بحث در این نوشتار: ۱- بررسی مقدمات غدیر ۲- توطئه‌های منافقین ۳- چگونگی برپائی سقیفه در انتخاب ابوبکر می‌باشد؛ که با بررسی این محورها دانسته خواهد شد اجتماع سقیفه یک اتفاق یک روزه نیست بلکه این جریان که در اثر آن مسیر تاریخ بشریت دگرگون شد، جریانی است که از مدتها قبل برنامه‌ریزی شده بود.

واژگان کلیدی: سقیفه، غدیر، اصحاب صحیفه، نصب خلافت، توطئه.

مقدمه

یکی از حوادث مهمی که بعد از رحلت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله وسلم - اتفاق افتاده و از اهمیت زیادی برخوردار است جریان سقیفه است که در اثر آن شریعت اسلام پس از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - دگرگون شد. اما این جریان از چه زمانی پایه‌ریزی شده بود و طراحان آن چه کسانی بودند و چه اهدافی را برای ایجاد این جریان دنبال می‌کردند از جمله سؤالاتی است که نیاز به به پاسخ دارد.

درباره‌ی «سقیفه» و جایگاه آن در تاریخ اسلام، از دیرباز تاکنون، کتابهای بسیاری مستقلاً یا به مناسبت، به رشته‌ی تحریر درآمده است که البته از نظر ارزش و اهمیت یکسان نیستند.

بیشتر این کتابها، سقیفه را تنها در یک روز دیده‌اند و لذا غالباً کوشیده‌اند که صرفاً حوادث آن روز را بررسی کنند؛ البته گاه به ذکر حوادثی که در طی یک یا دو هفته، پیش و پس از آن رخ داده است، نیز پرداخته‌اند اما اینکه این جریان از خیلی قبل تر پی‌ریزی شده بود واقعیتی است انکارنشدنی که کمتر کتبی به آن پرداخته است از جمله این کتب به گزارش حجة‌الوداع، سقیفه، بلندترین داستان غدیر می‌توان اشاره کرد.

این نوشتار نیز درصداست که زمان شروع این تفکر پلید و آغازگر آن را بشناسد تا بهتر بتوان اهداف این جریان شوم را پیدا کرد و هویت پایه‌گذاران آن برملا شود.

امید است که با دیده‌ی حقیقت‌بین و به دور از اغراض و تعصبات افراطی به این جریان نگاه شود تا شاید جوابگوی بسیاری از شبهات ما باشد.

۱. مقدمات برنامه‌ی غدیر

۱-۱. فرمان اعلان ولایت بعد از حج

در سال دهم هجرت، پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - با عده‌ی کثیری از مسلمانان راهی حج شدند که به حجة‌الوداع مشهور است. (چون آخرین حجی بود که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - در عمر شریف خود انجام دادند.)

همزمان با شروع حج، از سوی خداوند متعال بر پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - اعلان شد که با پایان این آخرین واجب الهی، برنامه‌ی اعلان ولایت و منصوب نمودن علی - علیه السلام - آغاز می‌شود که این دستور با آیه‌ی ۸-۷ سوره‌ی مبارکه انشراح نازل شد؛

«فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ»

و چنین تفسیر شده «که هرگاه از میان همه‌ی واجبات - که آخرین آنها حج است - فراغت یافتی، علی - علیه السلام - را منصوب کن و برای حرکت به سوی پروردگارت آماده باش.» (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۳۶، ص ۱۳۳)

۱-۲. اولین دستور برای برنامه‌ی غدیر

قبل از ظهر سیزدهم ذی الحجه پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - همراه با کاروان عظیم حجاج از منا به طرف مکه حرکت کردند تا بر بالای «ابطح» رسیدند و همان جا توقف کردند که جبرئیل نازل شد و با آوردن آیات اولیه سوره ی مبارکه ی عنکبوت مقدمات برنامه ی غدیر را آغاز کردند؛ پیام الهی چنین بود: ای محمد بخوان:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / اَلَمْ / اَحْسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوا اَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ / وَلَقَدْ فَتَنَّا
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ / اَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ
اَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ »

« به نام خداوند بخشنده مهربان، الف، لام، میم، آیا مردم گمان کرده اند که رها می شوند یا همین که بگویند ایمان آوردیم، بدون اینکه امتحان بشوند؟ ما کسان را که قبل از آنان بودند امتحان کردیم زیرا خداوند باید بداند کسانی را که راست می گویند و کسانی را که دروغ می گویند، کسانی که کارهای زشت را انجام می دهند گمان کرده اید که از دست ما فرار می کنند (و دست ما بر آنها نمی رسد؟) چه بد حکم می کنند.»

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - پرسیدند: ای جبرئیل، این فتنه کدام است؟ جبرئیل گفت: ای محمد، خداوند سلامت می رساند و می فرماید: من قبل از تو پیامبری نفرستادم مگر آنکه هنگام سر آمدن روزگارش بر او امر کرده ام کسی را بر امتش خلیفه قرار دهد که قائم مقام او باشد و سنت و احکام او را برای مردم احیاء کند، کسانی که مطیع خدا باشند در چیزهایی که پیامبر به آنان امر می کند صادق و راستگویند و کسانی که مخالف امر او باشند کاذب و دروغگویند.

ای محمد بازگشت تو به سوی پروردگارت و بهشتت نزدیک شده است. خداوند به تو دستور می دهد برای امت بعد از خود علی بن - ابیطالب را منصوب نمایی و سفارشات خود را به او نمایی، که اوست خلیفه ای که امور رعیت و امت تو را بر عهده می گیرد، چه او را اطاعت کنند و چه عصیان نمایند؛ که به زودی عصیان خواهند کرد و این همان فتنه ای است که آیات را درباره ی آن برای تلاوت کردم. خداوند عزوجل به تو دستور می دهد که به او بیاموزی همه ی آنچه به تو تعلیم داده و به او سفارش کنی که حفظ کند همه ی آنچه خدا در حفظ تو قرار داده و به عنوان امانت به تو سپرده است، که اوست امین و مورد اعتماد مردم. ای محمد، من تو را از میان بندگانم به پیامبری برگزیدم و علی را به جانشینی تو انتخاب کردم. (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۹۵)

۳-۱. اعلان عمومی برای حرکت به سوی غدیر

روز چهاردهم ذی الحجه پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - به بلال دستور داد تا بین مردم اعلان کند: «فردا کسی جز معلولان نباید باقی بماند، و همه باید به سوی غدیر حرکت کنند.»

با این اعلان مردم بسیار تعجب کردند که چرا پیامبر مدّتی در آنجا توقف نکرده تا مردم سؤالات خود را پرسند و از محضر آن حضرت استفاده کنند. (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶)

۴-۱. سپردن ودایع انبیاء به علی - علیه السلام -

در روز چهاردم ذی‌الحجه جبرئیل برای بار دوم نازل شده و این دستور را از طرف خداوند متعال آورد: «نبوت تو به پایان رسیده و روزگارت کامل شده است. من زمین را بدون عالمی که اطاعت من و ولایتم با او شناخته شود و حجت بعد از پیامبر باشد رها نخواهم کرد.

آنچه نزد تو از علم و میراث علوم انبیای قبل از تو و اسلحه و تابوت (صندوق) و آنچه از نشانه‌های پیامبران نزد توست به وصی و خلیفه‌ی بعد از تو تسلیم نما».

پیامبر اکرم -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم-، امیرالمؤمنین -علیه‌السلام- را فراخواند و با هم جلسه‌ی خصوصی تشکیل دادند و ودایع الهی به علی -علیه‌السلام- داده شد و پیامبر اکرم -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم-، اسم اعظم و حکمت و کتب انبیاء -علیهم‌السلام- و سایر یادگارهای آنان را به امیرالمؤمنین -علیه‌السلام- سپرد و گفته‌های جبرئیل را به آن حضرت ابلاغ فرمود. (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۳۸، ص ۹۶)

۵-۱. اعتراض عایشه به علی -علیه‌السلام- و پاسخ پیامبر

پیامبر اکرم -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم-، در ایام حجه‌الوداع -اگرچه محرم بود- ولی برای حفظ عدالت هرشب نزد یکی از همسرانش می‌ماند. آن شب که نوبت عایشه بود پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- و امیرالمؤمنین -علیه‌السلام- خلوت کرده، درباره‌ی ودایع انبیاء و اسرار دیگر گفتگو می‌کردند.

این مجلس به طول انجامید و بر عایشه سنگین آمد. او تصمیم گرفت نزد حضرت علی -علیه‌السلام- بیاید و در این باره به آن حضرت ناروا بگوید. ام سلمه او را از این کار برحذر داشت ولی او قبول نکرد و سوار شترش شد و به سرعت به جایی که آن حضرت با پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- بود، آمد.

در خطاب به امیرالمؤمنین -علیه‌السلام- گفت: ای پسر ابی‌طالب، دائماً پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- را از این که نزد من باشد مانع می‌شوی. پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- به عایشه فرمود: بین من و علی فاصله مشو که هیچ کس نمی‌تواند بین من و او فاصله بیندازد. عایشه نزد ام سلمه بازگشت در حالی که گریه می‌کرد و ماجرا را برای ام سلمه گفت. ام سلمه گفت: من تو را نصیحت کردم، ولی تو نپذیرفتی و کار خود را انجام دادی. (طوسی، بی‌تا، ص ۴۵۷)

۲- آغاز توپنه‌های اصحاب صحیفه

۱-۲. اطلاع عایشه از برنامه‌ی پیامبر

عایشه با مایوس شدن از اینکه مجلس خصوصی پیامبر و امیرالمؤمنین -علیهما‌السلام- را بر هم زند، به فکر دیگری افتاد. نزد پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- آمد و گفت: یا رسول‌الله! از آغاز امروز مجلس خصوصی شما با علی طول کشیده است؟! چرا آن مسأله‌ی خصوصی را از من پنهان می‌کنی؟ شاید برای من هم صلاح باشد! حضرت فرمود: بله درست است. قسم به خدا، این مسأله صلاح است برای کسی که خداوند او را به قبول آن و ایمان به آن سعادت‌مند نماید، و من مأمورم همه‌ی مردم را بدان دعوت نمایم، و به زودی از آن مسأله اطلاع خواهی یافت وقتی آن را به طور عمومی اعلام کنم.

عایشه گفت: یا رسول الله چرا اکنون آن را به من خبری نمی‌دهی تا پیش تر عمل به آن را آغاز کنم و آنچه صلاح است را شروع نمایم!! فرمود: «به زودی به تو خبر خواهم داد، ولی آن را پنهان کن تا به من دستور داده شود که آن را به صورت عمومی اعلام کنم. اگر آن را پنهان نمایی خداوند در دنیا و آخرت به تو اجر خواهد داد، ولی اگر این راز را فاش کنی به پروردگارت کافر شده‌ای و اجر تو از بین می‌رود و از زیانکاران خواهی بود.»

عایشه عهد کرد که آن سرّ را پنهان کند و بدان ایمان آورد و آن را مراعات نماید. پیامبر هم آن راز را به او چنین خبر داد: «خداوند تعالی به من خبر داد که عمر من پایان یافته، و به من دستور داده که علی را به عنوان علامتی در بین مردم منصوب نمایم، و او را امام آنان قرار دهم و او را جانشین خود نمایم همان‌گونه که پیامبران قبل از من جانشینان خود را تعیین کرده‌اند. من به سوی خدا می‌روم و خلافت او را اعلام خواهم کرد. این مسئله را پشت پرده‌ی قلبت حفظ کن تا خدا اجازه‌ی اعلام آن را دهد.»

عایشه باردیگر قول داد این راز را به کسی نگوید. (حنبلی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶؛ انصاری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴)

۱-۱-۲. افشای سر غدیر توسط عایشه

عایشه در همان روز خبر اعلام ولایت را به حفصه خبر داد و هر یک از آن دو به پدرانشان خبر دادند. ابوبکر و عمر جلسه تشکیل دادند و سراغ منافقین فرستادند و مسئله را به آنان هم خبر دادند.

آنان با یکدیگر به مشورت پرداختند و گفتند: «محمد می‌خواهد امر خلافت را مانند کسری و قیصر تا آخر روزگار در خاندان خود قرار دهد. به خدا قسم! اگر خلافت به علی بن ابیطالب برسد برای شما از زندگی نصیبی نخواهد بود، چرا که محمد طبق ظاهران با شما عمل می‌کند. اما علی طبق آنچه در دل نسبت به شما دارد عمل می‌کند، پس درباره خود و چنین مسئله‌ای نیک نظر کنید و هر چه در نظر دارید اعلان کنید.» (طبرسی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۶)

۲-۱-۲. نزول آیات درباره‌ی افشای سرّ توسط عایشه

به دنبال افشای این سرّ آیات اول سوره‌ی مبارکه‌ی تحریم نازل شد که خبر از کار آن دو زن می‌داد، آنجا که فرمود:

«وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنِ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ»

«هنگامی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - گفتاری پنهانی را به بعضی از همسرانش سپرد. آنگاه که آن زن راز پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - را افشا کرد، و خدا پیامبرش را از این مسأله باخبر نمود، آن حضرت قسمتی از کارشان را برای آنان بازگو کرد و از گفتن قسمتی دیگر اعتراض نمود. آن زن (عایشه) از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - پرسید: چه کسی راز افشا کردن مرا به تو خبر داد؟ حضرت فرمود: خدای علیم آگاه به من خبر داد.»

سپس خداوند به آیه‌ی بعدی به پیامبرش خبر داد که اگر اظهار توبه هم نمایند، ولی قلوبشان منحرف است، و اگر بخواهند بر ضدّ پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - اقدامی کنند، خدا و جبرئیل و ملائکه و امیر المؤمنین - علیه‌السلام - یاور آن حضرت هستند.

آیه چنین است:

«إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ»

«اگر شما دو نفر نزد خدا توبه کنید، ولی قلبهایتان از حق منحرف شده است، و اگر بر ضد او اقدام نمایید بدانید که خدا صاحب اختیار اوست و جبرئیل و صالح مؤمنین و ملائکه بعد از خدا کمک اویند.»

وقتی خداوند متعال این خبر را به پیامبرش داد، آن حضرت آنان را احضار کرد و مسئله‌ی افشای سرّ خود را از آنان پرسید ولی به توطئه‌ی منافقین اشاره‌ای نکرد ولی آنان قسم یاد کردند که چنین کاری نکرده‌اند و راز حضرت را فاش ننموده‌اند. اینجا بود که آیه‌ی هفتم سوره‌ی مبارکه‌ی تحریم در تکذیب آنان نازل شد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»

«ای کسانی که کافر شدید، امروز عذر نیاورید که طبق آنچه عمل کردید، جزاء داده می‌شوید.» (عسکری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹)

۲-۲ امضای صحیفه توسط منافقی

ابوبکر و عمر و همپیمانان اصلی آنان یعنی ابوعبیده جراح و معاذ بن جبل و سالم موسی ابی خلیفه، با اطلاع از سرّ خلافت امام علی - علیه السلام - تصمیم گرفتند با اعمال خود مانع از این اعلان عمومی خلافت شوند. آنان در موقعیتی که کسی داخل کعبه نبود وارد آنجا شدند و روی سنگ سرخ میان دو ستون کعبه نشستند تا عهد و پیمانی را بین خود ببندند و در عمل به آن ملتزم باشند و در مراحل بعدی آن یکدیگر را تنها نگذارند. ابتدا به صورت شفاهی پیمان خود را تجدید کردند و بر سر آن قسم یاد کردند و گفتند: «با هم بر ضد علی اقدام می‌کنیم به گونه‌ای که تا ما زنده هستیم به خلافت دست نیابد.»

سپس ابوعبیده جراح برای آنان نوشت: «اگر محمد از دنیا رفت یا کشته شد خلافت را از اهل بیت او دور می‌کنیم.»

این پیمان‌نامه داخل کعبه نوشته شد و به امضای ابوبکر و عمرو ابوعبیده و معاذ و سالم رسید و مهرهای خود را بر آن نقش کردند. آنگاه ابوعبیده به عنوان امانتدار گروه برگزیده شد تا با حضور او متخلف را مجازات کنند.

ابو عبیده آن نوشته را در حضور چهار نفر دیگر در کعبه زیرخاک پنهان کرد. آنگاه برخاسته و از کعبه بیرون آمدند و از آن لحظه عمل به محتوای آن را رسماً آغاز کردند. (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶)

۲-۳ اطلاع پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم - از امضای صحیفه

در آن لحظات، عظیم‌ترین پیمان نامه بر ضد دین الهی در تاریخ بشریت به امضا رسید که آینده‌ی تلخ و تاریکی را برای انسان‌ها در نظر گرفته بودند، خداوند با نزول ۶ آیه‌ی پی در پی جوانب مختلف این توطئه را مورد نکوهش قرار داد و آن را در متن قرآن ثبت کرد که شرح آن آیات چنین است:

از آنجا که این صحیفه در کعبه امضا شد و در واقع کفری در بیت الهی بود، آیهی ۲۵ سورهی مبارکهی حج نازل شد و از این بُعد آن را معرفی کرد:

«وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ»

«هر کس با الحاد و کفر وارد خانهی خدا شود او را عذاب دردناک می‌چشانیم.»

از سوی دیگر برای نشان‌دادن شرکت شیطان در چنین پیمانی، آیهی دهم سورهی مجادله نازل شد:

«إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»

«سخن پنهانی و درگوش از شیطان است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند محزون نماید؛ ولی هیچ ضرری به آنان نمی‌زند مگر با اجازهی خدا و مؤمنان، باید بر خدا توکل کنند.»

پیرو این آیه برای آنکه معلوم شود خدا و رسولش از این توطئه اطلاع دارند و در پروندهی آنان برای روز قیامت ثبت شده آیهی ۷ سورهی مبارکهی مجادله نازل شد.

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

«آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه در آسمانها و زمین است را می‌داند. هیچ نجوای سه نفری نمی‌شود مگر آنکه خدا چهارمی آنان است، و هیچ نجوای پنج نفری نمی‌شود مگر آنکه خدا ششمی آنان است و نه کمتر و بیشتر از این عدد نجوایی اتفاق می‌افتد مگر آنها هر کجا باشند با آنان است، سپس روز قیامت آنان را به آنچه انجام داده‌اند خبر می‌دهد. خداوند به هر چیزی عالم است.» (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۱۰۱)

در بُعد دیگر خداوند اعلام داشت که در برابر مکر و حیلهی آنان دستگاه الهی هم برنامه دارد و باید عاقبت را دید و نتایج را برشمرد؛ آیهی ۵۰-۵۲ سورهی مبارکهی نمل در این باره نازل شد:

«وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ/فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ/فَتَبْلُوكَ تُبُوئُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»

«آنان حیلهی به کار بستند و ما هم مکرری به کار گرفتیم درحالی که آنان نمی‌فهمیدند. بنگر که عاقبت مکر آنان چگونه شد که ما آنان و قومشان را همگی نابود کردیم. این است خانه‌های آنان که به خاطر ظلمشان خالی مانده است، و این نشانه‌ای برای کسانی است که می‌دانند.»

و این قسمت آیه اشاره به آن بود که خلافت به نسل هیچکدام از آنان نمی‌رسد. آنگاه که آیهی دیگری دربارهی پشیمانی آنان در قیامت و عذاب آنان نازل شد:

«و قال الذين التبعوا لو أن لنا كرة فنتبرءَ منهم كما تَّبَرَّعُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهْمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»

«کسانی که از آنان پیروی شده بود گفتند: ای کاش برای ما بازگشتی بود تا از آنان بیزاری می‌جستیم همان- گونه که از ما بیزاری جستند. این گونه است که خداوند اعمال آنان را به عنوان حسرتی بر آنان می‌نمایاند، و آنان از آتش خارج‌شدنی نیستند.» (سوره‌ی مبارکه توبه آیه‌ی ۱۶۷) (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۱۱۶)

۴-۲. عکس‌العمل پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - به اصحاب صحیفه

در آن لحظه که اصحاب صحیفه پس از امضای صحیفه از کعبه بیرون آمدند، پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - در مسجد الحرام بودند و هنگام خروج از کعبه، آنان را می‌دید و از کار آنان اطلاع داشت. برای آنکه گمان نکنند کار آنان از نظر حضرت پنهان است، حضرت نگاهی به ابوعبیده کرده و برای استهزاء او فرمود: «این امانتدار امت است»، که اشاره به امانتداری او بین اصحاب صحیفه بود. (مجلسی، ج ۲۸، ص ۱۲۳)

پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - اصحاب صحیفه را فراخواند و همه‌ی اقداماتشان را به آنان خبر داد و آنان را مورد مؤاخذه قرار داد؛ ولی آنان در نهایت جسارت و بی‌پروایی هرگونه اقدامی را انکار کردند و قسم یاد کردند که چنین قصدی نداشته و چنین سخنی نگفته‌اند!

در ردّ آنان آیه‌ی ۷۴ سوره‌ی مبارکه‌ی توبه نازل شد و پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - آیه را برآنان تلاوت فرمود:

«يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا...»

«به خداوند قسم یاد می‌کنند که چنین سخنی نگفته‌اند، در حالی که کلمه‌ای کفر را بعد از اسلامشان گفته‌اند و هدفی را قصد کرده‌اند که بدان دست نیافته‌اند...» (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۱۲۲)

۵-۲. اطلاع یاران خاص از توطئه‌ها

پیامبر اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - از همه‌ی آن توطئه‌ها آگاه بود، ولی در آن موقعیت حساس هرگونه عکس‌العملی را لطمه به برنامه‌ی غدیر می‌دید که به اجرای آن و آثارش لطمه می‌زد، اما لازم بود عده‌ای از اصحاب را از آن مطلع نماید. آن حضرت در اولین مرحله امیرالمؤمنین - علیه‌السلام - و سلمان و ابوذر و مقداد و زبیر را فراخواندند و چنین فرمودند:

«ابوبکر و عمر و ابوعبیده و سالم و معاذ با هم معاده کرده‌اند و پیمان بر غضب خلافت بسته‌اند و بین خود صحیفه‌ای نوشته‌اند که اگر من کشته شدم یا از دنیا رفتم این خلافت را از تو - یا علی - مانع شوند.»

امیرالمؤمنین - علیه‌السلام - عرض کرد: «پدرم فدایت یا رسول‌الله! اگر اینان به تصمیمات خود جامه‌ی عمل پوشاندند دستور می‌دهی چه عکس‌العملی نشان دهم؟» فرمودند: «اگر یارانی در برابرشان یافتی با آنان جهاد و مقابله نما، و اگر یاری نیافتی بیعت اجباری را بپذیر و خون خود را حفظ کن.» (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۲۷۴)

۶-۲. همکاری اصحاب صحیفه با بنی‌امیه

اصحاب صحیفه بعد از امضای پیمان نامه، بلافاصله وارد عمل شدند.

اولین کسانی که از نظر آنان در غضب خلافت همکاری خوبی می توانستند داشته باشند، بنی امیه بودند. این بود که رؤسای آنان را به پیمان خود دعوت کردند.

در آن مجلس عثمان و معاویه به عنوان سرمداران بنی امیه شرکت کردند، و چند نفر دیگر نیز حضور داشتند که عبارت بودند از عبدالرحمن بن عوف، عمر و عاص، سعد بن ابی وقاص، مغیره بن شعبه، ابوهریره و ابو موسی اشعری.

بنی امیه از آنان پرسیدند: برای خلافت چه کسی را در نظر گرفته اید؟ گفتند: ابوبکر. آنان گفتند: با خلافت ابوبکر مخالفیم!

در واقع بنی امیه با اصل خلافت موافق بودند و در باره ی ابوبکر متردد بودند.

اصحاب صحیفه همین مقدار را از بنی امیه پذیرفتند و با آنان نیز هم پیمان شدند. (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۹۸)

۲-۷. خنثی شدن یک توطئه در قُدید

کاروان عظیم حجاج بعد از پایان مراسم حج، آماده ی بازگشت شدند، روز هفدهم ذی الحجه کاروان به آبادی قُدید که تا غدیر کمتر از یک روز دیگر فاصله داشت- رسیدند.

با ورود به این آبادی کاروان توقف کرده و مردم برای استراحت از راهی که شبانه طی شده بود پیاده شدند.

منافقین در آن لحظات با نزدیک شدن غدیر به تکاپوی عجیبی افتادند و برای اجرای نقشه های خود وارد عمل شدند. با اینکه پیامبر-

صلی الله علیه و آله وسلم- از مکه اعلام عمومی داده بود که همه باید در غدیر برای برنامه ی مهمی توقف کنند، ولی در «قُدید» آن

منافقین عده ای را نیز اغفال کردند و با هم نزد حضرت آمدند و اجازه خواستند که از کاروان جدا شوند و از شرکت در مراسم معاف

باشند تا زودتر به خانه هایشان برسند!

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم- با مشاهده ی مرموز این گروه فرمود: «چه شده که از پیامبرتان گریزانید به حدی که اگر سمتی از

درختی به سوی من باشد شما همان سویی را مبعوض تر می دارید؟!»

اینجا بود که اغفال شدگان به گریه آمدند و در این کار خود شرمند شدند.

ابوبکر که نقشه را بر آب می دید خود را جلو انداخت و گفت: «کسی که از این پس از تو اجازه بگیرد سفیه است!» (حنبل، بی تا، ج ۴،

ص ۱۶)

۲-۸. شکست یک توطئه هنگام رسیدن به غدیر خم

منافقین که در نقشه ی اول خود برای جدا شدن از کاروان شکست خورده بودند، به فکر نقشه ای دیگر افتادند. ابوبکر و عمر و گروهی

از همدستانشان با رسیدن به «کُراع الغَمیم»- که غدیر در آن واقع شده - بر سرعت خود افزودند و پیشاپیش قافله حرکت کردند و از

غدیر عبور کردند و تا نزدیکی های جحفه پیش رفتند!

هدف از این کار آن بود که قافله را هم به دنبال خود بکشاند و وقتی عده‌ای از آن جمعیت عظیم از غدیر عبور کردند دیگر بازگرداندن شتران با بارهای سنگین کار ساده‌ای نخواهد بود. پس برنامه عملاً منتفی خواهد شد و پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - نیز ترجیح خواهد داد در پی قافله راه را ادامه دهد!

از این اقدام منافقانه، که پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - اطلاع داشت، لحظاتی نگذشته بود که برکه‌ی غدیر نمایان شد پیامبر فرمودند: در اینجا شتر مرا بخوابانید، که از این مکان حرکت نخواهم کرد تا رسالت پروردگار را ابلاغ نمایم.»

آن حضرت همزمان با این اعلان فوراً افرادی را مأمور کرد تا مواظب پراکندگی کاروان باشند. از یک سو فرمان داد تا منادی ندا کند: «همه‌ی مردم متوقف شوند، و آنان که پیشتر رفته‌اند باز گردند، و آنان که پشت سر هستند خود را برسانند» تا آهسته آهسته همه‌ی جمعیت در محل از پیش تعیین شده جمع گردند. همزمان با این اعلام گروهی را فرستادند تا پیش رفتگان را بازگردانند و به آنان درباره‌ی بازگرداندن ابوبکر و عمر به طور خاص سفارش کردند. مأموران به سرعت تاختند و آن گروه را که به سرکردگی ابوبکر و عمر تا نزدیکی‌های جحفه پیش رفته بودند به سمت غدیر بازگردانند و پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - آن دو نفر را به شدت مورد مؤاخذه قرار داد. این گونه بود که دومین نقشه‌ی منافقین با آنکه اجرا شد، ولی با اقدام به موقع پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - خنثی گردید. (مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۲۸، ص ۹۹)

۹-۲. توطئه‌ای دیگر در برابر منبر غدیر

بعد از انجام فریضه‌ی نماز، پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - برای ایراد سخنرانی تاریخی خود بر فراز منبر رفتند که در آن لحظات توطئه‌ی دیگری از منافقین در شرف وقوع بود.

آنان به یادی و هواداران خود سپرده بودند که وقتی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - بر فراز منبر قرار می‌گیرد و مردم با انسجام بیشتری آماده‌ی سخنرانی می‌شوند، در صفوف اول قرار داشته باشند و ناگهان از بین جمعیت برخیزند و پراکنده شوند تا عملاً مجلس را برهم زنند و نگذارند برنامه ادامه یابد.

این نقشه عملی شده حضرت لحظاتی آنان را نگریست و راست و چپ منبر را نگاه کرد و منتظر ماند تا شاید از حرکت زشت خود دست بردارند. اما وقتی جدی بودن توطئه را احساس کرد به امیرالمؤمنین - علیه السلام - دستور داد تا از منبر پایین رفته و از تفرقه‌ی مردم جلوگیری کنند و همه را مقابل منبر جمع نموده مجلس را منظم نماید.

با این برخورد شدید همه بازگشتند و بار دیگر در مقابل منبر نشستند و با این بزرگ‌منشی حضرت بار دیگر توطئه‌ی منافقین خنثی شد.

(مجلسی، ۱۴۵۷، ج ۳۷، ص ۱۳۳-۱۳۴)

۱۰-۲. توطئه‌ی قتل پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - در کوه هراشی

منافقین وقتی که توطئه‌ی خود را در روز غدیر شکست خورده دیدند، تصمیم به قتل پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - قبل از رسیدن به مدینه را گرفتند.

آنان برای این کار نه نفر از همپیمانان درجه اول خود را انتخاب کردند که عبارت بودند از:

عثمان، معاویه، عمرو عاص، طلحه، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمن بن عوف، ابوموسی اشعری، مغیره بن شعبه و ابوهریره، که با گروه پنج نفری خود چهارده نفر می شدند.

از نظر مکانی باید جایی را در نظر می گرفتند که حضرت تنها باشد و مردم کمتر در اطراف حضرت جمع باشند. مناسب ترین مکان برای چنین هدفی قلّه‌ی «کوه هرشی» بود؛ که منافقین تصمیم گرفتند اگر بتوانند حضرت را در یکی از پرتگاه‌های کوه به پائین پرتاب کنند و در غیر این صورت با شمشیر حمله کرده آن حضرت را به قتل برسانند.

منافقین در گروه چهارده نفری خود پیشاپیش قافله رفتند و در محل موعود که پایان سربالایی قلّه‌ی هرشی و آغاز سرایشی کوه بود، در ظلمت شب حاضر شدند و شترهای خود را در کناری خوابانیدند. سپس پشت صخره‌ها، هفت نفر در سمت راست و هفت نفر در سمت چپ به کمین نشستند، این در حالی بود که ظرفهای استوانه‌ای بزرگی را نیز همراه خود برده بودند و آنها را پر از ریگ و شن کرده بودند تا برای رهاندن شتر آنها را از پشت سر در سرایشی کوه رها کنند و بغلتانند.

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - به همراه حذیفه و عمار با شتری تندرو به سوی قلّه‌ی هرشی حرکت کردند. عمار افسار شتر حضرت را بر دوش می کشید و حذیفه از پشت سر شتر را راهنمایی می کرد. به نزدیکی قلّه که رسیدند جبرئیل صدا زد: یا محمد، ابوبکر و عمر و ابو عبیده و معاذ بن جبل و سالم و عثمان و معاویه و عمرو عاص طلحه و سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف و ابوموسی اشعری و مغیره بن شعبه و ابوهریره در انتظار تو نشسته‌اند تا تو را به قتل رسانند.

پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - این خبر را به اطلاع حذیفه و عمار رسانید که گروهی به قصد قتل حضرت به قلّه‌ی کوه رفته و منتظرند، سپس به آنان دستور داد تا با شمشیرهای خود آماده باشند.

هنگامی که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - و دو همراه آن حضرت به قلّه‌ی کوه رسیدند و راه سرایشی را پیش گرفتند، آن چهارده نفر نقشه‌ی خود را از پشت سر آغاز کردند. ابتدا ظرفهای پر از شن و نیز سنگهای بزرگ را که در پرتگاه قرار داده بودند غلتانند و آنها را به سمت پائین رها کردند. صدای وحشتناکی بلند شد و سنگها به سمت پاهای شتر پیش آمدند؛ شتر وحشت کرد و نزدیک بود برآمد و آن حضرت را بر زمین بزند؛ ولی پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - فریاد زد: آرام بگیر که بر تو مسئله‌ای نخواهد بود. شتر با زبان عربی فصیح پاسخ داد:

« به خدا قسم یا رسول الله قدم از قدم بر نمی دارم در حالی که شما بر پشت من نشسته‌اید! با توقف شتر، سنگها به سمت پائین کوه رفتند و شتر آسیبی ندید.

منافقین با شکست در این مرحله، به طرف شتر حمله کرد تا آن را از قلّه‌ی کوه پرتاب کنند، در حالی که پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - سوار بر آن بود؛ این بار حذیفه و عمار با شمشیرهای برکشیده حمله کردند و با آنان درگیر شدند آنان که در یک لحظه نقشه‌ی خود را خنثی دیدند؛ پا به فرار گذاشتند و در پشت تخته سنگها پنهان شدند تا پس از عبور پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - سراغ شترهای خود بروند و به قافله ملحق شوند!

۳- چگونگی برپایی سقیفه و به خلافت رسیدن ابوبکر

ابوبکر و عمر بعد از رحلت پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- با خبر شدند که انصار در سقیفه (ساختمانی بود سرپوشیده از ساعده بن کعب بن خزرج- که فامیل سرشناس انصار بود، همچنین سعد بن عباد، بزرگ و رئیس خزرج نیز از همین فامیل بود و این محل مجلس شورای آنان برای فصل قضا یا بود) جمع شدند تا با یکی از خودشان (سعد بن عباد) بیعت کنند و می گویند: «یک امیر از ما و یک امیر از قریش».

ابوبکر و عمر بسوی آنان رفتند و همدیگر را می کشیدند تا به آنجا رسیدند. عمر خواست سخن آغاز کند ولی ابوبکر او را از سخن منع کرد و خودش باب سخن را آغاز کرد و هر آیه که درباره ی انصار نازل شده بود و هر حدیث که پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله و سلم- گفته بود را به زبان آورد و گفت: «می دانید که پیامبر خدا گفت: «اگر همه ی مردم به راهی روند و انصار به راهی دیگر روند، من به راه انصار می روم، و تو ای سعد! می دانی و نشسته بودی که پیامبر گفت: قریش عهده دار این کارند و مردم نیکو، پیرو نیکان قریش شوند و مردم بدکاره، پیرو بدکارانشان شوند.»

سعد بن عباد گفت: «راست گفתי پس ما وزیران باشیم و شما (قریش) امیران باشید.» (طبری، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۳۰) سپس عمر گفت: پس کدام یک از شما خشنود و نیک نفس است که هر قدمی را که پیغمبر پیش انداخت آن را بپذیرد و به دنبال آن گام بردارد؟ (مقصودش ابوبکر بود که برای نماز به جای پیغمبر پیش قدم شده بود و درغار کنار پیامبر بود.) سپس عمر با ابوبکر بیعت کرد و مهاجرین نیز با ابوبکر بیعت کردند ولی بعضی از انصار گفتند: ما غیر از علی کسی را نمی پذیریم و بیعت نمی کنیم؛ ولی عمر آنها را برای بیعت مجبور کرد. (ابن اثیر، ۱۳۴۴ه، ص ۱۲)

پس از خاتمه ی بیعت در سقیفه، آنان از آن محل خارج شدند که بنا به روایت براء بن عازب آنان در کوچه ها به راه افتاده و به هر کسی می رسیدند دست او را می گرفتند و به دست ابوبکر می مالیدند، چه آن شخص بدین کار تمایل می داشت یا نه! (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱)

۴. نتیجه

اجتماع سقیفه یک اتفاق یک روزه نیست بلکه این جریان پلید که در اثر آن تاریخ بشریت از مسیر خود منحرف شد، جریانی است که از مدتها قبل برای تشکیل آن نقشه هایی طراحی کرده بودند.

آنها حتی در زمان حیات پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- به فکر به دست گرفتن خلافت بودند و برای رسیدن به این اهداف پلید خود توطئه های زیادی را چیدند که با امداد الهی همه ی آنها ختنی شد.

اما این شیاطین به ظاهر مسلمان بعد از رحلت جانسوز پدر امت حتی اجازه ندادند که اهل بیت پیامبر -صلی الله علیه و آله وسلم- کمی از این داغ آرام بگیرند، فوراً نقشه های شوم خود را جامه ی عمل پوشاندند.

اولین رکن ولایت هم که یارانی را برای گرفتن حق در مقابل آنان نمی دید طبق فرموده ی رسول اکرم -صلی الله علیه و آله وسلم- سکوت را اتخاذ کرد که اگر این سکوت را اتخاذ نمی کرد شاید اسلام نوپا کاملاً از بین می رفت و دیگر اثری از آن باقی نمی ماند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ۱- انصاری، محمد باقر، (۱۳۸۶ش)، گزارش حجه الوداع، قم: عطر نبوت.
- ۲- انصاری، محمدرضا، (۱۳۸۹ش)، بلندترین داستان غدیر، قم: دلیل ما.
- ۳- ابن اثیر، الکامل، (۱۳۴۴ه)، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه‌ی عباس خلیلی، تهران.
- ۴- جعفریان، رسول، (۱۳۸۰ه)، تاریخ الخلفاء، قم: دلیل ما.
- ۵- حنبل، احمد، (بی تا)، مسند احمد، بیروت، بی جا.
- ۶- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۴)، فروغ ولایت، قم: توحید.
- ۷- طبرسی، علی الفضل بن حسن، (۱۴۱۸ه)، تفصیر جوامع الجامع، بی جا: نشر اسلامی.
- ۸- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۲)، تاریخ طبرسی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ایرانشهر: اساطیر.
- ۹- عسگری، سید مرتضی، (۱۳۸۶)، سقیفه، ترجمه مهدی دشتی، قم: علامه عسگری.
- ۱۰- قنبری همدانی، حشمت، (۱۳۸۰)، سقیفه و آثار سقیفه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۱- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۵۷ه)، بحار الانوار، مؤسسه وفا، بیروت.
- ۱۲- مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۳)، اسرار سقیفه، ترجمه محمدجواد حجّتی کرمانی، قم: انصاریان.
- ۱۳- محلاتی، هاشم رسول، (بی تا)، الارشاد، علمیه‌ی اسلامی، بی جا.
- ۱۴- محمودی، محمد جواد، (۱۴۲۰ه)، ترتیب امالی، معارف اسلامی، قم.
- ۱۵- واحد تحقیقات مؤسسه قدر ولایت، (۱۳۷۹)، خواص و لحظه‌های تاریخ‌ساز، قدر ولایت، تهران.

