

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شبه پژوهی مطالعات قرآنی

دوفصلنامه علمی - دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۵



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم قرآنی قم

مدیر مسئول: رحمان عشریه

سر دبیر: دکتر علی نصیری

اعضای هیأت تحریریه

دکتر محمد جواد اسکندرلو	(استاد گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)
حجت الاسلام والمسلمین حسین علوی مهر	(استاد گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)
حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقیب	(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
حجت الاسلام والمسلمین سید عبدالرسول حسینی زاده	(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
دکتر مهدی جلالی	(استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر ابراهیم اقبال	(دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)
دکتر رضا امانی	(دانشیار گروه ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
دکتر محمد رضا شاهرودی	(دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)
دکتر زهره اخوان مقدم	(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

مدیر داخلی: دکتر سید ادریس ناصری عیلامی

ویراستار ادبی: دکتر زهرا آبیاری * مترجم و ویراستار انگلیسی: حسن عالمی بکتاش * صفحه آرا: محمد باقر مهرآبادی

دوفصلنامه علمی شبهه پژوهی مطالعات قرآنی بر اساس مجوز شماره ۸۵۳۸۰ مورخ ۱۳۹۸/۴/۳۱
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

نشانی: قم، بلوار پانزده خرداد نبش نوبهار دانشکده علوم قرآنی قم، دفتر دوفصلنامه علمی شبهه پژوهی مطالعات قرآنی

تلفن: ۰۲۵ ۳۷۷۸۰۱۵۰ - داخلی دفتر مجله: ۱۱۵ - کد پستی: ۳۷۱۴۶۶۸۶۸۶

وب سایت دوفصلنامه: shobhe.quran.ac.ir

پذیرش مقاله در این نشریه فقط از طریق ثبت در سامانه فوق امکان پذیر است.

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

- هرگونه مقاله پژوهشی مرتبط با موضوع دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» که در آن موازین علمی رعایت شود، برای بررسی، داوری و چاپ در مجله پذیرفته می‌شود.
- هیأت تحریریه نشریه در رد یا قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.
- نویسندگان محترم بایستی مقالات ارسالی خود را براساس قالب محتوایی و صورتی مجله تدوین نمایند؛ در صورت نادیده گرفتن الگوی پیشنهاد شده، هیأت تحریریه از پذیرش آن معذور است.
- نویسندگان مقالات مجاز نیستند در مرحله داوری، همزمان مقالات خود را به نشریات دیگر ارسال کنند.
- حق چاپ پس از پذیرش برای مجله «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» محفوظ است و نویسندگان نباید مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.
- مقالات ارسالی بایستی در محیط word (۲۰۱۰ — ۲۰۰۷) و با فونت ۱۳ و قلم B zar تایپ و از طریق سامانه مجله «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» به نشانی shobhe.quran.ac.ir ارسال فرمایند. قلم عنوان و سرفصل‌ها پررنگ (Bold) باشد.
- مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A۴ (۸۰۰۰ کلمه) معذور است.
- مقالات مستخرج از پایان نامه بایستی با تأیید استاد راهنما ارسال شوند. در این گونه از مقالات، نام دانشجو به عنوان نفر اول و نام استاد راهنما به عنوان نفر دوم و نویسنده مسئول مقاله آورده می‌شود.
- مقالات ارسالی بایستی بر اساس اصول حرفه‌ای تایپ گردند و اصول ویرایشی و نگارشی کاملاً در آن رعایت شوند. معیار نگارش و رسم الخط مقالات باید بر اساس آخرین دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- معادل انگلیسی واژه‌ها، درون متن مقاله و در مقابل همان واژه با قلم ۱۲ Times New Roman آورده شود.
- تصاویر، جداول و نمودارها با مشخصات دقیق در صفحات جداگانه آورده شوند.
- نقل قول‌های مستقیم کوتاه و بلند داخل گیومه فرانسوی «» قرار بگیرد. و نقل قول‌های غیر مستقیم بدون علامت گیومه نوشته شود اما در مقابل آن، منبع ارجاع آورده شود. نقطه پایانی جمله در ارجاعات درون متنی، بیرون از پرانتز قرار گیرد.
- مقالات ارسالی بایستی دارای ساختار: عنوان، چکیده (۳۰۰ — ۲۵۰ کلمه)، کلید واژه (۶ — ۵ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، پی‌نوشت و فهرست منابع و مآخذ (به ترتیب الفبایی) باشند.
- شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، بر اساس شیوه APA (American Psychological Association) تعیین شده است. لذا نویسندگان محترم می‌توانند برای دریافت اطلاعات بیشتر در زمینه شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ درون متنی و پایانی به سامانه دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» به نشانی shobhe.quran.ac.ir مراجعه فرمایند.

سخن سردبیر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

به استناد آیه شریفه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَحْيُ إِلَّا إِذَا يَمِي أَلْهِي الشَّيْطَانِ فِي أَمْنِيَّتِهِ...﴾ (حج: ۵۲). در هر دوره تاریخی هر پیامبری که از سوی خداوند برای هدایت مردم گسیل شد، با تلاش مستمر شیطان برای ممانعت از تحقق آرمان‌های مقدس خود روبرو شد.

یکی از راهبردهای شیطان در مقابله با دعوت الهی القاء شبهه بوده و هست؛ زیرا شبهه چنان که از نام آن پیداست، با چهره‌ای شبیه به حق خودنمایی می‌کند؛ چنان که حضرت امیر (ع) در این باره فرمود: «وإِذَا سَمِيتِ الشَّهِيَّةُ شَهِيَّةً لَهَا تَشْبَهُ الْحَقِّ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۸).

روند شبهه افکنی ابتداءً از سوی ابلیس دنبال شد؛ چنان که او در ماجرای سرکشی از فرمان سجده بر آدم، خطاب به خداوند چنین گفت: ﴿فَمَا أُغْوِيْتِي لِأَقْعِدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (اعراف، ۱۶)؛ در واقع شیطان به دروغ و از روی القای شبهه، لغزیدن خود را به خدا نسبت داد، در حالی که خدا در اغوای شیطان دخالتی نداشت؛ زیرا شیطان خود در پی هوای نفس و از روی تکبر در برابر آدم سجده نکرد.

نیز قرآن تأکید می‌کند که مشرکان وقتی که به شرک گراییدند و در دین بدعت گذاشتند، می‌گویند: ﴿... لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أُپْرِكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمُنَا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (انعام: ۱۴۸)؛ یعنی آنان به دروغ شرک خود و پدران خویش و تغییر شریعت را به خداوند نسبت دادند، در

حقیقت انحرافات باوری و رفتاری خود را به دروغ و از روی القای شبهه به اراده الهی نسبت دادند!

این روند و فرایند القای شبهه در طول تاریخ درباره همه پیامبران، کتب و صحف آنان دنبال شد تا هنگامی که نوبت به اسلام رسید، بر شدت و دامنه آن افزوده شد؛ زیرا اسلام دینی جامع، جهانی، جاودانه و پیامبر اسلام برترین پیامبر الهی معرفی شد و از قرآن به عنوان معجزه‌ای یاد شد که سرآمد همه معجزات است و خود با تحدی و بدون تکیه به حیات آورنده آن می‌تواند از حقانیت خود دفاع کند.

چنین ویژگی‌ها برای شیطان و کسانی که پیرو او هستند، گران تمام می‌شود؛ زیرا زمینه جهان‌گیر شدن اسلام و برجیده شدن عرصه کفر، الحاد و محو ادیان باطل و منسوخ را فراهم خواهد آورد.

از این جهت معاندین از همان آغاز به دامن زدن شبهه درباره اسلام روی آوردند. شبهات معاندان قرآن عموماً شخصیت پیامبر و جایگاه و اعتبار قرآن را هدف گرفت. آنان پیوسته می‌گفتند که پیامبر ساحر، کاهن، شاعر یا مجنون است و در یک کلمه می‌کشیدند تا قرآن را ساخته و پرداخته ذهن پیامبر معرفی کنند و انتساب این کتاب را به خداوند مورد انکار قرار دهند. در سویی دیگر قرآن را ساخته و پرداخته افسانه‌های پیشینیان؛ همچون افسانه‌های کهن ایران، یونان یا هند باستان یا سایر ملل یا برگرفته از آموزه‌های تورات و انجیل و تعلیم داده شده توسط دانشمندان یهودی و نصرانی معرفی کردند.

این روند از القای شبهه در طول سالیان پس از نزول قرآن دنبال شد، اما با فرارسیدن عصر مدرنیته و ظهور پدیده‌های نوین دهکده جهانی؛ همچون ماهواره، اینترنت و گسترش شگفت‌آور فضای مجازی بر دامنه آن افزوده‌تر شد.

زیرا معاندان قرآن به گمان خود از این رهگذر بدون هیچ مانعی می‌توانند شبهات علیه اسلام و قرآن را گسترش داده و در تضعیف باورهای شمار بیشتری از مخاطبان عام به عنوان جامعه هدف به نتایجی دست یابند؛ به ویژه آن که عموم بانیان، مدیران و حمایت‌کنندگان پدیده‌های نوین مدرنیته در اختیار حکومت‌ها و گروه‌هایی قرار دارد که از رهگذر تضعیف جایگاه قرآن و پیامبر اسلام منافی به کف می‌آورند.

این شرایط مسئولیت مراکز علمی کشور؛ اعم از حوزه و دانشگاه و عالمان ربانی به عنوان سنگربانان مرزهای اعتقادی و اخلاقی دین را دو چندان می‌سازد.

بر این اساس، دانشگاه علوم و معارف قرآن که در بستر وقف و بر پایه عشق بانیان آن به قرآن و اسلام و به برکت انقلاب اسلامی شکل گرفت و بر مدار تدریس، تحقیق و تبلیغ، فعالیت‌های قابل ستایشی را دنبال می‌کند، دفاع از حریم قرآن و نقد شبهات در عرصه این کتاب آسمانی را جزو اهداف و وظایف اصلی خود به شمار آورده است.

دو فصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» با چنین آرمان مقدسی با همراهی شماری از فرهیختگان و صاحب‌نظران در زمینه مطالعات قرآنی شکل گرفت و از جامعه فکری و فرهنگی کشور دعوت به عمل آمد تا با ارسال مقالات این معهد مبارک علمی را در این راه خطیر یاری رسانند.

با لطف و عنایت الهی این تلاش در گام نخست و مبارک به ثمر نشست و نخستین شماره از این دو فصلنامه آماده انتشار شده است. خداوند فیض گستر را به خاطر این نعمت بزرگ شاکریم و از ساحت او مدد می‌خواهیم که ما را در این مسیر پر خطر یاری رساند تا از عهده وظیفه سنگین سنگربانی از مرزهای قرآن بر آییم.

امیدواریم به مدد همراهی و همدلی پژوهشگران و اندیش‌وران عرصه مطالعات قرآنی و با انتشار مقالات وزین و در خور به آرمان تقویت هر چه بیشتر مبانی و معارف قرآن کریم و سنگربانی از مرزهای آن نائل آییم.

علی نصیری

سردبیر دو فصلنامه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی

فهرست مقالات

- ۱۱..... بررسی و نقد دیدگاه ابن تیمیه پیرامون بطن و تأویل قرآن
محمدتقی دیاری بیدگلی | مرضیه قنبری
- ۴۵ تحلیل انتقادی کاربست واژه «طن» در معنای «یقین» با تبیین معنای لغوی و تناسب آن در سیاق آیات
زهرا صرفی
- ۷۵ بررسی مقاله «عایشه» در دایره‌المعارف قرآن الیور لیمن
محمدحسن زمانی | نجمه قافی | مسعود شم آبادی
- ۱۰۳ چگونگی وحدت انگاری ابعاد و ویژگی‌های مختلف انسان در قرآن
کیوان احسانی
- ۱۲۷ بررسی دیدگاه روشن فکران دینی در باب شبهه جامعیت حداقلی قرآن با تأکید بر اندیشه‌های مهندس بازرگان
حسنعلی نوروزی | حسین مقدس
- ۱۵۹ رفع اتهام از حضرت یوسف (ع) در جریان نگهداری بنیامین
ولی‌الله نقی‌پورفر | حمید مروجی طبسی
- ۱۸۵ بررسی و نقد شبهات پیرامون برخورد پیامبر (ص) با شاعران یهود
سید محمد اسماعیلی
- ۲۰۷ بررسی انتقادی دیدگاه ریون فایرستون درباره مصداق «ذبیح» در قرآن
احد داوری چلقانی | حمید جلیلیان
- ۲۳۷ تحلیلی بر محاسبه سرعت نور در قرآن از دیدگاه محمد دودح
سیدحسین کاظمی ریابی | ثمانه اختردانش
- ۲۶۳ بررسی ایرادهای زکریا بطرس بر اعجاز بیانی قرآن
مصطفی دهقان
- ۲۸۹ نقد شبهات دایره‌المعارف قرآن لیدن درباره شهادت زنان با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره
علی قانع اردکانی | طیبه حیدری‌راد
- ۳۱۷ نقد و بررسی شبهه ممنوعیت آزادی تبلیغ در قرآن کریم در کتاب نقد قرآن
قاسم محسنی مری
- ۳۴۷ بررسی و نقد زیرمدخل انواع وحی مربوط به انبیا از دایره‌المعارف قرآن لیدن
زهرا درویش



Examining and criticising the view of ibn taymiyyah on the concept of «batn» and «ta'wil» in the qur'an

Muhammad Taghi Diari Bidgoli^۱

Marziyeh Ghanbari^۲

Abstract

The deep layers of the meaning (*Batn*) and interpretation (*Ta'wil*) of the verses of the Qur'an is one of the subjects that scholars and researchers of the Qur'an have been interested to, and it has devoted to itself a large number of narrations under the relevant verses. *Batn* and *Ta'wil* of the Qur'an has led to the application of a large part of the narrations on the imams, their companions and enemies, which has caused criticism from some opponents. Ibn Taimiyyah (۷۲۸ AD), as an influential scholar of the Salafism, one of the critics of the theory of *Batn* and *Ta'wil*, has rejected Shia interpretations in this regard. He considers a narration from the Prophet (PBUH) that implies the existence of the *Zahir* (exterior meaning) and *Batin* (interior meaning) of the Qur'an to be a fabricated narration by the Shiites, which was not narrated by any reliable narrator in the hadith collections, but rather it is a *Hadith Mursal* (from unknown source). Thus, in order to answer this doubt, the present research has proved through the correct meaning of *Batn* and *Ta'wil* from the perspective of the verses and has analyzed the narrations indicating the *batn* and *taweel* of the Qur'an from the perspective of the hadiths.

Accordingly, in response to this doubt, the present study, in a descriptive-analytical method, has explained the correct concept of *Batn* and *Ta'wil*, proving their existence from the perspective of the verses, as well as analyzing the traditions of *Batn* and *Ta'wil* from the perspective of the Two Sects (Shiit and Sunni). The findings of the study indicate that the narrations in the books of the Two Sects (*Fariqain*) have proven the existence of deep layers for the verses of the Qur'an, the difference of attitude in explaining the nature of the *Batn* and *Ta'wil* has caused differences of views. In fact, the terms *Zahir* and *Batin*, as well as *Tanzil* and *Tawil* have their roots in the traditions that are expressed in the narrative texts of *Fariqain* and in the Shia traditions, was the focus of the Infallible Imams (AS) and expresses the eternity and comprehensiveness of the Qur'an. Many narrations about the interpretation of the Qur'an from Shias and Sunnis indicate that the Qur'an has an exterior and an interior meaning, the exterior of the Qur'an is understandable to anyone who is familiar with the Arabic language, and the interior of the Qur'an needs a deep understanding of its teachings, which has levels of understanding and different layers that require attention to the depth of knowledge and cannot be achieved by everyone, and a new meaning can be achieved according to each time.

^۱ Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Qom University; Iran | Mt_Diari@Yahoo.Com.

^۲ PhD candidate in comparative interpretation of Qom University, Iran (corresponding author). Marziyeh. | Ghanbari۲۰۲۰@gmail.Com.

Key words: Ibn Taymiyyah, Ta'wilat of the Qur'an, Fabrication of Hadith, Narrations of Al-Fariqain (Two Sects of Shiit and Sunni), Theory of Butoun (meaning layers).



بررسی و نقد دیدگاه ابن تیمیه پیرامون بطن و تأویل قرآن

محمدتقی دیاری بیدگلی^۱

مرضیه قنبری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

چکیده

بطن و تأویل آیات قرآن، از از مباحث مورد توجه قرآن پژوهان و متکلمان بوده و حجم بسیاری از روایات ذیل آیات را به خود اختصاص داده است. بطن و تأویل قرآن موجب تطبیق بخش عمده‌ای از روایات بر امامان، دوستان و دشمنان آن‌ها شده که این مطلب موجب انتقاداتی از سوی برخی مخالفان شده است. ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) دانشمند اثرگذار مذهب سلفیه، از منتقدان نظریه بطن و تأویل، تأویلات شیعیان را مردود دانسته است. وی روایتی از پیامبر اکرم (ص) که دلالت بر وجود ظهر و بطن برای قرآن دارد، روایتی مجعول از سوی شیعیان می‌داند که هیچ راوی مورد اعتمادی در جوامع روایی آن را نقل نکرده است، بلکه سند روایت مرسل است. بر این اساس پژوهش حاضر در راستای پاسخ به این شبهه، با روش توصیفی-تحلیلی با تبیین مفهوم صحیح بطن و تأویل، به اثبات بطن و تأویل از دیدگاه آیات پرداخته و روایات دال بر بطن و تأویل قرآن را از دیدگاه فریقین تحلیل نموده است. یافته‌های پژوهش حاصل از این است که تصریح روایات وارده در کتب فریقین، وجود لایه‌های باطنی برای آیات قرآن را به اثبات رسانده، تفاوت نگرش در تبیین ماهیت بطن و تأویل موجب اختلاف دیدگاه‌ها شده است. در حقیقت اصطلاح ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل ریشه در روایات دارد که در متون روایی فریقین بیان شده و در روایات شیعه مورد توجه معصومان (ع) بوده و بیانگر جاودانگی و جامعیت قرآن است. روایات بسیاری در مورد تأویل قرآن از شیعه و اهل سنت حاکی از این است که قرآن دارای ظاهر و باطن است، ظاهر قرآن برای هر کسی که با زبان عربی آشنایی دارد، قابل فهم است و باطن قرآن، فهم عمیق معارف آن است که دارای مراتب فهم و لایه‌های متفاوتی است که نیاز به توجه به عمق معارف دارد و برای هر کسی قابل دست‌یابی نیست و متناسب با هر زمانی می‌توان به معنای جدیدی دست یافت.

واژه‌های کلیدی: ابن تیمیه، تأویلات قرآن، جعل حدیث، روایات فریقین، نظریه بطون.

^۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم؛ ایران | Mt_Diari@Yahoo.Com

^۲. دانش‌آموخته دکترای تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول) | Marziyeh.Ghanbari2020@gmail.Com

مقدمه

بطن و تأویل آیات قرآن، از موضوعات مهم و اساسی در حوزه قرآن‌پژوهی است و قرآن کریم نیز به تأویل‌پذیری آیاتش تصریح نموده و آن را در فهم مراد الهی ضروری دانسته است. آیات دال بر تفکر (نحل/۴۴)، تدبر (نساء/۸۲؛ محمد/۲۴) و تعقل (یوسف/۲؛ انبیاء/۱۰) انسان‌ها در قرآن، حاکی از وجود لایه‌های معانی نهفته در آیات قرآن و نشانه جهان‌شمولی آن است. در عصر نزول قرآن، به دلیل این که پیامبر اکرم (ص) در مواردی متناسب با فهم مردم عصر نزول، معانی باطنی را برای عده‌ای صحابه متناسب با فهم و درک آن‌ها بیان می‌کردند، مشکلی در باب تأویل قرآن بروز نمی‌کرد. به تدریج با گذشت زمان، توجه به بطون قرآن و تطبیق معانی آیات بر غیر مورد نزولشان گسترش یافت و هر فرقه‌ای برای اثبات صحت عقاید خود به قرآن تمسک می‌نمود و چنانچه آیاتی با مبانی فکری آن‌ها در تعارض بود، به تأویل آن می‌پرداخت و این امر منجر به اختلاف رأی در باب فهم و تأویل قرآن شد. ابن تیمیه، از جمله علمای حنابله و اثرگذار مذهب کلامی سلفیه در قرن هفتم هجری، دیدگاهش برگرفته از آرای احمد بن حنبل است. وی مانند سلف، در آیات و روایات به ظاهرگرایی روی آورده و قائل است کسی از صحابه، آیات قرآن را بر غیر معنای ظاهرش تأویل نکرده است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۱۸)، به عنوان نمونه قائل است همه صحابه و تابعین اتفاق نظر دارند که خداوند در آخرت دیده می‌شود (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۲۵) و با استناد به آیات متشابه چون: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) و آیاتی دیگر (آل عمران/۵۵) قائل به جسمانیت خداوند متعال است و جلوس خداوند بر عرش و فراز آسمان‌ها را صحیح و حقیقی می‌داند (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۵۱۹). بر این اساس از منتقدان نظریه بطن و تأویل به‌شمار می‌رود که تأویلات شیعیان را مردود دانسته، روایات بطن و تأویل را توجیه نموده و قائل است روایت پیامبر اکرم (ص) مبنی بر این که «قرآن دارای ظهر و بطن و حد و مطلع است»، مجعول از سوی شیعیان است که از هیچ راوی مورد وثوقی در جوامع روایی روایت نشده و تنها موقوفه یا مرسله حسن بصری است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳: ۲۳۲). انتقادات ابن تیمیه ناشی از اختلاف نگرش وی با دیدگاه شیعه در معنای تأویل است؛ ابن تیمیه، تأویل را حقیقت عینی و خارجی شیء دانسته در حالی که تأویل، از نظر

مفسران شیعه به معنای لایه‌های درونی و معانی باطنی آیات قرآن بوده که قابل انطباق بر جریانات مشابه است (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۴۹۸؛ بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۴۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۴۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۴۱-۴۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۴). این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش است که دیدگاه ابن تیمیه در مورد بطن و تأویل آیات قرآن چیست؟ و چگونه می‌توان به ادعای ابن تیمیه بر نفی روایات بطن و تأویل قرآن پاسخ داد؟

پیشینه

بطن و تأویل آیات، از زمان نزول قرآن مورد توجه پیامبر اکرم (ص) و معصومین (ع) بوده است. در قرن‌های بعد نویسندگان در کتاب‌های تفسیری با رویکرد روایی، به روایات بطن اشاره نموده‌اند؛ مانند «تفسیر قمی» علی بن ابراهیم قمی، «تفسیر فرات الکوفی» فرات بن ابراهیم فرات کوفی از مفسران شیعه سده سوم هجری، و «کتاب التفسیر» محمد بن مسعود عیاشی از مفسران شیعه سده چهارم هجری، روایاتی را دال بر اثبات بطن و تأویل قرآن بیان نمودند. این توجه در تفاسیر عرفانی بیشتر نمود داشته است؛ هم‌چنان که سهل بن عبدالله تستری از عرفای اهل سنت قرن سوم در «تفسیر التستری» به بطن قرآن توجه ویژه‌ای داشته و ابو عبدالرحمن سلمی از عرفای اهل سنت در قرن چهارم کتاب «حقایق التفسیر» خود را در همین راستا نگاشته است. در قرن پنجم ابوالقاسم قشیری در تفسیر «لطایف الإشارات» خویش بسیاری از اشارات و اسرار الهی را به کار برد. شاطبی در کتاب «الموافقات فی اصول الشریعة» در بخشی از کتابش به بطن قرآن پرداخت. زرکشی نیز در قرن هشتم در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» در فصلی جداگانه به این مبحث پرداخته و سیوطی از صاحب‌نظران بنام اهل سنت در قرن دهم در «اللاتقان فی علوم القرآن» با استناد به روایات، وجود بطن در قرآن را اثبات نموده است.

اما امروزه کتاب‌های مختلفی در موضوع بطن و تأویل نگاشته شده است؛ از جمله کتاب‌های در این زمینه می‌توان به کتاب «التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء» نوشته محمد هادی معرفت اشاره نمود که در آن به بررسی مباحث مربوط به تأویل پرداخته و از

مواضع شیعه در زمینه تأویل با توجه به شبهات وارده دفاع نموده است. کتاب «پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن» نوشته سیدحیدر طباطبایی از دیگر کتاب‌هایی است که در آن به تحلیل مفهومی بطن و واژگان مرتبط و نیز دیدگاه فریقین پرداخته است. نویسنده در تألیف دیگری با عنوان «بطن قرآن از دیدگاه شیعه و اهل سنت» مباحثی در زمینه بطن و تأویل مطرح نموده است. کتاب «روش‌های تأویل قرآن» نوشته محمدکاظم شاکر از دیگر کتاب‌ها در حوزه بطن و تأویل است که در آن پس از بررسی واژه تأویل و نظر مفسران پیرامون این واژه، به معناشناسی واژه تأویل و تفسیر، و ظاهر و باطن پرداخته است.

مقالات متعددی نیز در زمینه بطن و تأویل نگاشته شده است؛ از جمله؛ مقاله «تحلیل و بررسی تأویل از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی» نوشته علی‌الله‌داستی و محسن پیرهادی در فصلنامه قسبات، شماره ۸۹ (۱۳۹۷) که در آن به بررسی دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی در مورد محکمت و متشابهات قرآن، و علم به تأویل آیات متشابه پرداخته شده است. مقاله «نقدی بر تأویل‌ستیزی ابن تیمیه» نوشته محمدحسن محمدی مظفر در پژوهشنامه مذاهب اسلامی (۱۳۹۴)، به تبیین و نقد دیدگاه ابن تیمیه در خصوص عدم تأویل صفات خبری خداوند پرداخته است. مقاله «بررسی و نقد مبانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن» نوشته علی‌احمد ناصح در فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم (۱۳۹۲)، در مورد مهم‌ترین اصول تفسیری ابن تیمیه است که به منع تأویل قرآن به عنوان یکی از اصول مورد قبول ابن تیمیه پرداخته و به آیات مرتبط با صفات الهی به عنوان شاهد مثال اشاره نموده است. با توجه به این که عمده پژوهش‌های انجام‌شده بر دیدگاه کلی ابن تیمیه پیرامون بطن و تأویل نگاشته شده است و طبق رویکرد ظاهرگرایی وی در آیات متشابه بحث شده است با پژوهش حاضر متفاوت است. پژوهش حاضر از این حیث که محوریت بحث در آن بر ادعای ابن تیمیه مبنی بر نفی روایات بطن و تأویل از روایان مورد وثوق است، به پاسخگویی و نقد شبهات ابن تیمیه به تأویلات شیعه پرداخته است و در این راستا اثبات بطن و تأویل قرآن، روایات بطن و تأویل از دیدگاه فریقین را بررسی نموده و با تبیین دیدگاه فریقین به این ادعا پاسخ داده است، از این رو پژوهش جدیدی است که درخور توجه است.

مفهوم شناسی بطن و تأویل

لغت‌شناسان، «بطن» را خلاف‌ظاهر دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷: ۴۴۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۵۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۵۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶: ۲۱۴)، «بطن»، از نظر راغب ضد‌ظاهر است که با حس قابل‌درک نیست و به هر امر مخفی و غامضی «بطن» گویند (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۳۰).

«تأویل»، از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت‌دادن چیزی به اصل و ریشه آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۳۶۹؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۹۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۳۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵: ۳۳۰). راغب، آن را بازگشت‌دادن چیزی به آن هدف و غایتی دانسته که اراده شده است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۹۹). ابن‌منظور، علاوه بر معنای بازگشت و رجوع، به معنای جمع و اصلاح آورده که احتمال دارد اشاره به نتیجه و اثر تأویل باشد که در شئون مختلف موجب رفع اشکال و اصلاح امور می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۳۲-۳۴). طریحی، به معنای ارجاع کلام و بازگرداندنش از معنای ظاهری به معنای غیرظاهری و پنهان دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۵: ۳۱۲). «بطن»، طبق دیدگاه لغت‌شناسان به معنای امر مخفی و پنهان، و «تأویل» به معنای مرجع و بازگشت به اصل به کار رفته است.

بطن و تأویل از دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه از بزرگان مذهب سلفیه، «تأویل» در قرآن را به معنای «ما یؤول الیه الکلام» و تحقق خارجی و عینیت‌یافته کلام در خارج دانسته است که هرگز به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهر آن به سوی معنای غیر‌ظاهرش نیست و گذشتگان از صحابه هرگز تأویل را در این معنا به کار نبرده‌اند و در قرآن نیز به این معنا به کار نرفته است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۷: ۳۷۴). ابن تیمیه قائل است هر شی‌دارای چهارمرتب‌ه از وجود است: وجود خارجی، ذهنی، لفظی، بیانی (کتبی) و اگر متکلم معنای کلامی را دانست و آن را در ذهن تصور کرد و سپس آن معنای تصور‌شده را به زبان آورد، این با وجود خارجی شیء تفاوت دارد و چنین نیست که هر کس معنای اول (وجود ذهنی) یکشی را شناخت، ناگزیر به وجود خارجی آن هم علم پیدا کند. این گروه برای تبیین نظر خود دو مثال ذکر نمودند: ۱. اهل کتاب درباره صفات پیامبر اکرم (ص)، زمان ظهور و ویژگی‌های مخصوص او کاملاً آگاهی دارند؛ زیرا این مطالب در کتب

دینی آن‌ها ذکر شده است. فهم این صفات و درک معانی و مطالب آن‌ها، تفسیر سخن است، اما تأویل این کلام، وجود خارجی پیامبر اکرم (ص) است که مبعوث شده است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۷: ۴۲۶-۴۲۷). ابن تیمیه قائل است که مراد از تأویل مفاهیم قرآن از قبیل وعد و وعید همین است، گرچه ندانیم تأویل در آیه: «هل ينظرون إلا ياء يله يوم يأي ياء يله» (اعراف/۵۳) چه وقت اتفاق خواهد افتاد و تحقق خارجی خواهد یافت (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۷: ۴۲۷). ۲. وقتی گفته می‌شود: «طلعت الشمس»، تأویل آن همان طلوع خورشید است که در افق آسمان دیده می‌شود (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳: ۲۸۹). ابن تیمیه، کلام الهی را به دو بخش قابل تقسیم می‌داند: کلام انشایی و اخباری. مراد از کلام انشایی را فرمان‌هایی دانسته که در قرآن آمده است؛ مانند امر و نهی... اما کلام اخباری مانند آیاتی است که از اسماء و صفات الهی، داستان انبیا و امت‌های آن‌ها، بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و... خبر داده است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۷: ۲۰۷). ابن تیمیه، سه اصطلاح برای تأویل بیان نموده است؛ یک اصطلاح از متأخران و دو اصطلاح از پیشینیان. تأویل در اصطلاح متأخران: برگرداندن لفظ از یک معنای راجح (ظاهر) به معنای مرجوح به خاطر وجود دلیل و قرینه است (یعنی معنای خلاف ظاهر لفظ)، که ابن تیمیه این برداشت از تأویل را مردود دانسته (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۷: ۴۷۳ و ج ۵: ۴۳۹)؛ هم‌چنان که علامه طباطبایی نیز به مردود بودن این برداشت از تأویل اشاره نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۳۸).

در باور ابن تیمیه، هر جا تأویل درباره قرآن به کار رفته، ناظر به همان معنای حقیقت خارجی محسوس و قابل مشاهده است و در تأیید نظر خویش به معنای تأویل نزد متقدمان اشاره نموده است که در دو معنا به کار رفته است و در تأیید نظر خویش به معنای تأویل نزد متقدمان اشاره نموده است که در دو معنا به کار رفته است: ۱. تأویل به معنای تفسیر و بیان معنای کلام؛ چه موافق ظاهر آن باشد چه مخالف. ۲. تأویل، همان چیزی است که از کلام قصد شده است؛ یعنی همان حقیقت موجود در خارج. از نظر ابن تیمیه، مراد از تأویل قرآن، همین معنای دوم است که موافق نظر اوست. (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۳۴۹). اگر کلام «طلب» باشد، همان فعلی که طلب شده، تأویل آن کلام است و اگر «خبر» باشد، تأویل آن چیزی است که به آن خبر داده شده است؛ اعم از این که در گذشته تحقق خارجی یافته یا

در آینده تحقق یابد (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳: ۲۸۹). ابن تیمیه شیعه را به دلیل این که ظواهر آیات صفات الهی را نمی‌پذیرند و تأویل می‌کنند، اهل تحریف و تأویل دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۳۳-۳۵) و روایت پیامبر اکرم (ص) مبنی بر این که «قرآن دارای ظهر و بطن و حد و مطلع است»، معجول از سوی شیعیان است که از هیچ راوی مورد وثوقی در جوامع روایی روایت نشده و تنها موقوفه یا مرسله حسن بصری است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳: ۲۳۲). ابن تیمیه در رد کتاب منهاج الکرامه از علامه حلی، رؤیت حسی خداوند متعال را بنا بر اجماع دانسته ابن تیمیه، موجود قائم به نفس، غیرقابل اشاره حسی و غیرقابل رؤیت را دارای وجود خارجی نمی‌داند؛ بلکه ساخته ذهن می‌داند (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۳۳۱-۳۳۲) و قائل است کسی از صحابه، آیات قرآن را بر غیر معنای ظاهرش تأویل نکرده (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۱۸) و همه صحابه و تابعین اتفاق نظر دارند که خداوند در آخرت دیده می‌شود (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۲۵).

تبیین شبهات ابن تیمیه

۱. انحصار معنای تأویل در حقیقت عینی و خارجی

ابن تیمیه، «تأویل» در قرآن را به معنای تحقق خارجی و عینی کلام در خارج دانسته است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۷: ۳۷۴) و قائل است هر جا تأویل درباره قرآن به کار رفته، ناظر به همان معنای حقیقت خارجی محسوس و قابل مشاهده است (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۳۴۹).

نقد و بررسی

در بعضی آیات، تأویل به معنای وجود خارجی به کار نرفته است؛ مثلاً در آیه: «و

دَخَلَ مَعَهُ السَّجَنَ فَتَنَانُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُفْجِلُ فَوْقَ رَأْسِي خَيْرًا يَا كَلِ الظُّمُؤْمَنَةُ نَيْنَانَا بِتَأْوِيلِهِ إِنِّي أَرَاكَ مِنَ الْمُهْجِسِينَ» (يُوسُفُ ۳۶) «همراهان حضرت یوسف (ع) قبل از وقوع حادثه، تأویل خواب را خواسته بودند. هم‌چنین اگر «تأویل» وجود عینی و خارجی باشد، حضرت موسی (ع) با دیدن اعمال خضر که به طور عینی در خارج به وقوع پیوست، باید به تأویل آن دست می‌یافت و اعتراضی نمی‌کرد؛ درحالی که طبق آیه: «قال هذا فراقٌ بَشِيٍّ وَبَشِيٍّ سَائِيئِكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (كهف/ ۷۸) مراد از «تأویل»، نتیجه و

عاقبت افعالی است که از خضر نبی (ع) صادر شده است (مراغی، بی تا، ج ۱۶: ۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۵: ۱۸۸)؛ بدین صورت که نتیجه سوراخ نمودن کشتی، کشتن کودک، و بازسازی دیوار یتیمان، عبارت است از رهایی کشتی از دست دشمن، رهایی پدر از شر فرزند بد و استخراج گنج توسط یتیمان (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۹۵؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۵: ۲۸۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۷: ۵۱؛ مراغی، بی تا، ج ۱۶: ۵)؛ بنابراین علت و سبب یک عمل، تأویل آن است. حضرت موسی (ع)، به هر سه عمل خضر نبی، که علت آن‌ها را نمی‌دانست، اعتراض نمود. خضر نبی (ع) پس از بیان علل کارهای خود، فرمود: «ذَلِكِ يَأْتِيهِمْ بِطَافٍ» (کهف/۸۲)؛ بنابراین، این وقایع سبب حقیقی آن امور بوده؛ نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضا یا فهمیده بود.

طبق روایت امام باقر (ع): «إِنَّ الْقُرْآنَ جِي لَاسْمُوتٍ وَ الْإِيْمَةُ حِيْمَةٌ لَاسْمُوتٍ فَلَوْ كَانَتْ الْإِيْمَةُ إِذَا بَرَلَتْ فِي الْأَقْوَامِ مَاتُوا مَاتَتِ الْإِيْمَةُ لِمَاتِ الْقُرْآنَ وَ لَكِنْ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْبَاقِي كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِي» (غیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۴: ۲۰۴)؛ ظاهر قرآن شامل کسانی می‌شود که آیات در مورد آن‌ها نازل شده است و باطن قرآن شامل کسانی است که رفتاری مانند رفتار آنان دارند. عبدالله بن سنان از ذریع محاربی ذیل آیه ۲۹ سوره حجر روایت کرده که به امام صادق (ع) گفت: خداوند ذیل این آیه دستوری داده که می‌خواهم به آن عمل کنم، حضرت (ع) در معنای «يَوْمَ يُنْفَخُ الْكُفُورُ» فرمودند: مراد ملاقات کردن امام بعد از حج (و پاک نمودن باطن از جهل و نفاق) است، پس از چندی امام (ع) در معنای آیه به عبدالله بن سنان، مراد از آن را کوتاه کردن ناخن و گرفتن شارب‌ها بیان کردند. امام (ع) در پاسخ علت اختلاف در دو معنا فرمودند برای قرآن ظاهر و باطنی است و معنایی که ذریع گفته، آن باطن آیه است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۴۸۴). در این روایت در کنار اثبات ظاهر و باطن برای قرآن، به مصداقی از باطن آیه نیز اشاره شده است. گروهی از شرق‌شناسان گفتگوی متوکل عباسی با ابن‌راوندی (از ملحدین) درباره معاد را نشانه شایع بودن نظریه بطون قرآن در قرن سوم و چهارم هجری؛ یعنی دوران پس از تابعین دانسته‌اند. در این گفتگو ابن‌راوندی بر آن است که پی‌بردن به راز مرگ ناممکن است و در آیات مربوط به معاد در قرآن، مطلبی دال بر راز

مرگ یافت نمی‌شود؛ اما متوکل عباسی با مراجعه به قرآن کریم می‌گوید که با تأمل در قرآن می‌توان به راز مرگ پی برد، نه با خواندن آیات و توجه به ظاهر آن (منصوری، ۱۳۸۴: ۱۶۵).

علامه طباطبایی قائل است که «تأویل» در قرآن، عبارت است از واقعیت‌هایی که بیانات قرآن، حاکی از آنهاست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۴۹). علامه طباطبایی در رابطه با نظر ابن تیمیه در مورد «تأویل»، قائل است که اصل نظریه او مبنی بر این است که تأویل حقیقتی عینی و خارجی است که در تمام آیات قرآن جاری است و از قبیل الفاظ و معانی نیست، قابل پذیرش است؛ اما اشکالاتی بر آن وارد است؛ از جمله این که درست نیست که تأویل را فقط عین خارجی محض بدانیم و هریک از اخبار گذشته و آینده مصادیق تأویل باشند. بلکه تأویل حقیقتی خارجی نسبت به تمامی آیات قرآن بوده که بیانات قرآن اعم از احکام و مواعظ و حکمت‌ها بدان مستند است. کاربرد تأویل در قرآن، منحصر به نظریه ابن تیمیه نیست، بلکه در قرآن و روایات، هم به مفاهیم، هم به مصادیق آیات قرآن و هم به حکمت‌ها و مصالحی که سبب نزول احکام و شرایع و معارف شده، همگی تأویل اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۴۹). اگر «تأویل»، عین خارجی محسوس باشد، بسیاری از معارف قرآنی از قبیل مفاهیم، امور اعتباری هستند که در خارج واقعیت محسوس ندارند؛ مانند «طلاق» که در خارج ماهیتی ندارد و قابل مشاهده نیست و جدایی بین زن و شوهر از آثار و لوازم طلاق است. یا لفظ «طهارت» در خارج عین محسوس ندارد و آنچه در خارج وجود دارد، وضو و غسل است، در نتیجه لازم می‌آید بسیاری از معارف قرآنی کنار زده شود؛ زیرا تأویل بدین معنا در آن‌ها راه ندارد. هم‌چنین اگر مراد از «تأویل» اعیان خارجی محسوس باشد، تأویل در احکام انشایی مانند امر، نهی، ترجی و ... قابل تصور نیست، گرچه «ابن تیمیه» درباره طلب بیان کرده که کلام اگر طلب باشد، تأویل آن، خود فعل طلب شده است. با این حال، انشاء در طلب خلاصه نمی‌شود، مثلاً در نهی، فعلی طلب نشده تا تأویل «نفس الفعل المطلوب» باشد؛ بلکه ترک فعل، طلب شده است، یا در ترجی و تمنی، فعلی در خارج نیست؛ بنابراین تأویل، امری ورای حقیقت خارجی شی است که گاه می‌تواند قبل از وقوع شی و تحقق خارجی آن رخ

۲. عدم تأویل آیات قرآن بر غیر معنای ظاهرش

ابن تیمیه قائل است کسی از صحابه، آیات قرآن را بر غیر معنای ظاهرش تأویل نکرده (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۱۸) و به اتفاق نظر صحابه و تابعین، مبنی بر رؤیت خداوند در آخرت اشاره می‌کند (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۲۵).

نقد و بررسی

برخی آیات قرآن (طه/۵؛ فجر/۲۲؛ فتح/۱۰) از صفات یا افعال خداوند سخن می‌گویند و خارج از سنخ زمان، مکان و ماده هستند که عقول انسان‌ها از درک آن عاجز است. پس اگر معنای «تأویل» در آن‌ها، حمل بر معنای ظاهرش شود، لازم می‌آید خداوند جسم و مرکب باشد؛ مانند: «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فِيهِ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) که از متشابهات قرآن شمرده می‌شود (علوی مهر، ۱۳۸۴ ش؛ ۳۵-۳۶). بنابراین، کاربرد تأویل در قرآن، منحصر به نظر ابن تیمیه

نیست. مراد از «تبیان» در آیه: «وَتَوْمٍ نَبِیْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ سَيِّدًا عَلِيمًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ بَيِّنَاتٍ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَبَلَّغْنَا عِلْمَكَ الْكِتَابِ تَنْبَاهًا لِّكُلِّ بَشَرٍ ءُ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرًا لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل/۸۹) روشن‌کننده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۶۵) و عبارت «تَنْبَاهًا لِّكُلِّ بَشَرٍ» در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) شامل نص، ظاهر، اشاره، لطائف و حقایق از بطون و تأویلات است و دیگران به اندازه فهم خود از آن بهره می‌برند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶: ۴۵۲). از آنجایی که قرآن، تبیان هر شی‌ی است، از طرفی نیز آیات قرآن محدود است و پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشر نیست، باطن قرآن بیانگر پاسخ‌های مردم در زمان‌های دیگر است. این قبیل آیات که دلالت بر معانی فراتر از معنای ظاهری دارند، بیانگر معنای باطنی آیات در راستای مراد اصلی خداوند هستند که دلالت بر جهان‌شمولی قرآن دارند.

پیامبر اکرم (ص) در مواردی، معانی باطنی را برای برخی صحابه متناسب با فهم و درک آن‌ها بیان می‌کردند. امام علی (ع) از صحابه‌ای است که به تمام بطن و تأویل قرآن آگاه است؛ ابن مسعود در این باره می‌گوید علی بن ابی‌طالب بر تمام ظاهر و باطن قرآن آگاه است (قمی، ۱۴۰۴ ق، مقدمه ج ۱: ۲۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱: ۴۷). برخی صحابه که علم به بطن و تأویل قرآن را فراگرفتند، به تبیین معانی باطنی قرآن در موارد نیاز می‌پرداختند. اهل سنت به مراتب صحابه در فهم و تفسیر آیات معترف بودند، به‌عنوان نمونه سیوطی با بیان چند حدیث از بخاری و دیگران، به برتری دانش ابن عباس (در نوجوانی و جوانی) نسبت به بزرگان از

اصحاب پیامبر اکرم (ص) پرداخته است (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۶۸-۴۶۹). مضمون روایت بدین شرح است: بخاری از ابن عباس نقل می‌کند که روزی عمر، ابن عباس را با خود به مجلس شیوخ برد که موجب اعتراض جمع شد. عمر جهت اثبات برتری ابن عباس، از جمع تفسیر سوره نصر را پرسید، آن‌ها براساس فهم عادی، امر خدا را به تحمید و استغفار، پس از مشاهده نصرت الهی تفسیر کردند. سپس ابن عباس گفت: این سوره بیانگر أجل رسول خدا (ص) است که اگر نصر و فتح خداوند آمد، علامت فرارسیدن أجل پیامبر اکرم (ص) است که باید با ستایش الهی خدا را تنزیه کند و طلب استغفار نماید. عمر این تفسیر ابن عباس را که امری فراتر از مدلول ظاهری بود، نشانه برتری او از اقرانش شمرد (بخاری، ۱۴۱۰ ق، ج ۷: ۱۴). ذهبی، تفسیر ابن عباس را دلالت بر معنای باطنی قرآن می‌داند (ذهبی، بی تا، ج ۲: ۳۵۵). سیوطی، در مورد ابن عباس به دعای پیامبر اکرم (ص) در مورد او اشاره نمود که فرمودند: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۳۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۶۷)، در تفاسیر اثری اهل سنت مانند تفسیر طبری و الدر المنثور در صد بالای از اقوال تفسیری به ابن عباس اختصاص دارد. عبدالله بن مسعود از دیگر صحابه‌ای است که به آموختن لفظ و معنای قرآن اهتمام ویژه داشت. طبری از قول ابن مسعود گفته است: هرگاه نزد رسول خدا (ص) ده آیه از قرآن را فرا می‌گرفتیم تا به تمام آن چه در آن [از علم و عمل] است پی نمی‌بردیم، به ده آیه‌ی بعدی نمی‌پرداختیم (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۲۹). فراگیری علم باطن قرآن و توجه به آن توسط برخی صحابه به تناسب فهم و درک آن‌ها، دال بر اهمیت بعد باطنی در عصر صحابه است.

دیدگاه ابن تیمیه در مورد بطن و تأویل قرآن با دیدگاه بسیاری از مفسران فریقین متفاوت است. تستری و زرکشی، «بطن» قرآن را فهم آن دانسته‌اند (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۶؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۹۰). سیوطی در معنای باطن و جوهی آورده است؛ از جمله «بطن» قرآن تأویل آن است و بنا بر قول ابو عبید، «بطن» قرآن را پندی دانسته برای دیگر اقوام که مثل اعمال آن‌ها را مرتکب نشوند (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۵۹). آلوسی، «بطن» قرآن را روح الفاظ یعنی کلامی فراتر از حواس ابزار فهم دانسته که با جوهر روح قدسی فهمیده می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۸). فخر رازی، «تأویل» را روی گرداندن لفظ از معنای ظاهری

به معنای مرجوح می‌داند، مشروط بر آن که دلیلی بر آن اقامه شود که ظاهرش محال باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷: ۱۴۰). جرجانی، «تأویل» را در اصل به معنای ترجیح، و در شرع، بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل دانسته، در صورتی که با کتاب و سنت منطبق باشد (جرجانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۲). زرکشی و سیوطی، بازگشت شیء به معنای محتمل دانسته‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۲۶). در تفاسیر دیگر اهل سنت نیز معنای برگرداندن شیء به اصل آن (حقی بروسوی، بی تا، ج ۵: ۲۸۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۷: ۳۲۰) و حمل لفظ بر معنای مرجوح (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۴۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۹۲) آمده، مشروط بر آن که برگرداندن آیه به معنای محتمل موافق ماقبل و بعدش باشد و با کتاب و سنت مخالف نباشد (مظهری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۵۲)؛ اما از مفسران شیعه، شیخ طوسی در معنای «بطن» مانند سیوطی به نقل از ابو عبید مراد از «بطن» را، پندآموزی‌های آیندگان و نسل‌های بعدی دانسته است (طوسی، بی تا، ج ۱: ۹).

علامه طباطبایی، «بطن» را همان معنای نهفته درون معنای ظاهری دانسته؛ خواه یک معنا یا بیشتر، نزدیک یا دور باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۷۴). از نظر علامه، ظاهر و باطن آیات را نسبی و دارای مراتب مختلف طولی دانسته که مترتب و وابسته بر یکدیگر است و هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۶۴). معرفت، «بطن» را مفهوم عام و کلی آیات دانسته که پشت پرده الفاظ قرار دارد و به حسب نزول، خاص به نظر می‌رسد (معرفت، ۱۴۲۷ ق: ۱۰)، درحالی که سبب جاودانگی قرآن است. از «تأویل» به معنای انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه که در مورد خاص نازل شده است، گاهی به «بطن» تعبیر نموده؛ یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۹-۲۱)؛ اما طبرسی، «تأویل» را مرجع و بازگشت هر چیز به آن چه امر به آن بازمی‌گردد، دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۶۹۹). از نظر معرفت، واژه «تأویل» در چهار معنا به کار رفته است که عبارتند از توجیه مشابه، تعبیر خواب، سرانجام کار، انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه که در مورد خاص نازل شده است. ایشان قائل است از «تأویل» به معنای چهارم گاهی به «بطن» تعبیر می‌شود؛ یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید (معرفت، ۱۴۱۸

ق، ج ۱: ۱۹-۲۱). معرفت «تأویل» را مفهوم عامی دانسته که از مفاد آیه برداشت می‌شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۴۹۸).

۳. نفی روایات بطن و تأویل

با توجه به انتقاد ابن تیمیه به روایات بطن در جوامع روایی شیعه (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳، ص ۲۳۲) در راستای این شبهه، به بررسی و تحلیل روایات فریقین دال بر بطن و تأویل قرآن پرداخته شده است. اصطلاح باطن و تأویل ریشه در آیات و روایات دارد که بیانگر جاودانگی و جامعیت قرآن است.

نقد و بررسی

از دیدگاه قرآن کریم، مخاطب قرآن تمام انسان‌هاست؛ هم‌چنان که آیاتی از قرآن بر این مطلب تصریح نموده‌اند (بقره/۱۸۵؛ آل عمران/۱۳۸؛ جاثیه/۲۰) آیات دال بر تفکر و تعقل انسان‌ها در قرآن، حاکی از وجود لایه‌های معانی نهفته در آیات قرآن و نشانه جهان‌شمولی آن است، از جمله آیه: «أَفَلَا تُتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/۲۴) که تدبّر در آن به معنای تأمل در آیات و استنباط اسرار و حقائق از آن (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۵۹۲)، تأمل در اسرار و حکمت‌ها و معانی قرآن (آل‌سعیدی، ۱۴۰۸ ق: ۸۵۶)، تفکر در آیات و عبرت گرفتن از آن‌ها (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۰۳)، تفسیر و تطبیق آیات بر یکدیگر با تفکر است. تدبّر در آیات موجب هماهنگی معانی و معارف آیات می‌شود و انسان می‌تواند به معانی اصیل و ناب آیات قرآن دست یابد؛ البتّه تدبّر در آیات قرآن در حقیقت تعقل همراه با فکر خالص و دلی پاک مراد است (آملی، ۱۴۲۲ ق: ۴۱). تدبّر با وقوف در معنای آیات امکان‌پذیر است (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳: ۲۵۹) و مختص به بعضی آیات و یا بعضی اقوام نیست (بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۷؛ شیانی، ۱۴۱۳ ق: ۲)، بلکه مربوط به همه افراد در همه اعصار است. در این آیه مراد این است که آن‌ها مقصود اصلی خدا را نمی‌یابند و در آن تفکر و تدبّر نمی‌کنند تا به نتیجه و مراد کلام الهی دست یابند و این مطلب علاوه بر تفسیر و فهم مراد الهی، بر تأویل و دست‌یابی بر لایه‌های معنایی قرآن نیز دلالت دارد. آیه: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) از دیگر آیاتی است که دلالت دارد بر این که قرآن به زبان عربی نازل شده است تا قوم عرب که مخاطب اولیه قرآن بودند، در آن تعقل نمایند تا به غور معانی

آن دست یابند و به آن عمل نمایند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق: ۴۹۴؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱: ۴۵۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۵: ۴۹)، و ظاهر و باطن آن را دریابند (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۸). بنابراین تأکید بر تدبیر و تفهیم معانی در قرآن نموده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۸۶؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق، ج ۷: ۲۰۰). عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» طبق تفاسیر دلالت بر توجه نمودن به معانی باطنی قرآن دارد. در بسیاری از تفاسیر مراد از آن، تفقه و تعقل نمودن در معانی باطنی آیات (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۵۷۱؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ ق: ۲۳۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴: ۲۸۶؛ نسفی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱: ۴۴۳)، و فهم امور دینی (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ ق، ج ۴: ۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۸: ۴۱۷)، و اسرار آن (نویی جاوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۳۱۷) بیان شده است. بنابراین باتوجه به این که مخاطب آیات قرآن تمام انسان‌ها در هر مکان و زمانی است، نیازمند لایه‌های معانی نهفته در آیات قرآن است تا با جاودانگی و هدایت‌گری قرآن سازگار باشد.

بطن و تأویل قرآن هم‌زمان با نزول قرآن کریم مطرح بوده است؛ روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در این زمینه رسیده‌اند، بیانگر اهمیت توجه به بعد باطنی قرآن است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا طَهْرٌ وَ بَطْنٌ» (هلالی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۷۷۱)؛ امام باقر (ع) در توضیح روایت چنین فرمودند: «طَهْرٌ تَهْرِيْلُهُ وَ بَطْنُهُ بَاوِلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَصِي وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ بَاوِلُ بَيْتِ مَنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْحَيِّاتِ...» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۹۶). طبق این روایت، ظاهر قرآن تنزيلش است و بطن قرآن تأویلش و مراد از آن، مصادیق بعدی است که از باب جریان داشتن آیه بر مصداق‌های دیگر در زمان‌های بعد است. این روایت، بیانگر اهمیت تأویل است که دست‌یابی به علم آن را بالاترین نعمت‌ها دانسته است. پس از عصر صحابه به دو دلیل، نیاز به تفسیر قرآن بیش‌تر احساس می‌شد؛ ۱. مردم از عصر نزول فاصله‌ی بیش‌تری گرفته بودند و اکثر شاهدان وحی نیز از دنیا رفته بودند. ۲. به دلیل گسترش قلمرو اسلامی، مردم غیرعرب وارد دین اسلام شدند که بیش از دیگران در فهم قرآن دچار مشکل بودند. در این زمان، تابعین نقش قابل توجهی در پاسخ‌گویی به این نیاز داشتند و بیش از نصف اقوال تفسیری در مجموعه‌های تفسیر اثری اهل سنت به تابعین اختصاص دارد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۲۶۷)، براساس سخن ابوالحسن

اشعری، اولین اختلاف در امت اسلامی، اختلاف در امامت بود (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۱-۲). این اختلاف زمینه اختلافات فرعی دیگری را ایجاد نمود و موجب تفاوت برداشت‌ها از تفسیر قرآن شد. در زمان تابعین توجه به بطن قرآن و تطبیق معانی آیات بر غیر مورد نزولشان گسترش یافت و آیاتی که دارای شأن نزول خاصی بودند، بر موارد مشابه تطبیق داده می‌شدند و این تطبیق برگرفته از روایات بود که نوعی تفسیر باطنی به‌شمار می‌رفت. بسیاری از روایات مؤید تأویل قرآن، در زمان امام‌باقر و امام‌صادق (ع) وارد شده که در زمان تابعین زندگی می‌کردند. در حدیثی از امام‌صادق (ع) چنین آمده است: «قَالَ إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْتَاءٍ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (دیلمی، ۱۴۰۸ ق: ۳۰۳). طبق این روایت، بخش‌های قرآن برای عموم قابل فهم است و بخشی تنها برای اولیای دین. طبق این روایت، بطن قرآن وجود لایه‌های معنایی در آیات است که مخاطب براساس فهم و ظرفیت به آن دست می‌یابد.

روایات بطن و تأویل منقول از اهل سنت: ابن تیمیه تأویل شیعیان را مردود

دانسته و روایات بطن را جعلی دانسته (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳: ۲۳۲)، درحالی که این روایت از راویان مختلف نقل شده و در تفاسیر اهل سنت نیز به آن استناد شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۲۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۶۹؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۴۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۲۳). در کتب روایی و تفسیری اهل سنت احادیث ظاهر و باطن از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، از جمله: «محمد بن حمید الرازی قال حدثنا جریر بن عبد الحمید عن مغیره بن واصل بن حیان عن ذکرة عن أبي الإحوص عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبطل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف منها طهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۹). طبق این روایت، قرآن بر هفت حرف نازل شده که برای هر حرف از آن ظاهر و بطنی است. اگرچه سند این روایت به دلیل لفظ «عن ذکرة» مرسل است، طبری این روایت را با دو سند از ابن مسعود نقل نموده است. ثعالبی مشابه این روایت را به نقل از ابن مسعود آورده است و حضرت علی (ع) را عالم به علم ظاهر و باطن معرفی نموده است: «و قال ابن مسعود: إن القرآن أبطل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا و له طهر و بطن، و إن علی بن ابی طالب عنده من الظاهر و الباطن» (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق،

ج ۱: ۵۳). بغوی برای بطن قرآن دو روایت ذکر نموده که در روایت اول سند را کامل بیان نموده: «أخبرنا أبو بكر بن أبي الهيثم اليربوعي أبو الحاكم أبو الفضل الحدادی أبو یورید محمد بن یحییٰ بن إسحاق بن إیراهم الحنظلی، ثنا جریر بن عبد الحمید عن المغيرة عن واصل بن حنان، عن ابن [أبي] الهذيل عن أبي الاحوص عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: عن النبی صلی الله علیه و سلم أنه قال: «إن القرآن أبزل على سبعة أحرف، لكل آية منها طهر و بطن و لكل حد مطع» (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۶۸-۶۹). این روایت در تفاسیر دیگر به نقل از ابن مسعود اکتفا شده است (مظهری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۱۷۴).

سیوطی و ذهبی در روایت ذیل دال بر بطن قرآن، نقدی بر آن وارد نکرده‌اند: «ما أخرجہ

ابن أبي حاتم، من طریق الضحاک، عن ابن عباس قال: إن القرآن ذو سجون و فنون، و طهور و بطون، لا تنقبض - عجائبه، و لا تبلغ غایتہ، ... فظهره التلاوة، و بطنه التأويل، محالساوا به العلماء و جانبوا به السهلاء» (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۸؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۷۳۱؛ ذهبی، بی تا، ج ۲: ۳۵۴). طبق این حدیث، قرآن دارای شاخه‌های انبوه و فراوانی است و ظهرها و بطن‌هایی است که عجایب آن پایان‌ناپذیر است و به نهایت آن نمی‌توان رسید... ظهر قرآن تلاوت و بطن آن تأویل نامیده شده که برای دست‌یابی به آن باید با علما هم‌نشینی نمود و از سفیهان دوری کرد. ذهبی با نقل روایتی، به علم حضرت علی (ع) به ظاهر و باطن قرآن اشاره نموده و ایشان را صدر مفسرین دانسته است: «أخرج أبو نعم في الحلیة عن ابن مسعود قال: «إن القرآن أبزل على سبعة أحرف، ما منها حرف، إلا و له طهر و بطن، و إن علی بن ابی طالب عنده منه الظاهر و الباطن» (ذهبی، بی تا، ج ۱: ۹۰). این روایت که به ظهر و بطن قرآن نیز اشاره نموده است، به هفت بطن و معنای قرآن اشاره دارد (مؤدب، ۱۳۷۸: ۶۲). سیوطی در حدیثی از عبدالله بن مسعود آورده که هر کسی تمام علوم را می‌خواهد باید در قرآن جستجو کند که بیانگر معانی باطنی در ورای معنای ظاهری است: «قال ابن مسعود: من أراد علم الاولیاء و الاخرس فلیثور القرآن» (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۴۶۰؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۵: ۲۳؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ ش، ج ۳: ۲۱۶۱؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳؛ ایباری، ۱۴۰۵ ق، ج ۹: ۲۷). برخی مفسران اهل سنت این حدیث را از پیامبر اکرم (ص) نقل نموده‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۲۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۲۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳۶). بسیاری از مفسران

اهل سنت «ظهر» را لفظ و تلاوت قرآن، و «بطن» را تأویل قرآن معنا نموده‌اند (آل‌غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۴۰؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۹؛ خازن بغدادی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۲۵۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۲۵). باتوجه به این که قرآن در قالب الفاظ واحد، بر یک حرف به صورت تدریجی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و کاتبان همزمان با نزول قرآن و بعد از آن تنها با قرائت پیامبر اکرم (ص) به جمع آوری و کتابت قرآن پرداخته‌اند، دلالت بر قرائت واحد دارد و اگر قرائت‌های دیگر نیز آسمانی بود، پیامبر اکرم (ص) اقدام به تدوین و بیان موارد اختلافی می‌نمودند (مؤدب، ۱۳۷۸ ش: ۳۳). البته پیامبر اکرم (ص) نزول قرآن بر سبعة معانی را قطعاً فرموده‌اند و قرآن قطعاً دارای مراتبی از معناست که عده‌ای برای توجیه قرائت‌های مختلف، آنرا بر الفاظ تحریف نموده‌اند (مؤدب، ۱۳۷۸ ش: ۲۶۴-۲۶۳)؛ بنابراین روایات دال بر بطن و تأویل قرآن از روایان مختلف در کتب روایی اهل سنت وارد شده است که دلیلی بر رد دیدگاه ابن تیمیه است.

روایات بطن و تأویل منقول از شیعه: در کتب روایی شیعه، روایات «أحرف سبعة»

دلالت بر تعدد بطون قرآن دارد و اختلاف بین قرائت‌های مختلف از ناحیه روایان است درحالی که قرآن واحد است و به یک قرائت نازل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۲: ۱۶۹)؛ هم‌چنان که کلینی در روایتی از امام صادق (ع) چنین آورده است: «الحسین بن محمد بن علی بن محمد بن عن البشاء بن جهم بن دراج عن محمد بن مسلم عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد بول من عند واحد و لكن الاختلاف محیی من قبل الرواة» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۶۳۰). در حدیث دیگری از امام صادق (ع) چنین آمده است: «علی بن ابراهیم عن ائمه عن ابن عباس عن عبد بن اذينة عن الفضل بن يسار قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام إن الناس يقولون إن القرآن بول على سبعة أحرف فقال كذبوا أعداء الله و لكنه بول على حرف واحد من عند الواحد» (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۷)؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۶۸). مشابه این حدیث که دلالت بر قرائت واحد دارد، از طریق زراره از ابی جعفر (ع) نقل شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۱۹۷)؛ بنابراین روایات بطن قرآن که بر تعدد بطون دلالت دارند، می‌توانند تأییدی باشند بر این که روایات «سبعة أحرف» دلالت بر تعدد بطن قرآن دارند، از جمله: «أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن ائمة عن علي بن الحکم عن محمد بن الفضل عن پسر ابيی - عن جاز بن محمد الجعفی قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن

پیء من النفس فأجابني بما سألته عنه يا نبيء فأجابني بجواب آخر فقلت جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب ع هذا قبل التوم فقال ما جاء إن للقرآن بطناً ولبطن بطناً وله طهر وللظهر طهر ما جاء لئس بيء أبعد من عقول الرجال من نفس القرآن...» (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۳۰۰؛ حرعالمی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۱۹۲). این روایات بیانگر این مطلب است که روایات دال بر حصر فهم بطون قرآن، در مواردی دلالت بر آن دسته از بطونی دارد که از درک عموم خارج است؛ مانند حروف مقطعه و در مواردی دلالت بر توانایی فهم دقیق و خطاناپذیر معصومین (ع) از بطون قرآن دارد؛ به طوری که بیان مراد حقیقی خداوند متعال برای آنان ممکن است؛ اما غیر معصومین نمی‌توانند ادعای فهم تمام بطون آیات قرآن را داشته باشند؛ هم‌چنان که روایاتی نیز به این مطلب اشاره دارند، از جمله: «محمَّد بن الحسین عن محمد بن الحسن عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن ابنه عن جعفر بن محمد بن عمار عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهراً وباطناً غير الأوصياء» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۲۸؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۳۲).

در روایت دیگری امام علی (ع) کلام خدا را سه قسم دانستند که قسمی از آن برای تمام مردم اعم از عالم و جاهل قابل فهم است، قسمی از آن برای کسانی که حس لطیف و صفای باطن دارند، قابل درک است و قسم دیگر آن را جز خدا و فرشتگان و راسخان در علم نمی‌دانند. ذیل حدیثی از امام علی (ع) چنین آمده است: «قییم - کلامه ثلاثة أقسام جعل قبلة منه تُعرفه العالم والجاهل وقبلة لا تُعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صح بصره من يروح الله صدره للإسلام و قبلة لا تُعرفه إلا الله و أمناؤه الرايون في العلم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۰: ۱۲۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۲۵۳؛ حرعالمی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷: ۱۹۴). این قبیل روایات بیانگر این است که بخشی از معارف قرآن برای غیر معصومین نیز قابل درک است و مراتب نهایی و تمام حقایق قرآن را تنها معصومین می‌دانند. بحرانی در کتاب «البرهان» روایات فراوانی را در تأیید نظریه خود در باب بطون قرآن آورده است. نظر این مفسر بر این است که تفسیر ظاهری قرآن و روایاتی که به شرح و بسط ظاهر آیات می‌پردازند، به تنهایی نمی‌توانند در فهم آیات و رسیدن به مقاصد الهی کفایت نمایند، بلکه در فهم حقیقی آیات باید به روایات دال بر تأویل و باطن قرآن نیز مراجعه نمود تا معنای حقیقی آیات روشن شود (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۴-۴۷).

در مصادر روایی و تفسیری شیعه «تأویل» به معنای باطن قرآن است و مراد از آن در مواردی، مصادیق دیگر در زمان‌های بعد است؛ هم‌چنان‌که در حدیثی از فضیل بن یسار از امام صادق (ع) چنین آمده است: «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما في القرآن آية إلا و لها طهر و بطن و ما في حروف إلا و له حد و لكل حد مطلع ما نعى بقوله لها طهر و بطن، قال: طهره تبرئته و بطنه يابسه منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد يجرى كما يجرى الشمس و القمر كلما جاء منه ببيء وقع...» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۱۹۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۴۶). مجلسی این روایت را به نقل از بصائر الدرجات آورده (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۹: ۹۷) و در تفاسیر شیعه به نقل از عیاشی بیان شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۹؛ بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۴۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۷۲). مشابه این روایت در برخی تفاسیر اهل سنت نیز وارد شده است (آل‌غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱: ۴۰؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۲۵؛ خازن بغدادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۱۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۲۵۷). در منابع روایی و تفسیری شیعه هم‌چنین آمده است: «روی جعفر بن محمد بن مسعود عن أبيه عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليه السلام قال: قال رسول الله (ص):... و له طهر و بطن، فظاهره حكمة و باطنه علم، ظاهره أتيق و باطنه عميق» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲-۳). کلینی این روایت را از طریق سگونی نقل نموده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۵۹۹-۵۹۸). این روایت در تفاسیر دیگر به نقل از عیاشی و کافی بیان شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۱۴-۱۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۲۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۴: ۱۵۱-۱۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۵؛ بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۴۳؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۹: ۳۹۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۷۲). این روایت در برخی تفاسیر نیز به نقل از امام علی (ع) (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) آمده است (شیخ مفید، ۱۴۲۴ ق: ۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴: ۳۷۲؛ آملی، ۱۴۲۲ ق، مقدمه: ۱۸) و در کتب روایی چنین بیان شده است: «إن القرآن ظاهره أتيق و باطنه عميق لاتفى عجائبه و لاتنقبى - غرائب و لا تكشف الظلمات إلا به» (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰ ق: ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۲۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۲۸۴). طبق این روایت، قرآن با ظاهری شگفت‌انگیز و باطنی عمیق، عجائبش پایان‌ناپذیر است و ظلمات تنها از طریق قرآن برطرف می‌شوند. روایات متعددی که

در مورد بطن و تأویل قرآن بیان شده، دلالت بر وجود باطنی قرآن دارد و باطن در تمامی روایات دارای معنای ورای معنای ظاهری است که به وسیله تدبر و تفکر می‌توان به آن دست یافت. روایات بطن قرآن، بیانگر توجه و اهتمام معصومین به بطن قرآن است و دلالت بر این دارد که بطون قرآن شامل همه آیات است، اگرچه دریافت باطنی تمام آیات برای همه افراد امر آسانی نیست؛ بنابراین اصل اشتغال آیات قرآن بر مفاهیم ظاهری و باطنی، امری آشکار و پذیرفته شده نزد همگان است، و روایت ظاهر و باطن هم از طریق شیعه و هم اهل سنت بیان شده است. طبق این روایات، مراد از «بطن» در مواردی جری و تطبیق است و در مواردی معانی نهفته ورای معنای ظاهری است که گاهی دارای مراتب طولی است. به نظر می‌رسد انتقاد ابن تیمیه به روایت بطن و تأویل، جهت تثبیت آرای ظاهرگرایی وی است تا با انکار لایه‌های معنایی قرآن و تأویل‌گرایی مذاهب دیگر، از دیدگاه کلامی سلفیه دفاع نماید، در حالی که دیدگاه تفسیری و روایی فریقین خلاف این ادعا را ثابت نموده است.