شیوه برخورد قرآن با کتب مقدس یهود و نصاری

روح الله رسولی فر

چکیده

قرآن کریم نزولی تدریجی دارد و در دوران رسالت پیامبر اکرم ﷺ و با توجه به ویژگی های جامعه آن روز و در بعضی از موارد، در پاسخ یا موضع گیری نسبت به حوادث و رویدادهای آن زمان، نازل گردیده است. بدون تردید قرآن کریم چه در گفتگو با دو گروه یهود و نصاری و چه درباره آنها مطالب زیادی را بیان کرده است. قرآن با توجه به وجهه بارز هدایتگری نسبت به همه مردم (هُدًیَ لِلنَّاسِ) در آغاز، دعوت عام خود را به همه گروهها ابلاغ کرده است. در برخورد با یهود و نصاری نیز با توجه به تنوع مسائل و وجود مقاطع و موقعیتهای مختلف، شیوه های گوناگونی داشته است. قرآن مجید در برخورد با کتابها و متون مقدس یهود و نصاری (تورات و انجیل)، اصل اولی را بر تأیید و تصدیق و پذیرش مطالب حق بنانهاد و سپس خطاها و موارد باطل آنها را گوشزد نموده است. واژگان کلیدی: یهود، نصاری، تورات، انجیل، قرآن.

مهمترین شأن قرآن کریم، جنبه هدایت گری آن است که وسعت و گستره مرتبه ای از آن شامل تمامی انسانها می شود. «هُدًى لِلنَّاسِ»^۱ و یکی از راههای هدایت قرآن، تذکر و یادآوری است که آن نیز نسبت به همه مردم جهان عمومیت دارد و در آیات متعددی، به عنوان تنهاسالت قرآن معرفی شده که این حاکی از اهمیت مطلب است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»^۲ و «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»^۳.

پیامبر اسلام، با آخرین آیین نامه الهی برانگیخته شد تا انسان را از نکبتها برهاند و او را به عزت و کرامتش رهنمون گردد، زنجیرهای گران جهل و کج اندیشی و فساد و شرک را از او برگیرد. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»^۴ و سبکبال در ملکوت پاکی ها و زیباییها پروازش دهد.

قرآن کریم برای رساندن انسان به هدف والایی که برای او ترسیم کرده، مطالب را در قالب های گوناگون و باشیوه و منطقی خاص عرضه کرده است. یهود و نصاری نیز از جمله افرادی هستند که قرآن برای هدایت آنان مطالب فراوانی بیان نموده است. باطلوع اسلام و به وجود آمدن تشکل مسلمین، گروههایی از یهود و نصاری پذیرای انوار جانبخش اسلام نشده، به اسلام نگر و بداند و در عین حال از دارالاسلام نیز هجرت نکرده، زندگی مسالمت آمیز در کنار مسلمانان را انتخاب کردند. با وجود قدرت و حکومت فراگیر اسلام که امکان مقابله و دعوت جبری را فراهم می نمود به دلیل عدم نفع ایمان جبری - که قرآن نیز بدان اشاره دارد - مسلمانان نه تنها از هر گونه درگیری و تنش در مورد آنان باز داشته شدند، بلکه ملزم به رعایت حقوق این عده نیز گشتند و چه بسا همین برخورد هاسبب جذب آنان به دین مبین اسلام می شد.

از آنجا که قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی بر کتابهای آسمانی پیشین هیمنه و اشراف دارد، بی شک درباره اعتبار و سندیت آنها و نیز صحت و سقم محتوای آنها به قضاوت و داوری و روشنگری پرداخته است.

گفتار اول: اشتمال تورات و انجیل بر مطالب حق و لزوم عمل به آنها

متون مقدس یهودی و مسیحی در قرآن کریم مکرر مطرح شده و مورد داوری قرار گرفته است. در میان پیروان ادیان مختلف موجود در منطقه حجاز زمان نزول قرآن، تنها این دو گروه کتابی داشته اند که در دسترس بوده است. از آنجا که دودین یهودیت و مسیحیت در آن زمان آمیزه ای از حق و باطل بوده اند، قاعدتاً متون مقدس آنان نیز همین گونه بوده است. قرآن مجید هم در مورد تورات و هم در مورد انجیل تصریح می کند که آنها مشتمل بر نور و هدایت هستند:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ»^۵ (ماتورات رانازل کردیم که در آن نور و هدایت است.) «وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ»^۶

(وازی پی پیامبران پیشین، عیسی بن مریم را فرستادیم که تورات پیش از خود را تصدیق می کرد و به او انجیل دادیم که در آن هدایت و نور

و نور است و تصدیق کننده تورات قبل از آن است و برای پروا پیشگان مایه هدایت و موعظه است.)

در شأن نزول آیه نخست آمده است: «پیامبر گرامی اسلام با عده ای از یهودیان مواجه شد که صورت مردی را با زغال سیاه کرده و به او شلاق می زدند. از آنان پرسید: آیا حدزانی در کتابتان چنین ذکر شده است؟ همه گفتند: آری. پیامبر □ یکی از علمای آنان را فراخواند و فرمود: «تورا به خدایی که تورات را بر موسی نازل نمود، قسم می دهم آیا حدزانی را در کتابتان چنین یافتید؟ گفت: نه، و اگر مراقب نمی دادی خبر نمی دادم، حدزانی در کتاب ما رجم است ولی چون این کار در میان ثروتمندان مباح شده، هنگامی که آنان مرتکب زنا می شدند رهایشان می کردیم و موقعی که دیگران آن عمل را انجام می دادند حد رجم را جاری می نمودیم. از این رو گفتیم به جای رجم، حدی را قرار دهیم که بتوانیم آن را بر همه به طور مشترک جاری سازیم و توافق بر روی سیاه کردن صورت و تازیانه حاصل شد.»^۷ آیه دوم نیز در سیاق و راستای آیه نخست قرار دارد بنابراین یکی از مصادیق «هدایت نور» در هر دو آیه عبارت است از احکام جزائی موجود در تورات و انجیل زمان ظهور اسلام که یهود و نصاری می بایست بر اساس آن داوری می کردند. در آیات زیر، این مطلب با صراحت بیشتری بیان شده است:

وَكَيْفَ تَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ»^۸

(و چگونه تورا به داوری میگیرند با آن که تورات نزد آنهاست و در آن حکم خدا آمده است!؟)

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ^۹ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۱۰}

(و در تورات بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی، گوش در برابر گوش، دندان در برابر دندان و زخم هاراقصاص باید کرد. و هر که از قصاص درگذرد، آن کفارة [گناهان] او خواهد بود. و هر که مطابق آیات الهی داوری نکند، آنها حقاً ستمگرند.)

وَلْيَحْكُمِ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۱۱}

(و باید اهل انجیل مطابق آنچه خدادر آن نازل کرده حکم کنند و هر که مطابق آیات الهی حکم نکند، آنها قطعاً از اطاعت خدا بیرون رفته اند.)

برخی از مفسران^{۱۱} میان تورات و انجیل زمان نزول قرآن و تورات و انجیل کنونی فرق قائل شده اند، بدین معنا که در آن زمان متون مقدس یهودی و مسیحی، واجد حکم الهی و معارف حقه بوده و یهود و نصاری ملزم بوده اند بر طبق آنها عمل نمایند، آیات فوق نیز ناظر به همین مطلب است، ولی بعدها که تورات و انجیل دستخوش تحریف شد، دیگر مطلب حقی در آنها باقی نماند تا در زمان حاضر نیز عمل به این کتابها مطلوبیت داشته باشد.

ولی این سخن نمی تواند درست باشد، زیرا نسخه هایی خطی از تورات و انجیل مربوط به چند قرن قبل از اسلام در موزه های اروپا نگهداری می شود که با کتاب مقدس موجود مطابقت دارد.^{۱۲} از این گذشته در زمان ظهور اسلام و حتی پس از آن، سرزمین حجاز به هیچ وجه یک مرکز مهم علمی برای یهودیان و مسیحیان نبوده است و در آن زمان این دودین در دیگر نقاط دنیا مراکز علمی بزرگ، دانشگاهها و کتابخانه های مهمی داشته اند. بنابراین ممکن نبوده که در یک منطقه دور افتاده کتب مقدس آنان تغییر کند و این تغییر به مراکز علمی معتبر سرایت کند.^{۱۳}

مرحوم علامه طباطبایی می فرماید: «آیات قرآن به وضوح دلالت می کند بر این که هر چند دست تحریف با تورات بازی کرده ولی توراتی که در زمان پیامبر اکرم ﷺ در دست یهودیان وجود داشته با تورات اصلی که بر حضرت موسی ﷺ نازل شده بود، به طور کلی مخالف نبوده است.»^{۱۴}

ایشان همچنین در ذیل آیه ۴۳ مائده بیان می کند: «این آیه اجمالاً توراتی را که امروزه نزد یهودیان است تصدیق می کند، و این همان کتابی است که «عزراء» پس از آنکه «کورش» - پادشاه ایران - بابل را فتح کرد و بنی اسرائیل را از اسارت بابلی ها آزاد نمود و به آنان اجازه داد به فلسطین بازگشته و به تعمیر معبد هیکل پردازند، جمع آوری کرد و این کتاب همان است که در زمان پیامبر ﷺ در دست یهودیان بوده و در حال حاضر نیز در دست آنان است. پس قرآن تصدیق می کند که در همین کتاب علی رغم تحریف و تغییر، حکم خدا وجود دارد. در نتیجه در همین توراتی که امروزه میان یهودیان است مقداری از مطالب تورات اصلی نازل شده بر موسی ﷺ وجود دارد.»^{۱۵}

در تفسیر آیه ۴۶ همین سوره درباره انجیل نیز تصریح می نماید: «این آیه دلالت می کند بر این که در انجیلی که بر حضرت مسیح ﷺ نازل شده بود، توجه ویژه ای به پرهیزگاری در دین موجود داشته است... انجیل چهارگانه فعلی نیز هر چند که غیر از آن انجیل نازل شده است ولی با وجود این، مطالب فوق را تأیید می کند.»^{۱۶}

همان طور که قبلاً اشاره شد، شأن نزول آیات فوق و مصداق بارز حکم خدادر آن، حکم رجم در مجازات زنا محصنه است که در تورات کنونی نیز وجود دارد:

«اگر مردی یافت شود که با زن شوهرداری همبستر شده باشد، پس هر دو یعنی مردی که با زن خوابیده است و زن، کشته شوند.»^{۱۷}

مسیحیان نیز حجیت تورات و احکام فقهی آن - از جمله حکم رجم - را قبول دارند، چرا که حضرت عیسی ﷺ نه تنها تورات را نسخ نکرده بلکه آن را تصدیق نموده و گفته است:

«گمان مبرید که آمده ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل سازم. نیامده ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم. زیرا هر آینه به شما می گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود. پس هر که یکی از این احکام کوچکترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، اودر ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد.»^{۱۸}

بنابراین تورات و انجیل کنونی همانند زمان نزول قرآن، هرچند که همان کتابهای نازل شده بر حضرت موسی **♦** و حضرت عیسی **♦** نیستند و تمامی مطالبشان درست نمی باشد بلکه سخنان باطل در آنها رسوخ کرده است، اما در عین حال احکام و معارف الهی نیز در این کتابها یافت می شود که یهود و نصاری در گذشته و حال ملزم به رعایت آنها در عمل، قضاوت و اعتقادات خویش بوده و هستند. از دیدگاه قرآن کریم، عمل نمودن یهودیان و مسیحیان به همین تورات و انجیل موجود، متضمن سعادت دنیوی و اخروی آنان می باشد ولی مع الاسف بسیاری از آنان چنین نکردند:

وَلَوْ أَنَّهُمْ آتَوْا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ^{۱۹}

(واگر آنان [احکام] تورات و انجیل و آنچه را که از جانب پروردگارشان به سوی آنان نازل شده، برپا می کردند، بی تردید از بالای سر [آسمان] و از زیر پایشان [زمین] روزی می خوردند. از آنها گروهی میانه رو و معتدل هستند ولی بسیاری از ایشان بدعمل می کنند.) مرحوم شیخ طوسی می فرماید: «مراد از برپاداشتن تورات و انجیل این است که به آنچه که در این دو کتاب است، به همان صورتی که هست و بدون کوچکترین دخل و تصرف عمل کنند.»^{۲۰}

مقاتل بن سلیمان نیز یکی از مصادیق برپاداشتن تورات و انجیل را همان اقامه حدود و قصاص دانسته که از آیات گذشته استفاده می شود.^{۲۱}

تا آنجا که قرآن کریم، ارجمندی اهل کتاب نزد خدای متعال را در گرو به کار بستن احکام و دستورات عملی تورات و انجیل می داند:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ^{۲۲}

(بگو: ای اهل کتاب! تا وقتی که [احکام] تورات و انجیل و آنچه را که از پروردگارتان به سوی شما نازل شده [عملاً] برپا نکنید، هیچ اعتباری ندارید.)

بنابراین شخصیت و ارزش افراد به میزان تعهدات مذهبی آنان بستگی دارد. یعنی صرف ادعای ایمان کافی نیست بلکه قیام و اقدام عملی لازم است.^{۲۳}

بغدادی، شأن نزول آیه فوق را نیز مربوط به همان جریان رجم و قصاص و سؤالات یهودیان در این رابطه از پیامبر اکرم ﷺ می داند. البته هیچ گاه مورد آیه، مخصص نمی شود یعنی برپاداشتن تورات و انجیل منحصر در اجرای حکم رجم و قصاص نیست بلکه شامل سایر احکام و واجبات نسخ نشده این دو کتاب نیز می شود.^{۲۵}

در مقابل، قرآن کریم عمل نکردن یهودیان به احکام و تکالیف تورات را تکذیب عملی آیات الهی و ظلم به خویشان می شمارد:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ^{۲۶}

(مثل کسانی که به [پیروی از] تورات مکلف شدند سپس به آن عمل نکردند، همچون مثل درازگوشی است که کتابهایی را حمل کند، بد است و صف آن قومی که آیات خدا را تکذیب کردند! و خدا مردم ستمگر را هدایت نمی کند.)

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه شریفه می فرماید: «یعنی مثل افرادی که مکلف شدند به قیام به تورات و عمل به آن، آنگاه تحمل نکردند حق تحمل کردن، یعنی حق حمل را ادا نکردند و به موجب آن عمل نمودند، برای اینکه آن را حفظ کردند و در دفاتر خود هم نوشتند و آن را تدوین کردند سپس به احکام آن عمل نکردند، مانند داستان الاغی است که کتابهای حکمت را بر پشتش حمل می کند ولی مطالب آن را درک نمی کند.»^{۲۷}

از آنجا که نصاری نیز همانند یهودیان مکلف به اجرای احکام و فرامین تورات می باشند لذا برخی از مفسران قرآن، این آیه را شامل هر دو گروه دانسته اند.^{۲۸} عده ای دیگر از مفسران تصریح کرده اند که مراد از «الذین» در آیه مذکور، یهودیان معاصر با پیامبر اکرم ﷺ است.^{۲۹} در نتیجه در تورات آن زمان که تفاوت چندانی با تورات کنونی نداشته، مطالب حقی موجود بوده است که یهودیان ملزم به رعایت آنها بوده اند و این الزام اکنون نیز به قوت خود باقی است.

گفتار دوم: تصدیق تورات و انجیل توسط قرآن کریم

قرآن کریم در آیات متعددی متون مقدس یهودی و مسیحی را تصدیق کرده است. این آیات را می توان به چهار دسته زیر تقسیم نمود: الف) در هشت آیه آمده است که این قرآن کتابهای انبیای پیشین را که پیش روی اوست تصدیق می کند: بقره/۹۷، آل عمران/۳، مائده/۴۸، انعام/۹۲، یونس/۳۷، یوسف/۱۱۱، فاطر/۳۱، احقاف/۳۰.

ب) در چهار آیه، قرآن کریم کتابهایی را که نزد اهل کتاب است تصدیق می کند: بقره/۴۱، ۸۹، ۹۱ و نساء/۴۷.

ج) در دو آیه، پیامبر گرامی اسلام به عنوان تصدیق کننده متون مقدسی که نزد اهل کتاب است معرفی شده است: بقره/۱۰۱ و آل عمران/۸۱.

د) در دو آیه نیز به نوعی محتوای تورات و انجیلی که در عصر نزول قرآن نزد یهود و نصاری بوده مورد تصدیق قرار گرفته است: مائده

۴۳/ و ۴۷/.

در تمامی این آیات قرائنی وجود دارد که نشان می دهد همان تورات وانجیل موجود در دست اهل کتاب زمان نزول قرآن مورد تصدیق واقع شده است. تعبیرهای «آنچه پیش روی آن است» در دسته اول، «آنچه نزد شما اهل کتاب است» و «آنچه نزد اهل کتاب است» در دسته دوم وسوم شاهد بر این مطلب است. در دو آیه دسته چهارم این امر روشن تر است، زیرا همان طور که قبلاً اشاره شد، آیه اول یهودیان زمان پیامبر ﷺ را مؤاخذه می کند که چرا به احکام الهی موجود در تورات عمل نمی کنند و آیه دوم به مسیحیان همان زمان دستور می دهد که بر طبق انجیل داوری کنند.

قبلاً خاطر نشان کردیم که تورات وانجیل کنونی همان تورات وانجیل زمان پیامبر اکرم ﷺ است. بنابراین این سؤال به ذهن می آید که با وجود مطالب باطل و خلاف عقل و شرع در این کتابها چرا توسط قرآن کریم تصدیق شده اند؟ در پاسخ باید گفت: همان طور که بیان شد، در همین تورات وانجیل موجود، مطالب حقی از قبیل احکام حدود و قصاص، عقاید صحیح و... وجود دارد که قرآن آنها را قبول دارد، منظور از تصدیق قرآن نیز تأیید همین مطالب است.

یکی از نویسندگان با اشاره به ده فرمان که در باب بیستم سفر خروج آمده است می نویسد:

قسمتی از تورات بر اصل خود باقی مانده است مثلاً اصل در تشریحات تورات این است که از جانب خداست از جمله: ۱- حرمت ساختن بتها و عبادت و سجده بر آنها ۲- تحریم قتل و اینکه هر کس، دیگری را عمداً بکشد قصاص می شود. ۳- تحریم دزدی ۴- تحریم زنا ۵- تحریم شهادت دروغ ۶- حرمت طمع ورزیدن به خانه و دارایی های دیگران ۷- لزوم تکریم و احترام گذاشتن به پدر و مادر و...^{۳۰}

صاحب تفسیر المنار در تبیین تصدیق قرآن نسبت به آنچه که نزد اهل کتاب است می گوید:

«مقصود، تعالیم تورات و دیگر کتب انبیاء از قبیل توحید و نهی از کارهای زشت و امر به کارهای نیک و اموری که باعث سعادت می شود، است.»^{۳۱} و در جایی دیگری می گوید: «مقصود این است که قرآن در اموری مانند توحید، اصول دین و اهداف این کتابها با آنها موافق است.»^{۳۲}

بنابراین، این تصدیق کلی است و شامل تمام جزئیات متون مقدس یهودی و مسیحی نمی شود. به عبارت دیگر قرآن کریم برخی امور زیر بنایی و اساسی این متون را تصدیق می کند نه همه محتوای آنها را قرآن در کنار تصدیق کتابهای پیامبران گذشته، بر آنها هیمنه و اشراف دارد و ضعفهای آنها را گوشزد می کند:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلْنَا

اللَّهُ ۙ ۳۳

(و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنها است. پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن.)

مرحوم مغنیه می فرماید: «معنای هیمنه قرآن بر تورات وانجیل این است که هم بر حَقَّانیت و راستی آنها شهادت می دهد وهم از اصول و احکام تغییر یافته در آن دو کتاب خیر می دهد، تا مردم حقایق این کتابها را از مطالب باطل راه یافته در آنها که سران ادیان به دروغ و افترا آنها را به خدانسبت داده اند، تشخیص دهند.»^{۳۴}

دکتر دروزه با استفاده از آیه یاد شده، ضابطه و معیار عقیده اسلامی نسبت به کتابهای متداولی که حاوی کلام الهی از زبان پیامبرانش می باشد را چنین بیان کرده که قرآن نسبت به آنچه که از کتب الهی در دست اهل کتاب قرار دارد، معیار و مرجع و نگهبان است. یعنی اگر امور اساسی و زیربنایی که در کتابهای متداول میان آنان به خدانسبت داده شده، در قرآن بیاید یا رد نشود، استناد آنها به خدا صحیح است. اما مبانی و اصولی که در قرآن ذکر شده در هر صورت حق است، هر چند در آن کتابها اثری از آن نباشد، زیرا امروزه در میان کتابهای متداول، کتابی غیر از قرآن وجود ندارد که وصف «کتاب خدا» در مورد آن صدق کند. تنها قرآن است که مستقیماً از طریق وحی خداوند بر پیامبرش نازل شده و از تغییر و تحریف محفوظ مانده است. در حالی که کتابهای دیگر چندین سال پس از پیامبران، در زمانهای مختلف و با قلمهای بشری نوشته شده و آمیزه ای از مطالب صحیح و باطل اند.^{۳۵}

ایشان آیات زیر را نیز شاهد بر برداشت مذکور دانسته اند:

يٰٓأَهْلَ آلِهِ «مَتَّبِعْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۳۶}

(ای اهل کتاب! همانا فرستاده ما به سوی شما آمده است که بسیاری از حقایق کتاب آسمانی را که نهان می کردید برایتان روشن سازد و [البته] از بسیاری می گذرد. خدا هر کس را که در پی جلب رضای اوست به وسیله آن [کتاب] به راههای امن و سلامت رهنمون می شود و به خواست... د، آنها را از تاریکی ها به نور می برد و به راهی راست هدایتشان می کند.)

تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^{۳۷}

(سوگند به خدا که به سوی امتهای پیش از تو [رسولانی] فرستادیم ولی شیطان اعمالشان را برایشان آراست و امروز هم سرپرستان هموست و برایشان عذابی دردناک است. و ما این کتاب را بر تو نازل نکردیم مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف دارند برایشان بیان کنی و هدایت و رحمتی باشد برای مردمی که ایمان می آورند.)

إِنَّ هَذَا آء رءَا نَ يَقْضُ عَلٰى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^{۳۸}

(بی گمان، این قرآن بسیاری از چیزهایی را که بنی اسرائیل در آن اختلاف دارند برایشان حکایت می کند.)

درواقع این مقتضای هیمنه واستیلای قرآن بر کتابهای پیشین است که مهمترین اختلافات آنها در باب اصول و فروع شریعت، سرگذشت پیامبران و غیر پیامبران را تبیین می کند.^{۳۹}

گفتار سوم: گوشزد کردن ضعفها و نارسائیهای تورات و انجیل

قرآن کریم در عین حالی که تورات و انجیل را تصدیق می کند و به وجود احکام و معارف حقه در آنها شهادت می دهد، به مقتضای هیمنه و اشاراتی که بر کتابهای پیشین دارد، کاستیها و انحرافات آنها را نیز گوشزد می کند.

در حال حاضر هفت لوح ازده لوحی که جانب خدا بر حضرت موسی \blacklozenge نازل شده بود در تورات فعلی هست. همین توراتی که در اختیار ماست، حاوی بسیاری از خطبه های حضرت موسی است. انجیل کنونی نیز شامل بسیاری از تعالیم حضرت عیسی \blacklozenge می باشد ولی مطالب باطل و ناروایم در این کتابها رسوخ کرده است. قرآن کریم یهودیان مؤمن به حضرت موسی و مسیحیان مؤمن به حضرت عیسی را که در پی حقیقت هستند و می خواهند ببینند موسی یا عیسی چه گفته است به پیروی از پیامبر اسلام فرامی خواند و می گوید؛ من گفته های آنان را «گومی کنم»^{۴۰}

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{۴۱}

(بگو: اگر خدا را دوست می دارید از من پیروی کنید تا او نیز دوستان بدارد و گناهانتان را پیامرزد و خدا آمرزنده مهربان است.)

در شأن نزول این آیه از ابن عباس روایت شده است: زمانی که یهود گفتند: «ما پسران خدا و دوستان او هستیم» (مائده، ۱۸) این آیه نازل شد و پیامبر اکرم \square آن را به یهودیان عرضه کرد ولی آنان از قبول آن سرباز زدند. همچنین از محمد بن جعفر روایت شده که این آیه درباره مسیحیان نجران نازل شده است، زیرا آنان می گفتند: برای دوستی خدا و بزرگداشت او مسیح را بزرگ می شمیریم و عبادت می کنیم، پس خداوند این آیه را جهت رد گفتار آنان نازل کرد.^{۴۲}

گوشزد کردن خطاها و اشتباهات تورات و انجیل در قرآن کریم به دو گونه صورت گرفته است:

الف: تصحیح خطاها و اشتباهات

قرآن کریم گاه به صورت مستقیم عقاید و اقوال نادرست اهل کتاب را که برگرفته از کتابهایشان است مورد اشاره قرار داده و آنان را از چنین افکار و عقایدی بر حذر داشته است، مانند:

يٰۤاَهْلَ الْاَلَةِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ اِلَّا الْحَقَّ ۚ اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ اَلْقَنَاهَا اِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ ۗ فَاٰمِنُوْا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۗ وَلَا تَقُولُوا ثَلٰثَةٌ ۚ اٰنْتَهُوَ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ اِنَّمَا اللَّهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ سُبْحٰنَهُ ۗ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُ وَّلَدٌ ۗ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا^{۴۳}

(ای اهل کتاب، در دین خود غلو نکنید و درباره خدا غیر از حقیقت چیزی نگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده، و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید [خدا] سه گانه است. باز ایستید که

برای شما بهتر است. خدا فقط معبودی یگانه است. منزله از آن است که برای او فرزندی باشد. آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و خداوند بیس کار ساز است.

برخی از مسیحیان، عقیده «تثلیث» را مستند به عباراتی از کتاب مقدس همچون؛ «پس رفته، همه امتها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.»^{۴۴} می دانند، ولی قرآن کریم در آیه یاد شده، این اعتقاد را غلو در دین شمرده و باخیرخواهی تمام، شخصیت حقیقی مسیح ♦ راتبین نموده و آنان را به دست برداشتن از این اعتقاد فرا می خواند. و گاهی به صورت غیر مستقیم، مطلب حقی را بیان می کند که لازمه آن، تصحیح مطلب نادرستی است که در همان زمینه، در تورات یا انجیل ذکر شده است. مثلاً آیات فراوان قرآن کریم در رابطه با توحید - از جمله آیات سوره توحید - لازم می گیرد عقیده «تثلیث» از نظر قرآن نادرست و مردود باشد. همچنین معرفی «اسماعیل» به عنوان کسی که حضرت ابراهیم ♦ از طرف خدا مأمور به ذبح او بود^{۴۵}، نشان می دهد روایت تورات در این قضیه - که به جای اسماعیل

از «اسحاق» سخن به میان آورده^{۴۶} - نادرست است.

نکته مشترک در دو صورت فوق این است که قرآن کریم، اصل و ریشه چنین مطالبی را قبول دارد، ولی خطا و اشتباهی را که در تعیین مصادیق صورت گرفته، اصلاح می کند و مصداق صحیح را جایگزین مصداق نادرست می گرداند. یعنی مثلاً اصل دین و خدا پرستی را تأیید می کند ولی غلو در آن - که عبارت است از تبدیل توحید و یگانه پرستی به تثلیث و سه گانه پرستی - را روانداسته و بر نمی تابد. به عبارت دیگر، آئینی مورد پذیرش قرآن است که از شوائب و ناخالصی ها پیراسته شده باشد.

ب: مخالفت با مطالب باطل و ذکر حقیقت مطلب

قرآن کریم در این مجال نیز گاه به طور مستقیم با مطالبی از تورات یا انجیل که اساساً باطل و نادرست هستند، مخالفت نموده و در مقابل، حقیقت امر را بیان کرده است. مثلاً در انجیل اربعه آمده که حضرت عیسی ♦ به صلیب کشیده شده و جان سپرد^{۴۷}، ولی قرآن با صراحت تمام این مطلب را رد کرده و می فرماید:

وَقَوْلِهِمْ إِنْ «نُتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ

لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظُّلْمِ. وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»^{۴۸}

(و ادعایشان که: ما مسیح عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشته ایم، در حالی که نه او را کشتند و نه بردار کردند، بلکه [حقیقت امر] بر آنان مشتبه شد و کسانی که درباره [قتل] او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن شک دارند و به آن آگاهی ندارند و تنها از حدس و گمان پیروی می کنند و به یقین او را نکشتند. بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد، که خداوند توانا و حکیم است.)

و گاهی به طور غیر مستقیم مطالبی بیان فرموده که اصلاً با قول تورات یا انجیل در این رابطه سازگار نیست. به عبارت دیگر، با ارائه عقیده صحیح به بطان عقیده برگرفته شده از تورات یا انجیل اشاره کرده است. مثلاً تصویری که تورات از خداوند و پیامبران او به دست

می دهد، بسیار زنده و نامناسب است، در حالی که آیات قرآن کریم، آنان را در جایگاه والایی قرارداد و از هر گونه نسبت ناروایی مبرا و منزّه دانسته است، از جمله اینکه:

خدای تورات، جسمانی و قابل رؤیت است: «و آواز خداوند خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم نهار در باغ می خرامید و آدم و زنش خویشان را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند.»^{۴۹} و حتی با حضرت یعقوب کشتی می گیرد و مغلوب وی می شود: «و یعقوب تنهاماند و مردی با وی تاملوع فجر کشتی می گرفت. و چون او دید که بروی غلبه نمی یابد کف ران یعقوب را لمس کرد و کف ران یعقوب در کشتی گرفتن با او فشرده شد. پس گفت: مراهاکن زیرا که فجر می شکافد. گفت: تا مرا برکت ندهی تورا هانکنم. به وی گفت: نام تو چیست؟ گفت: یعقوب. گفت: از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا وبا انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی.»^{۵۰}

در حالی که قرآن می فرماید: «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ»^{۵۱}

(چشم ها اورانمی بیند ولی او همه چشمهارا می بیند.)

خدای تورات نسبت به حوادث روی زمین جاهل و بی خبر است، از این روگاهی از آسمان پایین می آید تا بفهمد چه خبر است: «پس خداوند گفت: چون که فریاد سدوم و عموره زیاد شده است و خطای ایشان بسیار گران، اکنون نازل می شوم تا ببینم موافق این فریادی که به من رسیده، بالتمام کرده اند و آلا خواهم دانست.»^{۵۲}

ولی قرآن کریم می فرماید:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{۵۳} (بدانید که خدا به هر چیزی دانا است.)

إِنَّ اللَّهَ بَعْبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ^{۵۴} (قطعاً خدا نسبت به بندگانش آگاه بیناست.)

خدای تورات نیازمند استراحت است و بعد از آفریدن آسمان و زمین در شش روز خسته می شود و به استراحت می پردازد: «پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود، زیرا که در آن آرام گرفت، از همه کار خود که خدا آفرید و ساخت.»^{۵۵}

اما قرآن کریم بیان می کند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ تُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{۵۶}

(مگر ندانسته اند که آن خدایی که آسمانها و زمین را آفریده و در آفریدن آنها در مانده نگردید؛ می تواند مردگان را [نیز] زنده کند؟ آری اوست که بر همه چیز توانا است.)

«بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۵۷}

(او [پدید آورنده] آسمانها و زمین [است] و چون به کاری اراده فرماید، فقط می گوید: «[موجود] باش»؛ پس [فوراً موجود] می شود.)

خدای تورات دروغ نیز می گوید: «خداوند خدا آدم را امر فرموده ، گفت: از همة درختان باغ بی ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی ، هر آینه خواهی مرد.»^{۵۸}

در حالی که آدم از آن درخت خورد و نمرد. در مقابل قرآن کریم، خداوند را از همة راستگو ترمی داند:

وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا^{۵۹}

(وعدۀ خدا راست است و چه کسی در سخن از خدا راستگو تر است؟)

◆ نوح در تورات شراب می خورد و از خود بی خود می شود و کارهای ناشایست از او سر می زند: «نوح به فلاحت زمین شروع کرد و تاکستانی غرس نموده و شراب نوشیده، مست شد و در خیمۀ خود عریان گردید و حام، پدر کنعان، برهنگی پدر خود را دید و دو برادر خود را بیرون خبر داد.»^{۶۰}

ولی در قرآن کریم، او یکی از بندگان برگزیده و شایسته خداست که هدایت الهی شامل حالش شده و خدا به او درود فرستاده است:

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^{۶۱}

(به یقین، خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است.)

«وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ»^{۶۲} (نوح را از پیش هدایت نمودیم.)

«سَلَّمْ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ»^{۶۳}

(درود بر نوح در میان جهانیان. ما این گونه نیکو کاران را پاداش می دهیم. به راستی او از بندگان باایمان ما بود.)

تورات، حضرت لوط ◆ را نیز شراب خوار و زنا کار معرفی می کند:

«لوط از صوغر برآمد و با دو دختر خود در کوه ساکن شد... و دختر بزرگ به کوچک گفت: پدر ما پیر شده و مردی بر روی زمین نیست

که بر حسب عادت کل جهان، به مادر آید. بیا تا پدر خود را شراب بنوشانیم و با او همبستر شویم تا نسلی از پدر خود نگاه داریم. پس

در همان شب، پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر بزرگ آمده با پدر خویش همخواب شد... آن شب نیز پدر خود را شراب نوشانیدند

و دختر کوچک همخواب وی شد...»^{۶۴}

در حالی که قرآن کریم، او را پیامبری دانا و حکیم دانسته که همچون سایر پیامبران، از افراد صالح و شایسته بوده و بر دیگران برتری داشته است:

«وَإِنَّ لُوطًا لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (و در حقیقت، لوط از مرمرۀ فرستادگان بود.)^{۶۵}

«وَلَوْ طَآءَ آتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبِيثَۃَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوَآءٍ فَسَقِينَ
وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»^{۶۶}

(وبه لوط حکمت و دانش عطا کردیم و او را از آن شهری که [مردمش] کارهای پلید [جنسی] می کردند نجات دادیم. به راستی آنها گروه بد و منحرفی بودند. و او را در رحمت خویش داخل کردیم، زیرا او از شایستگان بود.)

«وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ»^{۶۷}

(و اسماعیل و یسع و یونس و لوط را [نیز هدایت کردیم] و جملگی را بر جهانیان برتری دادیم.)

بنابراین قرآن کریم، در عین حال که مطاب درست تورات و انجیل را تصدیق نموده و خطاها و اشتباهات آنها را تصحیح و اصلاح کرده، در مقام بیان حق نیز ذره ای از مواضع خود کوتاه نیامده و مطالب باطل و خرافی را که وارد این کتابها شده رد نموده است.

جمع بندی

آیات قرآن درباره متون و کتابهای مقدس یهود و نصاری رامی توان به دودسته عمده تقسیم نمود؛

در یک دسته از آیات، سخن از تورات و انجیلی به میان آمده که جزء کتابهای آسمانی بوده اند و خداوند هر یک از آن دورا به ترتیب بر حضرت موسی ♦ و حضرت عیسی ♦ نازل فرموده و مانند سایر کتابهای آسمانی، مشتمل بر احکام و معارف الهی و نور و هدایت بوده اند.

در دسته دیگر، مراد از تورات و انجیل، همین کتابهای موجود است که دست نوشته هایی بشری هستند و در آنها، هم مطالب حق و مطابق با تورات و انجیل حقیقی وجود دارد و هم مطالب باطل و خرافی.

قرآن کریم، تورات و انجیل کنونی را - که مطابق با تورات و انجیل زمان نزول قرآن است - یکسره رد نکرده است بلکه ابتدا مطالب حق موجود در آنها - از قبیل امور اساسی و زیربنایی مانند توحید و تشریعاتی مانند حدود و قصاص - را تأیید و تصدیق کرده و یهود و نصاری را به برپاداشتن و عمل نمودن بر طبق آنها فراخوانده است .

در مرحله دوم، مطالبی را که در اصل درست بوده ولی در تبیین و مصداق دچار انحراف و اشتباه شده اند، گوشزد و تصحیح نموده است. مثلاً اصل امتحان حضرت ابراهیم به واسطه امر به ذبح فرزندش درست است ولی در تورات، آن حضرت مأوربه ذبح «اسحاق» دانسته شده در حالی که از قرآن استفاده می شود حضرت ابراهیم مأوربه ذبح فرزند دیگرش «اسماعیل» بوده است. همچنین اصل خداپرستی موجود در انجیل را تأیید کرده ولی تثلیث را به توحید تبدیل و تصحیح نموده است.

در مرحله سوم، با مطالب و عقایدی که از اصل و اساس باطل و نادرست هستند، مخالفت نموده و عقیده درست در این زمینه را ارائه کرده است. مثل نسبتهای ناروایی که در این کتابها به خدا و پیامبران داده شده است، تصلیب، الوهیت و بنوت مسیح.

پی نوشت ها

۱. بقره-۱۸۵/۲
۲. یوسف-۱۰۴/۱۲، ص-۸۷/۳۸، تکویر-۲۷/۸۱
۳. قلم-۵۲/۶۸
۴. اعراف-۱۵۷/۷
۵. مائده-۴۴/۵
۶. مائده-۴۶/۵
۷. علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب نزول قرآن، (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق) ص ۱۹۸
۸. مائده-۴۳/۵
۹. مائده-۴۵/۵، ونیزر. ک: خروج ۲۳:۲۱-۲۵، لاویان ۱۷:۲۴-۲۰، تثنیه ۲۱:۱۹، متی ۳۸:۵
۱۰. مائده-۴۷/۵
۱۱. ر. ک: سید محمد حسینی شیرازی، تقریب القرآن الی الاذهان، (بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق)، ج ۱ ص ۶۴۴. ونیز محمد سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، (قاہرہ، دارالمعارف، ۱۴۱۲ق-۱۹۹۲م) ج ۴ ص ۱۶۸
۱۲. ر. ک: جان الدر، باستان شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری، (تهران، انتشارات نورجنهان، ۱۳۳۵ش) ص ۱۱۶. ونیز ویلیام میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، (تهران، انتشارات حیات ابدی، ۱۹۸۱م) ص ۷۷
۱۳. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، منطق قرآن در سنجش دیگر ادیان، فصلنامه هفت آسمان، ش ۳۸، ص ۹۲-۹۳
۱۴. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، (قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق) ج ۳ ص ۱۹۸
۱۵. همان، ج ۵ ص ۳۴۲
۱۶. همان، ج ۵ ص ۳۴۷
۱۷. تثنیه ۲۲:۲۳ ونیزر. ک: لاویان ۱۰:۲۰-۱۲، تثنیه ۲۰:۲۲-۲۴
۱۸. متی ۱۷:۵-۱۹
۱۹. مائده-۶۶/۵
۲۰. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا) ج ۳ ص ۵۸۵
۲۱. ر. ک: مقاتل بن سلیمان بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، (بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق) ج ۱ ص ۴۹۱
۲۲. مائده-۶۸/۵
۲۳. ر. ک: محسن قرائتی، تفسیر نور، (تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۳ش) ج ۳ ص ۱۳۲. ونیز محمد صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، (تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش-۱۴۰۸ق) ج ۹ ص ۱۳۷-۱۳۸
۲۴. ر. ک: علاءالدین علی بن محمد بغدادی، لباب التاویل فی معانی التنزیل، (بیروت، دارالکتب العلمیه «۱۴۱۵ق») ج ۲ ص ۶۲

٢٥. ر.ك: حسين بن مسعود بغوى، معالم التنزيل فى تفسير القرآن، (بيروت داراحياء التراث العربى، ١٩٢٠ق)، ج ٧، ص ٧٠
٢٦. جمعه (٦٢)/٥
٢٧. فضل بن حسن طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، (تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ش)، ج ٤، ص ٤٣٠
٢٨. عبدالرحمان بن ناصر آل سعدى، تيسير الكريم الرحمن، (بيروت، مكتبة النهضة العربيه، ١٩٠٨ق)، ص ١٠٣٨
٢٩. ر.ك: ابوحيان محمد بن يوسف اندلسى، البحر المحيط فى التفسير، (بيروت، دارلفكر، ١٩٢٠ق)، ج ١٠، ص ١٧٢ ونيز: عبدالرحمن بن محمد تعالى، جواهر الحسان فى تفسير القرآن، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٩١٨ق، ج ٥، ص ٤٢٨.
٣٠. ر.ك: البهى الخولى، بنو اسرائيل فى ميزان القرآن، (دمشق، دارالقلم، ١٩٢٤ق، ١٣٨٢ش) ص ١٨٦
٣١. محمدرشيد رضا، تفسير المنار، (بيروت، دارالمعرفه، بى تا) ج ١ ص ١٤٩
٣٢. همان، ص ٣٨٠
٣٣. مائده-٤٨/٥
٣٤. محمداجواد مغنيه، تفسير الكاشف، (تهران، دارالكتى الاسلاميه، ١٩٢٤ق) ج ٣ ص ٦٧.
٣٥. ر.ك: محمد غزه دروزه، التفسير الحديث، (قاهره، داراحياء الكتب العربيه، ١٣٨٣ق) ج ٩ ص ١٤٩.
٣٦. مائده-١٥/٥-١٦.
٣٧. نحل-١٦/٦٣-٦٤.
٣٨. نمل-٧٦/٢٧
٣٩. محمداصادق تهرانى، پيشين، ج ٢٢، ص ٢٥٥-٢٥٦ و ج ١٦ ص ٣٨٩.
٤٠. ر.ك: محمد هادى معرفت، اديان در قرآن، فصلنامه هفت آسمان، ش ١٢ و ١٣، ص ٢٣-٢٧.
٤١. آل عمران-٣/٣١.
٤٢. ر.ك: على بن احمد واحدى نيشابورى، پيشين، ص ١٠٦.
٤٣. نساء-١٧١/٤.
٤٤. متى ١٩: ٢٨.
٤٥. ر.ك: صافات-٣٧/١٠٠-١١٣.
٤٦. ر.ك: پيدايش ٢٢.
٤٧. ر.ك: متى ٣٥: ٢٧-٥٦، مرقس ٢٥: ١٥-٤١، لوقا ٢٣: ٣٢-٤٩، يوحنا ١٩: ١٨-٣٧.
٤٨. نساء-١٥٧/٤-١٥٨.
٤٩. پيدايش ٣: ٨.
٥٠. پيدايش ٣٢: ٢٤-٢٨.

۵۱. انعام-۱۰۳/۶.
۵۲. پیدایش ۱۸: ۲۰-۲۱.
۵۳. بقره-۲۳۱/۲.
۵۴. فاطر-۳۱/۳۵.
۵۵. پیدایش ۲: ۳.
۵۶. احقاف-۳۳/۴۶.
۵۷. بقره-۱۱۷/۲.
۵۸. پیدایش ۲: ۱۶-۱۷.
۵۹. نساء-۱۲۲/۴.
۶۰. پیدایش ۲۰: ۹-۲۲.
۶۱. آل عمران-۳۳/۳.
۶۲. انعام-۸۴/۶.
۶۳. صافات-۷۹/۳۷-۸۱.
۶۴. پیدایش ۱۹: ۳۰-۳۸.
۶۵. صافات-۱۳۳/۳۷.
۶۶. انبیاء-۷۴/۲۱-۷۵.
۶۷. انعام-۸۶/۶.

« در جست و جوی کشف روش های تحول از قرآن »

محمد سلطانی

چکیده

فرهنگ بشری در طول تاریخ پُر فراز و فرود خود، دست‌خوش تغییر و تحولات مختلفی گشته است. بدون شک یکی از تحولات ماندگار و پرتأثیر، در ادیان الهی و آسمانی است. مهم‌ترین بخش‌های فرهنگی تمدن‌ها از ادیان الهی مخصوصاً ادیان ابراهیمی مثل اسلام، مسیحیت و یهودیت و نحله‌های وابسته به آن‌ها وام دارند، که خود از بزرگ‌ترین عوامل اثرگذار بر زندگی بشریت به حساب می‌آیند.

معارف و دستورات موجود در کتب عهد قدیم و عهد جدید - با تمام نقص و اشکالات وارد به برخی از تعالیم آن - و قرآن - با توجه به جامعیت و جاودانگی آن - محور بسیاری از مطالعات، تحقیقات، آموزش‌ها و تربیت‌ها بوده‌اند و هنوز هم نقش بی‌بدیلی در میان معتقدان خود و حتی دیگران دارند. البته قرآن از دیگر منابع متمایز است، چرا که ارزنده‌ترین منبع اثرگذار بر همه‌ی ابعاد جامعه بشری قلمداد می‌شود؛ و به خلاف دیگر کتب آسمانی، از خطر تحریف و دست‌برد و گم‌گشتگی مصون مانده و از سوی دیگر با نظم خاص و سبک ویژه خود توانست، اولین مخاطبان خود را به شدت متحول کند و از گروهی نادان و بت‌پرست که از مردار اجتناب نمی‌کرد و همواره به گرد زشتی‌ها بود و دائماً روزگار خود را به جنگ و خونریزی و نزاع می‌گذارد و ... (ر.ک: ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۸۰؛ گزارش تاریخی جعفر بن ابی طالب در دربار نجاشی پادشاه حبشه) شخصیت‌هایی مؤمن، معتقد و فداکار در راه آزادی انسان و گسترش ارزش‌های الهی بسازد، آن هم در مکه و اطراف آن؛ که با وجود فرهنگ مادری عرب و بهره‌اندکی که از مظاهر فرهنگ و تمدن در آن بود، باعث گسیل عقاید سخیف و باورهای غلط، گمراهی و انحرافات فکری و رفتاری و نیز روابط اجتماعی منحط و همراه با ظلم و تعدی و تجاوز در میان آن‌ها شده بود و خداوند حکیم به جهت نشان دادن ظرفیت‌های ویژه این دین و کتاب آسمانی آن در ایجاد تحول همه‌جانبه‌ی مخاطبان، این منطقه را انتخاب کرد تا ظرفیت تحول آفرین اسلام و قرآن را به منصفی ظهور برساند. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ؛» (سوره جمعه ۶۲)، آیه ۲)

این تحول عظیم که حتی بعدها بر تمدن‌های شرق و غرب هم اثر گذارد و از چشم خاورشناسان هم دور نماند، (ر.ک: عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۹۸؛ لوبون، ۱۳۴۷ش، صص ۹۳ و ۹۴؛ و دورانت و جیمز، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۱، صص ۵۲ و ۵۳) توسط پیامبر ﷺ و آن هم در پرتو هدایت‌های قرآن به وقوع پیوست که علی \square در نهج البلاغه این حقیقت را به خوبی نمایان ساخته است:

«أُرْسِلَهُ عَلَيَّ حِينَ قَرَرَهُ مِنَ الرُّسُلِ وَ طُولِ هَجْرَتِهِ مِنَ الْأُمَمِ وَ انْتِقَاضِ مِنَ الْأُمَمِ فَجَاءَهُمْ بِتَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ النُّورِ الْمُقْتَدَى بِهِ ذَلِكَ الْقُرْآنُ؛ خداوند پیامبر \square را هنگامی فرستاد که پیامبران حضور نداشتند و امت‌ها در خواب غفلت بودند و رشته‌های دوستی و انسانیت از هم گسسته بود. پس پیامبر به میان خلق آمد، در حالی که کتاب‌های پیامبران پیشین را تصدیق کرد و با «نوری» هدایتگر انسان‌ها شد که همه باید از آن اطاعت نمایند و آن نور، قرآن کریم است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

دقت شود که این ظرفیت قرآن در تربیت و تحول همه‌جانبه‌ی فرد و جامعه، مخصوص مخاطبان اول این کتاب و عرب معاصر پیامبر (ص) نیست، بلکه قرآن کریم با استناد به آیات آن، کتاب تحول انسان تا نهایت است؛ (رسالت جهانی پیامبر در آیات: وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (قلم / ۵۲)؛ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (سبا / ۲۸)؛ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء / ۱۰۷)) زیرا که رسالت پیامبر (ص) جهانی و ایشان خاتم پیامبران است (خاتمیت نبوت او در: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَ لَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (احزاب / ۴۰) و هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ

بِأُهْدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ يُظْهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَنَوَّكَرَهُ الْمَشْرُكُونَ (توبه / ۳۳)) و محتویات پیام ایشان با فطرت و آفرینش ویژه‌ی انسان هماهنگ است (مطابق فطرت بودن دین اسلام در: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (روم / ۳۰)) و پیام آن در یک جامعه و مخاطب و عصر خاص محصور نمی‌شود و با انسان در هر زمان و با هر سطح و افق فرهنگی و اجتماعی، سخن می‌گوید و خطاب با اشخاص خاص، مانع سخن آن با دیگران نگردیده است و هم‌چون زمین است که در هر عصری حاجت‌های انسان را کفایت کرده و برای نیازهای جدید هم تأمین پیش‌بینی شده‌ای از گذشته را ذخیره دارد که در روایات ما، (مجلسی، مکرر، ج ۹۲، ص ۲۵، ح ۸، به نقل از امام صادق(ع)) به این بُعد قرآن اشاره رفته است. البته شباهت دیگر قرآن به طبیعت و زمین آن است که همان‌طور که کشف مواهب طبیعت نیازمند کاشف و متخصص است، استخراج پیام‌های قرآن هم نیازمند «ترجمان» و کاشف است و همان‌گونه که جهت‌گیری ذهن متخصص، از نیاز و سؤال انگیزه می‌گیرد، خاستگاه بهره‌گیری نو و شاداب از قرآن نیز وجود سؤال است، (در این رابطه ر.ک: بهجت پور، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۹ و صفایی حائری، ۱۳۸۵ ش، صص ۶۳ تا ۱۱۰) که اگر انسان حداقل در حوزه کمال و سعادتش سؤالانی داشته باشد و به دنبال پاسخ خود در قرآن بگردد، این کتاب را پاسخگو می‌یابد. چنان‌که به این مطلب در روایتی از پیامبر اکرم ۷ اشاره شده است: «مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ»؛ هر که خواهان علم پیشینیان و آیندگان از اول تا به آخر دنیاست، در قرآن کاوش و تأمل کند. (المتقی الهندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۵۴۸) این موضوع در روایاتی دیگر نیز مورد تأیید قرار گرفته است. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸؛ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ؛ و خطبه ۱۲۵؛ وَ إِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ هَذَا الْقُرْآنَ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفْقَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ) این قدرت پاسخ‌گویی قرآن، مشروط به آن‌که انسان طالب درمان و سامان امور خود باشد و حاجت خود را به قرآن عرضه کند و در این کشف و استخراج به اهلش مراجعه کند. (همان)

البته مراجعه‌کننده به قرآن جهت کشف روش تحول از قرآن، باید به این نکته مهم و ظریف، توجه نماید که نزول تدریجی آیه‌ها و سوره‌های قرآن و انتخاب هوشیارانه آیات متناسب با ظرفیت‌های مخاطبان و چالش‌ها، ضرورت‌ها و پرسش‌ها، نشان می‌دهد که خدای حکیم، تنها، انتقال محتوای ارزشمند و با شکوه معارف و احکام قرآن را، راه تبلیغ مناسب دین نمی‌داند، بلکه روش انتقال این محتوا را در هدفی که از نزول قرآن تعقیب کرده، کاملاً دخالت داده است و بر ماست تا این روش‌ها را بشناسیم و در عرصه تبلیغ دین و تربیت اسلامی از آن‌ها بهره بگیریم و روش‌های فرعی را در راستای آن‌ها طراحی کرده و از تجربه‌ها و نوآوری‌های بشری برای تطبیق روش‌ها با زمان حال بهره گرفته و اصول و ضوابط مربوط به تغییر احتمالی در این روش‌ها را کشف و استخراج نماییم. (این موضوع به طور جدی توسط استاد محترم حجه الاسلام بهجت پور در حال پیگیری است و کتاب «درآمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن»، به این موضوع پرداخته است.)

۱-۲-۱- در جستجوی راه صحیح کشف روش تحول از قرآن

شناخت این روش تحول آفرین، دقت و تعمق در سوره سوره و آیه آیه قرآن را می‌طلبد. به عبارت دیگر، در مطالعه‌ی قرآن، هم نگاه مضمون‌شناسانه و هم نگاه روش‌شناسانه لازم است؛ زیرا که اگر به دنبال تحول و تغییر همه‌جانبه‌ی فرهنگی فرد و جامعه از طریق قرآن باشیم، وقتی که آموزه‌ها بخشی از هویت و شخصیت فرد و جامعه شود، به این هدف می‌رسیم و این مهم در پرتو تربیت حاصل می‌شود و به

دست آوردن روش تربیت از قرآن هم معلول همبستگی محتوا و روش و مولود ترکیب این دوست و همان گونه که باید در فهم محتوا و سواس داشت، در کشف روش تحول آفرینی اسلام نیز باید دقت و حساسیت به خرج داد.

در این دیدگاه، روش های تحول فرهنگی در قرآن، محصول همان اراده‌ی حکیمانه‌ای است که محتوای آن را در اختیار پیامبر اکرم (ص) قرار داد و هم تغییر بیان محتوا و مضامین دینی را به او هشدار داد و هم بر پیروی از روش ویژه در بیان مضامین دینی ملزم کرد. شاهد هشدار بر تغییر محتوای پیام دین در آیات ۴۳ تا ۴۷ سوره‌ی حاقه آمده است:

«تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ؛ وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ؛ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ؛ ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْاَلْوَتِينَ؛ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ؛ [پیام] فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان. و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم، و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد.»
و شاهد ضرورت پیروی از «روش» در آیاتی نظیر ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت می‌باشد:

«لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّبَلَ بِهِ؛ إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُمْ وَ قُرْءَانُهُ؛ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ؛ ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيَانُهُ؛ [در هنگام وحی] زود بحرکت درنیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی بخرج دهی. در حقیقت گردآوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را برخواندیم [همان گونه] خواندن آن را دنبال کن. سپس توضیح آن [نیز] بر عهده ماست!». (به جهت آنکه برداشت ما از آیه متفاوت از دیگر مفسران است، به ناچار توضیحی ارائه می‌گردد. ۱ - ارتباط این آیات با آیات قبل، مورد گفتگوی مفسران است. تقریباً اتفاق بر معترضه بودن آن‌هاست. به نظر می‌رسد معترضه بودن آن‌ها نباید به معنای قطع کامل ارتباط آیات با مطالب سوره تلقی شود. ۲ - به جهت آنکه آیات ۱ تا ۱۶ در مورد بحث قیامت است، به نظر می‌رسد معنای آیات چنین باشد که ای رسول ما در بیان مسائل روز قیامت به انسان‌ها عجله نکن. جمع کلمات در آیات و عرضه هر دسته آیات مربوط به قیامت و قرائت تدریجی آن‌ها بر تو کار ماست و هرگاه بخشی از آیات مربوطه را بر تو خواندیم، تو نیز تابع خواننده‌های ما باش نه کم تر و نه بیش تر و بیان و توضیح و شرح این مقدار قرائت شده از آیات مربوط به قیامت در قالب وحی و آیات دیگر و یا وحی‌های غیرقرآنی نیز کار ماست و تو باید منتظر بمانی تا این وحی نیز بر تو نازل شود. درست است که ما آیات را به طور متفرق بیان می‌کنیم، اما این آیات متفرق را با آشکارسازی مراد خود معلوم خواهیم کرد. ۳ - یعنی گرچه تو خود در اوج معرفت نسبت به حقایق هستی و معارف بلند الهی هستی، اما روش و مَثَد و سبک بیان این حقائق، نیازمند حکمت پروردگاری (ربوبی) است و تو که زبان پروردگار در میان مردم هستی، باید با همان سبک و اسلوب، معارف راقی الهی را به مردم ابلاغ نمایی. پس برداشتی که دیگر مفسرین گرانقدر از این آیه داشته‌اند، به نظر صحیح نمی‌باشد.)

و یا آیه ۱۰۶ سوره اسراء که فرمود: «وَ قُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا؛ و قرآنی را بخش بخش [بر تو] نازل کردیم تا آن را به آرامی بر مردم بخوانی، و آن را به تدریج نازل کردیم.»

البته در این پژوهش فقط بر ضرورت شناخت و بررسی صحیح و ناب روش قرآن در تحول فرهنگی جامعه عصر نزول با همه ویژگی‌ها و ابعادش پافشاری می‌شود و ان شاء الله در آینده‌ای نه چندان دور پس از کشف گوشه‌ای از این روش بالنده و مترقی، باشد که بزرگانی آن را بر جامعه امروز ما تطبیق نمایند. این روش تحول آفرین، علاوه بر آن که با ویژگی سوره‌ها و آیات قرآن مرتبط است، با نزول تدریجی نیز

پیوند ناگسستگی دارد؛ چرا که تدریج در نزول سور و آیات، بسیاری از تفاوت‌ها را که در بیان و ابلاغ محتوای آیات مورد سؤال وجود دارد، پاسخ می‌گوید.

اگر قرآن نزول دفعی داشت و رسالتش فقط بیان مجموعه‌ای از علوم و معارف دینی برای شناخت و تربیت بود، نیازی به ورود به بسیاری از چالش‌ها و درگیری‌های خارجی و همگانی با رسالت پیامبر اکرم (ص) نداشت، هم‌چنین لازم نبود که در مکه به مشرکان و در مدینه به اهل کتاب پردازد و نیازی نبود به آسیب‌شناسی جامعه دینی را در مدینه و آن هم به شکل پراکنده پردازد و نیز ضرورتی به بسیاری از خطاب‌ها و طرح پرسش‌ها و پاسخ‌ها در آن نبود. (البته این نظر نافی نزولی جداگانه بر پیامبر 7 به طور دفعی نیست و بالفرض چنان نزولی بوده باشد، تأثیری در کلام ما ندارد، گرچه آن نزول بر پیامبر (ص) نیز جای تأمل بیشتری دارد).

بنابراین باید پایه مطالعات روش‌شناسانه‌ی تحوّل قرآنی را با نزول تدریجی قرآن مرتبط دانست؛ چرا که نزول تدریجی قرآن تنها به منظور آموزش مجموعه‌ای از معارف و بیان دستورات الهی نبود، بلکه نزول قرآن با انگیزه‌ی تربیت و تغییر و تحوّل مثبت مخاطبان انجام شد و تعلیم و آموزش، مقدمه‌ای برای تربیت بود. زبان آموزش قرآن، تربیت‌مدار بوده و تعلیمات آن در جهت رشد انسان و ایجاد تغییر محسوس و تدریجی در مخاطبان می‌باشد. این هدف تنها در صورت «نزول تدریجی» تأمین می‌شد و با لحاظ این حکمت، نزول تدریجی قرآن به وقوع پیوست: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء/ ۱۰۶)

قرآن بخش‌بخش شد و به تدریج نازل شد، تا با درنگ بر مردم خوانده شود. این گونه‌ی ویژه، یعنی نزول قرآن و خواندن همراه با درنگ، همان واقعیت تاریخی است که در طول ۲۳ سال رسالت اتفاق افتاد که خود تابعی از نزول تدریجی قرآن بود، و انگیزه‌ی تربیتی نزول قرآن را به خوبی تأمین کرد. (ر.ک. بهجت‌پور، پیشین، ج ۱، ص ۳۸) البته نمی‌توان نافی تفاوت فرهنگ‌ها و ... بود، اما اگر بپذیرید که دغدغه‌های اصلی انسان‌ها یکی است، باید پذیرفت که راهی نیست جز آن که ابتدا آن روش را کشف نماییم و سپس جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اسلامی روی آن بحث کنند و ملاحظه کنند تا چقدر این روش در جامعه امروز ما کاربرد دارد.

آن‌چه مراد ماست تکرار ذره ذره یا جزیی حوادث یا روش در شرایط و جوامع دیگر نیست، بلکه آشنایی با روش تغییر و تحوّل انسان از نگاه قرآن است. این روش هم‌چون دیگر آیات قرآن گاه ظاهرش یا موضوعش با جامعه معاصر نزول قرآن هماهنگ است و تنها از طریق جری و تطبیق در دیگر جوامع سریان پیدا می‌کند. البته اگر خطاب این روش به انسان با فطرت ویژه و به جامعه با سنن ساری و جاری باشد، به طور طبیعی بخش‌های بسیار زیادی از آن قابل کپی برداری و استفاده در جوامع دیگر است. اما به هر حال اثبات یا نفی آن در گرو شناخت و آگاهی روش تحوّل معاصران قرآن و بررسی امکان سرایت یا عدم آن می‌باشد.

دقت شود که تربیت، امری آنی و دفعی نیست و در یک‌جا و یک لحظه حاصل نمی‌شود، بلکه امری تدریجی و مشمول گذر زمان است. نیازمند فهم و دریافت معارف و مطالب در مرحله اول و به کار بستن آن‌ها در مرحله دوم و سپس آمادگی روحی برای آموزش مراتب بالاتر دانش و بعد بکار بستن آن و به همین منوال می‌باشد که این موضوع توسط مربی انحصاری انسان یعنی خداوند متعال در کتاب آخرینش به بهترین نحوه پیگیری شده است و در بیانات برخی اساتید آمده است:

«قرائت با درنگ آیات، از یک سو زمینه فهم و دریافت بهتر معارف قرآن را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر، با فراهم آمدن تدریجی شرایط درونی و بیرونی در اثر گذشت زمان، تسلیم بیش‌تر در برابر بیانات قرآنی و عمل به دستورهای جدید حاصل می‌شود و در کنار آن،

عمل به دستورها و نفوذ اعتقاد به معارف نازل شده، شرایط مناسب و آمادگی‌های لازم برای دریافت معارف برتر و تسلیم شدن و عمل کردن به مقررات و دستورهای سنگین تر فراهم می‌شود؛ بلکه فهم پیشین آنان از آیات قبله نیز دقیق‌تر، پربارتر و تکامل یافته‌تر می‌گردد و در یک جمله، تلاوت بادرنگ آیات، تأمین کننده شرایط لازم و کافی برای تحقق اهداف نزول قرآن است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶ش، صص ۹۸ و ۹۹)

حال که حکمت نزول تدریجی تا حدی روشن شد، به نظر می‌رسد که قرآن در پاسخ‌گویی به نیازهای هدایتی مخاطبین روش ویژه‌ای دارد و ما با بی‌اعتنایی و غفلت از آن، باعث مجهول ماندن بسیاری از مرادهای جدی خداوند متعال گشته‌ایم. ظاهراً سبک دعوت امروز ما بر پایه نظم کنونی مصاحف، همانند سبک دعوتی که پیامبر اکرم ﷺ بر اساس قرآن پی‌گیری نمودند، نیست. اگر عرب در نهایت گمراهی به اوج فرهنگ و تمدن رسید، از طریق قرآن و آن هم با نزول تدریجی آن بود، نزولی که با ترتیبی خاص بر پیامبر وحی و بر مردم خوانده می‌شد و این چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد. «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ». (ابراهیم / ۱)

دقت شود که هدف از نزول قرآن بر طبق آیه این است که پیامبر به عنوان مربی در پرتو قرآنی که بر او نازل شد، برنامه تغییر مردم از ظلمات (فرهنگ جاهلی) به سوی نور (فرهنگ اسلامی) را مدیریت کرد. از سویی مسلم است که این قرآن یکجا نازل نشد، بلکه به تدریج و در نظام‌واره‌ای دقیق و حکیمانه بر پیامبر فرود آمد. چرا که بر اساس آیه «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ». (نمل/۶)، دریافت قرآن متکی بر دانش و حکمت بود. خدای حکیم قرآن را در نظامی حکیمانه و به تدریج در اختیار پیامبر (ص) گذاشت و به پیامبر دستور داد که او باید به همان میزان که آیه در اختیارش قرار می‌گرفت، آیات نازل شده را بر مردم بخواند. «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ؛ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ». (قیامت/۱۶ تا ۱۹)

لذا برای کشف روش قرآن در چگونگی تحول فرهنگی، به «اتباع از قرآن» نیازمندیم و باید اساس فهم خود را بر همراهی با پدیده تدریجی وحی قرآن قرار دهیم و بکوشیم تا روابط درونی بخش‌های یک آیه و سیاق آیات را در یک سوره با توجه به زمان و شرایط محیطی و اجتماعی نزول هر سوره یا مجموعه آیات نازل شده، بفهمیم و آن‌گاه به کشف روابط و نظام معرفتی و هدایتی سوره‌ها در زنجیره ۲۳ ساله نزول تدریجی قرآن پردازیم، تا گام‌های منسجم تحول فردی و اجتماعی را در سیر هدایتی و تربیتی سوره و آیات شناسایی کرده و قواعد و ضابطه آن را به عنوان روشی احتمالاً قابل تکرار در فرصت‌های مشابه استخراج نماییم. نزدیک‌ترین راه بدین منظور روش بررسی قرآن در ترتیب طبیعی نزول - آن‌گونه که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد - است و این راه گرچه در پیشینه آمد که تلاش‌هایی در آن صورت گرفته است، اما با این هدف و با این دقت و احتیاط هنوز جز در سبک تفسیری استاد بهجت پور زیدعزه نیامده است.

۱-۲-۲ - دستیابی به جدول ترتیب زمان نزول سوره

برای رسیدن به جدول قابل اعتمادی از ترتیب طبیعی نزول سوره‌ها، تلاش‌های فراوانی صورت گرفته است. پس از نقل‌های تاریخی و روایاتی که در منابع اسلامی ما موجود است، برخی شرق‌شناسان تلاش زیادی برای به دست دادن جداول قابل قبول نموده‌اند. پس از آن‌ها گروهی از محققان مسلمان متاخر نیز راه آنان را پیموده‌اند.

ترتیب نزول سوره‌ها امری تاریخی و مرتبت با ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم (ص) است. در این گونه موارد، مطمئن‌ترین راه کشف ترتیب نزول، گزارش‌های تاریخی است. برخی از نویسندگان مسلمان و غالب شرق‌شناسان، علاقه‌مند به کشف و استخراج جدول مزبور از طریق تحلیل‌ها و استحسان‌های مورد پسندشان بوده‌اند، که تلاش مزبور از تخمین و گمانه‌زنی‌های تحمیلی بر قرآن تجاوز نمی‌کند، خصوصاً در فهم نظام هدایتی خالصی که ما به دنبال شناسایی آن هستیم، استفاده از این روش قابل قبول نیست؛ زیرا چنین تریبی که با این گمانه‌ها به وجود آید، به سوره‌ها تناسبی ویژه مرتبط با برداشت ما می‌دهد که تضمینی بر درستی آن وجود ندارد، و نظامی که از آن استخراج می‌شود، غیر قابل اطمینان می‌گردد. تنها راه قابل اطمینان تا رسیدن به جدولی قابل اعتماد، بررسی اسناد تاریخی و رفع مشکلات پیش روی محققان می‌باشد.

روایات تاریخی متعدد و مختلف در بیان جدول ترتیب نزول سوره‌ها وارد شده‌اند و برای بررسی قرآن به ترتیب طبیعی نزولش، بایستی به بررسی و داوری این اسناد پرداخت. بررسی سند این روایات و اطمینان از صدور آن‌ها و هم‌چنین ارزش و جایگاه منبع خبر در بالا بردن ضریب اتقان کار نقش به‌سزایی دارد. مثلاً اگر امام معصوم یا صحابی بزرگواری جدول مزبور را ادعا کند، جدول وی را پیشوای خود قرار می‌دهیم. بله؛ در صورتی که به جدول‌های قابل قبول متعدّد برخورد شود، باید به بررسی موارد اختلاف پیام سوره‌ها، بنا بر هر یک از جدول‌ها پرداخت. به عبارت دیگر سعی محقق در این روش آن است که با کنکاش در پیام و محتویات سوره، به اولویت یک جدول دست یابد. (برای آگاهی از اسناد و جداول نزول به منابع ذیل رجوع کنید. ایقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳؛ ابن ضریس، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۳؛ بی‌نام، ۱۳۹۲ ق، صص ۸-۱۶؛ ابن ندیم الوراق، بی‌تا، صص ۲۸-۳۰؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۴۲؛ حاکم حسکانی، [۱۴۱۱ق]، ج ۲، صص ۴۱۳-۴۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، مقدمه، ص ۲۶؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۰؛ زرکشی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ فیروزآبادی، بی‌تا، صص ۹۷-۹۹؛ سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، صص ۳۷ و ۳۸ و پس از آن تاریخ در کتب بسیاری شاهد بحثی پیرامون ترتیب نزول سور یا تأمل در آن هستیم و حتی شاهد ارائه‌ی جداولی نیز هستیم؛ اما بیشتر بر ترتیب مذکور در جدول قبل به خصوص ترتیب نزول ارائه شده از ابن عباس اعتماد شده است. نمونه آن: زنجانی، ۱۴۰۴ ق، صص ۴۷-۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۵۱-۱۵۴ و همان، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، صص ۲۳۳؛ خضری، ۱۹۸۳ م، صص ۱۹۷-۱۹۸؛ اشقر، ۱۴۰۸ ق، صص ۱۱۱-۱۱۹؛ صالح، ۱۳۸۵ ق، صص ۱۶۷-۱۸۶؛ خطیب، بی‌تا، ج ۱۱، صص ۶۳۲-۶۴۴؛ عطار، ۱۳۶۱ ش، بحث مکی و مدنی؛ ایباری، ۱۹۷۴ م، ج ۱، صص ۳۲۶-۳۴۰؛ میرمحمدی، ۱۹۸۰ م، صص ۳۲۵-۳۳۹؛ الصغیر، ۱۴۲۰ ق، صص ۴۹-۵۹؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۴۵۰؛ داورپناه، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۳۶؛ قرشی، ۱۳۷۷ ش، در ابتدای هر سوره رتبه‌ی نزولی آن را می‌گوید؛ دروزه، ۱۳۸۳ ق، ج ۱، صص ۱۶ و ۱۲۵؛ خطیب عبدالکریم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ ق، ج ۸، ص ۴۴۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۸؛ بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، صص ۲۲۵ و ۲۶۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۱۰، صص ۹۳-۱۰۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۷، ص ۲۷۲؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۲، صص ۱۳ تا ۱۶)

تذکر این نکته ضروری است که در جدول‌های معتبر، موارد مشترک بسیاری وجود دارد و همین اشتراک ما را به فهم ارتباط سوره‌های قبل و بعد سوره‌مورد اختلاف نزدیک می‌کند و در نتیجه امکان حدس قوی و قابل توجهی را برای تشخیص ترتیب سوره‌ای که در این سلسله قرار می‌گیرد، فراهم می‌سازد که علاقه‌مندان به پایان نامه حقیق مراجعه نمایند. (روش قرآن در نهادینه کردن باور به ربوبیت الهی در جامعه صدر اسلام، دانشگاه مفید، زمستان ۱۳۸۹)

نمونه ای از کشف روش تحول

تا بدین جا به این نتیجه رسیدیم که یکی از مطالعات بسیار مهم در تحقیقات قرآنی، شناخت روش و اسلوب خاص دین اسلام و کتاب آسمانی آن قرآن، در طرح موضوعات دینی است. نتیجه‌ی این شناخت، محققان را به لایه‌هایی از اغراض و مقاصد رهنمون می‌شود که فقط با این نگاه حاصل می‌شود. تنها رویکرد ممکن جهت دستیابی به چنین مباحثی، توجه به ترتیب نزول سوره‌ها شمرده شد، لذا با توجه به ترتیب نزول مشهور و قابل اعتماد ذکر شده در آن‌جا، به یک نمونه از کشف روش در قرآن می‌پردازیم.

همانگونه که در جای خود ثابت شده است، مهم‌ترین وجهی توحید در نظر قرآن کریم، توحید بندگی است. همه چیز نه تنها به پرستش که به توحید پرستش و بندگی وابسته است و قرآن برای تثبیت توحید بندگی در زندگی مردم، روش خاصی را دنبال کرده است و آن را بر چند مفهوم و صفت دیگر بناگذاری کرده است. یکی از کلیدی‌ترین این صفات ربوبیت است و در صورت عدم پذیرش یا اشتباه در تطبیق رب، همان پرستش می‌شود که به عنوان رب پذیرفته شده است. در سیر نزول تدریجی قرآن شاهدیم که پروردگار حکیم ابتدا به تثبیت مفهوم ربوبیت می‌پردازد.

تذکر این نکته لازم است که بر اساس معنایی که از «الله» گفته شد، این واژه به معنای معبود خاص و یا اسم علم خدا در عبودیت است. تمام یا عمده آیات قرآن در خدمت به بار نشانیدن توحید بندگی و پذیرش انحصار عبودیت به خدای متعال است. به همین خاطر قرآن با بیان براهین لازم، ربوبیت انحصاری به خدای متعال را آغاز فرمود که جای بحث خود را دارد.

شاید بتوان گفت که الله کلیدی‌ترین کلمه قرآن است و آموزه‌های قرآنی، خدا محور است و قرآن این کلمه و مشتقات آن را حدود ۲۸۱۶ بار بکار برده است، اما عرب جاهلی با الوهیت خدا مشکل نداشت، بلکه با انحصار الوهیت به او مشکل داشت. هدف این بود که انسان باید باور کند تنها رب و صاحب اختیار او خداست و الله، معبود منحصر به فرد اوست. به همین جهت بر ربوبیت و ویژگی‌های منحصر به فرد ربوبیت خداوند تأکید می‌نماید.

عرب در دوران جاهلیت چنین رابطه‌ای را فراموش کرده بود، اگرچه حضرت اسماعیل (ع) عرب را به توحید فراخوانده بود، اما در گذر زمان، جهان‌بینی توحیدی به جهان‌بینی انسان‌مرکزی بدل شده بود. انسان و سرنوشت او بر روی زمین، اوضاعش در داخل قبیله‌ای که به آن تعلق داشت و ارتباط قبیله او با سایر قبایل دیگر و فضائل او که عمدتاً ماهیت قبیله‌ای داشت، همه از مسائل عمده جهان‌بینی انسان‌جاهلی بود. البته به وجود قدرت‌های ماورایی و نادیدنی برتر از خودش در سلسله هستی از الله گرفته تا جن و فرشتگان و ... اعتراف داشت، اما این‌ها دایره محدودی از جهانی که وی با آن سر و کار داشت را تشکیل می‌دادند.

در جهان‌بینی جدیدی که اسلام مطرح کرد، دغدغه‌ی اصلی، ایجاد رابطه میان انسان و رب منحصر به فرد خویش است، چرا که در نتیجه‌ی علم انسان به رابطه‌ی خاص خود با رب منحصر به فرد، - که خالق او و تمام هستی است و هموست که استعدادهای ویژه او را پرورش داده است و از او به او نزدیک‌تر و آگاه‌تر و مهربان‌تر است و نیازی به انسان ندارد - دغدغه‌مند شده و در صدد ارتباط با این رب برمی‌آید.

قرآن کتاب جاودانه خداوند، در نظام حکیمانه‌ی خود در استخدام واژه‌ها عنایت خاص داشته، برای افاده‌ی مقصود، واژه‌های متناسب به کار می‌برد و در صورت همراهی با سیر طبیعی نزول سوره، به خوبی آشکار می‌شود که نزول این مفاهیم در سیری منظم و به تدریج در

کنار هم قرار گرفت تا از ترکیب آن‌ها امری مستدل و قابل قبول فرد یا جامعه پدید بیاید. این مهم در پذیرش ربوبیت خداوند و نفی ربوبیت دیگران و به تبع آن پرستش رب و نفی پرستش دیگر مدعیان الوهیت که در جریان نزول تدریجی و در مراحل مختلف نزول اتفاق افتاد، و بخشی از هویت فرهنگی - دینی جامعه و فرد شد، به خوبی ملاحظه می‌شود. شیوه‌ی به کارگیری واژه‌ها، نمونه‌ها و مثل‌هایی که فرصت طرح ربوبیت را فراهم کرد، شبهاتی که پیش آمد و پاسخ‌هایی که در برابر انکارها و تردیدهای پیش آمده مطرح شد، و ادله‌ای که بر آن آورده شد و برنامه عملی که جهت رسوخ آن در دل‌ها ریخته شد، همگی بخشی از مراحل فرهنگ شدن و نهادینه گشتن ربوبیت در میان جامعه و زدودن شرک و چند اربابی از جامعه بود که خود مقدمه‌ای برای تثبیت پرستش الله و توحید عبودیت بود، و به گونه‌ای این امر، حکیمانه و مستمر تعقیب شد تا زمینه دیگر مباحث سوره‌ها قرار گیرد، هم‌چون رنگ زمینه یک فرش که دیگر طرح‌ها و منظرها در آن شکل می‌گیرند.