نتیجه

با توجه به انتقاد ابن تیمیه بر تأویلات شیعه و ادعای وی مبنی بر جعلی دانستن روایات بطن و تأویل منقول از شیعیان در خصوص تأویل برخی آیات بر اهل بیت (ع) و دوستان و دشمنان ایشان، بررسی مفهوم‌شناسی بطن و تأویل و تبیین و نقد دیدگاه ابن تیمیه و بررسی روایات فریقین پاسخگوی شبهات است. روایات بسیاری در مورد تأویل قرآن، از شیعه و اهل سنت حاکی از این است که قرآن دارای ظاهر و باطن است، ظاهر قرآن برای هر کسی که با زبان عربی آشنایی دارد، قابل فهم است و باطن قرآن، فهم عمیق معارف آن است که دارای مراتب فهم و لایه‌های متفاوتی است که نیاز به توجه به عمق معارف دارد و برای هر کسی قابل دست‌یابی نیست و متناسب با هر زمانی می‌توان به معنای جدیدی دست یافت.

جاودانگی و جامعیت قرآن اقتضا می‌کند که آیات قرآن مختص به مورد نزول نباشد، بلکه قابل انطباق بر موارد و مصادیقی باشد که دارای ملاک و خصوصیات مشابه است. آیات دال بر تفکر، تدبر، تبیان بودن قرآن، و روایات بطن و تأویل بیانگر این مطلب است. «تأویل» به معنای ارجاع و بازگرداندن به حقیقت و اصل شیء، مفهوم جامعی است که مصادیق مختلفی دارد، در مواردی در عرض هم و در مواردی در طول هم هستند. مراد از «بطن» نیز طبق روایات وارده، هم مصادیقی است که در طول زمان برای آیات پدید آمده و هم معانی نهفته و رای معنای ظاهری است که در مواردی در طول هم قرار دارند. به نظر می‌رسد بطن و تأویل از نظر شیعه دست‌کم در برخی کاربردها معنای مشابهی دارند، اگرچه در مواردی تأویل معنایی وسیع‌تر از بطن را دارد؛ هم‌چنان‌که به معنای توجیه آیات متشابه به کار می‌رود.

توجه به معنای باطنی قرآن از همان عصر نزول مطرح بوده است و پیامبر اکرم (ص) بر افراد خاصی که زمینه پذیرش آن را داشتند، بیان نمودند. اطلاق روایات فریقین درباره بطون آیات بیانگر این است که تمام آیات قرآن دارای بطون هستند و شایستگی فهم بطون آیات در تمام مراتب آن در انحصار پیامبر خدا (ص) و اهل بیت (ع) است و در مراتب پایین‌تر برای دیگران براساس فهم و ظرفیت مخاطب قابل فهم است. بنابراین ادعای ابن تیمیه در نفی روایات بطن و تأویل باطل است.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
نهج البلاغه. (۱۳۸۸ ش). ترجمه حسین انصاریان. چاپ اول. قم: دارالعرفان،
آل‌سعدی، عبدالرحمن بن ناصر. (۱۴۰۸ ق). تیسیر الکریم الرحمن. چاپ دوم. بیروت:
مکتبه النهضة العربية.
آل‌غازی، ملاحویش عبدالقادر. (۱۳۸۲ ق). بیان المعانی. چاپ اول. دمشق: مطبعة
الترقی،
آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت:
دار الکتب العلمیه،
آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم. چاپ سوم. تهران:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. چاپ اول. تهران:
نشر جهان.
_____ . (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات
اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن‌تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۵ ق). بغیة المرتاد فی الرد علی المتفسلفة و
القراطة و الباطنیة. چاپ سوم. المدینة المنورة: مکتبة العلوم و الحكم.
_____ . (۱۴۰۸ ق). التیسیر الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
_____ . (۱۴۱۶ ق). مجموع الفتاوی. چاپ اول. المدینة النبویة: مجمع
الملك فهد للطباعة المصحف الشریف.
_____ . (۱۴۰۴ ق). دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیه. چاپ دوم.
دمشق: مؤسسه علم القرآن.
_____ . (۱۴۰۶ ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة.
چاپ اول. بی‌جا: جامعه الإمام محمد بن سعود الاسلامیه.
_____ . (۱۴۰۵ ق). موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول. بیروت:
دارالکتب العلمیه.
ابن‌حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). مسند. چاپ اول. لبنان: مؤسسة الرسالة.
ابن‌عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ ق). التحریر و التنویر. چاپ اول. بیروت: مؤسسة
التاریخ العربی.
ابن‌عجیبه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ ق). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. چاپ اول.
قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
ابن‌کنثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت:
دارالکتب العلمیه-منشورات محمد علی بیضون.
ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
_____ . (۱۴۱۵ ق). مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر. چاپ اول.
بیروت: دار الفکر.
ابیاری، ابراهیم. (۱۴۰۵ ق). الموسوعة القرآنیة. چاپ اول. بی‌جا: مؤسسه سجل العرب.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث
العربی.

- اشعری، ابی الحسن علی بن ابی بشر. (۱۴۰۰ ق). **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**. چاپ سوم. آلمان: دارالنشر فرانز شتاينر.
- اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف. (۱۴۲۰ ق). **البحر المحيط فی التفسیر**. چاپ اول. بيروت: دار الفكر.
- اندلسی، عبدالحق بن غالب بن عطيه. (۱۴۲۲ ق). **المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزيز**. چاپ اول. بيروت: دارالکتب العلمیه. اول.
- بحرانی، سیده اشم. (۱۴۱۶ ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**. تهران: بنياد بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ ق). **صحيح البخاری**. چاپ دوم. مصر: وزارة الاوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء كتب السنة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ق). **المحاسن**. چاپ دوم. قم: دارالکتب الإسلامیه.
- بروجردی، سیدحسین. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر الصراط المستقیم**. چاپ اول. قم: مؤسسه انصاریان.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالمبین عمر. (۱۴۱۸ ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. چاپ اول. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ ق). **تفسیر القرآن العظيم**. چاپ اول. بيروت: محمد علی بیضون دارالکتب العلمیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). **غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام)**. چاپ دوم. قم: دارالکتب الإسلامیه.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). **الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**. چاپ اول. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۴۱۲ ق). **التعريفات**. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ ش). **تفسیر اثنا عشری**. چاپ اول. تهران: انتشارات میقات.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۴ ق). **تقریب القرآن الی الأذهان**. چاپ اول. بيروت: دارالعلوم.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). **تفسیر روح البیان**. چاپ اول. بيروت: دارالفکر.
- خازن بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ ق). **الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم**. ب چاپ اول. بيروت: دار الجیل-دار الآفاق.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ ق). **أعلام الدین فی صفات المؤمنین**. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ذهبی، محمد حسین. (بی تا). **التفسیر و المفسرون**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. چاپ اول. دمشق: دار العلم الشامیه.

- زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ ق). **البرهان فی علوم القرآن**. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفة.
- سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله. (۱۴۱۹ ق). **ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن**. چاپ اول. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ . (۱۴۰۶ ق). **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**. چاپ اول. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (۱۴۱۶ ق). **بحر العلوم**. چاپ اول. بیروت: دارالفکر. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ ش). **تفسیر سورآبادی**. چاپ اول. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العربی.
- شیبانی، محمدبن حسن. (۱۴۱۳ ق). **نهج البیان عن کشف معانی القرآن**. چاپ اول. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- شیخ مفید، محمدبن محمد. (۱۴۲۴ ق). **تفسیر القرآن المجید**. قم: دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ ق). **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**. ج ۱۶. چاپ اول. قم: مؤلف.
- صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**. چاپ دوم. قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ ش). **پرتوی از قرآن**. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). **تفسیر جوامع الجامع**. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ ق). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. چاپ اول. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ ش). **مجمع البحرین**. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی. طنطاوی، محمد. (۱۹۹۷ م). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. چاپ اول. قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). **تفسیر نور الثقلین**. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- علوی‌مهر، حسین. (۱۳۸۴). **آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران**. چاپ اول. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ ق). **کتاب التفسیر**. چاپ اول. تهران: چاپخانه علمیه.

- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). **العین**. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ ق). **تفسیر الصافی**. چاپ دوم. تهران: انتشارات الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر**. چاپ دوم. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ ق). **محاسن التأویل**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الكافی**. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ . (۱۴۰۴ ق). **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- محلّی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر الجلالین**. چاپ اول. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- مدرسی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). **من هدی القرآن**. چاپ اول. تهران: دار محبّی الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ ش). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مظهری، محمدتعالی. (۱۴۱۲ ق). **التفسیر المظهری**. چاپ اول. پاکستان: مکتبه رشدیة.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۷ ق). **التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء**. چاپ اول. تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامیه. المعاونة الثقافية مركز التحقيقات و الدراسات العلمیه.
- _____ . (۱۴۱۸ ق). **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**. چاپ اول. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیه.
- مؤدب، سید رضا. (۱۳۷۸). **نزول قرآن و رؤیای هفت حرف**. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مغنیة، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). **تفسیر الکاشف**. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- منصوری، ذبیح الله. (۱۳۸۴). **مغز م تفکر جهان شیعه امام جعفر صادق (علیه السلام)**. تهران: بدرقه جاویدان.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۰۹ ق). **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه اهل بیت.
- میبدی، رشید الدین احمد بن سعد. (۱۳۷۱ ش). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد. (۱۳۶۷). **تفسیر نسفی**. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
- نووی جاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۷ ق). **مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ ق). *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*. چاپ اول. قم: الهادی.

Sources

- ۱) Holy Quran. Translated by Naser Makarem Shirazi.
- ۲) Nahj al-Balagha. (۱۳۸۸). Translated by Hossein Ansarian. First Edition. Qom: Dar al-Irfan,
- ۳) Al-Saadi, Abd al-Rahman bin Nasser. (۱۴۰۸ AH). Taysir al-Karim Rahman. second edition. Beirut: Al-Nahda Al-Arabiya School.
- ۴) Al-Ghazi, Malahavish Abdul Qadir. (۱۳۸۲ AH). Expression of meanings. First Edition. Damascus: Al-Tarqi Press,
- ۵) Alousi, Seyed Mahmoud. (۱۴۱۵ AH). The spirit of meanings in the interpretation of the great Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya,
- ۶) Ameli, Seyed Haider. (۱۴۲۲ AH). Commentary on Muhait al-Azam and Bahr al-Khudzm. Third edition. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- ۷) Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali. (۱۳۷۸ AH). Ayun Akhbar al-Reza, peace be upon him. First Edition. Tehran: Nashr Jahan.
- ۸) _____ (۱۴۱۳ AH). I do not want Hazra Al-Faqih. second edition. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society.
- ۹) Ibn Taymiyyah Harrani, Ahmad bin Abdul Halim. (۱۴۱۵ AH). Other than the apostate in the response to Ali al-Mutafsalfa, al-Qaramta and al-Bataniyyah. Third edition. Al-Madinah Al-Munawarah: School of Science and Al-Hakm.
- ۱۰) _____. (۱۴۰۸ AH). Tasir al-Kabir Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- ۱۱) _____. (۱۴۱۶ AH). Total Fatawi. First Edition. Al-Madinah al-Nabawiyyah: Majmam al-Mulk Fahd for the publication of al-Musaf al-Sharif.
- ۱۲) _____. (۱۴۰۴ AH). Minutes of Al-Tafsir al-Jama' for Ibn Taymiyyah's Tafsir. second edition. Damascus: Al-Qur'an Institute.
- ۱۳) _____. (۱۴۰۶ AH). Minhaj Sunnah al-Nabawiyyah in violation of Al-Qadriyyah Shia's word. First Edition. Bijam: Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyya community.
- ۱۴) _____. (۱۴۰۵ AH). The consent of Sahih al-Mukun for the express and reasonable. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.

- ۱۵) Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (۱۴۱۶ AH). Musnad First Edition. Lebanon: Al-Risalah Foundation.
- ۱۶) Ibn Ashur, Muhammad Bin Tahir. (۱۴۲۰ AD). Tahrir and al-Tanvir. First Edition. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
- ۱۷) Ibn Ajjibah, Ahmad Ibn Muhammad. (۱۴۱۹ AH). Al-Bahr Al-Madid in Tafsir al-Qur'an al-Majid. First Edition. Cairo: Dr. Hassan Abbas Zaki.
- ۱۸) Ibn Kathir Damascus, Ismail Ibn Omar. (۱۴۱۹ AH). Tafsir of the Great Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya-Mansurat Mohammad Ali Beizun.
- ۱۹) Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram. (۱۴۱۴ AH). Arabic language Third edition. Beirut: Dar Sader.
- ۲۰) _____ (۱۴۱۰ AH). A brief history of Damascus by Ibn Asaker. First Edition. Beirut: Dar al-Fekr.
- ۲۱) Abiari, Ibrahim (۱۴۰۰ AD). The Qur'anic encyclopedia. First edition. Unplaced: Sajal al-Arab Institute.
- ۲۲) Azhari, Mohammad bin Ahmed. (۱۴۲۱ AH). refinement of the language First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۲۳) Ash'ari, Abi al-Hassan Ali ibn Abi Bashar. (۱۴۰۰ AD). Essays of the Muslims and the difference between the Muslims. Third edition. Germany: Franz Steiner Publishing House.
- ۲۴) Andalusi, Abuhian Muhammad bin Youssef. (۱۴۲۰ AD). Al-Bahr al-Muhayt in al-Tafseer. First Edition. Beirut: Dar al-Fakr.
- ۲۵) Andalusi, Abdul Haq bin Ghalib bin Atiyah. (۱۴۲۲ AH). Muhrar al-Awaziz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. First.
- ۲۶) Bahrani, Seide Ash. (۱۴۱۶ AH). Al-Barhan in Tafsir al-Qur'an. Tehran: Baath Foundation.
- ۲۷) Bukhari, Muhammad bin Ismail. (۱۴۱۰ AH). Sahih al-Bukhari. second edition. Egypt: Ministry of Endowments, Majlis Al-Ali for Islamic Affairs, Committee for Revival of Sunnah Books.
- ۲۸) Barqi, Ahmad bin Mohammad bin Khaled. (۱۳۷۱ AH). Al-Mahasen second edition. Qom: Darul Kitab al-Islamiya.
- ۲۹) Boroujerdi, Seyyed Hossein. (۱۴۱۶ AH). Tafsir al-Sarat al-Mustaqim. First Edition. Qom: Ansarian Institute.
- ۳۰) Baghvi, Hossein bin Masoud. (۱۴۲۰ AD). Maalam al-Tanzil in Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۳۱) Beidawi, Abdullah bin Omar. (۱۴۱۸ AH). Anwar al-Tanzil and secrets of interpretation. First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.

- ۳۲) Testari, Abu Muhammad Sahl bin Abdullah. (۱۴۲۳ AH). Tafsir of the Great Qur'an. First Edition. Beirut: Mohammad Ali Bizoun Dar al-Kitab al-Alamiya.
- ۳۳) Tamimi Amadi, Abdul Wahid bin Muhammad. (۱۴۱۰ AH). Gharral al-Hakm wa Darr al-Kalam (My collection of words and rulings of Imam Ali, peace be upon him). second edition. Qom: Islamic Library.
- ۳۴) Thaalabi, Abd al-Rahman bin Mohammad. (۱۴۱۸ AH). Al-Jawahir al-Hasan fi Tafsir al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۳۵) Thaalbi Neishabouri, Abu Ishaq Ahmed bin Ibrahim. (۱۴۲۲ AH). Al-Kashf and Al-Bayan on Tafsir al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۳۶) Jurjani, Mirsydsharif. (۱۴۱۲ AH). Definitions. fourth edition. Tehran: Nasser Khosrow.
- ۳۷) Haramali, Mohammad bin Hasan. (۱۴۰۹ AH). Detailing the means of Shia to the study of Shari'a issues. First Edition. Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon them.
- ۳۸) Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad. (۱۳۶۳). Tafsir Ashanashri. First Edition. Tehran: Miqat Publications.
- ۳۹) Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad. (۱۴۲۴ AH). The approximation of the Qur'an to the mind. First Edition. Beirut: Darul Uloom.
- ۴۰) Haghı Brosavi, Ismail. (Beta). Tafsir of Ruh al-Bayan. First Edition. Beirut: Dar al-Fekr.
- ۴۱) Khazen-Baghdadi, Abdul Qahir. (۱۴۰۸ AH). The difference between Al-Farq and the statement of the Najiya bandh. B. First edition. Yerut: Dar al-Jil-Dar al-Afaq.
- ۴۲) Daylami, Hassan bin Muhammad. (۱۴۰۸ AH). Alam al-Din in the attributes of the believers. First Edition. Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him.
- ۴۳) Dhahabi, Mohammad Hossein. (Beta). Al-Tafseer and Al-Mufsarun. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۴۴) Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (۱۴۱۲ AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. First Edition. Damascus: Dar al-Alam al-Shamiya.
- ۴۵) Zarakshi, Mohammad bin Abdullah. (۱۴۱۰ AH). Al-Barhan in the sciences of the Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Maramah.

- ۴۶) Sabzevari Najafi, Mohammad Bin Habibullah. (۱۴۱۹ AH). Irshad al-Ahan to Tafsir al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Taarif for Press.
- ۴۷) _____.(۱۴۰۶ AH). Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. First Edition. Beirut: Dar al-Taarif for Press.
- ۴۸) Samarkandi, Nasr bin Mohammad bin Ahmed. (۱۴۱۶ AH). Bahrul Uloom First Edition. Beirut: Dar al-Fekr.
- ۴۹) Sourabadi, Abu Bakr Atiq bin Mohammad. (۱۳۸۰). Tafsir Surabadi. First Edition. Tehran: New Publishing House.
- ۵۰) Siyuti, Jalaluddin. (۱۴۲۱ AH). Proficiency in the sciences of the Qur'an. second edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- ۵۱) Shibani, Mohammad Bin Hasan. (۱۴۱۳ AH). Nahj al-Bayan on the discovery of the meanings of the Qur'an. First Edition. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
- ۵۲) Sheikh Mufid, Mohammad bin Mohammad. (۱۴۲۴ AH). Tafsir of the Qur'an al-Majid. Qom: Islamic Propaganda Office Publications Office.
- ۵۳) Sadeghi Tehrani, Mohammad. (۱۴۱۹ AH). Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an with the Qur'an. Volume ۱۶. First edition. Qom: Author.
- ۵۴) Safar, Mohammad bin Hasan. (۱۴۰۴ AH). Basair al-Darjafi Fadzael of the family of Muhammad, may God bless him and grant him peace. second edition. Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
- ۵۵) Taleghani, Seyed Mahmoud. (۱۳۶۲ AD). A ray of the Qur'an. fourth edition. Tehran: Publishing Company.
- ۵۶) Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (۱۴۱۷ AH). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Pajam printing. Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers.
- ۵۷) Tabarsi, Fazl bin Hasan. (۱۳۷۷). Tafsir of Jameed al-Jamae. First Edition. Tehran: Tehran University Press and Qom Seminary Management.
- ۵۸) Tabarsi, Ahmad bin Ali. (۱۴۰۳ AH). Protest against Ahl al-Jajj. First Edition. Mashhad: Morteza Publishing.
- ۵۹) Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir. (۱۴۱۲ AH). Jami al-Bayan on the interpretation of Ai al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Marafa.
- ۶۰) Tarihi, Fakhreddin. (۱۳۷۵). Assembly of Bahrain. Third edition. Tehran: Mortazavi bookstore.
- ۶۱) Tantawi, Mohammad. (۱۹۹۷ AD). Al-Tafseer Al-Wasit for the Holy Qur'an. First Edition. Cairo: Nahda Misr.

- ۶۲) Tusi, Mohammad bin Hasan. (Beta). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۶۳) Hawizi's wedding, Abd Ali bin Jumma. (۱۴۱۰ AH). Tafsir Noor al-Saqlain. fourth edition. Qom: Ismailian Publications.
- ۶۴) Alavimehr, Hossein. (۱۳۸۴). Getting to know the history of interpretation and commentators. First Edition. Qom: World Center of Islamic Sciences.
- ۶۵) Ayashi, Mohammad Bin Masoud. (۱۳۸۰ AD). Book of interpretation. First Edition. Tehran: Ilmia Printing House.
- ۶۶) Fakhrazi, Muhammad bin Omar. (۱۴۲۰ AD). Mofatih al-Ghaib. Third edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۶۷) Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al Ain second edition. Qom: Hijrat Publications.
- ۶۸) Faiz Kashani, Hilmasan. (۱۴۱۰ AH). Tafsir al-Safi. second edition. Tehran: Sadr Publications.
- ۶۹) Fayoumi, Ahmad bin Mohammad. (۱۴۱۴ AH). Al-Masbah Al-Munir second edition. Qom: Dar al-Hajra Institute.
- ۷۰) Ghasemi, Mohammad Jamaluddin. (۱۴۱۸ AH). Merits of interpretation. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- ۷۱) Kilini, Mohammad bin Yaqub. (۱۴۰۷ AH). Al-Kafi fourth edition. Tehran: Islamic Library.
- ۷۲) Majlisi, Mohammad Baqir bin Mohammad Taqi. (۱۴۰۳ AH). Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imam al-Athar. second edition. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi.
- ۷۳) _____ . (۱۴۰۴ AH). The mirror of the intellect in the description of the news of the Prophet. second edition. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- ۷۴) Mahali, Jalaluddin; Siyuti, Jalaluddin. (۱۴۱۶ AH). Tafsir al-Jalalin. First Edition. Beirut: Al Noor Press Institute.
- ۷۵) Madrasi, Seyyed Mohammad Taghi. (۱۴۱۹ AH). I am the guide of the Qur'an. First Edition. Tehran: Dar Mohibi Al-Hussein.
- ۷۶) Maraghi, Ahmad bin Mostafi. (Beta). Tafsir al-Maraghi. First Edition. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- ۷۷) Mashhadi Qomi, Mohammad Bin Mohammad Reza. (۱۳۶۸). Tafsir of Kenz al-Daqaq and Bahr al-Gharaib. First Edition. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- ۷۸) Mazhari, Mohammad Sanaullah. (۱۴۱۲ AH). Al-Tafsir al-Ahnathani. First Edition. Pakistan: Rushdie school.

- ۷۹) Marafet, Mohammad Hadi. (۱۴۲۷ AH). Ta'awil in different religions and opinions. First Edition. Tehran: Al-Majma Al-Alami for rapprochement between Islamic religions. Al-Ma'awniyya Al-Thaqafi, Center for Scientific Research and Studies.
- ۸۰) _____ . (۱۴۱۸ AH). Al-Tafseer and Al-Mufsarun in Thawba al-Qashib. First Edition. Mashhad: Al-Razavi University of Islamic Sciences.
- ۸۱) Moadeb, Seyyed Reza. (۱۳۷۸). The revelation of the Qur'an and the dream of seven letters. First Edition. Qom: Islamic Propaganda Office.
- ۸۲) Mughnia, Mohammad Javad. (۱۴۲۴ AH). Tafsir al-Kashif. First Edition. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
- ۸۳) Mansouri, Zabihullah. (۱۳۸۴). The mastermind of the Shiite world, Imam Jafar Sadiq (peace be upon him). Tehran: Badragh Javidan.
- ۸۴) Mousavi Sabzevari, Seyyed Abdul Ali. (۱۴۰۹ AH). The merits of Rahman in the interpretation of the Qur'an. second edition. Beirut: Ahl al-Bayt Institute.
- ۸۵) Meybodi, Rashid al-Din Ahmed bin Saad. (۱۳۷۱). Kashf al-Asrar and many secrets. Fifth Edition. Tehran: Amir Kabir Publications.
- ۸۶) Nasfi, Abu Hafs Najmuddin Mohammad. (۱۳۶۷). partial interpretation First Edition. Tehran: Soroush Publications.
- ۸۷) Nawi Jawi, Mohammad bin Omar. (۱۴۱۷ AH). Merah Labid Lakshef meaning of Al-Qur'an al-Majid. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- ۸۸) Neishaburi, Nizamuddin Hasan bin Mohammad. (۱۴۱۶ AH). Tafsir Ghareeb Al-Qur'an and Raghaleb Al-Furqan. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- ۸۹) Helali, Salim bin Qais. (۱۴۰۵ AH). The book of Salim bin Qais al-Hilali. First Edition. Qom: Al-Hadi.



A critical analysis of the use of the word "dhan" (uncertainty) in the meaning of "yaqin" (certainty) by explaining the literal meaning and its suitability in the context of the verses

Zahra Sarfi^۱

Abstract

The word "*Dhan*" (uncertainty) is one of the key words in the Holy Quran, which is important from different religious, moral and jurisprudential aspects. One of the wide-ranging issues about this word is the difference in its conceptualization in different Quranic contexts. There are three main views on this. According to the common view, many commentators and researchers have considered the main meaning of *Dhan* to be uncertainty; but they have interpreted this word as certainty, especially in the ten verses, contrary to the appearance of these verses, because they did not consider the main meaning of *Dhan* in these verses. This research tries to critically examine the interpretation of *Dhan* and *Yaqin* in the verses of the Holy Quran using analytical-descriptive method. Believing in verbal miracles and the wise use of words in the verses of the Holy Qur'an, makes it difficult to accept such an interpretive view on these verses. Based on this, in the first step, it has examined the lexical reports and critically analyzed the evidence and reasons of the linguists. Because the lexical reports have been the basis of interpretive analyzes many times and have shown that the main meaning of *Dhan* is seen in all the uses of this lexical item. Besides, the poetic evidence presented in proving the concept of knowledge and certainty for the word *Dhan* can be explained with the very original meaning of it, which is uncertainty. Then, based on this lexical analysis, it has investigated the lexical concept of *Dhan* and its interpretation in different verses with emphasis on the context of the verses. Finally, it has become clear that the use of *Dhan* with its original meaning can be defended in all the verses of the Holy Qur'an and is in full accordance with the context of the verses.

Keywords: *Dhan* (Uncertainty), Knowledge, *Yaqin* (Certainty), Homonym, Context.

^۱ Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University; Tehran; Iran | sarfi@alzahra.ac.ir



تحلیل انتقادی کاربست واژه «ظن» در معنای «یقین» با تبیین معنای لغوی و تناسب آن در سیاق آیات

زهرا صرفی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳

چکیده

واژه ظن از واژگان کلیدی قرآن کریم است که از ابعاد مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی حائز اهمیت است. یکی از مسائلی پر دامنه درباره این واژه، اختلاف در مفهوم‌شناسی آن در سیاق‌های مختلف قرآنی است. سه دیدگاه اصلی در این باره وجود دارد. طبق دیدگاه رایج، بسیاری از مفسران و پژوهشگران، معنای اصلی ظن را گمان دانسته‌اند؛ اما واژه ظن را به‌ویژه در ده آیه بر خلاف ظاهر این آیات به یقین تفسیر کرده‌اند؛ زیرا معنای اصلی ظن را در این آیات مناسب ندانسته‌اند. این پژوهش تلاش دارد تا با روش تحلیلی-توصیفی به بررسی انتقادی تفسیر ظن به یقین در آیات قرآن کریم بپردازد. باور به اعجاز لفظی و استعمال حکیمانه الفاظ در آیات قرآن کریم، پذیرش چنین نگاه تفسیری را در این آیات دشوار می‌سازد. بر این اساس در گام نخست به بررسی گزارش‌های لغوی و تحلیل انتقادی شواهد و دلایل لغویان پرداخته است، زیرا گزارش‌های لغوی در بسیاری اوقات مبنای تحلیل‌های تفسیری بوده است و نشان داده است که معنای اصلی ظن یعنی گمان در تمام استعمالات این ماده لغوی دیده می‌شود و شواهد شعری مطرح در اثبات مفهوم علم و یقین برای لفظ ظن، با همان معنای اصلی ظن یعنی گمان قابل تبیین است. آن‌گاه بر پایه این تحلیل لغوی به بررسی مفهوم لغوی ظن و تفسیر آن در آیات اختلافی با تاکید بر سیاق آیات پرداخته است. در نهایت آنکه روشن شده است که کاربرد ظن با همان معنای اصلی خودش در تمام آیات قرآن کریم قابل دفاع است و در تناسب کامل با سیاق آیات است.

واژه‌های کلیدی: شک، علم، یقین، مشترک لفظی، سیاق.

۱. مقدمه

اضداد زیرشاخه بحث اشتراک لفظی است و با آن رابطه عموم و خصوص مطلق دارد. یکی از انگیزه‌های تألیف در حوزه اضداد، ورود برخی واژگان اضداد در قرآن کریم بوده است. لغویان و پژوهشگران درباره وجود واژگان متضاد اختلاف کرده‌اند، بسیاری از ایشان وجود واژگان اضداد یا دارای دو معنای متضاد را در زبان عربی و قرآن کریم پذیرفته‌اند؛ برخی نیز آن را انکار کرده‌اند. البته باورمندان به وجود تضاد، گاه دچار مبالغه شده‌اند و برخی واژگان دارای معانی مختلف را در مجموعه واژگان اضداد جای داده‌اند. یکی از واژگانی که بسیاری آن را در زمره واژگان اضداد دانسته‌اند واژه «ظن» است و افزون بر معنای معروف آن، معنای یقین را هم برای آن ذکر کرده‌اند.

ماده «ظن» از مواد لغوی پرکاربرد در قرآن کریم است که ۶۹ بار^۱ با هیات‌های گوناگون در آیات مختلف به کار رفته است. پژوهشگران بسیاری مساله ظن و الفاظ و مفاهیم مربوط به آن را از ابعاد مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی مورد توجه قرار داده‌اند؛ زیرا افزون بر اهمیت آن به جهت بسامد بالای آن، درک مفهوم قرآنی «ظن»، در فهم واژگان مرتبط با آن و فهم بسیاری از آیات قرآن مؤثر خواهد بود. از این رو پژوهش حاضر نیز واکاوی مفهوم ظن در آیات قرآن کریم را با تأکید بر تحلیل انتقادی دیدگاه‌های موجود در تفسیر ظن، مورد توجه قرار داده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

واژه ظن از واژگان کلیدی در قرآن کریم است که بسیار مورد توجه پژوهشگران و مفسران در طول تاریخ قرار گرفته است و ابعاد و جوانب مختلف آن در پژوهش‌های بسیار و متعدد واکاوی شده است. تبیین چنین ادبیات پژوهشی مفصل و پرشماری خارج از نیاز و ضرورت این مقاله است؛ اما برخی از مهمترین مقالات علمی پژوهشی اخیر که مفهوم‌شناسی این واژه را در قرآن کریم مورد توجه قرار داده‌اند؛ در ادامه معرفی می‌شود. از جمله، مقاله «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن کریم» (شاکر، ۱۳۸۶) که

^۱ اگر آیه «وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ» (التکویر / ۲۴) را در زمره این آیات محسوب کنیم (ظنین) آن گاه تعداد موارد استعمال

آن ۷۰ بار خواهد شد؛ اما به نظر می‌رسد که دو لفظ مختلف باشند.

پس از بررسی مفهوم ظن از دیدگاه‌های مختلف، ضمن تأیید و تقویت دیدگاه راغب، به طبقه‌بندی کاربردهای ظن در قرآن کریم پرداخته است. همچنین به تبیین رابطه مفهومی ظن با الفاظ یقین، شک، حسبان و زعم پرداخته است. مقاله «بررسی مفهوم ظن و گمان در قرآن کریم» (توانایی، ۱۳۸۸) به این نتیجه رسیده است که معنای ظن در برخی آیات علم و یقین و در برخی دیگر هم وهم و پندار بیهوده است. مقاله «معناشناسی ظن در قرآن کریم» (طیب‌حسینی، ۱۳۹۰) که متمرکز بر بازشناسی و ارزیابی معیارهای تفکیک ظن از یقین در آیات قرآن کریم است. مقاله «مفهوم‌شناسی واژه خَرَصَ و ظن و نقد ترجمه‌های قرآن کریم» (نصیری و دیگران، ۱۳۹۸) که به تبیین تمایز مفهومی دو واژه خرص و ظن پرداخته است و ترجمه‌های قرآن کریم را از جهت اینکه این تمایز مفهومی را مورد توجه قرار نداده‌اند، نقد کرده است. وجه مشترک در همه این مقالات آن است که این فرض تأیید و تثبیت شده است که ظن از واژگان اضداد است و افزون بر معنای اصلی، در برخی سیاق‌ها معنای یقین را هم می‌رساند. مقاله دیگر مقاله «واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان هم‌نشین» (صرفی، ۱۳۹۸) تلاش دارد تا مفهوم ظن در قرآن کریم را بر پایه معناشناسی توصیفی و با توجه به واژگان هم‌نشین آن تبیین کند.

اما برخی از پژوهشگران معاصر در نگاهی متفاوت با گزارش‌های لغوی و بلکه آرای تفسیری رایج، معنای اصلی واژه ظن را یقین دانسته‌اند و تلاش کرده‌اند تا کاربرد ظن در بسیاری از آیات را به یقین تفسیر کنند (عکموش‌عبد، ۲۰۰۵). تفسیر واژگان قرآن به معنایی خلاف معنای ظاهری آن نیازمند قوانین قوی است، در غیر این صورت با باور به اعجاز لفظی این کتاب آسمانی سازگار نیست و با اصالت الفاظ قرآن منافات دارد و لازم است این موضوع با دقت بیشتر مورد بررسی قرار گیرد. از این رو این پژوهش تلاش دارد در ابتدا با تحلیل گزارش‌های لغوی به تبیین معنای اصلی واژه ظن در قرآن کریم بپردازد و سپس با مبنا قرار دادن معنای اصلی این واژه به تحلیل آیاتی بپردازد که در آنها ظن به یقین تفسیر شده است.

لازم به ذکر است که پیش از این، برخی پژوهشگران تلاش کرده‌اند که این موضوع را ثابت کنند که واژگان متضاد در قرآن کریم وجود ندارد و در ضمن آن واژه ظن را هم

بررسی کرده‌اند و معنای اصلی آن را گمان دانسته‌اند (المنجد، ۱۴۲۶ ق). مقاله «واکاوی و ارزیابی ترجمه مفردات قرآن کریم (مطالعه موردی: ماده ظن)» (روحی‌برندقی و همکاران، ۱۳۹۶) معنای لغوی ظن را گمان دانسته است و تأکید دارد چالش ناسازگاری معنای گمان برای ظن در تعدادی از آیات قرآن کریم مبتنی بر تأثیر مفروضات کلامی است و با تکیه بر قراین قابل رفع است. مقاله دیگری با عنوان «کاربرد ظن در قرآن کریم: تاملی پیرامون اقوال مفسران در تفسیر ظن به یقین» (ساجدی، ۱۳۹۷)، با گزارش اقوال مفسران، بر این نکته تأکید دارد که تفسیر ظن به یقین ریشه در پیش‌فرض‌های کلامی مفسران دارد. البته پیش از آن پژوهشگران دیگری ضمن نفی معنای متضاد برای واژه ظن در قرآن کریم، تفسیر ظن به یقین در آیات قرآن کریم را حاصل پیش‌فرض‌های کلامی و نه معنای خود لفظ ظن دانسته‌اند (السامرائی، ۱۹۶۶).

بنا به تحقیق به نظر می‌رسد در پژوهش‌های موجود سه دیدگاه اصلی در تفسیر ظن در آیات مختلف قرآن کریم وجود دارد:

- گزارش معنای لغوی گمان برای ظن و لحاظ کردن این معنا در اکثر آیات قرآن کریم و تفسیر ظن به علم و یقین در برخی آیات (نظر مشهور)؛
- گزارش معنای لغوی گمان برای ظن و دفاع کردن از تفسیر ظن به همان معنای لغوی در آیات مختلف؛
- گزارش معنای لغوی یقین برای ظن و دفاع از تفسیر ظن به یقین در اکثر آیات قرآن کریم (شاذ).

این پژوهش تلاش کرده است تا با نگاهی جامع و در نظر گرفتن آرای مختلف و گزارش آرای مغفول، با تکیه بر تحلیل انتقادی گزارش‌ها و شواهد لغوی و تبیین معنای اصلی واژه ظن، همچنین تبیین مفهوم ظن در سیاق آیات قرآن کریم ضمن بررسی ضمنی دیدگاه‌های فوق در تفسیر لفظ ظن در قرآن کریم، به تبیین دیدگاه صحیح بپردازد.

۱-۲. اعجاز لفظی قرآن

گزینش اعجاز‌گونه الفاظ در قرآن کریم به معنای کاربرد لفظ در دقیق‌ترین و کامل‌ترین صورت آن از ابعاد اعجاز بیانی آن است؛ زیرا قرآن کریم، کلام خداوند حکیم

است و در تمام اجزا و ساختارهای آن، اصل حکمت رعایت شده است. بر همین اساس است که به باور علمای ادب اگر واژه‌ای از آن برداشته شود و تمام واژگان عربی برای یافتن واژه جایگزین جستجو شود، بهتر از آن یافت نشود (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۲). در واقع پایه بلاغت قرآن کریم بر آن است که الفاظ در جایگاه مخصوص و متناسب با خود قرار گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که اگر کلمه دیگری به جای آن بنشیند، معنای جمله تغییر خواهد کرد و مقصود تباه می‌گردد یا حداقل جلوه سخن از میان می‌رود و از بلاغت مطلوب ساقط می‌شود (رمانی و دیگران، بی‌تا: ۲۹). عبدالقاهر جرجانی با تأکید بر جایگاه منحصر به فرد الفاظ در آیات قرآن، بلاغت را هماهنگی الفاظ و تناسب معانی و نظم کلام و ترکیب آن می‌داند (جرجانی، ۱۴۰۳: ۸۸). بر این اساس توجه به اصالت الفاظ در تعبیر قرآنی ضرورت دارد و لازم است تا پژوهشگران آن را به عنوان یک اصل مبنا قرار دهند. به ویژه در مواردی که برای مفاهیم غیر اصیل گزارش شده برای واژه قرآنی، الفاظ مستقل دیگری در فرهنگ قرآن کریم کاربرد دارد.

روشن است که دقت در هر لفظ در الفاظ موجود در آیه و هیئت و معنا و جایگاه آن در آیه ضرورت دارد و باید در تبیین آیه به تناسب لفظ و نقش آن در انتقال معنای مراد توجه جدی داشت. از این رو ضرورت دارد که مفسر پیش از آنکه به مفاد کلی عبارت و جمله توجه کند، معنای مفردات الفاظ آن را به تفکیک دریابد؛ زیرا هر چند معنای الفاظ در بافت کلی جمله تغییر می‌کند، اما این معنا وابسته به معنای اصلی واژه است. از این رو در مطالعات معناشناسی معاصر بین معنای اساسی و نسبی تمایز قائل شده و فهم معنای اساسی را بر معنای نسبی مقدم دانسته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۳-۲۰). از این رو اینکه برخی پژوهشگران بر پایه تفسیر کاربردهای ظن در قرآن کریم به این نتیجه رسیده‌اند که معنای اصلی و لغوی ظن را باید یقین دانست (عکموش عبد، ۲۰۰۵: ۷۶) نتیجه‌گیری درستی نیست. تأکید بر این نکته لازم است که هر چند بی‌تردید قرآن کریم مهمترین و اصیل‌ترین منبع برای تفسیر واژه‌های خودش است؛ و این مسئله برای هر پژوهشگر آشنا به معناشناسی مفردات قرآن کریم انکارناپذیر است؛ اما نمی‌توان انتظار داشت قرآن کریم اصل معنای یک واژه را به همان صورت که در کتب لغت مطرح شده است، برای ما طرح کند. بلکه ضرورت دارد تا مفسر

دورنمایی از معنای واژه را در ذهن داشته باشد و با تأمل در قرآن و سیاق کاربرد واژه در آیات مختلف آن، معنای دقیق واژه یا کاربردها و معانی مختلف آن را تعیین کند (طیب حسینی، ۱۳۹۰: ۶۱).

۲. واژه شناسی

در گام نخست تلاش می‌شود تا با گزارش مفاهیم استعمالی متفاوت برای ماده ظن در ادبیات عرب، معنای اصلی این واژه بررسی و تعیین شود.

۲-۱. عدم اطمینان

بنا به گزارش کتب لغت، الظنون؛ چاهی است که به وجود یا فقدان آب در آن اطمینان نباشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۵۱؛ صاحب، ۱۴۱۴؛ ج ۱۰: ۱۲) یا چاهی است که گمان شود آب دارد در حالی که آب ندارد یا کم آب است (ابن اثیر، ۳۶۷، ج ۳: ۱۶۳). این معنا در واقع گزارش کاربرد حسی این ماده لغوی است که جزء معنایی مهم آن عدم اطمینان است. بر این اساس ابن سیده با ذکر شواهد متعدد نتیجه می‌گیرد هر آنچه اطمینانی بدان نباشد را ظنون و ظننی گویند (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۸-۱۰) یا صاحب لسان العرب، ظنون را به معنای هر آنچه که به آن اعتماد و اطمینانی نباشد دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۷۴) و از این رو است که مثلاً فرد متهم را ظنن گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۵۱، ابن درید، ۱۹۸۸؛ ج: ۱۵۴). نتیجه آنکه بر اساس گزارش کتب لغت متعدد برخی از این اقوال اشاره گردید، عدم اطمینان را می‌توان معنای اصلی این ماده لغوی دانست. لازم به ذکر است که بنا به تحقیق بهترین معنای معادل فارسی برای ظن، که معنای عدم اطمینان را هم با خود دارد، گمان است (روحی‌برندق، ۱۳۹۶: ۷۹).

۲-۲. علم و یقین

بسیاری از لغویان با تکیه بر برخی شواهد از جمله آیاتی از قرآن، معنای یقین یا علم را نیز برای واژه ظن گزارش کرده‌اند (ابوعبید، ۱۹۹۰؛ ج ۲: ۶۲۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۵۱؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۱۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۶۲).

دقت در این شواهد روشن می‌سازد که واژه ظن در این شواهد به همان معنای اصلی واژه ظن و معانی نزدیک به آن قابل تبیین است و استعمال ظن در آنها به معنای علم استدلالی و یقینی نیست. مثلاً ابو عبید با گزارش این بیت: «ظنهم کعبی - و هم یتنوفون؛ یتنارون جوار الامثال» به عنوان شاهد، معنای یقین را برای این واژه گزارش می‌کند (ابو عبید، ۱۹۹۰، ج ۲: ۶۴۹). در این باره نکته‌ای به نظر می‌رسد که جای تأمل دارد و آن اینکه چون در این بیت تشبیه ظن به ظن درست نبوده است، ظن به یقین تفسیر شده است؛ اما اگر ظن به امید و طمع معنا شود، مشکل برطرف می‌شود و ظن نیز از معنای خودش تهی نشده است و جزء معنایی عدم اطمینان را با خود دارد. پس احتمال دارد شاعر در این بیت با کاربرد واژه عسی یکی از معنای استعمالی ماده ظن را که طمع و رجاء است، روشن کرده است و این شاهد شعری برای تأیید معنای یقین برای ظن مناسب نیست.

صاحب صحاح نیز در بیان معنای لغوی ظن آورده است که معنای آن شناخته شده است و افزوده است که گاهی اوقات در موضع علم قرار می‌گیرد و به این بیت شعر استناد می‌کند: «فقلت لهم ظنوا بالی مدیح؛ سیرا هم بی الفارسی المسرود»^۱ و می‌گوید ظن در اینجا به معنای یقین است؛ زیرا فرد دشمنش را با یقین می‌ترساند نه با شک (جوهری، ج ۶: ۲۱۶۰). درباره این شاهد شعری نیز این نکته قابل تأمل است که خوب است تا به وجه بلاغی کاربرد ظن در اینجا نیز توجه داشت. به نظر می‌رسد که از جهت بلاغی مناسب‌تر آن باشد که در این بیت شاعر مخاطبش را با القاء ظن و گمان ترسانده است؛ زیرا نیازی به یقین نیست و ظن به دشمن هم برای واداشتن مردم به همراهی کفایت می‌کند و روشن است که انسان از خطر محتمل هم پرهیز می‌کند. پس این شاهد شعری هم کفایت لازم و کافی برای تأیید معنای یقین برای لفظ ظن را ندارد.

برخی لغویان نیز ضمن گزارش معنای علم (یقین) برای ظن، بر این مطلب تأکید کرده‌اند که در اینجا مراد یقین عینی نیست، بلکه یقین تدبری است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۸). همچنین صاحب تاج العروس - به نقل از استادش^۲ - می‌گوید: ظن به جای یقین و علمی

۱. به ایشان گفتیم گمان کنید که دو هزار مرد جنگی از قبیله مذحج بسوی شما روی آورده‌اند که بزرگان ایشان همه در زره‌های بافت فارس هستند.

۲. هرگاه صاحب تاج العروس عبارت شیخ المصنف یا شیخنا گوید، مرادش محمد بن عثمان بن قایماز است.

که محسوس باشد، استعمال نمی‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۳۶۳). همه این نکات حاکی از آن است که ظن به معنای علم یقینی نیست؛ بلکه اگر هم معنای علم برای آن گزارش شده است، علم ظنی با احتمال خلاف در آن، اراده شده است.

۲-۳. طمع و رجاء

ابن کیسان، نحوی و لغوی قرن سوم، درباره این بیت شعر از ابو عبیده که «ظن بهم کعبی...»؛ که در کتب لغت شاهدهی برای اثبات معنای یقین برای ظن است گفته است: «شاعر چون نزد خودش گمان برده است که به حقیقت علم دست یافته است آن را به عسی تمثیل کرده است که نشان از قوت ظن و غلبه آن دارد» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۳: ۵۵). همچنین به باور ابن کیسان عسی از حروف مقاربه است که معنای ترجی و طمع را با خود دارد و عسی از جانب خداوند متعال واجب است؛ اما از ناحیه عباد، ظن است؛ زیرا علم عبد نسبت به امور آینده از طریق شواهد و قرائن حاصل می‌شود و گاه آن شواهد چنان که می‌نمایند، نیستند و ممکن است باطل شود؛ بنابراین با بیان عسی تلاش کرده است ظن غالبی خود را حکایت کند که منتهای علم او درباره آینده است (ازهری، ج ۳: ۵۵). ابن منظور نیز پس از گزارش قول ابو عبیده، به نقل از اصمعی می‌گوید: «ظن بهم کعبی - ای لیس بثبت کعبی -» ثم ان الظن هنا و ان كان بمعنى اليقين فهو كعبی - في كونه بمعنى الطمع و الرجاء» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۵۵). بدین ترتیب باز هم بر این نکته که معنای اصلی در این ماده همان عدم اطمینان است، تأکید می‌شود. افزون بر آن روشن می‌شود که ظن در معنای امید و رجاء هم به کار می‌رود. صاحب البصائر نیز رجاء را به ظنی که حصول امری مسرورکننده را اقتضاء دارد، معنا کرده است (فیروز آبادی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۵).

۲-۴. ترجیح یکی از دو طرف احتمال

برخی از لغویان نیز ظن را ترجیح یکی از دو طرف احتمال (اعتقاد غیر جازم) دانسته‌اند که گاه در جایگاه علم قرار می‌گیرد (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۵۳؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۳۶۳). با این نگاه باید گفت که در استعمال ظن، هنوز احتمال طرف مقابل نفی نشده است؛ بنابراین همچنان همان معنای اصلی یعنی عدم اطمینان از آن برداشت می‌شود.

۲-۵. اعتقاد مبتنی بر اماره^۱

راغب اصفهانی بر این باور است که ظن از طریق آماره (نشانه) حاصل می‌شود و گاه قوّت می‌یابد و تا حدّ علم و یقین بالا می‌رود و گاه ضعیف می‌شود و تا حدّ توهم و خیال تنزّل پیدا می‌کند (راغب، ۱۴۱۲: ۵۳۹). بر این اساس ظن بین دو حد علم و وهم در نوسان است. لازم به ذکر است، اماره دلیل ظنی معتبر یا همان دلیل علمی است که کاشف از واقع نیست. پس آنچه از طریق اماره حاصل می‌شود، همان ظن است که نمی‌تواند قائم مقام قطع و علم باشد. التحقیق نیز اصل معنایی در ماده لغوی ظن را اعتقاد ضعیف و غیر مُستدل دانسته است که حق یا باطل است و هنوز به مرتبه یقین که ادراک قاطع است نرسیده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۱۸۲).

۲-۶. تحلیل آراء لغوی

بنا به تحقیق جزء معنایی اصیل برای ماده ظن بر اساس گزارش لغویان همان معنای اول یعنی عدم اطمینان است و همه معانی گزارش شده، جزء معنایی عدم اطمینان را با خود دارد. این معنا به خصوص در مفهوم «طمع و رج» «ترجیح یکی از دو طرف احتمال» و «اعتقاد مبتنی بر اماره» به وضوح درک می‌شود.

اما درباره اینکه ذکر دو معنای علم و یقین در گزارش‌های لغوی باعث شده است تا برخی لفظ ظن را در زمره واژگان اضداد محسوب کنند؛ باید گفت با توجه به بخش‌های مختلف گزارش‌های لغوی و نیز شواهدی که ایشان ارائه داده‌اند، معنای علم یا یقین به عنوان معنایی خاص، با تکیه بر برخی شواهد برای ظن گزارش شده است، به طوری که در این گزارش‌ها گاه به تفاوت بین ظن به معنای علم با علم یقینی اشاره شده است و این مطلب دلالت دارد که باید ظن را به معنای علمی که احتمال خلاف در آن راه دارد، دانست نه علم یقینی که تردیدناپذیر است؛ بنابراین در گزارش این معنای خاص هم همچنان آن جزء معنایی اصیل در ماده ظن، یعنی عدم اطمینان محفوظ است. افزون بر آنکه شواهد ایشان در گزارش این معنای خاص، با همان معنای اصلی ظن قابل تبیین است و در تمام موارد استعمال، جزء

^۱. اماره دلیل ظنی معتبر است که از آن به دلیل علمی نیز تعبیر می‌شود.

معنایی تفکیک‌ناپذیر ماده ظن، مفهوم عدم اطمینان است. لازم به ذکر است که مراد از اطمینان در اینجا (عدم احتمال خلاف) و به عبارت دیگر همان علم یقینی است. مؤید مهم دیگر در اثبات معنای اصلی گمان و وجود جزء معنایی عدم اطمینان در ماده ظن، این است که در دیگر زبان‌های سامی که خانواده زبان عربی است، ماده ظن به معنای گمان کردن به کار رفته است (مشکور، ۱۳۵۷، ج ۲: ۵۳۹). «القاموس المقارن» نیز معنای «رغب فی» را برای این ماده لغوی در زبان سریانی و معنای «مال» را برای آن در زبان حبشی گزارش کرده است (خالد اسماعیل علی، ۱۴۳۰ هـ ذیل ماده ظن)، که تأییدی است بر آنکه در این دو زبان سامی معنای اصلی ظن، جزء معنایی عدم اطمینان را با خود دارد. البته باید توجه داشت، الزامی ندارد تا برای اثبات ادعای عدم صحت کاربست واژه ظن در معنای یقین در آیات قرآن کریم، کاربست این واژه در معنای یقین در سایر امثال، اشعار و کلام عرب نیز نفی گردد. بلکه حتی با فرض صحت این مطلب و بر فرض قبول و تأیید این شواهد محدود و تأیید معنای یقین برای ظن، کاربست ظن در معنای یقین در اشعار و کلام عرب قابل پذیرش است و با توجه به معنای اصلی این واژه و شاخصه اعجاز در آیات قرآن کریم، نمی‌توان بر پایه چنین شواهد متزلزلی این معنا را در قرآن کریم اثبات کرد. افزون بر این، قیاس قرآن به اشعار عربی و بالعکس، قیاس مع الفارق است؛ زیرا سیاق آیات قرآن در موارد کاربست واژه ظن، بسان سیاق شواهد موجود در کتب لغت نیست. تنها کشف معنای اصلی واژه ظن بر مبنای ادبیات عرب ضرورت دارد که همانطور که تأکید شد در تمام موارد استعمال، جزء معنایی تفکیک‌ناپذیر ماده ظن، مفهوم عدم اطمینان است و طبق اصول معناشناسی الفاظ، باید این معنای اساسی و اصلی واژه ظن مبنای تعیین معناهای نسبی و گوناگون آن در سیاق‌های مختلف باشد.

۳. نگاهی به آراء مفسران درباره مفهوم ظن

معنای مشهور ماده ظن در میان مفسران ترجیح یکی از دو امر جایز همراه با احتمال نقیض آن است (ر.ک: ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۴، صدر المتالیهین، ۱۳۶۱، ج ۳: ۲۹۵؛ ابن

عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۱۷۱). این معنا غیر از معنای لغوی این واژه است و از دانش اصول فقه به تفاسیر راه یافته است.^۱ مفسران در بسیاری از آیات، ماده ظن را بر این معنا حمل کرده‌اند. در مصادر وجوه نظایر پنج وجه معنایی شک، یقین، تهمت، حسابان و کذب را برای ماده ظن گزارش کرده‌اند (ن.ک: دامغانی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۱؛ تفلیسی، ۱۳۷۱، ش، ج ۱: ۱۹۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۵۴۶). این پنج وجه، گزارش وجوه مختلف تفسیری ظن در آیات قرآن کریم است. لازم به ذکر است که وجوه شک، تهمت، حسابان با ظن تناسب معنایی بیشتری دارند و شاید بتوان گفت دارای ترادف نسبی هستند. به باور برخی مفسران ظن و شک و تجویز نظیر یکدیگرند؛ جز آنکه ظن ترجیح یکی از دو امر بر دیگری با وجود احتمال خلاف آن است. پس با تجویز از علم و با ترجیح از شک متمایز می‌گردد (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۰۶)، همانطور که در پیشینه اشاره شد، برخی پژوهش‌ها به بررسی نسبت این وجوه معنایی با ماده ظن پرداخته‌اند. تفسیر ظن به کذب نیز محدود است و برخی مفسران که چنین تفسیری داشته‌اند، نقد شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۴۴۵) اینکه ظن در قرآن کریم گاه به معنای گمان مقابل علم و گاه به معنای علم به کار رفته است، باعث شده است که ابوجعفر طبری آن را از لغات اضداد محسوب کند (جامع البیان، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۰۶). بلکه بیشتر مفسران بر آن شده‌اند که ظن دارای دو معنای متضاد یقین و شک است (شاکر، ۱۳۸۶: ۱۰۷). لازم به ذکر است در اکثر آیات قرآن ماده ظن به معنای معروفش تفسیر شده است و تنها در برخی از این ۶۹ مورد استعمال ماده ظن به علم و یقین تفسیر شده است. صاحب البصائر این موارد را ده آیه دانسته است (۱۴۱۶، ج ۳: ۵۴۶)، که وجه تبیین ظن به معنای اصلی آن در این ده آیه در بخش پایانی بیان خواهد شد.

بسیاری از مفسرانی که واژه ظن در برخی آیات را به نحو حقیقی یا مجازی به علم (یقین) تفسیر کرده‌اند، در صدد بیان وجه تمایز آن نیز بوده‌اند، گویا لازم دانسته‌اند که تفاوت بین ظن و علم (یقین) را ذکر کنند. چنانکه فراء ذیل آیه «و ظن داودُ أَمَا فِتْنَاهُ» بیان می‌کند که ظن در این آیه به معنای علم است و می‌افزاید هرگاه ظن بر سر خبر وارد شود جایز است تا

^۱ طرف راجح از دو طرف تردید موجود در ذهن، ظن است. ظن وصف نفسانی در برابر قطع و شک است (مشکینی ادریلبلی،

آن را در معنای علم بدانیم جز آنکه مراد از علم در اینجا علم «بما لایعلم» است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲: ۴۰۴؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۳: ۳۱۰). یا مفسری دیگر ذیل این آیه بیان می‌کند، هرچند ظن در اینجا به معنای یقین است؛ اما مراد از ظن، یقین عینی نیست؛ زیرا در مورد اعیان فقط لفظ علم به کار می‌رود (ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴، ج ۲: ۲۲۹). شیخ طوسی نیز ذیل آیه ۴۶ سوره بقره پس از تفسیر ظن به علم و یقین، از میرد نقل می‌کند که در کلام عرب ماده ظن برای علم المشاهد (علم عینی) به کار نمی‌رود (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۰۵).

صدرالمتالهین هم بر این باور است که وجه استعمال ظن در معنای علم در برخی آیات قرآن آن است که علم اکثر مردم در دنیا به نسبت علم ایشان در آخرت همانند ظن است، افزون بر آنکه علم حقیقی تنها برای اهل یقین یعنی انبیاء و اولیاء و اوصیاء و صدیقین حاصل می‌شود (شیرازی، بی تا، ج ۳: ۵۱۷-۵۱۸). زمخشری نیز پس از تفسیر ظن به علم بیان می‌دارد که «ظن جاری مجرای علم واقع شده است، زیرا ظن غالب، در حوزه عادات و احکام جایگزین علم می‌شود» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۰۳). این توجه را با الفاظ مشابه در دیگر منابع لغوی و تفسیری می‌توان دید (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۱۲۲). بر این اساس تفسیر و تعریف ظن به علم و قرار دادن آن در جایگاه علم بدان معنا نیست که با علم یقینی برابر است.

۴. نکاتی در تفسیر واژه ظن

وجه تفسیر واژه ظن به علم در برخی آیات و برشمردن ماده ظن در زمره اضداد قرآنی در تفاسیر قرآن کریم نیازمند دقت نظر بیشتر است. برخی نکاتی که در این باره شایسته تأمل است، عبارتند از:

۴-۱. به نظر می‌رسد که ظن و علم (یقین) از یک جنس باشند و نسبت آنها بیش از آنکه ضدیت باشد تقابل است؛ زیرا تفاوت عمده این دو، تفاوت رتبی است و ظن اشاره به مراحل قبل از مرحله علم قطعی است. در معناشناسی معاصر اصطلاح تقابل معنایی در برابر اصطلاح سنتی تضاد استعمال می‌شود و تضاد تنها نوعی از تقابل معنایی محسوب می‌شود. تقابل معنایی، گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود که باید از یکدیگر بازشناخته شوند و تحت عناوین مشخصی طبقه‌بندی شوند (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۲۰).

۲-۴. معنای مشهور ظن در میان مفسران، که از دانش اصول فقه به تفاسیر راه یافته است، تعریفی اصطلاحی است. هرچند در این تعریف نیز اصل معنای ماده ظن، که همان عدم اطمینان است وجود دارد. اما این تعریف از ظن، اخص از معنای لغوی آن است. زیرا در این تعریف ظن به معنای اعتقاد راجح در برابر اعتقاد مرجوح است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۷)؛ اما بر اساس معنای لغوی ظن احتمال ضعیف را هم شامل می‌شود؛ زیرا بر اساس کاربردهای اولی و حسی این ماده لغوی، به چاهی که معلوم نباشد در آن آب وجود دارد یا ندارد، ظنون گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۵۱)، یا عرب به فرد ضعیف در تدبیر یا کم تدبیر ظنون گفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۷۳).

۳-۴. برخی پژوهشگران مسلمان اطمینان را از مصادیق یا مراتب عالی ظن دانسته‌اند یا آن را همان علم عادی یا علم عرفی تلقی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۱۲؛ شهیدصدر، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۱۸). به نظر می‌رسد تفسیر ظن به علم در قرآن در واقع متأثر از همین رویکرد است. به ویژه آنکه این تأویل بیشتر در آیاتی صورت گرفته است که از سیاق و بافت آیه روشن می‌شود که ظن اطمینانی مورد نظر بوده است؛ مانند «و ظن داود أماً فتناه فاستغفر ربه و

خبر راکعاً و أباب» (ص/۲۴).

۴-۴. عموم مفسران به جای تفکیک مراتب ظن در آیات، و متمایز کردن ظن اطمینانی و معتبر از ظن غیر اطمینانی و نامعتبر، ماده ظن را از معنای ظاهری آن دور کرده‌اند و آن را به علم تفسیر کرده‌اند و چون ممکن بوده است مخاطب بین آن و علم قطعی خلط کند، توضیحاتی را ضمیمه کرده‌اند که مثلاً در اینجا که ظن به علم تفسیر شده است، علم غیر یقینی یا همان علم عادی که احتمال خلاف واقع در آن وجود دارد، ملاحظه شده است؛ این در حالی است که تفکیک بین مراتب ظن و بیان اینکه سیره عقلا آن است که با ظن اطمینانی به مثابه علم معامله می‌کنند، امکان تفسیر روشن‌تری از این آیات را فراهم می‌کند؛ بدون آنکه نیاز باشد ظن برخلاف ظاهر آن، در این آیات به علم تفسیر شود.

۴-۴. برخی مفسران نیز با تمایز گذاشتن میان ظن عقلی و ظن قلبی، به تفسیر آیات ظن بر اساس معنای حقیقی آن پرداخته‌اند و بیان کرده‌اند که «فصیح و صحیح نیست که از علم به ظن تعبیر شود، در حالی که قرآن کتاب عربی مبین است و ظن در جایگاه خود ظن و علم

همان علم است و از دیرباز ظن قلبی، علم و برتر از آن بوده است و علم عقلی، ظن و ضعیف‌تر از آن بوده است. وجه تمایز علم و یقین و ظن آن است که علم و ظن علمی با برهان عقلی یا حسی بدون نیاز به انجام نیکی و ترک بدی حاصل می‌شود، اما یقین یا ظن یقینی بعد از حصول علم عقلی جز با انجام نیکی و ترک بدی حاصل نمی‌شود» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۸۹-۳۹۰).

۴-۵. احادیثی نیز درباره تفسیر ظن در برخی آیات به علم یا یقین شاهد آورده شده است؛ از حضرت علی (ع) روایت شده است که: «يُظَنُّونَ أَهْمَهُمْ مَلَقُوا رَهْمَهُمْ يَعْبَى أَهْمَهُمْ يَوْقِنُونَ أَهْمَهُمْ يَبْعَثُونَ وَيَجِيرُونَ وَيَحْسَبُونَ وَيَجْزُونَ بِالتَّوَابِ وَالْعِقَابِ؛ وَالظَّنُّ هُنَا الْيَقِينُ» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۰۹). در ظاهر به نظر می‌رسد که این روایت در تأیید تفسیر ظن به یقین در برخی آیات است؛ اما در این روایت بیان شده است که ظن ایشان، یقین است، نه آنکه واژه ظن از نظر لغوی در این آیه به یقین تفسیر شود. در تأیید این مطلب می‌توان وجه دیگر روایت فوق را یادآور شد؛ «عن علي عليه السلام في قوله اللس يظنون أهتم ملاقوا رهم: يوقنون أهتم مبعوثون والظن مهمم يقين» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۰۹). شاید این مسئله مطرح شود؛ اینکه واژه ظن برای برخی ظن و برای برخی یقین معنا شود، درست نیست. بله چنین است اما با تمایز بین ظن قلبی و ظن عقلی، مشکل برطرف می‌شود؛ زیرا گاه ظن در برابر علم قرار می‌گیرد که همان ظن عقل است و ظن عقل در ایمان کفایت نمی‌کند و گاه ظن در برابر یقین قرار می‌گیرد که همان ظن قلب است که بر علم غلبه دارد، بلکه گاه از علم عقلی قوی‌تر است؛ از این رو چه بسا «الظانون في قلوبهم» همگی مؤمنون به الله و خاشعون برای الله هستند؛ در برابر «العالمين بعقولهم» که چه بسا اهل انکار باشند: «وَجِدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَها أَنفُسُهُمْ» (نمل/۱۴) (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۸۹-۳۸۸).

۴-۶. شیوه کاربرد یک واژه و هم‌نشینی‌های آن در آیات مختلف در فهم معنای آن مؤثر است. ماده ظن در قرآن کریم در برخی آیات، همراه بلکه در مقابل علم و یقین به کار رفته است که می‌تواند حاکی از آن باشد که قرآن کریم آنها را متفاوت از هم دانسته است، مانند: «ما لهم به من علم إلا اتباع الظني» (نساء/۱۵۷)؛ «فَلِمَ ما نَبَرِي ما السَّاعَةِ إِنِ ظَنُّنِ إِلَّا ظَنًّا و ما

يَقِينٍ (جاثیه / ۳۲)؛ «و ما لهم بديلک من علم إن هم إلا يُظنون» (جاثیه / ۲۴)؛ «و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن» (نجم / ۲۸).

۴-۷. در برخی آیاتی که به نظر می‌رسد، بیان واژه علم (یقین) در آنها مناسب‌تر از ظن است. یکی از حکمت‌ها آن است که در این آیات انکاری که از نفی ظن حاصل می‌شود، بسیار بلیغ‌تر از انکاری است که از نفی علم استفاده می‌شود و مبالغه را می‌رساند؛ مانند: «إلا يُظني أولئك أنهم مبعوثون إنهم عظماء» (المطففين / ۴). همچنان که تعبیر به ظن در آیه ۴۶ سوره بقره به باور برخی مفسران برای آن است که کسی که گمان به لقاء الله داشته باشد، نماز بر او دشوار نیست و اهل خشوع است چه برسد به آنکه اهل یقین باشد و روشن است که اکتفا به ظن در تقریر و توییح بلیغ‌تر است (مراغی، بی تا، ج ۱: ۱۰۷).

۴-۸. تفسیر ظن به یقین در برخی آیات قرآن کریم در تفاسیر و نیز در کتب لغت بیشتر مبتنی بر برخی باورهای کلامی است. به باور برخی پژوهشگران از قرن سوم پیش فرض‌های کلامی و فلسفی در میان مفسران رواج یافت از این رو مثلاً ملازم‌انگاری ایمان و یقین در اندیشه مفسران دیده می‌شود؛ به نحوی که ایمان با گمان قابل جمع دانسته نمی‌شود، در حالی نمی‌توان این مطلب را پذیرفت و بر اساس ظاهر آیات ایمان با گمان قابل جمع است (ساجدی، ۱۳۹۷: ۱۲۴).

۵. تفسیر ظن به معنای لغوی آن در آیات ده‌گانه

باور به اعجاز لفظی قرآن و استعمال دقیق و اعجاز گونه الفاظ در آیات، تفسیر ظن به یقین را در این آیات کمی دشوار و نیازمند دلیل متقن می‌سازد. افزون بر این مطلب طبق قواعد فقهی، در «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» (نوری طبرسی، ج ۱۷: ۳۶۸)، یعنی دلیل بر عهده مدعی است و با توجه به آنکه معنای اصلی و اساسی واژه ظن، گمان است؛ ارائه دلیل بر عهده فردی است که به تفسیر ظن در آیات مختلف بر خلاف معنای اصلی و اساسی آن پرداخته است. اما با این وجود به نظر می‌رسد بهتر باشد تا نگاهی دوباره به این آیات شود تا به جای تفسیر این آیات بر خلاف ظاهر آن، به تحلیل این نکته پرداخته شود که چرا در برخی آیات به جای لفظ یقین و الفاظی که تصور می‌شود تناسب بیشتری با آن دارند؛ لفظ ظن استعمال شده است.

۵-۱. «الذمی یظنون اِیْمَمٌ مِّلَاقُوا رِیْبَهُمْ وَ اِیْمَمٌ اِیْمَمٌ رَاجِعُونَ» (البقرة/ ۴۶)؛ بسیاری از مفسران، ظن در این آیه را به معنای یقین دانسته‌اند (ن. ک: شیخ طوسی، [بیتا]: ج ۱: ۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۲۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱: ۴۶۵). از آنجا که فرد خاشع در ملاقات پروردگارش تردید ندارد، جمهور مفسران، یظنون را به یوقنون معنا کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۰۰). شیخ طوسی نیز ذیل آیه «الذمی یظنون اِیْمَمٌ مِّلَاقُوا رِیْبَهُمْ وَ اِیْمَمٌ اِیْمَمٌ رَاجِعُونَ» (البقرة/ ۴۶) بیان می‌کند که چگونه است که کسانی که به خشوع در طاعت مدح شده‌اند در اینجا «با اِیْمَمٌ یظنون با اِیْمَمٌ مِّلَاقُوا رِیْبَهُمْ» وصف شده‌اند؟ و پاسخ می‌دهد که در اینجا ظن به معنای علم و یقین است (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۰۵). علامه طباطبایی در عین حال که به جهت فرض کلامی از ظاهر آیه عدول کرده است و ظن را در این آیه به یقین تفسیر کرده است، در تبیین وجه استعمال کلمه «ظن» در این آیه باید گفت هر چند اعتقاد به ملاقات با پروردگار از اموری است که باید درباره آن به یقین رسید «و بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ» (بقره/ ۴)؛ اما از آنجا که صرفاً ظن و گمان به قیامت و لقاء الله می‌تواند سبب ایجاد خشوع در وجود انسان شود، ضرورتی برای حصول علم نیست و به واژه ظن اکتفا کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۵۲). اما از آنجا که با همان معنای ظاهری واژه ظن معنای واژه معنای مناسبی است، برخی پژوهشگران عدول از معنای ظاهری آیه را جایز ندانسته‌اند و تأکید کرده‌اند که ظن به دیدار پروردگار و حشر برای اصلاح عمل و خشوع در برابر خداوند کفایت می‌کند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۷۴). در این صورت باید گفت کاربرد ظن در اینجا بسیار بلیغ‌تر است. به باور برخی پژوهشگران، چون انسان به طور غریزی، ضرر محتمل و مظنون را در قضایای دنیوی و نیز در امور اخروی از خود دفع می‌نماید، از لفظ ظن استفاده شده است تا بیان کند همین احتمال هم برای اینکه شخص بی تفاوت نباشد و جانب احتیاط را از دست ندهد کافی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۵).