ربوبیت به عنوان اولین و پایه‌ای‌ترین مسأله مطرح شده در قرآن و مسائل پیرامونی آن می‌باشد. به منظور نشان دادن این موضوع، می‌بایستی تا ابتدا به صورت خیلی خلاصه در این مقاله با کلام وحی همراه شویم و در سیر نزول طبیعی سوره‌ها، به تعقیب ربوبیت خداوند و نحوه‌ی به کار رفتن آن در این سوره‌ها می‌پردازیم تا ببینیم آیا به روش خاصی از خود قرآن می‌رسیم؟ در این مسیر گاه یک سوره تحت تأثیر مباحث ربوبیت است که به ناچار با توضیحاتی همراه می‌شود. در این مقال بحث ربوبیت را در ۲۳ سوره ابتدای نزول تعقیب می‌نماییم، (این سوره به ترتیب عبارتند از: علق، قلم، مزمل، مدثر، حمد، مسد، تکویر، اعلی، لیل، فجر، ضحی، انشراح، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس، توحید، نجم) تا روشن شود که روش طرح بحث از ربوبیت در قرآن چگونه است.

در این ۲۳ سوره، خداوند برای معرفی خود ۴۵ بار از واژه‌ی «الله» استفاده نموده است که ۲۳ مورد آن در لفظ بسمله است - که به نظر بسمله آغاز سوره‌ها در مفهوم آن سوره نقش ندارد، گرچه بسمله هر سوره مختص به همان سوره است - و با حذف آن، فراوانی این واژه به ۲۲ مورد می‌رسد که اگر از این عدد، ۷ مورد به کار رفتن کلمه «الله» - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل که آیه‌ای الحاقی است - کم شود، عدد ۱۵ حاصل می‌شود. این در حالی است که در همین ۲۳ سوره، فراوانی واژه‌ی «رب» ۵۰ مورد است، که با کم کردن یک مورد - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل - ۴۹ مرتبه می‌شود و نشان می‌دهد که کاربرد واژه‌ی «رب» بیش از سه برابر «الله» در آغاز نزول است و این نکته‌ی بسیار مهمی در امر تربیت قرآنی است. به علاوه، ضمائر و اسماء اشاره و ... در این ۲۳ سوره - که همه جز در موارد معدودی به «رب» بازمی‌گردند نه «الله» - خود مؤید آن است که رویکرد اصلی خداوند در آغاز نزول قرآن، بر پذیرش «ربوبیت خداوند» می‌باشد و مراد از الله، معبود است و معبود یعنی ربی که انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبیت او می‌رود و شاید بتوان گفت که در این سوره‌ها «الله» هم همان پذیرش خداوند به عنوان رب است که خداوند در طرحی حکیمانه قصد پیوند بین این دو واژه و یکی کردن مصداق آن را دارد و این سیر تا آنجا پیش می‌رود که در سوره‌ی سی و نهم نزول یعنی سوره‌ی اعراف در آیه ۵۴ برای اولین بار بین این دو واژه پیوند ایجاد می‌شود «رَبِّكُمْ اللهُ» و از این سوره کم کم شاهد فراوانی به کار رفتن الله در ترتیب طبیعی نزول سور هستیم که این یافته به تأمل بیش تری نیاز دارد.

بر اساس بررسی انجام شده، پر دامنه‌ترین واژه در آغاز نزول رب است و رب مقدمه برای طرح دیگر اسما و صفات الهی می‌باشد و مباحث رسالت و معاد و جزا و نیز مباحث اخلاقی هم چون صبر، تبتّل، توکل و ... همگی در بستر ربوبیت خداوند طرح می‌گردند و حتی

توحید بندگی و توحید استعانت و ... هم با ربوبیت گره می خورد و تمام حمدها مخصوص خدا شمرده می شود، به این دلیل که او رب العالمین است و همه چیز همه کس از اوست و حتی راه هدایت را از همو باید خواست، چرا که او رب است و ...

در ادامه سخن، این سیر را تعقیب می نمایم. (این سیر با همراهی قرآن و مطالعه ای این ۲۳ سوره و توجه به کاربرد واژه ی رب و به کار رفتن ضمایر و ... دنبال شود، چرا که به جهت از بین نرفتن انسجام متن به ناچار فقط به مفهوم جملی آیات اشاره خواهد شد. در ضمن سه سوره مسد - مکی ۶ - عصر - مکی ۱۳ - و ماعون - مکی ۱۷ - به جهت این که از ربوبیت خداوند سخنی در آن ها نیامده بود، از این سیر حذف گردید. در ضمن به جهت آنکه این نوع نگاه، اولین نگاه به قرآن در نوع خود است، کاستی ها و نقص های آن را بر حقیر ببخشایید. این بررسی با مطالعه حداقل ۵ تفسیر در حدود ۴۰۰ آیه که در این ۲۳ سوره وجود دارد و ارزیابی نظرات مفسران در نوشته ای حدود ۱۳۰ صفحه در ابتدا تنظیم شد و پس از چهار بار بازنویسی و سه بار اصلاح توسط اساتید محترم و اعمال اصلاحات، به این مقدار بسنده گردید. ان شاء الله توانسته باشم مقداری هر چند اندک از عظمت بی منتهای قرآن و روش بالنده آن را نمایانده باشم.) به جهت آن که ارتباط وثیقی بین به کار رفتن واژه رب و مقصود و محتوای سوره های ذکر شده هست، به ناچار به جهت فهم بهتر نقش ربوبیت در این سیر، سعی در گزارش اجمالی مقصود و محتوای سوره ها و توجه به ارتباطات بین سوره ها شده است؛ چرا که در سوره ها مطالبی می آید که در ارتباط با برخی آیات سور قبل است و نیاز به ذکر آن ها می باشد.

توجه شود که سوره های کافرون و توحید در این سیر با وجود آن که نامی از رب در آن ها نیامده است، اما به جهت آن که ارتباط وثیقی بین این دو سوره و سیر تثبیت ربوبیت هست، به آن پرداخته می شود و ظاهراً خداوند خود آگاهانه بحث ربوبیت را به سمت بحث از عبودیت و الوهیت کشانده است و امید آن داریم تا فهم دقیق این رابطه را رزق ما فرماید.

همانگونه که قبلاً هم تذکر داده شد، در این سیر به ضمایر و واژه های غیر از رب هم توجه شده است و مراد از پروردگار در این متن ترجمه کلمه رب است نه الله.

۱ - سوره علق

بر اساس ترتیب نزول مشهور و قابل اعتماد، سوره «علق» اولین سوره ی نازل شده است. این سوره دارای ۱۹ آیه می باشد. در این سوره نقش های پروردگار، به عنوان اولین دعوت رسول الله مطرح شده است. در این سوره به جز یک مورد که از خداوند به عنوان الله یاد شده است، (علق / ۱۴؛ «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى») - که نکته خاص تفسیری خود را دارد - در بقیه آیات یا از خداوند با نام «رب» یاد شده (علق / ۱ و ۳ و ۸) و یا صفات یا ضمایری به کار رفته است که به رب باز می گردند. (همان، آیات ۱ (خَلَقَ)، ۲ (خَلَقَ)، ۴ (عَلَّمَ)، ۵ (عَلَّمَ)، ۱۵ (لَنَسْفَعًا)، ۱۸ (سَنَدَعُ))

در ۵ آیه اول این سوره، استدلال هایی بر انحصار ربوبیت به پروردگار پیامبر صورت گرفته است. «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ؛ أَفَرَأَى وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ؛ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ».

با دقت در این آیات می یابیم که پیامبر ۷ مأمور می شود تا نشانه ها و یا رفعت ربش را (بسته به معنای اسم «سمو یا وسم») (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱؛ و نیز طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۹۰ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷). بر مردم بخواند؛ ربی منحصر به فرد که خالق کل هستی و انسان و دارنده و عطا کننده ی کریمانه ترین نوع تربیت انسان است.

تأکید بر واژه‌ی «رب» - به معنای موجودی که صاحب اختیار دیگران است و امور آن‌ها را تدبیر و تمشیت می‌نماید، از جمله آن‌ها را به تدریج رشد می‌دهد و از قوه به فعل در می‌آورد، و شکوفا ساخته، استعدادهای نهفته‌شان را بروز می‌دهد، - گویای این نکته است که خدای متعال اراده فرموده تا همه، خدای متعال را از دریچه‌ی نقش او در تدبیر و پرورش امور عالم بشناسند. آفرینش بی‌سابقه‌ی موجودات، آفرینش انسان از یک کرمواره و پیگیری تمام مراحل آفرینش او تا تبدیل شدنش به انسانی کامل با اندام و اعضا و جوارح و نیز تربیت کریمانه بُعد علمی انسان که او را از دیگر موجودات جدا می‌کند، همگی افعال و نقش‌های پروردگارانند که در حیات بشر ساری و جاری هستند و این نقش‌ها و افعال، ما را به خضوع در مقابل او می‌کشاند.

اما برخی از مردم چنین نیازی را به پروردگار شایسته (خدای متعال) احساس نمی‌کنند و به مقتضای چنین برهانی تن نمی‌دهند! بلکه از حدّ و اندازه خود تجاوز کرده و به گردنکشی و گستاخی می‌پردازند؛ در نتیجه در برابر دستورات صادره از او و پذیرش اطاعت و بندگی او مقاومت می‌کنند. این اتفاق زمانی می‌افتد که انسان خود را غنی و بی‌نیاز احساس کند، و در خود احساس غنا و ثروت کند، به گونه‌ای که نیازی به خدا نبیند، در این صورت سر به طغیان می‌نهد. (علق / ۶ - ۷ «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ؛ أَنْ رَعَاهُ اسْتَعْنَى»)

قرآن در همین آغاز، از طریق پیامبر اکرم 7 به عرب جاهلی پیام داد که شما که بت‌های فراوانی را در خانه‌ی کعبه نگه‌داری می‌کنید و آنان را صاحب اختیار خود می‌گیرید، بدانید که رب و صاحب اختیار شایسته‌ای که باید به او احساس نیاز کرد، کسی است که در آفرینش هستی و انسان و تربیت ویژه‌ی انسان نقش اصلی را دارد و نمی‌توان هر صاحب اثری را صاحب اختیار شایسته شمرد.

آشنا ساختن مخاطب به ضرورت اطاعت و کرنش در برابر خواست این پروردگار، تلاش آغازین برای اصلاح شرک در ربوبیت است که عرب جاهلی گرفتار آن بود.

توجه شود که سوره خطاب به پیامبر اکرم 7 نازل شد و او مأمور بود تا در آغاز، مردم را با ویژگی یا برتری پروردگارش آشنا سازد تا آنان نیز به این صاحب اختیار بی‌بدیل احساس نیاز کنند. آرزوی پیامبر 7 این است که همگی با براهین و شواهد صاحب اختیاری خدا، سر خضوع و تسلیم فرود آورند، اما چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد و کسانی هستند که از پذیرش این حقیقت سر باز می‌زنند. به همین جهت پیامبر اکرم 7 را - که نگران عدم پذیرش برخی مردم است - با بیان این که بازگشت همه کس و همه امور به سوی پروردگارش است - (همان، آیه ۸) نسبت به سبقت نگرستن مخالفت‌ها و مقاومت‌ها بر اراده و خواست الهی در این دعوت دلداری می‌دهد. سپس در ادامه سوره با ذکر نمونه‌هایی از مقابله طاغیان در برابر حقیقت بی‌بدیل پروردگاری خدای متعال، وی را نسبت به تنبیه این افراد و غلبه بر آن‌ها، مطمئن می‌سازد. (همان، آیات ۹ تا ۱۸ «أُرْعَيْتَ الَّذِي يَنْهَى؛ عَبْدًا إِذَا صَلَّى؛ أُرْعَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى؛ أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَى؛ أُرْعَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى؛ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى؛ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهَ لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ؛ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِبَةٍ؛ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ؛ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ»)

۲ - سوره قلم

سوره قلم دومین سوره‌ی نازل شده در مکه است و ۵۲ آیه دارد. در این سوره خداوند با نامی به جز «رب» خوانده نشده (۱۰ مورد) و تمام ضمائر (همان، آیات ۷ «هُوَ، أَعْلَمُ، سَبِيلَهُ، هُوَ، أَعْلَمُ»، ۱۵ «آيَاتُنَا»، ۱۶ «سَنَسِئُهُ»، ۱۷ «إِنَّا، بَلَوْنَاهُمْ، بَلَوْنَا»، ۳۵ «نَجْعَلُ»، ۳۹ «عَلَيْنَا»، ۴۴ «ذَرْنِي، سَنَسْتَدْرِجُهُمْ»، ۴۵ «كَيْدِي»، «جَعَلَهُ» (۱۶ مورد) نیز به رب برمی‌گردند. در هنگام نزول سوره قلم، پیامبر اکرم (ص)

با مخالفت‌ها و برخورد شدید مردم مکه و به خصوص صاحبان قدرت و ثروت پس از اعلام انحصار پروردگاری ریش مواجه شد. آن حضرت را به دلیل دعوت به توحید بندگی و بیان ویژگی‌های پروردگار شایسته‌ی پرستش و اطاعت، به باد تهمت و تمسخر قرار دادند و او را مجنون خواندند (همان/ آیات ۲، ۷، ۱۹، ۲۹، ۳۲ (دو بار)، ۳۴، ۴۸، ۴۹، ۵۰). در این شرایط، سوره قلم فرود آمد و در ۵۲ آیه به تحلیل اوضاع، تعیین وظیفه پیامبر 7 و توجیه و دلداری وی پرداخت. در این آیات که بر محور باقی ماندن آن حضرت بر راه مستقیم اطاعت از خدا و تعقیب رسالت الهی و نیز هشدار بر سازش و نرمش نکردن با جریان تکذیب‌گر و معاند است، بر پاره‌ای از نقش‌های پروردگار متعال و افعال او تأکید می‌شود.

در آیات ابتدایی این سوره، از نعمت اعطایی پروردگار به پیامبر (ص) یاد می‌شود و می‌فرماید: از برکت این نعمت، پیامبر 7 دیوانه نیست (قلم/ او ۱) «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ؛ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» و تشخیص آینده‌ی این جریان و امور مربوط به آن را صرفاً توسط رب قابل پیش‌بینی می‌داند، چرا که او کامل‌ترین شناخت و دانایی را به گمراهان و مهتدین دارد. (همان، آیه ۷؛ «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ») بنابراین در مقام دلداری پیامبر 7 و امیدوار ساختن او به آینده از ویژگی صاحب اختیاری و ربوبیت وی بهره گرفته است و عطابخشی و دانشمندترین بودن پروردگار را پشتوانه‌ی این دو قرار می‌دهد. (بِنِعْمَةِ رَبِّكَ؛ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ.)

چون تکذیب‌گران پیامبر اکرم 7 جمعیتی قوی‌اند و پیامبر تنها و بی‌یاور است. جا دارد تا برای تقویت خاطر آن جناب از دیگر ویژگی پروردگار یعنی قدرت او بر تنبیه صاحبان ثروت و قدرت یاد کند و برای نمونه داستان اصحاب باغ را به وی یادآوری می‌کند. کسانی که تنهایی و ضعف فقرا را بهانه‌ی تکذیب حقوق آنان قرار می‌دادند و خدای متعال باغ آنان را سوخت. (همان، آیات ۱۷ تا ۳۲)

البته راه جبران خطا و بازگشت پروردگار به رحمت را نیز یادآور می‌شود. طاغیان نیز بدانند که اگر از طغیان بازگردند و به ظلم و طغیان خود اعتراف کرده و بیدار شوند، (همان / ۲۹؛ «قَالُوا سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» و ۳۱؛ «قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ») باز هم این رب رحیم، نعمت را تبدیل به نعمت می‌کند (همان/ ۳۲؛ «عَسَىٰ رَبَّنَا أَن يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ») چرا که اصحاب باغ پس از آن‌که با باغ سوخته مواجه شده و به ظلم خود پی بردند، و پس از عذابی که واقع شد و باغ آن‌ها را نابود ساخت، به ظلم و طغیان خود اعتراف کردند، (همان/ ۲۹ و ۳۱) از امید خود به جبران ضررهای رسیده در سایه لطف پروردگار یاد کردند. (همان/ ۳۲)

در ادامه و به مناسبت مقایسه متقین و مجرمان (همان/ ۳۵؛ «أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ») به صفت دیگر پروردگار که آن انعام بخشی او و عدالت او در برخورد با هر یک از دو گروه است، اشاره می‌کند. (همان/ ۳۴؛ «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ»). در این آیات به خوبی مشاهده می‌گردد که مسأله‌ی جزا و پاداش عمل با توجه به ربوبیت پروردگار مطرح می‌گردد و با توجه به قدرت پروردگار بر عذاب و خواری دنیوی و اخروی طاغیان صاحب قدرت و ثروت، (برگرفته از آیه ۳۳؛ «كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ») از پیامبر می‌خواهد که کار ایشان را به رب واگذار نماید؛ (همان/ ۴۴؛ «فَذَرْنِي وَ مَنْ يَكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ») چرا که همین رب قادر، برای عذاب آنان کافی است. البته او آنان را گرفتار سنت استدرج خود کرده و از جایی که نمی‌دانند، تنبیه و کید و نقشه رب شامل حالشان می‌شود. (همان/ ۴۴ و ۴۵؛ «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ؛ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ») این کید و نقشه پروردگار است که در سوره‌ی علق (سوره اول نازل شده در مکه) اشاره شد که جریان طاغی باید یک‌جا و مجموع شود، سپس نابود گردد. (علق/ ۱۷ و ۱۸؛ «

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ؛ سَدْعُ الزَّبَانِيَّةِ)) در این جا نیز اگر به طاغیان مهلت می دهد، برای انجام نقشه‌ی محکم پروردگار است. (همان/۴۵)؛ **وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ))**

بر این اساس، به پیامبر 7 امر می کند که جایی برای بی صبری نیست و باید بر حکم پروردگار صبوری نماید (همان/۴۸)؛ **فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ))** و هم چون یونس ۰٪ بی صبری نکند، چرا که یونس بی صبری کرد و دچار تنبیه پروردگار شد (همان/۵۰) **وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْظُومٌ))** و اگر دوباره مشمول نعمت رسالت مجدد از سوی رب نمی شد، (همان/۴۹ و ۵۰)؛ **لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكَهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ ...؛ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ))** دانما در سرزمین بی کشت و زرع گرفتار می آمد و همیشه مورد مذمت بود. (همان/۴۹ و ۵۰)؛ **لَتُبَدَّ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ))**

همان گونه که مشاهده شد، در این سوره گرچه غرض اصلی دلداری دادن به پیامبر و نشان دادن راهکار مناسب در این موقعیت حساس پس از معرفی رب منحصر به فرد بود، اما این سوره آکنده از نقش های پروردگار بود که جا دارد در اولین برخوردی که با پیامبر اکرم 7 صورت گرفته، بیان شود. به عبارت روشن تر، خدای متعال، پیامبر 7 را که هم اکنون در چالش مخالفت و تهمت مخالفان قرار گرفته، با یادآوری ویژگی ها و جلوه های خاص ربوبیت تقویت کرده و از حالت انفعال بیرون می آورد. صفاتی که در این شرایط، شایسته ترین جلوه های ربوبیت اند: نعمت دهندگی رسالت در کنار سلامت عقلانی رسولان انتخاب شده پروردگار، (همان/۲)؛ **مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ))** امیدوار ساختن به آینده و روشن شدن حقائق (همان/۵ و ۶)؛ **فَسْتَبْصِرْ وَ يُبْصِرُونَ؛ بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ))** که فرصت توجه دادن دانش برتر پروردگار را فراهم می کند. (همان/۷)؛ **إِنْ رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ))** توضیح حمایت پروردگار از رسول تنها و نابودی معاندان او با ذکر قصه اصحاب باغ (همان/۱۷ تا ۳۲) و در عین حال بیان آمادگی پروردگار برای بازگشت به رحمت (همان/۳۲)؛ **عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ))**، یادآوری تفاوت فرجام های متقین و مجرمان به عنوان فرصتی برای توجه دادن به عدالت ربوبی، (همان/۳۴ و ۳۵)؛ **إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ؛ أَوْ فَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ))** و توضیح طراحی و برنامه ریزی محکم پروردگار، به بهانه توضیح علت تأخیر در عذاب مجرمان (همان/۴۵)؛ **وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ))** و هشدار از ناشکیبی پیامبر در امر رسالت با یادآوری نمونه ای از تنبیه های پروردگار به برخی بندگان صالح خود. (همان/۴۸ تا ۵۰)؛ **فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْظُومٌ؛ لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكَهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَتُبَدَّ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ؛ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ))**

بنابراین، در این سوره، پروردگار با جلوه هایی از بیم و امیدبخشی و عدالت و رحمت و نعمت و عذاب تجلی می کند تا در نتیجه، مجموعه داشته های پیامبر 7 در باب ربوبیت که در سوره ی علق گذشت، تکمیل شود.

۳- سوره مزمل

پس از سوره ی قلم، پروردگار متعال در سوره ی مزمل، - سومین سوره در ترتیب نزول که دارای ۲۰ آیه می باشد و آیه ی آخر آن استثنایی است و بعدا به سوره ملحق شده است (ر.ک: طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۵۶۵ و طباطبایی، پیشین، ج ۲۰، ص ۷۴) - برنامه جامعی به منظور تقویت ظرفیت درونی پیامبر (ص) و تحمل مشکلات پیش آمده از سوی جاهلان و معاندان نازل فرمود. در این سوره بدون احتساب

آیه آخر، خداوند با نامی جز رب (سه مورد) (مزمّل ۸/ و ۹ و ۱۹) خوانده نشده و ضمائر (تعداد ۱۲ ضمیر) (همان/ آیات ۵) «إِنَّا، سَنَلْقِي»، ۸ (إِلَيْهِ)، ۹ (هُوَ، فَاتَّخِذْهُ)، ۱۱ (ذَرْنِي)، ۱۲ (لَدَيْنَا)، ۱۵ (إِنَّا، أَرْسَلْنَا، أَرْسَلْنَا)، ۱۶ (فَأَخَذْنَا)، ۱۸ (وَعَدَهُ)) نیز همگی به رب بازگشت می نمایند.

حمل رسالت الهی در جامعه‌ی شرک زده مکه و ابلاغ معارفی که مخاطب آن در سوره‌ی قبل - قلم - «عالمین» شمرده شدند، مسئولیتی بسیار سنگین است. پیامبر اکرم (ص) مأمور شد تا از همین گمراهان عرب، پیروانی مؤمن و تربیت یافته بسازد و آن‌ها را واسطه‌ی ابلاغ «ذکر» به جهانیان قرار دهد. ظرفیت فعلی محمد ۷، توجه رسالت را متوجه او می ساخت؛ اما او هم باید ظرفیت و توان خود را بالاتر برد تا در میدان عمل پیروز و سربلند شود. وی موظف است عمده‌ی شب‌ها را بیدار بوده و با عبادت شبانه و عرض بندگی، ظرفیت خود را برای تحمّل «قرآن» که کامل‌ترین برنامه‌ی شریعت و متکفّل تأمین کمال و سعادت همه‌ی انسان‌هاست، آماده سازد. (بنا بر برداشتی که از قول ثقیل در آیه ۵ سوره مزمّل می شود. ر.ک: بهجت پور، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۹)

او هم چنین موظف به تبتّل و فراغ کردن دل از غیر خدا و توکل و صبر است. (مزمّل ۸/ تا ۱۰)؛ «وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا؛ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا؛ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا» دو دستور از مجموعه دستورات بالا متکی به موضوع ربوبیت شده است. پیامبر اکرم (ص) باید در تنظیم روابط خود با خدا در دو مورد تبتّل و توکل بر یادکرد علو پروردگار و ربوبیت او بر مشرق و مغرب تکیه کند.

ملاحظه می شود که قرآن چگونه با تکیه کردن بر یادکرد ربوبیت خدا که در سوره‌های علق و قلم ابعادی از صفات و کمالاتش آمد، پیامبر اکرم ۷ را در راستای تربیت برای فراغت دل از غیر خدا سوق می دهد. «وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (همان/ ۸) و با گسترش نقش‌های پروردگار، او را به توکل، توصیه می کند: «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا» (همان/ ۹). دقت می شود که وکیل گرفتن رب با توجه به آن است که الهی جز او وجود ندارد و او تنها اله است، و الوهیت او نیز بدین خاطر است که او رب مشرق و مغرب است. در این جا نیز الوهیت که خود مقدمه توکل است، بر ربوبیت مشرق و مغرب بنا شده است.

در ادامه آیه «وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا» (همان/ ۱۱) به نقش پروردگار به عنوان وکیل پیامبر می پردازد و می فرماید: برخورد با این گروه تکذیب گر رسالت تو و هجوکننده آیات الهی را که در موضع ثروت و قدرت هستند، به من واگذار و مدّت کمی به آن‌ها مهلت بده. سپس با بیان یکی دیگر از شواهد قدرت پروردگار بر تعذیب مخالفان، این مهم را در خدمت دلداری و آرامش خاطر آن حضرت می دهد. (همان/ آیات ۱۱ تا ۱۳)؛ «وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا» روشن است که داشتن بند و زنجیر و عذاب، فرع بر مرجعیت پروردگار و نیز قدرت او بر تعذیب می باشد که در آیات دو سوره قبل - علق و قلم - به اثبات رسید، تا در این جا با یادآوری مصادیق عذاب‌هایی که او بر آن‌ها قادر است، به دلداری مؤثر پیامبر اکرم ۷ بپردازد.

سپس ربوبیت در خدمت مفهوم رسالت قرار می گیرد و یکی از نقش‌های رب را ارسال رسولان می داند و فرستادن پیامبر (ص) نیز در راستای همان است. (همان/ ۱۵)؛ «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا». و در ادامه عاقبت بد عصیان

از رسول را با آوردن مثالی عینی یعنی فرعون، به خود نسبت می‌دهد. (همان/۱۶؛ «فَتَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا»). و در ادامه، از قطعی بودن انجام وعده‌های رب سخن به میان می‌آید. (همان/۱۷ و ۱۸؛ «فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ سِيبًا؛ السَّمَاءُ مُنْفِطِرٌ بِهِ كَأَنِّ وَغْدُهُ مُغْتَوِلًا»). در آخر از آنان می‌خواهد تا راهی به سوی ربشان در پیش گیرند. (همان/۱۹؛ «إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»).

۴ - سوره مدثر

سوره‌ی مدثر، چهارمین سوره مکی است و سه بار کلمه‌ی رب (مدثر - مکی ۴ - ۳/ «وَرَبِّكَ فَكْبِّرُ» و ۷ «وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرُ» و ۳۱ «وَمَا يَغْلِبُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ») در آن به کار رفته و سه بار نیز الله (همان/۳۱ «مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكِ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ» و ۵۶ «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»)، اما ضمائر به کار رفته در این آیات که بازگشت به رب می‌کنند، ۱۱ مورد (همان/۱۱ «ذَرْنِي وَخَلَقْتُ»، ۱۲ «جَعَلْتُ»، ۱۴ «مَهَّدْتُ»، ۱۵ «أَنْ أَزِيدَ»، ۱۶ «لَا يَأْتِنَا»، ۱۷ «سَأَرْهِفُهُ» و ۲۶ «سَأُصَلِّيهِ» و ۳۱ «مَا جَعَلْنَا» ۲ بار و (إِلَّا هُوَ)) و ضمائری که به الله بازگشت می‌نمایند، دو مورد می‌باشد. (همان/۳۱ «وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» که ضمیر مستتر در یهدی به الله بازمی‌گردد و آیه ۵۶ «هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَ أَهْلُ الْمُنْعَرَةِ»)

در این سوره، ما با یکی از مراحل سنگین دعوت پیامبر به اسلام مواجه می‌شویم. این سوره در ۵۶ آیه نازل شد و مقصود از نزول آن، اعلام وظیفه انذار مردم به پیامبر اکرم ۷ و راهبری‌های لازم در این خصوص به وی می‌باشد (بهجت‌پور، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۱) که یکی از مهم‌ترین نکات آن، این است که هشدار دادن، زمانی موثر می‌افتد که پیامبر بتواند پروردگار را در دل آن‌ها بزرگ کند و کبریایی ربش را نشان دهد، از این رو پس از ابلاغ دستور انذار به پیامبر ۷، امر می‌نماید که ربت را به بزرگی یاد کن. این موضوع فرع آن است که مردم ربوبیت وی را پذیرا شده باشند (که در سوره علق - مکی ۱- آمد)، تا در گام بعد با تکیه بر کبریایی او، مردم را دغدغه‌مند کند. «فَمَّ قَانَدِرْ؛ وَ رَبِّكَ فَكْبِّرُ». (مدثر/۲ و ۳)

پس از اعلام این هشدار به مردم از جانب پروردگار، مقاومت‌هایی شکل گرفت. این مقاومت‌ها همراه با مقابله، اهانت، تکذیب و آزار آن حضرت بود. حتی به توطئه علیه آن جناب، و نسبت سحر و بشری بودن به قرآن، و جادوگری به پیامبر منجر شد. (این نکته با تأمل در آیات ۸ تا ۲۵ این سوره بدست می‌آید). حضرت محمد (ص) مأمور به شکیبایی بود، اما پروردگار متعال که در سوره‌ی قبل (مزمّل)، (مزمّل/۹؛ «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا») خود وکالت پیامبر را بر عهده گرفته بود، در این آیات، پیامبر را به انتقام و تنبیه کافران هم در این جهان (مدثر/۱۱؛ «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا») و هم در روز قیامت دلدار می‌دهد (همان/۲۶ تا ۳۰؛ «سَأُصَلِّيهِ سَفَرًا؛ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَفَرٌ؛ لَا تُبْقِي وَ لَا تَذَرُ؛ لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشَرِ؛ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ») و از او در برابر توطئه ولید دفاع می‌کند. جالب آن که در همین موارد، گاه صرفاً به یک اثر تربیتی پذیرش ربوبیت و کاربست آن استناد می‌شود: «وَرَبِّكَ فَكْبِّرُ» (همان/۳)، «وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرُ» (همان/۷) و گاه به مناسبت پاسخ توطئه دشمنان پیامبر ۷ و قرآن کریم از گستردگی و ناشناسایی سپاهیان پروردگار یاد می‌کند. (همان/۳۱؛ «وَمَا يَغْلِبُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ») توجه شود که خدای حکیم در تمام سوره‌های چهارگانه بطور غالب «رب» را به «ک» اضافه کرد: «ربک» (علق - مکی ۱- آیات ۱ و ۳ و ۸؛ قلم - مکی ۲- آیات ۲، ۷، ۱۹ و ۴۸؛ مزمّل - مکی ۳- آیات ۸ و ۲۰ و مدثر - مکی ۴-

آیات ۳ و ۳۱)، تا احساس نزدیکی میان پیامبر (ص) و صاحب اختیارش را بیش تر کند و به طور دائم همین پروردگار را با نمادها و شواهد و صفاتش به او بشناساند، تا او قلبش آرامش بگیرد. البته این موضوع نافی نقش ربوبیت در تربیت مخاطبان نیست.

۵ - سوره حمد

سوره‌ی حمد پنجمین سوره مکی است که دارای ۷ آیه می‌باشد و در آن به نقش‌های خدا بر زندگی بشر توجه داده می‌شود و این نقش‌ها را که با هویت توحید فاعلی بیان می‌کند، مقدمه اعلام توحید بندگی و توحید استعانت قرار می‌دهد. خدایی که همه‌ی مدح اختیاری و حمد مخصوص اوست، چرا که پروردگار جهانیان است. (حمد - مکی ۵، آیه ۲؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» استعدادهای عام و خاص بشر را به رحمت خود پرورش می‌دهد (همان/۳؛ «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ») و صاحب هنگامه جزا و پاداش است. (همان/۴؛ «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ») این‌ها همه صفات فاعلی‌اند که با نگاه توحیدی و انحصاری بیان می‌شوند، تا پس از آن توحید بندگی و استعانت مطرح شوند (همان/۵؛ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ») و در پس آن هدایت به راه مستقیم را هم از همو می‌خواهد. (همان/۶؛ «الْهُدَىٰ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»)

ربوبیت و صاحب اختیاری در این سوره به موجودات مختار هستی (جن و انس) متعلق شده («رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ جمع مذکر سالم») تا زمینه بندگی اختیاری آنان را فراهم آورد و ربوبیت را مقدمه توحید عبودی و استعانت قرار دهد.

دقت شود که برخی از مفسران «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» را در آیه سوّم، وصف «رَبِّ الْعَالَمِينَ» دانسته‌اند؛ به این معنی که در آیه دوم فرمود: حمد و ستایش مخصوص خداست که همه موجودات عالم را در نظام ربوبی خود تحت پرورش قرار می‌دهد تا به کمال لایق خود برساند. بعد از آن، صفات همین «رَبِّ الْعَالَمِينَ» را بیان کرده، می‌فرماید: این ربوبیت که اعم از تکوینی و تشریحی است، شامل تمام ظرفیت‌ها و استعدادهای متریان می‌گردد. پروردگار متعال با رحمت رحمانی و گسترده خود، استعدادهای عمومی و مشترک تمام موجودات را شکوفا می‌سازد، مثلاً در مورد انسان صرف نظر از این که انسان است، کمالات جمادی، نباتی و جاننداری او را شکوفا می‌سازد، اما به ربوبیت خاص و رحمت ویژه، اسباب تکامل و شکوفایی قوه عقلانی و قدرت سنجش و تشخیص را در او شکوفا می‌سازد.

در ربوبیت تشریحی با رحمت گسترده، همه انسان‌ها را با ارسال رسولان و فرودآوردن کتاب‌های آسمانی در راه تکامل اختیاری یاری می‌دهد، اما گروهی را که از رسولان درونی و بیرونی بهره گیرند، به رحمت ویژه و مستمر مفتخر می‌سازد. همه انسان‌ها را صرف نظر از عقیده و مرام، سر سفره ارزاق خود دعوت و نیازهای آنان را تأمین می‌کند، زمین و آسمان و بسیاری از موجودات ساکن در آن‌ها را در خدمت تأمین نیازهای انسان قرار می‌دهد و به تبع صلاحیت‌هایی که در این مرحله تحصیل می‌کنند، سر سفره رحمت ویژه خود نشانده و نعمت‌های بهشتی و جاودانه و گسترده مرحمت می‌نماید.

پس نظام ربوبی هنگامی کامل است که ظرفیت‌های عام و خاص موجودات مورد توجه ربّی قرار گیرد و «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» یعنی اگر حمد و ستایش مخصوص خداوند می‌باشد، به دلیل آن است که ربوبیت او عام و گسترده و شامل ظرفیت‌های عمومی و ویژه جهانیان می‌باشد. (ر.ک: بهجت‌پور، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۳)

در ادامه نیز اگر آیه مالک یوم الدّین در ادامه توصیف ربوبیت پروردگار باشد و مالک یوم الدّین توصیفی یا بدلی از «رب العالمین» باشد، یعنی رب و پرورش دهنده الله است، چرا که یک صاحب اختیار باید بتواند ظرفیت‌ها و استعدادهای عمومی موجودات عالم را به کمال برساند و در مرحله بعد آنان را به نتایج و ثمرات این شکوفایی برساند. همانطور که باید قادر بر تنبیه موجوداتی باشد که از فرصت‌های پیش آمده و

زمینه‌های آماده شده بهره نمی‌گیرند. (ر.ک: همان، ص ۲۷۴) این یافته با تأمل در واژه «الدین» که برای اولین بار در ترتیب طبیعی نزول به کار رفته و به معنای جزا می‌باشد، به دست آمده است.

در این سوره معرفت بنده به مقام ربوبی خدای متعال و تأثیراتی که بر زندگی بشر و عالم هستی دارد، باعث می‌شود تا حقیقت حمد را به خدای متعال منحصر کند. (حمد/۲؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ») این معرفت معبری برای توحید بندگی شده تا انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبی پروردگار برود و اعلام دارد: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ». این معرفت و توحید بندگی مقدمه آن است که انسان در هستی هیچ عامل مؤثری که او را در برابر خطرها و موانع یاری کند، جز خداوند نبیند که بر انجام حقیقت بندگی از او یاری طلب کند. «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». حال کسی که جهان را شکوفا شده‌ی خداوند بداند و همه صفات موجب حمد و ستایش را به او منحصر کند و بندگی و استعانتش برای او خالصانه باشد، در عرصه‌ی پهناور حیات و تحیری که در انتخاب شایسته‌ترین رفتار و عمل پیدا می‌کند، دست نیاز به سوی او دراز کرده و هدایت به راه مستقیم را هم از همو طلب می‌کند. (همان/۵؛ «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»)

۶- سوره تکویر

سوره‌ی تکویر هفتمین سوره نازل شده در مکه می‌باشد و دارای ۲۹ آیه می‌باشد و خداوند در این سوره یک بار با نام «ذی العرش» آمده و در آیه آخر هم در ترکیب «الله رب العالمین» (تکویر- مکی ۷- /۲۹؛ «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ») که به جهت آنکه بتوانیم به خوبی این سیر را تعقیب نماییم و در فضای بحث سوره باشیم به ناچار گزارشی کوتاه از محتوای سوره را می‌آوریم. این سوره ابتدا به بیان دگرگونی‌های عظیم پایان این جهان و آغاز رستاخیز و نشانه‌های قیامت می‌پردازد. (همان/۱ تا ۱۳) سپس به تذکر این نکته که عمل انسان گم نمی‌شود و در فرجام حیات، انسان با کرده‌های خود مواجه می‌شود، پرداخته می‌شود (همان/۱۴) و در ادامه تذکر این نکته که قرآن از ناحیه خداوند و با سلامت کامل به واسطه ملک و وحی نازل شده تا راه مستقیم را جلوی پای انسان بگذارد. (همان/۱۵ تا ۲۵)

در این سوره رسالت قرآن را پاسخ به مهم‌ترین نیاز انسان یعنی هدایت می‌داند و با طرح این سوال که به کجا می‌روید، و برنامه را از چه کسی می‌خواهید تا در اختیار شما بگذارد، قرآن را به عنوان ذکر و یادآوری مفید به حال جهانیان معرفی می‌کند. (همان/۲۶ و ۲۷؛ «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ؟ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ») البته نه برای هر کس بلکه برای کسی از شما که بخواهد مستقیم بشود، و در طریقی که دارای استواری است، برود. (همان/۲۸؛ «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ») اگر کسی واقعاً دغدغه دارد و از خدا درخواست دارد که من چگونه رفتار کنم، و چگونه راه را بیمایم که در قیامت و جهان دیگر به کیفیت مناسب حیات برسم، (آن‌چنان که در سوره حمد - مکی ۵- انسان پس از معرفت به رابطه خود با رب العالمین و توحید عبودیت و استعانت، چنین درخواستی را نمود که: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»)

چاره‌ای ندارد جز این که سراغ قرآن بیاید.