افزون بر آنکه می‌توان گفت، ظن در این آیه به دلالت مفهومی و این که ناظر به خشوع قلبی است؛ به ظن قلبی (در برابر یقین)، و نه ظن عقلی (در برابر علم) اشاره دارد و چنین ظنی است که خاشعان را به خشوع وا می‌دارد؛ به نحوی که نماز و دیگر تکالیف، بر دوششان سنگینی نمی‌کند؛ در برخی آیات دیگر هم چنین ظنی است که ممدوح است: «قَالَ الذی

يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمَا مِنْ فِئَةٍ قَاتِلُوْا غَلِيْبَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿البقره / ۲۴۹﴾ «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّهِ. فَهُوَ فِي عِشْرَةِ رَاضِيَةٍ» (الحاقه / ۲۰ و ۲۱) «وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لِنَّ نَعْبُزِ اللَّهَ فِي الْإِرْضِ وَلِنَّ نَعْبُزِهِ هَرَبًا» (الجَن / ۱۴) (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۸۹-۳۸۸).

۲-۵. «و ظن أنه الفراق» (القیامه / ۲۸)؛

در این آیه هم از نگاه عموم مفسران ظن به علم و یقین تفسیر شده است؛ اما اینکه چرا در این آیه نیز به رغم آنکه انتظار بر آن است که واژه علم یا یقین به کار رود، واژه ظن استعمال شده است؛ برای اشاره به این نکته ظریف است که مادامی که روح به بدن تعلق دارد، به جهت شدت علاقه به دنیا، هنوز طمع به حیات دارد، در واقع به رغم آنکه نشانه‌های مرگ آشکار می‌شود، هنوز یقین به مرگ حاصل نشده است، بلکه در آن هنگام ظن غالب توأم با طمع به حیات شکل می‌گیرد، چون فراق از دنیا که بهشت اوست و معشوق اوست را دوست ندارد و این معنا مورد تأیید سیاق این آیات است که می‌فرماید: «كَلَّا بَلْ جَهِونَ الْعَاجِلِ وَتَذَرُونَ الْآجِرَةَ»؛ (القیامه / ۲۰-۲۱).

۳-۵. «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّهِ» (الحاقه / ۲۰)؛

بسیاری از مفسران بر این باورند که باید مؤمن، به امور اخروی مثل حساب، یقین داشته باشد و واژه ظن در این آیه را به علم یا یقین تفسیر کرده‌اند؛ اما در آیه لفظ ظن به کار رفته است که لفظی مستقل از یقین است. با توجه به سیاق آیات گویی این آیه در مقام تعلیل است و می‌خواهد بیان کند که علت داده شدن کتاب به دست راست و عاقبت به خیری او آن است که در دنیا با ظن به مواجهه با نتیجه اعمال خود و حسابرسی و انکار نکردن این مواجهه، به انجام اوامر و ترک نواهی پرداخته است و خود را مهیای این روز کرده بوده است و همین ظن او را برای استعداد برای این روز کفایت کرده است و اکنون در قیامت که حساب محقق شده است، به یقین رسیده است و خوشحال است. البته ظن در اینجا ظن غالب است از این رو بسیاری از مفسران آن را به علم یا یقین تفسیر کرده است؛ زیرا میان علم و ظن مناسبت وجود دارد. برخی مفسران در باره این رابطه بیان کرده‌اند که ظن جاری مجرای علم است و ظن غالب به جای علم می‌نشیند و با آن معامله علم می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۳، ج ۴: ۶۰۳). اما از نگاه برخی دیگر چون اعتقاد به امور اخروی به طور مطلق، مثل سایر علوم نظری است که از

بیم‌ها و خیالات در امان نیست، از آن به ظن تعبیر شده است تا دلالت کند به اینکه ظن در برخی امور متعلق به آخرت -مثل چگونگی حساب- به ایمان آسیبی نمی‌رساند و جایز است (ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۹: ۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۵۴).

۴-۵. «وَأَبَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نَعْبُزَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نَعْبُزَهُ هَرَبًا» (الجن/۱۲)؛ بسیاری از مفسرین ظن در این آیه را به یقین تفسیر کرده‌اند؛ زیرا به نظر می‌رسد که بر آن بوده‌اند که این گروه از جن، حال خود را بعد از استماع قرآن و ایمان به آن گزارش کرده‌اند. اما با تکیه بر سیاق روشن می‌شود که آنها در حال گزارش اندیشه‌های خود پیش از ایمان هستند. پس بیان کرده‌اند که آنها فکر کرده بودند که اگر خداوند بخواهد بندگان عاصی خود را عذاب کند آیا می‌توانند از خود محافظت کنند یا از عذاب بگریزند و با تأمل این ظن بر ایشان غالب شده است که اگر خداوند بخواهد ایشان را عذاب کند ایشان در برابر خداوند ناتوان خواهند بود. همین تأملات و تفکرات ذهن و اندیشه ایشان را مهیای تسلیم در برابر خداوند متعال نموده بود، از این رو به محض مواجهه با قرآن و ندای دعوت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله ایمان آوردند.

به باور برخی مفسرین ظن در این آیه به ظن قلبی اشاره دارد که مجاور یقین است نه ظن عقلی که کفایت نمی‌کند و از مؤمنین پذیرفته نمی‌شود، تکرار «لن» نیز که دلالت بر استحاله مدخول آن دارد، قرینه‌ای محکم است بر اینکه در اینجا ظن قلبی اراده شده است؛ زیرا در ظن عقلی بلکه یقین عقلی گاه احتمال تعجیز دیده می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۹: ۱۸۴).

۵-۵. «أَلَا ظُنُّنَا أَوْلَيْكَ أَهْمٌ مَبْعُوثُونَ إِتْوَمَ عَظِيمًا» (المطففين/۴)؛ در این آیه ساختار جمله -استثنا با الا مرکب از همزه استفهامیه و لا نافی- به روشنی حاکی از آن است که قصد تهویل وجود دارد و مقصود آیه این است که اگر مطففین صرفاً گمان به قیامت داشته باشند، همین گمان کفایت می‌کند که آنان را از کم‌فروشی باز بدارد و مانع از جسارت ایشان به ارتکاب چنین اعمالی در محضر خداوند گردد؛ اما در واقع امر این افراد گمان به قیامت هم ندارند چه رسد به یقین؛ از این رو اگر چه برخی مفسران ظن در این آیه را هم به علم یا یقین تفسیر کرده‌اند، اما برخی دیگر بر وجود وجه بلاغی در کاربرد واژه

ظن تأکید کرده‌اند و ظن را به معنای معروف آن تفسیر کرده‌اند (ابی السعود، ۱۹۸۳، ج ۹: ۱۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۲۷۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۱۷۱، طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۲۳۱).

۵-۶. «و ضل عېهم ما كانوا يدعون من قبل و ظنوا ما لهم من محيص» (فصلت/۴۸)؛
روزی که خدای تعالی مشرکین را از دور صدأ می‌زند: کجا هستند شریکان من؟
مشرکین اعلام می‌کنند که احدی از ما نیست که شرکایی برای تو ببیند. آری در آن روز آن
خدایانی را که در دنیا به جای خدا می‌خواندند، از نظر ایشان غایب می‌شوند و یقین می‌کنند
که دیگر هیچ گریزگاهی از عذاب ندارند.

در چنین سیاقی تقریباً همه مفسران ظن را به یقین تفسیر کرده‌اند؛ زیرا جایی برای ظن
نیست و احتمال محیص برای ایشان با توجه به مشاهده عذاب الهی ساقط است؛ اما می‌توان
گفت با توجه به سیاق آیه پس از آنکه مخاطب ندای الهی قرار می‌گیرند که «اَسْ پیرکایی؟» از
یک طرف به خاطر انکار کردن ایشان وجود شرکاء را «آذباک ما منا من یبهد»، به نحوی که
چنان از این ندا متأثر می‌شوند که تمام گذشته را به فراموشی می‌سپارند «و ضل عېهم ما كانوا
یدعون من قبل» و از طرف دیگر به جهت اندک ظهور رحمت الهی - همین که در آن شرایط
مخاطب ندای الهی قرار می‌گیرند برای ایشان غنیمت بزرگی است - و گمان به بقای این بارقه
امید است که باعث تصور وجود محیص می‌شود؛ از این رو بر خلاف انتظار اولیه از ظاهر
آیه، می‌فرماید: «ظنوا». آیه بعد هم که می‌فرماید: «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دَعَاءِ الْخَيْرِ وَ إِن مِيسَةَ الْيَتِيمِ
وَتَوَسَّى قَنُوطٌ» را می‌توان مویدی بر این تحلیل دانست.

۵-۷. «و ظنوا أنهم أجتط بهم» (یونس/۲۲)؛

بسیاری از مفسران ظن در این آیه را به همان معنای مشهور تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی
تا، ج ۵: ۳۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۴، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۹۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱:
۵۶-۵۷) اما برخی مفسران ظن را در این آیه از جهت تحقق وقوع هلاکت در اعتقادشان یا
کنایه از قرب هلاکت به معنای یقین گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۱۵۳). اما تصور آن شرایط
روشن می‌سازد که تنها فردی که در وضعیت خوف و رجاء است و تسلیم شرایط نشده است
تنها راه نجات خود را در روی آوردن به درگاه الهی می‌داند و هنوز امید نجات و رهایی

دارد؛ بنابراین مفهوم ظن که یکی از معانی استعمالی آن هم طمع و رجاء است در این جایگاه مناسب‌تر است، در حالی که فردی که به هلاکت یقین پیدا کرده است، تسلیم شرایط می‌شود و شاید دیگر حتی دست به دعا هم برندارد.

۸-۵ « وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الذَّمُّ خَلِفُوا حَيًّا إِذَا ضَاقَتِ عَلَيْمُ الْإَرْضُ بِمَا رَحِمَتْ وَ ضَاقَتِ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ بِمَا يَابِ عَلَيْهِمُ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ » (التوبة/۱۱۸)؛

این آیه ماجرای سه نفر از صحابه است که از دستور رفتن به غزوه تبوک خودداری کردند، به جهت تخلف ایشان از جهاد، رسول خدا (ص) امر فرمود که مردم از آنها کناره‌گیری کنند و کسی با آنها سخن نگوید و آنها ناچار به صحرا و کوه‌ها پناه بردند و زمین با وجود وسعتش بر آنها تنگ شد و دل‌هایشان در سینه‌ها به تنگ آمد و «ظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه». مفسران بر اساس معنای ظاهری آیه، ظن را در اینجا به یقین تفسیر کرده‌اند؛ اما برخی ظن را به معنای اصلی آن تفسیر کرده‌اند با این بیان که عاقبت امر ایشان متوقف بر وحی بود و چون ایشان مطمئن نبودند که قرآن در شان ایشان نازل شود یا اگر هم مطمئن بودند، چون تصور می‌کردند که این شرایط به طول خواهد انجامید، کاربرد ظن در اینجا مناسب بوده است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵: ۵۲۰).

۹-۵ « إِنْ ظَنَّا أَنْ يِقْعًا جِدُّوهُ اللَّهُ » (البقره/۲۳۰)؛

اکثر مفسران ظن در این آیه را به همان معنای معروف تفسیر کرده‌اند. البته برخی مفسران آن را به امید داشتن تفسیر کرده است و افزون بر آن اقوالی در تفسیر ظن به علم و اطمینان را نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۸۰). اما وجه استعمال ظن در این آیه آن است که انسان از آینده بی‌خبر است و نمی‌تواند با یقین درباره آن صحبت کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۷۶)؛ بنابراین چون عواقب امور نامعلوم است، وجهی برای تفسیر ظن به علم وجود ندارد، افزون بر آنکه در اینجا ان ناصبه برای دلالت بر توقع است که منافی علم است (ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۱: ۲۲۷). در نهایت آنکه هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا وجهی برای تفسیر ظن در این آیه به علم وجود ندارد.

۱۰-۵ « وَ ظَنِّي دَاوُدَ أَمَا فَتِنَاهُ فَاسْتَغْفِرْ رِيَّهُ وَ خِرْ رَاكِعًا وَ أَبَابٍ » (ص/۲۴)؛

این آیه هم از آیاتی است که مفسران، ظن را به علم تفسیر کرده‌اند. البته بسیاری از مفسران بعد از تفسیر آن به علم، برخی تحلیل‌ها را افزوده‌اند؛ مانند ظن قوی نزدیک به علم (طوسی، بی تا، ج ۸: ۵۵۳)، یا ظن غالب و استعاره‌ای برای علم (ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۷: ۲۲۱، زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۸۸) یا تعبیر از علم نظری به ظن (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۱۵۱)؛ اما ظن در این آیه نیز باید به معنای معروف آن تفسیر شود، بدون آنکه نیازی به تأویل آن به علم باشد، چون با توجه به اینکه بحث فتنه الهی در میان است مدخلی برای علم باقی نمی‌ماند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۵: ۲۳۱) و از حضرت داوود (ع) به عنوان پیامبر الهی انتظاری جز این نیست که حتی با احتمال خطا هم استغفار کند.

نتیجه‌گیری

در معناشناسی مفردات قرآن کریم نخستین گام فهم معنای اصلی و حقیقی واژه بر اساس گزارش‌های لغوی موثق و تحلیل این گزارش‌ها است. توجه به معنای اساسی لفظ از نگاه مفسران و نیز معناشناسان معاصر پیش از توجه و کشف معنای نسبی لفظ با تکیه بر استعمال آن در سیاق‌های مختلف ضروری است؛ بنابراین اینکه برخی پژوهشگران بدون واکاوی لازم و کافی در گزارش‌های لغوی، به تحلیل معنای ظن بر پایه کاربردهای قرآنی این واژه پرداخته و معنای اصلی ظن را یقین دانسته‌اند، نمی‌تواند درست باشد.

بررسی کاربردهای حسی واژه ظن در گزارش‌های لغوی بر این مطلب صحه می‌گذارد که معنای اصلی و اساسی ماده ظن، گمان است که جزء معنایی عدم اطمینان محور آن است و از این جهت از یقین و علم متمایز می‌شود. طبق دیدگاه رایج، افزون بر معنای لغوی گمان، برای ماده ظن، معنای علم و یقین نیز گزارش شده و بر این اساس ظن در زمره واژگان اضداد محسوب شده است.

به رغم ظاهر گزارش‌های لغوی، تحلیل دقیق این گزارش‌ها نشان می‌دهد که ماده ظن تنها دارای یک اصل معنایی-عدم اطمینان- است که این معنا در تمام استعمال‌های آن دیده می‌شود. در تمام شواهد لغوی که جهت لحاظ کردن وجه معنایی علم و یقین برای ظن مورد استناد واقع شده‌اند، همان معنای اصلی گمان متناسب و قابل دفاع است و لذا این شواهد قوت کافی برای اثبات معنای یقین برای لفظ ظن را ندارد. از این رو لغویان و مفسرانی که ظن در برخی آیات را به علم تفسیر کرده‌اند، این نکته را مدنظر داشته‌اند که به نوعی وجه تمایز آن را با علم قطعی یادآور شوند؛ از این در در چنین رویکردهایی تفسیر ظن به یقین، به نزاعی لفظی شباهت دارد.

در نهایت آنکه، ظن از واژگان اضداد نیست و با علم و یقین مترادف ندارد؛ زیرا در استعمالات مختلف همواره جزء معنایی عدم اطمینان و احتمال را با خود دارد. با نگاه تفسیری مبتنی بر باور به کاربرد اعجاز‌گونه الفاظ در قرآن کریم به وضوح روشن می‌شود که ماده ظن در تمام کاربردهای قرآنی خود، اصالت معنایی‌اش را حفظ کرده است و معنای اصلی آن (گمان) در تناسب با سیاق آیات و دارای اشارات معنایی ظریف و حکیمانه است.

منابع

- ١) قرآن کریم.
- ٢) ابن اثیر، مبارک بن محمد. (١٣٦٧ش). **النهاية في غريب الحديث و الأثر**. چاپ چهارم، ٥ جلد. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ٣) ابن درید، محمد بن حسن. (١٩٨٨م). **جمهرة اللغة**. سه جلد. بیروت: دار العلم للملایین.
- ٤) ابن سیده، علی بن اسماعیل. (١٤٢١ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. ١١ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ٥) ابن فارس، احمد بن فارس. (١٤٠٤ق). **معجم مقایس اللغة**. ٦ جلد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ٦) ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ق). **لسان العرب**. چاپ سوم. ١٥ جلد. بیروت: دار صادر.
- ٧) ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله. (١٤٢٤ق). **تفسیر ابن ابی زینین**. ٢ جلد. لبنان: دار الکتب العلمیة.
- ٨) ابن عاشور، محمد طاهر. (١٤٢٠ق). **تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور**. ٣٠ جلد. لبنان: مؤسسه التاريخ العربی.
- ٩) ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ق). **المحرر الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز**. بیروت: دارالکتب.
- ١٠) ابو عبید، قاسم بن سلام. (١٩٩٠م). **الغریب المصنف**. ٢ جلد. تونس: الموسسه الوطنیه للترجمه و التحقیق و الدراسات بیت الحکمه.
- ١١) ابوالسعود، محمد بن محمد. (١٩٨٣م). **تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)**. ٩ جلد. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- ١٢) ابو حیان، محمد بن یوسف. (١٤٢٠ق). **البحر المحيط فی التفسیر**. ١١ جلد. لبنان: دار الفکر.
- ١٣) ازدی، عبدالله بن محمد. (١٣٨٧ش). **کتاب الماء**. ٣ جلد. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران-موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
- ١٤) ازهری، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). **تهذیب اللغة**. ١٥ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ١٥) ایزوتسو، توشیهیکو. (١٣٦١ش). **خدا و انسان در قرآن**. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ١٦) آلوسی، محمود بن عبدالله. (١٤١٥ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. ١٦ جلد. لبنان: دار الکتب العلمیة.
- ١٧) بحرانی، هاشم بن سلیمان. (١٤١٥ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**. ٥ جلد. ایران: قم: موسسه البعثة.
- ١٨) تفسیسی، حبیب بن ابراهیم. (١٣٧١ش). **وجوه قرآن**. ٢ جلد. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات.
- ١٩) جرجانی، عبدالقاهر. (١٤٠٣ق). **دلایل الإعجاز**. دمشق: مکتبه سعیدالدین.

- ۲۰) دامغانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **الوجوه و النظائر لالفاظ كتاب الله العزيز**. ۲ ج. مصر: قاهره: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة احیاء التراث الاسلامی.
- ۲۱) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **مفردات أَلْفَاظِ الْقُرْآن**. ۱ جلد. بیروت: دار القلم.
- ۲۲) رمانی، علی بن عیسی، ابوسلیمان حمد بن محمد بن محمد خطابی و عبدالقاهر جرجانی. (بی تا). **ثلاث رسائل في اعجاز القرآن**. ج ۴. قاهره: دارالمعارف.
- ۲۳) روحی برندق، کاووس و همکاران. (۱۳۹۶ ش). **«واکاوی و ارزیابی ترجمه مفردات قرآن (مطالعه موردی: ماده ظن)»**، دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث. دوره ۴. شماره ۸. صص ۷۳-۱۰۳.
- ۲۴) زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. ۲۰ جلد. بیروت: دار الفکر.
- ۲۵) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**. چاپ سوم. ۴ جلد. لبنان: دار الكتاب العربی.
- ۲۶) ساجدی، مریم. (۱۳۹۷ ش). **«کاربرد ظن در قرآن کریم: تاملی پیرامون اقوال مفسران در تفسیر ظن به یقین»**. دوفصلنامه پرتو وحی. دوره ۶. شماره ۱. شماره پیاپی ۱۰. صص ۱۰۱-۱۲۶.
- ۲۷) السامرائی، ابراهیم. (۱۹۶۶ م). **التطور اللغوی التاريخی**. قاهره: دارالرائد للطباعة.
- ۲۸) شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۶ ش). **«پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن»**. مقالات و بررسی‌ها. شماره ۸۴.
- ۲۹) صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق). **المحیط فی اللغة**. ۱۱ جلد. بیروت: عالم الکتب.
- ۳۰) صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**. چاپ دوم. ۳۰ جلد. ایران: قم: فرهنگ اسلامی
- ۳۱) صدر، محمد باقر. (۱۴۰۵ ق). **دروس فی علم الاصول**. بی جا: دارالمنتظر.
- ۳۲) صفوی، کوروش. (۱۳۹۰ ش). **درآمدی بر معنی شناسی**. چاپ چهارم. تهران: سوره مهر.
- ۳۳) طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. ۲۰ جلد. لبنان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ۳۴) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دهم. ۳ جلد. ایران: تهران: ناصر خسرو.
- ۳۵) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)**. ۳۰ جلد. بیروت: دار المعرفة.
- ۳۶) طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. ۱۰ جلد. لبنان: بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۷) طیب حسینی، محمود. (۱۳۹۰ ش). **درآمدی بر مفردات قرآن کریم**. قم: حوزه و دانشگاه.

- ۳۸) عکموش عبد، عقیل. (۲۰۰۵ م). «ظن فی القرآن الکریم در اسسه فی مفهوم التضاد». نشریه القادسیه فی الآداب و العلوم التربویه. المجلد الرابع، العدد ۳ و ۴. صص ۶۵-۸۰.
- ۳۹) عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). **التفسیر (تفسیر العیاشی)**. ۲ جلد. ایران: تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۴۰) فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰ م). **معانی القرآن (فراء)**. چاپ سوم. ۳ جلد. مصر: قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- ۴۱) فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). **کتاب العین**. چاپ دوم. ۹ جلد. قم: نشر هجرت.
- ۴۲) فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر من وحی القرآن**. بیروت: دارالطباعه و النشر.
- ۴۳) فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). **القاموس المحيط**. ۴ جلد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴۴) فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۶ ق). **بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز**. چاپ سوم. ۶ جلد. مصر: قاهره: وزارة الاوقاف.
- ۴۵) مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. ۳۰ جلد. بیروت: دار الفکر.
- ۴۶) المشیکنی الاردیلی، علی. (۱۳۹۶ ق). **تحریر المعالم فی اصول الفقه**. قم: چاپخانه مهر.
- ۴۷) مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۷ ش). **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی**. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ.
- ۴۸) مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. چاپ سوم. تهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
- ۴۹) المنجد، محمد نورالدین. (۱۴۲۶ ق). **التضاد فی القرآن الکریم**. دمشق: دارالفکر.
- ۵۰) نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). **اعراب القرآن (نحاس)**. ۵ جلد. لبنان: بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۵۱) نوری طبرسی، حسین. (بی تا). **مستدرک الوسائل**. جلد ۱۷. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

References

۱. Holy Quran.
۲. Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad. (۱۳۶۷). Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wal Athar. Fourth edition, ۹ volumes. Qom: Ismailian Press Institute.
۳. Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hasan. (۹۸۸). Jamharat al-Lughah. ۳ volumes. Beirut: Dar al-Ilm Li al-Malayin.
۴. Ibn Sidah, Ali Ibn Ismail. (۱۴۲۱ AH). Al-Muhkam wal-Muhit al-Azam. ۱۱ volumes, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۵. Ibn Faris, Ahmad bin Faris. (۱۴۰۴ AH). Mujam Maqais al-Lughah. ۶ volumes. Qom: School of Islamic Studies.
۶. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukarram. (۱۴۱۴ AH). Lisan al-Arab. Third edition. ۱۰ volumes. Beirut: Dar Sadir.

۷. Ibn Abi Zamanin, Muhammad Ibn Abdullah. (۱۴۲۴ AH). Tafsir Ibn Abi Zamanain. ۲ volumes. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۸. Ibn Ashour, Mohammad Tahir. (۱۴۲۰ AD). Tafsir al-Tahreer wal-Tanwir known as Tafsir of Ibn Ashur. ۳۰ volumes. Lebanon: Al Tarikh Al Arabi Foundation.
۹. Ibn Atiyyah, Abdul Haq bin Ghalib. (۱۴۲۲ AH). Al-Muharrar al-wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz. Beirut: Dar al-Kitab.
۱۰. Abu Obaid, Qasim bin Salam. (۱۹۹۰ AD). Al-Ghareeb Al-Musannaf. ۲ vols. Tunisia: Al-Watanieh Institute for Translation and Research and Studies of Bayt Al-Hikma.
۱۱. Abul Saud, Muhammad bin Muhammad. (۱۹۸۳ AD). Tafsir of Abi al-Saud (Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Qur'an al-Karim). ۹ volumes. Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۲. Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (۱۴۲۰ AD). Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir. ۱۱ volumes. Lebanon: Dar al-Fikr.
۱۳. Azdi, Abdullah bin Muhammad. (۲۰۱۷). Kitab al-Ma'. ۳ volumes. Tehran: Iran University of Medical Sciences - Institute of Medical History, Islamic and Complementary Medicine Studies.
۱۴. Azhari, Muhammad bin Ahmad. (۱۴۲۱ AH). Tahzib al-Lughah. ۱۰ volumes. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۵. Izutsu, Toshihiko. (۱۳۶۱). God and man in the Qur'an. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Publishing Company.
۱۶. Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (۱۴۱۵ AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim. ۱۶ volumes. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۱۷. Bahrani, Hashim bin Suleiman. (۱۴۱۵ AH). Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an. ۵ volumes. Iran: Qom: Al-Bithat Institute.
۱۸. Tiflisi, Habish bin Ibrahim. (۱۳۷۱). Wojouh al-Qur'an. ۲ volumes. Tehran: University of Tehran. Publication Institute.
۱۹. Jurjani, Abdul Qahir. (۱۴۰۳ AH). Dalail al-Ijaz. Damascus: Saad al-Din School.
۲۰. Damghani, Hossein bin Mohammad. (۱۴۱۶ AH). Al-Wojouh wa al-Nazair li Alfaz Kitab Allah Al-Aziz. ۲ volumes. Egypt: Cairo: Ministry of Endowments, Majlis al-Ala for Islamic Affairs, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۱. Raghīb Al-Isfahani, Hossein bin Mohammad. (۱۴۱۲ AH). Mufradat Alfaz al-Qur'an. ۱ volum. Beirut: Dar Al Qalam.
۲۲. Rommani, Ali bin Isa, Abu Suleiman Hamad bin Mohammad Khatabi and Abdul Qahir Jurjani. (No Date). Thalath Rasail fi Ijaz al-Qur'an. Fourth edition. Cairo: Dar al-Ma'arif.
۲۳. Rouhi Barandagh, Kavos et al. (۲۰۱۶). "Analysis and evaluation of the translation of the words of the Qur'an (case study: the subject of Doubt)", Two quarterly study of the translation of the Qur'an and Hadith. Volume ۴. Number ۸. pp. ۷۳-۱۰۳.
۲۴. Zubaidi, Muhammad Murteza. (۱۴۱۴ AH). Taj al-Arus, min Jawahir al-Qamoos. ۲۰ volumes. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۵. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamiz al-Tanzil wa Uyoun al-Aqawils fi Wojouh al-Ta'awil. Third edition. ۴ volumes. Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۶. Sajedi, Maryam. (۲۰۱۷). "Use of the word Dhan in the Holy Qur'an: Reflection on the Sayings of the Commentators in the Interpretation of Dhan and Yaqin". Partov Vahy Bi-monthly. Volume ۶. No ۱. Sequential number ۱۰. pp. ۱۰۱-۱۲۶.
۲۷. Al-Samrai, Ibrahim. (۱۹۶۶). Al-Tatawwur al-Lughawi al-Tarikhi. Cairo: Dar al-Raid for publishing.
۲۸. Shaker, Mohammad Kazem. (۲۰۱۶). "Research on the meaning of Dhan and its epistemological and moral position in the Qur'an". Articles and reviews. Number ۸۴.
۲۹. Sahib, Ismail bin Abbad. (۱۴۱۴ AH). Al-Muhit fi al-Lughah. ۱۱ volumes. Beirut: Alam al-Kutub.
۳۰. Sadeghi Tehrani, Mohammad. (۱۴۰۶ AH). Al-Furqan fil Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah. Second edition. ۳۰ volumes. Iran: Qom: Islamic culture
۳۱. Sadr, Mohammad Bagher. (۱۴۰۵ AH). Dorus fi Ilm al-Osoul. No Place: Dar al-Muntazar.
۳۲. Safavi, Kurush. (۲۰۱۸). An introduction to semantics. Fourth edition. Tehran: Surah Mehr.

۳۳. Tabatabai, Mohammad Hossein. (۱۳۹۰ AD). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Second edition. ۲۰ volumes. Lebanon. Beirut: Al-Alami Publishing House.
۳۴. Tabarsi, Fazl bin Hasan. (۱۳۷۲). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. ۳ volumes. Iran: Tehran: Nasser Khosrow.
۳۵. Tabari, Muhammad bin Jarir. (۱۴۱۲ AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)*. ۳۰ volumes. Beirut: Dar al-Marifah.
۳۶. Tusi, Muhammad bin Hassan. (Beta). *Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*. ۱۰ volumes. Lebanon: Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi.
۳۷. Tayeb Hosseini, Mahmoud. (۲۰۱۸). *An introduction to the vocabulary of the Holy Quran*. Qom: Seminary and University.
۳۸. Akmoosh Abd, Aqeel. (۲۰۰۵ AD). "Al-Dhan fi al-Qur'an al-Karim; a study in the concept of Tadhah". *Al-Qadisiyah magazine in Literary and Educational Sciences*. The fourth volume, Nos ۳ and ۴. pp. ۶۵-۸۰.
۳۹. Ayyashi, Muhammad bin Masoud. (۱۳۸۰ AD). *Al-Tafsir (Tafsir al-Ayyashi)*. ۲ volumes. Iran: Tehran, Islamic Scientific School.
۴۰. Farra', Yahya bin Ziyad. (۱۹۸۰ AD). *Maani al-Qur'an*. Third edition. ۳ volumes. Egypt: Cairo: Al-Hay'a al-Masriyya al-Ammah li al-Kitab.
۴۱. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (No Date). *Kitab al-Ain*. Second edition. ۹ volumes. Qom: Hijrah Publishing.
۴۲. Fadlullah, Mohammad Hossein. (۱۴۱۹ AH). *Tafsir Min Wahy a- Qur'an*. Beirut: Dar al-Tibaah wal-Nashr.
۴۳. Firouzabadi, Mohammad bin Yaqub. (۱۴۱۵ AH). *Encyclopaedia of the environment*. ۴ volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۴۴. Firozabadi, Muhammad bin Yaqub. (۱۴۱۶ AH). *Basaer Zhu Al-Tamiyz Fi Lataif Al-Kitab Al-Aziz*. Third edition. ۶ volumes. Egypt: Cairo: Ministry of Endowments.
۴۵. Maraghi, Ahmad Mustafa. (No Date). *Tafsir al-Maraghi*. ۳۰ volumes. Beirut: Dar al-Fikr.
۴۶. Mishkini Ardabili, Ali. (۱۳۹۶ AH). *Tahrir Al-Maalim fi Usul al-Fiqh*. Qom: Mehr printing house.
۴۷. Mashkoo, Mohammad Javad. (۱۳۵۷). *Arabic comparative culture with Semitic and Iranian languages*. Tehran: Farhang Foundation Publications.
۴۸. Mostafawi, Hassan. (۲۰۱۶). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Third edition. Tehran: Al-Allameh Al-Mustafawi Publishing Center.
۴۹. Al -Munjd, Mohammad Nuruddin. (۱۴۲۶ AH). *Al -Qur'an al -Karim*. Damascus: Dar al -Fikr.
۵۰. Nuhas, Ahmad ibn Muhammad. (۱۴۲۱ AH). *I'rab al-Quran (Al-Nuhas)*. ۵ volumes. Lebanon: Beirut: Dar al -Kutub al-Ilmiyah.
۵۱. Nouri Tabrizi, Hussein. (No Date). *Mustadrak al-Wasail*. Volume ۱۷. Qom: Muassasat Al al-Bait (AS) li Ihiya al-Turath.



A review of the article "aisha" in oliver leman's quran encyclopedia (regarding the prophet's marriages with khadija and aisha)

Mohammad Hasan Zamani ^۱

Najmeh Ghafi ^۲

Masoud Shamabadi ^۳

Abstract

One of the most recent Qur'anic researches of Orientalists is the Encyclopedia of the Qur'an edited by Oliver Leman. The present article examines the article "Aisha" written by Oliver Leman in the Qur'an encyclopedia. In this article, regardless of other opinions, the author expresses the content regarding Aisha and Khadijah if they were virgins or widows when they married the Prophet, which should be examined the opposing opinions in every case. He considers Aisha to be the only virgin wife of the Prophet, and in his opinion, Khadija married the Prophet when she was ۴۰ years old. After that, he has investigated the age of Aisha when she married the Prophet according to Sunni sources and considers Aisha to be a ۶-year-old girl while marrying the Prophet. In the present research, which was compiled by descriptive-analytical method, each of the cases of Aisha being a virgin, Khadijah being old when she married the Prophet, and the Prophet marrying a young child have been criticized. The findings of the research indicate that by referring to Sunni sources regarding the Prophet's marriages with Khadijah and Aisha, the Orientalists consider the issues in which there is a historical disagreement, so strong that in their opinion, there is no room for discussion about it. However, there are opposing opinions in this area that the author of the article should have mentioned.

Keywords: Aisha, Qur'an Encyclopedia, Oliver Leman, Khadija, Prophet's Marriages.

^۱ Associate Professor of Al-Mustafa International University; | Mhzamani@yahoo.com.

^۲ Master's student of the University of Islamic Education, (Corresponding author); |

^۳ Ph.D. student of Al-Mustafa International University; | daneshdoostan@iran.ir; goftogoo@iran.ir.



بررسی مقاله «عایشه» در دایره‌المعارف قرآن الیور لیمن

(پیرامون ازدواج‌های پیامبر با حضرت خدیجه و عایشه)

محمدحسن زمانی^۱

نجمه قافی^۲

مسعود شم‌آبادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

چکیده

دایره‌المعارف قرآن با سرویراستاری الیور لیمن یکی از جدیدترین پژوهش‌های قرآنی مستشرقان است. نوشتار حاضر به بررسی مقاله «عایشه» نوشته الیور لیمن در دایره‌المعارف قرآن پرداخته است. نویسنده در این مقاله بدون توجه به نظرات دیگر، در زمینه دوشیزه یا بیوه بودن عایشه و حضرت خدیجه هنگام ازدواج با پیامبر، مطالبی را بیان می‌دارد که بایسته است به بررسی نظرات مخالف در هر زمینه نیز پرداخته شود. وی عایشه را تنها همسر دوشیزه پیامبر می‌داند و به عقیده او حضرت خدیجه در حالیکه زنی ۴۰ ساله بودند به عقد پیامبر ۲۱ ساله درآمدند. او پس از آن به بررسی سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر با توجه به منابع اهل سنت پرداخته و عایشه را دختری ۶ ساله می‌داند که به عقد پیامبر درآمد. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی گردآوری شده است؛ هر یک از موارد دوشیزه بودن عایشه، مسن بودن حضرت خدیجه هنگام ازدواج با پیامبر و ازدواج پیامبر با کودک خردسال مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مستشرقان با مراجعه به منابع اهل سنت در زمینه ازدواج‌های پیامبر با حضرت خدیجه و عایشه، مسائلی که در آن اختلاف تاریخی وجود دارد را به قدری قوی می‌دانند که از نظر آنان دیگر جایی برای بحث در این زمینه وجود ندارد. حال آنکه نظرات مخالفی در این زمینه نیز وجود دارد که جا داشت نویسنده مقاله به ذکر آنها پردازد.

واژه‌های کلیدی: عایشه، دایره‌المعارف قرآن، الیور لیمن، حضرت خدیجه، ازدواج‌های پیامبر.

^۱ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی، جامعه المصطفی‌العالمیه؛ قم؛ ایران | Mhzamani@yahoo.com

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم؛ ایران (نویسنده مسئول) | iran.ir@goftogoo

^۳ دانشجوی دکتری قرآن و مستشرقان، جامعه المصطفی‌العالمیه؛ قم؛ ایران | daneshdoostan@iran.ir; goftogoo@iran.ir

مقدمه

کتاب «قرآن یک دایره‌المعارف» به سر ویراستاری الیور لیمن (Oliver Leaman) توسط ۴۲ نویسنده با ۴۶۸ مدخل در سال ۲۰۰۵ در آمریکا به چاپ رسید. یکی از مقالات موجود در این دایره‌المعارف، مقاله «عایشه» است که توسط «الیور لیمن» نوشته شده است. الیور لیمن استاد فلسفه دین و مطالعات یهود است و از سال ۲۰۰۰ در دانشگاه کنتاکی آمریکا مشغول به فعالیت‌های علمی است. همچنین وی به فلسفه یهود و فلسفه شرق خصوصاً فلسفه اسلام علاقه‌مند است که این را می‌توان در آثار او دید.

وی به مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی، یهودی و شرقی می‌پردازد. او دکترای خود را در سال ۱۹۷۹ از دانشگاه کمبریج دریافت کرد. عناوین مقالات دیگری که توسط این نویسنده در دایره‌المعارف قرآن نگاشته شده عبارتند از: «حوا»، «حیا»، «زنا»، «طلاق»، «بلقیس» و «اهل بیت». از جمله کتاب‌های او «مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی کلاسیک»، «شر و رنج در فلسفه یهود»، «تاریخ فلسفه اسلامی»، «تاریخ فلسفه یهودی»، «دوستی شرق و غرب از دیدگاه فلسفی»، «مفاهیم کلیدی در فلسفه شرقی»، «مرگ و از دست دادن»، «فلسفه یهودیان»، «دایره‌المعارف فلسفه آسیا» و «دایره‌المعارف مرگ و مردن» است. تاکنون چهار کتاب از الیور لیمن در ایران ترجمه شده است که عبارتند از: «درآمدی بر زیباشناسی اسلامی»، «سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام»، «آینده فلسفه: پیش به سوی قرن بیست و یکم» و «دانشنامه قرآن کریم».

تبیین مسئله

از همان آغاز بعثت رسول اکرم ص کسانی دست به دسیسه و نیرنگ بر ضد اسلام و مسلمانان می‌زدند. با گسترش اسلام، این دشمنی‌ها افزون‌تر و در قالب‌های دیگری ظهور و بروز یافتند. در سالیان اخیر، دشمنان اسلام تمام سعی و تلاش خود را به کار بسته‌اند تا مانع نفوذ اسلام شوند و در این راه از تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی بهره‌برده‌اند. شناختن شخصیت‌های بزرگ اسلامی، گامی ضروری در جهت تقویت و تحکیم مبانی اسلام است. شناخت ابعاد مختلف زندگی «عایشه» همسر پیامبر (ص) از جمله ازدواج ایشان در سن کم با پیامبر (ص) که منشأ شبهات فراوانی از طرف بهانه‌جویان و مستشرقان گردیده است و

همچنین شناخت و معرفی رفع نقاط مبهم زندگی پر بار حضرت خدیجه، آن بانوی بزرگوار به عنوان الگویی نمونه برای زنان جامعه حاضر، امری ضروری است؛ لذا در این نوشتار، به بررسی برخی از ابعاد زندگی عایشه و حضرت خدیجه (س) به عنوان همسران پیامبر (ص) می‌پردازیم تا شبهاتی که برای خاورشناسان در این زمینه پیش آمده، برطرف گردد. همچنین یکی از کارسازترین راه‌ها برای از بین بردن شخصیت افراد تأثیرگذار در اسلام، تحریف زندگی آنهاست؛ بنابراین لازم است با این گونه اقدامات دشمنان، مقابله کرد و نقشه‌های آنها را خنثی نمود. این کار زمانی اتفاق می‌افتد که آگاهی لازم نسبت به تحریفات انجام شده، صورت بگیرد.

در هنگام بررسی تاریخ صدر اسلام، درمی‌یابیم حضرت خدیجه (س)، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌هایی است که در عصر خود برای رشد اسلام، نقش بی‌بدیلی داشت و عایشه نیز به عنوان جوانترین همسر پیامبر (ص) با وجود برخی از ابهامات در سن و تاریخ ازدواج ایشان با پیامبر (ص) منشاء برخی از شبهات بر علیه اسلام و پیامبر اکرم (ص) گردیده است. خاورشناسان با نشر برخی از شیوات و رسوخ دادن آن به تاریخ، در بیان مسائلی هم‌چون: تعدد زوجات خدیجه (س) و سن بالای وی در زمان ازدواج با پیامبر (ص)، ازدواج با عایشه دختری نابالغ سعی در مخدوش کردن شخصیت پیامبر (ص) داشتند. متأسفانه این تحریفات، در کتب و آثار مستشرقان نیز وارد شده و انعکاس یافته است. نوشتار حاضر، به بررسی دیدگاه الیور لیمن، نویسنده مقاله عایشه، درباره شبهات طرح شده، خواهد پرداخت.

پیشینه تحقیق

مقالات متعددی در مورد همسران پیامبر از جمله عایشه و حضرت خدیجه (س) نگاشته

شده از جمله:

مقاله «نقد و تحلیل مدخل «عایشه» در دایره‌المعارف قرآن لیدن» از محمود کریمی؛
مقاله «تحلیل و بررسی دیدگاه دنیس اسپلبرگ در مورد آیات افک (النور/۱۱-۲۰)» (مدخل «عایشه» در دایره‌المعارف قرآن لیدن) از فریبا پات، بی بی سادات رضی بهابادی؛ مقاله «بازپژوهشی در سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)» از رضا جلالی ليقوان، اکبر میرسپاه؛ «نقش اقتصادی، اجتماعی و سیاسی حضرت خدیجه (س) در گسترش

اسلام»، از اسماعیل سخا؛ «بررسی جنبه‌های الگوگیری از حضرت خدیجه (س) در سبک زندگی»، از حسین شمس؛ «بررسی نقش حضرت خدیجه (س) در حفظ و نشر اسلام»، از زهرا وزینی‌راغب؛ «بررسی جایگاه حضرت خدیجه (س) در دایره‌المعارف قرآن لیدن»، از سکینه آخوند؛ «بررسی دیدگاه نابیا آبوت در مقاله "وضعیت زن در صدر اسلام" با تکیه بر آیات و روایات»، از زینب‌السادات حسینی. نویسندگان در نوشتار خود، به ابعادی از زندگانی همسران پیامبر پرداخته و به صورت مجزی به این مقاله از این دایره‌المعارف پرداخته نشده است. نویسندگان غالباً به نقد دیدگاه‌های برخی مستشرقان به صورت منفرد همت گماشته‌اند. ما در این نوشتار، در پی تبیین فضای فکری الیور لیمن در مقاله عایشه و تحلیل و نقد آراء ایشان با کمک روایات و منابع تاریخی هستیم.

بررسی و نقد مقاله «عایشه»

در مقاله عایشه نویسنده در کنار ذکر مطالب صحیح در زمینه ازدواج‌های پیامبر، به دلیل عدم مراجعه به منابع شیعه و تفحص کامل دچار شبهاتی در زمینه ازدواج‌های پیامبر و زندگی ایشان با حضرت خدیجه و عایشه شده است که اکنون به بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم.

بخش اول: گزاره‌های مثبت

فضائل و رفتار پیامبر اسلام به نحوی است که برخی از مستشرقان با وجود مشکلات آنان، به صحت و درستی این رفتارها دست یافته و آن‌ها را صادقانه بیان کرده‌اند. در مقاله «عایشه» نویسنده به درستی حضرت خدیجه را اولین همسر پیامبر و تنها همسر ایشان تا زمان وفات می‌داند و در زمینه دلیل ازدواج‌های بعدی پیامبر که برخی از مستشرقان علت آن را غریزه جنسی پیامبر می‌دانند (سها، بی تا: ۴۱۸)، او به دلایل دیگری اشاره کرده و این گونه می‌نویسد: «همه این ازدواج‌ها به دلیل سیاسی، برای تقویت پیوند خویشاوندی یا برای کمک به زنی محتاج بوده است. بیشتر این زنان بیوه، مسن و یا رها شده و در نتیجه نیازمند خانه و پناهی بودند.» (لیمن، ۱۳۹۱: ۳۳۶-۳۳۸). در ادامه نویسنده با اشاره به آیه قرآن (احزاب / ۶) همسران پیامبر را ام‌المومنین خوانده و به دلیل جایگاه بالای پیامبر نزد خدا به موضوع عدم جواز ازدواج همسران پیامبر بعد از ایشان پرداخته است. (همان).

بخش دوم: گزاره‌های منفی

برخی از مستشرقان به دلیل عدم مراجعه به منابع شیعه در زمینه ازدواج‌های پیامبر، دسته‌ای از مطالب را بدون توجه به اختلاف آراء نقل کرده و آن را به قدری قوی می‌دانند که دیگر جایی برای بحث نمی‌بینند. اکنون به بررسی هریک خواهیم پرداخت.

۱. دوشیزه بودن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص)

«البور لیمن» در مقاله «عایشه» تمامی همسران پیامبر به جز عایشه را هنگام ازدواج با ایشان زناتی بیوه می‌داند. او در این باره چنین می‌نویسد: «عایشه سومین همسر پیامبر و تنها دوشیزه‌ای بود که با او ازدواج کر (همان).

تحلیل و بررسی: البور لیمن به دلیل عدم بررسی کامل در کتب تاریخی و مطلق آوردن این نظریه و بیان نکردن نظرات مورخان مخالف، ممکن است این شبهه را به خواننده القا کند که نظر صحیح و تنها نظر در این زمینه فقط همین است و راه برای شبهه افکنان و سوء استفاده کنندگان در این زمینه فراهم شود. حال آن که در زمینه دوشیزه یا بیوه بودن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) دو نظر میان مفسران وجود دارد:

دسته اول مورخانی مانند مقریزی و عسقلانی هستند که با توجه به روایاتی از خود عایشه عقیده دارند که عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دوشیزه بوده است (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۲۷۲). عایشه می‌گوید: «قالت عائشة: فضلت بعیبر... فذکرت محیء جبریل بصورها، قالت: و لم ینکح بکرا غیری»؛ خدا به من نه چیز عطا کرد که به هیچ زنی بعد از مریم دختر عمران عطا نکرده بود. از جمله اینکه پیامبر (ص) با هیچ زن باکره‌ای جز من ازدواج نکردند (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۲۳۴). هم چنین در روایتی دیگر از خود عایشه در رابطه با دوشیزه بودنش هنگام ازدواج با پیامبر (ص) می‌خوانیم: «عن عائشة أنها قالت: لقد أعطيت تسعا ما أعطيتها امرأة بعد مریم بنت عمران: لقد برل جبریل بصوري في راحة حبي أمر رسول الله (ص) أن يبروجي و لقد يروجي بکرا و ما يروج بکرا»؛ به پیامبر گفتم که من مانند هیچ یک از زنان شما نیستم، زیرا هر یک از همسران شما نزد مردی بوده است غیر از من (که دوشیزه بودم) پس پیامبر (ص) لبخندی زدند (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۲۶).

دسته دوم افرادی مانند جعفر مرتضی‌عاملی، با توجه به دلایل زیر دوشیزه بودن عایشه هنگام ازدواج را محل شک و شبهه می‌دانند:

اولاً: این دعوی عایشه که پیامبر (ص) با هیچ زن باکره‌ای جز او ازدواج نکرد، صحیح نیست؛ زیرا ممکن است عایشه بخواهد از این طریق خود را همسر محبوب نزد رسول خدا (ص) جلوه دهد. چنانکه در روایتی دیگر از عایشه به منظور محبوب جلوه دادن خود نزد پیامبر (ص) آمده است: «عن عائشة قالت: قال رسول الله: فضل عائشة على النساء كفضل الپريد على الطعام»؛ رسول خدا (ص) فرمودند: برتری عایشه بر سایر زنان مانند برتری آبگوشت بر سایر غذاها است (همان، ج ۸: ۶۳).

ثانیاً: طبرانی در کتاب خود در رابطه با جریان ازدواج پیامبر (ص) با عایشه می‌نویسد: «خطب النبي (ص) عائشة إلى أبي بكر و كان أبو بكر قد زوجها جبر من مطعم، فجلسها منه، فزوجها رسول الله (ص)» (طبرانی، ۱۴۱۰، ج ۲۳: ۲۱ - ۲۲). در این روایت به طور صریح آمده است که عایشه قبل از ازدواج با رسول خدا (ص) به ازدواج مردی دیگر درآمده بود.

ثالثاً: در روایتی که ابوداود از عایشه نقل می‌کند، می‌خوانیم: «عن عائشة: أمها قالت: لما رسول الله، كل صواحي (أو كل نسائك، أو كنييت نساءك فاكنتي، أو) لهن كني. قال: فاكنتي بابنك عبد الله»؛ عایشه به رسول خدا (ص) گفت: تمام زنان شما غیر از من دارای کنیه هستند. پس پیامبر (ص) فرمودند: کنیه تو به نام پسرت عبدالله است» (ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۱۱۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴۳: ۲۹۱). ابوداود می‌گوید منظور عبدالله بن زبیر فرزند اسماء خواهر عایشه است؛ در نتیجه کنیه عایشه تا زمان مرگش «ام عبدالله» بود همانطور که امام صادق (ع) فرمودند: «يروج رسول الله (ص) بجمس عييرة امرأة... فأولهن خديجة بنت خويلد ثم سورة [سودة] بنت زمعة ثم أم سلمة و اسمها هند بنت أبي أمية ثم أم عبد الله عائشة بنت أبي بكر» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۱۹۴).

این سخن که پیامبر کنیه عایشه را به نام فرزند خواهرش عبدالله بن زبیر «ام عبدالله» گذاشته‌اند در جایگاه شک است و می‌توان گفت این به دلیل تفسیر راوی است و در روایت این سخن نیامده است و اگر بخواهیم خوش‌بین باشیم باید گفت به دلیل تشابه دو کلمه جبر با زبیر این اشتباه پیش آمده است و وجهی وجود ندارد که پیامبر (ص) کنیه عایشه را به نام فرزند خواهرش قرار دهند (مرتضی‌عاملی، ۱۴۲۷، ج ۱۳: ۱۱۲ - ۱۲۶) مرتضی‌عاملی در نتیجه

می‌گوید که با توجه به این روایات وارده، ثابت می‌شود که عایشه قبل از ازدواج با پیامبر (ص) با جبیر بن مطعم ازدواج کرده، از او فرزندی به نام عبدالله داشت که پیامبر (ص) کنیه عایشه را با توجه به این (ام عبدالله) نهادند. از سوی دیگر روایاتی که باکره بودن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) را مطرح می‌کنند، گفتار خود عایشه و اصرار شدید او بر این قضیه است؛ بنابراین از نظر نگارنده با توجه به موارد ذکر شده می‌توان به این نتیجه رسید که در رابطه با دوشیزه یا بیوه بودن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) دو نظر میان مورخان وجود دارد که جا داشت الیور لیمن به عنوان یک مستشرق در مقاله خود به آن توجه می‌کرد. از سوی دیگر اصرار بر بیوه بودن یا باکره بودن هر یک از دو همسر پیامبر (ص) از سوی مورخین با انگیزه اثبات یا نفی فضیلت برای هر یک از همسران پیامبر (ص) منطقی و ضروری به نظر نمی‌آید و جا داشت که نویسنده مقاله به جای آن، به بررسی فضائل و رذائل اجتماعی و اخلاقی هر یک از همسران پردازد؛ چراکه نه بیوه بودن یک جرم و عیب برای حضرت خدیجه (س) محسوب می‌شود و نه باکره بودن بر فضیلت ایشان می‌افزاید؛ بلکه این مسئله یک تردید تاریخی و بحثی صرفاً علمی است و دلیل بر برتری و فضیلت هیچ یک نمی‌تواند باشد. چنان که نمی‌توان عیب اساسی عایشه که درگیری او با پیامبر (ص) و جنگ جمل او با امیرالمؤمنین علی (ع) بود را از طریق باکره دانستن او پوشاند یا او را تبرئه کرد.

۲. مسن بودن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج با پیامبر (ص)

در زمینه سن ازدواج حضرت خدیجه (س) و رسول خدا (ص) هنگام ازدواج، اختلاف نظرهایی میان مورخان وجود دارد و به نظریه‌ای ثابت در این زمینه نمی‌توان دست یافت؛ اما «الیور لیمن» در مقاله خود بدون توجه به این اختلاف نظرها این گونه می‌نویسد: «اولین همسر پیامبر، خدیجه بنت خویلد، حدود نوزده سال از پیامبر مسن‌تر بود و به مدت بیست سال تنها همسر او بود. محمد (ص) در ۲۱ سالگی با خدیجه که ۴۰ ساله بود، ازدواج کرد که تا زمان وفات، تنها همسر او ماند» (لیمن، ۱۳۹۱: ۳۳۶-۳۳۸).

تحلیل و بررسی: اولاً در رابطه با سن ازدواج حضرت خدیجه (س) با پیامبر (ص) و

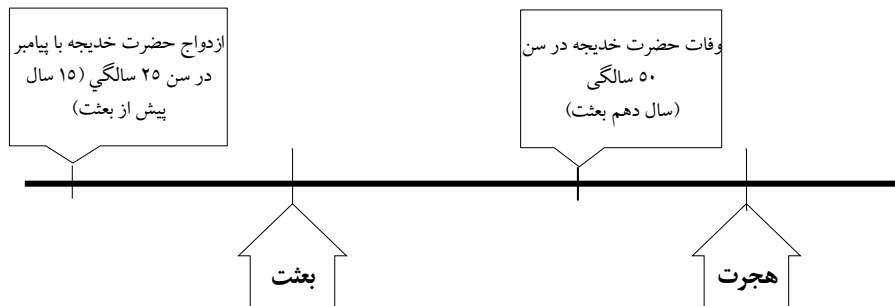
سن وفات ایشان اقوال گوناگونی وجود دارد. سن ازدواج ایشان را برخی ۲۵ سال و برخی ۲۸ سال و برخی ۴۰ سال و سن وفات ایشان را عده‌ای ۵۰ سال و عده‌ای ۶۵ سال دانسته‌اند.

الف) در رابطه با روایات ۴۰ ساله بودن حضرت خدیجه هنگام ازدواج، تنها سند مورخان خیر حکیم بن حزام است: «حدثنی محمد بن سعد عن الواقدی عن المنذر بن عبد الله عن موسی بن عقبه عن ابي حبیبة قال: سمعت حکیم بن حزام یقول: تزوج رسول الله (ص) عمتی خدیجه و هی ابنه اربعین سنه و کانت اسن منی بستین و ولدت انا قبل عام الفیل بثلاث عشره سنه و شهدت الفجار و انا ابن ثلاث و ثلاثین سنه، قال: و مات حکیم سنه اربع او خمس و خمسين. و قال حکیم: کانت عمتی اسن من النبی (ص) بخمس عشره سنه» (البلاذری، ۱۴۱۷، ج ۹: ۴۵۴ - ۴۵۵) و از جمله دلایل پذیرش این گونه اخبار، ادعای ازدواج‌های حضرت خدیجه (س) قبل از ازدواج با پیامبر (ص) است. در حالی که با بررسی این گونه روایات با دیگر اخبار که سن ایشان را هنگام وفات ۵۰ سال دانسته‌اند به تعارض آنها با یکدیگر پی خواهیم برد.

از سوی دیگر بر فرض قبول ۴۰ سالگی سن حضرت خدیجه هنگام ازدواج، با توجه به این که پیامبر در سال دهم هجری در سن ۶۳ سالگی رحلت نمودند و حضرت زهرا (س) تنها با چند ماه اختلاف در سن ۱۸ سالگی شهید شدند در نتیجه باید گفت در سال پنجم بعثت که سال تولد حضرت فاطمه (س) است، پیامبر ۴۵ ساله و حضرت خدیجه (س) ۶۰ ساله بوده‌اند که این با توجه به این نکته که زنان معمولاً در سن ۵۰ سالگی یائسه می‌شوند، بعید به نظر می‌رسد. همچنین با توجه به ۵ ساله بودن حضرت زهرا (س) هنگام وفات حضرت خدیجه (س) باید گفت هنگام تولد حضرت زهرا (س)، حضرت خدیجه (س) ۶۰ ساله بوده‌اند که این نیز با سن یائسگی زنان نمی‌سازد؛ بنابراین از نظر نگارنده ۴۰ ساله دانستن سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج با پیامبر (ص) بعید به نظر می‌رسد.

ب) با توجه به نظر برخی مورخان سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج ۲۵ سال بوده است. به عنوان مثال بیهقی عقیده دارد که میان مورخان در رابطه با سن وفات حضرت خدیجه (س) دو نظر وجود دارد. عده‌ای عقیده دارند که ایشان در سال دهم بعثت که سال وفات ایشان بوده است؛ ۶۵ سال سن داشته‌اند و عده‌ای سن ایشان را هنگام وفات ۵۰ سال می‌دانند که از نظر بیهقی و ابن کثیر ۵۰ سالگی صحیح است: «بلغت خدیجة حینا و سنین سنه، و یتقال: حینا سنه، وهو اصح» (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۷۱؛ ابن کثیر، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۴) و با توجه به اینکه سال ازدواج پیامبر

با حضرت خدیجه (س) ۱۵ سال پیش از بعثت بوده است: «أن النبی (ص) زوج بها وهو ابن خمس وعیبرس سنة قبل أن یبعثه الله نیتاً بحمس عیبرة سنة» (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۷۲)؛ در نتیجه سن حضرت خدیجه هنگام ازدواج با پیامبر ۲۵ سال بوده است و پس از ۲۵ سال زندگی با پیامبر (ص) در سال دهم بعثت و در سن ۵۰ سالگی وفات نمودند: «خدیجه بنت خویلد یروجها النبی (ص) ... و مکثت عند النبی (ص) جمسا و عیبرس سنة» (مقدسی، بی تا، ۵: ۱۰)



ج) با توجه به نظر بسیاری از مورخان سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج ۲۸ سال بوده است. به عنوان مثال ابن عماد حنبلی در کتاب خود می‌نویسد که بسیاری از مورخان سن ۲۸ سال را برای حضرت خدیجه (س) ترجیح داده‌اند: «رح کیهرون أهما ابنة یمان و عیبرس» (حنبلی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۳۴). علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۱۲) و ابن سعد نیز در کتاب‌های خود به نقل از ابن عباس می‌نویسند که سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج با پیامبر ۲۸ سال بوده است «أخبرنا هشام بن محمد بن السائب عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس قال: كانت خدیجة نومة یروجها رسول الله (ص) ابنة یمان و عیبرس سنة» (ابن سعد، ۱۴۱۶، ج ۸: ۱۳). بلاذری هم پس از بیان اقوال مختلف در رابطه با سن ازدواج حضرت خدیجه (س) و پیامبر (ص) به عنوان یک قول سن ۲۸ سال را نیز آورده است: «یقال: یروجها و هو ابن ثلاث و عیبرس سنة و هی ابنة یمان و عیبرس سنة» (البلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹۸). اربلی نیز در کتاب خود به نقل از ابن عباس و ابن حماد سن حضرت خدیجه (س) را ۲۸ سال می‌نویسد: «عن ابن عباس أنه یروجها و هی ابنة یمان و عیبرس سنة؛ قال ابن عماد بلغی أن رسول الله ص یروج خدیجة علی اثنی عیبرة أوقية ذهباً و هی نومة ابنة یمان و عیبرس سنة» (اربلی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۱۰-۵۱۳)؛ بنابراین

در رابطه با سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج با پیامبر (ص) برخی ۲۵ سال و عده بسیاری ۲۸ سال را نیز نقل کرده‌اند که به دلیل تفحص ناقص الیور لیمن، این موارد ذکر نشده‌اند.

ثانیاً: در رابطه با سن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اکثر قریب به اتفاق مفسران، سن ۲۵ سال را ذکر کرده‌اند: «یروج النبی (ص) بحدیجة و هو اس جسم و عیریس سنة» (همان: ۵۱۳)؛ مگر اندکی از مفسران اهل سنت مانند زهری و مقریزی و ابن عبد آلبر که سن ازدواج حضرت خدیجه (س) را ۴۰ سال و سن ازدواج پیامبر (ص) را ۲۱ سال نقل کرده‌اند: «قال الزهری: کانت سن رسول الله (ص) یوم یروج خدیجة احدى و عیریس سنة» (ابن عبد آلبر، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵)؛ اما به دلیل تعارض با روایاتی که سن پیامبر را در سال ۱۰ هجری و هنگام وفات ایشان ۶۳ سال ذکر کرده‌اند، نمی‌توانیم قول ۲۱ سال را برای پیامبر (ص) هنگام ازدواج بپذیریم.

ثالثاً: نویسنده مدعی است که پیامبر (ص) به مدت ۲۰ سال با حضرت خدیجه (س) زندگی کرده‌اند. حال آنکه این سخن با توجه به هر دو تاریخ وفات حضرت خدیجه (س) اشتباه است، اگر سخن الیور لیمن را مبنی بر ۴۰ ساله بودن سن حضرت خدیجه (س) هنگام ازدواج در نظر بگیریم و از سوی دیگر تاریخ وفات ایشان را ۵۰ یا ۶۵ سالگی بدانیم، به ترتیب مدت ده سال و یا ۲۵ سال را در کنار یکدیگر زندگی کرده‌اند؛ در نتیجه نویسنده در زمینه سن ازدواج پیامبر (ص) و مدت زندگی ایشان با حضرت خدیجه (س) دچار اشتباه شده است و از سوی دیگر در رابطه با سن ازدواج حضرت خدیجه (س) بهتر بود که نویسنده این مقاله قرآنی، نظرات مختلف در این زمینه را بیان می‌کرد تا خواننده بداند که این یک مسئله اختلافی است و نظریه‌ای ثابت در این زمینه وجود ندارد. با توجه به کثرت نقل‌های سن ۲۵ و ۲۸ سال از تواریخ و اشخاص معتبری مانند بیهقی و علامه مجلسی به نظر می‌رسد این نظریه اقوی است و شایسته بود که الیور لیمن این نظریه را انتخاب می‌کرد.

۳. ازدواج پیامبر (ص) با کودک خردسال

برخی مستشرقان با بیان کم بودن سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) به صورت تلویحی در صدد آسیب زدن به شخصیت پیامبر (ص) هستند؛ در حالی که روایات تاریخی

معتبر سخن متفاوتی را پیرامون سن عایشه هنگام ازدواج بیان می‌دارند. «البور لیمن» با مراجعه به منابع اهل سنت سن عایشه را هنگام ازدواج با پیامبر شش سالگی می‌داند و چنین می‌نویسد: «چهار حدیث در صحیح بخاری و سه حدیث در صحیح مسلم به وضوح تصریح دارند که عایشه در زمانی که نکاح توسط پیامبر فعلیت یافت، «نه ساله» بود. این احادیث بسیار مشابهند و متن آنها بدین قرار است: «عایشه نقل کرد که وقتی شش ساله بود پیامبر با او ازدواج کرد و وقتی نه ساله بود نکاح انجام شد و مدت نه سال با او زندگی کرد» از چهار حدیث در بخاری، دو حدیث به نقل از خود عایشه، یکی به نقل از ابوهشام و یکی به نقل از عرسه است. نقل کننده هر سه حدیث در مسلم عایشه است. علاوه بر آن، همه احادیث در هر دو کتاب توافق دارند که عایشه تا وقتی «نه ساله» شد، نکاح انجام نگرفته بود. افزون بر آن، حدیثی با همان «متن» در سنن ابو داوود نقل شده است. این شاهد از منظر اسلامی بسیار قوی است؛ بنابراین جایی برای بحث درباره سن عایشه وجود ندارد، اگرچه برخی استدلال کرده‌اند که در حقیقت عایشه در زمان ازدواج، سن بسیار بیشتری داشت» (لیمن، ۱۳۹۱: ۳۳۶-۳۳۸).

تحلیل و بررسی: در رابطه با ازدواج پیامبر (ص) با عایشه و اینکه او همسر رسول الله (ص) بوده است، اختلاف نظری میان مورخان وجود ندارد؛ اما در رابطه با سن عایشه در زمان ازدواج با پیامبر (ص) اختلاف نظرهایی وجود دارد.

دسته اول: از دیدگاه عالمان اهل سنت مانند ابن سعد: «عائشة تقول: یروجی رسول الله (ص) فی شوال سنة عیبر من النبوة قبل الهجرة لثلاث سنین و أبا ابنه ست سنین» (ابن سعد، ۱۴۱۶، ج ۸: ۴۶)، و ابن اثیر: «کان یروجها بمكة قبل الهجرة بثلاث سنین بعد وفاة خدیجة و هی ابنة ست سنین» (ابن اثیر، بی تا، ج ۲: ۱۱۰). ابن حجر عسقلانی نیز معتقد است «یروجی رسول الله (ص) و أنا بنت ست سنین» (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۲۳۲). از نظر ابن کثیر: «یروج رسول الله (ص) عائشة بعد خدیجة بثلاث سنین و عائشة یومئذ ابنة ست سنین و بی بها و هی ابنة تسع» (ابن کثیر، بی تا، ج ۳: ۱۳۱)، بخاری: «عَنِ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ (ص)، یروجها و هی بنت ست سنین» (بخاری، ۱۴۲۸، ج ۸: ۱۵۶)، مسلم: «عَنِ عَائِشَةَ، قَالَتْ: یروجی النَّبِيَّ (ص) و أبا بنت ست سنین» (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۰۳۹)، بلاذری: «یروجی رَسُولَ الله (ص) و أبا ابنة ست سنین» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۰۹)، مقریزی: «عن عائشة رضى الله عنها قالت: یروجی رسول الله (ص) متوفی خدیجة

و ابا بنت سیت و ادخلت عاتمه و ابا ابنة تسع» (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۷)، ذهبی: «عن عائشة قالت: یروجی رسول الله (ص) متوی خدیجة، قبل الهجرة و ابا ابنة ست» (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۷۹) و طبری: «نکح عائشة متوی خدیجه... و عائشة یومئذ ابنة ست سنین» (طبری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۶۳) عایشه در سن شش سالگی به عقد پیامبر درآمد و در سن نه سالگی وارد خانه پیامبر شد. آنان با توجه به حدیث زیر که راوی آن بیشتر خود عایشه است، این نظر را پذیرفته‌اند.

«عَنِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرُوجُهَا وَ هِيَ بِنْتُ سِتِّ سَنِينَ، وَ أُدْخِلَتْ عَلَيْهِ وَ هِيَ بِنْتُ تِسْعٍ»؛ همانا پیامبر (ص) در حالیکه عایشه دختری شش ساله بود، با او ازدواج کردند و در حالی که او نه ساله بود بر او داخل شدند (بخاری، ۱۴۲۸، ج ۸: ۱۵۶).

بررسی انگیزه اهل سنت و مستشرقان از نقل این روایات

بر فرض که بپذیریم عایشه در سن شش سالگی با پیامبر (ص) ازدواج کرده است؛ حال این سؤال مطرح است که هدف اهل سنت و مستشرقان از طرح این روایت چه بوده است؟ الف) اگر هدف مستشرقان، وارد کردن این اشکال بر پیامبر (ص) باشد که چرا با دختر کم سن و سال ازدواج کرده است، همانطور که سها نیز این اشکال را بر پیامبر (ص) وارد کرده است که چرا با دختر نابالغ ازدواج کرده است (سها، بی تا: ۴۳۰) و هم چنین «کارل آرمسترانگ» می‌نویسد: «دختر کوچک ابوبکر در حالیکه فقط شش سال داشت، به ازدواج پیامبر (ص) درآمد» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۱۲۲) و «جیمز بورلی» در مقاله خود آورده است: «سیاست‌های او (پیامبر (ص) در مورد تعدد زوجات و ازدواج او با عایشه نوجوان محور اصلی خصومت با محمد باقی مانده است» (مک‌اولیف، ۱۳۹۲: ۵۳۶)

در پاسخ می‌توان گفت اولاً اگر منظور آنها این است که ازدواج با دختر کم سن نوعی نقض حقوق بشر است؛ زیرا در این صورت دختر دیگر حق انتخاب همسر را ندارد، در جواب می‌گوییم که بر اساس برخی منابع پیشنهاد ازدواج پیامبر (ص) با عایشه از سوی خود ابوبکر، پدر عایشه مطرح شده است (عاملی، ۱۴۲۷، ج ۱۳: ۱۱۸) و نکته دیگر اینکه در جامعه عرب دختران به دلیل شرایط جغرافیایی و محیطی عرب زودتر به سن بلوغ می‌رسند و بنابر گفته یک مستشرق انگلیسی به نام «بودلی»، عایشه هنگام ازدواج با پیامبر اگر چه سن کمی داشته است؛ ولی مانند یک زن کامل بوده است: «کانت عائشه علی صغر سنها نامیه ذلک

النمو الذی تنموه نساء العرب و الذی یسبب لهن الهرم فی اواخر السنین آلتی تعقب العشرین» (طباره، ۱۳۷۲: ۴۳۸).