جالب است بدانیم که در سوره‌ی حمد میان الوهیت «الله» به عنوان تنها معبود و ربوبیت «صاحب اختیاری» جمع کرد، تا معلوم شود انسان عابد کسی است که با اختیار خود زیر چتر صاحب اختیاری خدا می‌رود. حال در ادامه در سوره تکویر - مکی ۷- میان این دو صفت جمع کرد و فرمود: «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (تکویر/۲۹) یعنی هر چند بهره‌گیری از قرآن تابع خواست شماست، اما خواست شما سبقت بر اراده خدایی که معبود است، نمی‌گیرد. معبودی که صاحب اختیار تمام جهانیان و از جمله شماست. ملاحظه می‌شود که چگونه میان مفاهیم الوهیت و ربوبیت جمع می‌شود. الوهیت و ربوبیتی که به تدریج در طول سوره‌های علق تا تکویر به مخاطبان انتقال

داده شده است. همچنین ملاحظه می‌شود که با مقدمه چینی که تاکنون درباره حوزه‌های ربوبی خدای متعال شده و مطاع و مألوه شایسته را در او منحصر کرد، زمینه را به گونه‌ای فراهم کرد تا پذیرش توحید افعالی و اختیار انسان در طول اختیار و اراده خدای متعال به آسانی قابل درک باشد. در فصل پنجم راجه به ارتباط آیات این دو سوره بیشتر می‌خوانیم.

۷ - سوره اعلی

سوره اعلی هشتمین سوره در ترتیب نزول قرآن است و دارای ۱۹ آیه می‌باشد. در این سوره خداوند ۲ بار با نام «رب» (آیات ۱ و ۱۵) و یک بار در آیه ۷ با نام الله خوانده شده است، که به نظر دلیل خاص خود را دارد و ضمایر و توصیفات (در آیات ۲ (الَّذِي خَلَقَ)، ۳ (الَّذِي قَدَرَ)، ۴ (الَّذِي أَخْرَجَ)، ۵ (فَجَعَلَهُ)، ۶ (سَنُقْرِئُكَ)) به جز دو مورد، (آیه ۷ (أَنَّهُ ، يَعْلَمُ)) همگی به رب باز می‌گردند نه الله. خدای متعال در آیات اول این سوره، پیامبر ۷ را امر به تسبیح و تزیین اسم پروردگار (رب) از هر نقص و نالایقی می‌کند؛ پروردگاری که والاتر و برتر از هر صاحب اختیار و مالکی است؛ چرا که او موجودات تحت تربیت را آفریده، روابط و نسبت‌های میان آنان را برقرار کرده، اندازه و حدود معین هر مخلوقی را هم در ذات و هم صفاتش و افعالش مشخص و سپس آن‌ها را به سوی آنچه تقدیر کرده، هدایت می‌کند. (اعلی - مکی ۸ - ۱ / تا ۳؛ «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى؛ وَالَّذِي قَدَرَفَهْدَى») پیامبر موظف است تا پروردگار را بر این صفات و ویژگی‌ها تسبیح کند.

در ادامه از نقش او در یاری پیامبر ۷ در امر هدایت خلق پرده بر می‌دارد و از تدبیر خود برای حفظ و به حافظه سپردن آیات توسط پیامبر ۷ اشاره می‌نماید؛ (همان/۶؛ «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى») چرا که او آفریدگاری تسویه‌گر و تقدیرگری هدایتگر و رویاننده‌ای به کمال رساننده است؛ پس پیامبر ۷ نباید در اسم هادی او نقص و کاستی راه دهد و باید عنایت او را در این امر قطعی و مسلم بداند؛ چرا که خداوند به مطلق آشکار و آنچه مخفی می‌شود، علم دارد (همان/۷؛ «إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى») و به مصالح آشکار و پنهان امور واقف است. ر.ک: بهجت‌پور، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۱) در این آیات ربوبیت الهی و علم او که از خالقیت و ربوبیت او سرچشمه می‌گیرد، پشتوانه‌ای برای عدم نگرانی پیامبر اکرم ۷ می‌گردد.

در ادامه به معرفی راه رستگاری می‌پردازد: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى؛ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» راه‌هایی در گرو میل به رشد و شکوفایی و پاک‌شدن است و نیز در عین حال به طور دائم بلندی و رفعت پروردگار را یادآور شدن و به جای آوردن نماز است. انسان هنگامی که با یاد پروردگارش گره می‌خورد، می‌تواند مسیر رهایی را طی کند.

با مطالعه این سوره می‌یابیم که بخش عمده سوره خطاب به پیامبر اکرم (ص) است. او با پروردگار آشناست، علو و برتری او را می‌داند، آفریدگاری او را مطلع است. در این سوره دو اتفاق هم‌زمان می‌افتد. اول آن که ابعاد آفریدگاری پروردگار توسعه می‌یابد و مفاهیمی هم‌چون تسویه، بیان اندازه وجودی و نهایت رشد هر موجود و هدایت او برای شدن و گذر از مرحله استعداد به فعلیت در موضوع آفریدگاری اشراب می‌شود و مخاطب از اجمال خالقیت مطرح شده در سوره علق - مکی ۱- به تفصیل بیش تر ابعاد خلقت و دست ربوبیت خداوند در آن منتقل می‌شود، همچنان که علو و برتری صاحب اختیاری خدای متعال با توجه به شواهد و نمونه‌ها و نشانه‌هایی که در سوره های گذشته گفته شده، امری مسلم و قطعی قلمداد می‌شود.

سپس مفاهیم ربوبیت و علو در خدمت یک مرحله تربیتی دیگر یعنی تسبیح و تنزیه وی از صفت نقص و ضعف قرار می‌گیرد. (اعلیٰ/۱)؛ «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» چنین پروردگاری را نمی‌توان ناقص دید، چنان که نتواند یا نداند که حافظه و قدرت نگاه‌داشت آیات الهی در جان رسولش باید تقویت شود. (چنان‌چه قبلاً نیز گفته شد).

باز در این سوره به یکی از کاربردهای مهم یادکرد ربوبیت افراد در رستگاری از دغدغه‌ها و بیم‌ها اشاره می‌رود. یعنی افرادی که صاحب اختیاری خدا را بر خود پذیرا شده‌اند، در صورت تلاش در راستای تطهیر خود و یادکرد او و نمازی که از روی این تذکر می‌خوانند، به طور مسلم به رستگاری خواهند رسید. معلوم است که یادکرد پروردگاری شخص، وقتی مفید است که او خدا را پروردگار خود بداند و با او آشنا شده باشد. تا آن‌جا که پیمان‌های خود را با او در قالب نماز تکرار کند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى؛ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى». این همه جز در پرتو اطلاعات و تأثیرات سوره‌های قبل بدست نمی‌آیند.

۸ - سوره لیل

خدای متعال در سوره لیل - نهمین سوره مکی - که دارای ۲۱ آیه می‌باشد، به راهکار سرعت بخشیدن به حرکت انسان‌ها در جریان هدایت یا ضلالت، اشاره کرده و نقش پروردگار را در این مهم بیان می‌نماید که چگونه به جلب توفیق پروردگار برسیم و چرا برخی دچار خذلان شده، در مسیر شقاوت حرکت می‌کنند. در این سوره خداوند یک بار آن هم با نام رب یاد شده است (لیل - مکی ۹-۲۰) و تمامی ضمائر که به خدا برمی‌گردند، به صورت ضمیر متکلم مع‌الغیر هستند که نشان از نقش ربوبی او هستند. (در آیات ۷ و ۱۰ «فَسْتَبْسِرُهُ»، ۱۲ «عَلَيْنَا» و ۱۳ «لَنَا»)

سوره‌ی لیل با سوگند به چند پدیده‌ی گوناگون آغاز (لیل - مکی ۹-۱ تا ۳) «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَنسَى؛ وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى؛ وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى» و تلاش انسان‌ها را مختلف می‌شمارد. (همان ۴؛ «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى») سپس به تأثیر این تلاش‌ها بر شخصیت انسان و عنایت و خذلان پروردگار نسبت به هر یک از دو گروه اشاره می‌کند. برخی افراد با طیب خاطر و به آسانی به سوی راه مستقیم و شریعت نجات‌بخش و گشایش‌ها و آسانی‌های مربوط به آن‌ها می‌روند و برخی دیگر نیز مهیای ورود به دشواری‌ها و سختی‌ها هستند. این دو دسته عمل انجام شده، تأثیر ویژه‌ای بر نظام هستی و انسان می‌گذارد. (ر.ک: بهجت‌پور، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۴) خدای متعال این تحوّل روحی و تفاوت شخصیت را بر اساس رفتار و باورهای گوناگون و اختیاری افراد به آنان داده است. تحوّل مثبت و منفی شخصیت در نظام توحیدی با مشیّت پروردگار متعال در ارتباط است و در این سوره به خوبی روشن می‌گردد که این تحولات معلول نظام و سنتی است که پروردگار در هستی گذاشته است، (با توجه به «فَسْتَبْسِرُهُ» در آیات ۷ و ۱۰) به گونه‌ای که نوع عمل - بخشش یا بخل - و نوع صفت نفسانی - تقوا یا استغنی - نیز نوع اعتقاد - تصدیق نیکی یا تکذیب آن - اثر ویژه‌ای بر شخصیت انسان دارد و انسان با حسن اختیار یا سوء اختیار خود، راه تحوّل مثبت یا منفی را می‌پیماید. (با توجه به مفاد لیل ۵/ تا ۱۰؛ «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَ اتَّقَى؛ وَ صَدَقَ بِالْحُسْنَى؛ فَسْتَبْسِرُهُ لِلْسُرَى؛ وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَعْتَى؛ وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى؛ فَسْتَبْسِرُهُ لِلْعُسْرَى»)

و در ادامه از نقش پروردگار در هدایت و نیز آغاز و انجام امور خبر می‌دهد. (همان ۱۲/ و ۱۳؛ «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى؛ وَ إِنْ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَ الْأُولَى») در انتهای سوره متقی‌ترین انسان‌ها را معرفی کرده و راه نجات از شقاوت را بیان می‌دارد که همانا انفاق مالی به جهت تطهیر

جان می‌باشد (همان/۱۷ و ۱۸؛ « **وَسَيَجْزِيهَا الْآتِقَىٰ؛ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى** »). که در این انفاق فقط توجه متقی به جلب توجه ویژه پروردگار اعلا پیش می‌باشد. (همان/۲۰؛ « **إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى** »)

از نکته‌های جالب توجه در این سوره آن که نقش‌های پروردگار متعال به تغییر و تحول شخصیت درونی افراد گسترش یافته است، به گونه‌ای که به تدریج از نقش پروردگار و صاحب اختیار در آفرینش همه هستی و انسان و تربیت او و مرجعیت و مشاهده‌ی او در سوره علق، تا عطا و منع و تنبیه و پاداش او در سوره قلم و به تدریج کار بست یاد او در قطع امید از دیگران و انحصار امید به پروردگار تا نقش او در ربوبیت مشرق و مغرب که در ایجاد روحیه توکل مؤثر بود، در سوره مزمل و تا یادکرد کبریایی و قدرت او در تعذیب و تنبیه معاندان در سوره مدثر و همین طور تأثیرات او در زندگی گسترش می‌یابد تا در نهایت در سوره اعلی به تأثیر او در جان پیامبر «**وَأُنسِرُكَ لِلسَّرَى**» اشاره رفت و سپس در سوره لیل نهمین سوره مکی، این تأثیر گذاری درونی بر همه مردم اعم از صالح و طالح کشیده شد و جایی خالی از تأثیر گذاری پروردگار باقی نماند. (همان/۷ و ۱۰؛ « **فَسَيَسِّرُهُ لِّلْيسْرِ؛ فَسَيَسِّرُهُ لِّلْعُسْرَى** ») گویا هر چه جلوتر آمد، نقش‌های کلان و دور، به نقش‌های جزئی‌تر و ریزتر و در نهایت درونی افراد گسترش یافت، به گونه‌ای که قاری به طور ناخواسته جایی از درون و بیرون خود را فارغ از نقش پروردگار و متأثر از اراده‌های مالکانه او نمی‌بیند.

در ضمن توجه به تناسب‌های میان دو سوره لیل و اعلی ابعادی از روش بیان قرآن در طرح مسأله ربوبیت را روشن می‌سازد. در سوره اعلی نقش خداوند را در تسهیل و آسان شدن او از طریق عدم فراموشی آیات را وعده داد: «**وَأُنسِرُكَ لِلسَّرَى**» (اعلی/۸) و در این سوره اهل تقوا را به آسان سازی و تحول شخصیت‌شان در میل به دین بشارت داد: «**فَسَيَسِّرُهُ لِّلْيسْرِ**». (لیل/۷ - با توجه به مراد از واژه یسری که به دین هم تفسیر می‌شود -)

در سوره اعلی اهل خشیت یعنی کسانی را که درک مناسبی از پروردگار دارند، اهل تذکر و رستگاری دانست: «**سَيَذَكِّرُكَ مَن يَخشى**» (اعلی/۱۰) و در این سوره آن‌ها را اتقی نامید که اثر خشیت از پروردگار است و کنایه از آن است که هر چه خشیت از پروردگار بالاتر رود، خویشتر داری بالاتر می‌رود: «**فَسَيَجْزِيهَا الْآتِقَى**» (لیل/۱۷) و این اثر توجه به نقش پروردگار در زندگی انسان است.

۹ - سوره فجر

سوره‌ی فجر، دهمین سوره‌ی نازل شده، در قالب ۳۰ آیه و خطاب به حضرت محمد (ص) و با غرض تسلی و اطمینان بخشی به قلب وی نازل شده است. در این سوره به همین بهانه از نقش‌های پروردگار یاد می‌شود. در این سوره خداوند فقط با نام «رب» یاد شده است و این لفظ در این سوره ۸ بار تکرار شده است. (فجر - مکی ۱۰- ۶، ۱۳، ۱۴، ۱۵ (۲بار)، ۱۶، ۲۲، ۲۸) و ضمائر نیز همگی به «رب» بازگشت می‌کنند. (آیات ۱۵ (**اَكْرَمُهُ، نَعَمَّهُ، اَكْرَمَنِ**)، ۱۶ (**اِبْتَلَاهُ، قَدَرَهُ، اَهْلَانِهِ**)، ۲۵ (**عَذَابُهُ**)، ۲۶ (**وَتَأَقَّةُ**)، ۲۹ (**عِبَادِي**)، (**جَنَّتِي**))

در این سوره از برخی نقش‌های رب یاد می‌کند، از جمله خدای متعال آن حضرت را بر این نکته آگاه می‌کند که پروردگاری که زمینه را برای تربیت و رشد جریان دین و به نتیجه رسیدن ثمرات تلاش پیامبر آماده می‌کند، توان تنبیه و نابودی قدرتمندانی را که در مقابل جریان دین بایستند، دارد. (بهجت پور، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۵) به همین جهت، سرگذشت چند قوم فسادگر و نقش پروردگار را در تنبیه آنان یادآور می‌شود. (فجر - مکی ۱۰ - / آیات ۶ تا ۱۳؛ « **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ؛ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ؛ الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبَلَدِ؛ وَ نَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ؛ وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ؛ الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبَلَادِ؛ فَأَكْتَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ؛ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ**

سَوِّطَ عَذَابٍ» رب متعال در کمین ستمگران است. او در کمین گاهی قرار دارد و در رصد طاغیان و مفسدان در زمین است و در موقع مناسب عذابش را نازل می‌فرماید. (همان/۱۴؛ «إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ»)

در بخش دیگری از سوره به نقش‌های پروردگار، در غنا و فقر مردم می‌پردازد، (همان/۱۵ و ۱۶؛ «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ؛ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ») به این معنا که انسان گاهی دارای ثروت یا مکت است. در این هنگام وقتی به ثروت و مکت خود و رابطه‌اش با پروردگار توجه می‌کند، می‌گوید: «رَبِّي أَكْرَمَنِ»؛ اما اگر همین فرد، قدرت مالیش محدود شود، می‌گوید: پروردگارم به من اهانت کرده است.

در این سوره خداوند می‌فرماید: اگر کسی دارای تمکن باشد و از او گرفته شود، نباید خدا را متهم کند، بلکه این، نتیجه رفتار خود شخص است. بله؛ این قبض و بسط‌ها به دست خداوند و بر اساس ضابطه‌ها و حکمت‌هایی، در زندگی انسان جریان دارد. بلکه شما می‌بایستی کارهایی را انجام دهید: شما یتیمان را تکریم نمی‌کنید. از سویی نه خودتان به طعام‌دادن اقدام می‌کنید و نه دیگران را تحریض بر آن می‌نمایید. شما ثروت‌هایی را که فرد با زحمت فراوان جمع کرده و باید به عنوان ارث به خانواده او می‌رسید؛ به تاراج بردید، و به ثروت دنیا محبت و علاقه شدیدی پیدا کردید. با عنایت به این مطالب، داوری شما نسبت به رفتار پروردگارتان غلط است، نباید پروردگار را متهم کنید، بلکه در رفتار خود تأمل کنید و ببیند چه عملی مرتکب شده‌اید که نعمت‌ها از شما گرفته شده است. (همان/ مفاد آیات ۱۷ تا ۲۰؛ «

كَلَّا بَلْ لَأُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ؛ وَ لَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ؛ وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا؛ وَ تَحِبُّونَ الْآمَالَ حُبًّا جَمًّا»)

بخش پایانی سوره به بررسی نقش پروردگار پس از حیات طبیعی و زندگی دنیا مربوط می‌شود، تحولات آن جهان را ذکر می‌کند (همان/ آیات ۲۱ تا ۲۳؛ «كَلَّا إِذَا دُخَّتِ الْأَرْضُ دُخًّا دَسًّا؛ وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا؛ وَ جَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَ أُنَىٰ لَهُ الذُّكْرَىٰ») و دو گونه برخورد پروردگار را با نفوس منحرف و مفسد و نفس به اطمینان رسیده بیان می‌دارد. همان/ آیات ۲۴ تا ۳۰ «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي؛ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ؛ وَ لَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ؛ يَا لَيْتَهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ؛ اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً؛ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي؛ وَ ادْخُلِي جَنَّتِي»)

ملاحظه می‌شود که این سوره نیز به نقش پروردگار در سه حوزه‌ی تنبیه تاریخی صاحبان قدرت طغیان‌گر، نیز ثروت‌مندان و زراندوزان منحرف و ظالم در دنیا و نیز تنبیه و مجازات سخت انسان‌های طغیان‌گر در کنار پاداش نفس‌های مطمئنه پرداخته است، تا اسباب سلب توفیق در دنیا و جلب عقاب در دنیا و آخرت را نمایان سازد و با انتساب آن‌ها به حضرت پروردگار در کنار بیان علل و عوامل چنین عقاب‌ها و سلب توفیقاتی، هم انسان را نگران جانب پروردگار در امورش بنماید و هم به وجود حکمت در تفاوت نقش‌های پروردگار در زندگی افراد و جوامع اشاره نماید.

۱۰ - سوره ضحی

چند روزی بیک وحی بر پیامبر (ص) نازل نشد. این مدت را از پانزده تا چهل روز دانسته‌اند، (ر.ک: شان نزول سوره در طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۴۶) این حادثه دست مایه‌ی اذیت و آزار حضرت محمد (ص) شد. مشرکان به تمسخر می‌گفتند که خدایش با او قهر کرده و بر او غضب نموده است. تا این که سوره ضحی یازدهمین سوره مکی با ۱۱ آیه نازل شد و علاوه بر آن که دل آزرده‌ی پیامبر را تسکین بخشید، اعلام داشت که پروردگار خشمی و قهری نسبت به تو ندارد و تو همیشه مشمول الطاف پروردگارت بوده‌ای؛ به همین جهت تو باید از

برخی رفتارها دوری و به مواردی از رفتار شایسته، آراسته شوی تا شکر عملی رحمت‌ها و نعمت‌های خاص پروردگار را بجا آورده باشی. در این سوره نیز خداوند جز با نام «رب» خوانده نشده (سه مورد در آیات ۳، ۵ و ۱۱) و تمامی ضمائر نیز به «رب» بازمی‌گردند. (آیه ۳ «مَا قَلَى»، آیه ۶ «فَاَوْى»، آیه ۷ «فَهَدَى»، آیه ۸ «فَاَغْنَى»)

در این سوره پروردگار متعال سه نعمت سابق خود را به پیامبر یاد آور شده و متذکر می‌شود که وی همواره مشمول عنایات ربّانی بوده است. یتیم بودن او، گمراهی و گمگشتگی او و تهیدستی او که هر سه مورد را خداوند به گونه شایسته جبران کرد. (ضحی - مکی ۱۱ - آیات ۶ و ۷ و ۸؛ «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ»). ضمائر همگی به «رَبِّكَ» برمی‌گردند و از نقش رب در برطرف کردن هر سه مشکل پیامبر ۷ پرده برمی‌دارد.

حال با یادآوری عنایات ویژه خداوند به ایشان، بستر بیان چند دستور ویژه فراهم می‌شود: یتیم را زبون و زیردست خود قرار ندهد و سؤال کنندگان و متقاضیان را از خود نراند (همان/ ۹ و ۱۰؛ «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَهْزَأْ وَ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ») و به بازگو کردن نعمت‌های پروردگارش مشغول باشد. (همان/ ۱۱؛ «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»)

آری؛ اقرار به نقش پروردگار در تمام مراحل زندگی، هم مانع مستقل دیدن خود در رسیدن به وضع موجود و هم مانع غفلت و فراموشی نعمت‌های خدا به بندگان است که این موضوع از آیات این سوره به دست می‌آید.

۱۱ - سوره شرح

سوره شرح - دوازدهمین سوره مکی - و در ادامه سوره ضحی و خطاب به پیغمبر اکرم (ص) و با هدف تربیت وی نازل شده است. در آغاز به عنایات پروردگار به ایشان، مبنی بر اعطاء شرح صدر و برداشتن بارهای سنگین از دوش حضرت، (شرح - مکی ۱۲ - / ۱ تا ۳) به رفعت نام وی اشاره (همان/ ۴) و آن‌گاه با بیان این حقیقت که سختی‌ها از دل آسانی‌ها سر برمی‌آورد، (همان/ ۵ و ۶) ایشان را امر به پذیرش بارهای سنگین رسالت و رغبت دائمی به سوی پروردگار می‌نماید. (همان/ ۷ و ۸) آری؛ او باید دائماً به سوی پروردگارش رغبت کند و نقش او را در برداشتن بارهای سنگین رسالت یادآور شود تا بتواند با سختی‌های بار سنگین رسالت الهی کنار آید.

سوره‌های فجر - مکی ۱۰ - و ضحی - مکی ۱۱ - و انشراح - مکی ۱۲ - به طور عمده خطاب به پیامبر اکرم (ص) هستند. در هریک از این سوره‌ها، ربوبیت در خدمت خروج آن حضرت از انفعال و تقویت قلب وی برای برخورد فعال با مشکلات پیش آمده آغاز رسالت نازل شده‌اند. بنابراین نمایانگر جنبه نشاط بخش به انسان‌های الهی‌اند که در راه انجام وظائف و رسالت‌ها دچار فشار و تهدید و تمسخر و تحقیر قرار گرفته‌اند و یا فشار جان‌کاه تکالیف، این احتمال را ایجاد کرده است که در ادامه راه نشاط لازم را نداشته باشند.

۱۲ - سوره عادیات

سوره عادیات چهاردهمین سوره مکی است و دارای ۱۱ آیه می‌باشد. در این سوره نیز خداوند با نامی جز نام «رب» یاد نشده است. (دوبار در آیات ۶ و ۱۱) این سوره با سوگند آغاز می‌شود و به دنبال آن، به ناسپاسی انسان نسبت به پروردگارش، اشاره می‌کند. (عادیات/ ۶؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ») این در حالی است که میلش به اضافه شدن دائمی نعمت‌ها، فراوان است. (همان/ ۷؛ «وَ إِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ لَشَهِيدٌ»)

یکی از مهم‌ترین اقداماتی که در سوره عادیات بیان شده، بیان یکی از آسیب‌های مربوط به ارتباط انسان با پروردگار است. کسی که قدرشناس پروردگار باشد، به طور قطع در مسیر رستگاری نخواهد رفت. در این سوره ضمن تهدید نسبت به قدرناشناسی انسان، زمینه رفع این نقیصه فراهم می‌شود.

نکته‌ی قابل توجه آن که از این سوره موضوع ربوبیت در فرمتی دیگر مطرح می‌شود. انسان‌هایی که ربوبیت را پذیرفته و با آن آشنا شده‌اند و خدا را صاحب اختیار خود می‌شمرند، رفتارشان با وی دچار آسیب و آفت‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها در سوره عادیات ناسپاسی شدید آنان نسبت به پروردگارشان می‌باشد. (همان/۶: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ») و معلوم است تا نسبت میان رب و افراد برقرار نشده باشد و خدای متعال را به ربوبیت نپذیرفته باشند نوبت به چنین نگاه‌های آسیب‌شناسانه‌ای نمی‌رسد. این یافته در گفتار دوم فصل پنجم توضیح بیشتری داده می‌شود.

۱۳ - سوره کوثر

سوره‌ی کوثر پانزدهمین سوره مکی است که باز خطاب به پیامبر اکرم (ص) و در مقام یادآوری امتنان پروردگار متعال به وی به خاطر اعطای خیر کثیر که مصداق آن بنا بر نظر مفسران فاطمه زهرا^ع یا کثرت نسل پیامبر ۷ از طریق ایشان است، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۷، ص ۳۷۱ و طباطبایی، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۷۰ و ۳۷۱ و طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۳۶) در قالب ۳ آیه نازل شده است. در این سوره یک ضمیر متکلم مع‌الغیر داریم و یک بار هم لفظ «رب» در آن به کار رفته است. در این سوره یکی از کاربردهای ربوبیت مطرح می‌شود. وقتی همه نعمت‌ها از ناحیه‌ی پروردگار است و عطا و منع هم از اوست، چنان‌که در سوره‌های قبل بیان شد - اعطای خیر بزرگ و گسترده‌ای که از سوی خدا به انسان می‌شود نیز باید با شکر مناسب استقبال شود. به همین جهت پیامبر را مأمور می‌کند تا نماز را به شکرانه عنایات پروردگارش به جا آورد.

روشن است که تثبیت منطقی مفهوم ربوبیت عام و خاص پروردگار به پیامبر و عموم مردم که در سوره‌های چهارده گانه قبل صورت گرفت، فرصت طرح این کاربردها و بیان این نوع تشکر را فراهم نموده است که در گفتار اول فصل پنجم بیان می‌شود.

۱۴ - سوره کافرون

در سوره کافرون - هجدهمین سوره مکی - بحث اصلی، اعلام موضع صریح پیامبر اکرم (ص) به کفار، مبنی بر جدایی معبود وی از معبود کافران است - همانطور که آنان نیز چیزی را پرستش و عبادت می‌کنند که پیامبر قطعاً نخواهد پرستید و با این موضع، دین و آیین خود را کاملاً از دین و آیین آنان جدا می‌سازد. (کافرون - مکی ۱۸- «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ؛ لَّا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ؛ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ؛ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ؛ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ؛ لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ»)

دقت شود که عبودیت، یعنی پذیرش ربوبیت و صاحب‌اختیاری دیگری و به طور طبیعی پس از تثبیت ربوبیت الهی و تبیین مفصل ابعاد تأثیرگذاری رب بر حیات بشری در سوره‌های قبل، در این سوره خداوند بحث ربوبیت را به سمت بحث از عبودیت و بندگی کشانده است، چرا که زمینه بندگی در سوره‌های قبل فراهم شده بود. (دقت شود که این برداشت و ارتباط نو بوده و برای اولین بار مطرح می‌گردد و علمای علم معناشناسی می‌بایستی بر روی آن کار کرده و نظریه معناشناسی ارائه دهند.) منتهی در این سوره مسأله عبودیت و دین جلوه دیگری می‌یابد و حضرت مأمور می‌شود تا به طور رسمی به لوازم این عبادت که نفی دین و معبودهای کافران است اشاره نموده و

صف خود را از آنان و آنان از خود را در این مورد کاملاً جدا سازد. ابعاد این جدائی از سوره‌های حمد تاکنون به اشکال مختلف نمایان شده بود و بنده خدا به سمت قرآن رفته بود و آن را به عنوان منشور هدایت پذیرفته بود. (مفاد سوره تکویر - مکی ۷-) در پرتو یاد پروردگار و نماز از روی این یاد در راه رفع دغدغه‌ها و رستگاری حرکت می‌کرد. (اعلی - مکی ۸-) در راه ترکیه جان از طریق انفاق و اعطای مال به این نیت که توجه ویژه پروردگار را به خود جلب کند، حرکت می‌کرد. (لیل - مکی ۹-) خود را در کنف توجهات او می‌دید و تحولات دنیوی و اخروی را محصول اراده او می‌شمرد. (فجر - مکی ۱۰-) دلتنگی‌ها و خستگی‌ها را با یادکرد عنایات و عطا‌های او مرتفع می‌ساخت. (ضحی و شرح - مکی ۱۱ و ۱۲-) سپاسگزار پروردگارش بود و نعمت‌ها را از او می‌دانست و اهل ناسپاسی نبود (سوره‌های عادیات و کوثر - مکی ۱۴ و ۱۵-). پس به طور کامل در جانبی غیر از جانب کفّار قرار می‌گرفت و آماده بود تا خود را از آنان جدا اعلام کند. البته بنده جهت فهم رابطه بین ربوبیت و عبودیت در این سیر تلاش بسیاری نمودم و به نتایجی نیز رسیدم، اما به جهت قطعی نبودن برداشت حقیر، از آوردن آن تا اتقان دلیل صرف نظر می‌نمایم. چه خوب است تا زبان‌شناسان با بهره‌گیری از روش توشوهیکو ایزوتسو به کشف این رابطه کمک نمایند.

۱۵ - سوره فیل

گویا پس از اعلام موضع بندگی مخلصانه، و جدایی و برائت از معبودها و کیش مشرکان، نگرانی‌هایی از ناحیه هجوم سهمگین کافران وجود داشت. در سوره فیل - نوزدهمین سوره نازل شده در مکه - با تذکر قدرت و صولت عظیم پروردگار پیامبر (ص) بر نابودی کسانی که به قصد انهدام خانه توحید - کعبه - هجوم آورده بودند، (فیل - مکی ۱۹-) «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ؛ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ؛ وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ؛ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ؛ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ» پیامبر را نسبت به دفاع از وی در برابر هجوم کافران مطمئن ساخته و هشدار می‌دهد که کافران داد که آن‌ها را از هرگونه ماجراجویی بر حذر می‌دارد، چرا که رب پیامبر با اصحاب فیل با آن همه قدرتشان به سختی برخورد کرد و در صورت تعرض آنان به پیامبر (ص)، این برخورد متوجه آنان نیز خواهد شد. پس این سوره ناظر به سوره کافرون و آثار و تنش‌های احتمالی است که به دنبال موضع پیامبر در شهر مکه پیش‌بینی می‌شد. روش بسیار نیکو و حکیمانه پروردگار برای اثبات قدرت خود در نابودی جریان قوی کفری که در برابر پیامبر اکرم (ص) صف کشیده بود، بهترین روش تقویت موضع موحدان و جریان حق در برابر باطل می‌باشد. جالب آن‌که به دنبال اعلام جدایی مواضع پیامبر (ص) این عبد صالح خدا از کفار و انتظار فشارهایی که از این ناحیه بود، یادآوری حفاظت و نگهبانی پروردگار از او، نقش مهمی در ثبات و استقامت در ربوبیت داشت. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف/آیه ۱۳)

۱۶ - سوره فلق و سوره ناس

در ادامه‌ی طلوع اندیشه توحیدی در میان جمعی که شرک، دین و مرام آن‌ها بود و اعلان برائت رسمی از معبودان و دین و آئینشان، و جدا کردن خود از صف مشرکان و آغاز اصلاحات اجتماعی بر پایه اندیشه توحیدی که از سوره کافرون آغاز شد، نه تنها خطر مواجهه با صاحبان قدرت و نیرنگ را در برداشت - چنانکه در سوره فیل به آن اشاره شد - بلکه تهدید اجتماعی گسترده‌ای را متوجه پیامبر اکرم (ص) می‌کرد. (بهجت پور، پیشین، ج ۱، ص ۴۷۴) انتظار شرووری که از ناحیه هر یک از مخلوقات می‌رفت. سیاهی فراگیری که شبه جزیره و محیط مکه را فراگرفته بود و کسانی که برای زدودن عقیده‌های ایمانی و باورها توطئه می‌کردند و یا حسادت می‌ورزیدند، ایجاب می‌کرد تا

آن جناب رو به درگاه پروردگار کند و از هر یک از شرور مزبور به وی پناه برد. از سویی با توجه به اینکه موضع بندگی موحدانه و برائت از بندگی غیرخدا، باید به جان مردم رسوخ کند و موانعی درونی یا وسوسه‌های مخفی شیطانی، مانع جدی پذیرش این عقائد نگردد، پیامبر اکرم (ص) مأمور می‌شود تا از پروردگار درخواست کند که این وسوسه‌های درونی و مخفی در مردم کارساز نیفتد و پیام حق به جان مردم منتقل گردد.

به همین منظور دو سوره فلق و ناس - بیستم و یکم نزول - نازل شدند و به این شرور و نحوه پناه بردن پیامبر پرداختند. شروری که در سوره فلق متذکر می‌شود، شروری‌اند که برانگیزاننده و منشأ آن‌ها خارج از نفوس می‌باشد. اما شروری نیز وجود دارند که منشأ روحی و درونی دارند. در سوره فلق و ناس که در پی هم نازل شدند، اصول این شرور مطرح شده، به گونه‌ای که در سوره فلق، شرور بیرونی و در سوره ناس شرور داخلی و درونی را متذکر گشته است. (ر.ک. همان)

خداوند در سوره فلق پیامبر (ص) را به دعا و پناه‌بردن به پروردگار سپیده دم (رب الفلق) از شر مخلوقات، تاریکی فراگیر و دمنده‌گان در گره‌ها و حسودانی که آتش حسد برافروزند، امر می‌کند. (سوره فلق؛ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ؛ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ؛ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ؛ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ؛ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ».) ظاهراً این تعویذ به منظور دفع خطرات اجتماعی مربوط به اعلام موضع برائت از معبودان کافران می‌باشد. در سوره ناس نیز تعلیم شیوه پناه‌بردن و استعاذه به پروردگار متعال از شر وسوسه‌های درونی است. سوره با امر پیامبر (ص) به پناه‌بردن به سه نام از اسمای خدای متعال (رب، ملک و اله) آغاز (ناس/ ۱ تا ۳؛ «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ؛ مَلِكِ النَّاسِ؛ إِلَهِ النَّاسِ») و با تقاضای رهایی از آسیب وسوسه‌های پنهانی شیطان‌های انس و جن خاتمه می‌یابد. (همان/ ۴ تا ۶؛ «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ؛ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ؛ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ») یعنی آن‌که در راه تثبیت ربوبیت خداوند، می‌بایست تا به موانع توجه جدی شود و راهی مناسب جهت برون رفت از آن اتخاذ کرد.

توجه شود که لزوم توجه به خدا با نام رب و استعاذه به او، درست در هنگامی مطرح شده که شرایط بیرونی و چالش‌هایی که مواضع آن حضرت ایجاد کرده، چنین استعاذه‌هایی را ایجاب می‌نمود.

۱۷- سوره توحید

پیامبر اکرم (ص) که نمونه و اسوه تربیت الهی در ناحیه عبودیت و عمل به روش و آیین توحیدی بود، مأمور شد تا به طور صریح و علنی صف خود را از کافران جدا کند و صف کافران را نیز از خود جدا اعلام نماید. (سوره کافرون - هجدهمین سوره مکی)، پس از آن دغدغه‌هایی وجود داشت که سوره‌های فیل، فلق، و ناس به رفع آن‌ها پرداخت و توجه به پروردگار و استمداد از او را راهکار رفع آن‌ها شمرد.

پس از اعلام این موضع صریح، پیامبر مأموریت یافت تا معبود خود را روشن‌تر معرفی بنماید، یعنی در سوره کافرون از ربوبیت به عبودیت پل زد و از این سوره به الوهیت خداوند پل زده می‌شود. این مهم در سوره توحید - بیست و دومین سوره نازل شده در مکه - انجام شد. اگر چه در این سوره نامی از رب نیامده ولی با توجه به ارتباط این سوره با تثبیت ربوبیت و اعطای صفتی جدید برای رب، در این سیر به این سوره توجه می‌شود. البته این برداشتی نو است که بایستی با کمک علمای معناشناسی از بوته نقد سرفراز بیرون آید.

توحید سنگ بنای تحولات اجتماعی و تشکیل جامعه صالح دینی است و به همین جهت پس از اعلام جدایی اعتقادی و ایمانی پیامبر از جامعه ناصالح و شرک زده، به عنوان اولین گام در این تحول مطرح شد. (بهجت پور، پیشین، ج ۱، ص ۴۹۰) این سوره شامل امر پیامبر به اعلام توحید ذات و صفات پروردگار و عدم وجود زاد و ولد و یا انباز و همتایی برای خدای تبارک و تعالی می‌باشد و با غرض بیان توحید ناب و خالص در جامعه شرک زده مکه، نازل شد. (سوره توحید/کل آیات؛ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ؛ اللَّهُ الصَّمَدُ؛ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ؛ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**)

روایتی که علت نامگذاری سوره‌های توحید و کافرون را بیان نموده، پیوند میان این دو سوره را به خوبی نشان می‌دهد. در مجمع‌البیان نقل می‌کند که پیامبر (ص) به سوره کافرون و توحید «مقشقتان» می‌گفتند و آن دو سوره را مرسوم به این نام نمودند. برای آن که تلاوت کننده را از شرک و نفاق، تبرئه و دور می‌کند. (طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۵۴) هم‌چنین در مجمع‌البیان وارد شده که این سوره را «نسب الرب» می‌گویند و این مطلب را به نقل از امام صادق (ع) بیان داشته است. (همان) با عنایت به این نکته که عبودیت همانا پذیرش و اختیار ربوبیت خدای متعال از سوی انسان است که در سوره کافرون به طور صریح اعلان شده، بنابراین شناسنامه‌بودن سوره اخلاص برای پروردگار، به روشنی دلالت بر ارتباط دو سوره کافرون و اخلاص دارد.