ثانیاً: اگر بگویند از نظر عرف این امر که مرد میان‌سالی با دختر سن پایین ازدواج کند، پسندیده نیست؛ این نکته هم قابل قبول نیست؛ زیرا عرف زمان پیامبر با عرف برخی از جوامع کنونی متفاوت بوده است. در آن زمان تفاوت سنی بالا میان زوجین قبیح نبوده است؛ چنان‌که در روایات و داستان‌های تاریخی می‌خوانیم که ابوبکر و عمر با وجود سن بالای ۷۰ سال، برای خواستگاری حضرت فاطمه (س) خدمت پیامبر (ص) آمدند: «فإن الله عز و جل زوجنی فاطمه و قد کان خطبها أبو بکر و عمر فزوجنی الله من فوق سبع سماواته» (ابن بابویه، ۵۷۳/۲). با توجه به اینکه پدرزن پیامبر بودند و دختر پیامبر را خواستگاری کردند، از نظر سن مانند ازدواج پدربزرگ با نوه‌اش بود.

هم‌چنین توجه به این نکته ضروری است که از نظر اسلام شرایط خواستگار خوب امانت‌داری، ایمان: «قال رسول الله (ص): إذا آیاکم من یرضون دینه وأمانته فزوجوه» (طوسی، ۱۴۱۴، ۵۱۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ۱۸۸)، عاقل بودن: «قال امیر المومنین علی (ع): الایکم و یرویح الحمقاء فان صحبها بلاء و ولدها ضیاع» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰: ۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۴۰۶) و اصالت خانوادگی: «قال رسول الله (ص): «الایکم و خبیراء الدمن»، قتل: «یا رسول الله و ما خبیراء الدمن؟» قال: «المرأة الحسناء بی منبت السوء» (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ۳۰۵؛ مفید، ۱۴۳۱: ۵۱۲) دانسته شده است نه سن و سال او.

ب) ممکن است هدف اهل سنت از پایین آوردن سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص)، فضیلت بخشی به عایشه و پایین آوردن مقام حضرت خدیجه (س) بوده است؛ زیرا این‌گونه روایات جعلی در باب فضیلت عایشه تحت یک حرکت دو سویه‌ای بود که به دلیل طرفداری عایشه از حکومت بنی‌امیه (تقی زاده داوری، ۱۳۸۷: ۱۲۵ - ۱۲۶) در زمان امویان رواج یافت. آنان به منظور بالا بردن مقام عایشه و تأیید سخنان او در رابطه با مشروعیت بنی‌امیه و پایین آوردن مقام حضرت خدیجه (س) و فرزندانشان و بنی‌هاشم دست به جعل این‌گونه روایات زدند.

این سخن که سن کم عایشه می‌تواند دلیلی بر برتری او نسبت به دیگر همسران پیامبر (ص) باشد، صحیح نیست؛ زیرا: اولاً اگر دلیل این برتری، باکره بودن عایشه باشد باید گفت طبق نظر برخی مورخان مانند مرتضی‌عاملی، عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) باکره نبوده است؛ اما بر فرض پذیرش باید گفت که این نکته مزیت اجتماعی نسبت به بیوه می‌تواند باشد ولی فضیلت و برتری ارزشی نیست (www.hawzah.net، پایگاه اطلاع رسانی حوزه، ۱۳۸۵)؛ بلکه در اسلام تقوا و دین داری ملاک فضیلت است. چنان که حضرت خدیجه (س) از چنان جایگاه والایی برخوردار بودند که خداوند بوسیله پیامبر به ایشان سلام می‌رساند: «أَنْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ جِبْرِئِيلَ قَالَ لِي لَيْلَةَ أُسْرِي فِي وَحْيٍ رَجَعْتَ فَقُلْتُ: يَا جِبْرِئِيلُ هَلْ لَكَ مِنْ حَاجَةٍ فَقَالَ: حَاجِي أَنْ تَقْرَأَ عَلَيَّ خَدِيجَةَ مِنَ اللَّهِ وَ مَيِّ السَّلَامِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۷۹؛ قمی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۶۷) و در حدیثی از پیامبر (ص) به عنوان سرور زنان بهشتی معرفی شده: «قال رسول الله (ص) أفضل نساء الجنة أربع: خديجة بنت خويلد و فاطمة بنت محمد (ص) و مريم بنت عمران و آسية بنت مزاحم امرأة فرعون» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸: ۱۷۸؛ الجزائری، ۱۳۹۱: ۲۵۹) و سال وفات ایشان عام الحزن نام گرفت.

همچنین نقل است که از ابوبکر بن داوود بن علی پرسیدند: خدیجه برتر است یا عایشه؟ فرمود: پیامبر (ص) بر عایشه از جبرئیل سلام آورد؛ ولی خدیجه جبرئیل از جانب خداوند با زبان پیامبر (ص) بر او سلام رساند، پس خدیجه برتر است (الانصاری الشافعی، ۱۴۱۴: ۲۳۲-۲۳۳).
با توجه به روایتی از خود عایشه، پیامبر (ص)، حضرت خدیجه (س) را بسیار یاد می‌کردند و زمانی که مورد اعتراض عایشه قرار گرفتند که چرا این قدر از حضرت خدیجه (س) یاد می‌کنند، در حالی که خدا بهتر از او را به ایشان داده است، پیامبر (ص) در پاسخ

فرمودند: **كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ذَكَرَ خَدِيجَةَ أَثْبَتِي عَلَيْهَا، فَأَجَسِنِ الثَّنَاءِ، قَالَتْ: فَغَرَّتْ يَوْمًا، فَقُلْتُ: مَا أَكْبَرُ مَا تَذَكَّرُهَا جِبْرَاءِ الشَّدِيقِ، قَدْ أَبَدَلَكِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا خَيْرًا مِنْهَا، قَالَ: «مَا أَبَدَلَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا مِنْهَا، قَدْ آمَنْتُ بِئِي إِذْ كَفَرِي النَّاسِ، وَصَدَّقْتَنِي إِذْ كَذَّبَنِي النَّاسِ، وَوَأَسْتَبِي بِمَالِهَا إِذْ حَرَمَنِي النَّاسِ، وَرَزَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلِدَهَا إِذْ حَرَمَنِي أَوْلَادَ النِّسَاءِ»**؛ هرگز خداوند نیکوتر از او را به جای او به من نداده است؛ زیرا هنگامی که همه مردم منکر رسالتم بودند و مرا تکذیب کردند، خدیجه بود که به من ایمان آورد و مرا تصدیق کرد و آن زمان هم که مردم مرا در مضیقه مالی گذاشته بودند، خدیجه بود که مرا شریک دارایی بی حسابش گردانید و در حالی که

خداوند مرا از زنان دیگر بی بهره کرده بود، از خدیجه به من فرزندان ارزانی داشت (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴۱: ۳۵۶؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۱۰۳). هم‌چنین با توجه به روایت پیامبر (ص) یکی از ویژگی‌های همسر خوب در اسلام، ولود بودن است: «یروجوا بکرا ولودا و لا یروجوا حسناء جمته عاقرا فإبی أباهی بکم الامم یوم القیامة» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۳۳۳) که حضرت خدیجه (س) این فضیلت را داشتند؛ ولی عایشه از آن محروم بود.

در دائره‌المعارف قرآن مک اولیف ذیل مقاله «خدیجه» نویسنده به درستی به این جایگاه بلند حضرت خدیجه (س) اشاره کرده و ایشان را جزو اولین مسلمانان، تنها همسر رسول خدا (ص)، زنی برگزیده و هم ردیف آسیه و حضرت مریم (س) معرفی کرده و می‌نویسد: «او همواره تکیه گاه اصلی پیامبر در جنگ‌ها علیه دشمنان مکی بود» (مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۴۳).

ثانیاً: اگر هم بگویند دلیل این برتری، سن کم عایشه و در نتیجه محبت ویژه پیامبر (ص) به او است؛ می‌توان گفت سن کم اگرچه ممکن است این فضیلت را داشته باشد که انس و همراهی بیشتر با پیامبر (ص) داشته است؛ همانطور که عده‌ای عقیده دارند عایشه به دلیل مصاحبت بیشتر با پیامبر (ص) از بعد از نبوت تا زمان وفات ایشان از حضرت خدیجه (علیها السلام) برتر است (الانصاری الشافعی، ۱۴۱۴: ۲۳۱)؛ ولی باید به این نکته هم توجه داشت که آیا این همراهی با پیامبر (ص) منجر به اطاعت پذیری و الگوگیری از ایشان شده است؟ چرا که همراهی با پیامبر (ص) در صورتی مزیت است که منجر به اطاعت پذیری شود؛ مانند امیرالمؤمنین علی (ع) که از سن کودکی با پیامبر (ص) مأنوس و همراه بود و در همه امور زندگی از ایشان اطاعت می‌کرد و الا همسری پیامبر (ص) اگر همراه با گناه باشد طبق صریح آیه قرآن که می‌فرماید: «لَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مِنْ بَنَاتٍ مَنْ كُنَّ بِفَحْشَةٍ وَبِثْنَةٍ ضَعِيفٍ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانِ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِسِيرًا» (احزاب/ ۳۰) ای همسران پیامبر، هر کس از شما عمل زشت آشکاری به جا آورد عذاب او (در آخرت) به دو چندان اضافه می‌شود و این بر خداوند آسان است؛ اثری جز عذاب بیشتر ندارد.

عایشه با توجه به روایتی که در صحیح بخاری نقل شده است مورد مذمت پیامبر (ص) قرار گرفت: رسول خدا (ص) درباره منزل عایشه فرمود: «قام النبی خطیباً فاشار بحو مسکن

عائشه فقال: «هنا الفتنة» - ثلاثا - من حيث يطلع قرن الشيطان؛ فتنه اینجاست فتنه اینجاست فتنه اینجاست. از اینجا شاخ شیطان بیرون می‌آید (بخاری، ۱۴۲۸، ج ۵: ۲۰۵).

عایشه و حفصه در حالی که قرآن می‌فرماید: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران ۱۳۲) بارها با خدا و رسول خدا (ص) مخالفت کردند. عایشه و حفصه در زمان بیماری رسول خدا (ص) با او مخالفت کرده و هر کدام خواستند تا پدر خود را برای امامت نماز جماعت دعوت کنند که پیامبر (ص) به آن دو فرمود: «انکن صواحب یوسف، فمروه فلیصل بالناس»؛ شما چون زنان فتنه‌گر اطراف یوسف هستید (ابن هشام، ۱۴۱۶، ج ۴: ۳۰۲).
دسته دوم: عالمانی از شیعه مانند مرتضی‌عاملی این سخن که عایشه در سن شش سالگی ازدواج کرده باشد را نمی‌پذیرند و برای رد آن دلایلی ارائه کرده‌اند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

بررسی محاسبه سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص)

برای محاسبه سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) ابتدا باید سال ازدواج او با پیامبر (ص) را متوجه شد. در کتاب صحیح مسلم در روایتی از عایشه می‌خوانیم که پیامبر (ص) سه سال بعد از وفات حضرت خدیجه (ص) با او ازدواج کردند: «عن عائشه: ما غرت علی امرأة ما غرت علی خدیجة. و لقد هلكت قبل ان یروحی بثلاث سنین. لما کنت أسمعہم تذكروها. و لقد أمره ربه عز و جل أن ینزلها بیث من قصب فی الجنة» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۸۸؛ انصاری الشافعی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۳۶). از سوی دیگر در روایتی از عایشه می‌خوانیم که پیامبر در سال اول هجرت عایشه را که ۹ ساله بود به خانه بردند: «عائشة بنت أی بکر الصدیق لم یروح بکرا غرها، یروحها بمكة و هی بنت ست سنین و بییها بعد الهجرة بسنة و هی بنت تسع سنین و ماتت سنة یمان و جسمین من الهجرة» (ابن عمرانی، ۱۴۲۱: ۴۶)؛ بنابراین پیامبر (ص) در سال دهم بعثت که حضرت خدیجه (س) از دنیا رفتند: «ماتت خدیجه قبل مجرج النبی الی المدینه بثلاث سنین، او قریب من ذلك» (الاصبهانی، ۱۴۲۶: ۹۴۰)، عایشه را عقد و در اوایل سال اول هجرت با عایشه ازدواج کردند. اکنون با توجه به سال ازدواج پیامبر (ص) با عایشه، می‌توان به طور تقریبی سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) را با توجه به موارد زیر به دست آورد. عایشه پیش از بعثت و در زمان جاهلیت متولد شده است؛ زیرا:

اسماء خواهر عایشه که ده سال بزرگتر از عایشه بود: «کانت اکبر من عائشه بعیر سنین» (ابن کثیر دمشقی، بی تا، ج ۸: ۳۸۱؛ الاصبهانی، ۱۴۲۶: ۹۸۲)، ۲۷ سال قبل از هجرت به دنیا آمد (ابن الاثیر، بی تا، ج ۶: ۹) و در سال ۷۳ هجری در سن ۱۰۰ سالگی فوت کرد (الطبرانی، ۱۴۱۰، ج ۲۴: ۶۱)؛ در نتیجه در سال اول هجری اسماء در سن ۲۷ سالگی و عایشه نیز، ۱۷ ساله بوده است. طبری در حدیثی می‌نویسد: «فکل هولاء الاربعه من اولاده ولدوا من زوجتیه اللتین سمنیها فی الجاهلیه»؛ ابوبکر چهار فرزندش در زمان جاهلیت به دنیا آمدند (جریر طبری، ۵۰/۴).

ابن اسحاق نیز عایشه را در شمار کسانی می‌داند که اول بعثت در حالی که صغیره و کودک بود، اسلام آورد: «قال ابن اسحاق: فكان هؤلاء النفر الیهیبة اللس سبقوا الناس بالاسلام، فصلوا... و عائشة بنت ابي بكر و هی یومئذ صغیره» (ابن هشام، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۵۲ — ۲۵۴) هم چنین مرتضی عاملی، عایشه را در شمار کسانی می‌داند که اوایل بعثت و پس از هجده نفر مسلمان شد. با توجه به اینکه عایشه در هنگام اسلام آوردن باید حداقل ۷ یا ۸ سال سن داشته باشد، چراکه تا قبل از آن کودک قدرت تشخیص ندارد، پس سن عایشه هنگام ازدواج بیشتر از سنی است که اهل سنت نقل کرده‌اند (مرتضی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۸۵).

بخاری در کتاب خود به نقل از عایشه می‌نویسد: «أم المؤمنین قالت: لقد أُهبل علی محمد (ص) بمكة و إني لجارية ألعِب (بِل السَّاعَةِ موعدهم و السَّاعَةِ أدهی و أمر)»؛ من در هنگام برول آیه «بِل السَّاعَةِ موعدهم و السَّاعَةِ أدهی و أمر» (قمر/۴۶) که جزء سوره قمر است، جاریه‌ای بودم و بازی می‌کردم (بخاری، ۱۴۲۸، ج ۸: ۳۶). جاریه در زبان عربی به معنای دوشیزه‌ای است که بالای پنج یا شش سال سن داشته باشد (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۷۵ - ۳۵۹)؛ بنابراین با توجه به این که آیه مذکور در سال پنجم بعثت نازل شده است، می‌توان گفت عایشه در سال اول هجرت سنی بالاتر از نه سال داشته است.

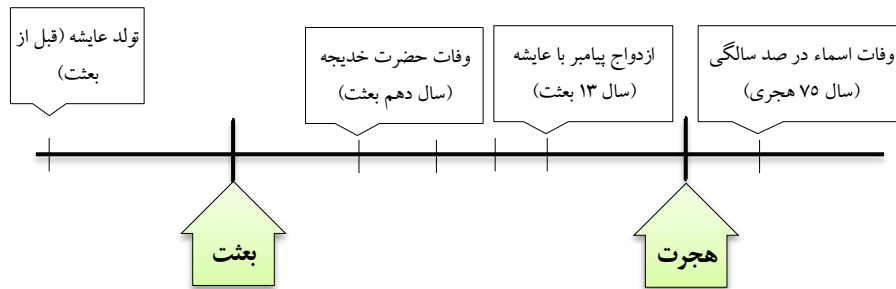
میان دو روایتی که اهل سنت از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، تناقض وجود دارد. رسول خدا (ص) در روایتی حضرت فاطمه (س) را سرور تمام زنان جهان اعلام می‌کنند: «قال رسول الله (ص): سيدة نساء العالمين: مريم فاطمة ثم خديجة ثم آسیة» (ابن عبد آلبر، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۲۲) و در حدیثی دیگر که در وصف برتری عایشه است، فضیلتی را برای عایشه برمی‌شمارند که دیگر زنان آن فضیلت را ندارند، حتی حضرت فاطمه (س) که سرور زنان است:

«عن عائشة قالت: قال رسول الله. ص: فضل عائشة على النساء كفضل اليريد على الطعام» (ابن سعد، ۱۴۱۶، ج ۸: ۶۳). طحاوی برای رفع تناقض میان این دو روایت، بر این اعتقاد است که روایت فضیلت عایشه زمانی نازل شده است که حضرت فاطمه (س) نابالغ بودند و عایشه زنی بالغ بود. طحاوی پس از آن می‌نویسد که سن حضرت فاطمه (س) هنگام شهادت بیست و پنج سال بوده است؛ بنابراین زمان تولد حضرت فاطمه (س) دو سال قبل از بعثت است و در آن زمان عایشه اگر حداقل سه سال بزرگتر از حضرت فاطمه (س) باشد، می‌توان گفت او پنج سال قبل از بعثت متولد شده است (مرتضی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۸۶). از سوی دیگر با توجه به روایاتی از اهل سنت که بیان می‌دارد، عایشه قبل از ازدواج با پیامبر (ص) با جبر بن مطعم نامزد بوده است: «خطب رسول الله (ص) عائشة إلى أبي بكر الصديق، فقال: يا رسول الله، إني كنت أعطيها مطعماً لإبنة جبر، فدعى حتى أسلها مهمم فاستسلها مهمم، فظلمها، فزوجها رسول الله (ص)» (ابن سعد، ۱۴۱۶، ج ۸: ۴۷)؛ چگونه می‌توان پذیرفت که عایشه هنگام ازدواج با رسول خدا (ص) نه ساله باشد.

بنابراین می‌توان گفت در زمینه سن عایشه هنگام ازدواج با رسول خدا (ص) میان مورخان اختلاف نظرهایی وجود دارد. اکثر عالمان اهل سنت با توجه به روایتی که راوی آن بیشتر خود عایشه است سن شش سالگی را هنگام عقد و نه سالگی را در زمان ازدواج برای عایشه پذیرفته‌اند؛ اما در میان شیعیان افرادی هستند که عقیده دارند عایشه در مقایسه با سن خواهرش اسماء و سن حضرت فاطمه (س) و هم‌چنین با توجه به روایت طبری، در جاهلیت متولد شده و در زمان بعثت صغیره و در سال پنجم بعثت، زمان نزول آیه ۴۶ سوره قمر «بیل

البياعة موعدهم و البياعة أدهي و أمر» جاریه بوده است. در نتیجه می‌توان گفت که سن عایشه هنگام ازدواج بیشتر از نه سال بوده است و سنی حدود ۱۳ الی ۱۷ سال داشته است و اینکه اهل سنت سن عایشه هنگام ازدواج با پیامبر (ص) را نه سال می‌دانند صرفاً یک خطای تاریخی نیست؛ بلکه می‌توان گفت یکسری نگرش‌هایی باطل پشت این نگارش‌های تاریخی وجود دارد که با واقعیت‌های تاریخی سازگار نیست؛ اما نویسنده مقاله تنها با توجه به نظر عالمان اهل سنت، حکم می‌کند که از نظر اسلام، سن عایشه

هنگام ازدواج، نه سال بوده است و به عقیده او این سخن به قدری مسلم است که دیگر جایی برای بحث وجود ندارد.



نتیجه گیری

از آنچه گذشت بدست می‌آید که نویسنده در بیشتر مباحث مطرح در مقاله خویش تحت تأثیر افکار اهل سنت قرار گرفته و متاسفانه از دیدگاه مورخان شیعه و نظرات دیگر غفلت نموده یا اطلاع کافی ندارد. برای نمونه وی در بحث دوشیزه بودن عایشه، مسن بودن حضرت خدیجه هنگام ازدواج با پیامبر و ازدواج پیامبر(ص) با کودک خردسال تنها به ذکر نظر اهل سنت پرداخته است. حال آنکه نتایج پژوهش حاکی از آن است که در زمینه دوشیزه بودن عایشه و مسن بودن حضرت خدیجه هنگام ازدواج با پیامبر(ص) نظریه دیگری میان مورخان وجود دارد که جا داشت نویسنده مقاله آنها را نیز بیان می‌کرد. هم‌چنین نظریه ازدواج پیامبر با عایشه نه ساله با توجه به شواهد تاریخی مخدوش است.

منابع و مأخذ

۱) قرآن مجید.

- ۲) آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۶). محمد: زندگی نامه‌ی پیامبر اسلام. ترجمه کیانوش حشمتی. تهران: حکمت.
- ۳) ابن اثیر، عز الدین. (۱۴۱۵ق). **اسد الغابه فی معرفه الصحابه**. ج ۱ - ۶. بیروت: دارالفکر.
- ۴) ابن اثیر، عز الدین. (۱۳۸۵). **الکامل فی التاریخ**. ج ۱ - ۳. بیروت: دار صادر - دار بیروت.
- ۵) ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). **الخصال**. ج ۱ - ۲. قم: جامعه مدرسین.
- ۶) ----- (۱۴۱۵ق). **المقنع**. قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- ۷) ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. ج ۱ - ۵۰. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- ۸) ابن سعد، محمد. (۱۴۱۶ق). **الطبقات الكبرى**. ج ۱ - ۸. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ۹) ابن عبد البر، یوسف. (۱۴۱۲ق). **الاستیعاب**. ج ۱ - ۴. بیروت: دار الجیل.
- ۱۰) ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد. (۱۴۱۲ق). **الانباء فی تاریخ الخلفاء**. قاهره: دارالافاق العربیه.
- ۱۱) ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۹۹۲م). **المعارف**. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ۱۲) ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (بی تا). **البدایه و النهایه**. ج ۱ - ۱۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳) ابن هشام. (۱۴۱۶ق). **السیره النبویه**. ج ۱ - ۴. بیروت، دارالکتب العربی.
- ۱۴) ابو داوود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ق). **سنن ابو داوود**. ج ۱ - ۵. قاهره: دار الحدیث.
- ۱۵) اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). **کشف الغمه فی معرفه الائمه**. ج ۱ - ۲. تبریز: بنی هاشم.
- ۱۶) الاصبهانی، الحافظ ابی عبدالله محمد بن اسحاق بن یحیی بن منده. (۱۴۲۶ق) **معرفه الصحابه**. ریاض: دار الوطن للنشر.
- ۱۷) الانصاری الشافعی، سراج الدین (ابن ملقن). (۱۴۱۴ق). **غایه السؤل فی خصائص الرسول (ص)**. بیروت: دار البشائر الاسلامیه.
- ۱۸) بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۸-۱۴۲۷ق). **صحیح البخاری**. ج ۱ - ۵. بیروت: دار الفکر.
- ۱۹) بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ش) **فرهنگ ابجدی**. تهران: اسلامی.
- ۲۰) البلاذری، جابر. (۱۴۱۷ق). **أنساب الأشراف**. ج ۱ - ۱۳. بیروت: دار الفکر.
- ۲۱) بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة**. ج ۱ - ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۲) تقی زاده داوری، محمود. (۱۳۸۷ش). **تصویر خانواده پیامبر در دایره المعارف اسلام**. قم: انتشارات شیعه شناسی.

- (٢٣) جزائری، نعمت‌الله. (١٣٩١ش). **النور المبین فی قصص الأنبياء والمرسلین**. قم: دارالکرامه.
- (٢٤) الحنبلی دمشقی، ابن عماد. (١٤٠٦ق). **شذرات الذهب**. ج ١ - ١١. بیروت: دار ابن کثیر.
- (٢٥) ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد. (١٤١٣ق). **تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام**. بیروت: دار الکتب العربی.
- (٢٦) سها، (بی‌تا). **نقد قرآن**. بی‌جا.
- (٢٧) طباره، عقیف عبدالفتاح. (١٣٧٢ش). **مع الانبياء فی القرآن الکریم**. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- (٢٨) طبرانی، سلیمان بن احمد. (١٤١٠ق). **معجم الکبیر**. ج ١ - ٢٤. موصل: احیاء التراث الاسلامیه.
- (٢٩) طبری، محمد بن جریر. (١٤٠٧ق). **تاریخ طبری تاریخ الامم و الملوک**. ج ١ - ١١. بیروت: دارالتراث.
- (٣٠) طوسی، محمد بن الحسن. (١٤١٤ق). **الامالی**. قم: دار الثقافة.
- (٣١) ----- (١٤٠٧ق). **تهذیب الأحکام**. ج ١ - ١٠. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (٣٢) عسقلانی، علی بن حجر. (١٤١٥ق). **الاصابه فی تمییز الصحابه**. ج ١ - ٨. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (٣٣) عیاشی، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ش). **تفسیر العیاشی**. ج ١ - ٢. تهران: المطبعة العلمیه.
- (٣٤) قمی، عباس. (١٤١٤ق). **سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار**. ج ١ - ٨. قم: اسوه.
- (٣٥) کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). **الکافی**. ج ١ - ٨. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- (٣٦) الکوفی، ابو القاسم. (بی‌تا). **الاستغاثه**. قم: دار الکتب العلمیه.
- (٣٧) لیمن. الیور. (١٣٩١). **دانشنامه قرآن کریم**. ترجمه محمد حسین وقار. تهران: اطلاعات.
- (٣٨) مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣ق). **بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمة الاطهار**. ج ١ - ١١١. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (٣٩) مرتضی عاملی، سید جعفر. (١٤٢٧ق). **الصحيح من سيره النبي الاعظم**. ج ١ - ٣٤. بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات.
- (٤٠) ----- (١٤٢٨ق). **البنات ربائب**. بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات.
- (٤١) ----- (١٤١٣ق). **بنات النبي ام ربائبه**. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- (٤٢) مسلم بن حجاج. (١٤١٢ق). **صحيح مسلم**. ج ١ - ٥. قاهره: دار الحديث.
- (٤٣) مفید، محمد بن محمد. (١٤٣١ق). **المقنعه**. قم: دار المفید.
- (٤٤) مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا). **البدء و التاریخ**. ج ١ - ٦. بیروت: مکتبه الثقافة الدینیة.
- (٤٥) مقریزی، تقي‌الدین. (١٤٢٠ق). **إمتاع الأسماع**. ج ١ - ١٥. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (٤٦) مک اولیف، جین دمن. (١٣٩٢ش). **دايره المعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق آبادی و دیگران. ج ١ - ٤. تهران: حکمت.

بهرسى مقاله «عائشه» در دايره المعارف قرآن البورليمن | ٩٧

(٤٧) نوري، حسين بن محمد تقى. (١٤٠٨ق). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. ج ١ — ٢٨. قم: موسسه آل البيت.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Armstrong, Kareng (۱۳۸۶). Muhammad: The biography of the Prophet of Islam. Translated by Kianoush Heshmati. Tehran: Hikmat.
۳. Ibn al -Athir, Izuddin (۱۴۱۵ AH). Usd al_Ghabah fi Marifat al-Sahabah. Vol. ۱-۶. Beirut: Dar al-Fikr.
۴. ----- (۱۳۸۵). Al-Kamil fi al-Tarikh. Vol. ۱-۳. Beirut: Dar Sadir - Beirut.
۵. Ibn Babwayh, Muhammad ibn Ali (۱۳۶۲). Al-Khisal. Vol. ۱-۲. Qom: Jamia Mudarresin.
۶. ----- (۱۴۱۵ AH). Al-Muqni. Qom: Imam Mahdi (AS) Institute.
۷. Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad (۱۴۱۶ AH). Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal. Vol. ۱- ۵۰. Beirut: Al-Risalah Institute.
۸. Ibn Sa'ad, Muhammad, (۱۴۱۶ AH). Al-Tabaqat al-Kubra. Vol. ۱-۸. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۹. Ibn 'Abd Al-bir, Yusuf (۱۴۱۲ AH). Al-Istiab, Vol. ۱-۴. Beirut, Dar al-Jil.
۱۰. Ibn Omrani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad (۱۴۱۲ AH). Al-Anba fi Tarikh al-Khulafa. Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya.
۱۱. Ibn Qutaibah, Abdullah ibn Muslim (۱۹۹۲). Encyclopedia. Cairo: Al-Heyah Al-Masriyyah al-Aami li al-Kitab.
۱۲. Ibn Kathir Dimashqi, Ismail ibn Amr (No Date). Al-Bidayah wa al-Nihayah. Vol. ۱-۱۴. Beirut, Dar Ihya al-Turath bal-Arabi.
۱۳. Ibn Hisham, (۱۴۱۶ AH). Al-Sirah al-Nabawiyah, Vol. ۱-۴. Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
۱۴. Abu Davood, Suleiman ibn Ash'ath (۱۴۲۰ AH). Sunnah Abu Davood. Vol. ۱-۵. Cairo: Dar al-Hadith.
۱۵. Erbili, Ali ibn Isa (۲۰۰۲). Kashf al-Ghummah fi Marifat al-A'immah. Vol. ۱-۲. Tabriz: Bani Hashim.
۱۶. Al -Isbahani, Al-Hafiz Abi Abdullah bin Muhammad ibn Ishaq ibn Yahya bin Mandeh (۱۴۲۶ AH). Marifat al-Sahabah. Riyadh: Dar al-Watan for distribution.
۱۷. Al -Ansari al -Shafi'i, Sirajuddin (Ibn al -Mulaqqin). (۱۴۱۴ AH). Ghayat al-Sowl fi Khasais al-Rasul (PBUH). Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyah.
۱۸. Bukhari, Muhammad ibn Ismail (۱۴۲۸-۱۴۲۷). Sahih al -Bukhari. Vol. ۱-۵. Beirut: Dar al-Fikr.
۱۹. Bostani, Fuad Afram (۱۳۷۵) Farhang Abjadi. Tehran: Islami.
۲۰. Al -Balaziri, Jabir (۱۴۱۷ AH). Ansab al-Ashraf. Vol. ۱-۱۳. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۱. Baihaqi, Ahmad ibn Hussein (۱۴۰۵ AH). Dalail al-Nubuwwah wa Marifat Ahwal Sahib al-Shari'ah. Vol. ۱-۳. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۲۲. Taghizadeh Davari, Mahmoud (۱۳۸۷). The image of the Prophet's family in the encyclopedia of Islam. Qom: Shia-shenasi Publications.
۲۳. Jazayeri, Nematollah (۱۳۹۱). Al-Noor al-Mubin fi Qasas al-Anbiya wa al-Mursalin. Qom: Dar al-Karamah.
۲۴. Al-Hanbali al-Dimahqi, Ibn Imad (۱۴۰۶ AH). Shadharat al-Dhahab. Vol. ۱-۱۱. Beirut: Dar Ibn Kathir.
۲۵. Dhahabi, Shamsuddin Muhammad ibn Ahmad (۱۴۱۳ AH). Tarikh al-Islam wa wafayat al-Mashahir wa al-A'lam. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۶. Soha, (No Date). Criticism of the Qur'an. No Place.
۲۷. Tabbarah, Afif Abdul Fattah. (۱۳۷۲). Ma'al-Anbia fi al-Qur'an al-Karim. Qom: Al-Sharif al-Razi Publications.

۲۸. Tabarani, Suleiman bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al-Mu'jam al-Kabir. Vol. ۱-۲۴. Mosul: Dar Ihya al-Turath al-Islami.
۲۹. Tabari, Muhammad bin Jarir (۱۴۰۷ AH). Tarikh Tabari Tarikh al-Umam wa al-Mulouk. Vol. ۱-۱۱. Beirut: Dar al-Turath.
۳۰. Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (۱۴۱۴ AH). Al-Amali. Qom: Dar al-Thiaqafah
۳۱. ----- (۱۴۰۷ AH). Tahzhib al-Ahkam. Vol. ۱-۱۰. Tehran: Dar al-Islami.
۳۲. Asqalani, Ali ibn Hajar (۱۴۱۵ AH). Al-Isabah fi Marifat al-Sahabah. Vol. ۱-۸. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۳۳. Ayyashi, Muhammad ibn Masoud (۱۳۸۰). Tafsir al-Ayyashi. Vol. ۱-۲. Tehran: Al-Matbaah al-Ilmiyyah.
۳۴. Qommi, Abbas (۱۴۱۴ AH). Safinat al-Bihar wa Madinat al-Hikam wa al-Athar. Vol. ۱-۸. Qom: Oswah.
۳۵. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub (۱ AH). Al-Kafi. Vol. ۱-۸. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
۳۶. Al-Kufi, Abu al-Qasim (No Date). Al-Istighathah. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
۳۷. Leyman. Oliver. (۲۰۱۲). Encyclopedia of the Holy Quran. Translated by Mohammad Hussein Waqar. Tehran: Ettelaat.
۳۸. Majlisi, Mohammad Bagher (۱۴۰۳ AH). Bihar al-Anwar al-Jami'a li Durar Akhbar al- A'immah al-At'har. Vol. ۱-۱۱۱. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۹. Murtada Amili, Seyid Ja'far (۱۴۲۷ AH). Al-Sahih min Sirat al-Nabiy al-Azam. Vol. ۱-۳۴. Beirut: Islamic Center for Researches.
۴۰. ----- (۱۴۲۸ AH). Al-Banat al-Rabaib. Beirut: Islamic Center for Researches.
۴۱. ----- (۱ AH). Banat al-Nabi am Rabaibuh. Qom: Maktaba al-Ilam al-Islami.
۴۲. Muslim ibn Hajjaj (۱ AH). Sahih Muslim. Vol. ۱-۵. Cairo: Dar al-Hadith.
۴۳. Mufid, Muhammad ibn Muhammad (۱۴۱۳ AH). Al-Muqniah. Qom: Dar al-Mufid.
۴۴. Muqaddasi, Mutahhar bin Taher (No Date). Al-Bad wa al-Tarikh. Vol. ۱-۶, Beirut: Maktaba ah-Thaqafah al-Diniyyah.
۴۵. Miqrizi, Taqiyyuddin (۱۴۲۰ AH). Imta al-Asma. Vol. ۱-۱۵. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۴۶. McAuvhel, Jane Damman (۱۳۹۲). The encyclopedia of the Qur'an. Translated by Hussein Khandaghabadi and others. Vol. ۱-۴. Tehran: Hikmat.
۴۷. Nouri, Hussein ibn Muhammad Taqi (۱۴۰۸ AH). Mustadrak al-Wasail wa Mujanbak al-Masa'il. Vol. ۱-۲۸. Qom: Al al-Bayt Institute.



The possibility of unification of different human dimensions and characteristics in the qur'an

Keyvan Ehsani^۱

Abstract

In the Holy Qur'an, there are many and seemingly conflicting descriptions of human beings. On the one hand, he is described by characteristics such as divine nature, equipped with the power of reason, free will and choice, honored with divine dignity, blessed with divine grace, etc., and on the other hand, he is repeatedly criticized for qualities such as ingratitude, hopelessness, weakness, hurriedness, greediness, stinginess, ungenerousness, intolerance, insufficiency and so on. Where do these differences come from and how can harmony be achieved between the relevant verses? This article has taken a step in the direction of their unification while explaining these characteristics with descriptive-analytical method. Therefore, it was found that this apparently conflicting collection places human being in the Best Make (Ahsan'i Taqweem). A group of verses on human characteristics refers to the stage of human development, and in this sense, it is caused by divine creation, it is not condemned, and principally not subject to the moral evaluation; but in the post-creation stage, when it comes to choice and free will, then issues like duty, valuation, reward or punishment are raised. Man is indebted to all these features in his forward journey. In the struggle of the entirety of these characteristics, the human being reaches the highest of the high (A'la Illiyyin) or the lowest of the low (Asfal al-Safilin), and all this is in line with how he chooses.

Keywords: The Holy Qur'an, Human being, Human Characteristics, Unification.

^۱ Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Arak University, Iran; | k-ehsani@araku.ac.ir.



چگونگی وحدت انگاری ابعاد و ویژگی‌های مختلف انسان در قرآن

کیوان احسانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

چکیده

در قرآن کریم، توصیفات متعدد و به ظاهر متعارض نسبت به انسان دیده می‌شود. از یک سو متصف به ویژگی‌هایی همچون فطرت الهی، مجهز به قوه تعقل، مجهز به قوه اختیار و انتخاب، مکرم به کرامت الهی، برخوردار از نفخه الهی و ... شده و از سویی دیگر مکرراً به صفاتی نکوهیده همچون کفور، قنوط، ضعیف، عجز، هلوغ، بخیل، قنوط، جزوع، منوع و ... متصف شده است. این تفاوت‌ها از کجا ناشی می‌شود و چگونه می‌توان به هماهنگی میان آیات مربوطه رسید؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی ضمن تبیین این صفات، در راستای وحدت‌انگاری آنها گام برداشته است. چنین به دست آمد که این مجموعه ظاهراً متعارض، انسان را در احسن تقویم قرار می‌دهد. دسته‌ای از آیات صفات انسانی ناظر به مرحله تکوین انسان است و بدین لحاظ که ناشی از خلقت الهی است، مورد نکوهیدگی قرار نمی‌گیرد و اصولاً متعلق ارزش‌گذاری اخلاقی واقع نمی‌گردد؛ اما در مرحله فراتکوین، آنجا که پای انتخاب و اختیار به میان آید، تکلیف، ارزش‌گذاری، پاداش و یا عقوبت مطرح می‌شود. انسان در سیر رو به جلوی خویش و امدار همه این ویژگی‌هاست. در کشاکش مجموع این ویژگی‌ها است که بشر به اعلیٰ علیین یا اسفل السافلین می‌رسد و این همه، در راستای چگونگی انتخاب اوست.

واژه‌های کلیدی: قرآن، انسان، صفات انسان، وحدت انگاری.

^۱ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، ایران | ir.k-ehsani@araku.ac

مقدمه

خداوند در کنار بیان کمالات و فضایل انسان، به برخی از ویژگی‌های انسانی با بار ارزشی ظاهراً منفی اشاره کرده است. گاهی انسان را بالاتر از تمامی مخلوقات قرار داده و صفاتی نیکو به او نسبت می‌دهد و در مقابل گاهی او را ناسپاس، بخیل، ضعیف، هلوع، عجول، جزوع، منوع، قنور و... می‌داند.

انسان یگانه مخلوق خداوند است که مجهز به قوه‌ی تعقل و اندیشه‌ورزی از یکسو و برخوردار از اختیار و انتخاب از سوی دیگر است. در هنگام آفرینش نفخه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹؛ ص/۷۲) بر او وارد و مشمول «مِثْمِثُ الْإِنْسَانِ» و «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَجْسِنِ الْجَالِقِينَ» (مومنون/۱۴) شد و بر این اساس لایق مقام خلافت خدایی شد (بقره/۳۰) و مسجود ملائک قرار گرفت (بقره/۳۴ و اعراف/۱۱ و اسراء/۶۱). بدینگونه خداوند این مخلوق خویش را مشمول کرامت خویش قرار داده: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰) و او را برخوردار از فطرت الهی نموده: «فَأَوْفُوا بعهْدِكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰) و آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آنهاست را مسخر او ساخته است: «أَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (لقمان/۲۰). از سوی دیگر قرآن مکرراً انسان را به صفاتی نکوهیده متصف نموده همچون ضعیف: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء/۲۸)، بخیل: «وَمِنْ يَبْخُلُ فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنِ نَفْسِهِ...» (محمد/۳۸)، هلوع، جزوع، منوع: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِقٌ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الْبُيُوتُ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج/۱۹-۲۱)، قنور: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُورًا» (اسراء/۱۰۰)، ظلوم: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، عجول: «كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (اسراء/۱۱)، جهول: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، خاسر و زیان‌دیده: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِيرٌ» (والعصر/۱)، کفار: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/۳۴)، کفور: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء/۶۷؛ حج/۶۶؛ زخرف/۱۵؛ شوری/۴۸).

در مکتوبات بزرگانی همچون استاد مطهری، علامه طباطبایی، جوادی آملی، سبحانی، مکارم شیرازی، و... دیدگاه‌هایی مشابه و گاه متفاوت نسبت به تفسیر و تحلیل این آیات ابراز شده و مقالاتی اندک نیز به این مقوله پرداخته‌اند مانند: «ستایش و نکوهش انسان در قرآن کریم و تفاسیر» نوشته علی کربلایی پازوکی و صدرالدین طاهری، سراج منیر، ش ۲۰؛ مقاله

«راز توصیف دوگانه انسان در قرآن» نوشته حجت‌الله علی‌محمدی، معرفت، ش ۱۳۶؛ اما نویسنده در این نوشتار تلاش نموده تا میان آیات معرفی سلبی و ایجابی انسان در قرآن با نگاهی توحیدی به این آفریده‌ی خدای واحد احد، از دریچه‌ای یگانه بنگرد.

نمودی از ویژگی‌های متعالی انسان در قرآن

دسته‌ای از آیات قرآن به ابعاد و صفات برتر انسانی اشاره نموده از جمله:

- آفرینشی مبتنی بر فطرت الهی

«فَأَيُّكُمْ وَجَّهٌ لِلدِّينِ حَنِيفًا فطرت الله الی فطر الناس علمها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدین القیم و لكن أكبر الناس لا یعلمون» (رؤم/۳۰) فطرت در اصل به معنی شکافتن و گشودن، ایجاد و ابداع است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۵۶). ماده فطر در قرآن به صورت‌های مختلف آمده مانند فطور، فطر، فاطر. ولی فقط یک بار به شکل فطرت بر وزن فعله آمده که نوع خاصی از آفرینش و خلقت مراد است؛ خلقتی خاص انسان که اولاً اکتسابی نیست و ثانیاً مشترک میان انسان‌هاست و ثالثاً تحویل و یا تبدیل پذیر نیست.

- خلقت در احسن تقویم

خداوند خلقت او را به احسن تقویم متصف نموده است: «لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم» (تین/۴) منظور از احسن تقویم آنست که خدا انسان را در بهترین استعداد و اعتدال آفریده که برای صعود و نزول کمال آمادگی را دارد، نظیر آیه ۸ شمس: «فألهمها جهورها و تقواها» قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۲: ۲۸۱).

- مکرم به کرامت الهی

«و لقد کرّمنا بی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر من خلقنا تفضیلاً» (اسراء/۷۰) و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرگ‌بها] برنشانندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم. کرامت در مقابل خواری به معنای عزت، تفوق و برتری است (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۰: ۴۶).

استاد جوادی آملی صدر آیه «و لقد کرّمنا بی آدم» را ناظر به کرامت نفسی و ذیل آیه «فَضِّلْنَاهُمْ عَلٰی کَثٰوْمِیْنَ خَلَقْنَا» را ناظر به کرامت نسبی انسان دانسته و اینکه تعبیر «فتبارک الله اَحْسِنَ الْحَالِقِیْنَ» (مومنون/۱۴) بعد از بیان آفرینش و افاضه روح الهی به او مطرح شده، و گر نه در سایر سُئون، انسان با دیگر حیوانات شریک است (جوادی آملی، ۱۳۶۶ش: ۱۸).

- دمیده شدن روح الهی در او و مسجود ملائکه شدن

«فَإِذَا سُوِّیْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِیْهِ مِنْ رُوْحِیْ فَفَعَلُوا لَهُ سَاجِدِس» (حجر/۲۹؛ ص/۷۲) پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای او [به خاک] بیفتید. انسان تنها موجود هستی است که از سوی خداوند متصف به این صفات متعالی شده «این سجده برای تعظیم آن نور بود که در آدم نهاده و منطوع شده و او آئینه و وسیله‌ی نمایش آن نور بود که نور محمدی و حقیقت احمدی بود» (بروسوی حقی، بی تا، ج ۴: ۴۶۳).

- توانایی انتخاب و برخورداری از اراده آزاد

«قَدْ جَآءَكُم بِصَآئِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمِنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مِنْ عَمِيَ فَعَلٰی هَا وَ مَا أَبَا عَلٰیكُمْ بِحَفِیْظٍ» (انعام/۱۰۴) به راستی رهنمودهایی از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس هر که به دیده بصیرت بنگرد به سود خود او و هر کس از سر بصیرت ننگرد به زیان خود اوست، و من بر شما نگهبان نیستم.

بصائر جمع بصیره است که به معنی چیز روشن و قاطع و مشهود است از ماده بصارت و بصر و از مصادیق بصائر وجود مقدس رسول خدا و آیات قرآن مجید و معجزات و خارق عادات آنحضرت و حقائق و معارف الهی است که هر کدام برای گروهی مفید می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ج ۸: ۱۱۹). برخی از مفسران مراد از بصائر در این آیه را همان آیات بینات و روشنگر الهی دانسته‌اند که در آنها تبصره و موعظه برای صاحبان خرد است (ر.ک: خطیب، ۱۳۸۶ ق، ج ۴: ۲۵۵) و برخی دیگر، آن را اعم از بصیرت‌های تشریحی و تکوینی مانند بصیرت‌های عقلی، قلبی و فطری دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۶: ۴۵۹).

آیه فوق و بسیاری آیات دیگر مستقیماً به ویژگی ممتاز اختیار بشر نسبت به سایر موجودات اشاره دارند مانند: (تکویر/۲۷ - ۲۹)؛ (انسان/ ۲۹ - ۳۰)؛ (مزمل/۱۹)؛ (انسان/۳). البته

دسته‌ای از آیات نیز که انسان را مسئول عملکرد خویش می‌دانند، غیرمستقیم دال بر اختیار او هستند. مانند: (بقره/۱۳۴)؛ (طور/۲۱)؛ (مدثر/۳۸)؛ (بقره/۱۴۱).

استاد مصباح اینگونه آیات را ناظر به کرامت تکوینی انسان دانسته و فضیلت انسان را بواسطه تعلق تکریم‌های الهی به او مطرح می‌کند و اینکه در واقع این کرامت‌ها از آن خداست. انسان در آغاز وجود نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد. در عین حال اوست که می‌تواند از این قابلیت‌های تکوینی استفاده وافعی برده، به کمالات وجودی خویش دست یابد یا به درجه‌ای نازلتر از حیوانات سقوط کند؛ یعنی در مقام تکوین، امتیازی بر دیگر موجودات دارد؛ ولی جایی که اختیار و اراده آزاد انسان پیش می‌آید، دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳: ۳۶۵).

تبیین برخی از ابعاد منفی انسان در قرآن

بیش از پنجاه آیه در قرآن به بیان صفات منفی و نکوهیده انسان اشاره نموده است. صفاتی که در هر انسانی بنا به طبیعت وجودی‌اش و بر اساس خلقت و آفرینش خداوند قرار داده شده است:

- کفور و کفار

یکی از اوصاف منفی انسان که بارها در قرآن بدان اشاره شده کفر کیشی و ناسپاسی

است: «و إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرْبُ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مِنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهَا فَلَهَا حَاجِمٌ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء/ ۶۷) و چون در دریا به شما صدمه‌ای برسد، هر که را جز او می‌خوانید ناپدید [و فراموش] می‌گردد و چون [خدا] شما را به سوی خشکی رهناید، رویگردان می‌شوید، و انسان همواره ناسپاس است.

در این آیه انسان متصف به ویژگی کفور شده است. چنانکه در آیه‌ای دیگر متصف به

صفت کفار شده: «وَأَتَّكُم مِّنْ كُلِّ مَأْتَلٍ وَ إِن تَعِدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِن الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/ ۳۴) و از هر چه از او خواستید به شما عطا کرد و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به شمار در آورید. قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است.

در جایی دیگر او را به علت این ویژگی نفرین نموده است: «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أُكْفِرَهُ» (عبس/۱۷): کشته باد انسان، چه ناسپاس است! و نیز آیه: «وَلَيْسَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً مِنَّا بِرَبِّهَا» (هود/۹) و اگر از جانب خود رحمتی به انسان بچشائیم، سپس آن را از وی منته‌ینه لیبسی کفور» (هود/۹) و اگر از جانب خود رحمتی به انسان بچشائیم، سپس آن را از وی سلب کنیم، قطعاً نوید و ناسپاس خواهد بود.

چنانکه آیات «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ مِمَّا قَدِمْتُمْ يُدْبِرُوا فَأَنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (شوری/۴۸)؛ «وَهُوَ الَّذِي أَجْيَاكُمْ بِمِمَّنَّكُمْ بِمِثْلِكُمْ بِمَا يُحْيِيكُمُ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج/۶۶) و «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادَةٍ جُزْءًا إِنْ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مِمَّنْ» (زحرف/۱۵) نیز اشاره به این ویژگی انسان دارد.

کُفِّرُ در لغت به معنای پوشاندن چیزی، پوشاندن نعمت با ترک به‌جا آوردن شکر آن است. منظور کفر در اینجا، عدم قدردانی انسان نسبت به رحمت خداوندی است. بهترین دلیل بر این مدعا، آیاتی است که در آن به انسان، نسبت کفران داده شده است؛ چون در این آیات، کفر بعد از اعطای نعمتی و رحمتی بر انسان به او نسبت داده شده است. کفران بیشتر در انکار نعمت و کفر بیشتر در انکار دین و کفور در هر دو معنی استعمال می‌گردد. کفور مبالغه در کفران و ناسپاسی نعمت است. واژه‌ی کفّار، بلیغ‌تر از کفور است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۶: ۱۲۳). مراد از نسبت دادن کفر به خداوند، پوشاندن و از بین بردن آثار گناهان است و اگر کفر به شخصی یا گروهی نسبت داده شود، به معنای انکار خداوند است؛ ولی کفر در آیات فوق را نمی‌توان به این معنی گرفت؛ زیرا به جنس انسان نسبت داده شده و نمی‌توان تمام انسان‌ها را محکوم به کفر کرد.

«وَأَتَّكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعِدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنْ الْإِنْسَانُ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/۳۴) کفّار به معنای کثیر الکفران است؛ یعنی کسی که بسیار کفران می‌ورزد به خود ستم می‌کند و شکر نعمت‌های خدا را به‌جا نمی‌آورد و هم‌چنان کفران می‌کند تا آن که کفران، کار او را به هلاکت و خسران منتهی می‌سازد. اگر کسی که پیرامون نعمت‌های خدا و چگونگی دادن آن‌ها به انسان تأمل کند قطعاً خواهد فهمید که انسان، به خاطر غفلتش از این همه نعمت ظلم به خودش نموده و نعمت‌های خدا را کفران می‌نماید. به تعبیری (با این همه لطف و رحمت الهی، این انسان ستمگر است و کفران‌کننده نعمت و بر اثر سوء استفاده‌ها

و ظلم‌ها و کفران نعمت‌ها به جایی رسیده است که افق زندگی را تاریک و شاهد حیات را در کامش زهر جانگداز کرده، و انبوهی از مشکلات طاقت‌فرسا به صورت غل و زنجیرها بر دست و پایش نهاده است. در حقیقت قرآن می‌گوید ای انسان همه چیز به قدر کافی در اختیار تو است؛ اما به شرط اینکه ظلوم و کفار نباشی، به حق خود قناعت کنی و به حقوق دیگران تجاوز ننمایی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰: ۳۵۹).

«و إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرْبُ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مِنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلْيَايُجَاكُم إِلَى اللَّهِ عَرْضِيحًا وَإِنَّا لَإِنسَانٌ كَفُورًا» (اسراء/ ۶۷) انسان خدای را در بیچارگی‌هایش می‌خواند؛ ولی در خوشحالی‌ها از او اعراض می‌کند. به بیانی انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می‌شود؛ ولی در اثر عادت و خو کردن با اسباب مادی و طبیعی مسبب‌الاسباب را فراموش می‌کند، با اینکه در هر آنی در نعمت‌های او غوطه‌ور است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۲۱۲).

مراد از کفر و کفران در اینجا مسلماً کفر اعتقادی نیست؛ بلکه کفر در مقابل شکر است. شکر نعمت‌های الهی، یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای جلوگیری از کفران آن‌هاست. در معنای شکر آمده است: شکر تصور نمودن نعمت و اظهار آن است. امام خمینی شکر را سه گونه دانسته: اول شکر قلبی که همان تصور نعمت و شناخت منعم است. دوم شکر زبانی که به معنای حمد و سپاس نعمت‌دهنده است و سوم شکر سایر جوارح و آن مکافات نعمت است به قدر استحقاق آن (موسوی خمینی، ۱۳۷۶ش: ۳۴۳).

خداوند نیز در آیات قرآن به شکر ترغیب می‌کند و کفران نعمت را مذمت می‌نماید.

مثل «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَبَا عَاتِيكٍ بِهِ قَبْلِ أَنْ يَتَدَلَّ إِلَيْكَ بِرَأْفِكِ فَأَيُّ رِءَاثٍ مَسْتَقِيمًا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل/ ۴) و نیز آیات «ابراهیم/ ۷» و «بقره/ ۲۵۲» به همین مضمون اشاره می‌کند؛ بنابراین، این صفت به علت غفلت از الطاف الهی، در انسان به وجود می‌آید و باید با سلاح ایمان و عمل صالح با آن مبارزه کرد و خود را به مقام شکور رسانید.

- يَؤُسُ وَ قَنُوطٌ

یأس به معنای نومیدی است؛ یعنی یقین کنیم شیء آرزو شده بدست نخواهد آمد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۷: ۲۵۸؛ راغب، ۱۳۸۷ش: ۸۴۴). قرآن یأس را این‌گونه تبیین می‌کند: «و إِذَا

أُنْعِمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ بَايَ بَجَانِبِهِ وَ إِذَا مِيسَهُ الْبَيْرُ - كَانِ يُوَسُّا « (اسراء/۸۳) و چون به انسان نِعْمَتِ آرَزَانی داریم، روی می‌گرداند و پهلوی تهی می‌کند و چون آسیبی به وی رسد نومید می‌گردد.

در جایی دیگر می‌فرماید: « لا یسِمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دَعَاءِ الْحَبْرِ وَ إِنْ مِيسَهُ الْبَيْرُ - فِیوَسِ قَنُوطٌ * وَ لَیْسَ أَذْقَنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ صِرَاءٍ مِیسَتِهِ لَیْقُولُنَّ هَذَا لِي وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَیْنِ رَجَعْتُ إِلَى رِیِّ إِنْ لِي عِنْدَهُ لِلْحَبْسِیِّ فَلَنَنْبِیَّ النَّسِ كَفَرُوا بِمَا عَمَلُوا وَ لِنَذِیْقُهُمْ مِنْ عَذَابِ غَلِیْظٍ * وَ إِذَا أُنْعِمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ بَا بَجَانِبِهِ وَ إِذَا مِيسَهُ الْبَيْرُ فَذُو دَعَاءٍ عَرِیضُ خُسْتَه نَمِی شُود وَ چُون آسیبی به او رُسد، مأیوس و نومید می‌گردد و اگر از جانب خود رحمتی پس از زبانی که به او رسیده است بچشانیم، قطعاً خواهد گفت: من سزاوار آنم و گمان ندارم که رستاخیز برپا شود و اگر هم به سوی پروردگارم بازگردانیده شوم، قطعاً نزد او برایم خوبی خواهد بود. پس بدون شک، کسانی را که کفران کرده‌اند، به آنچه انجام داده‌اند آگاه خواهیم کرد و مسلماً از عذابی سخت به آنان خواهیم چشانید و چون انسان را نعمت بخشیم، روی برتابد و خود را کنار کشد و چون آسیبی بدو رسد دست به دعای فراوان بردارد.

برخی قنوط را به معنی یأس از خیر دانسته و یوَس و قنوط را مترادف دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۶: ۴۲).

- عجول

عجله، تلاش برای حصول امری قبل از موعد است که این امر به مقتضای میل شدید به سوی آن است: « خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ « (انبیاء/۳۷) انسان از شتاب آفریده شده است. به زودی آیاتم را به شما نشان می‌دهم. پس [عذاب را] به شتاب از من نخواهید.

«عَجَلٌ» در آیه « خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ « (انبیاء/۳۷) اسم است به معنی عجله، کنایه از مبالغه‌ی انسان در عجله است، گویی از عجله آفریده شده است

(قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴: ۲۹۵). چنانکه آیه شریفه « وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالسَّبْرِ دَعَاءَهُ بِالْحَبْرِ وَ كَانِ الْإِنْسَانُ عَجُولًا « (اسراء/۱۱) نیز انسان را عجول معرفی نموده است. علامه طباطبایی مراد از انسان را

جنس آدمی می‌داند نه افراد معینی از انسان‌ها، از قبیل کفار و مشرکین. وی معتقد است که مراد از عجله، علاقه آدمی است به اینکه آن چه میل دارد به زودی تحقق یابد، نه لهجاست و درخواست عذاب (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۶۷).

عجله بی‌جا یکی از موارد خسران و زیان است که اکثر مردم به آن گرفتارند، مگر آن افرادی که معصوم و یا از مؤمنین واقعی و راستین باشند. انسان درباره خواسته‌هایش، فوق‌العاده عجله می‌کند. این انسان به قدری عجول است که گاهی عجله‌اش نتیجه معکوس می‌دهد؛ یعنی به ضررش تمام می‌شود و این قدر توجه و صبر ندارد که هر خواسته و مقصودی به مکان و زمان مخصوصی یا زمان طولانی موقوف است (ر.ک: نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۹: ۳۷۳). برخی از مفسران تعبیر «خلق الإنسان من عجل» یک نوع تاکید دانسته‌اند؛ یعنی آن چنان انسان عجول است که گویی از عجله آفریده شده، و تار و پود وجودش از آن تشکیل یافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۴۰۸).

- ضعیف

از جمله اوصافی که در قرآن به انسان نسبت داده شده، ضعف است: «رید الله أن یحیف عنکم و خلق الانسین ضعیفا» (نساء/۲۸). ضعف به معنای ناتوانی در مقابل قوه به گار می‌رود. در آیه فوق، ضعیف در انسان، نیازهای فراوان اوست که مخلوقات عالم بالا از آن مستغنی است (راغب، ۱۳۸۷ش: ۴۷۰). این ویژگی در آیات دیگر نیز آمده است: «الله الذی خلقکم من ضعیف یم جعل من بعد ضعیف قوه یم جعل من بعد قوه ضعیفا و شیبه یخلق ما یشاء و هو العلم القلبر (روم/۵۴)؛ خداست آن کس که شما را ابتدا ناتوان آفرید، آن گاه پس از ناتوانی قوت بخشید، سپس بعد از قوت، ناتوانی و پیری داد. هر چه بخواهد می‌آفریند و هموست دانای توانا.

- زیانکار و خاسر

بر اساس آیات قرآن، انسان در خسران است: «إن الانسان لى خیر» * إلا الذی ءامنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر «(عصر/۲-۳). خسر، کم شدن و کم کردن است. به نظر صاحب قاموس، مراد از خسر در این آیه کم شدن معمولی و از بین رفتن عمر

است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۱: ۲۴۲) چنانکه مرحوم طبرسی نیز معتقد است که انسان زیانکار است، برای اینکه هر روز از سرمایه عمر او می‌کاهد و آن، سرمایه اوست، پس هرگاه سرمایه رفت و با آن کسب طاعت نکرد بر نقصان و زیان طول دهر او خواهد بود، زیرا خسروانی و زبانی بزرگ‌تر از استحقاق عقاب دائمی نیست (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۲۷: ۲۶۳).

علامه طباطبایی نیز کلمه خسر و خسران و خسار و خسارت، همه را به معنای نقص در سرمایه دانسته و بیان می‌دارد؛ در «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِيرٌ» مراد از کلمه انسان، جنس انسان است. اگر در آیه مورد بحث کلمه خسر بَدُونَ الْكُفْرِ و لَمْ يَأْتِ بِدِينٍ بَدَلَ دِينِهِ آمده به منظور بزرگداشت آن بوده و خواسته بفهماند انسان در خسروانی عظیم است. احتمال هم دارد به منظور تنويع باشد و بفهماند آدمی در نوعی مخصوص از خسران قرار دارد، غیر خسران مالی و آبرویی؛ بلکه خسران در ذات که خدای تعالی در آیه ۱۵ زمر درباره‌اش فرموده: «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخَسِرَانِ الْمُبِينِ» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۶۱۰).

- طغیانگر

طغیانگر به تصریح قرآن، یکی دیگر از اوصاف منفی انسان است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (علق ۶-۷). طغیان به معنای مطلق تجاوز از حد است که آن حد انسانیّت و نیکوکاری است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴: ۲۲۳). انسان بدین سبب متجاوز و طغیانگر می‌شود که خویشتن را بی‌نیاز می‌بیند و حال آنکه نیازمندترین موجودات است.

علامه نیز این دو آیه را ردع و ردّ رفتاری می‌داند که انسان در مقابل نعمت‌های الهی از خود نشان می‌دهد؛ زیرا بر انسان واجب است شکر نعمت‌هایی که خدای تعالی نعمت‌های بزرگی نظیر تعلیم به قلم و تعلیم از طریق وحی را به انسان داده به جای آورد؛ ولی او به جای شکر، کفران و طغیان می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ»؛ یعنی انسان به جای شکر طغیان می‌کند و پا از گلیم خود فراتر می‌نهد و این خُبرِی است از آن‌چه در طبع بشر است، نظیر آیه زیر که خبر می‌دهد از اینکه بشر طبعاً ظلوم و کفران‌گر است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۵۵۰). توجه به فقر ذاتی انسان و نیازمندی او به مبدأ هستی، انسان را از طغیان باز می‌دارد. چنانکه فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر ۱۵) ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است.

- قتور، بخیل و شحیح

از دیگر اوصاف انسان بخل و شح و قتر است. در تفاوت بخل و شح گفته‌اند «شح» به معنی بخل توأم با حرص است که به صورت عادت درآید (راغب، ۱۳۸۷ش: ۴۰۶). ابن منظور «شح» را اشدّ البخل دانسته و آن را در منع و امساک، ابلغ از بخل معرفی نموده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲۱: ۴۹۵) «و أنفقوا خیراً لأنفسکم و من یوق شح نفسه فأولئک هم الّٰه المفلحون» (تغابن/ ۱۶) و «و من یوق شح نفسه فأولئک هم الّٰه المفلحون» (حشر/ ۹). کلمه قتر، کم کردن نفقه است که در مقابل اسراف قرار دارد و هر دو صفت ناپسند است (راغب، ۱۳۸۷ش: ۶۰۵). قتور، کم کننده و بسیار بخیل است. بخیل را از آن رو قتور گویند که در انفاق تنگ می‌گیرد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵: ۲۳۰). کلمه قتور به معنای بخیل تفسیر شده است، البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۲۹۳).

«قل لو أنکم بملکون خزائن رحمة ربی إذا لامسکم خشية الانفاق و کان الانسان قتورا» (اسراء/ ۱۶۰)؛ بگو اگر (بر فرض) شما مالک منابع رحمت پروردگار من بودید در آن صورت، از بیم مصرف کردن (و فقر)، حتماً (از بخشش) خودداری می‌کردید و انسان بخیل است. گنابادی جمله «وکان الإنسان قتورا» را عطف بر تعلیل امساک دانسته و این امر را ناشی از آن می‌داند که در سرشت انسان بخل قرار داده شده و لذا لفظ «کان» آورده که دلالت کند بر این که وصف بخل خاصیت و فطرت انسان است اعم از این که لفظ «قتور» مبالغه باشد یا صفت مشبّهه (گنابادی، ۱۳۷۲ش، ج ۸: ۳۴۵).

در مفاد تفسیری آیه اختلاف شده است. برخی انسان را بالطبع ممسک و بخیل دانسته که باید به تمرین و ریاضت این صفت را از خود دور کند و این برای آن است که انسان محتاج است و کسی که احتیاج دارد اگر چیزی به کسی هم بدهد برای غرضی یا امید عوضی می‌دهد و کسی که بدون غرض و عوض بخشش می‌کند فقط خداوند است که به هیچ وجه احتیاجی ندارد پس جواد و کریم حقیقی او است نه غیر او. اولیاء خدا متصف به صفات او هستند و اقتضاء طبع انسانی در وجود آنها مقهور قوه عقلانی و جنبه رحمانی است (ثقفی، ۱۳۹۸ق، ج ۳: ۳۹۶).

در مقابل گروهی دیگر، امساک و بخل را وصفی عام برای همه انسانها ندانسته و دلیلشان این است که برخی انسان‌ها چنین نیستند. طبرسی بر این اعتقاد است و در پاسخ این اشکال که ظاهر آیه مفید عموم است، می‌نویسد می‌بینیم برخی از انسان‌ها بخیل نیستند؛ لکن از آن‌جا که اکثر انسان‌ها بخیل هستند، جایز است که جانب اکثر را غلبه دهیم و بگوییم همه انسان‌ها بخیل‌اند. علاوه بر آن، انسان هر اندازه هم بخشنده و سخی باشد، بخشش او در برابر بخشش خداوند ناچیز و سخاوت او بخل است؛ زیرا انسان، چیزی را می‌بخشد که مورد احتیاجش نباشد؛ اما آن‌چه که مورد احتیاجش هست، برای خود نگه می‌دارد و از بخشش آن خودداری می‌کند ولی خداوند احتیاجی ندارد؛ بنابراین نعمت‌های خود را به مطیع و عاصی می‌بخشد و ترسی از احتیاج و فقر ندارد (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۴: ۲۱۸).

خداوند در راستای مبارزه با این صفات، پیوسته اهل ایمان را به انفاق دعوت و سفارش نموده است. پیش از آن که انفاق، برای شخص مقابل سودمند باشد، برای انفاق کننده ثمربخش است: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا رَحِمْنَا بِكُمْ وَتَنفِقُوا مَنِّبِي— ءَ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (آل عمران/۹۲) و نیز بیان می‌نماید که: «وَأَنْفَقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمِنْ يُّوقِ سَخِ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (تغابن/۱۶) و همچنین آیه «وَمِنْ يُّوقِ سَخِ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/۹). چنانکه در آیات دیگری نیز به انفاق و فداکاری و سخاوت سفارش می‌کند مانند: «وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَقْلُوا بَآيَاتِكُمْ إِلَى الْهَلَاكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره/۲۵۴-۲۶۷)، (توبه/۵۳)، (یس/۴۷).

- هُلُوع، جَزُوع و مَنُوع

طبق تصریح آیات قرآن، انسان حریص و کم‌ظرفیت است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الْبُرُّ— جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج/۱۹-۲۱)؛ هُلُوع یعنی گم‌صبر و پرطمع. در معنای هُلُوع هم حُرْص نَهْفْتَه است و هم کم‌صبری و کم‌ظرفیتی (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۷: ۱۵۹). علامه طباطبایی که از عاملان به روش تفسیری قرآن به قرآن است، در این آیات نیز بدین شیوه تمسک نموده و تفسیر کلمه «هُلُوع» را به دو آیه بعد ارجاع داده؛ هُلُوع کسی است که هنگام برخورد با ناملايمات بسیار جزع می‌کند و چون به خیری می‌رسد از انفاق به دیگران خودداری می‌کند و این وجه بسیار وجه خوبی است و سیاق آیه هم با آن مناسب

است، چون از سیاق دو جمله «إِذَا مَسَّ الْبُيُوتَ بِضْعَ ثَلَاثٍ فَاسْرِعْ مِنْهَا وَلَئِنْ طَلَبْتَهَا إِلَىٰ ثَلَاثٍ لَّيْسَ عَلَيْكَ جُنَاحٌ عَلَيْهِمْ أَنْ يَضْحَكُوا بِفِئَةِ الْبُيُوتِ» و «إِذَا مَسَّ الْخَبْرَ مِنْوَعًا» پیداست که می‌خواهد هلوغ را معنا کند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۴۰: ۱۸).

آیه مبنی بر توییخ است به این که بشر بر حسب طبع و رذیله خودخواهی پیوسته در مقام جلب نفع و سود بر می‌آید به گمان اینکه کمال او در به دست آوردن نفعی است به طور حصر و اینکه دیگران بی‌بهره باشند. آیه از جمله رذائل خلقی صفت هلع را معرفی نموده به معنای شدت حرص در جمع‌آوری مال است و از لوازم خودخواهی و سودجویی است. از این نظر هر خیر و سودی را برای خود می‌خواهد و رشک می‌ورزد از اینکه به دیگری خیری برسد و هر چه بتواند بر حقوق مردم تجاوز نماید و چنانچه مال دیگران را به دست آورد حیف و میل نماید و از حرص و طمع هر خیر و نفعی را برای خود بخواهد، هم‌چنین از اداء حقوق مردم امتناع نماید. آیه شریفه رذیله هلع را در دو جمله «إِذَا مَسَّ الْبُيُوتَ بِضْعَ ثَلَاثٍ» و جمله «إِذَا مَسَّ الْخَبْرَ مِنْوَعًا» تفسیر نموده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷: ۷۶).

چنین توصیف‌هایی در آیات دیگر نیز آمده است: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِثْبِهِ

أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلْيَا كَشَفْنَا عَنْهُ صِرَّهُ مَرْكَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ صِرِّ مَسِّهِ كَذَلِكَ زَمِي لَلْبُيُوتِ فَمَنْ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یونس/۱۲) و نیز آیه: «وَإِذَا غَشَّمَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعُوا لِلَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الْوَلْدَانَ فَمَا رَبُّهُمْ بِإِلَىٰ رَبِّهِمْ مِقْتَصِدٌ وَ مَا يُجِدُ بَأْيَاتِنَا إِلَّا كَلَّ خَتَاوُ كَفُورٍ» (لقمان/۳۲).

البته در ادامه آیات مداومت بر اقامه صلوه، انفاق، تصدق روز جزا و اشفاق نسبت به عذاب الهی؛ یعنی در مسیر وزش رایحه ایمانی قرار گرفتن، راه مقابله با صفات فوق مطرح

شده است: «إِلَّا الْبَصِيلِينَ. الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ. وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلْيَسَائِلِ وَالْمَجْرُومِ. وَالَّذِينَ إِذَا دَعُوا إِلَىٰ عَذَابِ رَبِّهِمْ غَيْرِ مَأْمُونِينَ» (معارف/۲۱-۲۸).

تحلیل نهایی

انسان دارای دو بُعد وجودی است که از آنها با تعبیر گوناگون یاد شده است. طبیعت و فطرت یا بعد مادی و فرا مادی و... این دو بعد در انسان به طور بالقوه وجود دارند و در تکوین او قرار داده شده‌اند. انسان موجودی دارای اختیار و اراده بوده و می‌تواند مسیر زندگی خویش را انتخاب نماید و با گزینش خود هر یک از این ابعاد را درون خویش پرورش داده و

به فعلیت برساند. دوگانگی صفات انسان از منظر قرآن، هیچگونه تعارضی را حقیقتاً در بر ندارد، چرا که مجموع این زوایای وجودی انسان است که او را در مرحله احسن تقویم قرار داده: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (تین/۴)؛ براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم. در حقیقت صفاتی که ما از آنها برداشت نکوهیده یا منفی می‌کنیم، بار منفی نداشته، بلکه تمام آنها در مسیر تکاملی بشر قرار گرفته و در کشاکش مجموعه ویژگی‌های ظاهراً متضاد است که بشر به اعلیٰ علین و یا اسفل السافلین می‌رسد و این همه در راستای چگونگی انتخاب اوست. چنین است که خداوند صرفاً در جریان آفرینش او، ندای «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون/۲۳) سر می‌دهد. انسان در سیر رو به جلوی خویش و امدار همه این ویژگی‌هاست. خداوندی که احسن الخالقین و خیر مطلق است، امری منفی در وجود بشر قرار نمی‌دهد. تمام ویژگی‌های خدادادی بشر بنا به حکمت‌هایی در وجود انسان نهادینه شده‌اند. برخی از آنها لازمه بقاء فردی انسان است همچون بخل و خودخواهی و برخی از آنها لازمه بقاء نوعی بشر بوده همچون تمایلات جنسی و برخی دیگر نیز لازمه کمال و پیشرفت او هستند مانند خیرخواهی و کمال‌جویی. همه این مجموعه، انسان را در احسن تقویم قرار می‌دهد.

دسته‌ای از آیات صفات انسانی ناظر به مرحله تکوین انسان است مانند اینکه انسان هلوع، جزوع، منوع، عجول و... آفریده شده است. این خلقت و آفرینش الهی است و بدین لحاظ که ناشی از خلقت الهی است، مورد مذمت و نکوهیدگی قرار نمی‌گیرد و به عبارتی دیگر اصولاً متعلق ارزش‌گذاری اخلاقی واقع نمی‌گردد؛ بلکه از آن جهت که فعل و خلق خداوند است، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا» نمی‌تواند جز خیر باشد؛ اما آنجا که پای اختیار و اراده آزاد انسانی به میان می‌آید، ارزش‌گذاری اخلاقی نیز به میدان می‌آید. اینجاست که خداوند گروهی را سرزنش و گروهی دیگر را ستایش می‌کند: «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَيْرٌ إِلَّا النَّسِيءَ» (عصر/۲-۳). انسان با انتخاب آگاهانه آمینوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر خویش می‌تواند از خسران ابدی رهایی یابد و در سایه ایمان و عمل صالح، مطابق فطرت الهی خویش حرکت نماید یا برعکس در پی مخالفت با اوامر مبدأ هستی که همسو با فطرت الهی

اوست، مورد نفرین خداوندی واقع شود: «**قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ بَنِيءٍ خَلَقَهُ... كَلَّا لَئِذَا يُقَضُّ مَا أَمَرَهُ**» (عبس/۲۳).

زمخشری این نفرین را در اصطلاح عرب از هر نفرین دیگر شنیع‌تر دانسته و جمله «ما اکفراه» را شگفتی از افراط انسان در کفران نعمت خدای تعالی می‌داند؛ لذا این جمله با همه اختصارش خشن‌ترین نفرینی است که به گوش عرب می‌خورد و غلیظ‌ترین اسلوب و پردلالت‌ترین کلام بر سخط و خشم‌گوینده است و هیچ کلامی، مذمت‌دارتر از آن دیده نشده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۷۰۲).

روشن است که این مذمت‌ها در جایی مطرح می‌شود که بشر قدرت انتخاب و اراده‌ی آزاد دارد و مکلف به اجرای اوامر الهی شده است؛ اما ویژگی‌های تکوینی او مورد مدح و ذمّ‌آقع نمی‌شود تا آنکه آنها را در مسیر انتخاب‌گرانه خویش قرار دهد. ویژگی‌های انسانی نامبرده در قرآن، مشترک میان همه انسان‌هاست و هیچ استثنایی برای آن نمی‌توان قائل شد. همه آحاد بشر آنها را بالقوه داشته و اینگونه خلق شده‌اند. گویی انسان در نقطه صفر مرزی ایستاده و اکنون اوست که می‌تواند قدرتمند در صحنه هستی ظاهر شده و صفات و ابعاد وجودی خویش را در جهت کمال خویش به جریان انداخته و به سوی مراد الهی سوق دهد. پس از آنجا که قرآن انسان را موجودی دارای ابعاد و زوایای مادی و غیرمادی معرفی کرده، هر یک از این ابعاد صفات و تجلیاتی داشته و انسان بسته به آنکه کدام جنبه وجودی‌اش را پرورش دهد، موجبات غلبه صفات آن بُعد را برای خویش فراهم می‌کند. در حقیقت صفات منفی انسان به جنبه مادی و طبیعی انسان برمی‌گردد. این صفات، از آن انسان بما هو انسان است، مادامی که تحت تربیت و تعالی انسانی و الهی واقع نشده باشد. در حدیث آمده «**إِنَّ**

اللَّهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكِبَ فَمَهُمُ الْعَقْلُ وَخَلَقَ الْهَائِمِمْ وَرَكِبَ فَمَهُمُ الْبِيهْوَةُ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ وَرَكِبَ فِيهِ الْعَقْلُ وَ الْبِيهْوَةُ»؛ خداوند فرشته را آفرید و او را از عقل محض ساخت حیوان را آفرید و او را از شهوت محض ساخت و در انسان این دو را سرشت فرشته و سرشت حیوان را با یکدیگر ترکیب کرد و از او انسان آفریده شد (صدوق، ۱۳۸۵ق: ۴).

استاد جوادی آملی این صفات نکوهیده را به طبیعت انسان ارجاع داده و منشأ پیدایش این صفات را جاذبه‌های طبیعی انسان می‌داند. چنانکه منشأ صفات فضیلت را جاذبه‌های

فراطبیعی او دانسته و جهاد اکبر یا اوسط، صحنه نبرد میان این دو دسته صفات است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۷۸).

علامه طباطبایی نیز انسان را دارای دو بعد مادی (طبیعی) و غیر مادی (فراطبیعی) دانسته که یکی مرتبط با فطرت الهی بوده و دیگری جنبه طبیعی بشر است. صفات نکوهیده‌ای که قرآن از آنها یاد می‌کند مربوط به بعد طبیعی انسان است. انسان در میانه این دو بعد پیوسته در فراز و نشیب واقع شده و با تربیتی شایسته می‌تواند فطرت الهی خویش را بروز و ظهور داده و صفات طبیعی و عادی بشری خویش را به سمت و سوی صحیح سوق دهد؛ آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شر هدایت به رجوع پروردگارش می‌کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حائل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می‌سازد، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می‌کند نه حال اولی را (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۲۵۶).

به هنگام توجه به بُعد فرامادی انسان، صفات ملکوتی او ظاهر می‌گردد. همان‌ها که در

آیات متعددی بدان اشاره شده است، همچون فطرت الهی او: «فَأَوْمٍ وَجِهَكَ لِلْمِيسِرِ جَنيفًا فَطَرْتُ اللَّهُ إِلَهِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِمَهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْمِيسِرُ الْقَمِيمُ» (روم/۳۶)؛ نفخه روح خدایی بر او: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹) خلافت و جانشینی او در زمین:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ يَجْنِي نَسِيجَ الْجَاهِلِيَّتِ لِكَانَ لَكُ قَالَ إِنِّي أُعَلِّمُ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰)؛ انشاء آفرینشی دیگر در مورد او و احسن الخالقین شدن خداوند نسبت به خلقتش: «فِي خَلْقِنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةَ فَخَلَقْنَا

الْعَلَقَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْبِضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَبْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخِرًا تَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۲۳) و مسجود فرشتگان قرار گرفتن: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (بقره/۳۴) و بسیاری فضایل دیگر؛ اما در مقابل، عدم

توجه به بعد فرامادی و بهره‌مند نشدن از تربیتی الهی و انسانی، تا جایی که انسان را در معرض سقوط قرار داده و مشمول نفرین خداوند می‌شود: «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» (عبس/۱۷).

البته انسان در این میان به طور یکسان واقع نشده است. چنین نیست که نسبت او با صفات منفی و کمالاتش یکسان باشد. بلکه آنچه در او اصالت دارد، بُعد الهی و فرامادی اوست.

چنانکه فرمود: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (تین/۴) و انتخاب بد اوست که می‌تواند تا اسفل سافلینش بکشاند. بنا به تعذیه و رشد هر یک از این ابعاد، غلبه با آن جنبه خواهد بود. اینجاست که نقش تربیتی انبیاء و اولیاء رخ می‌نماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳).

نتیجه‌گیری

خداوند در قرآن صفاتی ظاهراً متعارض برای انسان بیان نموده است. گاهی انسان را بالاتر از تمامی مخلوقات قرار داده و صفاتی نیکو به او نسبت می‌دهد. مانند آنکه به هنگام آفرینش نفخه الهی بر او دمیده شده و از رایحه‌ی «یَمِ انْشَابَاهُ خَلَقًا آخِر» بهره‌مند شده، مسجود ملائک واقع شده و مقام خلافت خدایی به او تفویض شده، خداوند او را مشمول کرامت خویش قرار داده و برخوردار از فطرت الهی نموده و آسمان‌ها و زمین را مسخر او ساخته است. در مقابل گاهی او ناسپاس و کفور، ظلوم، ضعیف، هلوع، عجول، جزوع، منوع و... معرفی شده است. در توجیه و تحلیل چگونگی وحدت میان دو دسته آیات مربوطه، نظرات گوناگونی مطرح شده که بعضاً با هم اختلاف و یا حتی با یکدیگر در تقابلند. از جمله آنکه انسان دارای دو بعد مادی (طبیعی) و غیر مادی (فراطبیعی) بوده که یکی مرتبط با فطرت الهی و دیگری به جنبه طبیعی بشر باز می‌گردد. در حقیقت هیچگونه تعارضی در دوگانگی صفات انسان از منظر قرآن وجود ندارد، چرا که مجموع زوایای وجودی انسان است که او را در

مرحله احسن تقویم قرار داده: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴).

از دیدگاه قرآن، انسان موجودی دُوبعدی و دوسویه‌است؛ طبیعی و فراطبیعی، زمینی و آسمانی، ملکی و ملکوتی. بعضی اندیشوران از بُعد طبیعی انسان، تعبیر به طبیعت کرده و از بعد فراطبیعی تعبیر به فطرت نموده‌اند. مانند علامه طباطبایی که انسان را دارای دو بعد مادی (طبیعی) و غیر مادی (فراطبیعی) دانسته؛ یکی مرتبط با فطرت الهی بوده و دیگری جنبه طبیعی بشر است. صفات نکوهیده‌ای که قرآن از آنها یاد می‌کند را مربوط به بعد طبیعی انسان می‌داند.

صفات الهی که خداوند در آفرینش انسان تعبیه کرده و به مقتضای حکمت الهی در وجود انسان نهاده، می‌تواند در مسیر تکاملی بشر قرار گرفته و تحت تربیتی ربانی، سمت و سویی الهی پیدا کند. در کشاکش مجموعه ویژگی‌های ظاهراً متضاد است که بشر به اعلی‌علیین و یا اسفل‌السافلین می‌رسد و این همه در راستای چگونگی انتخاب اوست. انسان در میانه این دو بُعد، پیوسته در فراز و نشیب واقع شده و با تربیتی شایسته می‌تواند فطرت الهی خویش را بروز و ظهور داده و صفات طبیعی و عادی بشری خویش را به سمت و سوی صحیح و فطرت

سالم خویش سوق دهد. هر یک از این ابعاد صفات و تجلیاتی داشته و انسان بسته به آنکه کدام جنبه وجودی‌اش را پرورش دهد، موجبات غلبه صفات آن بعد فراهم می‌گردد. اینجاست که نقش تربیتی انبیاء و اولیاء رخ می‌نماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳).

منابع

۱) قرآن کریم.

- ۱) ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲) تقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). **تفسیر روان جاوید**. چاپ سوم. تهران: انتشارات برهان.
- ۳) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)**. جلد چهاردهم، چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۴) (۱۳۶۶ش). **کرامت در قرآن**. چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۵) حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق). **انوار درخشان**. چاپ اول. تهران: کتابفروشی لطفی.
- ۶) حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). **روح البیان**. بیروت: دار الفکر.
- ۷) خطیب، عبدالکریم محمود. (۱۳۸۶ق). **التفسیر القرآنی للقرآن**. چاپ اول. قاهره: دار الفکر العربی.
- ۸) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷ش). **المفردات فی غریب القرآن**. ترجمه‌ی حسین خدایپرست، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
- ۹) زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۱۰) صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**. چاپ دوم. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۱۱) صدوق، أبو جعفر محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۸۵). **علل الشرایع**. قم: مکتبه الداوری.
- ۱۲) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ترجمه موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۳) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). **جوامع الجامع**. ترجمه گروهی از مترجمان. چاپ دوم. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۴) (۱۳۶۰ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ترجمه گروهی از مترجمان. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.
- ۱۵) قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ش). **احسن الحدیث**. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
- ۱۶) (۱۳۸۷ش). **قاموس قرآن**. چاپ دوازدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷) گنابادی، سلطان محمد. (۱۳۷۲ش). **بیان السعاده فی مقامات العباده**. مترجمان رضا خانی و حشمت الله ریاضی. چاپ اول. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور.
- ۱۸) مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۱۹) مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳ش). **معارف قرآن**. چاپ هفتم. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۰) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. چاپ اول. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ۲۱) موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۶ش). **چهل حدیث**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۲) نجفی خمینی، محمد جواد. (۱۳۹۸ق). **تفسیر آسان**. چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامیه.

References

1. *The Holy Quran*.
۲. Ibn Manzoor Muhammad bin Mukarram (۱۴۰۵ AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳. Saghafi Tehrani, Mohammad (۱۳۹۸ AH). Psychoanalytic Interpretation. Third edition. Tehran: Borhan Publications.
۴. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۰). The subjective interpretation of the Holy Qur'an (the form and nature of man in the Qur'an). Vol. ۱۴. First edition. Qom: Esra Publishing Center.
۵. (۱۳۶۶). Karamat dar Qur'an. First Edition, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
۶. Hosseini Hamadani, Seyyed Mohammad Hussein (۱۴۰۴ AH). Anwar Derakhshan. First Edition. Tehran: Lotfi Bookstore.
۷. Haqqi Bursawi, Ismail (No Date). Ruh al-Batyan. Beirut: Dar al-Fikr.
۸. Khatib, Abdul Karim Mahmoud (۲۰۰۷). Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an. First Edition. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
۹. Raghیب Isfahani, Hussein ibn Muhammad (۲۰۰۸). Al-Mafradat fi Gharib al-Qur'an. Translated by Hussein Khodaparast, Qom: Navid Islam Publishing Office.
۱۰. Zamakhshari, Mahmoud (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshaf an Ghawamid al-Tanzil. Third Edition, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۱۱. Sadeghi Tehrani, Mohammad (۱۳۶۵). Al-Farqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an. Second edition. Qom: Islamic Culture Publications.
۱۲. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babwayh (۱۳۸۵). Ilal al-Shara'ei. Qom: Al-Dawari School.
۱۳. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (۱۹۹۵). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Translated by Mousavi Hamadani. Fifth Edition. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary.
۱۴. Tabarsi, Fazl ibn Hassan (۱۹۹۸). Jawami' al-Jami'. Translated by a group of translators. Second edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
۱۵. (۱۳۶۰). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Translated by a group of translators. First Edition. Tehran: Farahani Publications.
۱۶. Qurashi, Seyyed Ali Akbar (۱۳۷۷). Ahsan al-Hadith. Third edition. Tehran: Bi'that Foundation.
۱۷. (۱۳۸۷). Qamoos Qur'an. Twelfth edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۱۸. Gonabadi, Sultan Muhammad (۱۳۷۲). Bayan al-Saadat fi Maqamat al-IBadah. Translated by Reza Khani and Heshmatullah Riyadh. First Edition. Tehran: Payam Noor University Press and Publication Center.
۱۹. Mostafavi, Hassan (۱۳۶۸). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim. First Edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
۲۰. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (۱۳۹۳). Maarif Quran. Seventh Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
۲۱. Makarem Shirazi, Naser (۱۳۷۴). Tafsir Nomooneh. First Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۲۲. Mousavi Khomeini, Ruhollah (۱۳۷۶). Forty Hadithes. Tehran: Imam Khomeini Institute for Publishing and Publishing.
۲۳. Najafi Khomeini, Mohammad Javad (۱۳۹۸ AH). Tafsir Asan. First Edition. Tehran: Islamiyah Publications.



Examining the views of enlightened religious thinkers regarding the doubt of the minimal comprehensiveness of the quran with an emphasis on the thoughts of the mohandes bazargan

Hasan Ali Noruzi^۱

Hossein Moghaddas^۲

Abstract

One of the important issues regarding the cognition of the Quran is the scope of its comprehensiveness. This issue has been the concern of scientists since the beginning of Islam, and some of them have occasionally addressed this issue under the title of human expectation from religion. In general, the viewpoints regarding the realm of religion and the comprehensiveness of the Qur'an can be divided into three main viewpoints; Minimum, moderate and maximum. Some enlightened religious thinkers, with the idea of minimal comprehensiveness, have expressed doubts about the scope of the prophet's mission and the Qur'an. They consider the realm of religion and the Qur'an to be the answer to religious issues only and limited to the affairs of the hereafter (God and the resurrection). They think even the worldly reformation of human life to be far from God's affair. And they consider the arrangement of people's lives by the prophets as a form of lowering the position of the prophets to the level of political and social elites. The claims and reasons of religious intellectuals do not agree with what is in the Qur'an and religious texts on various issues of human life, including political, economic, cultural, social, legal, etc., and their intellectual reasons are also against their ideas. This article uses a library method and a descriptive analytical approach with the aim of examining the views of some religious intellectuals with an emphasis on the thoughts of Mohandes Bazargan regarding the comprehensiveness of the Qur'an, with clear reasons in order to reject the aforementioned doubt, about the convergence, alignment and the clear presence of the Qur'an with human life in this world. It has also discussed the involvement of the Quran and religion in the guidance of people and defended the moderate approach. And by presenting various arguments from religious verses and traditions, it has come to the conclusion that religion and the Quran are not only the answers to religious issues and to regulate the relationship between human being and God, but rather, many of the worldly human affairs and issues, including government, law and politics, social justice, fighting against oppression and arrogance, and the rules of benefiting from the existence and natural system, etc., are in the domain of religion and the Qur'an.

^۱ Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Malayer; Iran (corresponding author) | h.noruzi@quran.ac.ir

^۲ Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Interpretation, University of Noble Qur'an Sciences and Knowledge, Malayer; Iran | m.kor^{۸۲}@yahoo.com

Keywords: Comprehensiveness of the Quran, Religious Intellectuals, Doubt about the Lack of Comprehensiveness, Mohandes Bazargan.



بررسی دیدگاه روشن فکران دینی در باب شبهه جامعیت حداقلی قرآن با تأکید

بر اندیشه‌های مهندس بازرگان

حسنعلی نوروزی^۱

حسین مقدس^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۰

چکیده

مسئله جامعیت قرآن یکی از مباحث مهم در باب شناخت قرآن محسوب می‌شود. این مسئله از صدر اسلام مورد توجه دانشمندان بوده است و برخی از دانشمندان گاهی با عنوان انتظار بشر از دین، به این مسأله پرداخته‌اند؛ به طور کلی دیدگاه‌ها در باب قلمرو دین و جامعیت قرآن را می‌توان به سه دیدگاه عمده تقسیم کرد؛ دیدگاه حداقلی، دیدگاه اعتدالی و دیدگاه حداکثری. برخی روشن فکران دینی با طرح ایده جامعیت حداقلی، شبهاتی را درباره قلمرو رسالت پیامبران و قرآن بیان کرده‌اند؛ آنان قلمرو دین و قرآن را پاسخ‌گوی مسائل عبادی و محدود به امور اخروی (خدا و معاد) می‌دانند و حتی انجام کارهای اصلاحی دنیایی مردم را، دور از شأن خداوند دانسته و سر و سامان دادن امور زندگی مردم توسط پیامبران را، نوعی تنزل دادن مقام پیامبران به نجبگان سیاسی و اجتماعی می‌دانند. ادعاهای و دلایل روشنفکران دینی با آنچه که در قرآن و متون دینی در مسائل مختلف زندگی بشر اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و غیره وجود دارد همخوانی ندارد و دلایل عقلی نیز برخلاف ایده آنها است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی تحلیلی با هدف بررسی دیدگاه برخی روشن فکران دینی با تأکید بر اندیشه‌های مهندس بازرگان در باب جامعیت قرآن، با دلایل روشن در راستای رد شبهه مذکور، از همگرایی و همسویی و حضور آشکار قرآن با زندگی بشری در این دنیا سخن گفته و از دخالت قرآن و دین در امور هدایتی مردم و رویکرد اعتدالی دفاع کرده است و با ارائه دلائلی مختلف از آیات و روایات دینی به این نتیجه می‌رسد که دین و قرآن نه تنها پاسخ‌گوی مسائل عبادی و تنظیم کننده رابطه انسان با خدا است که بسیاری از امور و مسائل دنیوی انسانها اعم از حکومت، حقوق و سیاست، عدالت اجتماعی، مبارزه با ظلم و استکبار و قواعد بهره مندی از نظام هستی و طبیعی و... در حوزه قلمرو دین و قرآن است.

واژه‌های کلیدی: جامعیت قرآن، روشنفکران دینی، شبهه عدم جامعیت، مهندس بازرگان.

^۱ . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر؛ ایران (نویسنده مسئول) | h.noruzi@quran.ac.ir

^۲ . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر؛ ایران | m.korAT@yahoo.com

۱. بیان مسئله

مسئله جامعیت قرآن از ویژگی‌های دین خاتم و یکی از مباحث مهم و نوپیدای دین‌پژوهی مدرن و انسان معاصر است که امروزه بخشی از مباحث فلسفه دین و کلام جدید را به خود اختصاص داده است و هریک از دانشمندان با نگاهی خاص، پاسخ‌های گوناگونی به این مسأله و ابعاد مختلف آن داده‌اند. در این مهم برخی با طرح برخی از سؤالات و شبهات در صدد نفی جامعیت قرآن بوده و تلاش در اخروی نشان دادن از آن دارند. سؤال اصلی پژوهش این است که؛ جامعیت قرآن چگونه تبیین می‌شود؟ قلمرو جامعیت قرآن در پاسخ‌گویی به نیازهای بشری تا کجاست؟ دیدگاه روشنفکران دینی و به خصوص مرحوم بازرگان در این باره چیست؟ این مسئله بیشتر با تمرکز بر روی واژه قرآن از صدر اسلام مورد توجه صحابه پیامبر اکرم (ص)، مفسران و دانشمندان اسلامی بوده است. دیدگاه‌های مختلف در باب قلمرو دین و قرآن را در یک نگاه کلی می‌توان به سه دیدگاه عمده تقسیم کرد؛ «دیدگاه حدّ اقلی»، «دیدگاه اعتدالی» و «دیدگاه حدّ اکثری» (قرا ملکی، ۱۳۸۷ش: ۶۰۹-۶۱۸؛ خسرو پناه، ۱۳۹۳ش، ج ۳: ۳۴؛ ایازی، ۱۳۸۰ش: ۵۹-۸۲). براساس دیدگاه «حدّ اقلی»، قلمرو قرآن در امر خدا و آخرت محدود گردیده و انجام کارهای اصلاحی دنیایی مردم، دور از شأن خدای انسان و جهان و نوعی تنزل دادن مقام پیامبران به نخبگان سیاسی و اجتماعی تلقی شده است. دیدگاه «اعتدالی» رسالت و قلمرو دین و بخصوص قرآن را، امور مربوط به هدایت و سعادت انسان دنبال می‌کند و هر آنچه مربوط به این مسئله می‌شود را جزو وظایف تبیینی دین می‌شمارد؛ اما نظریه «دین حدّ اکثر» جامع‌نگر بوده و معتقد است دین عهده دار بیان همه مسائل دنیوی و اخروی، علمی و عملی مردم است؛ فائلان به آن برآند که دین و آموزه‌های آن در این زمینه هیچ قصوری ندارد (خسرو پناه، ۱۳۹۳ش، ج ۳: ۳۴؛ کلاتری، ۱۳۸۶ش: ۷۲؛ پیروزمند، ۱۳۸۹ش: ۱۳۱-۱۳۲). نظریه دین حدّ اقلی، امروزه میان روشنفکران و نواندیشان دینی رواج دارد. که این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی تحلیلی با هدف بررسی و نقد دیدگاه برخی روشنفکران دینی، بخصوص آراء و اندیشه‌های مهندس بازرگان، از ایده کسانی که از همگرایی و همسویی دین و دنیا در امر هدایت‌گری و به سعادت رساندن مردم سخن گفته‌اند دفاع کرده است.

قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع تبیین و تعیین قلمرو دین، به اشکال مختلف بر جامعیت دین پرداخته است که روشن‌ترین آنها آیاتی است سخن از فلسفه نزول قرآن و تبیین اهداف و رسالت پیامبران الهی عهده دار بوده‌اند و از مهمترین اهداف نزول قرآن و رسالت اصلی پیامبران الهی، هدایت و رساندن به مقام قرب الهی است. اساسی‌ترین محورهای هدایتی دین و قرآن عبارت‌اند از: چگونگی ارتباط انسان با آفریدگار جهان، رابطه او با هستی خویش و چگونگی رابطه او با جهان هستی و انسانهای دیگر؛ چرا که حیات انسان از دو بعد مادی و معنوی (جسمی و روحی) تشکیل شده و هر یک نیز ویژگی‌ها و نیازهای خاصی دارند، نیازهای عقلانی و اخلاقی از قبیل؛ عدالت، راستی، معرفت و... نیازهای طبیعی و غریزی از قبیل؛ خوراک، پوشاک، مسکن و... نیازهای عاطفی و احساسی از قبیل؛ انس و الفت، محبت، دوستی، تعاون و همکاری و... دین پاسخ‌گویی همه این نیازهای بشری است و در همه حوزه‌های معرفتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی دارای مکتب و سیستم منسجم و منظمی است.

۲. مفهوم دین

واژه دین در لغت به معنای اطاعت، جزا، خضوع، تسلیم و... است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰ق: ۲۸۰) و گفته شده به معنای کیش، وجدان، داوری و آیین به کار رفته است (معین، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۱۵۹۷) دهخدا نیز معتقد است لفظ دین از زبان آرامی به زبان عربی وارد شده است (دهخدا، بی تا، ج ۷: ۱۰۴۲).

کاربردهای این واژه در قرآن به معنای اعتقادات (بقره/۸)، اطاعت (زمر/۱۱)، جزا و پاداش، (حمد/۳ و ذاریات/۵ و ۶)، ملک و سلطنت (بقره/۱۹۳)، قانون و شریعت (کافرون/۶) و تسلیم شدن (آل عمران/۷) به کار رفته است و در روایات به معنای آیین (محمدی ری شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ح ۶۱۸۳: ۹۴۵)، آیین حق (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۷۷، ح ۴۰: ۴۱۸) و تدین و اعتقاد (آمدی، ۱۴۰۷ق، ح ۱۲۵۵) به کار رفته است.

دین در تعریف اصطلاحی یعنی «مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه‌ی انسانی و پرورش انسانها باشد؛ گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد آن را دین حق و

در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند. پس دینی که مجموع حق و باطل باشد، دینی باطل است؛ زیرا مجموع خارج و داخل، خارج محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۱۱۱). ایشان دین را مکتبی با مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات اجرایی می‌داند که با هدف راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی تشریح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۰ش: ۲۴) یا برخی گفته‌اند: «دین، عبارت است از مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی یا الهام یا هر طریق قطعی دیگر مانند عقل برای هدایت و سعادت انسانها بر پیامبران نازل می‌شود» و «دین اسلام» عبارت است از؛ مجموعه‌ای از عقاید، احکام و اخلاق (همان مجموعه حقایق و ارزشها) که خداوند متعال، به وسیله منابع و ابزارهایی چون: کتاب، سنت، عقل و فطرت، برای هدایت و سعادت انسانها بر پیامبر اسلام (ص) نازل کرده است (خسرویناه، ۱۳۹۳ ش: ۴۴).

یکی از واژه‌هایی که با کلمه دین به لحاظ مفهومی قرابت دارد واژه شریعت است که در لغت، به معنای محل آب خوردن است (فیومی، ۱۴۲۵ش: ۳۱۰). شریعت در کاربرد قرآنی اخص از دین بوده به معنای راه و روشی است که خداوند برای هر یک از امت‌های پیامبران مقرر کرده است. چنان که می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ بَيْرَعَةً وَمُهَاجِرًا» (مائده/۴۸). شریعت به فرد نسبت داده نمی‌شود، مگر این که خود، واضع آن باشد. مثل شریعت موسی (ع) و عیسی (ع) و... نسبت شریعت خاص به دین، مثل نسبت احکام جزئی به اسلام است... و گاهی به احکام عملی نیز شریعت اطلاق می‌شود (کریمی، ۱۳۸۵ش: ۴۲).

۳. مفهوم روشنفکر

روشنفکر؛ واژه «روشنفکر» در زبان فارسی، معادل واژه Intellectual در زبان فرانسوی، aufklärer در زبان آلمانی، intelligentsia و enlightenment در زبان انگلیسی و واژه‌های متنور، منور العقل، مفکر و مثقف در زبان عربی است (معلم، ۱۳۶۲ش، ج ۲: ۱۰۴۲) در ادبیات فارسی واژه «روشنفکر» کلمه‌ای است مرکب از دو واژه «روشن» و «فکر» که ترکیبی وصفی به حساب می‌آید. در این ترکیب وصفی، واژه «روشن» به عنوان وصف و واژه «فکر» به عنوان موصوف به کارفته است. در لغتنامه دهخدا نیز به نقل از فرهنگ فارسی

معین آمده است که روشن فکر، صفت مرکب است و معنای (لغوی) آن عبارت‌اند از کسی که دارای اندیشه روشن است (دهخدا، ۱۳۴۶ش، ج ۲۶: ۱۷۱).

۴. مفهوم روشنفکری دینی

روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی به انگلیسی (Religious Intellectualism) تفکر و شاخه‌ای خاص از روشنفکری به معنای عام آن است که مرکز توجه آن را روشنگری دینی، تشکیل می‌دهد. اندیشمند وابسته به این نحله فکری، روشنفکر دینی گفته می‌شود. میان روشنفکری دینی و روشنفکر دینی و جایگاه و شان آن مناقشه وجود دارد. پیشینه روشن فکری در ایران، به نهضت مشروطیت بازمی‌گردد و تا امروز، در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی، بازی‌گری کرده‌است.

۵. پیشینه موضوع

مسئله جامعیت دین و قرآن و قلمرو آن از صدر اسلام مورد توجه دانشمندان بوده است و تاکنون کتب و آثاری فراوانی به‌طور عام و یا خاص در این موضوع تدوین شده است. عمده تفاسیر فریقین به مناسبت آیات مربوط به جامعیت، بدین بحث پرداخته‌اند که در این مجال به برخی تالیفاتی که تناسب بیشتری به موضوع دارند، معرفی می‌شوند:

۱) «شریعت در آینه معرفت» (۱۳۸۱) تألیف آیت الله جوادی آملی که به مباحث مختلفی همچون حقیقت دین، ثبات و تغییر معرفت دینی پرداخته و در جهت پاسخ به شبهات دین‌شناسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت تدوین شده است.

۲) «مسائل جدید کلامی و فلسفه دین» (۱۳۹۳) اثر دکتر عبدالحسین خسرو پناه که در سه مجلد چاپ شده که به‌طور مفصل به مباحث مختلف جدید کلامی از جمله جامعیت دین و قرآن و نقد آراء و اندیشه‌های نو معتزلیان و روشنفکران دینی پرداخته است.

۳) «قرآن و قلمروشناسی دین» (۱۳۸۵) تألیف مصطفی کریمی که به کلیاتی از مباحث دین و قلمرو و ابعاد آن با نگاه برون دینی و درون دینی از دیدگاه قرآن پرداخته است.

- ۴) «قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها» (۱۳۸۹) از آقای علیرضا پیروزمند که درباره خاستگاه دین، قلمرو و غایت دین و... سخن گفته است.
- ۵) «سیاست و حکومت در قرآن» (۱۳۸۹) از کاظم قاضی زاده که به قلمرو خاصی از جامعیت دین همچون مبانی حکومت، مشروعیت حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی از منظر قرآن بحث کرده است.
- ۶) «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبائی» از سید معصوم حسینی، چاپ شده در پژوهشنامه معارف قرآنی (آفاق دین)، سال چهارم، پاییز ۱۳۹۲، شماره ۱۴.
- به هر روی در باب جامعیت دین یا قرآن مقالات زیادی به چاپ رسیده است؛ لیکن راجع به موضوع مقاله کار پژوهشی خاصی انجام نگرفته است و در نوع خود بدیع است.

۶. دیدگاه‌ها درباره جامعیت قرآن

یکی از ویژگی‌های قرآن جامعیت است که از صدر اسلام تاکنون مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. آیات و روایات موجود در باب جامعیت، گرچه اندیشمندان و مفسران قرآن را به یک اتفاق اجمالی در این موضوع قرارداد؛ اما در تبیین و تعریف قلمرو جامعیت و چگونگی آن اختلافاتی در بین دانشمندان اسلامی دیده می‌شود؛ به اعتقاد روشنفکران دینی نیز، قرآن در بردارنده برنامه سعادت بشر و مهیمن بر سایر کتب آسمانی است؛ آنان همچون متکلمان و مفسران قرآن، کلیت دین و قرآن را مشتمل بر سه بخش عقائد، اخلاق و احکام می‌دانند هرچند در ابعاد و قلمرو دین تأملاتی دارند و منکر ورود دین به مباحث سیاسی اجتماعی و حکومت داری و امثال آن بوده و شاید به این دلیل هم تعاریف مختلفی از دین از سوی دانشمندان دینی بیان شده است. به نظر می‌رسد برای فهم این نکته که جامعیت قرآن به چه نحو می‌باشد باید به جامعیت دین نیز در این باب اشاره نمود. در این راستا سه رویکرد کلی مختلف وجود دارد که در ذیل بیان مختصری از دیدگاه‌های موجود ارائه می‌شود.

۶-۱. دیدگاه حداکثری

رویکرد حداکثری به دین، ریشه‌دارترین دیدگاه‌ها در باب جامعیت است که از صدر اسلام تا به امروز همواره در میان اندیشمندان و مفسران قرآن مطرح بوده و طرفداران بسیاری نیز داشته است و بیانگر آن است که قرآن و دین حاوی همه علوم و معارف بشری و پاسخ‌گوی تمام مشکلات علمی و فکری انسان بوده و سامان دهنده همه جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی برای دنیا و آخرت است. ابن مسعود از صحابه برجسته پیامبر اکرم (ص) و از حافظان و گردآوران مشهور قرآن، در این باره می‌گوید: «مِنَ ارَادِ الْعِلْمِ فَيُثَوِّرَ الْقُرْآنَ، فَانْ وِثِيهِ عِلْمَ الْاَوَّلِينَ وَ الْاٰخِرِينَ» (زرکشی، ۲۰۰۱: ۲۳) و طبری به نقل از ابن مسعود می‌گوید: خداوند در قرآن کریم همه علوم را نازل، و هر چیزی را برای ما بیان کرده است؛ زیرا خداوند در آیه ۸۹ سوره نحل می‌فرماید: «وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ الْكِتَابِ لَئِن لَّمْ يَأْتُوا بِالْحُكْمِ وَرَحْمَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ» (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۹۰). برخی نیز همانند ابو حامد غزالی و جلال‌الدین سیوطی نیز معتقدند که قرآن کریم تمام علوم را دربر دارد و علوم اولین و آخرین از آن منشعب می‌شود (سیوطی، بی تا، ج ۴، نوع ۶۵: ۳۳).

۶-۲. دیدگاه اعتدالی

دیدگاه دیگری که در باب جامعیت از همان ابتدا در بین اندیشمندان اسلامی وجود داشت، تکیه آن بر هدایت‌گری قرآن بود؛ به این معنا که قرآن با هدف سعادت‌مندی و هدایت‌گری مردم نازل شده است و در این معنا از بیان هیچ نکته و مطلب ضروری دریغ ننموده و در واقع در هدایت‌گری و ارشاد مردم به حق و سعادت جامع است. بنا بر نقل فیروز آبادی، ابن عباس از بزرگان صحابه پیامبر اکرم (ص) در باب جامعیت چنین دیدگاهی داشته و در تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل می‌گوید: «(وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ الْكِتَابِ لَئِن لَّمْ يَأْتُوا بِالْحُكْمِ وَرَحْمَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ)» (هدی) مِنَ الضَّلَالَةِ (وَرَحْمَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ) (وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ الْكِتَابِ لَئِن لَّمْ يَأْتُوا بِالْحُكْمِ وَرَحْمَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ لَهُمْ اٰيَاتُ رَبِّهِمْ) (فیروزآبادی، بی تا: ۲۹۹).

۶-۳. دیدگاه حداقلی

نظریه دین حداقلی، امروزه میان روشنفکران و نواندیشان دینی رواج دارد هرچند همه آنان هم نظرات یکسانی ندارند؛ برخی با انکار و حیانی بودن اصل قرآن، سخن از تاریخ‌مندی

آن را مطرح می‌کنند (ابوزید، ۱۳۸۰ش: ۶۸، ۵۰۵) و برخی نیز ضمن پذیرش تاریخی بودن بسیاری از گزاره‌های قرآنی، به نظریه ذاتی و عرضی بودن مسائل دینی سخن گفته‌اند (سروش، ۱۳۷۸ش: ۲۹) و برخی هم با نگاه سکولاریستی به دین و قرآن، به دیدگاه آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء تاکید دارند (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۳۵) و عده‌ای نیز ایده‌های دیگری را دنبال کرده‌اند (شبهستری، ۱۳۷۶ش: ۸۱۱) که هر یک، به نوعی در تحدید معنای جامعیت، به رویکرد حداقلی اشتراک نظر دارند. در عین حال اکثریت روشنفکران دینی، رسالت قرآن و هدف بعثت انبیا را دعوت به توحید و معاد و امور اخروی دانسته‌اند و بر این باورند که دین و قرآن به امور دنیوی و روابط دنیایی مردم کاری ندارند و رسیدگی نسبت به این امور به عقل و دانش بشری واگذار شده است. این رویکرد که مبتنی بر جدایی دین از دنیا، سیاست و حکومت و... است با واقعیت و هدف دین و همچنین محتوای متون دینی سازگاری ندارد.

۷. دیدگاه روشنفکران دینی در باب جامعیت قرآن

دیدگاه روشنفکران در باب جامعیت بر پایه انکار وحیانی بودن، تاریخی بودن یا با نگرش سکولاریستی به دین و قرآن بوده؛ چنین رویکردی منجر به دیدگاه حداقلی از رسالت دین و قرآن است. در اینجا با طرح دیدگاه مهندس بازرگان و رویکرد ایشان در مسئله جامعیت قرآن پرداخته می‌شود.

۷-۱. دو رویکرد متفاوت بازرگان در باب رسالت دین و قرآن

رویکرد اول: مهندس بازرگان در مقطعی از تاریخ، درباره فلسفه و هدف دین و قرآن قائل به جامعیت اعتدالی بوده، به نوعی به نقد رویکرد روشنفکران و تجدد طلبان می‌پردازد. شاید ایشان در آن زمان هنوز به مبانی محکم و روشنی در این باب نرسیده بودند یا متأثر از اندیشه‌های علمای اسلام و انقلابیون بود! چنان که می‌گوید: «اسلام برای کلیه اعمال شخص، دستوالعمل و روش معینی وضع کرده، اصولی را پیشاپیش مسلمانان قرار داده که می‌توان تمام افکار و احوال و اعمال خود را به سمت آن متوجه نمایند که در آن سعادت دنیا و نجات اخروی می‌باشد» (بازرگان، ۱۳۴۳ش، ج ۱۷: ۲۳) و در باب جامعیت حداقلی دین و پیوند دین با حکومت و سیاست می‌نویسد: «دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند

و هدف و جهت می‌دهد. دین فوق سیاست و حاکم بر سیاست است، نه ذیل آن و در ردیف آن... دین اصول سیاست و هدف حکومت را تعیین می‌کند؛ ولی وارد جزئیات نمی‌شود. مثلاً «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» و «وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» است. هدف و غرض از جنگ و فداکاری و انفاق باید خدا باشد؛ ولی از این مرحله که بگذریم، نوع جنگ با شمشیر باشد یا با...، تابع زمان و مکان و تصمیم فرمانده با صلاحیت است، سیاست باید «لله» باشد... برخلاف تصور خیلی متجدد مآب‌ها هدف دین خیر و سعادت دنیوی تنها نیست، اخروی صرف هم نیست و اصولاً در قرآن سعادت و تأمین دنیا و آخرت از هم جدا نیست و با یکدیگر توأمند. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» ورود در سیاست به معنای اعم کلمه و بر طبق حدود و مرزهای فوق‌الذکر چون ضروری و ظاهراً واجب (عینی) است. بنابراین تدارک و توجه به مقدمات و شرایط و لوازم آن نیز واجب است. پس دین و سیاست (به معنای عرفی آن) نباید باهم مخلوط شوند؛ حفظ مرز لازم است» (بازرگان، ۱۳۴۱ ش: ۱۴۰) و در جای دیگر می‌گوید: «اسلام، دین آخرالزمان، جامع دنیا و آخرت و اداره کننده کلیه شئون حیاتی اعم از مادی و معنوی یا فردی و اجتماعی است» (بازرگان، بی تا: ۷۳).

این سخنان آقای بازرگان در ابتدای نهضت اسلامی است که بعضی مطالب آن مبهم و پاسخ‌گویی پرسش‌های امروز نیست و بعضی از دیدگاه‌های وی نیز با تحول همراه بوده است (قاضی زاده، ۱۳۸۹ ش: ۳۰). از آنجایی این رویکرد ایشان مربوط به اوایل انقلاب و متأثر از جریان غالب انقلابی اسلامی است، ایرادی بدان وارد نمی‌شود و معیار قضاوت، رویکرد اخیر ایشان است که بطور جدی قائل به جدای دین از سیاست بودند.

رویکرد دوم: بازرگان در تألیف دیگر خود، با چرخشی کامل از رویکرد گذشته،

اظهار می‌دارد که سیاست و حکومت مورد توجه قرآن و دین قرار نگرفته است و معتقد است اصولاً دین کاری به حکومت ندارد؛ چرا که نبوت و حکومت دو مسئله با دو مشغله جداگانه است... و سپس می‌افزاید: حکومت و سیاست یا اداره امت و مملکت و ملت از دیدگاه دیانت و بعثت پیامبران، با سایر مسایل و مشاغل زندگی تفاوت اصولی ندارد و اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باغداری یا چوپانی نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی، آن‌ها را انجام دهیم، امور

اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان است (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۲۹-۸۰). ایشان در سخنی عجیب می‌گویند: «حاکمیت از دیدگاه اسلام و معصومین (ع) نه از آن خودشان و نه از آن خدا، بلکه از آن امت و به انتخاب خودشان است» (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۴۰).

۲-۷. بازرگان و جامعیت حداقلی دین و قرآن

بازرگان از جمله شخصیت‌های روشن فکری است که با رویکرد به جامعیت حداقلی نسبت به رسالت پیامبران و قرآن، بر باور آخرت‌گرایانه به دین و قرآن تأکید دارد؛ هرچند ایشان در خصوص جامعیت قرآن یا دین تصریحی ندارند؛ ولی ایشان رسالت و قلمرو آیات قرآن را آخرت و خدا دانسته، درباره جدایی دین از دنیا و حکومت و سیاست و مانند آن، مطالب زیادی دارند که به‌خوبی دیدگاه ایشان در مسئله جامعیت را روشن می‌نماید. ایشان تصریح می‌نمایند که آیات قرآن شامل تمام نیازها و مسائل و ابتلاهای انسان‌ها در تمام قرون و احوال بوده و پیامبران هم هیچ‌گاه چنین ادعایی نداشتند (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۳۵) و اگر بگوییم دین همه چیز را دارد... دچار بن‌بست خواهیم شد و مقصود از کتاب مبین در آیه «وَلَا رِطْبَ وَلَا لَبِئْسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّبِينٍ» (انعام / ۵۹) علم خدا است که او همه چیز را می‌داند و قَسَمْتُ أَوْلَ آيَةٍ يَعْنِي «وَيُعَلِّمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نُحْمِلُهَا وَلَا حِجَابَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ» نیز موید این نظر است (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۴۷۷).

۱-۲-۷. آخرت و خدا هدف بعثت انبیا

بازرگان معتقد است قرآن کریم هیچ‌کس را به بسیج مردم برای مبارزه با ظلم، استبداد و استکبار یا بسط عدالت و دیانت در دنیا فرا نخوانده است و آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا بوده است (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۷۳) انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم دور از شأن خدای خالق انسان‌ها و جهان‌ها است (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۹۴؛ همان، ۱۳۷۷ش: ۳۷) و اگر آخرت و خدا را برنامه اصلی بعثت انبیا بدانیم و امر و اصلاح دنیا و وظیفه ادیان الهی نباشد، ایرادی ندارد که بگوییم در اصول و احکام، همه مسائل و مشکلات زندگی و دستورالعمل‌های جامع و کامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مورد نیاز جوامع وجود ندارد (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۲۳) و اهدافی جزئی دیگر مانند عدالت و اصلاح

جامعه و مبارزه با فساد، و ترویج علم و مبارزه با جهل، ترویج اخلاق و نوع دوستی و مواردی از این دست، همه در ذیل دو هدف اصلی آخرت و خدا قرار می‌گیرند (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۱۸). بدین روی، عمل و رسالت پیامبران در دو چیز خلاصه می‌شود: ۱). انقلاب عظیم فراگیر علیه خود محوری انسان‌ها، برای سوق دادن آن‌ها به سوی آفریدگار جهان‌ها؛ ۲). اعلام دنیایی آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی. (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۹۳). مهندس بازرگان از این رویکرد خاص نسبت به رسالت انبیا، به تئوری جدایی دین از دنیا و مسائل آن می‌رسد و در این حوزه مباحث مختلفی را ارائه نموده است که به برخی اشاره می‌شود.

۲-۲-۷. جامعیت حداقلی و نفی ضرورت حکومت

مهندس بازرگان در جاهای مختلفی از آثار خود، وجود ضرورت حکومت در متون دینی را منکر شده و معتقد است که سیاست و حکومت مورد توجه قرآن و دین و رسالت انبیای الهی قرار نگرفته است و اساساً دین کاری به حکومت ندارد و موضوع نبوت و حکومت دو مسئله جدا از همدیگرند و ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۲۹) و اگر به فرض روزی حکومت دینی به دست مؤمنان مخلص تشکیل شود، به هیچ وجه نباید نسبت به دین و ایمان و اخلاق مردم دخالت کند! (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۹۴). چنین رویکردی انکاری، به موضوع سیاست و حکومت از حوزه رسالت پیامبران که به نوعی تمام ملزومات زندگی دنیایی مردم را دربر می‌گیرد، بیانگر نگاه حداقلی مهندس بازرگان به مسئله جامعیت قرآن یا دین است.

۳-۲-۷. جدایی دین از سیاست و حکومت

از آنجایی که بازرگان با نگاه حداقلی و به تعبیری سکولار به قرآن نظر دارد؛ لذا به صراحت می‌گوید مسئله حکومت و فرماندهی ملت‌ها با موضوع بعثت و رسالت پیامبران جدا است. تشکیل حکومت و فرماندهی ملت‌ها از طرف مردم بوده در حالی که بعثت و رسالت پیامبران به تشخیص و تصمیم خدا بوده و همیشه نیز با اکراه و انکار و مخالفت مردم مواجه گردیده است (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۸۵). از منظر بازرگان، آیات قرآن از جمله آیه «**وَلَوْلَا دَفَعِ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**» (بقره/ ۲۵۱) بیانگر آن است که دفاع مردم از

خودشان در برابر تجاوزهای دیگران، وظیفه‌ای است که بنا به مشیت خداوند حکیم، به عهده خود مردم گذاشته شده است تا از طریق استعداد‌های جسمی و اکتساب‌های علمی و فکری که خداوند به آدمی داده، انجام دهند. (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۸۸). خداوند به حسب دلالت این آیه جلوگیری از ظالم و دفاع از امنیت و آبادی یا از دین و دیانت به عهده خود مردم نهاده و وعده نصرت و پیروزی را در همین حرکت مردم قرار داده است (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۲۴).

وی درباره رسالت قرآن و آموزه‌های دینی و جدایی آنها با حکومت و سیاست معتقد است: «آموزه‌های دین مربوط به امور آخرتی و سرنوشت انسان بعد از مرگ است؛ درحالی که قلمرو علم سیاست، زندگی دنیایی و چگونگی زندگی در اجتماع است؛ بنابراین، برقراری حکومت را جزو قلمرو وظایف (دین) انبیا دانستن، تنزل دادن آنان به حدود مارکس‌ها، گانده‌ها و جمشیدی‌ها است (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۳۷).

ایشان با رویکرد حداقلی به دین می‌گویند: «قرآن کریم که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر، فراموش و رها می‌کنید» و برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۶۰؛ همان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۱۲).

۸. دلایل بازرگان نسبت به جدایی دین از دنیا و مسائل آن

۸-۱. دلایل قرآنی

۱. قرآن به صورت‌های گوناگون مردم را از توجه به دنیا باز داشته و مکرر و با ترتیب خاص و هدفمند آنان را به سوی خدا و آخرت فراخوانده است؛ قرآن از یک سو با گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و «قِیَامَهُ / ۲۰ - ۲۱» و تکرار «بَلِ تَوْتِرُونَ الْحِجَابَ الدِّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْهَى» (اعلیٰ / ۱۶ - ۱۷)، از زمان حضرت ابراهیم (ع) تا خاتم الانبیا (ص) مردم را از چسبیدن زندگی دنیا و نزدیک نگرایی ملامت می‌نماید (بازرگان، ۱۳۸۸ش: ۲۷۸) و از طرفی بر توجه به خدا و معاد به عنوان هدف بعثت پیامبران تأکید دارد. (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۶۰؛ همان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۷۱ - ۳۱۲).

۲. طبق بیان قرآن، از مراجعه بزرگان بنی اسرائیل به پیامبر وقت و استتکاف اولیه وی و سپس اجابت درخواستشان معلوم می‌شود که مسئله حکومت و فرماندهی ملت‌ها، از طرف مردم انجام می‌شود در حالی که بعثت و رسالت پیامبران به تشخیص و تصمیم خداوند است چنانکه در سوره بقره (بقره/ ۲۴۶-۲۵۱) به این پرداخته شد (بازرگان، ۱۳۸۸، ش: ۲۸۴).

۳. از مراجعه به نبی وقت برای تعیین پادشاه و عدم اعتراض او به اینکه با بودن من، چه احتیاجی به ملک دارید، معلوم می‌شود که نبوت و حکومت دو مسئله و مشغله جداگانه بوده و خداوند وظیفه حکومت و فرماندهی امت را به عهده رسولان قرار نداده و انطباق چنین رسالتی درباره حضرت خاتم پیامبران و حضرت داوود و سلیمان علیهم السلام استثناء بوده و طبق گزارش‌های قرآن، اکثریت قریب به اتفاق انبیا مسؤولیتی در حکومت نداشتند. و معنای آیه «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأرسلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» این نیست که مردم را برای مبارزه با ظلم و استکبار و بسط عدالت در دنیا بسیج نمایند؛ بلکه خود مردم باید در اخلاق و رفتارشان عامل به عدالت و قسط باشند و کتاب و میزان هم راهنمای آنان باشد تا در اثر جهالت راهی را در پیش نگیرند که سبب دوری آنها از خدا و رضوان الهی گردد (بازرگان، ۱۳۸۸، ش: ج ۱۷: ۳۲۴)؛ پس این آیه هم دلالتی بر تشکیل حکومت و دخالت در سیاست از سوی پیامبران ندارد.

۴. آیاتی از قرآن بر مأمور بودن و موکل نبودن پیامبر (ص) دلالت دارد مانند: «و ما تو را بر ایشان نگهبان نکرده‌ایم و تو وکیل آنان نیستی» (انعام/ ۱۰۷)؛ «تو جز هشداردهنده‌ای بیش نیستی» (فاطر/ ۲۳) و «بر پیامبر خدا وظیفه‌ای جز ابلاغ رسالت نیست و خداوند آنچه را آشکار و آنچه را پوشیده می‌دارید می‌داند» (مائده/ ۹۹). براین اساس خداوند اراده کرده که آیین او از طریق اختیار و آزادی با حفظ کرامت انسانی انجام شود (بازرگان، ۱۳۸۸، ش: ج ۱۷: ۳۴۴) و از طرفی آیات دیگری از جمله آیه «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض» بیانگر آن است که دفاع مردم از خودشان در برابر تجاوزات دیگران، وظیفه‌ای است که بنا به مشیت خداوند حکیم، به عهده خود مردم گذاشته شده است تا از طریق استعدادهای جسمی و اکتساب‌های علمی و فکری که خداوند به آدمی داده، انجام دهند (بازرگان، ۱۳۸۸، ش: ج ۱۷: ۲۸۸). خداوند به حسب دلالت این آیه جلوگیری از ظالم و دفاع از امنیت و آبادی و یا از

دین و دیانت به عهده خود مردم نهاده و وعده نصرت و پیروزی را در همین حرکت مردم قرار داده است (همان: ۳۲۴).

۵. عدم تناسب اهداف انبیاء با امور دنیوی (حکومت و سیاست)؛ بر اساس آیات قرآن، هدف انبیا انقلاب عظیم علیه خود محوری و تبلیغ خدا محوری و اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی بوده است... و ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسانها و جهانها است (بازرگان، ۱۳۷۴ ش: ۴۸-۴۹ و ۶۲-۶۹) از مجموعه مطالب بازرگان به دست می‌آید آخرت و خدا هدف رسالت پیامبران بوده و مسئله دین و امور دنیا و حکومت سیاست دو مقوله جدای از هم بوده‌اند و چنین نگرشی بیانگر نگاه ایشان به موضوع جامعیت دین و قرآن است که قرآن در مسائل مربوط به دنیا و مسائل رسالتی ندارد و پرداختن بدان‌ها به خود مردم واگذار شده است.

۸-۲. دلایل روایی

۱. تغایر هدف دین و دنیا در روایات

بازرگان با استناد به ادعیه و روایات، در باب جامعیت حداقلی و این که هدف دین و قرآن، آخرت و خدا بوده است و دین در جهت تأمین معیشت دنیوی تکلیفی ندارد. ایشان با توجه به روایت پیامبر (ص) که فرمود: «الْدِّينُ مَرْعَةُ الْآخِرَةِ» (حر عاملی، ق ۱۴۱۴، ج ۱۷: ۲۹) می‌گوید: از نظر اسلام دنیا و زندگی در آن سراسر سُخْتی و تلاش است و کشتزاری است برای حرکت و برداشت حاصلی جهت حیات واقعی آخرت و پیامبران آمده‌اند تا ما را از زندگی برای زندگی موقت دنیا منصرف نمایند و به زندگی ما حیات بی نهایت ارزش بدهند (بازرگان، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۷: ۳۲۷) و «توجه به آهنگ عمومی ادعیه مأثوره که از توبه و امنیت صحبت می‌کند، امور شخصی مشروع به ندرت در ادعیه می‌آید و کمتر از آن، این که در قلب جمعی و رفع گرفتاری‌های عمومی یا سلامت و سعادت جمعی اخروی بیاید. مثلاً دعای پس از نماز در ماه رمضان، یکی صرفاً اعتلای به سوی خدا و دیگری در جهت محرومین و مستضعفین است... هدف دین، تربیت انسان‌های پرهیزگار و با معنویت است و پیامبران و اولیاء الهی در تلاش برای پیشرفت معنوی و حرکت از مسائل مادی به سوی اخلاق الهی بوده‌اند... هدف سیاست، تدبیر اجتماعی، آبادانی دنیا، تأمین رفاه و امنیت مردم است

(بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۴۹-۴۸) و اگر رسول خدا (ص) فرمود: «إِيْمَا بَعَثْت لِإِيْمِم مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸: ۳۸۲). من برانگیخته شده‌ام تا مکارم اخلاق را تکمیل کنم و منظور از تکمیل مکارم اخلاق در جهت ایمان به خدا و تقرب به سوی خدا و تأمین سعادت و آخرت انسان است (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۳۲۲-۳۲۳).

۸-۳. سیره عملی پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع)

مهندس بازرگان با قبول واقعیت زندگی اجتماعی و سیاسی پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) می‌گوید: گرچه در احادیث و کلمات پیامبران توصیه‌هایی در زمینه‌های مختلف زندگی وجود دارد، خطبه‌های نهج البلاغه و نامه‌های حضرت امیر (ع) ضمن این که شامل خداشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی عنایت وافر دارد و حضرت رسول و امامان و بزرگان دین مانند هر انسان و بندگان مؤمن و برجستگان امت، علاوه بر وظایف رسالت و امامت، معلم و مصلح و موظف به خدمت و اعمال صالح بودند و در کنار وظایف نبوت و سوق دادن مردم به خدا و آخرت، هر جا که عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده‌اند، به اصلاح و آموزش مردم و به دعوت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند و به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان مبادرت به خدمت و تربیت هموعان می‌کرده‌اند. تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند، در عین ارزنده و ممتاز بودن، جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «إِنْ هُوَ إِلَّا وَجِي بُوجِي» (نجم / ۴) نمی‌گردد (بازرگان، ۱۳۸۸ش: ۳۲۶-۳۲۷؛ همان، ۱۳۷۷ش: ۷۵-۷۶). خیلی معنادار است که مولای متقیان و امام اول شیعیان (ع)، ابتدا از بیعت و تقاضای قبول خلافت، استنکاف نموده، سپس می‌گوید، اگر از دحام شما و اصرارتان نبود، هیچ‌گاه به این امر رضایت نمی‌دادم و در دوران خلافت هم از مردم می‌خواهد که با مشورت و رهنمود دادن و انتقادات پیوسته، کمک کنند و این به معنای حاکمیت و انتخاب والی نه از سوی خدا که باید به دست امت و یا ملت انجام شود (بازرگان، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷: ۲۰۵) و این حدیث حضرت علی (ع) بسیار پر معنا است که فرمود: وقتی والی و مباشر امورتان فوت کرد، مقدم بر هر کار، تعیین والی برای خودتان است (همان) و این گونه روایات و برخوردهای امام (ع) بیانگر آن است که انتخاب حاکم از سوی مردم است و دین ورودی در این گونه امور ندارد.

۹. نقد و بررسی دیدگاه‌ها و دلایل مهندس بازرگان

دیدگاه بازرگان در باب رسالت و قلمرو دین در ابتدای انقلاب اسلامی با آنچه را در دوره تثبیت انقلاب و اواخر عمرشان ابراز داشته‌اند، متفاوت می‌نماید و در واقع «نگاه بازرگان به بحث جامعیت قرآن و دین را می‌توان به دو دوره از زندگی فکری ایشان اندیشه‌های دینی وی در دوره میان‌سالی و کهن‌سالی تفکیک کرد و هرچند نگرش ایشان در دوره میان‌سالی را می‌توان به رویکرد اجتماعی و سیاسی خاص به حکومت دینی و نگاه حداکثری از دین مرتبط دانست. در این دوره بازرگان به تلقی ایدئولوژیک از دین ملتزم بوده است» (پیروزمند، ۱۳۸۹: ۱۲۲) و در دوره متأخر به رویکرد حداقلی از دین روی آورد (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۳: ۳۵). ایشان در بخش پایانی عمر او، به خاطر یک شکست سیاسی در عرصه حکومت دینی، این اندیشه را مطرح کرد؛ در حالی که در قبل از انقلاب، درست نقطه مقابل آن را می‌اندیشید و تبلیغ می‌کرد (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳: ۱۸۴). چرا که نظر ایشان در ابتدای انقلاب اسلامی با آنچه را در دوره تثبیت انقلاب و اواخر عمرشان ابراز داشته‌اند، متفاوت می‌نماید و ندیدم که ایشان در دوران متأخر، اشاره‌ای به تغییر رویکرد یا اشتباه فهم خود داشته باشد و این دوگانگی در رأی را می‌توان به خاطر عدم تخصص یا تسلط وی بر منابع و مبانی اعتقادی اسلام دانست و شواهد آن را در نقد نظرات وی بیان می‌شود.

۲. دیدگاه مهندس بازرگان روشمندان و با بهره‌گیری از اصول تفسیری و هرمنوتیکی به دست نیامده است و کاملاً تحت تأثیر پیش‌داوری‌ها و آسیب‌های اجتماعی بوده است (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۳: ۳۵)

۳. این که ایشان می‌گویند رسالت دین و قرآن فقط در حوزه آخرت و خدا و معنویت خلاصه می‌شود، با متون دینی و سیره پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و واقعیت‌های تاریخی قابل پذیرش نیست. در قرآن و روایات، مباحث مربوط به امور دنیوی، اعم از سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... فراوان وجود دارد؛ در قرآن حتی برای احکام و مناسک دینی نیز، اهداف دنیایی بیان شده است و حتی در بسیاری عبادت‌هایی که به ظاهر بیانگر رابطه فرد با خدا است نیز، جنبه‌های دنیایی و بهبود زندگی دنیوی مورد توجه قرار گرفته است.

چنان که درباره فواید کنگره عظیم حج می‌فرماید «وَأُذِّنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تَوَكُّبًا وَرَجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِيهِ مِنَ كَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ أَلْفٌ عَلَىٰ أَلْفٍ يَوْمَئِذٍ» (حج/ ۲۷) و در میان مردم برای [ادای] حج بانگ بر آور تا [زایران] پیاده و [سوار] بر هر شتر لاغری که از هر راه دوری می‌آیند به سوی تو روی آورند

و آیه «لِيَهْدِيَهُمْ لِمَنْفَعٍ لَّهُمْ وَيَذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي الْعَلَمِ الْمَعْلُومَاتِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ خَلْقِ الْإِنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج/ ۲۸) تا شاهد منافع خویش باشند و نام خدا را در روزهای معلومی بردام‌های زبان بسته‌ای که روزی آنان کرده است ببرند پس از آنها بخورید و به درملنده مستمند بخورانید. در این دو آیه غایت دنیایی و اخروی کنار هم آمده است و بلکه غایت دنیایی مقدم بر اخروی شده است (قاضی زاده، ۱۳۸۹ش: ۶۶).

قرآن در عرصه‌های اجتماعی نیز، یکی از اهداف ارسال رسولان الهی اقامه قسط بیان

کرده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَسُوخِهِمْ وَرَسُولِهِ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید/ ۲۵) به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است پدید آوردیم تا خدا معلوم بدارد چه کسی در نهان او و پیامبرانش را یاری می‌کند آری خدا نیرومند شکست‌ناپذیر است. اما این که بازرگان می‌گویند: آیه مردم را برای مبارزه با ظلم و اجرای عدالت بسیج نمی‌کند؛ بلکه مردم خود باید در اخلاق عامل به عدالت و قسط باشند، چند نکته قابل ذکر است: اولاً؛ چنین تعبیراتی لزوماً عموم مردم را متصدی اقامه قسط نمی‌شمارد؛ بلکه فقط از اصل وظیفه اجرای عدالت سخن می‌گوید. ثانیاً؛ اقامه عدل نیازمند متصدی خاصی از میان مردم است که این آیه به تعیین او نظری ندارد. ثالثاً؛ مفهوم قیام به قسط در این آیه و موارد مشابه به معنای رفتار عادلانه و مبتنی بر قسط و عدل است نه اجرای آن در امور اجتماعی (اسعدی، ۱۳۹۲ش: ۲۷۳) - چنان مقتضای بیان بازرگان نیز چنین معنایی بود- لذا فرمود «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ یعنی اینکه مردم در پرتو نقش رسول و ابزارهای همراه او، یعنی بیانات، کتاب و میزان به قسط و رفتار عادلانه قائم شده و تحت امامت او در مسیر عدل حرکت کنند (همان).

رابعاً؛ بارزگان با بیان اینکه بر مبنای دلالت آیه، مردم خود باید در اخلاق عامل به عدالت و قسط باشند، عملاً پذیرفته‌اند که برپایی عدالت، مورد نظر وحی بوده و خداوند اراده کرده که عدالت در جامعه حاکم شود و این اراده تشریحی است (حامدینا، ۱۳۸۴ش: ۱۵۱-۱۵۲) خامساً؛ بر مبنای آیه خداوند پیامبران خود را بر مبارزه با ظلم و اقامه عدل فرستاده و ابزارها و شیوه اقامه عدالت را به آنان آموخته است و روشن است که خداوند کتاب، میزان، بیانات، حدید و دانش به آنها را در اختیار پیامبران قرار داده است نه مردم و هرگز مردم نمی‌توانند مجری محتوای «وَأَبْرَأْنَا الْخَاطِئِينَ فِيهِ بَاسٍ شَدِيدٍ وَمَنَافِعٍ لِلنَّاسِ» در جامعه باشند و با توجه به محتوای آیه، ابزارها و روش‌های اجرای عدالت، آیه به دلالت التزامی بر وجود حاکمی مقتدر عادل و امامت الهی دلالت دارد.

قرآن در مورد استعانت از صبر و نماز هم، گره‌گشایی دنیوی جلوه می‌کند که فرمود «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره/۴۵)؛ از شکیبایی و نماز یاری جوئید و به راستی این [کار] گران است مگر بر فروتنان. این سفارش‌ها می‌تواند ناظر به امور دنیوی هم باشد و موجب می‌شود که انسان در حوادث زندگی دنیوی خود را تنها احساس نکند و اگر انسان در مقابل مشکلات روحی و روانی و تضادهای اجتماعی صبور و مقاوم نباشد، براحتی به ناکامی و شکست تن می‌دهد.

در بعضی آیات نیز ثمرات دنیایی ایمان آوری مؤمنان را به عنوان یک قانون اجتماعی شرطی با تأکید بسیار مطرح کرده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف/۹۶) و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم ولی تکذیب کردند پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم و مانند آن (مائده/۶۶). براساس این آیات و غیر آنها، تعهد به ایمان، تقوا، نماز موجب می‌شود تا مناسبات اجتماعی در بین مردم شکل بگیرد و به رشد اجتماعی و اقتصادی و دنیایی برسند و در مقابل آن یکی از قوانین الهی حاکم بر جوامع بشری «قانون هلاکت» است که در صورت تحقق ظلم در جامعه بروز می‌کند و هر جامعه‌ای که صالح و نیکو کار باشند، مورد عذاب الهی واقع نمی‌شوند: «وَمَا كَانَ لِرِيكٍ لِّأَهْلِ الْبَلَدِ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مِصْلِحُونَ» (هود/۱۱۷) و پروردگارتو [هرگز] بر آن نبوده است

که شهرهایی را که مردمش اصلاح‌گرنده به ستم هلاک‌کننده و قوانین اجتماعی از این دست در قرآن بسیار زیاد است که محتوای جامع آنها بیانگر وجود یک ساختار منظم حاکمیت بر جامعه در دنیا در قرآن کریم است.