در شأن نزول این سوره نیز نقل کرده‌اند که وقتی رسول خدا (ص) به مشرکین فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»، آنان گفتند: خدای خود را برای ما معرفی نما که چیست؟ طلا و نقره است یا چوب یا آهن یا چیز دیگر؟ این بود که در جواب سؤال آنان این سوره نازل شد. (همان، ص ۸۵۹) این روایت را می‌توان شاهد دیگری بر پیوند میان سوره کافرون و سوره اخلاص شمرد. پس از اعلام جدایی صف اعتقادی جریان صالح از جامعه شرک زده مکه، اولین اصل معرفی معبود یگانه و دفع پیرایه‌ها از اندیشه توحیدی است که در سوره اخلاص و سپس نجم بیان می‌شود.

ملاحظه این مطلب اهمیت دارد که چگونه با اعلام موضع جدایی از اعتقاد کافران درباره معبود و دین، زمینه چالش بعد فراهم می‌شود که در طی آن ماهیت معبود و مباحث مربوط به ذات و صفت خداوند مورد اهتمام قرار می‌گیرد. به گونه‌ای که ورود به مباحث ذات و صفات، طبیعی می‌نماید. یعنی در سیری پلکانی ابتدا مردم با صاحب اختیار و رب شایسته آشنا شده و نقش‌ها و تأثیرات او در زندگی را واقف می‌شوند (علق تا مدثر) تا آن‌جا که با کمال میل و اختیار زیر چتر ربوبی او رفته و او را پرستش و اطاعت می‌نمایند و از او راه مستقیم را طلب کنند. (حمد) آن‌گاه در ضمن مباحث گوناگونی که پس از آن اتفاق افتاد (در سوره کافرون گذشت) و به خصوص آسیب شناسی‌هایی که در ابعاد مختلف صورت گرفت، زمینه بیان جدایی کامل دین متکی بر بندگی پروردگار از دین کافران پدید آمد و در نهایت چون محور دین جدید بر پذیرش معبود و مطاع دور می‌زند (لا اعبد ما تعبدون) زمینه برای معرفی ذات و صفت او فراهم می‌شود.

۱۸ - سوره نجم

سوره نجم که پس از سوره توحید نازل شده است و بیست و سومین سوره در ترتیب نزول قرآن است و دارای ۶۲ آیه می‌باشد، به رفع شبهات و پیرایه‌ها از رسالت و توحید و مسئولیت انسان می‌پردازد. در این سوره ۷ بار در آیات (۱۸، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۴۲، ۴۹ و ۵۵) واژه رب به کار برده شده و تعداد ۲۶ ضمیر در آیات (۲۱، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹ و ۵۰) به رب برمی‌گردند، در حالی که واژه «الله» ۵ بار در آیات (۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱ و ۶۲) به کار رفته که ظاهراً دلیل تفسیری خاص خود را دارد.

در این سوره ابتدا در آیات ۱ تا ۱۸ به مجادله و ستیزی که با آن حضرت در امر رؤیت جبرئیل شده، پاسخ می‌دهد و به همین مناسبت توضیح بیشتری پیرامون وحیانی بودن گفتار پیامبر و ملاقات آن حضرت با جبرئیل را به طور مشروح توضیح می‌دهد. در ادامه به خرافه‌هایی که در مورد فرشتگان و نیز رابطه بت‌ها با پروردگار متعال وجود داشت، می‌پردازد و آن‌ها را مردود می‌شمارد.

به هر حال هنگامی که پیامبر اکرم (ص) مدّعی معبود و دینی خاصّ است (سوره کافرون) و معبود خود را در سوره توحید معرفی می‌کند، هنوز تا اثبات این مطلب که آیین و روش او و مواضعی که به عنوان دین جدید عرضه می‌شود، از ناحیه همان معبود است، فاصله دارد. یکی از آن‌ها توضیح چگونگی ارتباط با سروش غیب است. وقتی که اعلام می‌شود این ارتباط به واسطه‌ی ملک وحی صورت گرفته، خرافه‌هایی را که پیرامون شخصیت فرشتگان و یا دیگر واسطه‌هایی که نام «بت» بر آن‌ها گذاشته شده، باید مردود شوند و روشن شود این بت‌ها واسطه میان خدا و خلق نیستند و به علاوه این که فرشتگان دختران خدا نمی‌باشند. زیرا این دو خرافه از جمله مشهورترین عقاید مشرکان معاصر آن حضرت محسوب می‌شدند. لذا در این جا پروردگار به تقویت جانب توحید پیراسته از پیرایه‌ها، و خرافات و برخورد با واسطه‌های ادّعایی و دروغین می‌پردازد. از این منظر رابطه این محور سوره هم با محور قبل و هم با مباحث سوره‌های اخلاص و کافرون به خوبی روشن می‌گردد. در واقع این بخش از سوره در ادامه حرکت ضدّ شرک و بت پرستی است که به طور علنی و رسمی از هنگام نزول سوره کافرون آغاز شده بود.

سیری در مطالعه ترتیب زمان نزولی ۲۳ سوره‌ای که تاکنون بررسی شد، گویای آن است که از نگاه قرآن، پیامبر اکرم ۷ در محیط شرک زده مکه موظف بود تا در آغاز جایگاه پروردگار خود را در زندگی مردم توضیح دهد و پس از آن که نقش‌های گوناگون پروردگار را در حیات و سعادت بشر بیان نمود و دلایل آن‌ها را شرح داد، نوبت به جدا کردن رسمی صف خود از دیگر پرستش‌گران رسیده و موضع منفی علیه معبود و آئین آن‌ها می‌گیرد و سپس در صورتی که پیرایه‌هایی بر این بندگی وجود داشته باشد، به زدودن آن‌ها اهتمام می‌ورزد که موضوع بحث آیات بسیاری از این سوره است.

مشرکان بت پرست معتقد بودند که بت‌هایشان تمثال خدایانی هستند که امور عالم به آن‌ها واگذار شده و آن خدایان در این بت‌ها حلول می‌کنند. برخی از این خدایان از طایفه جنیان و گروهی از طایفه فرشتگانند. مشرکان اعتقاد داشتند که سه بت «لات»، «عزی» و «مناه» تمثال سه فرشته‌اند که این‌ها دختران خدایند و اموری از عالم به آن‌ها واگذار شده تا به طور مستقل در آن‌ها تصرّف کنند. در کنار این اعتقاد، به برتری جنس پسر بر دختر اعتقاد داشتند و در میان اکثر آنان داشتن دختر موجب شرمندگی و روسیاهی بود، تا آن جا که امر او را دایر میان کشتن آن طفل معصوم یا نگهداشتن آن با خفت و خواری می‌کرد. در آیات ۱۹ تا ۲۸ به نقد و تصحیح عقاید خرافی بت پرستان در مورد ملائکه و نسبت آن‌ها با خدای متعال می‌پردازد.

پروردگار متعال پس از آن که اندیشه‌های صحیح و غلط را در مورد فرشتگان بیان فرمود و گروهی را که با حضرت محمد ۷ در دیدن حقیقی و بی‌تردیدش از فرشته وحی ستیزه و بر باورهای غلط و توهم آلودشان در مورد فرشتگان اصرار می‌کردند، سرزنش نمود؛ و پیامبر اکرم (ص) را به اعراض از گروه مزبور امر کرده و علّت آن را روی گردانی آنان از ذکر و آیات الهی و خلاصه کردن همّشان در دنیای فانی شمرد. (نجم/۲۹ و ۳۰)؛ «فَاعْرِضْ عَنْ مَن تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن اهْتَدَىٰ»

در ادامه مباحث سوره و پس از آن که به پیامبر اکرم 7 خطاب فرمود تا از گروهی که همه همت خود را در جهت دنیا مصروف کرده‌اند، صرف نظر کند و این که فرجام آنان را به خدایی واگذارد که مالک آنان و همه موجودات است و هم به خوبی از انسان و ریشه‌های او آگاه است؛ به مسئولیت انسان اشاره و احتمال واگذاری مسئولیت عمل هر انسانی را به دیگری منتفی می‌نماید و بر رابطه میان تلاش و فرجام تأکید می‌نماید. (همان، آیات ۳۸ و ۳۹؛ «**أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ؛ وَ أَنْ تَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ**»)

و در ادامه به یکی از مطالبی که در صحیفه‌های موسی و ابراهیم (وجود دارد، اشاره می‌کند که انتهای تمام خلقت، و تدبیر همه امور به پروردگار است و همه چیز از لحاظ مبدأ و منتهی به پروردگار می‌رسد. (همان، آیه ۴۲؛ «**وَ أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ**»)) این انسان که با تعبیر و سوسه‌آمیز دیگران از انجام اعمال خیر و سعی و تلاش صرف نظر کرد، باید بداند که همه امور عالم اعم از اصل آفرینش یا تدبیر و نهایت امر موجودات هستی، به پروردگار برمی‌گردد «**وَ أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ**» و اجازه بر عهده گرفتن مسئولیت اعمال دیگران یا عدم آن، به دست اوست.

سپس تا دوازده آیه مصادیقی بیان می‌شود که نهایت تمام امور عالم را به پروردگار ختم می‌کند و استقلال موجودات دیگر را قطع می‌نماید. در واقع بینش توحیدی را که همانا کم کردن استقلال پدیده‌ها و اتصال همه چیز به پروردگار است، در این آیات بیان می‌دارد تا آن که جایی برای دخالت عوامل مستقل از اراده پروردگار باقی نگذارد. (همان، آیات ۴۳ تا ۴۹؛ «**وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَىٰ ؛ وَ أَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَ أَحْيَا ؛ وَ أَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَىٰ ؛ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ؛ وَ أَنْ عَلَيْهِ النَّشَأَةُ الْأُخْرَىٰ ؛ وَ أَنَّهُ هُوَ أَعْنَىٰ وَ أَفْنَىٰ ؛ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ السَّمَوَاتِ**»)

نکته‌ای مهم که باید مورد توجه قرار گیرد آن که انسان‌ها بعد از دیدن آثار موجودات نباید آن‌ها را مستقل در این آثار ببینند و حد معرفتشان را محدود به اثر مستقیم کنند، بلکه باید دورانیش باشند و روابط ماورای پدیده‌ها را نیز بشناسند. موحدان کسانی‌اند که به این عرصه راه پیدا می‌کنند و خداوند با عنوان کردن این تأثیرات ذکر شده در آیات، انسان را به این باور می‌رساند.

چون محور مباحث این سوره‌ها بر اصلاح اجتماعی می‌باشد و از طرفی یکی از آفت‌های احتمالی واگذاری امر خود به دیگران است، خداوند در ضمن این بخش از سوره به اقوامی اشاره می‌کند که به دلیل رضایت به انحراف و فساد همدیگر، نابود شدند. (همان، آیات ۵۰ تا ۵۵؛ «**وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ ؛ وَ ثَمُودًا فَمَا أَبْقَىٰ ؛ وَ قَوْمَ نُوحٍ مِّنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أُطْعَىٰ ؛ وَ الْمُؤْتَفِكَهٖ أَهْوَىٰ ؛ فَغَشَّاهَا مَا عَشَىٰ**»)

در پایان این بخش از آیات که جملگی خطاب به پیامبر اکرم (ص) بود و گوشه‌هایی از قدرت‌نمایی‌های پروردگار را بیان می‌کرد تا روشن شود همه امور به وی ختم می‌شود، فرمود: «**فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ**» (همان/۵۵)؛ در کدام یک از نعمت‌های پروردگارت تردید داری؟

این آیات خطاب به انسان مؤمنی است که به دلیل بر عهده گرفتن مسئولیت ترک عمل صالح خود توسط دیگران، در تداوم انجام اعمال شایسته به تردید افتاد. وی که با سوسه دیگران در معلوم‌نبودن بهشت و نعمت‌های آن و جبران‌نشدن انفاقات و مطلق اعمال صالح در قیامت، از ادامه انجام عمل صالح باز مانده، باید بداند وقتی همه امور به پروردگار ختم می‌شود و وی صاحب اختیار همه چیز است، به طور

حتم می‌تواند نعمت‌های بیکران را در پاسخ به اعمال صالحی که شخص انجام داده، به وی عطا کند و نباید در این مورد تردیدی به خود راه دهد. (ر.ک: بهجت پور، پیشین، ج ۱، ص ۵۴۸)

در بخش پایانی سوره می‌فرماید: باید هشدارهای این کتاب و کتب انبیای گذشته را جدی بگیرید و نسبت به آینده بد خود خوفناک بوده و بر فرجام خود بگریید و به تواضع و ادب روی به محتویات آن بگذارید، سپس به تمام معنی در برابر خدا خاضع شوید و تنها او را پرستش کرده، از بندگی بت‌ها و شرک دست بردارید. (سوره نجم (۵۳)، آیات ۵۶ تا ۶۲؛ « هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأُولَىٰ ؛ أَرِزْتِ الْأَرْزَفَةَ ؛ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ ؛ أَمْ قِمِينَ هَذَا الْحَدِيثَ تَعْجَبُونَ ؛ وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَتَّبِعُونَ ؛ وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ ؛ فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَ اعْبُدُوا ») همانگونه که ملاحظه شد، تمامی مباحث این سوره مخلوط و مرتبط با بحث ربوبیت است.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد که در این ۲۳ سوره بحث ربوبیت به این شکل مطرح شده است:

- رب پیامبر (ص)، با ویژگی‌های منحصر به فردش در کنار دیگر مدعیان ربوبیت به عنوان رب همه انسان‌ها در سوره علق - مکی ۱- معرفی شده است.

- جایگاه پروردگار در زندگی انسان و نحوه صحیح ارتباط انسان با الله به عنوان پروردگار شایسته پرستش، بیان گردیده است.

- با بیان نقش‌های گوناگون پروردگار در حیات و سعادت بشر، دلایل آن را توضیح داده است.

- به رابطه بین انسان، پروردگار و نعمت اشاره نموده و نقش پذیرش ربوبیت الهی در رابطه انسان با خودش، خداوند، هستی و جامعه روشن شده است.

- کسی که این رب را بپذیرد، باید صف خود را از پرستندگان دیگر رب‌های ادعایی جدا نموده و توحید بندگی را مطرح نماید. در این جاست که خداوند به نگرانی‌ها و شبهات، پس از این اعلام موضع پاسخ گفته و به زدودن پیرایه‌هایی که بر بندگی خالصانه این رب وجود دارد، اهتمام ورزیده است.

موضوع ربوبیت و صاحب اختیار بودن خدای متعال در سوره‌های مذکور بحثی مستقل از دیگر موضوعات سوره‌ها نمی‌باشد، بلکه خدای حکیم به مناسبت هدایت‌ها، راهبری‌ها، دل‌داری‌ها، چالش‌ها و مشکلات پیش روی تغییر و تحوّل مردم در نوبت‌ها و فرصت‌های گوناگون حقیقت وجود خدای متعال به عنوان تنها صاحب اختیار شایسته اطاعت را که از جنس آدم و فرشته و جن و چوب و سنگ نیست، فراهم نمود و حقیقت حضور ربوبی حضرت حق را در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی و هستی و حتی درون مایه جان آدمیان تثبیت فرمود و این حقیقت را دالّ مرکزی توحید عبودی و استعانت از خود قرار داد.

حضور ربوبیت در بیان دیگر معارف قرآن هم‌چون مباحث معاد، رسالت و قرآن و توصیف دنیا و آخرت و پدیده‌ها و نیز اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی و اجتماعی، سهم به‌سزایی داشته است و به همین دلیل رسالت با این موضوع آغاز شد و به تدریج همه زندگی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و آن را رنگ الهی می‌بخشد، تا آن‌که بنده موحد با افتخار نقش پذیرش اطاعت از ربوبیت خدای متعال را در زندگی خود چنین اعلام کند: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَن أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره/۱۳۸)

بررسی دقیق این مسیر تا پایان ۱۱۴ سوره، مجال دیگری می‌طلبد که از حوصله این نوشتار خارج است و به همین مقدار اکتفا می‌شود.

فهرست منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن الاثیر، علی بن ابی الکریم، (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر للطباعة و النشر و دار بیروت للطباعة و النشر، بی‌چا.
- ۴- ابن ضریس، محمد بن ایوب، (۱۴۰۸ق)، فضائل القرآن مما انزل القرآن بمکه و ما انزل بالمدينه، دمشق، دارالفکر، چ اول.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر، چ سوم.
- ۶- ابن ندیم الوراق، محمد بن اسحاق، (بی‌تا)، الفهرست فی اخبار العلماء، المصنفین من القدماء و المحدثین و اسماء کتبه، تحقیق رضا تجدد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌چا.
- ۷- ایبیری، ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، الموسوعه القرانیه، قاهره، موسسه سجل العرب، بی‌چا.
- ۸- الاشیقر، محمد علی، (۱۴۰۸ق)، لمحات من تاریخ القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چ دوم.
- ۹- بغدادی، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
- ۱۰- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، چ اول.
- ۱۱- بیهقی، (بی‌تا)، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، محشی و شارح: قلعجی عبدالمعطی امین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
- ۱۲- بی‌نام، (۱۳۹۲ق)، مقدمتان فی علوم القرآن، (و هما مقدمه کتاب المبانی و مقدمه ابن عطیه)، مصحح آرثر جفری، مصحح دوم عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، مکتبه الخانجی، چ اول.
- ۱۳- بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۸۶ش)، همگام با وحی، قم، سبط النبوی، چ اول.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۸ش)، درآمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن، قم، بوستان کتاب، چ اول.
- ۱۵- حائری تهرانی، علی، (۱۳۳۷)، تفسیر مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌چا.
- ۱۶- حاکم حسکانی، ابوالقاسم عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفصیل، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چ اول.
- ۱۷- خضری، محمد، (۱۴۲۳ق)، تاریخ التشریح الاسلامی، بی‌جا، دارالمعرفه، بی‌چا.
- ۱۸- خطیب، عبدالکریم محمود، (بی‌تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، قاهره، دارالفکر العربی، بی‌چا.
- ۱۹- داور پناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵ش)، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، صدر، چ اول.
- ۲۰- دروزه، محمد عزه، (۱۴۰۰ق)، سیره الرسول صور مقتبسه من القرآن الکریم، ناظم: انصاری، عبدالله بن ابراهیم، چ اول.
- ۲۱- _____، (۱۳۸۳ق)، تفسیر الحدیث، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، چ اول.

- ۲۲- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن و بیانه، سوریه، دارالارشاد، چ چهارم.
- ۲۳- دورانت ویل، ویلیام جیمز، (۱۳۸۲ ش)، تاریخ تمدن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم - دارالشامیه، چ اول.
- ۲۵- زرکشی، بدرالدین محمد، (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، چ اول.
- ۲۶- زهری، (بی تا)، تنزیل القرآن، بی جا، بی نا، بی جا.
- ۲۷- زنجانی، ابو عبدالله، (۱۴۰۴ق)، تاریخ قرآن، تهران، منظمه اعلام الاسلامی، بی جا.
- ۲۸- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربی، چ دوم.
- ۲۹- شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، چ اول.
- ۳۰- شهرستانی، (۱۳۷۶ش)، تفسیر مفاتیح الاسرار و مفاتیح الابرار، محمد علی آذر شب، تهران، دفتر نشر مکتوب، چ اول.
- ۳۱- صالح، صبحی، (۱۳۷۲ ش)، مباحث فی علوم القرآن، قم، منشورات الرضی، چ پنجم.
- ۳۲- صفایی حائری، علی، (۱۳۸۵ ش)، روش برداشت از قرآن، قم، انتشارات لیله القدر، چ اول.
- ۳۳- الصغیر، محمدحسین علی، (۱۴۲۰ق)، دراسات قرآنیہ (تاریخ قرآن)، بیروت، دارالمورخ العربی، چ اول.
- ۳۴- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸ش)، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، چ اول.
- ۳۵- _____، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
- ۳۶- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.
- ۳۷- عطار، داود، (۱۴۱۵ق)، موجز علوم القرآن، بیروت، موسسه اعلمی، چ سوم.
- ۳۸- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، (۱۳۷۱ ش)، طبقات مفسرین شیعه، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چ اول.
- ۳۹- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، چ اول.
- ۴۰- کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶ ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، بی جا.
- ۴۱- _____، (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، چ اول.
- ۴۲- لوبون، گوستاو، (۱۳۴۷ش)، تمدن اسلام و عرب، مترجم: هاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی جا.
- ۴۳- المتقی الهمدی، علاء الدین علی، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال والافعال فی سنن الاحوال، توضیح بکری حیاتی و تصحیح صفوة الصفا، بیروت، موسسه الرساله، بی جا.
- ۴۴- مجلسی، محمد باقر، (مکرر)، بحار الانوار الجامعه للدر اخبار الأئمة الاطهار، تهران، اسلامیه، چ اول.
- ۴۵- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۶ ش)، قرآن شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول.
- ۴۶- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ اول.
- ۴۷- میرزا خسروانی، علی رضا، (۱۳۹۰ق)، تفسیر خسروی، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیه، چ اول.
- ۴۸- میر محمدی، سید ابوالفضل، (۱۹۸۰ م)، بحوث فی تاریخ القرآن و علوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چ اول.
- ۴۹- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، قم، مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت، بی جا.

« تفسیر آیات شریف قرآن در متن قرآن »

نویسنده: محمد ساجدی

چکیده:

این مقاله می‌خواهد یک روش جدید در تفسیر قرآن کریم را پیشنهاد دهد.

روشی که در برخی آثار بزرگان و قدما (خصوصاً تفسیر المیزان) نیز تا حدودی بکار رفته است.

در این نوع تفسیر، با نگاه به کل متن سوره، و یا مجموعه‌ای از آیات قبل و بعد مرتبط با یک آیه، تلاش می‌شود تا منظور و مفهوم آیات کشف گردد.

در این روش از تفاسیر آیات و مفردات قرآن نیز بهره برده می‌شود.

این نوع تفسیر یک زیرشاخه از انواع تفاسیر موجود (مثلاً نوع تفسیر موضوعی آن) نیست. بلکه روشی متفاوت؛ در تفسیر است.

در این مقاله ابتدا این نوع تفسیر توضیح داده شده و سپس با ارائه استدلالها و مثالهایی ضرورت و ویژه گیهای آن مطرح میگردد.

و در نهایت نکات مهم این روش و روش تحقق آن، مطرح شده است.

واژگان کلیدی: تفسیر؛ تفسیر در متن؛ قرآن؛ محتوی کلی آیات

۱- مقدمه

می دانیم درک ما از معنی، ابتدا با کلمات (به عنوان پایه ای ترین عنصر دارای معنی) شروع شده و سپس جملات معانی کامل تری به ما می دهند. همچنین یک متن، می تواند مفهوم کامل و دقیق تری را از منظور گوینده و یا نویسنده به ما منتقل سازد. تا جایی که برخی مفاهیم حتی با یک متن نیز بطور کامل فهمیده نمی شود. و بلکه باید مجموعه ای از نوشته ها و گفته های مربوط به نفر را مورد تحقیق قرار داده و با هم دیگر سنجید تا منظور گوینده بدرستی آشکار گردد.

به عنوان مثال: سیر و تفکر فلسفی فلاسفه بزرگ را نمی توان تنها به صرف خواندن یک نوشته و متن آنها فهمید. و بلکه مجموعه ای از نوشته های وی می تواند سیر تفکر فلسفی وی را نشان دهد.

و از سوی دیگر گاه یک متن نوشتاری و یا گفتاری (و به تعبیری یک متن لفظی) به تنهایی نیز همه مفهوم را منتقل نمی سازد. بلکه استفاده از تصاویر، حرکات، سایر حواس و... نیز نیاز است، تا بتوان مفهوم و معنی مورد نظر را انتقال داد.

گاه همه اینها هم کفایت نمی کند و مفهوم و معنی آنقدر بزرگ، سنگین و غیر قابل بیان است که با ساختارها، ابزار و کلمات موجود بشریت قابل انتقال نیست و ضرورتاً کشف و شهود، تعقل و در نهایت فقط وحی می تواند مفهوم مورد نظر را منتقل سازد.

گرچه باید متذکر گردید وحی یک روش خاص است که ابتکار عمل آن دست ما نیست و از سوی خالق تعیین می گردد.

در خصوص فهم قرآن کریم که یکی از ضرورت های دینی ماست؛ باید گفت در سیر تاریخی آن تلاش برای ترجمه کلمات در جهت فهم معانی عظیم آن (در قالب مفردات قرآن) بصورت نسبتاً جامعی انجام شده و گرچه هنوز هم بصورت عرضی و هم بصورت طولی (عمقی) جای کار و توسعه دارد.

توسعه عرضی یعنی گسترش مفردات قرآن به دیگر زبانها و مناسب سازی با اصطلاحات و کلمات جدید و **توسعه عمقی** یعنی عمق بخشیدن به مفاهیم و معانی با توجه به تغییری که در عمق درک و دانش بشر ایجاد شده است.

همچنین گام بعدی که توسط مسلمانان برداشته شده است؛ فهم معانی و مفاهیم قرآن بوسیله تفسیر آیات بوده است. که البته به همت مفسران بزرگ به انواع، موضوعات و روشهای مختلف به انجام رسیده است.

اما سومین قدم بسیار بزرگ که ضروری است در این راستا برداشته شود، توجه به متن قرآن و ترجمه و تفسیر آیات در متن قرآن و نه بصورت جدا، می باشد.

در گذشته نیز چنین تفاسیری حتی نزد اهل سنت تدوین شده است ولی اولین گامهای جدی در خصوص چنین کار سترگی توسط علامه طباطبائی با تفسیر قرآن به قرآن انجام شد.

البته محور اصلی آن تفسیر گرانسنگ، همچنان؛ تفسیر آیات بصورت جدا می باشد.

تفسیر آیات در متن به معنی این نیست که تفاسیر قبلی و تفسیر آیات بصورت جدا، از اعتبار ساقط است.

بهر حال مفردات، مبانی و اجزای تفسیر آیات هستند و تفسیر آیات نیز مبنای تفسیر در متن.

۲- تفسیر در متن چیست و آیا اصولاً با تفاسیر موجود تفاوتی دارد؟

برای فهم این موضوع؛ ابتدا با مثالها و نمونه های کوچکی شروع کرده و آن را توسعه داده و ساختار مفهومی مورد نظر که ایجاد شد، سپس استدلالهایی برای این ساختار مطرح خواهد گردید.

لذا اجازه دهید با مثالی شروع کنیم و فرض کنیم فردی کلمه " کاغذ " را بیان کند. طبیعتاً معنی خاصی بدلیل سابقه و اطلاعات قبلی مغز؛ در ذهن ما شکل می گیرد.

اکنون بگویید: " کاغذ، قرمز را از فروشگاه خریدیم. " بدیهی است که این بار اطلاعات دقیق تری از مفهوم مورد نظر گوینده در ذهن ما وارد شده است.

اکنون این متن کوتاه را مد نظر قرار می دهیم که: " همراه برادرم این کاغذ قرمز را از فروشگاه خریدیم تا روی آن نقاشی سرخ رنگی مربوط به عاشورا بکشد. "

نیاز به ذکر نیست که چه همه اطلاعات بیشتری از این متن نسبت به جملات و کلمات قبلی می تواند توسط مخاطب درک شود.

مسئله بسیار مهم این است که در اینجا چون با تعدادی از جملات سروکار داریم معانی قابل استخراج بسیار بیشتر از تک تک جملات گفته شده می باشد.

این نتیجه بدیهی و طبیعت فکر آدمی است. چرا که نوع تفکر آدمی با روش خاصی است که با مقایسه اطلاعات مختلف دریافتی و اطلاعات قبلی موجود حافظه و انجام دادن انواع استدلالهای قیاس و استقراء و تمثیل با این اطلاعات برای خویش مفاهیمی می سازد و استخراج می کند که حتی در خود متن نیز ممکن است نباشد.

و این مسئله ای است که لااقل ۲۵۰۰ سال است در خصوص نحوه تفکر آدمی تحت عنوان علمی بنام منطق مورد بررسی بوده و هست.

۳- سؤال دوم این است که آیا این روش، در خصوص متنی با منبع الهی همچون قرآن نیز قابل اجراست؟

اگر از دید عقلی جواب دهیم؛ جواب بیگمان مثبت است. چرا که همه آنچه در قدرت درک بشر فرا گرفته است و از آنجا که درک بشر تابع و بوسیله عقل است لذا همه ادراکات بشر، تابع قوانینی یکسان تحت عنوان قوانین عقلی هستند. و در واقع عقل، چیزی جدای از توانایی درک انسان نیست.

و اگر قرآن نیز تنزیل و نازل شده (به معنی کاهش یافته) تا به اندازه فهم و درک بشر رسیده است؛ پس متون قرآن نیز تحت قوانین عقلی، قابل درک هستند. و لذا علی الاصول از متن قرآن بیش از آیات جدای آن؛ باید بتوان مفهوم و معنا کشف نمود.

و البته با کمی مدافه در این معنا؛ مشاهده می شود که این یک مسئله پذیرفته شده و ارتکاز عمومی است.

اما اگر از دید کسانی که خیلی به استدلالهای عقلی اعتماد ندارند بخواهیم جواب دهیم و فرض کنیم آن ادعا مورد پذیرش آنها نباشد؛ در این صورت آنها باید قرآن را چیزی بدانند که قابل درک توسط انسانها نیست. و لذا در اینکه پس چرا قرآن بر بشر نازل شده است جای ابهام پیش می آید.

و اگر بگویند فقط افراد خاصی در جهان می توانند معنی و مفهوم آیات را بفهمند، تکلیف این همه کسانی که امکان دسترسی به آن افراد محدود را ندارند چه می شود؟

البته چنین دیدگاهی با نص آیات نیز در تضاد است. چرا که قرآن در آیات مختلف، خود را جهانی و برای همه بشریت و انسانها می‌داند. و به نظر می‌رسد نوعی خودخواهی و اشکال اخلاقی است که قرآن را مخصوص به افراد خاصی بدانیم.

البته قبول دیدگاه عقلی در زمینه فهم قرآن به معنی افراطی‌گری در این خصوص نیست که فرضاً نقش ائمه(ع) و حضرت رسول(ص) را در فهم و تفسیر آیات نادیده بگیریم. و تصور کنیم همه چیز توسط عقل فهمیده می‌شود.

بهر حال اشکال همیشه در افراط و تفریط هاست.

افراط این است که در کوره راه‌های عقلی و دنیا‌های غیر قابل شناخت برای عقل (مانند غیب و فرشتگان و ...) نیز بخواهیم با کورسوی چراغ عقل جلو رویم.

و تفریط این است که چراغ عقل و اندیشه را خاموش کنیم.

بهر حال به نظر می‌رسد عقل در دو چیز از شرع پیش است: **اول** بلحاظ زمانی. چرا که اول دین معرفت خداست. (خطبه ۱ نهج البلاغه) و معرفت خدا (قبل از آنکه هنوز شرعی پذیرفته شده باشد) بدون عقل ابزار دیگری ندارد. **دوم** بلحاظ عمقی. چرا که تمام مفاهیم و مطالبی که از سوی شرع می‌رسد و انسان چه با گوش و یا چشم خویش و یا هر طریق دیگر دریافت می‌کند، باید توسط انسان فهم و درک شود و **این کار عقل** است.

در خصوص تشخیص حق و باطل و خوب و بد، البته عقل **همپای شرع** می‌تواند باشد.

اما در چه چیز عقل دنباله رو شرع است؟ اول در خصوص جهان غیب به عنوان جهان غیر قابل دسترس برای عقل. **دوم** در خصوص معیاری برای صحت عمل کرد خود عقل. (که البته جای بحث مفصل دارد).

برگردیم به اصل موضوع نوشتار.

اکنون با فرض پذیرش استدلال گفته شده در خصوص فهم بهتر معنا از متن، می‌بایست نمونه‌ها و مثالهایی عملی از تفاوت درک معنا در روش گفته شده، ارائه کرد.

البته از نظر منطقی پذیرش و یا عدم پذیرش یک اصل، با ارائه کردن مثال نیست. چرا که اگر این ادعا غیر صحیح باشد، هر چه تعداد مثال نیز که ارائه شود موجب اثبات آن نمیشود.

و برعکس، اگر موضوعی از نظر استدلالی پذیرفته شد؛ حتی اگر امروز بدلیل ضعف گوینده نتوانست مثال خوبی ارائه دهد؛ موجب رد استدلال نمی‌شود. و در واقع با مثال نه می‌توان اثبات کرد و نه رد کرد.

ولی از جهت تنویر و روشن شدن موضوع و روشن شدن منظور نویسنده البته ارائه مثال خوب است.

لذا یک نمونه از آیات قرآن؛ با مقایسه تفسیر آن از تفسیر نور و تفسیر المیزان و تفسیر نمونه ارائه می‌گردد.

البته اگر قصوری هست، ضعف دانش نویسنده است و مورد پوزش.

۴- می‌خواهیم مقایسه ای بین تفسیر متنی و آیه ای در خصوص آیه ۶۹ سوره مائده انجام دهیم.

لذا ابتدا این آیه شریف را از تفسیر نور (اقتباس از سایت <http://www.qaraati.net> مربوط به نویسنده محترم و بزرگوار این تفسیر، حجة الاسلام قرآنی) و نکات و پیام های آن ها را مورد بررسی قرار داده و سپس در این خصوص به تفاسیر المیزان و نمونه نیز نگاه کرده و در نهایت آن آیه شریفه را در متن آیاتی که قرار دارد مورد توجه قرار داده و بصورت یک جا به آن نگاه خواهیم کرد.

تفسیر نور: آیه ۶۹ سوره مائده: **إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**

ترجمه:

همانا کسانی که ایمان آوردند و مؤمنان و یهودیان و صابئان و مسیحیان، هر کدام به خدا و روز قیامت ایمان آورده و کار شایسته انجام دهند، بیم و اندوهی بر آنان نیست.

نکته ها:

کلمه «صابئین» که سه بار در قرآن و در کنار یهود و نصاری آمده است، به کسانی گفته می شود که پیرو یکی از ادیان آسمانی بوده، ولی به مرور زمان انحرافاتی در آنان پیدا شده است، از جمله اعتقاد به تأثیر ستارگان و کناره گیری از معاشرت با مردم و داشتن آداب مخصوصی در زندگی.

پیروان ادیان مختلف، پس از آمدن دین جدید، باید به آن ایمان آورند، وگرنه بعثت انبیای بعدی بیهوده خواهد بود. یهود و نصاری و صابئان، هر کدام مثل مسلمانان به پیامبر اسلام ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، بیم و اندوهی نخواهند داشت.

از میان همه ی ادیان گذشته، نام یهود و نصاری و صابئین برده شده، چون از ادیان الهی هستند که از سایرین برای قبول دعوت حق سزاوارترند.

پیام ها:

- ۱- از اصول مشترک همه ادیان آسمانی، ایمان به خدا و قیامت و رسالت انبیا است. «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ ...»
- ۲- ملاک سعادت در همه ادیان آسمانی، ایمان و عمل صالح است، نه ادعا و نام. «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...»
- ۳- ایمان از عمل جدا نیست. «آمَن ... وَعَمِل»
- ۴- آرامش واقعی، در سایه ی ایمان و عمل صالح است. «مَنْ آمَنَ... و عمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون»

اکنون تفسیر همین آیه را از تفسیر کبیر المیزان نیز بررسی می نماییم :

این آیات از نظر سیاق طوری هستند که می توان بینشان اتصال و ارتباطی بر قرار نمود، و اما نسبت به دو آیه قبل صرفنظر از آیه "یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک" ... آنطور نیست، یعنی به هیچ وجه نمی توان بین این آیات و آیه "و لو انهم اقاموا التوریه و الانجیل" ... ارتباط بر قرار نمود، و اما ارتباط آنها با یک آیه قبل، یعنی آیه "یا ایها الرسول" ... قبلا راجع به آن صحبت کردیم، و دیگر تکرار نمی کنیم، و به نظر می رسد که گذشته از چند آیه که در خلال آیات این سوره جای دارند، مانند آیه تبلیغ و آیه ولایت بین تمامی آیات این سوره جهت جامع و وحدت سیاقی هست، زیرا آیات مورد بحث بر همان سیاق آیات قبلی است، یعنی آیات از اول سوره تا

اینجا و مضامین آیات این سوره از آیه " و لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل و بعثنا منهم اثني عشر نبيا" که آیه دوازدهم است تا آخر آیات مورد بحث و هم چنین تا آخر سوره همگی در خصوص اهل کتاب است.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبُوتُونَ وَالنَّصْرَى ...

بر حسب ظاهر "صابئون" عطف است بر "الذين آمنوا" البته عطف بر محل آن، نه بر ظاهرش، و لیکن جماعتی از علمای نحو این را جایز ندانسته و گفته اند: قبل از آنکه خبر "ان" در کلام بیاید چیزی را نمی توان بر محل اسم آن عطف کرد، و لیکن اجتهادشان اجتهاد در مقابل نص است، به رای اینکه خود این آیه دلیل بر جواز آنست، زیرا در این آیه "صابئون" که در حالت رفع است به محل اسم "ان" که کلمه "الذين" است عطف شده. اما معنای آیه، باید دانست که این آیه در مقام بیان این مطلب است که در باب سعادت و نیک بختی برای اسما و القاب هیچ اثری نیست، بنابراین، اینکه عده ای خود را به نام مؤمنین و جمعی بنام یهودی و طائفه ای به نام صابئین و فرقه ای نصارا نام نهاده اند از این نام گذاریها چیزی از سعادت عایدشان نمی شود، چیزی که در جلب سعادت دخالت دارد ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح است. و ما راجع به این مطلب در تفسیر آیه ۶۲ سوره بقره در جلد اول بحث کردیم.

ترجمه تفسیر المیزان جلد ۶ صفحه ۹۷: (طباطبایی ۹۷/۶)

و همچنین تفسیر این آیه شریف در تفسیر نمونه را نیز مورد دقت قرار می دهیم:

در تفسیر مجمع البیان و تفسیر قرطبی از ابن عباس چنین نقل شده که جمعی از یهود خدمت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند، نخست پرسیدند آیا تو اقرار نداری که تورات از طرف خدا است؟ پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) جواب مثبت داد. آنها گفتند: ما هم تورات را قبول داریم، ولی به غیر آن ایمان نداریم

تفسیر نمونه جلد ۵ صفحه ۲۵

(در حقیقت تورات قدر مشترک میان ما و شما است اما قرآن کتابی است که تنها شما به آن عقیده دارید پس چه بهتر که تورات را بپذیریم و غیر آنرا نفی کنیم. آیه نخست نازل شد و به آنها پاسخ گفت.