۴. هر چند براساس آموزه‌های دینی، دنیا مقدمه آباد کردن آخرت است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷: ۲۹) لیکن منافاتی ندارد که به جهت اهمیت و پیچیدگی‌های مقدمه (دنیا)، دین متکفل امور آن گردد. آیات متعددی از قرآن حاکی از این است که مقام و منصب حکومت، یکی از شئون پیامبر اسلام (ص) و برخی دیگر از آنان بوده است و حتی برخی موفق به تشکیل حکومت شدند و اجرای احکام الهی در جامعه بدون تشکیل حکومت و سیاست دینی امکان‌پذیر نیست و کاربرد واژه‌های اجتماعی و سیاسی در قرآن مانند؛ حکم، خلافت، امامت، امت، ملت، شورا، ملک، قبیله، قوم، عصبه، و... نشان از اهتمام قرآن به امور دنیا و حکومت و مسائل اجتماعی است چنان که می‌فرماید: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بِهِي النَّاسَ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِبِينَ خَصِمًا» (نساء / ۱۰۵)؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آنچه خدا به تو آموخته داوری کنی و زنهار جانبدار خیانتکاران مباش و مانند آیاتی از سوره‌های (نساء / ۵۴، ۶۵، ۵۹؛ احزاب / ۶؛ یوسف / ۵۶؛ ص / ۲۰؛ نمل / ۳۲؛ مائده / ۲۰؛ بقره / ۲۱۳-۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۸؛ حدید / ۲۵).

۵. به حکم عقل روشن است که حکم و داوری در اختلافات مردم، برای رفع منازعات و جلوگیری از تعدی به حقوق افراد است و لازمه آن تشکیل حکومت است که حاکم با استفاده از اهرم‌هایی که در اختیار دارد، نظم و عدالت را در جامعه تحقق می‌بخشد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۴۱-۴۳). البته پرداختن به دنیا و امور دنیوی که موجب تعارض، فراموشی آخرت و خدا و یا به زیان آخرت شود، مورد نهی است (عارفی شیرداغی، ۱۳۸۷ش، ج ۱: ۱۶۴). بنابراین طرح موضوع خدا و آخرت که سرلوحه دعوت همه پیامبران بوده، منافاتی با دنیاداری و رتق و فتق امور دنیوی مردم ندارد؛ زیرا نه تنها مطلق پرداختن به دنیا مورد نکوهش دین و قرآن قرار نگرفته است که در مواردی نیز مورد تشویق قرار گرفته است. چنانکه قرآن از زبان سلیمان (ع) نعمت‌های دنیوی را از فضل خدا می‌شمارد: «قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ...» (نمل / ۴۰).

۶. جهان آخرت، ظرف ظهور و بروز و تجسم اعمال انسانها است: «ثُمَّ تَبْلِي السَّيْرِاطِ» (طارق / ۹) و هر آنچه که انسان در این دنیا انجام دهد، در آنجا حاضر می‌بیند: «ثُمَّ يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْصَرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَيُنْبِتُهُ أَمْدًا يَعْتَدِلُ وَيُحْذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۳۰) روزی که هر کس آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند کاش میان او و آن [کارهای بد] فاصله‌ای دور بود و خداوند شما را از کیفر خود می‌ترساند و در عین حال خدا به بندگان خود مهربان است.

در حقیقت انسان بر مبنای عقاید، افکار، گرایش‌ها، اعمال و رفتارهای خود، ماهیت و حقیقت خود را می‌سازد که درک این مسئله مهم، در این عالم ممکن نیست تا این که همه حقایق در آخرت متجلی می‌شود؛ با این وصف چگونه می‌توان پذیرفت که دین و انبیا، در هویت بخشیدن به انسان‌ها که در سایه پرداختن به امور دنیای مردم است، تکلیفی نداشتند! اگر رفتارهای انسان تا این اندازه در سرنوشت او اثر دارد و از کوچکترین عملی فرو گذار نمی‌شود و این امر مختص به عرصه‌ای خاص و شأنی از شؤون زندگی وی نیست، او باید بداند چگونه عمل کند تا در ارائه حیات مستمر خود گرفتار نشود و لازم است در طی بایدها و نبایدها به اعمالی که در نشأه آخرت، دارای بروز ارزشمندی است، پی ببرد. او به معلم و هدایت کننده‌ای نیاز دارد تا او را از جهلی که نسبت به ظهورات اخروی اثر دارد خارج کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۱۵۸).

۷. دین و فطرت هر دو از پدیده‌های الهی می‌باشند و اساس دین نیز فطری می‌باشد. و علاوه بر دلایل نقلی، به لحاظ عقلی هم، کمال هماهنگی و پیوند بین آن دو وجود دارد چرا که ناسازگاری در افعال مختلف آفریدگار دانا، توانا و حکیم محال و نشدنی است و مقتضای فطرت آدمی و فطری بودن دین الهی این است که دین از جامعیت برخوردار باشد و انسان را در همه ابعاد وجودی و نیازهای طبیعی و فطری، هدایت کند. دستگاه وجودی انسان مانند دیگر موجودات، بیانگر هدفدار بودن انسان است که رسیدن به هدف، بدون راه و روشی مناسب و ابزارها و استعدادها لازم، شدنی نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹ش: ۱۹-۲۰).

۱۰. حکومت و سیاست قلمرو جامعیت اعتدالی قرآن

این که مهندس بازرگان می‌گوید حکومت و سیاست در قرآن جزو رسالت پیامبران قرار نگرفته است و اصولاً دین کاری به حکومت ندارد، بیانگر نگاه وی به جامعیت حداقلی است. اشتباه بازرگان این است که فلسفه پیدایش حکومت را وجود ظلم و ظالم، میل به تجاوز، نقض عهد و انواع خیانت‌ها می‌داند و حاکم اسلامی وظیفه‌ای جز تأمین نظم و امنیت ندارد (بازرگان، ۱۳۷۷ش: ۸۳)؛ در حالی که نظم و امنیت و اجرای عدالت یکی از وظایف حکومت است و در کنار ده‌ها رسالت حکومت، تأمین سعادت انسان‌ها نیز از وظیفه اساسی حاکمان اسلامی است. چنان که حضرت علی (ع) وجود امارت را از ضروریات جامعه انسانی می‌داند: «لَا يَدُّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمْرٍ إِلَّا مِنْ أَوْفَاقٍ...» (سید رضی، ۱۳۹۰ش، خ ۴۰: ۷۶) و دلایلی از آیات و روایات و سیره عملی و تاریخی پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بر این معنا بسیار فراوان است. حضرت علی (ع) حکومت را حق خود می‌دانست و در جاهای مختلفی بر الهی بودن آن تأکید نموده‌اند. حضرت (ع) در ابتدا برای رسیدن به حق خود تلاش کرد و از سوی عده‌ای متهم به حرص و طمع شد و می‌فرماید: اگر از حقوق از دست رفته و مقام و منزلت خود بگویم، می‌گویند علی بر حکومت حرص ورزیده و اگر خاموش باشم، گویند از مرگ می‌ترسد (سید رضی، ۱۳۹۰ش: ۵: ۲۶؛ خ ۱۷۲: ۳۶۸). و درجایی برای گرفتن حق خود از صحابه طلب یاری می‌کند و یا از غضب شدن حق خود شکایت می‌کند. (سید رضی، ۱۳۹۰ش: ۶، ص ۲۶).

در این مجال نمونه‌هایی از آیات قرآن در موضوعات مختلف زندگی مردم از جمله مسئله سیاست و حکومت در ابعاد مختلف زندگی ذکر می‌گردد تا روشن شود که اهتمام دین و قرآن در شؤون و امور گوناگون زندگی انسانها تا چه میزان است:

۱. دعوت به یکتاپرستی و نهی از اطاعت و پرستش طاغوت: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل / ۳۶) و در حقیقت در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگویند] خدا را پرستید و از طاغوت فریگیر پرهیزید.

۲. بشارت و انذار برای اتمام حجت بر بشر. چنان که می‌فرماید: «رَسُولًا مَبِیِّنًا لِمَنْ يُؤْمِنُ مِنْكُمْ لِيَأْتِيَهُمُ الْبَشِيرُ وَالنَّذِيرُ» (نساء / ۱۶۵). پیامبرانی که بشارت‌نگر و هشداردهنده

بودند تا برای مردم پس از فرستادن پیامبران در مقابل خدا بهانه و حجتی نباشد یا «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُوتِيَ كُلَّ نَبِيٍّ مَعَهُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بِهِ نَاسٌ مِمَّا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره/ ۲۱۳)؛ مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند.

۳. داوری در اختلافات با ارائه امکانات و ابزارهای لازم، چنانکه خدای تعالی فرمود:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُوتِيَ كُلَّ نَبِيٍّ مَعَهُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بِهِ نَاسٌ مِمَّا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره/ ۲۱۳) مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند.

۴. تشکیل جامعه مبتنی بر قسط و عدل: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ» (حدید/ ۲۵) به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است پدید آوردیم.

۵. تزکیه و تعلیم با تعیین رهبران آسمانی و راهنمایان دلسوز: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ لِيُتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِمْ وَتُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَبِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (آل عمران/ ۱۶۴). به یقین خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

۶. امر به معروف و نهی از منکر در سایه رهبری رسولی الهی: «الَّذِي يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَكُونُ مَكْتُوبًا عَلَيْهِمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران/ ۱۵۷)؛ همانان که از این فرستاده پیامبر درس نخوانده که [نام] او را تُرَدُّ خُودٌ در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی می‌کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار

ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد.

۷. اتمام حجت بر بشر: «رَسُولًا مِّنْ بَيْنِ رَسُولِنَا لِيُكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/۱۶۵)؛ و پیامبرانی [را فرستادیم] که در حقیقت [ماجرای] آنان را قبلاً بر تو حکایت نمودیم و پیامبرانی [را نیز برانگیخته‌ایم] که [سرگذشت] ایشان را بر تو بازگو نکرده‌ایم و خدا با موسی آشکارا سخن گفت.

۸. تأسیس حکومت صالح جهت تحقق بخشیدن آرمانهای الهی و نیز به فرمانروایی و مطاع بودن پیامبر اکرم (ص) در آیات گوناگونی تصریح شده است و شامل دستورات و احکام شرعی مرتبط با مقام نبوت و رسالت و احکام قضایی و حکومتی مرتبط با مقام امامت حضرت (ص) می‌شود و از اطلاق برخوردار است. چنان که فرمود: «أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَجْسَنُ يَأْتِيكُمُ الْبُرْهَانُ مِنَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نساء/۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را نیز اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید این بهتر و نیک‌تر است.

یا فرمود: «وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُؤْمِنُ كُونَ كَيْ شَاءُوا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور/۵۵) خدا به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند و هر کس پس از آن به کفر گراید آنانند که نافرمانند.

در این آیه به وعده قطعی الهی مبنی بر خلافت مؤمنان صالح در آینده تاریخ و حکومتی سرشار از قدرت و امنیت و دینداری تصریح شده است و درباره حضرت یوسف

می‌فرماید: « وَكَذَلِكَ مَكِّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ لِيُبَيِّنَ لَهَا حَتَّىٰ نُشَاءَ نَصِيبَ رَحْمَتِنَا مِن نَّشَاءٍ وَلَا نَضِيعَ أَجْرَ الْمُجْسِمِينَ » (یوسف / ۵۶) و بدین‌گونه یوسف را در سرزمین [مصر] قدرت دادیم که در آن‌هرجا که می‌خواست سکونت می‌کرد هر که را بخواهیم به رحمت خود می‌رسانیم و اجر نیکوکاران را تباه نمی‌سازیم.

«لَا دَاوُودَ إِذْ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاجْتَمِعْ بِهِ النَّاسُ بِالْحَقِّ» (ص / ۲۶) ای داوود ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم پس میان مردم به حق داوری کن. در این آیه نیز از خلافت حضرت داود (ع) برای حاکمیت عادلانه در میان مردم از سوی خدا یاد شده است. این آیات به وضوح دلالت دارند که مسئله حکومت و تصدی امور جامعه یکی از شئون اصلی پیامبران الهی بوده است. این آیات و ده‌ها آیه دیگری که هر کدام بخشی از محورهای ارتباطی چهارگانه انسان با خداوند و دیگران و خود و جهان هستی را بیان می‌کند یا به بیان ویژگی‌های انسان و مسائل مختلف زندگی آنان پرداخته است و به روشنی بر جامعیت قرآن دلالت دارند و چگونه این آیات با این دلالت‌های روشنی که در امور زندگی مردم دارد و برای آنها منشأ اثر است، را از جامعیت قرآن جدا بدانیم.

نتیجه

از منظر قرآن کریم دین به عنوان پدیده‌ای تشریحی و فطرت پدیده‌ای تکوینی در کمال هماهنگی و تفاهم با یکدیگرند و لازمه آن جامعیت قرآن و دخالت آن در همه شئون زندگی بشر اعم از اخروی و دنیوی است و بین دنیا و آخرت ارتباط مستحکمی وجود دارد و حکومت و سیاست و تصدی امور مردم، یکی از شئون اساسی پیامبران است و از سویی آیات قرآن به گونه‌های مختلف بر جامعیت دلالت دارند، روشن‌ترین آنها آیاتی است که اهداف و رسالت پیامبران الهی را بیان کرده و آیاتی که به سرگذشت برخی پیامبران اشاره دارد و در مجموع، محورهای اصلی دعوت پیامبران عبارت است از؛ یک) هدایت و راهنمایی انسان در رابطه او با آفریدگار جهان. دو) هدایت بشر در رابطه او با هستی خویش. سه) راهنمایی انسان در رابطه او با جهان هستی. چهار) هدایت بشر در رابطه او با انسانهای دیگر؛ معلوم است که حیات انسان که از دو بعد مادی و معنوی (جسمی و روحی) تشکیل شده و هر یک از این دو بعد، ویژگی‌ها و نیازهای خاصی دارند، نیازهای عقلانی و اخلاقی از قبیل؛ عدالت، راستی، معرفت و... نیازهای طبیعی و غریزی از قبیل؛ خوراک، پوشاک، مسکن و... نیازهای عاطفی و احساسی از قبیل؛ انس و الفت، محبت، دوستی، تعاون و همکاری و... دین و قرآن اجابت‌کننده همه نیازهای بشری بوده و در همه حوزه‌های معرفتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی دارای مکتب و سیستم منسجم و منظمی است. محورها و مسائل یاد شده به وضوح از آیات قرآن به دست می‌آید و بر کسی که با آیات و مفاهیم قرآنی آشنا باشد، پوشیده نیست.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰ش) معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا. چاپ اول. تهران: نشر طرح نو.
- ۳) آشوری، داریوش. (۱۳۷۸ش). **دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی)**. چاپ پنجم. تهران: انتشارات مروارید.
- ۴) آمدی التیمی، عبدالواحد. (۱۴۰۷ق). **غررالحکم و دررالکلم**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۵) ایازی، سید محمد علی. (ش ۱۳۸۰ش). **جامعیت قرآن**. چاپ سوم. رشت: انتشارات کتاب مبین.
- ۶) اسعدی، محمد. (ش ۱۳۹۲ش). **ولایت و امامت: پژوهش‌های منظر قرآن**. چاپ اول. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۷) بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷ش). **آخرت و خدا هدف بعثت انبیا**. چاپ اول. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رساء.
- ۸) ----- (۱۳۸۸ش). **مجموعه آثار بعثت (۲)**. چاپ اول. تهران: ناشر شرکت سهامی انتشار. چاپخانه حیدری.
- ۹) ----- (۱۳۴۱ش). **مرز میان دین و امور اجتماعی**. چاپ اول، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار. متن سخنرانی تاریخ ۱۳۴۱/۶/۲۱.
- ۱۰) ----- (۱۳۴۳ش). **مذهب در اروپا**. تبریز: انتشارات سروش.
- ۱۱) ----- (۱۳۸۹ش). **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (مجموعه مقالات)**. بی‌جا: نشر شرکت انتشار.
- ۱۲) پیروزمند، علیرضا. (۱۳۸۹ش). **قلمرو دین**. چاپ اول. تهران: نشر عابد.
- ۱۳) حامدینیا، رسول. (۱۳۸۴ش). **دولت یار: نقد و بررسی کتاب آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء**. چاپ اول. تهران: چاپخانه صدف. دفتر نشر معارف.
- ۱۴) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). **دین شناسی**. تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۵) ----- (۱۳۸۷ش). **نسبت دین و دنیا**. تحقیق و تنظیم: علیرضا روغنی موفق. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۶) حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳ش). **انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه**. بی‌جا: چاپ الف لام میم.
- ۱۷) حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. چاپ سوم. قم: تحقیق و نشر مؤسسه آل البیت (ع).
- ۱۸) دهخدا، علی اکبر. (بی‌تا). **لغتنامه دهخدا**. تهران: مؤسسه لغتنامه دهخدا.

- ۱۹) دهخدا. (۱۳۴۶ش). **لغتنامه دهخدا**. زیر نظر دکتر محمد معین. جلد ۲۶. تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- ۲۰) راغب اصفهانی، حسن بن محمد. (۱۳۹۰ش). **المفردات فی غریب القرآن**، ترجمه حسین خداپرست. چاپ چهارم. قم: انتشارات نوید اسلام.
- ۲۱) ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷ش). **دین و دولت**. چاپ اول. قم: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ۲۲) ----- (۱۳۹۴ش). **چیستی و چرایی ختم نبوت**، چاپ دوم. قم: نشر آوای منجی، تهیه و تدوین دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ۲۳) کریمی، مصطفی. (۱۳۸۵). **قرآن و قلمرو شناسی دین**. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۴) کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). **اصول کافی**. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. بی‌جا: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۵) سید رضی. (۱۳۹۲ش). **نهج البلاغه**. ترجمه علی شیروانی. چاپ سوم. قم: دفتر نشر معارف.
- ۲۶) سیوطی، جلال الدین. (بی‌تا). **الاتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۷) شیروانی، علی و همکاران. (۱۳۹۵ش). **مباحثی در کلام جدید**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ سیحان.
- ۲۸) طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۳ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۲۹) طبری، محمد جریر. (۱۴۲۰ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. بیروت: دار ابن کثیر.
- ۳۰) طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). **تهذیب الاحکام**. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۱) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۲۵ش). **المصباح المنیر**. چاپ سوم. ایران: نشر مؤسسه دارالهجره.
- ۳۲) مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹ش). **نقدی بر قرائت رسمی از دین**. چاپ اول. تهران: نشر طرح نو.
- ۳۳) ----- (۱۳۷۶ش). **ایمان و آزادی**. چاپ اول. تهران: چاپخانه قیام.
- ۳۴) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۲ق). **بحار الانوار الجامعة الدرر الاخبار الاثمة الاطهار**. بیروت: دار الوفاء.
- ۳۶) محمدی ری شهری، محمد. (۱۴۱۶ق). **میزان الحکمه**. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- ۳۷) معین، محمد. (۱۳۷۵ش). **فرهنگ فارسی**. چاپ دهم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۳۸) مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷ش). **آموزش عقاید**. چاپ هفدهم. تهران: شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۹) مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **اوائل المقالات**. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمي لالفة الشیخ المفید.

۴۰) نعمانی، ابی زینب، محمد بن ابراهیم بن جعفر. (۱۳۷۶ش). **غیبت نعمانی**، ترجمه محمد جواد غفاری. تهران: نشر صدوق چاپ نوبهار.

References

۱. Holy Quran.
۲. Abu Zayd, Nasr Hamid, (۲۰۱۰) Meaning of the Text, translated by Morteza Kariminia. First Edition. Tehran: Tarh Nov Publications.
۳. Ashuri, Dariush. (۱۳۷۸). Political encyclopedia (dictionary of terms and political schools). Fifth Edition. Tehran: Morvarid Publications.
۴. Amedi Al-Tamimi, Abdul Wahid. (۱۴۰۷ AH). Ghurar al-Hikam and Durar al-Kalim. Beirut: Al-Ilmi Institute.
۵. Ayyazi, Seyyed Mohammad Ali. (۲۰۱۳) The completeness of the Qur'an. Third edition. Rasht: Mobin Book Publications.
۶. Asadi, Mohammad. (۲۰۱۳) Wilayat and Imamah: a study from the perspective of the Qur'an. First Edition. Qom: Publishing House and University Research Center.
۷. Bazargan, Mehdi. (۱۳۷۷). Hereafter and God is the Purpose of Sending Prophets. First Edition. Tehran: Rasa Cultural Services Institute.
۸. ----- (۲۰۱۸). Collection of works of Bi'that (۲). First Edition. Tehran: Publishing Company. Heydari printing house.
۹. ----- (۱۳۴۱). The border between religion and social affairs. First edition, Tehran: Publishing Company. The text of the speech dated ۶/۲/۱۳۴۱.
۱۰. ----- (۱۳۴۳). Religion in Europe. Tabriz: Soroush Publications.
۱۱. ----- (۱۳۸۹). A discussion about authority and clergy (collection of articles). No Place: publishing company.
۱۲. Pirouzmand, Alireza. (۱۳۸۹). The realm of religion. First Edition. Tehran: Abid Publishing.
۱۳. Hamednia, Rasul. (۲۰۱۴). Dowlat Yar: Criticism of the book of the Hereafter and God, the purpose of sending the prophets. First Edition. Tehran: Sadaf Printing House. Education Publishing Office.
۱۴. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۷۸). Theology. Research and editing: Mohammadreza Mostafapour. Fifth Edition. Qom: Esra Publishing Center.
۱۵. ----- (۲۰۱۷). The relationship between religion and the world. Research and editing: Alireza Roghani Movaffaq. Fifth Edition. Qom: Esra Publishing Center.
۱۶. Hassanzadeh Amoli, Hassan. (۲۰۱۳). A perfect human being from the perspective of Nahj al-Balagha. No Place: Lam Meem printing house.
۱۷. Al-Hur Al-Amili, Muhammad bin Hasan. (۱۴۱۶ AH). Tafsil Wasail Al-Shia ila Tahsil Masail Al-Shari'a. Third edition. Qom: Research and publication of Al-Al-Bayt Institute (A.S.).
۱۸. Dehkhoda, Ali Akbar. (Beta). Dehkhoda dictionary. Tehran: Dehkhoda Dictionary Institute.
۱۹. Dehkhoda (۱۳۴۶). Dehkhoda dictionary. Under the supervision of Dr. Mohammad Moeen. Volume ۲۶. Tehran: Faculty of Literature, University of Tehran.

۲۰. Raghib Al-Isfahani, Hassan bin Mohammad. (۱۳۹۰). Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, translated by Hossein Khodaparast. Fourth edition. Qom: Navid Islam Publications.
۲۱. Rabbani Golpayegani, Ali. (۱۳۷۷). Religion and government. First Edition. Qom: Publication of Farhang and Andisheh Research Center.
۲۲. ----- (۲۰۱۴). Chisti va Cherai Khatm Nobovvat, second edition. Qom: Avaye Monji publishing house, preparation and editing of Daftar Tablighat of Hawzah.
۲۳. Karimi, Mustafa. (۱۳۸۵). The Qur'an and the territoriality of religion. Second edition. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
۲۴. Al-Kulaini, Abu Jafar Muhammad bin Yaqub. (۱۳۶۵). Usul al-Kafi. Researcher: Ali Akbar Ghafari. Fourth edition. No Place: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۲۵. Seyyed Razi. (۲۰۱۲). Nahj al-Balagha. Translated by Ali Shirvani. Third edition. Qom: Education publishing office.
۲۶. Siyuti, Jalaluddin. Al-Itqan fi Uloum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۷. Shirvani, Ali et al. (۲۰۱۶). Discussions in the new word. Qom: Seminary and University Research Institute. Subhan print.
۲۸. Tabatabai, Mohammad Hossein. (۲۰۱۳). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Third edition. Qom: Ismailian Foundation.
۲۹. Tabari, Mohammad Jarir. (۱۴۲۰ AH). Jami al-Bayan an Tawil Ay al-Qur'an. Beirut: Dar Ibn Kathir.
۳۰. Tousi, Muhammad bin Hassan. (۱۳۶۵). Tahzhib al-Ahkam. Fourth edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۱. Fayoumi, Ahmad bin Muhammad. (۱۴۲۵). Al-Misbah Al-Munir. Third edition. Iran: Dar al-Hijrah Publishing House.
۳۲. Mujtahid Shabastri, Mohammad. (۱۳۷۹). A critique on the official reading of religion. First Edition. Tehran: Tarh Nov.
۳۳. ----- (۱۳۷۶). Faith and Freedom. First Edition. Tehran: Qiyam Printing House.
۳۴. Majlisi, Mohammad Baqir. (۱۴۰۳ AH). Bihar Al-Anwar Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۵. Majlisi, Mohammad Baqir. (۱۴۱۲ AH). Bihar al-Anwar Al-Jamia li-Durar al-Akhbar al-Aimmah al-Athar. Beirut: Dar Al-Wafa.
۳۶. Mohammadi Rayshahri, Mohammad. (۱۴۱۶ AH). Mizan al-Hikmah. First Edition. Qom: Dar al-Hadith.
۳۷. Moin, Mohammad. (۱۳۷۵). Persian Dictionary. Tenth edition, Tehran: Amir Kabir Publishing House.
۳۸. Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (۱۳۷۷). Teaching the beliefs. ۱۳th edition. Tehran: Islamic Propaganda Organization Publishing Company.
۳۹. Mofid, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man. (۱۴۱۳ AH). Awail al-Maqalat. First edition. Qom: Congress of Millanium of Al-Sheikh Al-Mufid.
۴۰. Numani, Abi Zainab, Muhammad bin Ibrahim bin Jafar. (۱۳۷۶). Ghaibat al-Numani, translated by Muhammad Javad Ghafari. Tehran: Nobahar Publishing House.



Removing accusations against the prophet yusuf (as) during benyamin's confinement

Valiyyullah Naghipoorfar ^۱

Hamid Moravveji Tabasi ^۲

Abstract

Among the stories that contain some allegorical verses (Mutashabihat) in the Holy Quran is the story of Benjamin being confined by Prophet Yusuf (AS), which is mentioned in the ۶۹th to ۷۹th verses of Surah Yusuf. The ambiguities in these verses, which can be resolved by referring to the decisive verses (Muhkamat) are: the accusation of theft against apparently innocent people in public by a prophet and his resort to lie in order to implement his plan. The findings of the research, based on the interpretations of the Two Sects (Sunni and Shia) and some subtle precisions of the commentators, show that the prophet Yusuf (AS) did not make any accusations against his brothers in this case, did not slander them, and did not tell any lies in this regard. The meaning of "Innakum la'Sariqoun" [You indeed are thieves] (Yusuf/۷۰) is their theft of Yusuf from his father during his childhood, which his brothers had really done; so the brothers of Yusuf were thieves and it was necessary to disgrace them in public. Almighty God also implemented a plan through Yusuf (AS) to bring about the necessary punishment for his brothers. The method to achieve the wanted result in this paper is a comparative study among different interpretations from which has been extracted the material that supports the infallibility of the Prophets, that was obtained through analysis and description.

Keywords: Qur'anic Stories, Prophet Yusuf (AS), Theft of the King's Cup, Slandering Yusuf's Brothers, Divine Plan.

^۱ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom, Iran | V-Naghipoor@qom.ac.ir

^۲ PhD student in the field of comparative interpretation, University of Quranic Sciences and Education; Qom; Iran (corresponding author) | hamrt^{۱۲}@yahoo.com



رفع اتهام از حضرت یوسف (ع) در جریان نگهداری بنیامین

ولی الله نقی پورفر^۱

حمید مروجی طبسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

چکیده

از جمله قصص حاوی برخی متشابهات در قرآن کریم، داستان نگهداری بنیامین توسط حضرت یوسف (ع) است که در آیات شصت و نهم تا هفتاد و نهم از سوره مبارکه یوسف (ع) ذکر شده است. تشابه موجود در این آیات که با ارجاع به محکمات رفع می شود عبارت اند از: ایراد تهمت سرقت از جانب یک پیامبر در ملاء عام به افراد ظاهراً بی اطلاع و توسل آن پیامبر به دروغ برای اجرای نقشه خویش. یافته های پژوهش بر اساس تفاسیر فریقین و برخی دقت های ظریف مفسران، نشان می دهد که حضرت یوسف (ع) در این مسئله، هیچ اتهامی را نسبت به برادرانش وارد نساخت، نسبت ناصحیحی نسبت به آنان نداد و هیچ دروغی از حضرتش صادر نشد. مراد از «بِنِکْمِ لِسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰)، سرقت یوسف (ع) از پدر در دوران کودکی ایشان است که برادرانش انجام دادند؛ پس برادران یوسف (ع) سارق بودند و لازم بود آبرویشان در ملاء عام لکه دار شود. خداوند متعال نیز نقشه ای را از طریق حضرت یوسف (ع) به اجرا درآورد تا تنبه لازم نسبت به برادران به وجود آید. روش رسیدن به مطلوب در این متن، بررسی تطبیقی میان تفاسیر و استخراج مطالب موافق عصمت انبیا (ع) از آنهاست که از طریق تحلیل و توصیف حاصل شد.

واژه های کلیدی: قصص قرآن، حضرت یوسف (ع)، سرقت جام پادشاهی، تهمت به برادران یوسف (ع)، کید الهی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه قم؛ ایران | V-Naghipoor@qom.ac.ir

۲. دانش آموخته مقطع دکتری رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ قم؛ ایران (نویسنده مسئول) | hamrt22@yahoo.com

مقدمه

وجود تشابهات در قصص قرآنی مسئله‌ای است که نیازمند دقت زیاد بوده تا بتوان با استفاده از محک‌های قرآنی، ضمن رفع تشابهات، از آن قصه‌ها در مسائل اجتماعی جامعه کنونی به شیوه بهینه الگوگیری نمود.

داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم از جانب خداوند متعال به عنوان «احسن القصص» معرفی شده است. این عبارت نشان‌گر آن است که تمام زوایا و مسائل مطرح شده در این داستان، همگی بدون هرگونه نقص و شبهه‌ای قابلیت الگوپذیری از جانب جوامع بشری را دارد. با این بیان، آنچه در این داستان و سایر داستان‌های انبیا به نظر می‌رسد آن است که اگر مطلب به گونه‌ای باشد که با جریان رسالت و عصمت ایشان ناهماهنگ باشد، در این صورت باید به گونه‌ای تفسیر شود که اتهامی بر حضراتشان وارد نشود. یکی از نکاتی که مورد شبهه، جریان نگهداری بنیامین توسط حضرت یوسف (ع) است؛ چرا که به نظر می‌رسد در این داستان، ایشان به برادرانش تهمت دزدی زده و آبروی آنان را نزد قومشان لکه‌دار کرده است.

این مقاله با استفاده از منابع تفسیری به ویژه تحلیل‌ها و دقت‌های ظریف آیت‌الله جوادی آملی، سعی در پاسخ به این سؤالات دارد که آیا حضرت یوسف (ع) برادرانش را دزد خواند؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا این کار از جانب معصوم، تهمت محسوب نمی‌شود؟ آیا عصمت وی را زیر سؤال نمی‌برد؟ در صورت منفی بودن پاسخ، آیا ایشان دروغ گفت؟ قصاص دزدی چه بوده که بنیامین به ازای آن در مصر نگه داشته شد؟ آیا نقشه و کید یوسف (ع) بر اساس وحی الهی بود؟ واکنش برادران وی نسبت به یافتن گمشده در بار بنیامین چه بود؟ آیا یوسف (ع) سابقه دزدی داشت؟ آیا ایشان نسبت شرارت به برادرانش داد؟

پیشینه موضوع

تفسیر قرآن کریم به حکم آیه شریفه «لتبیس للناس...» قدمتی به تاریخ نزول این کتاب دارد؛ در نتیجه شرح و تفسیر آیاتی از سوره یوسف (ع) که در این متن بدان‌ها پرداخته شده است نیز توسط مفسران مختلف با مذاهب گوناگون تفسیری، مورد بررسی قرار گرفته است؛

اما به طور خاص، برخی متون به سیره مدیریتی حضرت یوسف (ع) و دفاع از عصمت ایشان در مسئله نگهداری برادرشان پرداخته‌اند، از جمله:

۱. مقاله «بررسی ادوار تاریخی نگرش مفسران به آیه «اینها العیر انکم لسارقون» در دفاع از عصمت حضرت یوسف (ع)»؛ که توسط سید محمدعلی ایازی در مجله قرآن، فرهنگ و تمدن به چاپ رسیده است (سال دوم، شماره اول، پیاپی پنجم، پاییز ۱۴۰۰).
۲. مقاله «مصلحت‌اندیشی در سیره مدیریتی یوسف (ع)»، تألیف محمود خوران که در مجله پژوهش‌های قرآنی منتشر شده است (سال ۲۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹، پیاپی ۹۵).
۳. مقاله «حضرت یوسف (ع) و اتهام سرقت به برادران» که توسط ناصر مکارم شیرازی در جلد هفتم از کتاب پیام قرآن به رشته تحریر درآمده است (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش).

با وجود متون فوق، اما لازم است به بررسی مجدد آیات سوره یوسف پرداخت و رد اتهام از ایشان را بر اساس محکومات موجود در قرآن مجید، جست‌وجو نمود. بر همین اساس، تکیه بر آرا و دقت‌های تفسیری آیت الله جوادی آملی در کنار نظرات سایر مفسران، مبنای بررسی جدید قرار گرفت؛ در نتیجه فعالیت حاضر، در نوع خود مشابه ندارد.

مشکلات رسیدن به تفسیر صحیح در قصص قرآنی

این مسئله که چرا شبهات موجود در قصص قرآن کریم مورد بررسی و کنکاش جدی قرار نگرفته و ابهامات آن همچنان باقی مانده، می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد؛ آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۸-۳۳۸) برخی از آن مشکلات را طی دروس تفسیری خود اشاره کرده‌اند:

۱. مهجوریت و ترک قرآن و توجه به اقوال مفسران؛
۲. ترک مراجعه به اهل بیت (ع) و اقوال آن حضرات؛
۳. عدم دسترسی به روایات تفسیری معتبر به دلیل عدم انجام فعالیت رجالی و درایه‌ای بر این دسته از روایات؛
۴. عدم دسترسی به تاریخ قطعی به دلیل عدم انجام فعالیت رجالی و درایه‌ای بر روایات تاریخی؛

۵. تکیه مفسران به حدس‌های تاریخی و بعضی از منقولات که شاید درست نباشد؛
۶. عدم توجه عموم مفسران به علوم غیبی و باطن شریعت.
- در نتیجه، این موارد و اموری از این دست باعث شد تا ابهام داستان‌های قرآنی از جمله داستان حضرت یوسف (ع) که به عنوان احسن القصص نامگذاری شده است، باقی بماند.

یادکرد یوسف (ع) در قرآن کریم

از حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم بیست و هفت مرتبه در قالب بیست و شش آیه در سوره‌های مبارکه انعام، یوسف (ع) و غافر یاد شده است. تفصیل داستان زندگی ایشان در سوره یوسف (ع) آمده که حدود صد آیه از این سوره یکصد و یازده آیه‌ای را شامل می‌شود.

آنچه در این مقاله بدان پرداخته می‌شود، بخشی از زندگی آن حضرت در سرزمین مصر و در زمانی است که ایشان سَمَتِ حکومتی داشت و برای نگهداری برادر نزد خویش، نقشه‌ای را با هماهنگی وی طراحی و اجرا می‌کند؛ در این میان، برخی شبهات و سؤالات ایجاد می‌شود که در بخش قبل به آنها اشاره شد. آیات ۶۹ تا ۷۹ از سوره مبارکه یوسف (ع) عهده‌دار بیان این جریان است و با دقت در همین آیات، پاسخ پرسش‌های پیشین، ارائه خواهد شد.

محکّمات قرآنی در رفع اتهام به یوسف (ع)

پیش از ورود به بحث لازم است تا محکّماتی از قرآن کریم اقامه شود تا بتوان با تکیه بر آنها، عصمت انبیا و حضرت یوسف (ع) را اثبات نمود و دامن ایشان را از هرگونه پلیدی بری دانست. این محکّمات که مرجع تفسیر متشابهات محسوب می‌شوند، در دو بخش عامه و خاصه مطرح می‌شود. منظور از محکّمات عامه در این متن، مباحثی است که از آنها می‌توان درباره همه انبیا و معصومان استفاده نمود؛ همچنین مراد از محکّمات خاصه (در اینجا)، مواردی است که از آنها فقط در بحث حضرت یوسف (ع) می‌توان استفاده نمود و در واقع فقط در مورد شخص ایشان است.

محکامات عامه

از جمله مواردی که می‌توان از آنها به عنوان محکامات عامه در این بحث استفاده نمود، استناد به خصوصیات روحی و ویژگی‌های عمومی رفتار پیامبران است که به اعتقاد آیت‌الله سبحانی (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۰ ش، ج ۳، ۴۱۱-۴۳۴) عبارت‌اند:

۱. **صبر و استقامت انبیا در برابر مشکلات** که در آیه «فَصَبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرِّسَالِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ» (احقاف/۳۵) مشاهده می‌شود. بر این اساس، «صبر حضرت یوسف (ع) در فراق خانواده و استقامت ایشان در برابر مشکلاتی که در مصر برای ایشان به وجود آمد، همچنین صبر حضرت (ع) در برابر طعنه‌های برادران می‌تواند در براءت ایشان از ایراد تهمت و دروغ‌گویی یاری‌گر باشد.

۲. **صراحت و قاطعیت** بنا بر آیاتی همچون: «اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف، ۵۹، ۶۶، ۷۳، ۸۵) قابل استناد است. با توجه به این ویژگی، حضرت یوسف (ع) نیاز به پنهان‌کاری نداشته و اگر نقشه‌ای را طراحی و اجرا کرده، صرفاً طبق هدایت و خواست الهی بوده است.

۳. **سازش‌ناپذیری در اصول** که از آیاتی همچون: «لَا أُعْبِدُ مَا تَعْبُدُونَ» (کافرون/۲) «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَلْبَسُوا الْحُلُمَ» (بقره/۲۷۸) و «وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهَا كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء/۳۴) استخراج می‌شود. طبق این ویژگی عمومی انبیا، حضرت یوسف (ع) نمی‌توانست به دروغ و تهمت متوسل شود.

۴. **توکل بر خداوند** مطابق آیاتی همانند: «يَا قَوْمِ إِن كَانِ كِبْرَ عَاتِكُمْ مَقَامِي وَتَذَكَّرِي بِمَا لَتَ اللَّهُ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْعَلُوا أَمْرَكُمْ وَسِيرَاءَكُمْ بِمَا لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَاتِكُمْ عِمَّةٌ يَمَّ اقْتَضُوا إِلَيَّ وَلَا تَنْظُرُونِ» (يونس/۷۱) که از زبان حضرت نوح (ع) بیان شده است. همچنین آیه شریفه «وَمَا لَنَا إِلَّا نَتَوَكَّلُ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْتَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (ابراهيم/۱۲) که توسط پیامبران الهی به قومشان خطاب می‌شد. حضرت یوسف (ع) نیز همچون سایر پیامبران توکل بر خداوند داشته و مسیر خود را با این اعتماد، طی کرده است.

۵. **تبلیغ رسالت برای خدا** که از آیاتی همچون «وَمَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء/۱۸۰) به دست می‌آید. این مسئله در آیات «قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا

«إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» (شوری/۲۳)؛ «ما أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مِنْ شَاءٍ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَيْبِهِ سَبِيلًا» (فرقان/۵۷) و «ما سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنَّ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (سبأ/۴۷) از زبان رسول اکرم (ص) قابل دستیابی است.

۶. **خیر خواهی و دلسوزی** بر اساس آیه «ما قوم لقد أبلغتكم رساله ربي و نصحت لكم و لكن لا يجهون الناصح» (اعراف/۷۹) که از زبان حضرت صالح (ع) بیان شده و در آیه «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز مما علمتكم ما عنكم حريص عاتكم بالمومنين رؤوف رحيم» (توبه/۱۲۸) به توصیف این ویژگی در رسول اکرم (ص) پرداخته است. از این ویژگی می‌توان چنین بهره برد که حضرت یوسف (ع) خیرخواه برادرانش بود و تلاش کرد تا در همین دنیا به اشتباهشان پی ببرند و توبه نمایند.

۷. **استفاده از ابزارهای صحیح** که از آیاتی همچون «فاستخف قومه فأطاعوه إيهيم كانوا قوما فاسقين» (زخرف/۵۴) برداشت می‌شود. حضرت یوسف (ع) بدون استفاده از دروغ و تهمت یا حتی بدون استفاده از قوانین نامتعارف، حق خود را اثبات و نقشه الهی‌اش را پیاده نمود و در این مسیر از هیچ ابزار نادرستی بهره‌مند نشد.

۸. **یادآوری نعمت‌های الهی** که مطابق آیاتی همچون «فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون»، (اعراف/۶۹) «و اتقوا الذي أمركم بما تعلمون * أمركم بالنعام و بدين * و جنات و عيون» (شعراء/۱۳۲-۱۳۴) و «و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد و بوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا و تتجتون الجبال تويا فاذكروا آلاء الله و لا تعثوا في الأرض مفسدم و ظايف انبيا (ع) بوده است.

۹. **یادآوری سرگذشت تبهاران** که در آیاتی همانند «و ما قوم لا يجرمينكم شقاي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح و ما قوم لوط منكم ببعيل» (هود/۸۹) «قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين» (انعام/۱۱) و «فسئروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين» (نحل/۳۶) مشاهده می‌شود.

۱۰. **دعوت به آیین واحد** آیاتی همچون «و لقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (نحل/۳۶) «و سئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أن جعلنا من دون الرحمن آلهة

یُجِیدُونَ» (زخرف/۴۵) و «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف/۵۹) به این نقش همگانی انبیا (ع) اشاره دارند.

۱۱. وحدت و یگانگی امت که در آیات «إِنَّمَا الْهُمُومُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات/۱۰) و «و

اعْتَصَمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ» (آل عمران/۱۰۳) یافت می شود.

استناد به برخی از شاخصه‌های فوق می تواند در نقشه طراحی شده توسط حضرت یوسف (ع) مورد استفاده و تحلیل قرار گیرد و نتیجه مناسب این متن را از آنها به دست آورد.

محکّمات خاصه

بر اساس آیات قرآن کریم، برخی موارد مشاهده می شود که بر اساس آنها می توان به محکّمات رفتاری و شخصیتی حضرت یوسف (ع) دست یافت؛ از جمله آنها می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. محسن بودن حضرت یوسف (ع)

حضرت یوسف (ع) طبق آیات قرآن کریم از گروه محسنین و نیکوکاران بود: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (انعام/۸۴) «إِنَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ إِذْ أَخْبَرَهُمْ بِالْحَقِّ فَهَدَانَا لَهُ إِنَّا جَنَابُ اللَّهِ لَا يَصْنَعُ الْإِنْسَانُ» (یوسف/۹۰) «وَكَذَلِكَ مَكِّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ تَتَّبِعُوا فِيهَا حَدِيثًا نَبِيًّا نَصَّبْنَاهُ نَصِيبًا رَحِيمًا مِنْ نَشَاءٍ وَلَا نُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۵۶) بدیهی است افراد نیکوکار، دست به کارهای ناشایست نمی زنند؛ نه تهمت می زنند و نه خود را در معرض اتهام قرار می دهند.

۲. دارا بودن جایگاه الهی

حضرت یوسف (ع)، مجتبیای الهی، «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَيْكَ وَنَحْبُوكَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (یوسف/۶) برگزیده و منتخب خداوند متعال جهت انجام رسالت و نبوت بود؛ وی از بندگان مخلص خداوند: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف/۲۴) و دارای مقام عصمت بود؛ ایشان خیر المُنزَلین نام گرفته: «الْأَيُّوبَ إِذِ ابْتَلَىٰ رَبُّهُ بِالضَّلَّةِ وَالْجُنْحِ وَالْكَثَلِ وَالْجِبَالِ وَالْأَنْهَارِ» (یوسف/۵۹) و دارای

بهترین جایگاه، هم در میان مردم و هم نزد خداوند متعال بود؛ تقوا و پرهیزکاری ایشان نیز در قرآن اشاره شده است: «إِنَّهُ مِنْ بَيْنِ قَوْمٍ يَتَّقُونَ اللَّهَ لِيُؤْتِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِحَسَنٍ» (یوسف/۹۰).

۳. رسالت و پیامبری حضرت یوسف (ع)

یکی از مواردی که لازم است در بحث از محکمت‌ها بدان پرداخته شود این است که با توجه به اعتقاد صحیح شیعیان نسبت به عصمت پیامبران، پیش و پس از بعثت، اولاً آیا حضرت یوسف (ع) به طور کلی به پیامبری رسیده بود؟ سؤال دوم اینکه آیا به طور خاص، در جریان مورد بررسی، ایشان مبعوث به پیامبری شده بود؟

هرچند برخی مفسران بر آنند که نمی‌توان به دلیل آشکار و صریحی از قرآن کریم بر مسئله پیامبری حضرت یوسف (ع) دست یافت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۹۷)؛ اما با عنایت به آیاتی از سوره مبارکه انعام، می‌توان نبوت ایشان را اثبات کرد. در این آیات ضمن برشمردن اسامی تعدادی از پیامبران که از جمله آنها به نام حضرت یوسف (ع) نیز اشاره می‌کند، در نهایت از اعطای هدایت الهی، کتاب و نبوت به آنان پرده برمی‌دارد: «و

وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ... أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَإِنْ كَفَرُوا مِنْهَا فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ» (انعام/۸۴-۸۹).

همچنین با توجه به آیه پانزدهم سوره مبارکه یوسف (ع) که داستان به چاه انداختن ایشان توسط برادران را بیان می‌کند و تذکر می‌دهد که در سن کودکی وی بوده که وحی بر

او انجام گرفته: «فَإِذَا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْعَلُوا لَهُ كَلِمَةً فَذَلِكُمْ لِلَّذِينَ آمَنُوا آيَاتُ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (یوسف/۱۵) و با نظر به آیه بیست و دوم از همین سوره که به جریان نبوت یوسف (ع) پیش از به زندان افتادن اشاره دارد: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حِكْمًا وَعِلْمًا» (یوسف/۲۲)؛ می‌توان استنباط کرد که پیش از جریان مورد بحث، ایشان به پیامبری مبعوث شده بود. پس به نظر می‌رسد پاسخ هر دو سؤال مطرح شده، مثبت است؛ یعنی حضرت یوسف (ع) از انبیای الهی است که در جریان ایراد اتهام به بنیامین به این منصب مبعوث شده بود.

۴. سایر ویژگی‌های حضرت یوسف (ع) در قرآن

حضرت یوسف (ع) از ظلم و دروغ‌گویی پرهیز داشت: «قال معاذ الله أن يأخذ إلا من وجبنا متاعنا عنده إيا إذا لظالمون» (یوسف/۷۹) و عالم به تأویل و امور باطنی بود: «و لنعلمه من باوئلی الاحاد» (یوسف/۲۱).

خداوند سبحان هرگونه بدی و زشتی را از یوسف (ع) دور ساخت: «كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء» (یوسف/۲۴) همچنین کید و نقشه را به یوسف (ع) آموخت: «كذلك كذباً لتوسف». (یوسف/۷۶) البته موضوع طراحی نقشه جهت نگهداری بنیامین، پیش از اجرا توسط یوسف (ع) با وی مطرح شده بود: «و لیا دخلوا علی یوسف آوی إته أخاه قال یبی أبا أخوک فلا تبتئس بما كانوا یعملون» (یوسف/۶۹).

بر اساس آنچه در مقدمه و محکامات خاصه و عامه بحث گفته شد، حضرت یوسف (ع) نسبت به خدای سبحان، عبد صالح است و نسبت به بندگان خدا، مسئول صالح. پس نسبت دادن سرقت و تهمت سرقت به آن قافله، نه به صورت مستقیم و نه با واسطه، نمی‌تواند از حضرت یوسف (ع) باشد.

بر اساس نظر مفسران، آنچه در قرآن درباره آن حضرت آمده این است که او نسبت به خداوند متعال از مخلصین بود، خدای سبحان نیز سوء و فحشا را از ایشان دور کرده و در امور مردمی هم خیرالمُتزلین بود، کسی که خداوند او از راه‌های مختلف تأیید می‌نماید، نه به طور مستقیم کسی را متهم می‌کند و نه باعث چنین کاری می‌شود. البته ایشان باعث گذاشتن رحل و پیمانه در بار بنیامین بود؛ اما اعلان کردن و جازدن که «إنکم لسا رقون» (یوسف/۷۰)، کار حضرت نبود، نه به مباشرت و نه به تسبیب (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱، ص ۲۱۲) و تفصیل این مطلب در ادامه خواهد آمد.

شکل‌گیری کید یوسف (ع)

با عنایت به مطالب پیش گفته، اینک می‌توان به ماجرای مورد بررسی نگریست و آن را بر اساس محکامات ارائه شده، تحلیل کرد. بدین منظور در هر بخش، آیه مورد نظر و داستان مورد بحث، اشاره و مطالب لازم از آن استخراج و ارائه می‌شود.

معارفه یوسف (ع) و بنیامین

داستان مورد بررسی، در دومین سفر برادران به مصر رخ داده است. در سفر اول، یوسف (ع) آنان را تهدید کرد در صورتی که برادرشان را همراه خود نیاورند، پیمان‌شان را پر نخواهد کرد. برادران نیز پس از کسب رضایت پدر، بنیامین را همراه خود آوردند. هنگامی که برادران بر یوسف (ع) وارد شدند، او بنیامین را نزد خود خواند و خود را به وی معرفی نمود: «و لَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ أَوَىٰ لِإِخْوَتِهِ أَخَاهُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ أَبَا أَسْحٰوٰك قَالَ لَا تَبْتٰئِسْ بِمَا كَانُوا يٰعْمَلُونَ» (یوسف/۶۹) برخی تفاسیر به کیفیت بیان این مطلب از جانب یوسف (ع) اشاره کرده‌اند؛ اما همچنان که در مباحث مقدماتی بیان شد، این موارد از حدسیات مفسران یا روایات تاریخی غیر معتبر است؛ لذا نمی‌توان به آنها اعتنا نمود.

سید قطب معتقد است این قضیه به محض ورود برادران به منزل یوسف (ع) روی نداده، بلکه زمانی این مسئله انجام شده که یوسف (ع) با برادرش به خلوت رفته است؛ ولی بدون شک این مسئله نخستین چیزی بوده که به هنگام ورود برادرانش، تارهای دلش را به نغمه درآورده و از آنجا که پس از هجران طولانی، برادر خویش را دیده است، پیمان صبر یوسف (ع) لبریز شد و پرده از روی حقیقت برداشت (شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۲۰۱۸).

مفسران در معنای «إِبْرَاهِيمُ أَبَا أَسْحٰوٰك» (یوسف/۶۹) دو معنا را گفته‌اند: اول آنکه: من به جای برادرت باشم (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۸۴) که به منظور تسلی خاطر بنیامین گفته شده و دارای بار عاطفی باشد؛ اما حقیقت آن است که این تعبیر با وجوه تأکیدی موجود در عبارت (جمله اسمیه بودن و تقدیم «أَبَا» بر «أَخُوک») سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۰۶). همچنین این عبارت با جمله «أَبَا يُوسُفَ وَ هٰذَا أُجِی قَد مِّنَ اللّٰهِ عٰتِمًا» (یوسف/۹۰) که در آیات بعد آمده نیز منافات دارد؛ زیرا این بیان وقتی مناسب است که بنیامین، یوسف (ع) را می‌شناخته که برادر اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۱-۲۲۲) پس نمی‌توان این معنا از عبارت را پذیرفت. دوم آنکه: من برادرت هستم؛ که ظاهر عبارت نیز همین مطلب را اشارت دارد.

همچنین در معنای «بِمَا كَانُوا يٰعْمَلُونَ» (یوسف/۶۹) نیز دو معنا بیان شده است: اول آنکه: از آن کارها که برادران می‌کردند و آزارها و ستم‌هایی که از روی حسد به من و تو روا

می داشتند. دوم آنکه: از آنچه کارمندان من می کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۱) هر دو معنا قابل پذیرش است و چه بسا هر دو معنا مراد باشد؛ اما آنچه در این جریان بیشتر ما را یاری می دهد معنای دوم است.

ندای سرقت

پس از مدتی که برادران، میهمان یوسف (ع) بودند، بار کاروان بسته شد و برادران آماده خروج از مصر شدند که ندای سرقت برخاست: «فَالْيَا جِوَزِهِمْ بِجِهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَاةَ فِي رِجْلِ أَخْتِهِ بِمِ أذن مؤذن أئمة العهر إنكم لسارقون» (یوسف/۷۰).
در حقیقت هنگام بستن بارها، یوسف (ع) به بعضی از کارگزاران امینش گفت: این پیمان را در بار بنیامین بگذارید. آن‌ها هم زمانی این کار را کردند که هیچکس متوجه نبود و این پنهان‌سازی پیمان، در خفا انجام گرفت. از آنجا که این «جعل» و قراردادن پیمان در بار بنیامین، به دستور آن حضرت بود، این کار در قرآن، به خود حضرت اسناد داده شد (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۰۹).

در این هنگام، مأموران پیمان‌های مواد غذایی مشاهده کردند که اثری از پیمان مخصوص نیست، درحالی که قبلاً در اختیارشان بود و با همان پیمان، بارهای برادران پر شد و تنها همین گروه به تازگی، رحلشان بسته شد؛ از این رو، قبل از اینکه گروه حرکت کند، کسی فریاد زد: «أئمة العهر إنكم لسارقون» (یوسف/۷۰).

در اینجا سؤال مطرح می شود که چه کسی ندا سر داد و برادران یوسف (ع) را دزد خطاب کرد؟ قرآن کریم، او را مؤذن خوانده و برخی مفسران این تعبیر را به منادی و جارچی تعبیر کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۸۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۴۹۰)؛ اما آنچه مشخص است، این است که او یکی از مأموران یوسف (ع) یا از دست‌اندرکاران توزین و توزیع کالا بوده که از جریان مطلع نبود؛ نه شخص یوسف (ع) آن فریاد را برآورد و نه نماینده رسمی او.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است با فرض اینکه گوینده بدون دستور مافوق ندای سرقت سر داده باشد، یک امر طبیعی را گفته است، چرا که مسئول توزیع کالا، پیمان‌گران بهایی را گم کرده، قبل از اینکه کاروان برادران حرکت کنند، آن پیمان‌ها را به مجرد

حرکت آنها، پیمانانه گم شد. چه اینکه فقط یک نفر اعلان کرد که شما سارقید، ما هیچ دلیلی از ظاهر آیه نداریم که آن اعلان‌کننده خود یوسف (ع) بود یا اعلان به دستور مستقیم آن حضرت انجام شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۰۳).

میزان اطلاع و آگاهی یوسف (ع)

مطلب دیگر خصوص برآوردن ندای سرقت این است که آیا نداکنندگان به دستور یوسف فریاد زدند؟ در پاسخ اجمالی باید گفت: آن فریاد به دستور مستقیم و حتی غیرمستقیم یوسف (ع) نبوده؛ ولی از آنجا که تحت نظارت و مورد تأیید ایشان بود، منظور، دزدیدن یوسف (ع) از پدر است. تفصیل و استناد این مطلب در ادامه خواهد آمد.

علامه طباطبایی این نظر را که بدون اطلاع حضرت یوسف (ع) چنین اقدامی صورت گرفته باشد، نمی‌پذیرد؛ از نظر ایشان طبیعی است که جریان تحت نظارت حضرت یوسف (ع) در حال انجام است، پس در صورتی که اقدامی صورت پذیرد که مطابق صلاح نباشد، معصوم نباید سکوت کند؛ در نتیجه اکنون که حضرت یوسف (ع) در برابر این امر و اتهام به سرقت سکوت کرد، پس آن اقدام بنا به تقریر، مورد تأیید ایشان بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۲-۲۲۳)؛ اما می‌توان گفت این نوع پنهان‌کاری و بی‌اطلاعی برادران از آنچه در مورد بارهای آنها صورت می‌گرفت پیش از آن نیز سابقه داشته؛ آنجا که هزینه‌های آنها را در مرحله قبل و سفر اول به دستور یوسف (ع) و دور از چشم برادران، در رحل‌های آنها گذاشته شد و کسی هم با خبر نبود: «و لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَهُمْ رَدًّا عَلَيْهِمْ» (یوسف/۶۵) در این جریان نیز، همان امین رازدار یا فردی مشابه او، به دستور حضرت (ع)، صواع را در بار بنیامین گذاشت، در حالی که دیگران باخبر نبودند. پس می‌توان نتیجه گرفت اگر مأموری با فقدان پیمانانه مخصوص، کاروان را خطاب قرار دهد، یک امر طبیعی رخ داده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۰-۲۱۱).

هماهنگی با بنیامین

بر اساس آیات قرآن کریم، جریان مورد بحث با هماهنگی بنیامین رخ داد (یوسف/۶۹) تا وسیله‌ای باشد برای نگهداری وی؛ (یوسف/۷۶) بدینوسیله هرچند آبروی بنیامین در میان

قوم خود و مصریان رفت، ولی یک امر مهم فدای امری مهم تر شد و آن تنبه و بیداری برادران بود. ضمناً طرف اصلی سخن، بنیامین بود که وی نیز به این نسبت راضی شده بود. مسأله اتهام سرقت و از بین بردن آبرو نیز حق الله نیست، حق الناس است و قابل مصالحه (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۶).

آیت الله جوادی آملی معتقدند: اینجا از سنخ تراحم حقوق است نه تعارض ادله؛ رسیدن بنیامین به حضرت یوسف (ع)، زمینه شدن برای توبه برادران دیگر و وسیله شدن برای آمدن حضرت یعقوب (ع) به مصر اسباب عادی می طلبند، اسباب عادی اش این است که بنیامین فعلاً نزد یوسف (ع) بماند تا برادران مادری، یکدیگر را بشناسند، آن ده نفر هم توبه کنند و عاقبت به خیر شوند. زمینه آن کار والا، تراحم حقوق است؛ بدین معنی که حفظ حیثیت، واجب و ریختن آبرو، حرام است. خدای سبحان این نقشه و هماهنگی را به خودش نسبت داد و فرمود من این کار را کردم که برادرت را به حسب ظاهر متهم کنی، او هم در جمع آنها چند لحظه ای شرمنده شود؛ ولی بین خود و خدایش از یک سو و بین خود و تواز سوی دیگر می داند که تبرئه است؛ این چند لحظه خجالت موقت را تحمل و حق خود را برای رسیدن به آن اهداف برتر، فدا می کند، پس جنس این اقدام، تراحم حقوق است (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۷).

اتهام همگانی و معنای سرقت

مطلب دیگری که در آیه مورد بحث (یوسف/۷۰) وجود دارد این است اینکه همه برادران در مظان اتهام واقع شدند، آیا این اتهام سزاوارشان بود؟ برخی مفسران پاسخ داده اند که این مطلب، موضوع زودگذری بود که به مجرد بازرسی بارهای برادران یوسف (ع)، رفع و طرف اصلی دعوا (بنیامین) شناخته شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰: ۴۰).

به عبارت دیگر با روشن شدن ماجرا، تهمتی نسبت به برادران وارد نمی شد و تنها ایجاد نگرانی و ناراحتی می کرد؛ ولی در واقع آنها بودند که سالیان پیش، یوسف (ع) را از پدرشان ربودند و او را به دروغ طعمه گرگ خواندند؛ پس لازم بود که متنبه شوند و آمادگی درک یوسف (ع) در آنان ایجاد شود. در تأیید این ادعا برخی مفسران گفته اند: یوسف (ع) دستور داد جارچی، فریاد کند که شما کاروانیان دزدید، ولی مقصودش این بوده که شما یوسف

(ع) را از پدرش دزدیدید (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۸۵) اما مفسران تفسیر نمونه در رد این توجیه (سرقت یوسف (ع) از پدر توسط برادران) آورده‌اند: این در صورتی است که این نسبت به وسیله یوسف (ع) به آنها داده شده باشد، زیرا او از سابقه امر آگاهی داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰: ۴۰). به نظر می‌رسد این توجیه کافی نباشد؛ از آنجا که همه جریان با نظارت حضرت یوسف (ع) صورت گرفت، حتی در حالتی که ایشان شخصاً خطاب به کاروان را انجام نداده باشد، اما می‌تواند از نیت حضرت (ع) پرده بردارد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز بیان علامه طبرسی را اینچنین نقد می‌نماید: زمانی که گفتند «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰) فوراً آنها برگشتند و گفتند: چه چیزی گم کردید؟ مأموران گفتند: پیمانۀ ملک را گم کردیم. اگر «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰) یعنی شما برادران را در بیست و پنج سال قبل دزدیدید، آیا مأموران در جواب برادران می‌توانند بگویند: ما پیمانۀ گم کردیم؟ این صدر و ساقه حرف با هم هماهنگ نیست؛ بنابراین اگر تفسیر طبق ظاهر آیه که نشان‌گر یک امر طبیعی است، انجام شود، مشکلی پیش نمی‌آید و نیاز به تفسیر خلاف ظاهر آیه نیست، ضمن اینکه روایات معتبر نیز این مطلب را تأیید نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۳-۲۱۴).

در آیات قرآن کریم، شاهدی بر دستور مستقیم یا غیرمستقیم یوسف (ع) مبنی بر خطاب به کاروان وجود ندارد، اما با عنایت به عبارات تفسیر المیزان می‌توان ادعا کرد تمام ماجرا تحت نظر حضرت یوسف (ع) رخ داده و ایشان ناظر همه حوادث بود؛ پس همچنان که پنهان‌سازی پیمانۀ به یوسف (ع) نسبت داده شد، می‌توان خطاب به کاروان را نیز به وی نسبت داد. از سوی دیگر خطاب این جمله متوجه همه برادران است که بنیامین هم در میان آنان است، هیچ مانعی ندارد که گوینده خطابی را که در حقیقت متوجه بعضی از افراد یک جماعت است، به همه آن جماعت متوجه سازد، البته در صورتی که افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از یکدیگر متمایز نباشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۲).

علاوه بر مطالب پیش گفته درباره جمله «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰)، برخی از مفسران احتمال داده‌اند که این عبارت، صبغۀ انشا و جنبه سؤال دارد، یعنی «آیا شما گرفتید؟». در این صورت، تهمت و اسناد نیست، دروغ هم نیست؛ زیرا کذب و صدق برای خبر است نه

انشاء، اما این احتمال را علامه طباطبایی نپذیرفته (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۲) و آیت‌الله جوادی آملی نیز با رد این ادعا معتقد است: اگر انشا باشد، در نحوه گفتن فرق می‌کند و از آهنگ کلام معلوم می‌شود خبر است یا انشا؛ اما لحن درشت و نرم در نوشتار نمی‌آید، بلکه در نوشتار فقط آن جمله می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۳).

از نظر علامه طباطبایی، نامگذاری و معرفی برادران به عنوان سارق، مراد جدی و تهمت حقیقی نبوده، بلکه توصیفی صوری بوده که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می‌کرد، ضمن اینکه گفتار یوسف (ع) از افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نبوده تا با عصمت انبیا منافات داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۲). زمخشری نیز معتقد است این جریان شکل بهتان دارد؛ ولی بهتان نیست، بلکه توریه است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۴۹۲).

نتیجه اینکه در خطاب «*ایها العیبر انکم لسارقون*» (یوسف/۷۰) همه افراد کاروان مورد خطاب و اتهام قرار گرفتند و این برای ایجاد تنبه در آنها بود، دوم اینکه معنای این عبارت می‌تواند به سرقت برادران اشاره داشته باشد که یوسف (ع) را در کودکی از پدرشان ربودند.

کیفر سارق

رخداد دیگری که در این جریان ایجاد شد، محاکمه مجرم و تعیین جزا برای او بود. این جریان طی آیات هفتاد و یکم تا هفتاد و پنجم سوره یوسف (ع) ذکر شده که گام اول آن، مهلت دادن به سارق جهت بازگرداندن شیء سرقتی است: «*قالوا و اقبلوا علیهم ماذا تفقدون* * *قالوا نفقد صواع الملک و لمن جاء به جمل بعث و ابا به زعم*» (یوسف/۷۱ و ۷۲). یعنی هنگامی که ندای جارچی برخواست و قافله را متهم به سرقت کرد، برادران برگشتند و گفتند «*ماذا تفقدون*» (یوسف/۷۱) که ما را متهم می‌کنید؟ مأموران گفتند: «*نفقد صواع الملک*» (یوسف/۷۲). چنانچه ملاحظه می‌شود به نظر می‌رسد لحن گفتگو میان برادران و مأموران، نرم‌تر شده است؛ در ابتدا سخن از سرقت است، بعد سخن از فقدان است، پس از آن، سخن از جایزه و جعاله است: هر کسی گمشده ما را پیدا کرد و آورد این قدر به او می‌دهیم. به عبارت دیگر به برادران گفته شد: شما متهم نیستید، ولی اگر گمشده ما را پیدا کردید و آوردید، یک بار شتر به او گندم می‌دهیم (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۱۰-۲۱۱).

برادران سوگند خوردند که ما برای فساد و دزدی به مصر نیامدیم و شما نیز این را آگاهید. پس از این، گفتگویی در مورد کیفر سرقت و سارق انجام شد. برادران یوسف (ع) نحوه کیفر سارق را در قوم خود بیان کردند: کسی که ما کالای خودمان را در بار او یافتیم، او را پیش خودمان نگه می‌داریم: «قَالُوا يَا لَئِذَا لَقِيتُ رَبِّي قُلْتُ مَا جِئْتُ لِنَفْسِي فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ * قَالُوا مَا جِزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ * قَالُوا جِزَاؤُهُ مِنْ وَجْدِي رَجُلُهُ فَهُوَ جِزَاؤُهُ كَذَلِكَ يَجْزِي الظَّالِمِينَ» (یوسف/۷۳-۷۵).

مفسران گفته‌اند: از این آیه استفاده می‌شود که قاضی می‌تواند به قرائن قطعیه عمل کند، هر چند اقرار و شهودی در کار نباشد؛ زیرا در جریان کار برادران یوسف (ع) نه شهودی بود و نه اقراری، تنها پیداشدن پیمانہ ملک از بار بنیامین، دلیل مجرمیت او شمرده شد و با توجه به اینکه هر یک از آنها شخصاً بار خود را پر می‌کردند یا لاقلاً به هنگام پر کردن آن حاضر بودند و اگر قفل و بندی داشت، کلیدش در اختیار خود آنها بود و از طرفی، هیچکس باور نمی‌کرد که در اینجا نقشه‌ای در کار است و مسافران کنعان و برادران یوسف (ع)، در این شهر، دشمن نداشتند که برای آنها توطئه کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰: ۵۰).

قصاص دزدی در کنعان

طبق گفته برادران، کیفر سارق یا کیفر دزدی، خود سارق است، به این معنا که اگر کسی مالی را بدزدد، خود دزد برده صاحب مال می‌شود. مفسران گفته‌اند: اگر از صیغه جمع به مفرد عدول نمود و فرمود: «کیفرش خود اوست» برای این بوده که بفهماند در سرقت، تنها خود سارق را باید کیفر داد؛ در چنین صورتی صاحب مال حق دارد که سارق را ملک خود قرار دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۴-۲۲۵) پس نزد برادران یوسف (ع) و احتمالاً مردم کنعان، مجازات دزدی، بردگی همیشگی یا موقت سارق بوده است.

قصاص دزدی در مصر

از پرسش و پاسخ صورت گرفته میان مأموران و برادران یوسف (ع) می‌توان فهمید در مصر، سارقان را به شیوه دیگری مجازات می‌کردند (یوسف/۷۵-۷۶). طبق آیات شریفه مورد بحث، این هم کید الهی بود که یوسف (ع) از آنها سؤال کرد، چرا که هر متهمی را برابر

قانون محل وقوع جرم کیفر می‌دهند؛ اینکه نحوه قصاص متهم به سرقت در محل زندگی وی را بپرسند، نشان از وجود نقشه است. پس صحیح است گفته شود یوسف (ع) نمی‌توانست در دین مَلِک و کیش مصریان، برادر خود را بازداشت کند، مگر در حالی که خدا بخواهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۲۲۵-۲۲۶).

در خصوص این که سارق، به چه عنوانی در اختیار صاحب کالای سرقتی قرار می‌گرفت، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: «حبس، نیز استخدام و به کارگیری و بهره‌برداری از منافع سارق به مقدار مال مسروق، غیر از استرقاق و استعباد است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۳۶) به عبارت دیگر، از تعبیر «فَهُوَ جَزَاءُ» استرقاق و بردگی فهمیده نمی‌شود؛ بلکه معنای جامعش این است که او را مدتی بازداشت می‌کنند و به قیمت مال دزدیده شده به کار می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۳۱).