تفسیر:

همانطور که در تفسیر آیات این سوره تاکنون خوانده ایم، قسمت قابل ملاحظه‌ای از آن پیرامون کارشکنیها، گفتگوها، سؤالها و ایرادهای اهل کتاب (یهود و نصاری) بود، این آیه نیز به گوشه دیگری از این مباحث اشاره میکند، و به منطقی سست آنها که میخواستند تورات را به عنوان یک کتاب مورد اتفاق میان مسلمانان و یهود بپذیرند و قرآن را به عنوان یک کتاب مورد اختلاف کنار بگذارند، پاسخ می گوید. به این ترتیب آنها را مخاطب ساخته و می گوید: ای اهل کتاب شما هیچ موقعیتی نخواهید داشت مگر آن زمانی که تورات و انجیل و تمام کتب آسمانی را که بر شما نازل شده بدون تبعیض و تفاوت بر پا دارید (قل یا اهل الکتاب لستم علی شیئی حتی تقيموا التوراة و الانجیل و ما انزل الیکم من ربکم).

زیرا همانطور که گفتیم این کتابها همه از یک مبداء صادر شده و اصول اساسی آنها یکی است، اگر چه آخرین کتاب آسمانی، کاملترین و جامعترین آنها است و بهمین دلیل لازم العمل است به علاوه در کتب پیشین بشارتهای متعددی درباره آخرین کتاب یعنی قرآن آمده است، آنها مدعیند تورات و انجیل را قبول دارند، اگر در این ادعا صادق هستند باید این بشارتها را نیز بپذیرند، و هنگامی که آن نشانه ها را در

قرآن یافتند، در برابر آن سر تعظیم فرود آورند.

آیه فوق می گوید: ادعا کافی نیست باید عملا این کتابهای آسمانی را بر پا

تفسیر نمونه جلد ۵ صفحه ۲۶ (مکارم ۲۶/۵)

دارید به علاوه کتاب ما و شما مطرح نیست ، آنچه مطرح است کتابهای آسمانی است و آنچه از ناحیه خدا آمده ، پس چگونه میتوانید با این منطق سست ، آخرین کتاب را نادیده بگیرید.

ولی قرآن بار دیگر اشاره به وضع اکثریت آنها کرده ، می گوید: بسیاری از آنها نه تنها از این آیات پند نمیگیرند و هدایت نمیشوند بلکه به

خاطر روح لجاجت بر طغیان و کفرشان افزوده می شود (و لیزیدن كثيرا منهم ما انزل الیک من ربک طغیانا و کفرا)

و این چنین است ، تاثیر معکوس آیات حق و سخنان موزون در افکار بیمار و قلوب مملو از لجاج!

و در پایان آیه پیامبر خود را در برابر سرسختی این اکثریت منحرف دلدار می دهد و می گوید: از مخالفتهای این جمعیت کافر غمگین

مباش زیرا زیان آن متوجه خود آنها خواهد شد و به تو ضرری نمیرساند

(فلا تأس علی القوم الکافرین .)

بدیهی است محتویات این آیه اختصاص به قوم یهود ندارد، مسلمانان نیز اگر تنها به ادعای اسلام قناعت کنند، و اصول تعلیمات انبیاء و

مخصوصا کتاب آسمانی خود را بر پا ندارند، هیچ گونه موقعیت و ارزشی نه در پیشگاه خدا، و نه در زندگی فردی و اجتماعی نخواهند

داشت ، و همیشه زبون و زیر دست و شکست خورده خواهند بود.

در آیه بعد مجددا این حقیقت را مورد تاءکید قرار داده ، می گوید: تمام اقوام و ملتها و پیروان همه مذاهب بدون استثناء اعم از مسلمانان و

یهودیان و صابئان (مکارم ۲۷/۵)

و مسیحیان در صورتی اهل نجات خواهند بود، و از آینده خود وحشتی و از گذشته غمی نخواهند داشت که ایمان به خدا و روز جزا داشته

باشند و عمل صالح انجام دهند (ان الذین آمنوا و الذین هادوا و الصابئون و النصارى من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف

علیهم و لا هم یحزنون).

این آیه در واقع پاسخ دندان شکنی است به کسانی که نجات را در پناه ملیت خاصی می دانند و میل دارند میان دستورات انبیاء تبعیض قائل

شوند، و دعوتهای مذهبی را با تعصب قومی بیامیزند، آیه می گوید: راه نجات منحصر در کنار گذاشتن اینگونه سخنان است.

همانطور که در ذیل آیه ۶۲ سوره بقره که مضمون آن با آیه فوق تقریبا یکی است یادآور شدیم ، بعضی از افراد با یک بیان سفسطه آمیز

خواسته اند آیه فوق را دلیل بر مسلک صلح کل بگیرند، و تمام پیروان مذاهب را اهل نجات بدانند و در حقیقت فلسفه نزول کتب آسمانی

را یکی پس از دیگری که ناظر به پیشبرد جهان انسانیت در مسیر تکامل تدریجی است نادیده بگیرند.

ولی همانطور که گفتیم آیه با تعبیر عمل صالحا این حقیقت را مشخص می سازد که باید در مورد تفاوت مذاهب به آخرین قانون عمل

کنند، زیرا عمل به قوانین نسخ شده ، عمل صالح نیست بلکه عمل صالح به قوانین موجود و آخرین قانون است ، (توضیح بیشتر و مشروحتر

در زمینه این آیه را در جلد اول صفحه ۱۹۱ تا صفحه ۲۰۰ مطالعه فرمائید.)

بعلاوه این احتمال نیز در تفسیر آیه قابل قبول است که جمله من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا تنها به یهود و نصاری و صابئان

میخورد، زیرا الذین آمنوا که در آغاز آیه ذکر شده نیازی به این قید ندارد، و به این ترتیب معنی آیه چنین می شود:

افراد با ایمان و مسلمان - و همچنین یهود و نصاری و صابئان بشرط اینکه

ایمان بیاورند و اسلام را بپذیرند و عمل صالح کنند - همگی اهل نجات و رستگاری خواهند بود و سوابق مذهبی افراد هیچگونه اثری در این قسمت نخواهد داشت و راه به روی همگی باز است (دقت کنید).
(مکارم ۲۸/۵)

بررسی موارد مطرح در سه تفسیر ذکر شده در خصوص آیه مذکور:

در مجموع تفاسیر مذکور گرچه با زاویه های مختلفی به این آیه نگاه کرده اند و برخی از نکات تاریخی، فنی و نحوی آن را نیز بیان ساخته اند و در مواردی نیز توضیحات مفصل تر و یا باز کردن موضوعات مطرح از زوایای مختلف را مد نظر داشته اند. ولی کلیت مسائلی که بیان داشته اند تفاوت ماهوی چندانی ندارد. گرچه دسته بندی و خلاصه سازی و کاربردی کردن در تفسیر نور؛ بهتر انجام شده است.

در کل این نکات دیده می شود:

- ۱- بیان اصول مشترک ادیان
 - ۲- بیان ملاک سعادت (عمل صالح و نه ادعا)
 - ۳- باهم بودن ایمان و عمل صالح
 - ۴- رسیدن به آرامش در نتیجه ایمان
 - ۵- عدم تاثیر نام گذاری های مختلف در سعادت (مشابه بند ۲)
 - ۶- جلوگیری از فریبکاری یهودیان برای اینکه تورات خویش را مبنا قرار دهند.
 - ۷- اینکه ملیت خاص باعث نجات نیست. (همان بند ۵ و ۲)
 - ۸- رد این نظر که همه ادیان و پیروان آنها اهل نجات هستند (رد تکثر گرایی)
 - ۹- بیان اهل نجات بودن سایر ادیان تا قبل از ظهور پیامبر خاتم (ص)
- ۵- قبل از اینکه به بیان تفسیر متنی آیه مورد نظر پرداخته شود باید سؤالات باقی مانده و بی جواب را مطرح

سازیم:

- ۱- چرا فقط این سه دین ذکر شده است؟
- ۲- چرا کلمه ایمان دوبار ذکر شده است؟
- ۳- چرا این آیه و آیه شریف ۶۲ سوره بقره که بسیار نزدیک به هم بوده (و مفسران بزرگوار نیز بر این نکته تاکید و حتی برخی از تفاسیر و معانی ارائه شده را به ذیل آیه بعدی ارجاع کرده اند،) در یکی وعده بهشت دارد و در دیگری ندارد؟
- ۴- اصلاً چرا دوبار این آیه نازل شده است و آنهم به دو شکل متفاوت؟
- ۵- اینکه گفته شده این آیه رد تکثر گرایی است، اتفاقاً تکثر گرایان برای اثبات (درون دینی) نظر خویش از یکی از آیاتی که بسیار استناد می کنند، همین آیه است. و چرا که تقریب به ذهن آن برای تکثر گرایی و یا لااقل رد انحصار گرایی بسیار بیشتر است از دلیلی بر انحصار گرایی بودن آن.

البته علما و مفسران محترم به برخی از این پرسشها پاسخهایی داده اند. ولی حقیقت این است که به نظر قانع کننده نمی رسد. و به نظر می رسد پاسخها اخص از سؤال است.

مثلاً در خصوص سؤال شماره ۲ علامه طباطبایی فرموده اند: "در این آیه مسئله ایمان تکرار شده، و منظور از ایمان دومی بطوریکه از سیاق استفاده میشود، حقیقت ایمان است، و این تکرار می فهماند: که مراد از "الذین آمنوا" در ابتدای کسانی هستند که ایمان ظاهری دارند، و به این نام و به این سمت شناخته شده اند،"

ولی وقتی به مفهوم ایمان که امری قلبی و نه لسانی است و سایر آیاتی که قرآن در خصوص تفاوت اسلام و ایمان مطرح می سازد و شروط ورود ایمان را ذکر می کند و نیز تعریفی که از خود ایمان در سایر آیات (مثلاً آیات ۱۴ و ۱۵ حجرات) میشود، تقسیم بندی ایمان در آیه فوق الذکر به دو دسته ظاهری و حقیقی ممکن است یکی از معانی و مفاهیم آن باشد ولی به عنوان یک توجیه کامل بر این تکرار، به نظر اقناع کننده نیست.

به علاوه نتیجه گیری کلی انجام شده از این تفسیر - مبنی بر اینکه سایر ادیان فقط تا قبل از ظهور اسلام اهل نجات بوده اند - نیز از دید عدالت الهی، جای بحث دارد. البته متأسفانه رسم این است که به محض اصطکاک فهم عقلی از آیات با برخی تفاسیر مطرح، بلافاصله حکم به تعطیل و یا نقص عقل صادر می گردد.

در حالیکه نباید این احتمال را نیز به جرأت رد کرد که شاید برداشت و فهم تفسیری اولیه بتواند با گذشتن زمان و توسعه دانشها کاملتر شود.

۶- نگاه به متن - تفسیر متنی:

اولین گام (و گام مبنای) برای بیان تفسیر متنی این است که ابتدا باید مجموعه آیات مورد نظر بصورت یک متن واحد دیده شود از آنجا که بررسی متن عربی آیات مزبور (بدون ترجمه) در این نوشتار مقدور نیست (گرچه بهتر است چنین باشد) ابتدا تلاش می گردد تا کل آیات مذکور به یک متن معادل به زبان فارسی برگردانده شود.

گرچه مطمئناً فارسی کردن متن قرآن، بسیاری از مفاهیم اولیه آن را از دست خواهد داد. (همچنان که اصولاً هرگونه ترجمه و تفسیر، فروگاهی غیر قابل اجتناب ایجاد می کند) ولی با این وجود بازهم اعتقاد داریم مطالبی که از همین ترجمه ناقص، از محتوی ارائه می شود بسیار بیش از نگاه به تک تک آیات خواهد بود.

دومین گام این است که برخی اصطلاحات خاص قرآن را که معنی و معادل یک کلمه ای در فارسی ندارند به نحو نسبتاً قابل قبول تری توسط مجموعه ای از کلمات فارسی بیان کنیم. و به عبارتی تلاش کنیم تا محتوی آنها را به فارسی ترجمه کنیم.

و این نمونه ای از همان "توسعه مفردات" بصورت عمقی می باشد. که قبلاً مطرح شد.

۱- کلمه **کفر و کافر**: به مفهوم کسی که حق را میداند و می فهمد ولی بخاطر منافع و یا خود خواهی و یا غرور و یا هر صفت نفسانی دیگر بر اساس حق عمل نمی کند. شاید کلمه "بی اعتنا به حق" و یا "پشت گوش انداختن حق" و یا "حق کشی" تا حدودی منظور را برساند. بستن چشم به روی حق و حقیقت.

۲- کلمه **تقوی** : کسی که پرهیز دارد و مواظب اعمال ، رفتار و گفتار خویش است . تا از حدودی تجاوز نکند . شاید کلمه "حواس جمع" و "مواظبت رفتار" بتواند جایگزین مناسبی در متن مورد نظر ما باشد .

۳- **ولی** : دوست ، یاور ، سرپرست ، نگهبان ، هدایت گر ، دلسوز ، کسی که دارای علم و صداقت و توانایی کمک به ماست . رهبری که بلحاظ خصوصیات انسانی مثل و مانند ماست ولی برتری او بر ما این است که همه گونه توانایی های مورد نیاز برای رهبری و هدایت ما را دارد .

۴- **طغیان / طاغوت** : کسی که بر خدا شورید و در مقابل خدا ایستاد . شیطان ، شورش و سرکشی در مقابل خدا - کسی که افراط او از حد در گذشته است .

۷- برگردان آیات از ۵۴ تا ۷۱ سوره مائده به متنی فارسی :

ای کسانی که ایمان آورده اید اگر عده ای از شما از دین خویش برگردید ، پس خداوند یک گروهی را به جای شما خواهد آورد که آنها را دوست دارد و آنها هم او را دوست دارند . آن گروه نسبت به مومنان بسیار افتاده و خاشع و نسبت به کسانی که نسبت به حق بی اعتنا هستند با اقتدار و قدرت عمل می کنند . آنها فقط در راه خدا تلاش می کنند و از سرزنش سرزنش کننده گان نیز نمی ترسند . این (خصوصیت) از فضل خداست که به آنها داده و به هر کس بخواهد می بخشد . و خداوند هم می داند چه می کند و هم هر چه بخواهد می تواند انجام دهد .

(بدانید) واقعاً ولی شما (توضیح : کلمه " ولی " واقعاً قابل برگردان به فارسی نیست) خداست و رسولش ، و آن مومنانی که نماز می خواندند و در همان حال رکوع ، ذکات دادند .

پس هر کس تحت ولایت خدا و رسول و آن مومنان ، درآید جزو حزب خداست و حزب خدا همیشه برتر است .

ای کسانی که ایمان آورده اید مبادا بعضی از پیروان دینهای دیگر و کسانی که چشم خود را بروی حق می بندند و دین شما را مسخره می کنند و به بازی می گیرند را به عنوان ولی خود انتخاب کنید . در خصوص خدا خیلی حواستان جمع باشد اگر واقعاً مومن هستید .

مثلاً وقتی به سمت نماز فراخوانده می شوید (و می خواهید برای نماز بروید) آنها مسخره می کنند و متلک می اندازند . این بخاطر این است که بی عقلند .

در پاسخشان به همان پیروان ادیان بگویید آیا بر ما خرده می گیرید در حالیکه ما فقط به خدا ایمان آورده ایم و به آنچه بر ما نازل شده و نیز به آنچه قبل از ما نازل شده است . یعنی ما به آن ادیانی که بر شما نازل شده هم ایمان داریم و شما ، ما را بخاطر چیزی که برای خودتان مقدس است مسخره می کنید ؟ (برای همین هم بی عقلید) و اکثر خود شما ها (که ادعا دارید) اصلاً بدکار و فاسد هستید .

بگویید : می خواهید بدتر از این را هم را برایتان بازگو کنم . که چه وضعیتی نزد خدا دارید ؟ چه کسانی بودند که خدا لعنتشان کرد ؟ و خدا بر آنها غضب کرد ؟ و آنها را میمون و خوک کرد و بنده های شیطان شدند . آنها بدترین جایگاه را دارند . و از راه راست نیز گمراه شده اند . (این پاسخ ، جواب متلک ها و نیش و کنایه های آنها ست . چرا که به آنها بر میگردد و در واقع آنها خجالت زده آن هستند)

اما آنها (پیروان دیگر دینها) وقی نزد شما می آیند می گویند ما هم به خدا ایمان داریم . در حالیکه در واقع با بی اعتنایی به حق وارد می شوند . و در حالیکه می فهمند حق باکیست ولی چشمان خود را بروی حق می بندند . و بدون قبول حق خارج می شوند . ولی خدا آن چیزی که در دل خود پنهان می کنند را می داند .

و اگر نگاه کنی می بینی که اکثر آنها، همه اش بدنبال گناه و ستم به دیگران و حرام خواری هستند.

چه کار زشت و بسیار بدی و وحشتناکی انجام می دهند.

چرا مسئولین مذهبی آنها و دانشمندانشان با گفته هایشان جلوی این گناهکاری و حرام خواری آنها را نمی گیرند. چقدر سنگ بنای بدی برای خودشان برپا می کنند و این ساختاری که می سازند چه ساختمان بدی است. و عاقبت بدی خواهد داشت. (چه عاقبت بدی برای خودشان می سازند) (که روز به روز بدتر شده و امکان برگشت از آن نخواهد بود)

یهودی ها گفتند دست خدا بسته است و خدا نمی تواند در این خصوص کاری انجام دهد. ! دست خودشان بسته است و همیشه هم دستشان بسته باد. و بخاطر این حرف زشتی که گفتند لعنت شدند. بلکه اتفاقاً دست خدا باز است و به هر کس بخواهد هرچه بخواهد می بخشد. و آنچه خداوند بر توی پیامبر (ص)؛ نازل می کند البته بیشتر باعث سرکشی و حق کشی آنان می شود. ما هم تا روز قیامت ببینان دشمنی و کینه قرار دادیم (می دانی به چه علت؟). چرا که؛ چقدر دفعه ها بود که آتش جنگ را شعله ور می کردند و خدا آن را خاموش کرد. ولی آنها فقط برای فساد و تباهی تلاش می کردند. و خدا هم فاسد را دوست ندارد.

ولی اگر این پیروان سایر دینها واقعاً ایمان می آوردند و مواظب رفتارشان بودند، گناهانشان را می بخشیدیم و آنها هم داخل بهشت می شدند

و اگر تورات و انجیل و چیزهایی که خدا بر آنها نازل کرده است را برپای می داشتند، نعمت از پایین و بالا بر آنها نازل می شد. البته بعضی از آنها آدمهای نسبتاً خوبی هستند. ولی بیشترشان خیلی رفتار و اعمال بدی دارند.

ای رسول ما آنچه بر تو نازل کردیم بر مردم ابلاغ کن و اگر این کار را نکنی رسالت کامل نشده. و از مردم هم نترس چرا که خدا تورا از مردم حفظ می کند. و البته خدا آنها که حق را می فهمند و عمل نمی کنند هدایت نمی کند.

به طرفداران بقیه دینها هم بگو شما هم هیچ حقی ندارید و هیچ حرف حسابی ندارید (و از شما مورد قبول نیست) مگر اینکه واقعاً تورات و انجیل و آنچه از طرف خدا بر شما نازل شده است را برپای دارید. البته این چیزی که از طرف خدا بر تو نازل شد؛ باعث می شود اغلب آنها سرکش تر و حقکش تر بشوند. ولی برای آنها تاسف نخور. (و از این قضیه ناراحت نباش).

اگر کسانی که ایمان آورده اند و کسانی که یهودی شدند و یا صائبی و یا نصرانی شدند به خدا ایمان داشته باشند و به قیامت نیز ایمان داشته باشند و عمل صالح نیز انجام دهند، پس نگران نباشند و غصه نخورند. (امید نجات دارند)

البته ما از بنی اسرائیل هم این پیمان را قبلاً گرفتیم و بر آنها پیامبران هم ارسال کردیم ولی هروقت رسول ما چیزهایی که دلشان نمی خواست برایشان مطرح می کرد یک گروه تکذیب می کردند و یک گروه هم با پیامبر در می افتادند.

آنها فکر می کردند آزمایشی در کار نیست. پس در مقابل همه حرفها، استدلالها و حق هایی که برایشان مطرح میشد کور و کر می شدند و نمی شنیدند. یک بار خدا توبه آنها را قبول کرد ولی اغلب شان دوباره در مقابل حق کور و کر شدند. و البته خدا همه کارهایشان را می دید

۸- بررسی این متن برگردان شده به فارسی: تفسیر متنی

در این برگردان به فارسی تلاش شده است تا ارتباط، پیوستگی آیات و مفاهیم آن کاملاً حفظ گردد. و فقط سعی شده است به زبان ملموس تری مطلب بیان شود.

اکنون اگر بخواهیم به مفهوم یک آیه خاص مثلاً آیه مورد نظر توجه کنیم، به نظر می‌رسد که اصلاً نمی‌توان آن را از متن جدا کرد. و آیات چنان پشت سر هم و دقیق و وابسته به هم هستند که نه می‌توان چیزی بین آن اضافه کرد و نه چیزی از آن میان برداشت. آنها گرچه که هر یک محتوی و نکات خاص خود را مطرح می‌سازند. ولی همه باهم نیز یک مفهوم عام‌تر و بسیار عظیم‌تر را در خود دارند.

۹- اکنون ببینیم چه مزایا و نکاتی این نوع نگاه دارد؟

۱- از خطا در تفسیر آیات جلوگیری می‌کند. چرا که هر آیه، در متن خود را نشان می‌دهد و در پیوستگی با سایر آیات نیز نمی‌توان یک معنی غیر مربوط بر آن نهاد. لذا جلوگیری از تفسیر به رای و تفاسیر سلیقه‌ای و دلخواهانه از مزایای این نوع نگاه است.

۲- آیاتی که ابهام دارد، در متن ابهام آن برطرف می‌گردد. (بحث محکمت و مشابهاً)

۳- فهم متن، قرآن را فراگیر می‌کند. در این حالت حتی کودکان نیز متن را می‌فهمند و اتفاقاً همان چیزی را می‌فهمند که مورد نظر آیات نیز بوده است.

۴- البته بسیار مهم است که برگردان به فارسی متن؛ با دقت انجام شود.

۵- آیاتی که به ظاهر هیچ ارتباطی ندارند، ارتباط عمیق‌تر و پر معنی‌تر آنها آشکار می‌گردد.

۶- تفاوت مفهوم و محتوی آیاتی که در سوره‌های مختلف و تا حدودی مشابه هم هستند، آشکار می‌گردد.

۷- سؤالاتی که در خصوص آیات مطرح می‌شود با متن قابل پاسخ دادن می‌شود.

۸- مسیر حرکت و جهت‌گیری ایمانی را مشخص می‌سازد.

۹- محتوی بسیار کاربردی‌تری می‌یابد. و افراد خود می‌توانند در موقعیت‌های مشابه نظر قرآن را در خصوص مسائل جدید راحت‌تر دریابند.

۱۰- امکان مقایسه قسمت‌های مختلف قرآن (سوره‌ها و بخش‌های سور) برای یافتن حقیقت‌ها از دل قرآن امکان‌پذیرتر می‌شود.

۱۱- وابستگی فهم متن قرآن به روایات و شأن نزول... کاهش می‌یابد. چرا که: **در اصل، قرآن معیار تشخیص احادیث**

صحیح از غیر صحیح است. گرچه در حال حاضر برای تفسیر و فهم آیات از روایات استفاده می‌گردد. البته اینکه روایاتی

که صحت آن با قرآن تأیید شده باشد، کمکی برای فهم و تفسیر گردند؛ خوب است و لازم. ولی اینکه مبنای فهم قرآن چیزی

باشد که خود آن صحت و مفهومش وابسته به قرآن است، دور، می‌شود. و به نظر می‌رسد علی‌رغم اینکه هم‌اکنون رسم چنین

است، ولی خیلی صحیح نیست.

۱۲- در جهت اتحاد جامعه مسلمین (بین شیعه و سنی) مبنای قویتر، مشترک و قابل قبول‌تری مابین مذاهب فراهم می‌سازد. (در

عین حال که تفاوت‌ها را نیز می‌تواند قبول کند.)

۱۳- معانی و مفاهیمی در ارتباط با آیات ممکن است مطرح گردد که اساساً قبل از آن شاید به ذهن خطور نمی‌کرد. و به عبارتی میدان

هایی جدید برای اندیشه باز می‌کند.

۱۴- در هر صورت ، تفسیر متنی جایگزین تفسیر آیه ای نیست و بلکه مکمل و مرحله عالی تر آن است و تفسیر متنی قطعاً به تفاسیر آیه ای نیز نیاز دارد .

لازم به توضیح است برداشت نویسنده از آیه مورد نظر (آیه ۶۷) که در ادامه می آید در راستای بحث و موجب تایید و یا رد آن نیست . و ممکن است ایراداتی بر این برداشت نویسنده نیز وارد باشد . که بهر حال به کلیت بحث لطمه نمی زند . ولی در هر صورت نکاتی را آشکار خواهد ساخت .

۱۰- با توجه به موارد فوق الذکر در خصوص آیه مورد نظر ، چه معنایی قابل برداشت کردن است؟

الف) به نظر می رسد این دسته آیات یکی از مفاهیمی که می خواهد به ما آموزش دهد و نقطه اوج آن در آیه ۶۹ (آیه مورد بحث) می باشد مسئله نگاه و برداشت ما از حقیقت دین و نیز سایر ادیان را می خواهد اصلاح کند (و یا به آن جهت گیری درست ببخشد)
 ببینید در یک نگاه ، همه دین های غیر اسلام را رد می کنیم و اگر خیلی هم گذشت کنیم ، پیروان آن را جزو مستضعفین قلمداد می کنیم که لاف اهل جهنم نیستند .

در یک دیدگاه دیگر ، همه ادیان را حق به حساب می آوریم و بر آن هم استدلال های عقلی و نقلی مطرح می سازیم .
 یک دیدگاه تا حدودی میانه نیز تحت عنوان شمول گرایی مطرح می سازیم که حق را یکی ؛ ولی همه پیروان دیگر ادیان را و حتی افراد بدون دین خاص را (مشروط به شرایطی) اهل بهشت می دانیم .

در این آیات به نظر می رسد می خواهد بگوید این نظرها غلط یا ناقص هستند .

برای روشن شدن موضوع و آنچه می خواهیم بیان کنیم لازم است مثالی مطرح شود .

فرض کنیم در روز عاشورا یک نفر به سینه می زند و یک نفر پیاده ۵۰ کیلومتر راه تا حرم امام حسین (ع) می رود و یک نفر از بدن خویش وزنه آویزان می کند و یا مثلاً قمه می زند .

سؤال این است که چه فرقی است بین اینها . و چرا یکی را بسیار خوب و دیگری را محکوم می کنیم ؟

ممکن است گفته شود بحث نمایش عمومی و خارجی آن و سوء برداشت دشمنان و یا بحث افراط و تفریط است .

ولی فرض کنیم قمه زدن در خفا باشد آیا باز هم اشکال دارد؟

اجازه دهید مثال را به گونه دیگر مطرح کنیم . به نحوه تکبیر گفتن افراد در نماز دقت کنیم . تقریباً هیچ دونفری یک جور تکبیر نمی گویند . سؤال این است که کدامش مورد قبول باری تعالی است ؟

مسئله این است که اینها اصل دین نیست . اینکه فرضاً یک نفر موقع نماز دستش آویزان و یک نفر روی سینه است ، فارغ از اولین شروع آن که بدعتی ممکن است بوده باشد ، امروز که صرفاً رسمی و سنتی بین قوم و قبیله ای خاص شده ، و افراد از بدو تولد ، نماز را به همانگونه می آموزند ، نباید تصور شود اینها ملاک دین داری و یا بی دینی است .

فرض کنید فردی که در جامعه ای مسیحی بدنیا آمده و عبادت خالصانه او زانو زدن در مقابل شمعی است . و فردی را که در جامعه ای مسلمان بدنیا آمده و عبادت خالصانه او سجده در مقابل خانه ای از خشت و گل است . چه فرقی دارد این دو ؟

نمی‌خواهیم تصور شود وادی تفریطی تکثر‌گرایی مورد قبول ماست .

بلکه می‌خواهیم بگوییم در این آیات شریف بدقت و به ظرافتی عجیب مرز حق و باطل و دین و بی‌دینی و محدوده حق بودن سایر ادیان و واقعیت‌های پشت پرده آنها مشخص شده است .

مفهومی که در این آیات بیان شده اگر بخواهد به زبان فارسی برگردان شود شاید بیش از یک کتاب شود .

(آنچه در بالا برگردان شد فقط ترجمه آیات بود)

و البته جهت‌گیری صحیح را نیز همین مفهوم آیات به ما خواهد داد .

ب) از دیگر موارد خاصی که از آیه مذکور و بر اساس تفسیر متنی ارائه شده قابل استخراج است این که رابطه‌ای محکم مابین کل آیات مطرح شده و حتی سایر آیات این سوره برقرار و واضح می‌شود . در حالیکه قبلاً اتفاقاً تصور می‌گردید که مابین مفهوم برخی از آیات گسستگی وجود دارد . مثلاً آیه ولایت جدای از دیگر آیات دیده می‌شد . (این مطلب در تفسیر المیزان نیز مطرح شده است) و حتی مسئله اینکه این آیه مربوط به محلی دیگر بوده است نیز مطرح بود . البته بررسی این موضوع ، از حد این نوشتار فراتر است . این نوشتار می‌خواهد نشان دهد که فارغ از مسائل تاریخی مطرح و اثبات و یا رد آن ، رابطه‌ای مستحکم مابین آیات مذکور واقعاً وجود دارد .

ج) حتی کشف این رابطه به فهم لایه‌های بیشتر و دقیق‌تری از آیه ولایت نیز می‌انجامد .

د) یک تفاوت که بین این آیه و آیه مشابه ۶۲ بقره دیده می‌شود این است که در آنجا ولایت هنوز ابلاغ نشده بود . و لذا اهل کتاب اگر اصول دین را رعایت می‌کردند اهل پاداش و اجر نیز بودند . ولی در اینجا پس از ابلاغ ولایت دیگر پاداشی ندارند . گرچه عذاب نیز نمی‌شوند . البته اینکه وارد بهشت میشوند یا نمی‌شوند ؛ به نظر می‌رسد این آیه در خصوص آن سخنی نمی‌گوید . ولی بهر حال اجری نزد پروردگار ندارند . (حال این اجر چیست ؟ والله اعلم)

ه) با این برگردان به فارسی این نظر نیز به ذهن‌خطور می‌کند که شاید یک معنی آیه فوق این باشد که : " کسانی که ایمان آوردند و کسانی که هدایت شدند و آنها که باز تغییر دین دادند و بعد یاری شدند (یا ؛ یاری دادند) ، اگر آن اصول را رعایت کنند خوف و ترسی ندارند " . (گرچه باید تاکید کرد هیچگاه ما نباید وقتی یک مفهوم و معنی از قرآن استنباط می‌کنیم ، آن را معنی بلاشک آن ؛ و رد سایر شقوق احتمالی ، قلمداد کنیم . چرا که آیات قرآن عمیق و ذو معانی است)

ز) آیات قبل و بعد و تلفیق آن با آیه مورد نظر می‌رساند که اولاً اجباری در پذیرش اسلام توسط سایر اهل کتاب نبوده و نیست . که این مسئله بسیار مهمی است . (و اتفاقاً سنت رسول خدا و قبول آنها به عنوان اقلیت در کنار جامعه مسلمین نیز همین را نشان می‌دهد . حتی وقتی موضوع مباحثه پیش آمد و اهل کتاب ذبه درآوردند ، باز هم رسول خدا به پرداخت جزیه و حضور آنها و انجام عباداتشان در کنار مسلمانان رضایت داد .)

دوماً واقعیت این است که نشان می‌دهد اغلب آنها دین واقعی ندارند . و تا زمانی مثلاً دین دار هستند که چیزی بر خلاف میلشان مطرح نشود . (و البته این مشکل بسیاری از مسلمانان نیز هست)

سوماً آنها از تداوم دین اسلام و برقرار ماندن آن با موضوع ولایت خیلی عصبانی شدند. شاید گمان می کردند این دین با پایان دوران رسول خدا، همچون سایر ادیان قبلی شود. و سپس یک دین داری سطحی بین عوام و قدرت طلبی و بر اریکه نشستن توسط خواص باشد. و احتمالاً امید داشتند تا در آینده حتی در این دین نفوذ کرده و آن را مطابق سلیق خود تغییراتی نیز بدهند.

که رسول خدا (ص) بر اساس دستور خداوند اعلام کرد تا کنون هر نقشی من داشته ام از این به بعد به عهده علی (ع) است.

آنها با شناختی که از علی داشتند و هم علم او و هم سازش ناپذیری او را می دانستند؛ می فهمیدند که امیدی به آینده نباید داشته باشند.

چهارماً آیات بعد (مشابه آیه ۶۲ بقره) نشان می دهد که بر سر عمل به اصول دین و اصل دین، از پیروان سایر ادیان پیمان نیز گرفته شده. گرچه که آنها بهر حال وقتی بر خلاف میلشان بوده با تکذیب کردن و یا به مقابله برخاستن آن را پشت گوش انداخته اند.

ح) این آیه نشان می دهد اصل مشترک دین و یا در واقع گوهر دین، چیست. البته نه اصول مشترک ادیان آنگونه که تفسیر نمونه فرموده است؛ بلکه اصلاً خود دین، همین سه رکن است. و لذا این سه اصل می بایست یک امر فطری و درونی باشد که هر فرد انسانی در هر جای عالم و هر زمان نیز این سه مطلب را بتواند از درون خودش دریابد.

ط) مسئله دیگری که فهمیده می شود، پاسخ به این پرسشی است که گاهی مطرح میشود که: بی دین هایی که اختراعات بزرگی برای بشریت انجام داده اند وضعیت پاداش و عقاب آنها چه می شود؟

در حقیقت این آیه می خواهد بگوید این سه امر، سه موضوع فلسفی، علمی، کلامی و ... نیست که حالا مثلاً یک نفر به آن رسیده و یک نفر به آن نرسیده. بلکه یک امر درونی و فطری است. و همه انسانها آن را درک کرده و یا اینکه به این فطرت خویش واقعی می نهند و یا نمی نهند. و اگر آن را پشت گوش اندازند و چشم بر روی این ادراک خویش ببندند و به عبارتی بدان کافر شوند، البته هرچقدر هم که کار بزرگی انجام دهند انتظار پاداشی نباید داشته باشند.

مانند این است که فردی برای خانه همسایه کار بسیار بزرگی انجام دهد ولی پاداش آن را از خانه ای مثلاً ۵۰۰ متر آن طرف تر درخواست کند. ! خب طبیعی است که در جوابش می گویند از همان کسی که برایش کار کرده ای پاداش را بگیر.

ی) درست است که این آیات (فرض کنیم با نگاه صیرف فقط به این آیات) اجبار نمی کند که همه لزوماً باید دین اسلام داشته باشند ولی اگر همان تورات و انجیل و کتابهای الهی را بدرستی برپای دارند فرق زیادی با دین اسلام ندارد و همان حرف را می زند. چرا که فرستنده یکی است و برای همه انسانها یک دستورالعمل واحد فرستاده است. مگر موارد جزئی اختلاف ناشی از شرایط خاص قوم و قبیله ای و اتفاقات خاص تاریخی.

گرچه بهر حال از دو نظر، تفاوت بسیار مهم و جدی مابین دین اسلام و ادیان گذشته وجود دارد. اول اینکه این دین طبیعتاً بروز تر و کامل تر است. چون بلحاظ زمانی متأخر است. و طبیعتاً هر عاقلی باید بهتر را انتخاب نماید.

دوم اینکه این دین متولی زنده دارد. و لذا تنها دین زنده همین است. دین های قبلی (اگر نگوییم مرده چون هم کلمه ای دارای بار منفی بوده و هم مطلب را نمی رساند) لااقل متوقف و ثابت شده اند.

در حالیکه دین اسلام با ابلاغ ولایت و ادامه آن؛ تنها دین الهی زنده دنیاست.

(اتفاقاً این یکی از ادله بسیار محکم در خصوص ضرورت حضور حضرت ولی عصر (عج) می باشد . هر چند که به ظاهر ایشان غایب باشند)

و البته اگر اهل کتاب واقعاً دین خود را برپای می داشتند و خود را دنباله رو هواهای خویش نمی ساختند قطعاً بدلیل عقل و بدلیل دین خویش ، بدون هیچ مقاومتی دین اسلام را نیز می پذیرفتند .

گرچه پذیرش دین جدید در این صورت به معنی تغییر در اصول و اعتقادات نبود . بلکه فقط برخی آداب و رفتار ظاهری خود را که تا آنزمان بر اساس دین خود انجام می دادند ، امروز با ورود نسخه جدید دین ، همان عبادت و ارتباط با خالق را اما با آدابی دیگر انجام می دادند .

ک) آخرین موضوعی که از استنباط این آیه مطرح می شود ، ارائه راهکاری برای بحث اتحاد دینی مابین پیروان ادیان است . در واقع تعبیر و بیانی دیگر است از همان آیه شریفه " قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم " (آل عمران ۶۴) گرچه تعمق بیشتر قطعاً نکات فراوان تری را نیز آشکار خواهد ساخت .

۱۱- برخی نکات ظریف که در فرایند تفسیر متنی باید مد نظر باشد :

۱- اولین مسئله ، مقاوت عالمان دینی سنتی است . البته مقاوت در مقابل تغییر و ایجاد میدانهای جدید ، یک قسمت آن جزو طبیعت و خاصیت طبیعی مابین افراد (خصوصاً افراد مسن) و هرگونه تغییر بوده و هست . و یک قسمت آنهم ناشی از دغدغه های ایشان برای شرایط جدید می باشد .

۲- باید دانست تغییر ، لازمه هستی است و گریزی هم از آن نیست (و جلوی آن را هم خیلی نمی توان گرفت) . و اساساً مومن نباید بر یک منوال باشد بلکه باید روز به روز در حال تغییر باشد و البته روبرو با تعالی .

۳- سومین نکته که تا حدودی مربوط به همان دغدغه عالمان دینی است ، ورود همگان به فضای فهم قرآن و در نتیجه بروز انواع نظریات و حرفها و تفاسیر از قرآن در جامعه . این مسئله ، بسیار ظریف و ذوابعاد است . چه اینکه از طرفی تلاش و تبلیغ گروهی از علما بر ورود همگان به حوزه فهم و کاربرد قرآن است . و از سوی دیگر گروهی از علما با این دغدغه ؛ و با ذهنیت های خاص فکری خویش از عدم امکان فهم قرآن توسط همگان و نیاز به راهنما و مفسر قرآن داشتن ؛ سخن می گویند . تبیین فاصله بین این دو و مرز بین افراط و تفریط ، بسیار ظریف بوده که بیان آن از حوصله این نوشتار نیز خارج است . **گرچه بهر حال هر حرکتی هزینه هایی دارد** . (که یکی از هزینه های گسترش قرآن در جامعه نیز شاید همین باشد) .