در پی گمشده

پس از این اتفاقات، به ناچار باید بارانداز می‌شد و همه بارها مورد جست‌وجو قرار می‌گرفت. دستور دادند که اول بار آن ده نفر را برانداز کنند؛ اما چیزی دستگیرشان نشد. هنگامی که به بار نفر یازدهم رسیدند، مشاهده کردند که شیء گمشده در بار بنیامین است:

«فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أُخْتِهِمْ اِسْتِخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أُخْتِهِ كَذَلِكِ كَذَبَا لَتُوسِفَ مَا كَانَ لِتَأْخُذَ اُخَاهُ فِي دَسَمِ الْمَلِكِ اِلَّا اَنْ يُشَاءَ اللّٰهُ بِرُفْعِ دَرَجَاتٍ مِنْ نَشْءٍ وَّ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِمٌ اَلْمُبْتَدِئَةُ اَوَّاهِمُ اَلْبَتَّةَ اَوْ هَمَّ خُودِ رَا نَبَاحَتْ وَّ اَزْ خُودِ دَفَاعٌ نَكَرَد، چُونِ مِی دَانَسَتْ وَّ یُوسِفَ (ع) قَبْلًا بَهْ وِی كَفْتَهْ بُوَد: «قَلَّا تَبْتَسُّ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف/۶۹)؛ اما برادرها نگران و مضطرب شدند.

مأموران، بنیامین را به عنوان متهم گرفتند. در واقع یوسف (ع) باید اقدامی انجام می‌داد که مورد اعتراض حکومت قرار نگیرد، همچنین مورد پذیرش برادرها باشد و این پذیرش برادران، مورد امضای حکومت قرار گیرد. از سوی دیگر، کیفر سرقت در مصر برده‌گیری سارق، به طور ابتدایی نبود، همچنان که اینگونه نبود که حتماً باید شلاق یا قطع دست یا جزای دیگری در نظر گرفته شود، راه دیگری نیز وجود داشت که اگر کاروان متهم، پیشنهادی را ارائه داد، حکومت امکان پذیرش دارد. بر همین اساس، پیش از آنکه بارها بازرسی شود، از

برادران سؤال شد که کیفر سارق در کنعان چیست؟ با این اقدام سه ضلع پیش گفته تأمین شد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش، ج ۴۱: ۲۳۱-۲۳۲).

در حقیقت، متهم به سرقت، پاک از آن اتهام بود، خودش هم می‌دانست و نقشه با توافق قبلی صورت گرفت؛ با این ترتیب، خداوند پیمودن این سه گام را نقشه خاص خود دانست و فرمود: «كَذَلِكَ كَذَبَ الْتُوسِيفُ مَا كَانَ لِأَخِيذَ أَخَاهُ فِي دَمِ الْمَلِكِ» (یوسف/۷۶).

کید الهی یوسف (ع)

لفظ کید، اشعار به حيله و خدعه دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۱۸: ۴۸۸) و به عقیده برخی مفسران در اینجا به معنای القای الهی بر دل‌های برادران جهت بیان حکم سارق در کنعان (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۱۸: ۴۸۸) است. برخی مفسران نیز معانی دیگری را برای این واژه و کاربرد آن در این آیه آورده‌اند: برنامه‌ریزی جهت نگهداری برادر یا امر الهی، (علم الهدی، بی‌تا: ۵۶) استفاده از علوم باطنی (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش، ج ۴۱: ۱۹۴-۱۹۵) و نقشه‌ای که برادران از آن سر در نیاورند و اگر می‌فهمیدند به دادن برادر خود بنیامین رضایت نمی‌دادند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۱: ۲۲۵).

این کید به الهام خدای سبحان یا وحی او بر دل یوسف (ع) بوده که چگونه برادر خود را نگهدارد، به همین جهت خدای تعالی این نقشه را هم کید نامید و هم به خود نسبت داد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، بهترین حيله این است: قانونی باشد که معصیت و حق الله نباشد، حق الناس، با توافق قبلی و با رعایت همه جوانب باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش، ج ۴۱: ۲۴۱). ایشان در خصوص این مطلب به نکته ظریفی اشاره کرده و معتقد است: سؤال در این گونه از موارد برابر با منهاج و شریعت جواب ندارد که چرا کسی را به سرقت متهم می‌کنید، بعد او را بازداشت می‌کنید؟ اما در پایان قضیه، معلوم می‌شود این، کاری است شبیه کار حضرت خضر (ع)؛ نه شبیه کار شریعت. در چنین مقطعی، خداوند فرمود ما این دستور را دادیم تا به ذهن کسی نیاید که وجود مبارک یوسف (ع) برای اینکه به برادرش برسد و او را پیش خود نگه داشته باشد، کاری از نوع هدف وسیله را توجیه می‌کند، کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش، ج ۴۱: ۲۱۴-۲۱۵).

واکنش برادران یوسف (ع)

طبیعی است که با مشاهده این جریان، برادران واکنشی داشته باشند، این صحنه را قرآن کریم چنین توصیف نموده است: «قَالُوا إِنَّ بَيْرُتَ فَقْدَ سَرِقَ أَخِي لَهُ مِنْ قَبْلِ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِثْلَا وَ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (يُوسُفُ/ ۷۷)»^۱ برادران ننگران شدند، اعتراض کردند و گفتند: «إِنَّ بَيْرُتَ فَقْدَ سَرِقَ أَخِي لَهُ مِنْ قَبْلِ» (یوسف/۷۷). در واقع تهمت دزدی را به یوسف (ع) و بنیامین زدند که اگر او، امروز پیمانۀ پادشاه را دزدید، جای تعجب نیست؛ زیرا برادری داشت که مرتکب دزدی شد؛ او در این کار به برادرش اقتدا کرده، پس این دو برادر دزدی را از ناحیه مادر خود به ارث برده‌اند و ما از ناحیه مادر از ایشان جدا هستیم. این خود نوعی تبرئه بود که برادران، خود را بدان وسیله از دزدی تبرئه کردند، ولی غافل بودند از اینکه گفتارشان، گفته پیشینشان را که گفتند: «مَا كُنَّا سَارِقِينَ» (یوسف/۷۳) تکذیب می‌کند. علاوه بر این، حسدی را که نسبت به یوسف (ع) و برادرش داشتند فاش نمودند و از خاطرات اسف‌آوری که بین خود و برادران پدریشان اتفاق افتاد، پرده‌برداری کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۶-۲۲۷).

در اینکه آیا یوسف (ع) سابقه دزدی داشت یا خیر، مفسران مطالب گوناگونی در توجیه دزدی وی و صحت گفتار برادران بیان کرده‌اند. سید قطب در شرح این عبارت بیان جالبی دارد: روایت‌ها و تفسیرها به دنبال مصداق گفتار برادران می‌گردند و علت‌ها، داستان‌ها و افسانه‌هایی را نقل می‌کنند. گو اینکه آنان قبلاً با پدرشان درباره یوسف (ع) دروغ نگفته‌اند. در واقع آنان برای دفع تهمتی که ایشان را گناهکار قلمداد می‌نماید، بیزاری خویش را از یوسف (ع) و از برادر دزد یوسف اعلان می‌کنند و کینه کهنه خود را نسبت به یوسف و برادرش سیراب می‌نمایند (شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۲۰۲۲) پس از نظر سید قطب، برادران یوسف (ع) به دلیل دل‌های غضبناکشان نسبت به او دروغ گفتند و تهمت زدند.

آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است: این حرف را چرا گفتند و چه دلیلی داشتند از آیه برنمی‌آید، روایت صحیحی هم متأسفانه در این زمینه نیست، برخی از روایات مرسل هست که در احکام فقهی در مسائل مستحبات احیاناً بر اساس تسامح در ادله ممکن است به آن

استناد بکنند؛ اما در معارف علمی، در مسائل تفسیری این چنین نیست که بشود نظیر مستحبات تسامح در ادله کرد با هر روایتی آیه را معنا کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۳۳۸).

واکنش یوسف (ع) نسبت گفته برادران

بخش دوم آیه مورد بحث، جمله‌ای در مورد یوسف (ع) دارد که میان مفسران در شرح آن اختلاف است: «فَأَسْرَهَا تُوَسِّفُ فِي نَفْسِهِ وَلِمِ يَدِّهَا لَهُمْ قَالَ أُنِمْ بِسِي مَكَابَا وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» (یوسف/۷۷).

گروهی از مفسران اعتقاد دارند: یوسف (ع) نسبت دزدی را که برادران به او دادند، نشنیده گرفت و مطلب را در دل پنهان داشت، متعرض آن و تبرئه خود از آن نشد و حقیقت حال را فاش نکرد، بلکه در جواب به صورت سر بسته گفت: «أُنِمْ بِسِي مَكَابَا» (یوسف/۷۷). وی به این مقدار جواب سر بسته اکتفا نموده و ایشان را تکذیب نکرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۷).

در مجمع البیان آمده است: «یوسف (ع) در دل گفت: شما در دزدی بدترید که برادران را از پدر دزدیدید» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۸۹).

بعضی گفته‌اند: آن چیزی که یوسف در دل نهفته داشته و اظهار نکرد، جمله «أُنِمْ بِسِي مَكَابَا» (یوسف/۷۷) بود، یعنی این جمله را در دل به آنها گفت و بعد در ظاهر گفت: «و اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» (یوسف/۷۷). هر چند علامه طباطبایی این وجه را نمی‌پذیرد و آن را مخالف سیاق می‌داند، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۲۲۷) ولی آیت‌الله جوادی آملی آن را می‌پرواند و معتقد است: یوسف (ع) چون خیرالمتزلین بود، حرف برادران را شنید و در دل نگهداشت. «قال» به قرینه «فَأَسْرَهَا» و «لِمِ يَدِّهَا» یعنی در دلش گفت، نه به برادرانش؛ چرا که اگر به آنها می‌گفت: «أُنِمْ بِسِي مَكَابَا» (یوسف/۷۷)، سؤال پیش می‌آمد که چرا «بِسِي مَكَابَا» هستیم؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۱: ۲۵۲-۲۵۱) پس «قال» به شهادت این آیه که دو شاهد در آن است؛ گاهی استدلال می‌کند به اینکه قول به معنای گفتار درونی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ج ۴۲: ۱۴۹).

برائت یوسف (ع) از ظلم

در پایان، برادران درخواست کردند که یکی از آنها را به جای بنیامین نگهدارند؛ اما یوسف (ع) گفت: کسی را که پیمان خود را در رحل او یافتیم، نگه می‌داریم. شما را به چه

مناسبت نگهداریم؟ اگر بی گناهی را توقیف کنیم، این می شود ظلم: «قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزْمِيُّ لِمَ أَبَا شَيْخَا كِبَارًا تَجِدُ أَحَدًا مَكَانَهُ إِلَّا بِرَأْسِ يَدَيْهِ مِنَ الْجِسْمِ * قَالَ مِعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَأْخُذَ إِلَّا مِنْ وَجْدٍ مُتَاعِنًا عِنْدَهُ إِلَّا إِذَا لُطِّلِحُونَ» (یوسف/۷۸-۷۹).

از نظر برخی مفسران، حضرت یوسف (ع) در واقع نگفت: «پناه بر خدا که ما بیگناهی را به گناه دزد بگیریم»، چون می دانست برادرش دزد نیست؛ بلکه دقیق ترین تعبیری را به کار می برد که روند قرآنی، آن را در اینجا با دقت نقل کرده است (شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۲۰۲۲).

نتیجه‌گیری

از آنجا که تمام جریان نگهداری بنیامین در مصر تحت نظارت حضرت یوسف (ع) انجام شده، پس همه اقدامات صورت گرفته در آن حادثه می‌تواند منسوب به ایشان شود. بنابراین، در خطاب «أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰) که همه افراد کاروان برادران یوسف (ع) مورد خطاب و اتهام دزدی قرار گرفتند؛ این اتهام برای ایجاد تنبه در آنها لازم بود و معنای این عبارت می‌تواند به سرقت برادران اشاره داشته باشد که یوسف (ع) را در کودکی از پدرشان ربودند. متهم به سرقت در این جریان (بنیامین)، از آن اتهام مبرا بود؛ خودش هم می‌دانست و این نقشه با توافق قبلی وی، صورت گرفت. بنیامین از حق خود گذشت تا کید الهی کامل شود و زمینه تنبه برادران به وجود آید.

در نتیجه هرچند ظاهر آیات، نمایانگر اعلان عبارت فوق، توسط حضرت یوسف (ع) نیست، حتی اگر ایشان شخصاً خطاب به کاروان را انجام می‌داد، باز هم بر اساس محکّمات عام و خاص مورد اشاره و شواهد برآمده از آیات قرآن کریم، نه تهمت به کسی وارد می‌شد و نه دروغی گفته شده بود؛ اما با وجود این که اتفاقات پیش گفته، تحت نظر ایشان انجام گرفته، لکن دامن ایشان از ایراد تهمت یا بیان دروغ یا انجام ظلم پاک است و عصمت ایشان در این جریان، خدشه‌پذیر نیست.

منابع و مأخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). تسنیم، تحقیق: روح الله رزقی شهرودی و حسین اشرفی، ج ۴۱. چاپ اول. قم: اسراء.
- ۳) ----- (۱۳۹۶ش). تسنیم، تحقیق: محسن حکیمی، حسین شفیعی و حسین اشرفی. ج ۴۲. چاپ اول. قم: اسراء.
- ۴) زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. چاپ سوم. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۵) سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۰ش). منشور جاوید. قم: موسسه امام صادق (ع).
- ۶) شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. چاپ هفدهم. بیروت و قاهره: دارالشروق.
- ۷) طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۸) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: محمد جواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۹) علم الهدی، علی بن حسین. (بی تا). تنزیه الأنبیاء. چاپ اول. قم: دار الشریف الرضی.

۱۰) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۱) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

نرم افزارها

۱۲) نرم افزار جامع التفاسیر نور. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۱۳) نرم افزار مرقوم ۲ (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی). بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسرا.

۱۴) تارنما

۱۵) بنیاد جامع علوم و حیاتی اسراء به نشانی: portal.esra.ir.

References

1. The Holy Quran.
2. Javadi Amoli, Abdullah. (۲۰۱۶). Tasnim, Research: Ruhollah Rizki Shahroudi and Hossein Ashrafi, vol. ۴۱. First Edition. Qom: Esra.
3. ----- (۲۰۱۶). Tasnim. Research: Mohsen Hakimi, Hossein Shafiei and Hossein Ashrafi. C. ۴۲. First edition. Qom: Esra.
4. Zamakhshari, Mahmud. (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshaf an Haqaiq Qhawamidh al-Tanzil. Third edition. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
5. Sobhani Tabrizi, Jafar. (۲۰۱۰). Manshour Javid. Qom: Imam Sadiq Institute (AS).
6. Shazli, Sayyid bin Qutb bin Ibrahim. (۱۴۱۲ AH). Fi Zhilal al-Qur'an. ۱۷th edition. Beirut and Cairo: Dar al-Shurouq.
7. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (۱۴۱۷ AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Fifth Edition. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Association of Teachers.

۸. Tabarsi, Fazl bin Hasan. (۱۳۷۲). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Research: Mohammad Javad Balaghi. Third edition. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
۹. Alam al-Huda, Ali bin Hossein. (Beta). *Tanzih al-Anbiya*. First Edition. Qom: Dar al-Sharif al-Razi.
۱۰. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (۱۴۲۰ AH). *Mafatih al-Ghaib*. Third edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۱. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۴). *Tafisr Nomouneh*. First Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.

Softwares

۱۲. Al-Tafaseer Noor comprehensive software. Computer Research Center of Islamic Sciences.
۱۳. Markoum software ۲ (collection of works of Ayatollah Javadi Amoli). Esra International Foundation for Revelation Sciences. Website
۱۴. Esra Comprehensive Foundation of Revelation at the address: portal.esra.ir.



An examination and critique of the doubts surrounding the prophet's (pbuh) treatment against jewish poets

Seyed Mohammad Esmaeili^۱

Abstract

One of the doubts raised about the Prophet's (PBUH) dealings with the Jews is the Prophet's order to kill some Jewish poets. Those who raise this doubt want to insinuate that the Prophet (PBUH) did not have the capacity to tolerate his opponents, so he has used violence to achieve his goals. In this research, the killing of four Jewish poets by Muslims, namely "Abu 'Afak, Asma' Bint Marwan, Abu Rafi' and Ka'b Ibn Ashraf" has been investigated by descriptive-analytical method and using rational and narrative reasons. The results of this research show that in the case of Abu 'Afak and Asma', the Muslims did this without the permission of the Prophet (PBUH), and in two other cases, it is stated in the sources that the Prophet (PBUH) was aware of the decision of the Muslims to kill Abu Rafi' and Ka'b Ibn Ashraf. And even if we say that he ordered to kill them, this was justified; because these people had launched heavy propaganda against the Prophet (PBUH) and Muslims with their poetry, which was then, the more winning weapon than a war weapon; Therefore, the satire of these poets against the Prophet (PBUH) and Muslims had created many problems for the Islamic society and provoked the enemies against the Islamic society, especially in unifying all the enemies in the war of Ahzab. As a result, the Holy Prophet (PBUH) had the right to think of a plan to prevent the continued invasion of Jewish poets.

Keywords: The Prophet (PBUH), Jewish Poets, Asma', Abu 'Afak, Abu Rafi', Ka'b bin Ashraf.

^۱ Assistant Professor of Qur'an Commentary and Sciences Department, University of Holy Quran Sciences and Education; Qom; Iran | Esmaeili@Quran.ac.ir



بررسی و نقد شبهات پیرامون برخورد پیامبر (ص) با شاعران یهود

سید محمد اسماعیلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

چکیده

یکی از شبهاتی که در مورد شیوه برخورد پیامبر اکرم (ص) با یهودیان مطرح شده است، دستور پیامبر (ص) به کشتن برخی از شاعران یهود است. قائلان به این شبهه خواسته‌اند چنین القا کنند که پیامبر (ص) ظرفیت تحمل مخالفان خود را نداشتند و برای رسیدن به خواسته‌هایش، خشونت‌گری به خرج داده است. در این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، کشته‌شدن چهار شاعر یهودی به دست مسلمانان به نام‌های «ابو عفک»، عصماء دختر مروان، ابو رافع و کعب بن اشرف» مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که در مورد ابو عفک و عصماء مسلمانان بدون اطلاع پیامبر (ص) دست به این کار زدند و در دو مورد دیگر نیز در منابع آمده است که پیامبر (ص) از تصمیم مسلمانان برای کشتن ابورافع و کعب بن اشرف مطلع بوده و حتی اگر بگوییم ایشان دستور کشتن آنان را صادر کرده باشد، این کاری موجه بوده است؛ زیرا این افراد با اشعار خود تبلیغات سنگینی را علیه پیامبر (ص) و مسلمانان به راه انداخته بودند و شعر اسلحه‌ای برنده‌تر از سلاح جنگی بود؛ از این رو هجو این شاعران علیه پیامبر (ص) و مسلمانان، مشکلات فراوانی را برای جامعه اسلامی به وجود آورد بود و موجب تحریک دشمنان علیه جامعه اسلامی بود، به ویژه متحد ساختن همه دشمنان در جنگ احزاب شد؛ در نتیجه پیامبر اکرم (ص) حق داشت برای جلوگیری از ادامه تهاجم شاعران یهود، تدبیری بیندیشد.

واژه‌های کلیدی: پیامبر (ص)، شاعران یهود، عصماء، ابو عفک، ابو رافع، کعب بن اشرف.

^۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ قم؛ ایران | Esmaeili@Quran.ac.ir

مقدمه

یکی از برنامه‌های دشمنان اسلام و پیامبر (ص) برای جلوگیری از رشد اسلام گرایی در جهان، ایجاد شبهات و ابهامات بی اساسی است که تلاش دارند چهره پیامبر (ص) را مخدوش نمایند، از این رو گفته‌اند که پیامبر (ص) برای پیشبرد اهداف خود، مخالفانشان به ویژه در مورد یهودیان را با ترور از میان می‌برداشتند، در حالی که اسلام دین رحمت است و آموزه‌های آن عقلانی و مطابق با فطرت و پیامبر اکرم (ص) نیز پیامبر مهربانی است. آن حضرت در مقابل بدرفتاری‌های مخالفانشان به خصوص در مقابل آزارهایی که یهودیان بر علیه ایشان روا می‌داشتند، بسیار صبور بود و تا حد امکان از خطاهای آنها چشم می‌پوشید و آنها را با مسلمانان برابر می‌گرفت و آداب و رسوم دینشان را محترم می‌داشت. پیامبر (ص) به پیمان‌هایی بسته شده با یهودیان، پای‌بند بود و اگر یکی از یهودیان برخلاف پیمان رفتاری می‌کرد، فقط به مجازات او اکتفا می‌کرد و دیگران را به گناه او مؤاخذه نمی‌کرد. به عنوان نمونه برخی از شاعران یهود که تبلیغات وسیعی علیه اسلام به راه انداخته بودند و مشرکان را به جنگ با مسلمانان تشویق و امداد می‌نمودند، پیامبر (ص) تنها حکم به مجازات آن اشخاص داد و متعرض یهودیان دیگر نشد، همچنین پیامبر (ص) با گروه‌هایی از یهودیان که پیمان‌شکنی کردند در مجازاتشان حد اعتدال را نگه می‌داشت یا به حکم کسی که یهودیان او را به داوری برگزیده بودند، دخالت می‌داد. رفتار پیامبر (ص) با اهل کتاب خیلی ملایم‌تر از رفتار وی با مشرکان قریش و دیگر قبایل عرب بود (ابراهیم حسن، ۱۳۷۶: ۱۴۸-۱۴۹).

برخی از مستشرقان و معاندان ادعا نموده‌اند روابط پیامبر با اهل کتاب هرگز بر صلح استوار نبوده، یک حالت خصمانه و جنگ دائمی بین آنها حاکم بوده است؛ ولی حقیقت این است که در روابط پیامبر (ص) با اهل کتاب صلح و زندگی مسالمت آمیز اصل اولی است و جنگ یک حکم ثانوی و غالباً دفاعی بوده است. هیچ کدام از جنگ‌های پیامبر (ص) تجاوز کارانه نبوده؛ بلکه در پاسخ به تجاوزات و نقض پیمان‌های دشمنان صورت می‌گرفت. پیامبر (ص) برای رعایت حقوق اسیران جنگی و غیرنظامیان آیین نامه‌ای نگاشت و بر رعایت حقوق اسیران، زنان و کودکان، حفاظت از محیط زیست و احترام به کشته شدگان تأکید داشت. بسیاری از تحلیل‌های نادرست در خصوص اقدام‌های نظامی حضرت

محمد (ص) بدون استناد به اسناد و مدارک تاریخی و تنها از سر ظن و گمان باطل تحلیل‌گر ارائه شده است در خصوص برخی تحلیل‌گران که دچار اشتباه‌های فاحشی شده و از تعبیر زشت و غیر علمی در خصوص نبی مکرم اسلام استفاده کرده‌اند، به نظر می‌رسد راهی جز این باقی نمی‌ماند که یا سوء نیت و عناد، یا اطلاعات سطحی و اندکشان را با اسلام، عامل تحلیل‌ها و تعبیرشان بدانیم. گرچه در برخی تحلیل‌ها مستندات از حوادث تاریخی مشاهده می‌شود؛ اما عدم تحقیق کافی پیرامون آن حوادث، موجبات سوء برداشت تحلیل‌گر را فراهم آورده است. در مواردی نیز توجه به یک حادثه و عدم توجه به مجموع حوادث دوره نبی اکرم (ص) که می‌تواند مفسر سیره آن حضرت در زمینه برخورد با معاندان باشد، عامل سوء برداشت تحلیل‌گر بوده است. گروهی از مستشرقان با دست‌آویز قرار دادن کشته شدن برخی از شاعران یهود به دستور پیامبر، با تحلیلی نادرست، برای آنان مظلوم‌نمایی می‌کنند و پیامبر (ص) را گنهکار معرفی کنند (Jewish Encyclopedia, ۱۹۲۵, ۷۲: ۲۱۵; ۷۸: ۶۴۴-۶۴۷) که در این تحقیق مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

رسول اکرم (ص) پس از ورود به مدینه، تمام تلاش و کوشش خود را در این راه به کار گرفت تا در مدینه فضایی آرام همراه با صلح و صفا حاکم گرداند. برای دستیابی به این مقصود، پیامبر اکرم (ص) با طوایف گوناگون ساکن در مدینه پیمان صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز برقرار کرد. یکی از اصولی که در آن پیمان آمده است، توافق بر قاعده مقابله به مثل برای پرهیز از به کارگیری خشونت از سوی هر یک از طوایف علیه دیگر گروه‌ها است (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۸). انعقاد این گونه قراردادها از سوی پیامبر (ص) نشان می‌دهد که تا چه اندازه آن حضرت در برقراری صلح و صفا بر فضای مدینه تلاش می‌کرد؛ بر این اساس سیره و روش عملی پیامبر (ص) در حد ممکن بر احتراز و خودداری از جنگ استوار بود و در مواردی که ناچار به جنگ می‌گردید، می‌کوشید تا با وارد کردن حداقل زیان و خسارت به دشمن، موانع را از سر راه خود بردارد. امام صادق (ع) می‌فرماید هنگامی که پیامبر اکرم (ص) گروهی از مسلمانان را برای انجام مأموریت نظامی اعزام می‌کرد، آن‌ها را فرا می‌خواند، در برابر خویش می‌نشانده و به آنان می‌فرمود: «با نام خدا، کمک خدا، در راه خدا و بر روش و دین رسول خدا حرکت کنید. خیانت نکنید، مثله ننمایید و از نیرنگ و فریب استفاده نکنید.

پیرمرد از کار افتاده و زنان و کودکان را نکشید! درختی را قطع نکنید، مگر آن که مجبور به این کار شوید. هر گاه یکی از مسلمانان از پایین‌ترین و یا برترین آنان به یکی از مشرکان مهلت داد، او پناهنده است تا سخن خدا را بشنود، پس اگر از دین شما پیروی کرد، او برادر دینی شماست و اگر نپذیرفت، او را به محل امنش برسانید و از خداوند علیه او کمک بخواهید» (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۴۰۳؛ ج ۱۹: ۱۷۷، ح ۲). در دائره‌المعارف یهود پیامبر را مسؤول کشتن چهار تن از یهودیان شاعر دانسته است و به گونه‌ای علت اصلی این قتل را عدم تحمل مخالفان دانسته که این شبهات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تاکنون در مورد برخورد رحیمانه و کریمانه پیامبر (ص) با یهودیان تحقیقاتی انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- ۱) مقاله «مدارای پیامبر اعظم (ص) و نابدباری یهودیان»؛ احمد سعادت. در این مقاله بیان شده است که پیامبر (ص) با یهود بسیار ملاحظت و مدارا نمود و تا آنجا که امکان داشت، کوشید با آنان در صلح و آشتی همزیستی کند و هرگز آنان را وادار به پذیرش دین اسلام ننمود؛ اما دشمنی و توطئه یهود علیه پیامبر (ص) تمامی نداشت و ناگزیر آن حضرت را به واکنش وا داشت.^۲
- ۲) مقاله «عملیات یهود برای مقابله با پیامبر (ص) (رد پای یهود در حوادث صدر اسلام)»؛ سیدهادی علیزاده. در این تحقیق بیان شده است یهود برای مقابله با پیامبر (ص) در کمین نشستند و در نهایت با ترور پیامبر اکرم (ص) و نفوذ در سازمان حکومتی او، توانست جانشینی حضرت را به دست گرفته و حضرت علی (ع) را کنار بزنند.
- ۳) مقاله «خشونت آخرین راهکار اسلام»؛ محمد حسین مهریزی. در این پژوهش بیان شده است که دشمنان اسلام تلاش کرده‌اند که پیامبر (ص) را شخصی تروریست معرفی کنند، در حالی که افرادی را که پیامبر (ص) دستور قتلشان را صادر کرده است کسانی بوده‌اند که بر ضد اسلام و مسلمانان توطئه می‌کرده‌اند مانع پیشرفت اسلام و موجب سلب آسایش از جامعه اسلامی می‌شدند.

تمایز این تحقیق با پژوهش‌هایی که تا کنون انجام شده در این است که در این تحقیق متمرکز بر شبهاتی است که در مورد دستور ترور شاعران یهود توسط پیامبر (ص) است، که به شبهه ترور در مورد ۴ شاعر یهود پاسخ داده شده است.

۱. شبهه در مورد کشته شدن ابو عفک به دستور پیامبر (ص)

در دایره المعارف یهود آمده است: پس از جنگ بدر، محمد جرئت کرد خصومت خود را با یهودیان آشکارا نشان دهد. یکی از شاعران یهود به نام ابوعفک که علیه پیامبر (ص) ابیاتی را سروده بود، باعث آزردن خاطر شدن پیامبر (ص) گردید و محمد ابراز تمایل کرده بود که باید از شر ابوعفک خلاص شد؛ لذا همین باعث شد که یکی از یاران پیامبر (ص) اقدام به کشتن ابوعفک نماید (Jewish Encyclopedia, ۱۹۲۵, ۷۸: ۶۴۴-۶۴۷).

بررسی و نقد

«ابوعفک» یهودی از طایفه «بنی عمرو بن عوف» و مردی منافق بود که پیامبر (ص) را هجو می‌کرد (مقدسی، ۱۹۰۳، ج ۴: ۱۹۴)، وقتی پیامبر (ص) به مدینه آمد مردم را به دشمنی آن حضرت بر می‌انگیخت و علیه آن حضرت شعر می‌سرود (مقدسی، ۱۹۰۳، ج ۴: ۱۹۴؛ زهری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۱). پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، ابوعفک از روی حسادت و به منظور تحریک دیگران ابیاتی را با این مضمون سرود: «مدت زیادی زندگی کردم، هیچ خانه و گروهی را خردمندتر و فریادرس‌تر از قوم خود، برای فریاد خواهی ندیدم، سواری که به سراغ ایشان آمد، به اسم حلال و حرام ایشان را متفرق و پراکنده ساخت، اگر قرار بود به پادشاهی و نصرت واقعی برسد حق بود «تبع»^۱ را پیروی می‌کردید (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹). ابوعفک در مورد پیامبر می‌گفت: «هیچ قومی به رحال (اقوام و خویشان) خویش، بدتر از این مرد حرمی (مکی) هدیه نداده است. مردی که خویشان و فرزندان نیاکانش او را رانده‌اند (مقدسی، ۱۹۰۳، ج ۴: ۱۹۴).

^۱ «تبع» لقب پادشاهان یمن بود که یکی از آنها به نام «تبان اسعد» به قصد نابودی یثرب (مدینه) به این شهر لشکر کشید.

اشعار تحریک آمیز ابو عفک در حالی سروده می‌شد که پیامبر (ص) با یهود پیمان بسته بود که هیچ یک از دو گروه (مسلمانان و یهود) متعرض یکدیگر نشوند (عاملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶: ۳۶). «سالم بن عمیر» نذر کرد که او را به قتل رسانده یا خودش بر سر این کار بمیرد، لذا رفت و او را به قتل رسانید (واقدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۱۷۴). مشخص است که کشتن ابو عفک بعد از نقض عهد و پیمان از ناحیه یهود و نیز شخص ابو عفک انجام گرفته است؛ زیرا همان گونه که گفته شد، مسلمانان و یهود پیمان بسته بودند که هیچ گونه تعرضی نسبت به یکدیگر نداشته باشند.

۲. قتل عصماء بنت مروان به دستور پیامبر (ص)

در دایره المعارف یهود آمده است عصماء بنت مروان پس از قتل شاعر یهودی ابو عفک، اشعاری را در محکومیت قتل این شاعر یهودی توسط محمد (ص) و یارانش تنظیم کرد. سپس محمد (ص) از عمیر خواست که عصماء را مجازات کند، عمیر تنها شخص قبیله عصماء بود که مسلمان شده بود، عمیر به سراغ عصماء رفت و او را در حالی که خواب بود، ترور کرد، برخی از سنت‌گرایان مسلمان برای توجیه قتل، عصماء را یهودی دانسته‌اند با این حال بسیار مشکوک است که او یهودی باشد (Jewish encyclopedia, ۱۹۲۵, ۷۲: ۲۱۵).

بررسی و نقد

در مقاله‌ای که اشاره شد، بیان شده است که قتل عصماء به دستور پیامبر (ص) صورت گرفته است و به نوعی در یهودی بودن عصماء هم تشکیک ایجاد کرده است، از این طریق خواسته است به خواننده القاء کند که پیامبر (ص) مخالفان خود را از سر راه بر می‌داشت، حتی اگر مسلمانان و همکیش خودشان هم باشد به آنان رحم نمی‌کرد، درحالی‌که این قتل به دستور پیامبر (ص) نبوده است، علاوه بر این عصماء یهودی است.

عصماء دختر «مروان» همسر «یزید بن زید خطمی» از قبیله بنی خطمه بود (یعقوبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۴۳؛ ج ۱: ۱۸۵). وی زنی یهودی شاعر و زبان آور بود که در هجو اسلام و مسلمانان شعر می‌گفت. رسول خدا (ص) و انصار را آزار می‌رساند و دشنام می‌داد و اشعاری هجو گونه علیه پیامبر سرود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۶۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹، ج ۴: ۴۰). و دشمنان

رسول خدا را در اشعار خود بر ضد مسلمین تحریک می کرد (زهری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۷) و آنان را تشویق می کرد که پیامبر (ص) را به قتل برسانند (ابن عبد آلبر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۲۱۸؛ مقریزی، احمد بن علی، الامتاع و الاسماع، ج ۱، ص ۱۲۰). در یکی از اشعارش می نویسد: «آیا هیچ مرد شریفی نیست که به او (پیامبر) حمله ناگهانی کند و امید امیدواران به او را از بین ببرد.» (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۳۷). عصماء در اشعار خود، قبایل اوس و خزرج را به خاطر پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله نکوهش می کرد و آنان را به خروج از آیین پیامبر تشویق می نمود و می گفت: «شما بیگانه ای را اطاعت می کنید که از شما نیست.» (لاذری، بی تا، ج ۱: ۳۷۳؛ زهری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۱، مقدسی، ۱۹۰۳، ج ۴: ۱۹۴؛ مقریزی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۲۰). او از دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله می خواست تا در یک فرصت مناسب آن حضرت را ترور کنند (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۷۲؛ ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۸۶ - ۲۸۵).

«عمیر بن عدی خطمی» که تنها مسلمان از قبیله بنی خطمه بود. پس از آن که شنید این زن موجب آزردن پیامبر شده است، شبانه بر آن زن تاخت و او را کشت و بامداد نزد رسول (ص) خدا آمد و گفت: ای رسول خدا من «عصماء» را کشتم. رسول خدا (ص) گفت: خدا و رسولش را یاری کردی. عمیر گفت: مرا از این کار زیانی نخواهد رسید؟ رسول خدا (ص) گفت: «لا ینتطح فیها عبران» و این سخن مثلی شد که اول بار از رسول خدا شنیده شد، یعنی: «در این باره دو بز با هم شاخ به شاخ نخواهند شد (کنایه از این که اتفاقی است ساده، سبب بروز اختلاف و خونخواهی نخواهد شد). عمیر نزد «بنی خطمه» که از کشته شدن «عصماء» سخت برآشفته بودند، بازگشت در حالی که فرزندان عصماء مشغول دفن او بودند و هیچ کدام از آنها متعرض عمیر بن عدی نشدند (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۶۷). ابن سعد می نویسد در روز کشته شدن دختر «مروان» مردانی از «بنی خطمه» به دین اسلام در آمدند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۱۳؛ زهری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۷)؛ بنابراین کشته شدن این زن به خاطر اقداماتی که بر ضد اسلام و مسلمین انجام می داده است، محکوم به مرگ شده بود.

۳. شبهه در مورد دستور قتل ابو رافع، سلام بن ابی الحقیق توسط پیامبر (ص)

از جمله شبهه‌هایی که در مورد دستور قتل شاعران یهود توسط پیامبر (ص) بیان شده است، در مورد قتل ابورافع سلام بن ابی الحقیق از هم پیمانان و دوستان قبیله اوس است که گفته شده در یازدهم ذی‌الحجه سال چهارم هجرت به دستور محمد (ص) کشته می‌شود و گناه او نیز این بوده که حرف‌ها و نظرات کعب بن اشرف (از بزرگان و ثروتمندان یهود و از مخالفان محمد (ص)) را تأیید کرده است (مهوری، ۱۳۸۷، ش ۱۶: ۸۳).

بررسی و نقد

در این شبهه بیان شده است که ابورافع تنها به دلیل آنکه سخنان کعب بن اشرف، دشمن سرسخت پیامبر (ص) را تأیید کرده بود، به دستور پیامبر (ص) به قتل رسید، درحالی که بر اساس منابع تاریخی این ادعایی نادرست است.

ابورافع مردی تاجر و از ثروتمندان و رهبران یهودیان خیبر بود که در نبرد احزاب، قبایل و گروه‌های مختلف عرب را علیه پیامبر (ص) متحد کرد (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۸۶) و قبیله غطفان و دیگر قبایل مشرکان را با اموال بسیاری علیه پیامبر (ص) کمک می‌کرد (حلبی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱). ابورافع با اقدام‌های خود در نبرد احزاب با تمام وجود علیه مسلمانان وارد جنگ شده بود و اگر امدادهای خداوند نبود، او و سایر هم‌پیمانانش، اسلام را به کلی نابود کرده بودند.

ابورافع و تعداد زیادی از قبیله غطفان و دیگر قبایل خود را برای جنگ با مسلمانان و از بین بردن پیامبر (ص) آماده کرده بودند، مسلمانان از این کار او با خبر شدند؛ از این رو، تصمیم به قتل ابورافع گرفتند، از جمله مسلمانانی که اقدام به این کار کردند، عبدالله بن عتیک بود که این سریه هم به نام او نامگذاری شده است. مسلمانان شبانه به خانه ابورافع رفتند و او را کشتند (زهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۳۹۱-۳۹۲). از نکات مهم این سریه این است که پیامبر اکرم (ص) هنگام حرکت این گروه، آنان را از کشتن کودکان و زنان نهی فرمود؛ از این رو، هنگامی که همسر ابورافع فریاد می‌زند، یکی از مسلمانان شمشیرش را برای کشتن او بالا می‌برد ولی به زودی به یاد سفارش پیامبر (ص) می‌افتد و از کشتن او صرف نظر می‌کند (ابن

هشام، ۱۳۸۳ ش، ج ۳: ۲۸۷). اگر بر اساس نوشته‌ای که از آن نام بردیم، مسلمانان به دستور پیامبر (ص) در انجام هر حيله، ناراستی و زیر پا گذاشتن رسوم و عادات و قوانین آزاد بودند، در آن هنگام، کشتن همسر ابو رافع جایز بود.

رسول اکرم (ص) به منظور جلوگیری از وقوع جنگ خانگی از بدو ورود به مدینه اقدام به بستن پیمان نامه‌هایی با قبایل مختلف نمود و در مقابل مخالفت و دشمنی‌های یهود بسیار صبور بود و از برخوردهای ناروای آنان بسیار چشم پوشی کرد، تا اینکه مسلمانان دریافتند که قوم یهود به زعم خود از مشکلات و گرفتاری‌های مسلمانان سوء استفاده کرده، روز به روز بر تهدیدات خویش بر ضد پیامبر (ص) می‌افزایند. چنان که به صورت خطر واقعی برای تهدید موجودیت اسلام در آمده‌اند. خصوصاً که این دشمن توطئه‌گر و کینه توز در قلب جامعه اسلامی زندگی می‌کرد و همه نقاط ضعف و قوت مسلمانان را می‌دانست و منتظر فرصت بود تا ضربه نهایی خویش را وارد سازد. از این رو ضرورت داشت که به جای مدارا، گذشت و تسامح، شیوه تعامل با این دشمن را بر اساس درایت و عدالت ساماندهی کرد. به مصلحت مسلمانان نبود که یهودیان آزادانه به فساد و تباهی پردازند، همه پیمان‌های خود را نقض کنند و هر جا و هر گونه که بخواهند به مسلمانان ضربه وارد کنند. باید به هر گونه تجاوزی بر ضد اسلام به صورت کوبنده و بر پایه حکمت و عدالت پاسخ داد و پیش از آن که پشیمانی سودی نداشته باشد، باید به مقابله توطئه‌های یهود رفت؛ از این رو برخی از مسلمانان اقدامات تلافی جویانه‌ای علیه یهودیان انجام دادند، از جمله کشتن شعرائی که در شعر خویش به هجو اسلام و مسلمانان و رسول خدا (ص) می‌پرداختند، اهمیت این کار مسلمانان وقتی بهتر درک می‌شود که ما تأثیر شعر را در عرب جاهلی بشناسیم. این تأثیر بی‌اندازه گسترده بوده و بلا فاصله در همه جا انتشار می‌یافت. شعر گفتن در میان عرب جاهلی امری پر رونق و بازار شعر و شاعری بسیار گرم بوده است؛ آن‌ها در مجالس عیش و عشرت، در میادین جنگ و جدال، در مواقع سرودن مرثیه و تحریک به انتقام یا نشان دادن فضل و برتری خود به شعر گفتن می‌پرداختند. یعقوبی می‌گوید شعر در میان عرب به جای حکمت آنها و افزونی دانش آنها بود (یعقوبی، ۱۴۱۳ ق، ج: ۲۶۲). به همین دلیل است که یک شاعر

با یک شعر خوب می‌توانست آتش کینه‌ای را بین دو قبیله روشن کند و یا از بروز یک جنگ خانمان سوز در بین آنها جلوگیری کند.

۴. شبهه در مورد دستور قتل کعب بن اشرف توسط پیامبر (ص)

در دائرة المعارف یهود آمده است که نویسندگان مسلمان، بسیاری از کارهای شروانه به دشمن اصلی خود نسبت می‌دهند که صحت آن سؤال برانگیز است. کعب به داشتن روابط ناشایست با همسران مسلمانان متهم شد و پس از آن آیاتی علیه او نازل شد؛ اما کعب نترسید. محمد از یارانش پرسید چه کسی من را از شر پسر اشرف خلاص خواهد کرد؟ یکی از یارانش به نام محمد بن مسلمه اعلام آمادگی کرد؛ اما اجازه گفتن دروغ را خواست که به راحتی پذیرفته شد (۴۰۰: ۱۹۲۵, ۷۷: Jewish encyclopedia).

بررسی و نقد

پیامبر اکرم (ص) بعد از هجرت به مدینه، با توطئه‌های مختلفی از طرف یهودیان در داخل و خارج مدینه زندگی می‌کردند، مواجه شد با گذشت زمان و اوج گرفتن دشمنی و خیانت یهودیان، پیامبر با آنان برخورد کرد. کعب یهودی ثروتمندی بود که از دشمنان سرسخت مسلمانان به شمار می‌آمد. کعب، مردی از قبیله طی بود و مادرش نیز از یهودیان بنی نضیر بود (ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۳)، در زمان هجرت پیامبر به مدینه، کعب از بزرگان مدینه و عضوی از قبیله بنی نضیر بود (ابن کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج ۴، ص ۶). او خیانت‌ها و دشمنی‌های بسیاری نسبت به مسلمانان و پیامبر داشت مانند:

۱. پیمان بستن با مشرکان مکه علیه مسلمانان: «وقتی در جنگ بدر، گروهی از قریش کشته شدند و مسلمانان به پیروزی رسیدند، پیامبر (ص) زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه را به مدینه فرستاد تا مزده آن پیروزی را به مردم دهند. کعب وقتی این را شنید، گفت: وای بر شما! راست می‌گویید؟ اینان اشراف عرب و پادشاهان مردم بوده‌اند. اگر محمد اینان را کشته باشد، زیر زمین بهتر از روی زمین است. وی پس از جنگ بدر به مکه رفت (ابن خلدون، ۲۰۱۱ م، ج ۲: ۴۳۱) تا مشرکان را با اشعار خود بر ضد پیامبر اسلام بشورانند و کینه‌ها را در دل‌هایشان بجوش آورد! و آنان

از مکه به مدینه بازگشت، درباره زنان مسلمین اشعار عاشقانه می‌سرود! و با این کار مردم مسلمان را آزار می‌داد (ابن هشام، ۱۳۸۳ ش، ج ۲: ۵۴).

در مورد کشته شدن کعب نیز اختلافاتی وجود دارد که در ذیل بیان می‌شوند: نظریه رایجی در میان اهل سنت پیرامون قتل کعب وجود دارد که هیچ منبع شیعی این داستان را به صورت مستقل نقل نکرده است و تنها در معدودی از کتاب‌های شیعی با استناد به منابع اهل سنت آن را این گونه ذکر کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۰: ۱۰-۱۲) بعد از اذیت و آزارهای کعب، پیامبر (ص) فرمود: «چه کسی شرّ فرزند اشرف را کوتاه می‌کند؟» محمد بن مسلمه گفت: ای پیامبر خدا! من این کار را می‌کنم و او را می‌کشم. پیامبر فرمود: «انجام بده» ... در نهایت محمد بن مسلمه، ابو نائله که برادر رضاعی کعب بود و عباد بن بشر و حارث بن اوس و ابو عبس بن جبر بر کشتن کعب بن اشرف تصمیم گرفتند که وی را از پای در آورند که در نهایت به دست محمد بن مسلمه شد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق ج ۲: ۱۴۳-۱۴۴؛ زهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۲۴-۲۵؛ طبری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۹۰-۴۹۱).

۳. تصمیم بر قتل پیامبر (ص): منابع شیعی عموماً کشتن کعب را در زمان درگیری پیامبر (ص) با قبیله بنی نضیر دانسته‌اند که البته در میان این منابع نیز اختلاف نظر وجود دارد، برخی منابع شیعی اشاره کرده‌اند در شبی که مسلمانان بر قبیله بنی نضیر پیروز شدند، کعب نیز کشته شد (شیخ مفید، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۹۲-۹۳) البته در نقل‌ها آمده که علت این که پیامبر با بنی نضیر وارد جنگ شد نیز به جهت کعب بوده و در واقع کعب آتشی را روشن کرد که خود و قبیله‌اش در آن سوختند: «حضرت رسول (ص) نزد کعب بن اشرف رفت تا از وی قرض بگیرند، او ابتدا به پیامبر احترام نمود و از وی تجلیل کرد، پس از این که حضرت با اصحاب خود نشستند، کعب به بهانه فراهم کردن غذا از مجلس بیرون شد، ولی در نظر داشت آن جناب را به قتل برساند. در این هنگام، جبرئیل فرود آمد و پیامبر (ص) را از نیت او مطلع ساخت، حضرت رسول از خانه کعب بیرون رفت و چنین وانمود کرد که برای قضای حاجتی می‌رود، پیامبر چون می‌دانست اطرافیان کعب اصحاب او را نخواهند کشت؛ لذا به تنهایی راه مدینه را در پیش گرفت. (زیرا خانه و قبیله کعب در خارج مدینه بود) هنگامی که پیامبر به مدینه مراجعت می‌کردند یکی از اصحاب کعب که برای کمک و یاری او می‌آمد در راه، رسول خدا را دید و جریان را به کعب اطلاع داد و پیامبر

محمد بن مسلمه را نزد بنی نضیر فرستاد و آنان را میان کوچ کردن از آنجا و یا جنگ مخیر ساخت (طبرسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۸۸؛ بحرانی، ۱۳۳۴، ج ۵: ۳۳۲-۳۳۳)؛ اما در برخی منابع دیگر آمده است: کعب و افراد قبیله او کشته نشدند، بلکه تنها اموال آنان مصادره شده و از آنجا بیرون رانده شدند و کعب نیز طبعاً با آنها از آنجا خارج شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۱۵۴).

علاوه بر این در عهدنامه یهودیان قبایل بنی قریظه، بنی نضیر و بنی قینقاع که با پیامبر آمده بود که اگر آنان بر ضد مسلمین خصمانه یا مسلحانه اقدام کنند خونشان هدر است و اموالشان مصادره می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۷ ق: ۶۹)؛ همچنین در قانون اساسی مدینه یا «عهد موادعه» قید شده بود که «یهود بر کیش خود و مسلمانان بر کیش خویش اند، در این حکم هم پیمانان یهود و خودشان برابرند، مگر کسی که ستم کند و گناه (خیانت) ورزد که در این صورت کسی جز خود را به هلاکت نخواهد افکند (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۰۱) جابر بن عبدالله انصاری نیز درباره کعب ابن اشرف گوید: (با پیامبر پیمان بسته بود که نه کسی را بر ضد پیامبر یاری دهد و نه خود به جنگ پیامبر آید (ابن تیمیه، ۱۳۲۲: ۷۶)؛ بنابراین آن پیمان نامه‌ها کعب محکوم به مرگ بود.

در مجموع در پاسخ به شبهه برخورد با شاعران می‌توان گفت: پس از پیروزی قاطع مسلمانان در نبرد بدر، آتش حسادت و دشمنی در وجود یهودیان شعله‌ور شد آنان در یک اقدام هماهنگ، تهاجم همه جانبه‌ای را علیه اسلام آغاز کردند. روش مبارزه یهود با پیامبر (ص) کاملاً متفاوت با شیوه و روش مبارزه دیگر دشمنان اسلام بود. آنان از حربه شعر استفاده می‌کردند که تأثیر آن به مراتب بیشتر از شمشیر بود. کسی که مختصر آشنایی با تاریخ عرب داشته باشد، به میزان تأثیر شعر در میان عرب آگاه است.

عرب قومی عاطفی بود که عواطف و احساسات سهم بزرگی در زندگی آنان داشت. شعر تأثیر فراوانی در میان آنان داشت و عواطف و احساسات آنان را به شدت تحریک می‌کرد. شعر اعراب را افسون می‌کرد. مدح شاعران یکی از افتخارات اقوام عرب به شمار می‌آمد و مذمت و بدگویی آنان عیب و نقص بزرگی شمرده می‌شد و سرافکنندگی قوم مذمت‌شده را در پی داشت؛ بنابراین هیچ تعجبی ندارد که «رویه» - شاعر معروف عرب -

شعر را در کنار سحر ذکر کرده است. در جنگ‌ها شعر تأثیر شمشیر را در مقابل دشمن داشت و جنگجویان را به شجاعت و پایداری در برابر دشمن وامی‌داشت. شعر اسلحه‌ای برنده همانند دیگر سلاح‌ها بود و چه بسا تأثیر آن از دیگر سلاح‌ها بیشتر بود. هجو شاعران نیز تأثیر شگرفی در میان عرب داشت، به طوری که در زمان جاهلیت عرب‌ها به اعشی و حطیثه - دو تن از شاعران هجو سرا - از ترس زبانشان باج می‌دادند (جواد علی، ۱۴۱۳ ق، ج ۹: ۷۰-۶۹). با توجه به تاثیری که شعر در میان عرب داشت، شعرای یهود بر خلاف تعهدی که به پیامبر (ص) سپرده بودند، تهاجم گسترده‌ای را علیه اسلام آغاز کردند و آن حضرت را عامل تفرقه مردم مدینه معرفی می‌کردند و پیروی از او را نکوهش می‌نمودند (واقعی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۱۷۵-۱۷۴؛ ابن هشام، ۱۳۸۳ ش، ج ۴: ۲۸۵).

شاعران یهود نقش به‌سزایی در گردآوری دشمنان اسلام در جنگ احزاب داشتند و مشرکان قریش را به انتقام از پیامبر تشویق می‌کردند و نیز برای تضعیف روحیه مسلمانان اشعاری را می‌سرودند و زنان مسلمان را مورد هجو قرار می‌دادند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۸۷ - ۱۸۵؛ ابن هشام، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۵۸-۵۴)؛ بنابراین تهاجم شاعران یهود علیه مسلمانان و پیامبر (ص) یک نبرد واقعی علیه موجودیت اسلام بود، آنان تلاش می‌نمودند با تحریک افکار عمومی فضای تبلیغاتی را بر علیه مسلمانان مسموم نمایند به گونه‌ای که مسلمانان و پیامبر (ص) را بلنم کنند و دشمنان را تشویق به کشتن پیامبر (ص) می‌نمودند؛ بنابراین مسلمانان چاره‌ای جز مقابله به مثل نداشتند تا از موجودیت اسلام دفاع کنند. از سوی دیگر یهودیان بر اساس پیمانی که با پیامبر (ص) بسته بودند، متعهد شده بودند که بر علیه مسلمانان هیچ گونه اقدامی نکنند و هر کس به دیگری ظلمی روا دارد، سزاوار قتل است. در نتیجه بر اساس پیمانی که خود یهود بسته بود خیانت شاعران یهود به مسلمانان موجب هدر رفتن خون آنان خواهد بود، علاوه بر این همچنانکه اشاره شد در بیشتر حرکت‌هایی که بر علیه شاعران یهود انجام شد به دستور پیامبر (ص) نبوده و مسلمانان بنا بر احساس وظیفه‌ای که داشتند اقدام می‌نمودند.

هر چند اگر گفته شود که این کار با دستور پیامبر (ص) نیز باشد، آن حضرت کاملاً حق داشت، چنین کاری انجام دهد؛ زیرا آنان بر اساس زیر پا گذاشتن معاهده‌ای که با پیامبر

(ص) مستحق قتل بودند و از طرفی فضای مدینه را برای مسلمانان نا امن ساخته بودند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۹۲)؛ از این رو اقدام مسلمانان و پیامبر (ص) اقدامی کاملاً قانونی و شرعی و در جهت حفظ امنیت و دفاع در مقابل تهاجم یهودیان بود و هرگز از مصادیق ترور به شمار نمی‌آید.

نتیجه گیری

پس از پیروزی قاطع مسلمانان در نبرد بدر، آتش حسادت و دشمنی در وجود یهودیان شعله‌ور شد. آنان در یک اقدام هماهنگ، تهاجم همه جانبه‌ای را علیه اسلام آغاز کردند. آنان از حربه شعر نیز بر علیه مسلمانان استفاده می‌کردند که تأثیر آن به مراتب بیشتر از شمشیر بود؛ بنابراین پیامبر (ص) به ناچار باید با عوامل اصلی جنگ‌افروزی علیه مسلمانان مقابله می‌کرد. در این میان چهار شاعر یهود نقش پررنگی در ضدیت با پیامبر و مسلمانان داشتند.

باید دانست افرادی را که مسلمانان آنان را به قتل کسانی بودند بر ضد اسلام و مسلمانان توطئه می‌کردند. آنان مانع پیشرفت اسلام و موجب سلب آسایش از جامعه اسلامی می‌شدند و در موارد متعددی خود مسلمانان اقدام به نابودی آنان گرفتند. حتی اگر قاتل شویم که پیامبر (ص) نیز از تصمیم مسلمانان در برخورد با شاعران یهود با خیر بوده این یک حق مسلم برای ایشان است؛ زیرا بر اساس معاهده‌هایی که یهودیان با پیامبر (ص) بسته بودند اگر آنان بر علیه مسلمانان اقدامی کنند، پیامبر (ص) و مسلمانان این حق را دارند که مقابله به مثل کنند، علاوه بر این از آنجا که پیامبر (ص) حاکم اسلامی است باید امنیت جامعه اسلامی را تأمین کند و کسانی که جان و ناموس مسلمان را به خطر می‌اندازند، از بین ببرد.

از جمله شبهات در مورد قتل شاعران یهود به دستور پیامبر (ص) کشته شدن ابوعفک است که گفته شده وی به دلیل آنکه موجب ناراحتی پیامبر (ص) شده است، آن حضرت تمایل خود را به کشتن وی ابراز کرد و یکی از مسلمانان او را کشت، درحالی که ابوعفک از دشمنان سرسخت پیامبر (ص) و مسلمانان بود. او پیامبر (ص) و مسلمانان را هجو می‌کرد و علیه آنان شعر می‌سرود. اشعار تحریک‌آمیز ابوعفک موجب تحریک یهودیان و قبایل دیگر علیه مسلمانان می‌شد. سرانجام «سالم بن عمیر» تصمیم گرفت او را به قتل برساند بدون آنکه مستقیم از پیامبر (ص) دستور کشتن ابوعفک را بگیرد.

از دیگر شبهات در مورد دستور پیامبر (ص) به کشتن عصماء دختر «مروان» بود. گفته شده وی تنها به دلیل آنکه قتل ابوعفک را محکوم کرده است کشته شده است! در حالی که عصماء با اشعارش رسول خدا و أنصار را آزار می‌داد و دشمنان رسول خدا را در اشعار خود بر ضد مسلمین تحریک می‌کرد و آنان را تشویق می‌کرد که پیامبر را به قتل برسانند. «عمیر

بن عدی خطمی» که تنها مسلمان از قبیله بنی خطمه بود. پس از آن که شنید این زن موجب آزردن پیامبر شده است، شبانه بر آن زن تاخت و او را کشت.

شبهه دیگر در مورد ابورافع است، که گفته شده وی به دلیل آنکه سخنان کعب بن اشرف را تأیید می‌کرد، پیامبر (ص) دستور کشتن او را صادر کرد! ابورافع از کسانی بود که در نبرد احزاب، قبایل و گروه‌های مختلف عرب را علیه پیامبر (ص) متحد کرد، به همین دلیل مسلمانان تصمیم به کشتن او گرفتند و او را از بین بردند، حتی اگر بپذیریم پیامبر (ص) چنین دستوری صادر کرده است، با توجه به پیمان نامه‌ای که یهودیان با پیامبر (ص) داشتند کشتن چنین شخصی مطابق تعهدنامه است.

آخرین شبهه‌ای که به آن پرداخته شد در مورد کعب بن اشرف بود که در دائره‌المعارف یهود، او را مظلوم نشان داده است که به وی نسبت‌های ناروایی داده شد، پس از آن دستور قتلش توسط پیامبر (ص) صادر شد، سپس کشته شد! در صورتی که بر اساس منابع معتبر کعب بن اشرف از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر (ص) بود. وی با مشرکان مکه علیه مسلمانان پیمان بسته بود، در اشعارش پیامبر (ص) و مسلمانان را مورد تمسخر قرار می‌داد و تصمیم به قتل پیامبر (ص) گرفته بود؛ بنابراین وی مستحق کشته شدن بود.

منابع

١) قرآن کریم.

- ٢) ابن اثیر جزری، عزالدین. (١٤٠٩). **اسد الغابه**. بیروت: دار الفکر.
- ٣) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (١٣٢٢). **الصارم المسلول علی شاتم الرسول**، حیدرآباد الدکن: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- ٤) ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. (١٤١٢). **المستظلم فی تاریخ الامم والملوک**. تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، ط الاولى.
- ٥) ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (١٤١٥). **الاصابه فی تمییز الصحابه**. تحقیق، عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ٦) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠١١). **تاریخ ابن خلدون**. لبنان: دار التقدیمه.
- ٧) ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله. (١٤١٢). **الاستیعاب فی معرفه الاصحاب**. محقق، بجاوی، علی محمد، بیروت: دار الجیل.
- ٨) ابن کثیر، اسماعیل. (١٤١٢). **البدایه و النهایه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ٩) ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (١٣٨٣). **السیرة النبویه**. تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید بی جا: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
- ١٠) بحرانی، سید هاشم. (١٣٣٤). **البرهان فی تفسیر القرآن**. تهران: چاپ محمود بن جعفر موسوی زرنندی.
- ١١) بغوی، حسین بن مسعود. (١٤٢٠). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. ج اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ١٢) بلاذری، احمد بن یحیی. (١٤١٧). **انساب الاشراف**. بیروت: دار الفکر.
- ١٣) یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (١٤١٣). **تاریخ یعقوبی**. تحقیق مهنا، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات،
- ١٤) علی، جواد. (١٤١٣). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. بغداد: نشر جامعه بغداد.
- ١٥) حسن ابراهیم، حسن. (١٣٧٦). **تاریخ سیاسی اسلام**. مترجم ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
- ١٦) حلبی، برهان الدین علی بن ابراهیم. (بی تا). **سیره الحلبیه**. بیروت: دار المعرفه.
- ١٧) زهری، محمد بن سعد. (١٤١٨). **الطبقات الکبری**. تحقیق عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ١٨) سیوطی، جلال الدین. (١٤٠٤). **الدر المشور**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ١٩) شیخ مفید، محمد. (١٤١٦). **الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد**. بیروت: آل البيت لاحیاء التراث.
- ٢٠) طبرسی، فضل بن حسن. (١٤١٧). **اعلام الوری باعلام الهدی**. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ٢١) طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. (١٣٩٥). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم. تهران: المکتبه الاسلامیه.

- ۲۲) طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۸). **تاریخ طبری**. مترجم ابو علی محمد بن محمد بلعمی. تهران: انتشارات سروش.
- ۲۳) عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۳۸۵). **الصحيح من سيرة النبي الاعظم**. قم: دارالحدیث.
- ۲۴) فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶). **التفسیر الصافی**. قم: مؤسسه الهادی.
- ۲۵) قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **تفسیر قمی**. قم: دارالکتاب.
- ۲۶) مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الطهار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۷) مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۹۰۳). **البدء والتاریخ**. پاریس: کلمانهور.
- ۲۸) مقریزی، احمد بن علی. (بی تا). **الامتناع والاسماع**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۹) مهوری، محمد حسین. (۱۳۸۲). **خشونت آخرین راهکار اسلام**. مجله رواق اندیشه، ش ۱۶، ص ۸۱-۱۰۰.

- ۳۰) واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). **المغازی**. تحقیق مارسدن جونز. ط الثالثة. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۳۱) یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۴۱۳). **تاریخ یعقوبی**. تحقیق مهنا. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۳۲) The Jewish Encyclopedia (۱۹۲۵). **University of Michigan. Publisher: Funk & Wagnalls Company.**

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn al-Athir al-Jazari, Izzuddin. (۱۴۰۹). **Usd al-Ghaba**. Beirut: Dar al-Fikr.
3. Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdulhalim. (۱۳۲۲). **Al-Sarim al-Maslul ala Shatim al-Rasul**, Heydarabad al-Dakan: Matbaah Dar al-Maarif al-Uthmaniyah
4. Ibn Jawzi, Abul Faraj Abdul Rahman bin Ali bin Muhammad. (۱۴۱۲). **Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam wa al-Muluk**.
5. Ibn Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali. (۱۴۱۵). **Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah**. Research: Adil Ahmad Abdul al-Mawjud and Ali Muhammad Miwaz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
6. Ibn Khaldun, Abdul Rahman ibn Muhammad. (۲۰۱۱). **Tarikh Ibn Khaldun**. Lebanon: Dar al-Taquadumiyah.
7. Ibn 'Abd al-Birr, Yusuf ibn Abdullah. (۱۴۱۲). **Al-Istiyab fi Marifat al-Ashab**. Researcher: Bajawi, Ali Muhammad, Beirut: Dar al-Jil.
8. Ibn Kathir, Ismail. (۱۴۱۲). **Al-Bidayah wa al-Nihayah**. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
9. Ibn Hisham, Abu Muhammad Abdul Malik. (۲۰۰۴). **Al-Sirah al-Nabawiyah**. Research: Mohammad Mohiuddin Abdul Hamid. No Place: Mohammad Ali Sabih wa Awladuh.
10. Bahrani, Seyid Hashim. (۱۳۳۴). **Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an**. Tehran: Mahmoud bin Jafar Mousavi Zarandi.
11. Baghawi, Hussein ibn Masoud. (۱۴۲۰). **Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an**. First edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
12. Balaziri, Ahmad ibn Yahya. (۱۴۱۷). **Ansab al-Ashraf**. Beirut: Dar al-Fikr.
13. Yaqubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub. (۱۴۱۳). **Tarikh Al-Ya'qubi**. Research: Muhanna. Beirut: Al-Alami Institute of Press,

۱۴. Ali, Jawad (۱۴۱۳). Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab qabl al-Islam. Baghdad: Baghdad's publication.
۱۵. Hasan Ibrahim, Hasan (۱۹۹۷). Political History of Islam. Translator Abolghasem Payandeh. Tehran: Javidan.
۱۶. Halabi, Burhanuddin Ali ibn Ibrahim. (B). Sira al-Halabiyah. Beirut: Dar al-Marifah
۱۷. Al-Zahri, Muhammad ibn Saad. (۱۴۱۸). Al-Tabaqat al-Kubra. Researched by: Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۱۸. Suyouti, Jalaluddin. (۱۴۰۴). Al-Durr al-Manthur. Qom: Ayatollah Marashi's Library.
۱۹. Sheikh Mufid, Muhammad. (۱۴۱۶). Al-Irshad fi Marifat Hujaj Allh ala al-Ibad. Beirut: Al al-Bayt li Ihya al-Turath.
۲۰. Tabarsi, Fazl bin Hasan. (۱۴۱۷). Ilam al-Wara bi Alam al-Huda. Qom: Al al-Bayt li Ihya al-Turath.
۲۱. Tabarsi, Abu Ali al -Fadl bin al -Hassan. (۲۰۱۶). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Fifth Edition. Tehran: Al -Maktabah al-Islamiyah.
۲۲. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (۱۳۷۸). Tarikh al-Tabari. Translated by: Abu Ali Muhammad ibn Muhammad Balami. Tehran: Soroush Publications.
۲۳. Amili, Seyid Ja'far Maraza. (۲۰۰۶). Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-Azam. Qom: Dar al-Hadith.
۲۴. Faiz Kashani, Mohsen. (۱). Al-Tafir al-Safi. Qom: Al -Hadi Institute.
۲۵. Qommi, Ali ibn Ibrahim. (۱۳۶۳). Tafsir al-Qommi. Qom: Dar al-Kitab.
۲۶. Majlisi, Muhammad Baghir (۱۴۰۳). Bihar al-Anwar al-Jama'a li Akhbar al-Aimmah al-Athar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۷. Muqaddasi, Motahhar bin Taher. (۱۹۰۳). Al-Bid wa al-Tarikh. Paris: Cleminhavar.
۲۸. Miqrizi, Ahmad ibn Ali. (B). Al-Imta' wa al-Isma'. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۲۹. Mehvari, Mohammad Hussein. (۲۰۰۳), Violence The Last Solution of Islam, Thoughts Magazine, p. ۱۶, pp. ۸۱-۱۰۰.
۳۰. Waqidi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۰۹). Al-Maghazi. Researched by: Marsden Jones. Third edition. Beirut: Al -Ilami Institute.
۳۱. Yaqubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub. (۱۴۱۳). Tarikh Ya'qubi. Researched by: Muhanna. Beirut: Al -Alami Institute of Press.



A critical review of reuven firestone's view on the example of "sacrifice" (zhabih) in the qur'an

Ahad Davari Chalqaei^۱

Hamid Jalilian^۲

Abstract

The specialized view of the Orientalists on the teachings of the Holy Quran shows the necessity of a methodical and critical look at their studies. Especially, some of them have adopted a particular method in determining the examples of some verses. Reuven Firestone is one of the authors of the encyclopedia of the Holy Quran, who has written some of its entries. In these entries, he has commented on the "Zhabih" (sacrificed child) of the Prophet Ibrahim (AS) and, contrary to the opinion of most Islamic scholars, he believes that Ibrahim (AS) wanted to sacrifice "Ishāq" (Isaac) - his second son. According to him, most of the previous commentators of the Qur'an share the same tendency and belief in this regard. The present study challenges Reuven Firestone's opinion by examining, analyzing and criticizing the content of the entry "Ishāq" from the Quran encyclopedia and examines the methodology of the mentioned entry and why Firestone insists on Isaac to be the sacrificed child. The findings of the research show that in addition to the contradiction between the Torah and the Gospel of Barnabas in determining the example of sacrifice, the context of the verses of the Qur'an fits with the sacrifice of Ismail. Besides, the hadiths related to the sacrifice of Ismail, came with valid chain of documents and reliable sources, unlike the narrations related to the sacrifice of Isaac, which, in addition to the interruption of the chain of transmission, are faced with the weakness of the narrators. Also, contrary to Firestone's opinion, in addition to the argumentative emphasis of contemporary commentators, a large number of commentaries before the ۱۰th century have also introduced Ismail as the intended sacrifice in the Qur'an.

Keywords: Ishāq (Isaac), Zabih (Sacrifice), Reuven Firestone, Qur'an, Torah, Encyclopedia of the Holy Quran.

^۱ Ph.D. in comparative interpretation, University of Quranic Sciences and Education; | davari@quran.ac.ir.

^۲ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Bonab, Iran; | jalilian۱۳۰۸@yahoo.com.