۴- از سوی دیگر این دغدغه ها نباید سد راه حرکت باشند بلکه فقط باید موجب دقت و تنظیم حرکت گردند .

۵- پنجم ، سختی های خاص این روش است . و بیشترین سختی آن در برگردان مجموعه ای از آیات قرآن به یک متن عربی و یا فارسی منسجم می باشد . که در این برگردان باید تلاش گردد کمترین فروکاهشی متن اتفاق افتد .

۶- توجه به این نکته که بهر حال هیچ برگردانی (و هیچ تفسیری) بیان کامل آیات قرآن نیست . نباید راه تحقیق و غور در آیات قرآن را بست و این چنین گفت که فرضاً مفهوم این آیه ؛ چنین است و لاغیر .

۷- مراقبت از اینکه حرفها و تفاسیر مطرح شده در جامعه برای فهم قرآن از چهارچوبه کلی قرآن خارج نشود. و این همان لحاظ دغدغه گفته شده قبلی است. و البته نه جلوگیری از گسترش قرآن برای رفع دغدغه!

۱۲- مراحل و چگونگی پیاده سازی این طرح در جامعه ؟

به نظر میرسد کارهایی که در این رابطه باید انجام گیرد به شرح زیر باشد :

- ۱- اقناع علمای دین در این خصوص طی نشست های علمی دینی و روشهای دیگر
- ۲- گسترش این مفهوم در بین دانشگاهیان طی سمینارها و مقالات و ...
- ۳- ایجاد یک تیم کاری و تلاش گروهی برای برگردان متن قرآن به فارسی روان (البته با تاکید بر اینکه این برگردان یک امر پایان یافته و جایگزین قرآن نخواهد بود .)
- ۴- تلاش برای تلفیق تفاسیر مختلف (لاقول معروف هایش) بصورت سوره به سوره و بخش به بخش
- ۵- ترغیب عموم ، جلسات تفسیری ، مدارس ، دانشگاهیان و ... در این خصوص با برگزاری مسابقات و یا سمینارها و ...

۱۳-منابع :

۱- وب سایت پارس قرآن (قرآن کریم ، ترجمه فولادوند)

<http://www.parsquran.com>

۲- دشتی ، محمد (ترجمه)، (۱۳۸۹)، نهج البلاغه ، تهران ، موسسه نشر شهر ، چاپ اول

۳- وب سایت تفسیر نور (حجة الاسلام و المسلمین قرائتی)

<http://www.qaraati.net/show.php?page=tafsir&numsooreh=۵&numayah=۷۰۴>

۴- وب سایت غدیر (تفسیر المیزان) (علامه محمد حسین طباطبایی)

<http://www.ghadeer.org/qoran/almizan/j۶/almi۶۰۰۸.htm>

۵- وب سایت غدیر (تفسیر نمونه) (آیت الله ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان)

http://www.ghadeer.org/qoran/t_nemona/j۵/tn_۵۰۰۲.htm#linky

«محاربه»

محمد حسن لواسانی دانشجوی کارشناسی ارشد معارف

چکیده

آیه ۳۴ سوره مائده از محاربه و مجازات آن سخن گفته است، آیه ای که در مورد گروهی ناسپاس و گستاخ نازل گردیده است. اگر چه واژه محاربه از حرب به معنای جنگ گرفته شده، اما از دیدگاه قرآنی و فقهی برخی ویژگی‌ها در آن لحاظ گردیده است. بهر حال چنانچه محارب پیش از دستگیری توبه نماید، کیفر نمی‌بیند. البته وضع این مجازات در راستای تأمین اهدافی همچون پیشگیری و بازدارندگی، برقراری امنیت عمومی و اصلاح مجرم صورت گرفته است. باور بر اینست که قانونگذار کیفر در پی نابودی کرامت انسانی نبوده، چرا که این مجازات جهت تدارک لطمه به کرامت جامعه وضع شده، علاوه بر این توبه و اصلاح بزهکار نیز سبب سقوط کیفر بشمار آمده، حتی در صورت اجرای کیفر نیز حرمت مسلمان بودن وی نادیده گرفته نشده است. گذشته از این، مجازات یاد شده بنا بر یک نظریه فقهی و نیز بنا بر تفسیری از امام جواد(ع) از اساس متنفی می‌باشد. دستاورد این مقاله در نتیجه انعکاس یافته است.

کلیدواژه: محاربه، کرامت انسانی، مجازات

مقدمه

امروزه و پس از نهادینه شدن کرامت آدمی در جوامع بشری و التزام همگانی به پاسداشت آن، حوزه تعامل با وی از ساز و کارهای خاصی بهره می برد. در همین راستا رفتارهای خشن و مغایر با این کرامت به شدت محکوم می گردد و بر لزوم لغوی قید و شرط آنها تأکید می شود. باید گفت دامنه این ممنوعیت از وسعت بالایی برخوردار بوده و شامل برخی مجازات های اسلامی نیز می گردد که مجازات محاربه سرلوحه آنهاست، چه آنکه از نظرگاه بسیاری - و شاید بیشتر - معامع حقوقی کیفرهای محاربه، مصداق بارز نادیده گرفتن ارجمندی انسان ها قلمداد شده، ضرورت الغای آن و روی آوردن به مجازات های جایگزین عاری از رفتارهای خشن و بدون سلب حیات مورد تأکید قرار می گیرد. البته شماری از پژوهشگران عرصه حقوق نگرش دیگری به این مجازات دارند.

اهمیت این مسأله آنگاه روشن تر می شود که بدانیم بر اساس دیدگاه رایج حقوق بشری نگرش جهانی به قوانین جزایی اسلام، نگرشی منفی بوده و گفته می شود از آنجا که این قوانین اولیات کرامت آدمی را نادیده گرفته، اساساً این دین آئینی قابل پذیرش نمی باشد. از این رو از گذشته اندیشمندان مختلفی در این عرصه وارد شده، هر یک به ارائه تفسیر خویش پرداخته اند، با این حال از آنجا که عمدتاً این بحث در خلال مباحث دیگر مطرح شده به نظر می رسد تلاش های صورت گرفته کافی نمی باشد و شایسته است پژوهش های گسترده تری در راستای پی بردن به واقعیات این مجازات و اهداف آن از منظر قانونگذار صورت گیرد.

گفتار اول: آیه محاربه و شأن نزول آن

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (سوره مائده، آیه ۳۳)

این آیه سزای کسانی را که به محاربه با خدا و رسولش پرداخته اند، یکی از این چهار کیفر می داند؛

قتل، به دار آویخته شدن، بریدن یک دست و یک پا برخلاف یکدیگر و تبعید؛ در پایان هم تأکید می نماید که این مجازات و خواری دنیوی آنان است و در آخرت هم عذاب دردناکی در انتظارشان می باشد. البته آیه شریفه به خصوصیات اجرای حکم اشاره ای ندارد که در این خصوص باید به سنت رجوع کرد.

علامه طباطبایی شأن نزول آیه شریفه را به نقل از کتاب شریف کافی آورده که امام صادق (ع) فرمود: عده ای از قبیله بنی ضبه در حالی که همه بیمار بودند به حضور رسول خدا (ص) رسیدند، حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماریشان بر طرف شده و بهبودی یابند، آن گاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد، این عده می گویند: از مدینه خارج شدیم، رسول خدا (ص) ما را مأمور کرد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و بول آنها را بنوشیم و ما چنین کردیم تا همه بهبودی یافتیم و کاملاً نیرومند

شدیم، امام اضافه کردند که این عده همین که نیرومند شدند، سه نفر از چوپانهای پیامبر اکرم(ص) را به قتل رساندند، رسول خدا (ص) حضرت امیر(ع) را برای دستگیری و سرکوبی آنان روانه کرد، حضرت آنان را در یک وادی پیدا کرد که به حال سرگردانی افتاده بودند، چون آن بیابان نزدیکیهای یمن بود و آنان نمی‌توانستند از آن وادی خارج شوند، پس امیرمؤمنان(ع) اسیرشان کرده به نزد رسول خدا (ص) آورد، و آیه شریفه: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» در این موردنازل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵/۵۴۰-۵۴۱). گفتنی است در شأن نزول آیه شریفه برخی احتمال نزول آن را در باره اهل کتابی که پیمان شکستند و نیز در باره عموم مشرکان از طبری نقل نموده اند(حکیم، ۱۵۴، ۱۳۸۰)، با این حال بیشتر مفسرین روایت پیش گفته را با اختلاف اندکی به عنوان شأن نزول ذکر کرده‌اند.

البته اهل تسنن در نقل این روایت اضافاتی آورده اند که با توجه به سیره و اخلاق پیامبر رحمت (ص) از یکسو و دوری آنان از مفسران حقیقی قرآن از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بدور از صواب باشد.

گفتار دوم: تبیین محاربه و شرایط تحقق آن

الف) تبیین لغوی محاربه

برخی محققین با بیان اینکه «محاربه» از ریشه «حرب» گرفته شده و معنای لغوی آن نقیض «سلم» یعنی آشتی است، نتیجه می‌گیرد که این واژه از نوعی مقاتله (کارزار) گرفته شده که در آن از ابزار قدرت و زور استفاده می‌شود و براساس این تعریف بین محاربه به معنای مقاتله، و منازعه به معنای خصومت و عداوت تفاوت قائل می‌شود(پیشین، ۱۴۷ و ۱۴۸).

آری، می‌توان گفت با توجه به شرایطی که در تحقق محاربه اخذ شده، این مفهوم با مطلق نزاع و درگیری متفاوت است و در واقع نوع خاصی از آنست.

ب) تبیین قرآنی عناصر محقق موضوع

صاحب تفسیر المیزان در تبیین محاربه از ضمیمه کردن رسول خدا به کلمه الله در آیه شریفه نتیجه می‌گیرد که مراد از محاربه با خدا و رسول عملی است که به ابطال اثر امری باز می‌گردد که پیامبر اکرم بر آن ولایت دارد، نظیر جنگیدن کفار با رسول و با مسلمانان، و راهزنی راهزنان که امنیت عمومی را خدشه‌دار می‌سازد(طباطبایی، همان، ۵/۵۳۳).

همچنین ممکن است دو عبارت محاربه و فساد در زمین در آیه محقق یک مفهوم باشد؛ در همین راستا علامه طباطبایی استثنای یاد شده در آیه بعدی را قرینه ای به حساب آورده بر اینکه مراد از محاربه همان افساد نامبرده است، چون ظاهر آن استثناء این است که مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک و امثال آن.

تا اینجا مفهوم قرآنی محاربه روشن شد، بر پایه آنچه ذکر شد شاید بتوان گفت عطف محاربه و فساد بر یکدیگر در آیه شریفه عطف تفسیری است. اما آیا سنت و فقه امامیه نیز همین تبیین را دارد یا تبیینی متفاوت و شرایطی خاص را ارائه کرده است، در ادامه به این بحث می پردازیم.

ج) تبیین فقهی، روایی محاربه و شرایط تحقق آن

در مورد تفسیر فقهی محارب و محاربه، برداشت یکی از محققین از سخن شیخ طوسی اینست که براساس مشهور روایات عنوان و حکم محارب در آیه شریفه، مختص کسی است که «برای ترساندن مردم شمشیر بکشد». (مؤمن قمی، ۱۳۸۲، ۸) وی پس از نقل کلمات اصحاب در تفسیر کلمه محارب، بر این باور است که از سخنان آنان به دست می آید که همگی بر این معنی متفق اند که محارب کسی است که سلاح بکشد، اما بیشتر فقها کشیدن سلاح را مقید نموده اند به مجرد ترساندن مردم (مؤمن قمی، همان، ۱۷).

در این میان برخی صاحب نظران، ترساندن مردم را شرط انحصاری تحقق محاربه بشمار نیاورده اند. یکی از محققین پس از ارائه روایات وارده در این باب بر این باور است که از جمع بین آیه و روایات یاد شده استفاده می شود که موضوع حکم محارب کسی است که برای فساد آفرینی در زمین به تلاش برخیزد و این تلاش و کوشش با یک ویژگی و خصوصیتی همراه باشد تا بتوان عنوان «محاربه با خدا و رسولش» را از آن انتزاع کرد مانند خصوصیت به کارگیری اسلحه به قصد افساد یا ترساندن مردم در شب با برداشتن اسلحه یا تهدید امنیت عمومی چون: دزدی، چپاول و غارت اموال، ترساندن رهگذران یا سایر مواردی که در روایات آمده و عنوان مزبور بر آنها صادق است. (حکیم، همان، ۱۷۹).

اما ماده ۱۸۳ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ علاوه بر ترساندن، سلب آزادی و امنیت را نیز شرط دانسته، محارب را اینچنین تعریف نموده: «هر کس برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد محارب و مفسد فی الارض می باشد».

حال کدام سخن به واقع نزدیک تر است؟ آیا دایره صدق محارب از وسعت برخوردار می باشد یا خیر؟ باید گفت اگر چه در روایات رسیده در باب تشخیص موضوع حد محاربه - که حدود سی روایت در کتاب وسائل الشیعه در این باره ذکر شده - با تعمیم در این عنوان مواجه می شویم، چه آنکه محارب به کسی اطلاق گشته است که شبانه اسلحه بردارد یا مردم شهر را با سلاح تهدید کند، چه اموال آنها را هم بگیرد و چه نگیرد، و چه به ضرب و جرح و قتل آنان پردازد و چه نپردازد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۳۰۷/۲۸)، اما توجه و دقت به اقوال و آراء فقهاء

می رساند که تنها برخی از آنها قابل استناد بوده و شماری را در عمل باید طرح کرد و دایره صدق محارب از چنین گستردگی و وسعتی برخوردار نمی باشد، بلکه در تحقق این عنوان قیود و خصوصیات اخذ شده که به سهولت دست یافتنی نیست؛ قیودی از قبیل گرفتن سلاح و کشیدن آن بر روی مردم و همراه بودن این عمل با قصد ترساندن و ارباب عمومی.

از این رو از جهت فقهی در واقع محارب کسی خواهد بود که وجودش ناامنی و اضطراب را برای جامعه به ارمغان می آورد و آسایش و آرامش را از تک تک افراد سلب خواهد نمود. حال با همه این توصیفات چگونه باید با او برخورد نمود؟

گفتار سوم: چگونگی اجرای مجازات

خداوند متعال برای افرادی که به محاربه با خدا و رسولش پرداخته اند، چهار کیفر در این آیه ذکر نموده است، اما بدون تفصیل حکم، بلکه در اینجا نیز به سان رویه غالب خویش به اجمال حکم بسنده شده و تبیین و تشریح آن به عهده سنت واگذار گردیده که عالمان دینی با لحاظ مجموع روایات به صدور فتوا و حکم همت می گمارند.

البته در این میان مفسرین نیز به فراخور وصفی که بدان متصف گشته اند و از آبشخور حقیقی علم یعنی سرچشمه وحی و روایات معصومان بهره مند شده اند، به تبیین کلمات مذکور در آیه روی آورده اند؛ به عنوان مثال علامه طباطبایی نظر به اینکه سه کلمه تقتیل و تصلیب و تقطیع از باب تفعیل است، آنها را مفید شدت و یا زیادت در معنای کلمات دانسته و لفظ او را که در بین این چهار کلمه قرار گرفته دال بر تردید قرار داده، بدین معنا که یکی از این سه مجازات را باید درباره محارب اعمال کرد نه هر سه را. ایشان در مورد ترتیب یا تخییر بین کیفرهای مذکور در آیه، این لفظ و آیه را فاقد دلالت بشمار آورده، با این حال متذکر می شود که بر طبق روایات ائمه اهل بیت (ع) حدود چهارگانه در آیه بر حسب درجات افساد رتبه بندی شده است، مثلا مجازات کسی که شمشیر بکشد و کسی را بکشد و مالی را ببرد، با کسی که فقط کسی را بکشد و مالی را نبرد، و یا به عکس تنها مالی را بدزدد و کسی را نکشد و یا تنها شمشیر بکشد ولی نه کسی را بکشد و نه مالی را ببرد، فرق دارد (طباطبایی، همان، ۵۳۳).

گفتنی است در مورد کیفیت اجرای این حکم و اعمال مجازات های چهارگانه که در آیه شریفه پیش بینی شده، همچنانکه ایشان اشاره کردند، خود آیه متعرض این جنبه نگشته، اما فقهاء بر دو دسته شده اند، گروهی قائل به تخییر بین آنها و گروهی قائل به ترتیب هستند. از سخن علامه نیز تمایل به قول به ترتیب بدست می آید، چرا که یادآور روایاتی می شود که بر ترتیب صحه گذاشته، میزان مجازات را بر حسب بزه ارتكابی تعیین نموده اند. قابل ذکر است که اکثر فقهاء و شاید بتوان گفت مشهور آنان همین قول را اختیار کرده اند که در این بین می توان از آیت الله خوئی (خوئی، ۱۳۹۶ق، ۱/۳۱۸) نام برد.

گفتار چهارم: توبه عامل سقوط مجازات

قرآن مجید پس از بیان کیفرهای چهارگانه برای کسانی که به محاربه با خدا و رسولش پردازند، در آیه بعد بلافاصله از توبه ایشان سخن به میان آورده و کسانی را که پیش از دستگیری توبه نمایند، استثنا نموده و در مورد وجه پذیرش توبه یادآور آمرزندگی و مهربانی خداوند می شود؛ «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُقَدِّرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (سوره مائده، آیه ۳۴).

به عبارت دیگر پس از ذکر چهار مجازات سخت و شدید برای افرادی که به جنگ با خدا و رسول و ناامنی و گسترش فساد در زمین همت گمارده اند، یک راه چاره و فرار از کیفر هم برایشان پیش بینی نموده که توبه و اصلاح قبل از دستیابی بر آنان می باشد. جالب آنکه با آوردن عبارت «فَاعْلَمُوا» گویا یک تنبه و هشدار به مخاطبان خویش می دهد که هان، آگاه باشید و غفلت نکنید که همان خدایی که چنین حد و کیفری جعل نموده، بدانید که همو دو صفت غفران و رحمت دارد که در همه جا دارای کاربرد است و حتی شامل دشمنان خدا و رسولش که سر نزاع با آنها دارند، نیز می شود، منتها به شرطی که اینان پیش از آنکه حاکم جامعه بر آنان تسلط یابد و جرمشان در محکمه ثابت گردد، از عمل ناپسند خود توبه کرده، به اصلاح خویشتن پردازند.

در روایات و سیره معصومین نیز این مطلب منعکس گشته است، امام صادق (ع) توبه محارب قبل از دستیابی بر او را مایه سقوط کیفر معرفی نموده اند (حرعاملی، همان، ۶/۳۱۰/۲۸). همچنین بر پایه یک روایت عامی پس از آنکه که حارثه بن زید به افساد در زمین و محاربه پرداخت و توبه نمود، با فردی صحبت کرده، از وی خواست میان او و امیرمؤمنان (ع) میانجیگری نماید، آن شخص توبه حارثه (پیش از دستگیری) را به عرض امام رسانید، حضرت هم توبه او را پذیرفته، وی را امان دادند (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۴/۶۱۰ و ۶۱۱/۶۱۷۶۸).

بهر حال سقوط کیفر این بزه اجتماعی با توبه پیش از دستگیری به صراحت در قرآن و روایات ذکر گردیده است. تا اینجا موضوع محاربه و برخی ابعاد تشریح و اجرای حکم آن روشن شد، دو نکته باقی مانده، یکی اینکه اساسا چرا برای محارب چنین کیفر سختی لحاظ شده است و دیگر آنکه مجازات او چه نسبتی با کرامت وی دارد.

گفتار پنجم: اهداف مجازات محاربه

الف) برقراری عدالت و تنبیه بزهکار

پر واضح است که یکی از اهداف کلی مجازات در اسلام تأمین عدالت است، می توان گفت در خصوص این کیفر نیز چنین هدفی مد نظر شارع مقدس قرار داشته است. در واقع این خواسته به حق جامعه انسانی ساز و کارهایی می طلبد که هر چند به سلب آسایش بزهکار و حتی در مواردی به سلب حیات از وی منتهی گردد، اما نهایتا یک آسایش فراگیر را به این جامعه ارزانی می دارد.

در همین راستا جهت تثبیت این سخن، می توان این هدف را از قرآن برداشت نمود، چه آنکه در آیه محاربه واژه جزاء بکار رفته؛ «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ» و سپس مجازات های شخص محارب برشمرده شده؛ «أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ». شاید بتوان گفت کاربرد این کلمه مفهم آنست که همچنانکه قرآن وعده داده که بر طبق عدالت هر کس در آخرت جزای عمل نیک یا بد خویش را خواهد دید؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زلزله، آیات ۷ و ۸) در دنیا نیز عدل و قسط مطلوب و خواسته قرآن است و لذا هر کس به محاربه با خدا و رسولش بپردازد، باید به سزای عمل خود برسد و جزای آن چهار کیفر مذکور است تا از این رهگذر تأمین عدالت در ارتکاب این بزه اجتماعی میسر گردد.

ب) پیشگیری و بازدارندگی

می دانیم که از مهم ترین اهدافی که در نظام کیفری اسلام مورد نظر بوده و از دید شمار کثیری از کارشناسان برون دینی و بلکه کارشناسان دینی مخفی مانده، پیشگیری از تحقق جرم در ظرف خارج و واقع است. به بیانی ساده قانونگذار این دین برای برخی بزه ها کیفرهایی پیش بینی می کند تا از این رهگذر افراد در پی آنها روانه نشوند و حتی اندیشه آن بزه را از سر بیرون کنند. به طور حتم مجازات محاربه نیز از همین دست به حساب می آید و در مقیاس کلی حساب مرحله تشریح با مرحله اجرا متفاوت است.

در مورد مجازات محاربه نیز این سخن صادق است، اگر قانونگذار کیفر در اسلام چنین مجازات های سنگینی برای این بزه خطرناک اجتماعی تدارک دیده، به طور حتم آنچه مراد و مقصود اولیه اوست پیشگیری از تحقق بزه در سطح جامعه می باشد، چرا که هر فرد مشرف به این عمل وقتی بداند در صورت ارتکاب با چنین کیفرهایی مواجه خواهد شد، قطعاً در تصمیم خود تجدید نظر خواهد نمود. بهر حال می توان زمینه هایی فراهم کرد که حتی اندیشه این جرم و جنایت به ذهن کسی خطور نکند.

ج) تأمین امنیت و آسایش جامعه

شاید بتوان گفت اصلی ترین هدفی که در خصوص این کیفر قابل ذکر است، تأمین امنیت، آرامش و آسایش اجتماعی می باشد. نیک می دانیم که با گذر از دوران انتقام خصوصی حمایت از جامعه و حقوق حداقلی آن همواره از اهم برنامه های پیشوایان و کارشناسان مکاتب مختلف دینی و حقوقی به شمار می آمده و اقداماتی در این زمینه به عمل آمده است. از آنجا که محاربه و فساد در زمین به نا امنی عمومی و سلب آسایش از جامعه منجر می شود، به نظر می رسد تمهید مقدماتی در راستای تأمین این مهم از سوی تشریح کننده حقوق جزا، ضروری باشد.

یکی از محققان در تبیین علت مجازات محاربین مذکور در آیه شریفه می نویسد: اینان صرفاً به جنگ با حاکم به تنهایی یا فقط به جنگ با مردم برنخاسته‌اند، بلکه به جنگ با خدا و رسولش رفته‌اند آنگاه که با شریعت او سر نزاع دارند و بر امت و مردمانی که به این شریعت پایبندند، تجاوز و ظلم می‌کنند و سرزمین اسلامی را که این شریعت در آن اجرا می‌شود تهدید می‌کنند، همچنانکه اینان با این محاربه‌شان، برای فساد و تباهی در زمین تلاش می‌کنند ... چرا که هیچ فسادى بدتر از تعطیل کردن شریعت الهی و به وحشت انداختن (مردمان) دیار اسلامی نیست (قطب، ۱۹۶۷م، ۱۴۱/۲).

مشاهده می‌شود که از دیدگاه این محقق، بدرستی یکی از اهداف مجازات محاربه، ایجاد آرامش و امنیت در جامعه برشمرده شده است. بهر حال نقش این مجازات در تأمین امنیت و آسایش جامعه انکار ناشدنی است.

د) اصلاح مجرم

به طور حتم یکی از اهداف این کیفر علاوه بر اهداف پیش گفته، اصلاح بزهکار است؛ نه تنها اسلام بلکه سایر مکاتب حقوقی همواره از اهم اهدافشان همین امر بوده و در این راستا ابزارهایی تعبیه کرده‌اند؛ بعضی تحمیل مجازات‌های بدنی را در پیش گرفته‌اند، برخی حبس بزهکار و سلب اختیار و آزادی از وی را تحقق بخش این مطلوب بشمار آورده‌اند - همچنانکه امروزه در بسیاری از نظام‌های حقوقی مشاهده می‌کنیم - برخی مکاتب نیز به مجازات‌های جایگزین روی آورده، با قرار دادن مجرم در موقعیت‌های خاص، وی را از نزدیک با پیامدها و آثاری که بر بزه دیده وارد می‌گردد، آشنا می‌سازند.

در این میان هر چند دین اسلام نخستین راهکار مذکور را برگزیده، اما شیوه خاصی را در تشریح و اعمال مجازات در پیش گرفته، شیوه‌ای که غالباً بدون نیاز به اجرا به اصلاح مجرم منتهی می‌گردد؛ کیفر محاربه نیز از این قاعده استثنا نیست، با آنکه کیفرهای چهارگانه‌ای تدارک دیده شده، اما در صورتی که مقصود از کیفر که اصلاح مجرم است، حاصل گردد، دیگر حاجت به اجرا نمی‌باشد، از این رو قرآن مجید در آیه پس از آیه محاربه، متعرض توبه (و نتیجتاً اصلاح) مجرم شده و این مورد را از اعمال کیفر مستغنی بشمار آورده است؛ «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

گفتار ششم: مجازات محاربه و کرامت محارب

الف) مجازات جهت اعاده کرامت جامعه

تردیدى وجود ندارد که شخص محارب به فساد و تباهی در زمین دامن زده، آسایش و امنیت فراگیر را از جامعه به تاراج می‌برد و به جای آن رعب و هراس و وحشت را برای تک تک افراد جامعه به ارمغان می‌آورد؛ مگر نه اینست که برقراری امنیت از خواسته‌های اولیه هر

جامعه است و در واقع زیر بنای تمامی ساختارهای اجتماعی محسوب می شود که بدون آن هیچ گونه رفاه و ترقی و پیشرفتی در جامعه نباید انتظار داشت.

کسی که به چنین امری مبادرت می ورزد، آیا کرامت انسانی افراد جامعه در حق برخورداری از محیطی امن و با ثبات را مراعات کرده است؟ به طور حتم وی با این جنایت کرامت تمامی افراد را لگدمال آمال و هوس های فانی خویش نموده است. در چنین موقعیتی شکی نیست که هیچ کس به این وضعیت رضایت نمی دهد و همگان خواستار محاکمه و مجازات بزهکار می باشند.

نکته ای که در اینجا حائز اهمیت است، اینکه امروزه در نظام بین الملل حقوق بشر با وجود آنکه مجازات اعدام لغو و ممنوع گشته و از کشورهای عضو خواسته شده به این امر تن دهند، اما در این میان تبصره ای گنجانده شده مبنی بر اینکه در مواردی که جرمی به امنیت و تمامیت فردی عموم افراد جامعه آسیب برساند، این مجازات قابل اجرا خواهد بود (جهت آگاهی بیشتر در این زمینه به ماده ششم میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی رجوع شود). حال در مورد جرم محاربه آیا چنین سخن و تبصره ای صادق نمی باشد؟

(ب) موارد پاسداشت کرامت محارب

هر چند خود محارب کرامت دیگران را نادیده گرفته، با این حال اندکی تأمل در جوانب تشریح کیفر برای او حکایت از توجه دقیق قانونگذار اسلام به کرامت وی در این مرحله دارد؛ در ادامه برخی از ابعاد این امر را بازگو می نمایم.

(۱) کرامت پیش از اجرای کیفر

سقوط مجازات به اصلاح و توبه

نیک می دانیم دین اسلام در فرآیند ایجاد جامعه ای آرام و مقرون به صلح و صفا که کرامت تمامی افراد اجتماع پاس داشته شود، به وضع کیفر روی آورده و البته جنس این کیفر به حسب موارد متفاوت بوده، گاه فقط اخروی گاه فقط دنیوی و گاهی بین هر دو جمع نموده است. شاید بتوان گفت هدف اصلی قانونگذار اسلام از این روند وضع کیفر، پیشگیری از وقوع جرم و بزه در ظرف خارج بوده و در صورت تحقق بزه خواستار اصلاح بزهکار است.

در بحث جرم محاربه، پس از آنکه قرآن مجازات آن را یادآور شده، بلافاصله در آیه بعد توبه او را مطرح نموده که این توبه به اصلاح وی منجر می گردد. به دیگر سخن این پدیده خطرناک با تمام آثار شومی که همراه دارد و به ایجاد رعب و وحشت و سلب امنیت از تک تک افراد جامعه می انجامد، و از این رو کیفرهایی در انتظار مرتکب آنست، اما باز هم خداوند متعال کرامت این شخص را لحاظ کرده و در

راستای تأمین هر چه بیشتر آن، راه فراری برای او قرار داده که عبارتست از توبه او پیش از دستگیری در خلوت خود با خدایش، توبه ای که به اصلاح وی منتهی گردد و موجب شود تا او دیگر دست به این بزه اجتماعی نزند و اندیشه آن را از سر بیرون کند.

بنا بر این در اینجا مشاهده می شود که علیرغم جعل کیفر، راه چاره و گریزی برای مجرم جهت خدشه نرسیدن به شخصیت و کرامت وی پیش بینی شده است.

۲) کرامت پس از اجرای کیفر

حفظ حرمت اسلامی مجرم

هر گاه فردی مرتکب جرمی شود که به سلب حیات از وی بیانجامد، چنین می نماید که چون نخستین حق اساسی وی نادیده گرفته شده و محرومیت او از حق زندگی رقم خورده، دیگر حقی برایش باقی نمی ماند و به کلی فاقد احترام و کرامت می گردد.

اما دین اسلام از آنجا که در وضع کیفرها همواره کرامت انسانی را مد نظر قرار داده و اساساً جهت حفظ و تأمین این امر برای جامعه انسانی در موارد نادری به سلب حیات بزهکار حکم نموده است، پس از اجرای این مجازات در مورد محارب، کرامت و شخصیت اسلامی او را به رسمیت می شناسد و چنین نیست که کلیه حقوق او را ساقط بداند. از این رو معتقد است فردی که به عنوان کیفر محاربه به صلیب کشیده شده، باید پس از سه روز به زیر آورده شود و از حق غسل و کفن و دفن و نماز بر جنازه اش - که به نشانه احترام به میت انجام می گیرد- برخوردار است (نجفی، ۴۱، ۱۳۶۳/۵۹۰)، همچنانکه امیرالمؤمنین (ع) در مورد محارب مصلوبی بر او نماز خوانده، دفنش نمودند (حرعاملی، همان، ۲۸/۳۱۸ و ۱۳۱۹). همچنین جنازه این بزهکار حرمت دارد و نمی توان با ارتکاب اعمالی مانند مثله کردن به او هتک حرمت نمود، چه آنکه در متون دینی از ارتکاب این عمل حتی نسبت به سگ هار نیز منع شده است (سیدرضی، ۳، ۱۳۷۰/۷۷ و ۷۸).

ج) انتفاء شبهة منافات از اساس

۱) انتفاء بنا بر یک نظریه فقهی

بر پایه اندیشه برخی عالمان دینی مبنی بر اختصاص اجرای کیفر و مجازات به زمان حضور معصوم، شبهة تنافی مجازات های اسلامی با کرامت انسانی در عصر غیبت از اساس منتفی می شود. برخی فقهای عظام اقامه حدود را از شئون اختصاصی امام معصوم و منصوبین خاص ایشان بشمار آورده، ادله ای را که به اطلاق یا عموم بر جواز یا لزوم اجرای حدود در زمان غیبت دلالت دارند، مورد مناقشه سندی و دلالتی قرار داده و هیچ یک را به عنوان مستند برای جواز اقامه در عصر غیبت نپذیرفته اند (خوانساری، ۷، ۱۳۶۴/۵۷ و ۶۱).

گفتنی است این نظریه از طرفدارانی برخوردار می باشد که سرسختانه به این قول پایبندند و برخی از آنها همچون آیت الله خوانساری هیچ گونه تردیدی در دیانت و علم شان روا نمی باشد و لذا از دیدگاه ایشان نمی توان کیفر جرایم حدی از جمله کیفر محاربه را اجرا نمود. از این رو پذیرش این نظریه - که از ادله و مستندات روایی و عقلی بهره مند است - می تواند به بسیاری از اشکالات حقوق بشری که در این عرصه بر مسائل و احکام دینی وارد می شود، پاسخگو باشد و از اساس این گونه شبهات را مرتفع سازد.

(۲) انتفاء بنا بر تفسیری از امام جواد (ع)

نظام حقوق بشر امروزه مجازات ها و شکنجه های بدنی را به کلی ممنوع دانسته و بجای آن مجازات های جایگزین را پیش بینی نموده است که از مهم ترین و پر کاربردترین آنها می توان زندان را نام برد، چرا که بر این باور است این کیفر بدور از شکنجه بدنی بوده و رنج و سختی آنچنانی بر مجرم تحمیل نمی نماید، از این رو امروزه حبس بزهکاران در تنافی با کرامت انسانی آنان قلمداد نمی شود.

در باب محاربه قرآن چهار کیفر برای آن برشمرده که یکی از آنها نفی از زمین است؛ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»؛ هر چند این عبارت در تفسیر رایج به تبعید از محل مجرم معنا گشته، با این حال امام جواد(ع) تفسیر دیگری برای آن ذکر نموده اند، آن حضرت در بیانی ارزشمند در پاسخ به معتصم عباسی نفی از ارض را به زندانی و حبس کردن معنا و تفسیر کردند (حرعاملی، همان، ۲۸/۳۱۲، ۳۱۱/۸).

پیش از این ملاحظه نمودیم که خود آیه شریفه دلالتی بر تخییر یا ترتیب بین این چهار کیفر ندارد و برخی روایات نیز این امر را به عهده امام (و حاکم جامعه) گذاشته اند (پیشین، ۲۸/۳۰۸/۲ و ۳)، در میان فقها نیز برخی همچون شیخ مفید و ابن ادریس حلی قائل به تخییر شده اند (نجفی، همان، ۴۱/۵۷۳).

بنا بر این اگر قول به تخییر را بپذیریم و تفسیر امام جواد (ع) را به آن ضمیمه نماییم، دیگر هیچ منافاتی بین مجازات این عمل و کرامت انسانی وجود نخواهد داشت و شبهه منافات از اساس منتفی خواهد بود. البته بنا بر تفسیر رایج هم تنافی چندانی وجود نخواهد داشت.

نتیجه

به نظر می رسد نگرش ساده و ابتدایی به مجازات محاربه و نگرش عمیق با لحاظ جوانب و شرایط دو نتیجه کاملاً متفاوت بدست می دهد؛ در نگرش ابتدایی چه بسا خشونت در مجازات و سخت و پر مشقت بودن آن مایه رنجش روان و خاطر انسان گردد و اعتراض به این حکم اسلامی را بدنبال داشته باشد، چه آنکه فردی با سرزدن اشتباهی از وی بایستی متحمل کیفرهایی شود که بعضاً به فقدان حیات وی منجر می گردد و به عبارتی کرامت انسانی وی نادیده انگاشته می شود، اما تعمق بخشیدن به این نگرش و لحاظ دقیق شرایط و اهداف پیش بینی شده آن، پرده از حقیقت تشریح این کیفر برداشته، نهایت ژرف نگری قانونگذار آن را بر همگان عیان می سازد و به وجدان آدمی اطمینان می

دهد که اولاً در این کیفر مطلوب اولیه اجرای آن نیست، بلکه پیشگیری از ارتکاب جرم است و ثانیاً اگر کسی مرتکب آن گردد ضربه بس مهلکی بر پیکره کرامت افراد جامعه وارد کرده، امنیت و آرامش - که زیر بنای ساختار هر جامعه ایست - را از بین برده است و لذا قطعاً مستحق کیفر خواهد بود.

جالب آنکه هر چند تأمین کرامت افراد جامعه اساس جعل این کیفر را تشکیل می دهد، باز هم کرامت این بزهکار از نظر شارع پنهان نمانده، در راستای تحفظ بر آن توبه و اصلاح وی مسقط کیفر معرفی شده است. به علاوه مشاهده نمودیم که بنابر یک نظریه فقهی و نیز یک نظریه تفسیری - روایی اساساً منافاتی میان این مجازات و کرامت انسانی وجود نخواهد داشت.

بهر ترتیب پیشنهاد می شود تأمل بیشتری در این دو نظریه مطرح شده و ابعاد گوناگون آن صورت پذیرد، چه آنکه هر دو نظریه اگر چه بر خلاف رأی متداول است، اما از آنجا که از پشتوانه فقهی و روایی برخوردار بوده، راهکار بسیار مناسبی برای پاسخ به شبهات حقوق بشری موجود می باشد.

منابع

۱. قرآن مجید
۲. حکیم، محمد باقر، مقاله جرائم امنیت عمومی (محرابه)، فصلنامه فقه اهل بیت فارسی، قم، شماره ۲۶، ۱۳۸۰.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، ۱۴۱۴، ج ۲۸.
۴. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، تهران، مکتبه الصدوق، چاپ دوم، ۱۳۶۴، ج ۷.
۵. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم، چاپخانه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۹۶، ج ۱.
۶. سید رضی، نهج البلاغه، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۳۷۰، ج ۳، نامه ۴۷.
۷. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی چا، ۱۳۷۴، ج ۵.
۸. قطب، محمد، فی ظلال القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۹۶۷، ج ۲.
۹. مؤمن قمی، محمد، مقاله کاوشی در «مجازات محارب و مفسد فی الارض»، فصلنامه فقه اهل بیت فارسی، قم، شماره ۳۵، ۱۳۸۲.
۱۰. متقی هندی، علی، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، بی چا، ۱۴۰۹، ج ۴.
۱۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ج ۴۱.
۱۲. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ششم.