بررسی انتقادی دیدگاه ریون فایرستون درباره مصداق «ذبیح» در قرآن

احد داوری چلقائی^۱

حمید جلیلیان^۲

چکیده

نگاه تخصصی مستشرقان به معارف قرآن کریم، ضرورت نگاه روشی و انتقادی به مطالعات آنها را نمایان می‌کند؛ به‌ویژه که تعدادی از آنها در تعیین مصداق برخی آیات، شیوه خاصی را در پیش گرفته‌اند. ریون فایرستون از نویسندگان دایرةالمعارف قرآن کریم است که برخی مدخل‌های آن را نوشته است. وی در این مدخل‌ها درباره فرزند «ذبیح» حضرت ابراهیم (ع) برخلاف اندیشه بیشتر محققان اسلامی نظر داده است و معتقد است که ابراهیم (ع) می‌خواست اسحاق - فرزند دوم خود - را قربانی کند. به باور وی، بیشتر مفسران پیشین قرآن، هم به همین نظر تمایل و اعتقاد داشتند. پژوهش حاضر با بررسی، تحلیل و نقد محتوایی مدخل «اسحاق» از دایرةالمعارف قرآن، دیدگاه ریون فایرستون را به چالش کشیده و به بررسی روش‌شناسی مدخل مزبور و جرایب اصرار فایرستون بر ذبح اسحاق می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد علاوه بر تناقض تورات و انجیل برنابا در تعیین مصداق ذبیح، سیاق آیات قرآن با ذبح حضرت اسماعیل تناسب دارد؛ علاوه بر این که روایات مربوط به ذبح اسماعیل با سند صحیح و در منابع معتبر آمده است، برخلاف روایات مربوط به ذبح اسحاق که علاوه بر انقطاع سند، با ضعف راویان مواجه است. همچنین برخلاف نظر فایرستون، علاوه بر تأکید استدلالی مفسران معاصر، تعداد کثیری از تفاسیر پیش از قرن دهم نیز حضرت اسماعیل را به عنوان قربانی مورد نظر قرآن معرفی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اسحاق، ذبیح، ریون فایرستون، قرآن، تورات، دایرةالمعارف قرآن.

^۱. دکترای تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه؛ ایران (نویسنده مسئول) | davari@quran.ac.ir

^۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی؛ بناب؛ ایران | jalilian1358@yahoo.com

۱. مقدمه

دایرةالمعارف قرآن کریم در شش جلد توسط مؤسسه فرهنگی بریل در شهر لیدن هلند به سر ویراستاری خانم «مک اولیف» (Jane Dammen McAuliffe) استاد دانشگاه جرج تاون آمریکا (Georgetown University, Washington DC) منتشر شده است. پنج جلد اول این دایرةالمعارف به بررسی حدود دو هزار مدخل قرآنی پرداخته است. در جلد ششم پس از مقدمه کوتاه سه صفحه‌ای، فهرست‌های متنوعی از جمله اسامی مؤلفان، مقالات، فهرست اسامی، فهرست اصطلاحات عربی و فهرست آیات، جهت راهنمایی موضوعی قرار داده شده است. رویکرد کلی دایرةالمعارف قرآن لیدن باعث شده است تا از سوی محققان با انتقاداتی همراه باشد (زمانی، ۱۳۸۲ ش: ۷۵-۱۰۴؛ مؤدب و موسوی مقدم، ۱۳۸۷ ش: ۱۰۵-۱۴۴).

یکی از افرادی که در تدوین مقالات این کتاب نقش ایفا کرده، ریون فایرستون (Reuven Firestone) است. وی متولد ۱۹۵۲ میلادی و استاد دانشگاه لس آنجلس واحد عبری (Hebrew) است (۱۳: ۷۶، ۲۰۰۱، Firestone) که مدخل‌های پانزده گانه Abraham، Abyssinia، Āzar، Enemies، Ethiopia، Fighting، Isaac، Ishmael، Midian، Pharaoh، Sacrifice، safā and Marwa، Shekhinah، Thamūd و Tubba را در دایرةالمعارف قرآن کریم به رشته تحریر درآورده است. علاوه بر آنها کتاب دیگری به نام «مسافرت در سرزمین‌های مقدس: سیر تکاملی ابراهیم و اسماعیل» (Journeys in holy lands: the evolution of the Abraham-Ishmael legends in Islamic exegesis) را نیز نگاشته که در ۲۶۵ صفحه در آلبانی منتشر شده است.

فایرستون در دایرةالمعارف قرآن، اسحاق را بر مبنای تلفظ عربی آوانگاری نکرده است بلکه از واژه‌ها و معادل‌های لاتین متداول در متون مذهبی و ادبی غربی بهره گرفته است؛ لذا عبارت «Isaac» را برگزیده است؛ درحالی که اگر از معادل‌های اسلامی و قرآنی بهره می‌گرفت بهتر بود عبارت «Ishaq» یا «Ishaq» را انتخاب کند.

ریون فایرستون در مدخل اسحاق پس از معرفی اسحاق، بحث قربانی را در ماجرای حضرت ابراهیم (ع) حائز اهمیت دانسته و به معرفی قربانی با توجه به نظر مفسران می‌پردازد، وی در این مدخل چنین آورده است: «اسحاق یکی از فرزندان ابراهیم (ع) است که در قرآن به طور صریح پیامبر نامیده شده است (مریم/ ۴۹؛ صافات/ ۱۱۲). نام وی هفده مرتبه، در

شانزده آیه قرآن آمده است. در نیمی از این موارد، او در ضمن اسامی پیامبران قبلی یاد شده است. این نوع یادآوری، یک الگوی رایج قرآنی است که در آن نبوت و پیام محمد (ص) در کنار پیامبران قدیمی و آشنا و نیز پیام‌های الهی قرار می‌گیرد که معمولاً - اما نه همیشه - با روش کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان مشابهت دارد. متداول‌ترین شکلی که اسحاق در این سلسله انبیا دیده می‌شود «ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط» است که اغلب پیامبران و شخصیت‌های معرفی شده دیگر از کتاب مقدس به دنبال آنها آمده‌اند (بقره/ ۱۳۶ و ۱۴۰؛ آل عمران/ ۸۴؛ نساء/ ۱۶۳). ترتیب اسامی در اشاره‌های دیگر به قوم حضرت ابراهیم (ع)، «ابراهیم، اسحاق و یعقوب» است. در این اشارات، اسماعیل یا چند آیه بعد در ارتباط با دیگر شخصیت‌های نبوی آشنا که با ابراهیم نسبتی ندارند ذکر شده است (انعام/ ۸۴-۸۶؛ ص/ ۴۵ - ۴۸) یا به طور کامل حذف شده است (یوسف/ ۶؛ مریم/ ۴۹؛ عنکبوت/ ۲۷).

در این فهرست‌های فرمولی، اسحاق، مانند دیگر شخصیت‌های باستانی ذکر شده، پیامبری راستین است که ابلاغ خدا را دریافت کرده است (تعبیر «ما انزل» در آیه ۱۳۶ سوره بقره و ۸۴ سوره آل عمران؛ تعبیر «وحی و الهام» در آیه ۱۶۳ سوره نساء و تعبیر «هدی و هدایت» در آیه ۸۴ سوره انعام). پیامبران آل ابراهیم اشخاص منحصر به فردی هستند، مؤمنان واقعی که نه یهودی هستند و نه مسیحی (بقره/ ۱۴۰)؛ بلکه ترجیحاً مسلمانان قدیمی و پیش از اسلام یا «کسانی هستند که کاملاً تسلیم اراده الهی هستند» (بقره/ ۱۳۳). در واقع، برهان جدلی در آیات ۱۳۰-۱۴۱ سوره بقره به‌ویژه آیات ۱۳۴ و ۱۴۱ حاکی از آن است که فرزندان این پیامبران ابراهیمی از دنیا رفته‌اند؛ اما شبیه آنها - به دنبال ابلاغ پیام الهی از طریق آخرین پیامبر بزرگ حضرت محمد (ص) - ممکن است همچنان مورد تقلید کسانی باشد که ایمان آورده و تسلیم اراده خداوند هستند. اسحاق بابرکت خداوند (صافات/ ۱۱۳)، نتیجه وعده الهی به ابراهیم و همسر بی‌نامش است که با مژده تولد قریب‌الوقوع او خندید (هود/ ۷۱؛ حجر/ ۵۳؛ ذاریات/ ۲۸). هنگامی که ابراهیم تعدادی از سلاله خود را در وادی بایر نزدیک خانه مقدس خدا - احتمالاً در مکه - مستقر کرد، دعا کرد که آنها نماز را به‌جای آورده و آن را روتق دهند و او خدا را شکر می‌کند که اسماعیل و اسحاق را در دوران پیری به وی عطا کرده است (ابراهیم/ ۳۷-۳۹). اسحاق، همراه با دیگر فرزندان ابراهیم، به خاطر تقوا و اطاعت پایدار

در یکتاپرستی به ابراهیم داده شده است (انعام / ۸۴؛ مریم / ۴۹؛ انبیاء / ۷۲؛ عنکبوت / ۲۷؛ صافات / ۱۱۲).

شخصیت اسحاق در قرآن به طور گسترده نیامده است. او به طور کلی یک شخصیت فرعی باقی مانده و تقریباً به طور کامل در فهرست‌های فرمولی یا عبارات‌های اصطلاحی در رابطه با پدرش ذکر شده است. این امر استثنایی نیست؛ زیرا بیشتر پیامبران پیشین در قرآن به گونه‌ای معرفی شده‌اند که گویی مخاطب از قبل با آنها و داستان‌هایشان آشنا بوده است. بسط اندک حکایت در مورد اسحاق نیز صادق است.

بحث برانگیزترین اشاره، مربوط به اسحاق در ارتباط با داستان «قربانی موردنظر» ابراهیم (الذبیح) در آیات ۹۹-۱۱۳ سوره صافات است که در آن به صورت ویژه از اسحاق یاد شده است؛ اما نامش به طور صریح در متن آیات نیامده است. نتیجه این که مفسران قرآن در تطبیق مصداق قربانی موردنظر بر اسحاق یا اسماعیل، مناقشه کرده‌اند. اهمیت این مناقشه در این است که شایستگی و لیاقت به فرزندان کسی تعلق می‌گیرد که مایل بود آگاهانه در برابر اراده خدا کاملاً تسلیم و قربانی شود. چنین عملی مظهر تسلیم تلقی می‌شد (صافات / ۱۰۳)؛ بنابراین ارتباط تبار یهودیان و معاشرت معنوی مسیحیان با اسحاق، با ارتباط مشترک مسلمانان عرب با اسماعیل، در تضاد و تقابل بود. اکثر مفسران قدیم مسلمان بر این باور بودند که اسحاق پسری است که متن قرآن به او اشاره می‌کند. با این حال، پس از اوایل قرن دهم، بیشتر مسلمانان تصور می‌کردند که اسماعیل قربانی موردنظر ابراهیم بوده است» (Firestone, ۲۰۰۱, ۷۲: ۵۶۱ & ۵۶۲).

پژوهش حاضر با تحلیل محتوای مدخل با رویکرد انتقادی، به نقد نظر ریون فایرستون در تعیین مصداق ذبیح، با توجه به آیات قرآن کریم و سیاق آنها، توجه به نگرش تورات و انجیل به ذبیح، بررسی سندی روایات بیانگر ذبح اسحاق و نظر مفسران پیش از قرن دهم هجری می‌پردازد.

۲. نگاهی تطبیقی به تورات، انجیل و قرآن

نام اسحاق ۱۷ بار در قرآن کریم ذکر شده است (در ۵ آیه مدنی و ۱۲ آیه مکی) که آیات مدنی در قالب «ابراهیم و اسماعیل و اسحاق...» بدان اشاره نموده است. برخی از مفسران تقدیم اسماعیل بر اسحاق را در این آیات، به دلیل بزرگی سن اسماعیل می‌دانند

(جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۶: ۴۰۲). بزرگ بودن اسماعیل مورد اتفاق همه علمای اهل کتاب و مسلمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۲۳۴؛ مراغی، بی تا، ج ۲۳: ۷۲)؛ همچنین کلیات روایات اسلامی و آیات قرآن در موارد متعددی با عهد عتیق درباره اسحاق همسو و هماهنگ است، از جمله هر دو کتاب آسمانی به تولد وی در دوران پیری ابراهیم و ساره اشاره می کنند و نیز از زمان تولد تا کودکی اسحاق، خبری از وی یافت نمی شود تا اینکه ابراهیم (ع) مأمور ذبح فرزند می شود. همان گونه که در مدخل دایرةالمعارف نیز آمده است، قرآن به صراحت نامی از ذبیح نبرده است که مصداق آن باید با توجه به سیاق و سایر ادله روشن شود؛ ولی تورات ذبیح را «اسحاق» معرفی می کند. در سفر پیدایش تورات اصحاح ۲۲ آمده است: «و واقع شد بعد از این وقایع که خداوند ابراهیم را امتحان کرده بدو گفت: ای ابراهیم! عرض کرد: لیک. گفت: اکنون پسر خود را که یگانه توست و او را دوست می داری یعنی اسحاق را بردار و به سرزمین موریاء برو، و او را در آنجا بر یکی از کوههایی که به تو نشان می دهم برای قربانی سوختنی بگذران» (کتاب مقدس، سفر پیدایش: ۲۲).

از طرف دیگر در انجیل برنابا فصل ۴۴ برخلاف نقل تورات، سخن از اسماعیل به عنوان قربانی آمده است: «خداوند با ابراهیم سخن گفته فرمود: اولین فرزندت، اسماعیل را بگیر و از این کوه بالا برو و او را به عنوان قربانی و پیشکش ذبح کن.» (انجیل برنابا: ۱۳۵ - ۱۳۶).

همان طور که در متن مدخل دایرةالمعارف آمده است مسیحیان با اسحاق اتحاد معنوی دارند؛ ولی در انجیل برنابا خلاف آن مشاهده می گردد؛ البته دقت در تعبیر تورات و تناقض آنها بیانگر آن است که اسحاق نمی تواند قربانی عظیمی باشد که در جهت اطاعت پروردگار جان برکف بود؛ به دلیل اینکه تعبیر «تنها فرزندت» که خود دلیلی بر پاک بازی ابراهیم در مقام امتثال فرمان پروردگار است با قربانی شدن اسحاق سازگار نیست؛ زیرا از برادرش اسماعیل کوچک تر بود، بنابراین تنها فرزند ابراهیم که به قربانگاه رفت اسماعیل بود (زمانی، ۱۳۸۵ش: ۲۴۲-۲۴۰؛ معرفت، ۱۳۸۸ش: ۷۸).

البته تورات توصیف های متناقضی از اسماعیل ارائه کرده است؛ گاهی درباره آن حضرت مطالبی می گوید که حتی نسبت به مردم عادی تحقیر و توهین تلقی می شود، مثلاً او را مردی وحشی و ناسازگار با مردم و مطرود از پدر معرفی می کند که از کمالات انسانی

چیزی جز مهارت در تیراندازی چیزی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷: ۲۲۵) و گاه درباره او می‌گوید: خدا با اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷: ۲۳۴).

۳. تعیین مصداق «ذبیح»

فایرستون در مدخل مزبور ادعا کرده است که آیات قرآن بدون در نظر گرفتن روایات بیانگر آن هستند که اسحاق مصداق «ذبیح» است. وی برای اثبات مدعای خود، فقط به برخی تفاسیر مراجعه کرده و به تفاسیر شیعه مراجعه نکرده است، یا از دلایل و مستندات آنان بی‌اطلاع است یا از آنها مطلبی نقل نکرده است؛ همچنین به تناقض ذکر شده در تورات و تصریح انجیل بر نابا درباره ذبیح بودن اسماعیل نیز توجهی نکرده است. علاوه بر تناقض‌های فوق، دلایل قرآنی، تاریخی، عقلی و روایی بیانگر آن است که اسماعیل تنها فرزند ابراهیم بود که به قربانگاه رفت.

۱-۳. دلایل قرآنی

بحث اصلی ذبیح و قربانی حضرت ابراهیم علیه‌السلام در سوره صافات آمده است:

«وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ إِنَِّّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَمِّعْ لِي يَا رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَدَأَ بِإِبْرَاهِيمَ غُلَامًا حَمِيمًا * فَأَبَاهُ بِلِغٍ مَعَهُ السَّعْيِ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَأْمُرُ فَأَجَبَ بِمَا تَأْمُرُ سَجْدًا * إِنَّ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * فَأَبَاهُ أَسْبَابًا وَتَلَاهُ لِلْجِبْتِ * وَبَدَأْتَاهُ أَنْ لَبَّاهُمْ * قَدْ صَدَّقَتِ الرَّؤْيَا * إِنَّا كَذَلِكَ بَجَرِي الْمَجْسُوتِ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبْتَلِ * وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ * وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَيْنَا * كَذَلِكَ بَجَرِي الْمَجْسُوتِ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ * وَبَدَأْتَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا * وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمَنْ ذُرِّيَّتُهُمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ» (صافات/ ۹۹-۱۱۳)

و [ابراهیم] گفت: من به سوی پروردگرم رهسپارم زودا که مرا راه نماید. ای پروردگار من مرا [فرزندی] از شایستگان بخش! پس او را به پسری بردبار مژده دادیم و وقتی با او به جایگاه سعی رسید گفت: ای پسرک من! من در خواب [چنین] می‌بینم که تو را سر می‌برم پس بین چه به نظرت می‌آید؟ گفت: ای پدر من! آنچه را ماموری بکن ان شاء الله مرا از شکیبایان خواهی یافت. پس وقتی هر دو تن در دادند [و همدیگر را بدرود گفتند] و [پسر] را به پیشانی بر خاک افکند. او را ندا دادیم که ای ابراهیم! رؤیا [ی خود] را حقیقت بخشیدی ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم، راستی که این همان آزمایش آشکار بود و او را در ازای

قربانی بزرگی باز رهنیدیم و در [میان] آیندگان برای او [آوازه نیک] به جای گذاشتیم. درود بر ابراهیم! نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم، در حقیقت او از بندگان با ایمان ما بود و او را به اسحاق که پیامبری از [جمله] شایستگان است مژده دادیم و به او و به اسحاق برکت دادیم و از نسل آن دو برخی نیکوکار و [برخی] آشکارا به خود ستمکار بودند.

بررسی آیات فوق از جهات زیر با ذبح اسماعیل سازگار است:

۱. سیاق در این آیات و توالی ذکر داستان ذبیح، بیانگر آن است که ابراهیم (ع) مأمور به ذبح اولین فرزندی شده است که به وی بشارت داده شده است (مراغی، بی تا، ج ۲۳: ۷۲)؛ به دیگر سخن، این آیات پس از نقل ذبح فرزند توسط ابراهیم (ع) مجدداً بشارت به ولادت اسحاق (ع) را ذکر می‌کند و از آنجایی که علمای تاریخ و حدیث اتفاق نظر دارند بر اینکه اسماعیل (ع) قبل از اسحاق (ع) به دنیا آمده است، ناگزیر باید گفت آن بشارتی که قبل از بشارت ولادت اسحاق و قبل از مسئله ذبح ذکر شده است بشارت به تولد اسماعیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷: ۲۳۴). برخی در توضیح بیشتر آورده‌اند که مبشر (به فتح) و ساعی و ذبیح هر سه صفاتی هستند برای موصوف واحدی که اولین پسر ابراهیم است (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶: ۳۵۱). در روایتی از امام صادق (ع) نیز به این مسئله اشاره شده است: «و سئل الصادق علیه السلام عن الذبیح من کان فقال إسماعیل علیه السلام لأن الله عز و جل ذکر قصته فی کتابه یم قال و پیربناه یاسحاق نبیاً من الصالحین» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۲۳۰). از امام صادق (ع) درباره «ذبیح» پرسیدند. حضرت فرمود: ذبیح اسماعیل بود؛ زیرا خداوند عزوجل ماجرای او را در کتابش قرآن ذکر کرده، سپس گفته است که به ابراهیم، اسحاق را - که پیامبری از جمله شایستگان است - مژده دادیم.

۲. در آیات سخن از نبوت اسحاق آمده است: «و پیربناه یاسحاق نبیاً من الصالحین» (صافات /) هنگامی که خداوند نبوت کسی را بشارت می‌دهد مفهومی این است که زنده می‌ماند و این با مسئله ذبیح در کودکی سازگار نیست (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹: ۱۱۸).

۳. در آیات فوق خداوند از قول ابراهیم حکایت می‌کند که «إني ذاهب إلى ربي سمعتم» (صافات / ۹۹) سپس ابراهیم از خداوند فرزندی را طلب می‌کند تا در غربت با او مأنوس شود:

«رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات / ۱۰۰). این سؤال زمانی معقول به نظر می‌رسد که فرزندی نداشته باشد؛ زیرا اگر قبلاً فرزندی داشت، تحصیل حاصل بوده، محال است. از طرفی کلمه «من» برای تبعیض است و کمترین تعداد بعض «واحد» است. پس ابراهیم (ع) در این آیات فقط درخواست یک فرزند می‌کند و اجماع بر آن است که فرزند بزرگ ابراهیم (ع) اسماعیل است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲: ۱۳۳).

۴. در آیات فوق هنگامی که ابراهیم از خداوند درخواست فرزندی صالح می‌کند، خداوند بشارت پسری حلیم به او می‌دهد: «فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ» (صافات / ۱۰۱). طبق نظر علمای لغت حلیم، به معنای بردباری در هنگام هیجان غضب است که از عقل و خرد ناشی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۵۳؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶: ۴۹۶). در آیات بعد خداوند بردباری ذبیح را به تصویر می‌کشد که «سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ» (صافات / ۱۰۲). با بررسی سایر آیات به دست می‌آید که خداوند با صراحت اسماعیل (ع) را در زمره صابران ذکر کرده: «وإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّادِقِينَ» (انبیاء / ۸۵) که بر مسئله ذبح صبر کرده است؛ درحالی‌که درباره اسحاق چنین توصیفی در قرآن نیامده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲: ۱۳۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۱۸۵ - ۱۸۶).

قابل توجه اینکه واژه حلیم پانزده مرتبه در قرآن تکرار شده و در بیشتر موارد، وصفی برای پروردگار است و در چهار آیه نیز در توصیف برخی پیامبران به کار رفته است، یک مورد در توصیف فرزند ذبیح (صافات / ۱۰۱)؛ دو مورد درباره حضرت ابراهیم (ع) (توبه / ۱۱۴؛ هود / ۷۵) و یک مورد درباره حضرت شعیب (ع) در آیه ۸۷ سوره هود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹: ۱۱۰).

۵. در آیه ۷۱ سوره هود آمده است: «فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يُعْقَبُ»؛ پس وی را به اسحاق و از پی اسحاق به یعقوب مژده دادیم. این آیه نشان می‌دهد که ابراهیم مطمئن بود اسحاق می‌ماند و فرزندی مانند یعقوب از او به دنیا می‌آید بنابراین نوبتی برای ذبح باقی نمی‌ماند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹: ۱۱۸ و ۱۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲: ۱۳۲).

۳-۲. دلایل روایی

روایات در تعیین ذبیح اختلاف دارند. برخی ذبیح را اسحاق (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵: ۲۸۲-۲۸۰) و عده‌ای دیگر آن را اسماعیل می‌دانند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۴۲۱-۴۲۵). صحابه نیز نظر مختلفی در این زمینه دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۳۴۶ و ۳۴۷)، در بخشی از زیارت‌نامه‌های ائمه (ع) عبارت «یا وارث اسماعیل ذبیح الله» آمده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۶۰۴؛ شهید اول، ۱۴۱۰ ق: ۱۶۲) که بر ذبیح اسماعیل دلالت دارد.

بررسی سندی روایات نشان می‌دهد که احادیث بیانگر ذبیح اسماعیل از اتقان سندی برخوردارند، چنان که نعمت‌الله جزایری به صحت آنها تصریح می‌کند (جزایری، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۱)؛ در حالی که روایات بیانگر ذبیح اسحاق، - چنانکه به تفصیل خواهد آمد- از چنین اتقانی برخوردار نیستند؛ برای نمونه روایت زیر با سند صحیح به ذبیح اسماعیل اشاره می‌کند:

در کتاب کافی در باب «فَضْلِ لَحْمِ الضَّانِ عَلَى الْمَعَزِ» روایتی از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که آن حضرت یکی از دلایل برتری گوشت گوسفند بر گوشت بز را فدیة شدن گوسفند به جای اسماعیل در ماجرای ذبیح می‌داند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ أَجْمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَيِّ الْجَيْشِ عَلَّمَهُ السَّلَامُ: إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي لَا يَأْكُلُونَ لَحْمَ الضَّانِ. قَالَ: فَقَالَ: «وَلِمَ؟» قَالَ: قُلْتُ: إِيَّاهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّهُ يَشْتَجُّ بِهِمُ الْمِرَّةَ السُّودَاءَ وَالصِّدَاعَ وَالْأَوْجَاعَ. فَقَالَ لِي: «بِأَسْعَدٍ» فَقُلْتُ: لِوَيْتِكَ، قَالَ: «لَوْ عَلِمَ اللَّهُ عِزِّي وَجَلِّ شَيْئًا أَكْرَمَ مِنَ الضَّانِ، لَفَدَّ بِهٖ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (كُلَيْبِيُّ، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۴: ۴۲۱-۴۲۲).

این روایت مسند و متصل که در کتاب محاسن برقی نیز آمده است (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲: ۴۶۷-۴۶۸). به تصریح علامه مجلسی در «تحف العقول» جزء روایات صحیح است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۲: ۱۳۰) راویان روایت نیز از اشخاصی هستند که ثقة و امامی بودن آنها در کتب رجالی ذکر شده است:

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى (محمد بن یحیی ابوجعفر العطار القمی)؛ از بزرگان امامیه، ثقة، عین و کثیر الحدیث است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۵۳؛ طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۴۳۹؛ خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸: ۳۰) ابن داود وی را از ممدوحینی آورده است که کسی تضعیفش نکرده (ابن داود حلی، ۱۳۴۲: ۳۴۰) علامه حلی هم او را ثقة دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ۱۵۷).

- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ (احمد بن محمد بن عیسیٰ الاشعری)؛ امامی ثقه (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ۲۷۱؛ خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۹۶) و از اصحاب امام رضا (ع) (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۷۳؛ برقی، ۱۳۴۲: ۵۹) است، از دیگر توثیقات وی در کتب رجالی وجه و فقیه است (ابن داود حلی، ۱۳۴۲: ۴۳).

- مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ (محمد بن خالد البرقی)؛ امامی و ثقه است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۳؛ ابن داود حلی، ۱۳۴۲ش: ۳۰۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ص ۱۳۹)؛ هر چند نجاشی وی را تضعیف کرده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳۵)؛ ولی با توجه به تأیید بقیه علمای رجال، به‌ویژه تصریح شیخ طوسی به عدالت وی و قرار گرفتن در سلسله اسناد کامل الزیارات ابن قولویه، می‌توان به عدالت وی نظر داشت (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۶: ۶۷).

- سَعْدُ بْنُ سَعْدٍ (سعد بن سعد الاشعری قمی)؛ ثقه بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۷۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ۷۸؛ خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸: ۵۹) و از ممدوحانی است که کسی آنها را تضعیف نکرده است (ابن داود حلی، ۱۳۴۲ش: ۱۶۷) و مورد تأیید و دعای امام معصوم نیز قرار گرفته است (کشی، ۱۴۰۹ ق: ۵۰۳).

در مقابل این روایت صحیح و روایات صحیح دیگر، روایات پراکنده‌ای در ذیل آیات سوره صافات وجود دارد که در تعیین ذبیح اختلاف دارند، حتی گاهی از یک نفر، دو روایت متناقض دیده می‌شود، به عنوان نمونه ابن عباس ذبیح را در روایتی اسحاق و در روایتی دیگر اسماعیل معرفی کرده است و در یک کتاب همچون تفسیر طبری هر دو نقل آمده است:

الف: روایات بیانگر ذبح اسحاق از نظر ابن عباس در تفسیر طبری

حدثني الحسين بن يزيد بن إسحاق، قال: ثنا ابن إدريس، عن داود بن أبي هند، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: الذي أمر بذبح إبراهيم هو إسحاق.

حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا ابن أبي عدي، عن داود، عن عكرمة، عن ابن عباس و فديناه بذبح عظيم قال: هو إسحاق.

حدثني يعقوب، قال: ثنا ابن علي، عن داود، عن عكرمة، قال: قال ابن عباس: الذبيح إسحاق (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).

ب: روایات بیانگر ذبح اسماعیل از نظر ابن عباس در تفسیر طبری:

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا سفيان، قال: ثنا بيان، عن الشعبي، عن ابن عباس و فديناه بذبح عظيم قال: إسماعيل.

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا يحيى بن واضح، قال: ثنا أبو حمزة، عن محمد بن ميمون السكري، عن عطاء بن السائب، عن سعد بن جبلة، عن ابن عباس، قال: إن الذي أمر بذبحه إبراهيم إسماعيل. حدثني يعقوب، قال: ثنا هشيم، عن علي بن زيد، عن عمار، مولى بني هاشم، أو عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس، قال: هو إسماعيل، يعني و فديناه بذبح عظيم. حدثني يعقوب، قال: ثنا ابن علية، قال: ثنا داود، عن الشعبي، قال: قال ابن عباس: هو إسماعيل.

و حدثني به يعقوب مرة أخرى، قال: ثنا ابن علية، قال: سئل داود بن أبي هند: أي ابني إبراهيم الذي أمر بذبحه؟ فرم أن الشعبي قال: قال ابن عباس: هو إسماعيل.

حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن بيان، عن الشعبي، عن ابن عباس أنه قال في الذي فداه الله بذبح عظيم قال: هو إسماعيل.

حدثنا يعقوب، قال: ثنا ابن عليه، قال: ثنا ليث، عن مجاهد، عن ابن عباس، قوله: و فديناه بذبح عظيم قال: هو إسماعيل.

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني عمر بن قيس، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن عباس أنه قال: المفدى إسماعيل، و زعمت اليهود أنه إسحاق و كذبت اليهود.

حدثنا محمد بن سنان القزاز، قال: ثنا أبو عاصم، عن مبارك، عن علي بن زيد، عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس: الذي فداه الله هو إسماعيل.

حدثنا ابن سنان القزاز، قال: ثنا حجاج بن حماد، عن أبي عاصم الغنوي، عن أبي الطفيل، عن ابن عباس، مثله (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۳).

برای حل مشکل تناقض در این موارد، به ناچار باید به بررسی سندی روایات پرداخت که در یک نظر اجمالی می‌توان گفت روایات مربوط به ذبح اسحاق از نظر سندی مقطوع می‌باشند؛ این روایات بنا بر نقل طبری عبارت‌اند از:

۱. حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا ابن يمان، عن مبارك، عن الحسن، عن الاحنف بن قيس، عن العباس بن عبد المطلب و فديناه بذبح عظيم قال: هو إسحاق (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).

۲. حدثني الحسين بن يزيد بن إسحاق، قال: ثنا ابن إدريس، عن داود بن أبي هند، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: الذي أمر بذبح إبراهيم هو إسحاق. (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).
۳. حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا ابن أبي عدي، عن داود، عن عكرمة، عن ابن عباس و فديناه بذبح عظيم قال: هو إسحاق. (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).
۴. حدثني يعقوب، قال: ثنا ابن عليّة، عن داود، عن عكرمة، قال: قال ابن عباس: الذبيح إسحاق. (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).
۵. أبو كريب، قال: ثنا زيد بن حباب، عن الحسن بن دينار، عن علي بن زيد بن جدعان، عن الحسن، عن الاحنف بن يونس، عن العباس بن عبد المطلب، عن النبي صلى الله عليه و سلم في حديث ذكره، قال: هو إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱).
۶. حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن أبي إسحاق، عن أبي الاحوص، قال: افتخر رجل عند ابن مسعود، فقال: أبا فلان ابن فلان ابن الاشياخ الكرام، فقال عبد الله: ذاك يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله. (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۱ و ۵۲).
۷. حدثنا ابن حميد، قال: ثنا إبراهيم بن المجتار، قال: ثنا محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن الزهري، عن العلاء بن حارثة الثقفي، عن أبي هريرة، عن كعب بن جوف، و فديناه بذبح عظيم قال: من ابنه إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).
۸. حدثني يعقوب، قال: ثنا هشام، قال: ثنا زكريا و شعبة، عن ابن إسحاق، عن مسروق، في قوله: و فديناه بذبح عظيم قال: هو إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).
۹. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا ابن يمان، عن سفيان، عن زيد بن أسلم، عن عبيد بن عمير، قال: هو إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).
۱۰. حدثنا عمرو بن علي، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا سفيان، عن زيد بن أسلم، عن عبد الله بن عمر قال: قال موسى: يا رب يقولون يا إله إبراهيم و إسحاق و يعقوب، فم قالوا ذلك؟ قال: إن إبراهيم لم يعدل في شيئاً قط إلا اختارني عليه، و إن إسحاق جادلي بالذبح، و هو بغير ذلك أجود، و إن يعقوب كلها زده بلاء زادي حسن ظن (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).
۱۱. حدثنا ابن بشار، قال: ثنا مؤمل، قال: ثنا سفيان، عن زيد بن أسلم، عن عبد الله بن عمر بن عبد الله بن عمر، عن أبيه عبيد بن عمر، قال: قال موسى: أي رب بم أعطيت إبراهيم و إسحاق و يعقوب ما أعطيتهم؟ فذكر معي حديث عمرو بن علي (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).

۱۲. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا اس يمان، عن سفیان، عن أبي سنان الشيباني، عن اس أبي الهذيل، قال: الذبيح هو إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).

۱۳. حدثني ثونس، قال: أخبرنا اس وهب، قال: أخبرني ثونس [اس مريد]، عن اس يسهاب أن عمرو من أبي سفیان من أستاذ من حارثة النقي، أخبره أن كعبا قال لابي هريرة: ألا أخبرك عن إسحاق من إبراهيم النبي؟ قال أبو هريرة: بلى، قال كعب: لما رأى إبراهيم ذبح إسحاق، ... فلما أخذ إبراهيم إسحاق ليذبحه و سلم إسحاق، أعفاه الله و فداه بذبح عظم (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲).

۱۴. حدثنا اس حنيد، قال: ثنا سامة، قال: ثنى اس إسحاق، عن عبد الله من أبي بكر، عن محمد من مسلم الزهري، عن أبي سفیان من العلاء من حارثة النقي، حليف بى زهرة، عن أبي هريرة، عن كعب الاحبار أن الذى أمر إبراهيم بذبحه من ابنه إسحاق، و أن الله لما فرج له و لابنه من البلاء العظم الذى كأن فيه، قال الله لإسحاق: إني قد أعطيتك بصبرك لامرئى دعوة أعطيتك فيها ما سألت، فسلى، قال: رب أسألك أن لا تعذب عبدا من عبادك لقبك و هو يؤمن بك، فكانت تلك مسألته اللى سأل (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۲ و ۵۳).

۱۵. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا اس يمان، قال: ثنا إسرائيل، عن جابر، عن اس سابط، قال: هو إسحاق (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۳).

۱۶. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا سفیان من عقبه، عن حمزة الزيات، عن أبي ميسرة، قال: قال يوسف للملك في وجهة: يرغب أن ياكل معي، و أبأ و الله يوسف من يعقوب نبي الله، اس إسحاق ذبيح الله، اس إبراهيم خليل الله (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۳).

۱۷. حدثنا أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن سفیان، عن أبي سنان، عن اس أبي الهذيل، قال: قال يوسف للملك، فذكر بحوه (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۵۳).

ج: بررسی سندی روایات فوق

روایت ۱. ابن یمان در طبقه نهم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۳۱۹) و حسن بصری در طبقه سوم (همان ج ۱: ۲۰۲) قرار دارد که بین آنها فقط مبارک وجود دارد؛ بنابراین می توان گفت حدیث مقطوع است. البته درباره حسن بصری آورده اند: «کان مرسل کثیرا و یدلس» (همان، ج ۱: ۲۰۲).

روایت ۲. ابن ادریس در طبقه یازدهم (همان، ج ۲: ۵۳) و داود بن ابی هند در طبقه پنجم (همان، ج ۱: ۲۸۳) و عکرمه در طبقه سوم (همان، ج ۱: ۶۸۵) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۳. ابن ابی عدی در طبقه نهم (همان، ج ۲: ۵۰) و داود بن ابی هند در طبقه پنجم (همان، ج ۱: ۲۸۳) و عکرمه در طبقه سوم (همان، ج ۱: ۶۸۵) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۴. ابن علیہ در طبقه هشتم (همان، ج ۱: ۹۰) و داود بن ابی هند در طبقه پنجم (همان، ج ۱: ۲۸۳) و عکرمه در طبقه سوم (همان، ج ۱: ۶۸۵) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۵. زید بن حباب در طبقه نهم (همان، ج ۱: ۳۲۷) و علی بن زید بن جدعان در طبقه چهارم (همان، ج ۱: ۶۹۴) قرار دارد که بین آنها فقط حسن بن دینار وجود دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. علاوه بر اینکه علی بن زید تضعیف شده است (همان، ج ۱: ۶۹۴). نکات ضعیف دیگر این حدیث عبارت است از خطای زید بن حباب در حدیث (همان، ج ۱: ۳۲۷) و همچنین نقل بیشتر روایات به طور مرسل و تدلیس حسن بصری (همان، ج ۱: ۲۰۲).

روایت ۶. محمد بن جعفر در طبقه نهم (همان، ج ۲: ۶۳) و شعبه در طبقه هفتم (همان، ج ۱: ۴۱۸) و ابی اسحاق در طبقه سوم (همان، ج ۲: ۲۳۶) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۷. عبدالرحمن در طبقه دهم (همان، ج ۱: ۵۶۲) و زهری در طبقه چهارم (همان، ج ۲: ۱۳۳) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. ابراهیم بن مختار نیز تضعیف شده است (همان: ۶۵).

روایت ۸. شعبه در طبقه هفتم قرار دارد (همان، ج ۲: ۲۳۶) و مسروق [بن اجدع یا مسروق بن اوس] در طبقه دوم (همان، ج ۲: ۱۷۵) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. هشیم نیز با عنوان کثیر التدلیس و الارسال الخفی معرفی شده است (همان، ج ۲: ۲۶۹).

روایت ۹. سفیان در طبقه هشتم (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸: ۴۵۵) و زید در طبقه سوم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۲۶) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. علاوه بر اینکه زید کثیر الارسال بوده (همان) و ابن یمان نیز «یخطی کثیرا» (همان، ج ۲: ۳۱۹) معرفی شده است.

روایت ۱۰. به غیر از مشکل ضعف ابن یمان، بقیه مشکلات روایت شماره ۹ را دارد. روایت ۱۱. به غیر از مشکل ضعف ابن یمان، بقیه مشکلات روایت شماره ۹ را دارد. علاوه بر اینکه مؤمل بن زیاد، مجهول است (جوهری ۱۴۲۴ ق: ۴۷۸).

روایت ۱۲. سفیان در طبقه هشتم (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸: ۴۵۵) و ابی سنان در طبقه ششم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۵۶) و ابی ابی هذیل در طبقه دوم (همان، ج ۱: ۵۴۳) قرار دارد، بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. علاوه بر اینکه ابن یمان نیز «یخطی کثیرا» (همان، ج ۲: ۳۱۹) معرفی شده و ابی سنان با عبارت «له اوهام» تضعیف شده است. (همان، ج ۱: ۳۵۶)

روایت ۱۳. یونس [بن یزید] در طبقه هفتم (همان، ج ۲: ۳۵۱) و ابن شهاب در طبقه چهارم (همان، ج ۲: ۱۳۳) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است. علاوه بر اینکه یونس کثیر الخطا بوده و به روایتش اعتمادی نمی‌شود (ذهبی، ۱۴۱۳ ق: ج ۶: ۳۰۰).

روایت ۱۴. عبد الله بن ابی بکر در طبقه هفتم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۵۷۸) و محمد بن مسلم در طبقه چهارم قرار دارد (همان، ج ۲: ۱۳۳)؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۱۵. ابن یمان در طبقه نهم (همان، ج ۲: ۳۱۹) و اسرائیل در طبقه هفتم (همان، ج ۱: ۸۸) و ابن سابط در طبقه سوم (همان، ج ۱: ۵۷۰) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع و مرفوع است. افزون بر آن جابر مجهول (همان، ج ۱: ۱۵۲) و ابن یمان کثیر الخطا بوده (همان، ج ۲: ۳۱۹) و ابن سابط کثیر الارسال است (همان، ج ۱: ۵۷۰).

روایت ۱۶. سفیان در طبقه نهم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳۷۱) و حمزه زیات در طبقه هفتم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۴۱) قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حدیث مقطوع است.

روایت ۱۷. به غیر از مشکل ابن یمان، بقیه مشکلات روایت شماره ۱۲ را دارد. بنابراین آنچه گذشت معلوم می‌گردد که روایات بیانگر ذبح اسحاق، از سند صحیحی برخوردار نیستند. خاطر نشان می‌شود شیخ صدوق برای جمع بین روایات شیوه خاصی را در پیش گرفته است؛ وی بر این باور است که ذبح اسماعیل بوده است؛ ولی اسحاق بعد از تولد آرزو می‌کرد ای کاش او کسی بود که پدرش امر به ذبحش گردیده است و در برابر خدا مانند برادرش صبر می‌کرد؛ خداوند به خاطر همین اعتقاد قلبی واقعی او به اسحاق ثواب صبر ذبح را داد و در بین ملائکه به «ذبح» ملقب کرد: «و قد اختلفت الروايات في الذبح فيها ما ورد بانه إسماعيل و مها ما ورد بانه إسحاق و لا سبيل إلى رد الإخبار مبيح طرفها و كان الذبح إسماعيل لكن إسحاق لما ولد بعد ذلك يمي أن يكون هو الذي أمر أبوه بذبحه و كان صبر لإمر الله عز و جل و سلم له كصبر أخيه و تسلمته قتال بملك درجته في الثواب فعلم الله عز و جل ذلك من قلبه فسماه به ملائكة ذبحا لتميته لذلك» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۳۰ و ۲۳۱).

۳-۳. مؤیدات تاریخی و عقلی

بررسی تاریخ زندگی حضرت ابراهیم (ع) و تحلیل عقلی آزمایش‌های الهی ایشان، در ضمن ادله دیگر به تثبیت باور به ذبح اسماعیل کمک می‌کند. حضرت ابراهیم (ع) مانند دیگر انبیای الهی، آزمایش‌هایی را پشت سر گذاشت؛ اما در بین آنها چند مورد که برجستگی خاصی داشت با عنوان «کلمات» در قرآن یاد شده است: مبارزه با شرک و براندازی بت پرستی، استقامت و بردباری در مراسم سوزاندن و... که ابراهیم همه این‌ها را با موفقیت سپری کرد تا در دوران پیری خداوند به او فرزندی می‌دهد و دستور می‌رسد که فرزندت را باید در کوی حق قربانی کنی، این یک امتحان الهی است که ابراهیم از عهده آن برآمد و پس از قبولی در همه این امتحان‌ها «امام مردم» قرار داده شد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش، ج ۶: ۳۵۳ و ۳۵۴). بالاترین درجه آزمایش الهی حضرت ابراهیم (ع) زمانی است که از باارزش‌ترین داشته خود در پیری که نوجوانی حلیم است بگذرد؛ پس می‌توان گفت کمال آزمایش الهی در قربانی کردن تنها فرزند است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳: ۷۰)؛ یعنی زمانی که هنوز فرزند دوم متولد نشده، امر به ذبح شود تا میزان ایمان و توکل ابراهیم به نحو شایسته‌ای مورد سنجش قرار گیرد. بی‌شک پیروزی در این امتحان الهی درجه بالاتری برای ابراهیم به ارمغان

می آورد چنانکه بعد از اتمام همه این آزمایش‌های الهی حضرت ابراهیم (ع) به مقام امامت می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش، ج ۶: ۳۵۶ و ۳۵۷) و قرآن درباره آن می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ بِكَلِمَاتٍ فَأَبَاهُنَ قَالَ إِبْنِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴)؛ چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن‌همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.

از لحاظ تاریخی نیز در بین همه فرق اهل کتاب و مسلمان، مسلم است که کودکی که ابراهیم (ع) او را با مادرش به فرمان خدا به مکه آورده و در آنجا رها نمود. سپس خانه کعبه را بنا نمود و طواف و سعی به جای آورد، اسماعیل بود؛ این نشان می‌دهد که ذبیح نیز اسماعیل بوده است؛ زیرا برنامه ذبح مکمل برنامه‌های فوق محسوب می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹: ۱۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷: ۲۳۱)؛ ولی اگر ذبیح اسحاق بود، باید قربانی، سعی و رمی جمرات در سرزمین شام واقع می‌شد که اسحاق و ساره آنجا ساکن بودند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶: ۳۵۲). این مسئله از طرف برخی علما به این شکل روایت شده است: «نقل عن الأصمعی أنه قال سألت أبا عمرو عن العلاء عن الذبیح فقال أبا أصمعی أس عقلک و می کان إسحاق بمکه و إما کان إسماعیل بمکه و هو الذی بی البيت مع أبيه و النحر بمکه» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲: ۱۳۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ش، ج ۱: ۲۲۷)؛ اصمعی از ابو عمرو بن علاء درباره ذبیح سؤال کرد. ابو عمرو گفت: ای اصمعی! عقلت کجاست؟ و اسحاق کی در مکه بود؟ ولی اسماعیل در مکه بود و او بود که با پدرش خانه ساخت و در مکه قربانی کرد.

در این باره روایاتی نیز از اهل بیت (ع) آمده است که بیانگر بنای خانه کعبه به دست ابراهیم و اسماعیل است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۸: ۶۰ و ۶۱). ذبیح بودن اسماعیل قبل از بعثت نیز بین اعراب مشهور بوده و اشعاری از امیه بن ابی صلت در این باره آمده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۱۸۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۸: ۱۵۳ و ۱۵۴). مؤید دیگر این مطلب، فلسفه تشریح رمی جمرات است که در حکمت آن آمده است که شیطان به ابراهیم جهت ذبح فرزندش اعتراض می‌کرد که مورد رمی ابراهیم واقع شد؛ این رمی از مناسک حج برای اهل مکه می‌باشد؛ علاوه بر اینکه یهودیان سنت ذبح مشخصی ندارند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳: ۷۱).

۴. بررسی نظر مفسران قبل از قرن دهم هجری

بنا به نظر ریون فایرستون مفسران قبل از قرن دهم هجری معتقد بودند که اسحاق قربانی مورد نظر قرآن است، بررسی اجمالی تفاسیر قبل از قرن دهم در ذیل آیات ۱۰۰ - ۱۱۱ سوره صافات، بیانگر آن است که برخلاف نظر مؤلف مدخل، اسماعیل در تعداد کثیری از آنها به عنوان ذبیح مطرح شده است؛ نظر برخی از مفسران به ترتیب تاریخی نقل می‌شود:

قرن دوم

ابو زکریاء یحیی بن زیاد فراء در «معانی القرآن» بعد از ذکر آیات سوره صافات، از اسماعیل یاد می‌کند که در آن زمان سیزده سال داشت. از آنجایی که آیات مربوط به ذبیح است؛ بنابراین ذبیح به نظر فراء، اسماعیل است: [قوله]: «فَإِذَا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ» (صافات/ ۱۰۲) یقول: أطاق أن يعينه على عمله و سعيه؛ و كان إسماعيل يومئذ أم ثلاث عبيرة. (فراء، بی تا، ج ۲: ۳۸۹)؛ این آیه که می‌فرماید: «وقتی با او به جایگاه سعی رسید»؛ یعنی به او در کار و تلاش کمک کند و اسماعیل در آن زمان، سیزده سال داشت.

قرن پنجم

شیخ طوسی در تفسیر «التبيان في تفسير القرآن» آورده است: «و بپربناه إسحاق نبيا من الصالحين» (صافات/ ۱۱۲) فدل على ان الذبيح كان إسماعيل؛ (طوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۵۱۸)؛ آیه ۱۱۲ سوره صافات دلالت می‌کند که ذبیح اسماعیل است؛ [زیرا در این آیه سخن از نبوت اسحاق نیز به میان آمده است و نشان می‌دهد که اسحاق بزرگ خواهد شد و به نبوت نیز خواهد رسید].

قشیری در «لطائف الاشارات» به زمان خواب دیدن ذبیح اسماعیل نیز اشاره کرده است: «إشارة إلى وقت توطین القلب على الولد، رأى إبراهيم - عليه السلام - أنه يومئذ ذبيح ابنه إسماعيل ليلة التروية (قشیری، بی تا، ج ۳: ۲۳۸)؛ آیه ۱۰۲ سوره صافات اشاره به زمانی دارد که [محبت] فرزند در قلب انسان جای می‌گیرد، ابراهیم علیه السلام در شب ترویبه (هشت ذی الحجه) خواب دید که او به ذبیح فرزندش اسماعیل مأمور می‌شود.

قرن ششم

طبرسی در «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» نظر کلی روایات را در ذبح اسماعیل آورده است: «الاطهر فی الروایات أنه إسماعیل» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸: ۷۰۷)؛ روایات ظاهر در آن دارد که مرأد اسماعیل علیه السلام است.

رشید الدین میبدی در تفسیر «کشف الاسرار» نیز با استناد به محل ذبح، به قربانی کردن اسماعیل نظر دارد: ایشان که گفتند ذبیح اسحاق بود موضع ذبیح بیت المقدس گفتند و ایشان که گفتند اسماعیل بود موضع ذبیح منحر منی گفتند در مکه، و قول درست اینست؛ زیرا که اسماعیل در مکه مقام داشت و اسحاق در شام (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۸: ۲۸۹).

قرن هفتم

محمد بن حسن شیبانی در «نهج البیان عن کشف معانی القرآن» به نام اسماعیل تصریح می کند: «قوله- تعالیٰ: فَبِإِسْمَاعِيلَ غُلَامًا حَرِيمًا» (صافات / ۱۰۱) برید: إسماعیل- علیه السلام- (شیبانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۲۹۵)؛ مراد از پسر بردبار در آیه ۱۰۱ صافات، اسماعیل علیه السلام است.

قرن هشتم

بیضاوی در «انوار التنزیل» معتقد به ذبح اسماعیل است: «الاطهر أن المخاطب إسماعیل علیه السلام» (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۱۵)؛ ظاهر آن است که مخاطب ابراهیم علیه السلام در آیه ۱۰۲ سوره صافات، اسماعیل علیه السلام است.

نظام الدین نیشابوری در تفسیر «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» با اشاره به محل ذبح، اسماعیل را قربانی معرفی می کند: «و یتفرع علی اختلاف المفسرین فی الذبیح اختلافهم فی موضع الذبیح، فالنس قالوا إن الذبیح إسماعیل ذهبوا إلى أن الذبیح كان همی و هذا أقوى» (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۵۷۲)؛ اختلاف مفسران در ذبیح به اختلافشان در محل ذبح تقسیم شده است، کسانی که می گفتند قربانی اسماعیل است، بر این باور بودند که ذبیح در منا اتفاق افتاده است و این نظر قوی تر است.

ابن کثیر در کتاب تفسیر «القرآن العظیم» اسماعیل را به دلیل این که اولین فرزند ابراهیم بود قربانی می داند: «فَبِإِسْمَاعِيلَ غُلَامًا حَرِيمًا» (صافات: ۱۰۱) و هذا الغلام هو إسماعیل علیه السلام فإنه

اول ولد پیر- به ابراهم علیه السلام و هو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمین و أهل الكتاب (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷: ۲۳)؛ پسری که به ابراهیم در آیه ۱۰۱ سوره صافات وعده داده شده است اسماعیل است؛ زیرا او اولین فرزندی است که به ابراهیم بشارت داده شده و به اتفاق مسلمانان و اهل کتاب از اسحاق بزرگ‌تر است.

قرن نهم

به نظر ثعالبی در «جواهر الحسان» اسماعیل ذبیح است: «أن الراجح أن الذبیح هو إسماعیل» (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۴۱)؛ نظر صحیح این است که قربانی اسماعیل باشد.^{۱۰۳}
کاشفی سبزواری در کتاب «موهب علیه» نیز بر ذبیح اسماعیل اشاره دارد: پس آن هنگام که گردن نهاد حکم خدای را ابراهیم علیه السلام بفدای پسر خود و اسمعیل علیه السلام رضا داد بقربان شدن خود واقع شد آنچه واقع شد (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ ش: ۱۰۰۴).

قرن دهم

ملافتح الله کاشانی در «زبدة التفاسیر» پس از ذکر اختلاف علماء، ذبیح اسماعیل را ترجیح داده است: «و اختلف فی الذبیح علی قولین: أحدهما: أنه إسحاق. و الاظهر أن المجاطب کان إسماعیل علیه السلام» (کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵: ۵۶۷)؛ و در مورد قربانی در دو قول اختلاف کردند: یکی از آن قول‌ها، اسحاق است ولی ظاهر آن است که مخاطب [ابراهیم علیه السلام در قربانگاه] اسماعیل علیه السلام بوده است.

نعمت الله نخجوانی در «الفواتح الهیه» نیز به قربانی شدن اسماعیل باور دارد: «فیبیربیه بعلام» (صافات: ۱۰۱) هو إسماعیل علیه السلام (نخجوانی، ۱۹۹۹ م، ج ۲: ۲۱۹)؛ مراد از غلام در آیه ۱۰۱ سوره صافات، اسماعیل است.

۵. نتیجه‌گیری

فایرستون در مدخل اسحاق از دایرةالمعارف قرآن سعی می‌کند با استناد به آیات قرآن، روایات و دیدگاه مفسران پیش از سده دهم هجری، اسحاق را به عنوان ذبیح معرفی نماید در صورتی که دلایل قرآنی (سیاق آیات مربوطه)، دلایل تاریخی (مانند مطالعه انتقادی تورات و تصریح انجیل برنابا)، دلایل عقلی مربوط به نحوه آزمایش حضرت ابراهیم (ع) و ادله روایی (تضعیف سندی روایات بیانگر ذبح اسحاق و تأیید سندی روایات بیانگر ذبح اسماعیل)، اثبات می‌کند که حضرت اسماعیل (ع) ذبیح موردنظر قرآن کریم است. وی در این مقاله تصریح کرده است که مفسران پیش از سده دهم هجری اسحاق را ذبیح دانسته‌اند و در تفاسیر پس از سده دهم هجری مصداق ذبیح به حضرت اسماعیل (ع) تغییر یافته است؛ در صورتی که دست کم سیزده تن از مفسران پیش از سده دهم هجری، حضرت اسماعیل (ع) را به عنوان ذبیح موردنظر قرآن ترجیح داده‌اند.

منابع

۱) قرآن کریم

۲) کتاب مقدس.

۳) آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. تحقیق علی عبدالباری عطية. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴) ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). **من لا یحضره الفقیه**. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵) ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ ق). **تقریب التهذیب**. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار المکتبة العلمیة.

۶) ابن داود حلّی، حسن بن علی. (۱۳۴۲ ش). **کتاب الرجال**. تحقیق محمد صادق بحر العلوم. تهران: دانشگاه تهران.

۷) ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹ ش). **مشابه القرآن و مختلفه**. قم: دار بیدار للنشر.

۸) ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). **تفسیر التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسة التاریخ.

۹) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر القرآن العظیم**. تحقیق محمد حسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة و منشورات محمد علی بیضون.

۱۰) **انجیل برنابا**. (۱۳۴۶ ش). ترجمه مرتضی فهم کرمانی. بی جا: بی نا.

۱۱) برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ ش). **المحاسن**. تحقیق جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الاسلامیة.

۱۲) برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ ش). **کتاب الرجال**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۳) بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). **انوار التنزیل و اسرار التأویل**. تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۴) ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**. تحقیق. محمد علی معوض و عادل احمد عبدالموجود. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۵) ثعلبی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۶) جزائری، نعمت الله بن عبد الله. (۱۴۰۴ ق). **النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین**. قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.

۱۷) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ ش). **تفسیر موضوعی؛ سیره پیامبران علیهم السلام در قرآن**. قم: اسراء.

۱۸) جواهری، محمد. (۱۴۲۴ ق). **المفید من معجم رجال الحدیث**. قم: محلاتی.

- ۱۹) خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ ق). **معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة**. بی جا: نشر توحید.
- ۲۰) ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ ق). **سیر اعلام النبلاء**. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ۲۱) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. دمشق / بیروت: دار العلم / دار الشامیة.
- ۲۲) زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۲ ش). «**نقدی بر دایرةالمعارف قرآن لیدن**». مجله پژوهش های فلسفی و کلامی. شماره ۱۷ و ۱۸. صص ۷۵-۱۰۴.
- ۲۳) زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵ ش). **مستشرقان و قرآن**. قم: بوستان کتاب.
- ۲۴) سیوطی، محمد بن ابی بکر. (۱۴۰۴ ق). **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۲۵) شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ ق). **المزار فی کیفیت زیارات النبی و الائمة علیهم السلام**. تصحیح محمد باقر ابطحی اصفهانی. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ۲۶) شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ ق). **نهج البیان عن کشف المعانی القرآن**. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- ۲۷) صغیر، محمد حسین علی (۱۴۲۰ ق). **المستشرقون و الدراسات القرآنیة**. بیروت: دارالمورخ العربی.
- ۲۸) طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۹) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- ۳۰) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
- ۳۱) طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵ ش). **مجمع البحرین و مطلع النیرین**. تحقیق احمد حسینی. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- ۳۲) طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۳) طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ ش). **رجال الطوسی**. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ۳۴) عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). **تفسیر نور الثقلین**. تحقیق. هاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
- ۳۵) علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ ق). **خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال**. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ۳۶) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **التفسیر الکبیر. مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- (۳۷) فراء، يحيى بن زياد. (بى تا). **معانى القرآن**. مصر: دارالمصرية للتاليف و الترجمة.
- (۳۸) قشيري، عبدالكريم بن هوازن. (بى تا). **لطائف الاشارات**. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (۳۹) كاشاني، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ ق). **زبدة التفاسير**. قم: بنياد معارف اسلامى.
- (۴۰) كاشفى سبزواري، حسين بن على. (۱۳۶۹ ش). **مواهب عليه**. تحقيق محمد رضا جلالى نائينى. تهران: اقبال.
- (۴۱) كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۲۹ ق). **الكافي**. قم: دارالحديث.
- (۴۲) كشى، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). **إختيار معرفة الرجال**. مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
- (۴۳) مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى. (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام**. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- (۴۴) مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى. (۱۴۰۴ ق). **مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول**. تحقيق هاشم رسولى محلاتى. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- (۴۵) مراغى، احمد بن مصطفى. (بى تا). **تفسير المراغى**. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- (۴۶) معرفت، محمد هادى. (۱۳۸۸ ش). **شبهات و ردود حول القرآن الكريم**; ترجمه حسن حكيم باشى و ديكران. قم: تمهيد.
- (۴۷) مغنيه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). **تفسير الكاشف**. تهران: دارالكتب الاسلامية.
- (۴۸) مكارم شيرازى، ناصر و همكاران. (۱۳۷۴ ش). **تفسير نمونه**. تهران: دار الكتب الاسلامية.
- (۴۹) مودب، رضا و موسوى مقدم، محمد. (۱۳۸۷ ش). «نقد دايرة المعارف قرآن ليدن بر اساس آراء و مباني شيعه». مجله شيعه شناسى. شماره ۲۳. صص ۱۰۵-۱۴۴.
- (۵۰) ميدي، رشيد الدين. (۱۳۷۱ ش). **كشوف الاسرا و عدة الابزار**. تحقيق. على اصغر حكمت. تهران: امير كبير.
- (۵۱) نجاشى، احمد بن على. (۱۳۶۵ ش). **رجال النجاشى**. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- (۵۲) نخجوانى، نعمت الله بن محمود. (۱۹۹۹ م). **الفواتح الهية و المفاتيح الغيبية**. مصر: دار ركابى للنشر.
- (۵۳) نيشابورى، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ۵۴) Firestone, Reuven. (۲۰۰۱) **Encyclopaedia of the Quran. McAuliffe, Jane Dammen**; ed ۷۲; p ۵۶۱&۵۶۲. Leiden_Boston:Bill.

References

۱. The Holy Quran
۲. The Bible.
۳. Alusi, Mahmoud. (۱۴۱۵ AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Research by Ali Abdul Bari Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

۴. Ibn Babwayh, Muhammad ibn Ali. (۱۴۱۳ AH). *Man la Yahzuruh al-Faqih*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publishing Office.
۵. Ibn Hajar Asqalani, Ahmad ibn Ali. (۱۴۱۵ AH). *Taqrib al-Tahzib*. Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyyah.
۶. Ibn Dawood Hilli, Hasan ibn Ali. (۱۳۴۲ AD). *Kitab Al-Rijal*. Research by Mohammad Sadegh Bahr al-Ulum. Tehran: University of Tehran.
۷. Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn Ali. (۱۳۶۹). *Mutashabih al-Qur'an wa Mukhtalifuh*. Qom: Bidar publishing.
۸. Ibn Ashour, Muhammad Taher. (۱۴۲۰ AH). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: The Institute of Al-Tarikh.
۹. Ibn Kathir, Ismail ibn Omar. (۱۴۱۹ AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Research by Mohammad Hussein Shamsuddin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah & Mohammed Ali Beydoon Publications.
۱۰. Bernaba Bible. (۱۳۴۶). Translated by Morteza Fahim Kermani. No Place, No Name.
۱۱. Barqi, Ahmad bin Mohammed. (۱۳۷۱). *Al-Mahasin*. Reasearch by Jalaluddin Muhaddith. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۱۲. -----, (۱۳۴۲ AD). *Kitab al-Rijal*. Tehran: Tehran University Press.
۱۳. Beyadawi, Abdullah bin Omar. (۱۴۱۸ AH). *Al-Tanzil wa Asrar al-Tawil*. Research by Mohammad Abdul Rahman al-Marashi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۴. Thaali, Abdul Rahman bin Mohammed. (۱۴۱۸ AH). *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an*. Research by Muhammad Ali and Adil Ahmad Abdul Mawjud. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۵. Thalabi, Ahmad ibn Ibrahim. (۱۴۲۲ AH). *Al-Kashf wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۶. Jazayeri, Nimatullah bin Abdullah. (۱۴۰۴ AH). *Al-Noor al-Mubin fi Qasan al-Anbiya wa al-Mursalin*. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi Library.
۱۷. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۷۹). *Subjective interpretation; The Prophet (PBUH) in the Qur'an*. Qom: Esra.
۱۸. Jawahiri, Muhammad. (۱۴۲۴ AH). *Al-Mufid min Rijal Mujam al-Hadith*. Qom: Mahallati.
۱۹. Khoi, Abulqasim. (۱۴۱۳ AH). *Mujam Rajal al-Hadith wa Tafsir Tabaqat al-Ruwat*. No Place: Tawhid Publishing.
۲۰. Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۴۱۳ AH). Beirut: Al-Risalah Institute.
۲۱. Raghīb Al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (۱۴۱۲ AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Damascus/ Beirut: Dar al-Ilm/ Dar al-Shami.
۲۲. Zamani, Mohammad Hassan. (۱۳۸۲). "Criticism of the Quranic Encyclopedia". *Journal of Philosophical and Verbal Research*. No. ۱۷ and ۱۸. pp. ۷۵-۷۵.
۲۳. -----, (۱۳۸۵). *Orientalists and the Quran*. Qom: Bustan Ketab.
۲۴. Suyuti, Muhammad ibn Abi Bakr. (۱۴۰۴ AH). *Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Mathur*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
۲۵. Shahid Awwal, Muhammad ibn Makki. (۱۴۱۰ AH). *Al-Mazar fi Keyfiyyat Ziyarat Aal-Nabi wa al-A'immat al-At'har*. Edited by Mohammad Bagher Abtahi Esfahani. Qom: Imam Mahdi School.
۲۶. Sheibani, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۱۳ AH). *Nahj al-Bayan an Kashf Ma'ani al-Qur'an*. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
۲۷. Saghīr, Muhammad Hussein Ali (۱۴۲۰ AH). *Al-Mustaharqun wa al-Dirasat al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dar al-Muarrikh al-Arabi.

۲۸. Tabatabai, Mohammad Hussein. (۱۴۱۷ AH). *Al -Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Qom Seminary of Islamic Publications Office.
۲۹. Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (۱۳۷۲). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow.
۳۰. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (۱۴۱۲ AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marifah.
۳۱. Turaihi, Fakhruddin. (۱۳۷۵). *Majma al-Bahrain wa Matla al-Nayyirain*. Research by Ahmad Hosseini. Tehran: Mortazavi Bookstore.
۳۲. Tusi, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۱۵ AH). *Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*. Research by Ahmad Qasir Amili. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۳. -----, (۱۳۷۳). *Rijal al-Tusi*. Research by Javad Qayyum Isfahani. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.
۳۴. Arusi Huwaizi, Abd Ali bin Juma. (۱۴۱۵ AH). *Tafsir Noor al-Thaqalain*. Research by Hashem Rasuli Mahallati. Qom: Ismailian.
۳۵. Allamah Hilli, Hassan bin Yusuf. (۱۴۱۷ AH). *Khulasat al-Aqwal fi Marifat al-Rijal*. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.
۳۶. Fakh Al-Razi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). *Al-Tafsir al-Kabir: Mafatih al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۷. Farra, Yahya bin Zayd. (No Date). *Maani al-Qur'an*. Egypt: Dar al-Misriyyah for writing and publishing.
۳۸. Qushairi, Abdul Karim bin Hawazin. (No Date). *Latifa al -Asharat*. Egypt: Al-Hayat al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab.
۳۹. Kashani, Mullah Fathullah. (۱۴۲۳ AH). *Zubda al-Tafasir*. Qom: Bonyad Maaref Islami.
۴۰. Kashefi Sabzevari, Hussein bin Ali. (۱۳۶۹). *Mawahib Aliyyah*. Research by Mohammad Reza Jalali Naini. Tehran: Iqbal.
۴۱. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub. (۱۴۲۹ AH). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith.
۴۲. Kashshi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۰۹ AH). *Ikhtiyar Marifat al-Rajal*. Mashhad: Institute of Mashhad University Publishing.
۴۳. Majlisi, Mohammad Bagher bin Mohammad Taghi. (۱۴۰۳ AH). *Bihar al-Anwar al-Jamia' li Durar Akhbar al-A'immah al-At'har*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴۴. -----, (۱۴۰۴ AH). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akbar Al al-Rasul*. Research by Hashem Rasuli Mahallati. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۴۵. Maraghi, Ahmad ibn Mustafa. (No Date). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴۶. Marifat, Muhammad Hadi. (۲۰۰۹). *Shubhat wa Rudud hawl al-Qur'an al-Karim*; Translated by Hassan Hakim Bashi and others. Qom: Tamhid.
۴۷. Mughniyah, Muhammad Javad. (۱۴۲۴ AH). *Tafsir al-Kashif*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۴۸. Makarem Shirazi, Naser et al. (۱۳۷۴). *Tafsir Nomooneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. ۴۹. Moaddab, Riza and Mousavi Moghaddam, Mohammad. (۲۰۰۸). "Criticism of Leiden's encyclopedia of the Quran based on Shiite views and principles". *Shiite Journal*. No. ۲۳. pp. ۱۰۵-۱۴۴.
۵۰. Meybodi, Rashiduddin. (۱۳۷۱). *Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar*. Research by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amir Kabir.
۵۱. Najashi, Ahmad ibn Ali. (۱۳۶۵). *Rijal al-Najashi*. Qom: Al -Nashr Al-Islami Institute.

۵۲. Nakhjavani, Nimatullah bin Mahmoud. (۱۹۹۹). Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaibiyah. Egypt:

Rikabi publishing hause.

۵۳. Nishaburi, Hasan bin Muhammed. (۱۴۱۶ AH). Tafsir Ghar'aib al-Qur'an wa Raghaib al-Furqan. Beirut: Dar

al-Kutub al-Ilmiyah.



An analysis on the calculation of the speed of light in the qur'an from the viewpoint of mohammad dodah

Seyyed Hossein Kazemi Rayabi^۱

Thamaneh AkhtarDanesh^۲

Abstract

An article entitled "Sur'at al-Daw' fil-Qur'an al-Karim" [The Speed of Light in the Holy Qur'an] by D. Muhammad Dodah has been published in the book "Al-Kawn wal-Ijaz al-Ilmi fil-Qur'an" [The universe and scientific miracles in the Qur'an] and several other sources in different languages. He has obtained a number very close to the speed of light of $۲۹۹,۷۹۲,۰$ km/s based on an interpretation of the ۲۹th verse of Surah Sajdah and performing mathematical calculations. In this article, the calculation mistakes of the Dodah's method are stated as follows: The mistake in calculating the length of the moon's orbit, the mistake in comparing a thousand years to twelve thousand astronomical months, and the mistake in adjusting the average speed of the moon. Also, the basic errors in his calculations include: the wrong explanation of the verse, the dependence of the calculation quantities used in Dodah's calculations on time, and on the contrary, the speed of light being independent of time, as well as the high sensitivity of the final value, which were investigated in this paper. In addition to checking the errors in his method and the authenticity of the astronomical data used by him, referring to reliable sources.

Keywords: Astronomy, Speed of Light, Miracle of the Quran.

^۱ Assistant Professor of Electrical Department, Quchan University of Technology; Khorasan Razavi; Iran (corresponding author) | sh.kazemi@qiet.ac.ir

^۲ Lecturer of Fatima Al-Zahra Seminary, Quchan; | rayhanatnabi@gmail.com



تحلیلی بر محاسبه سرعت نور در قرآن از دیدگاه محمد دودح

سیدحسین کاظمی ریابی^۱

ثمانه اختردانش^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷

چکیده

مقاله‌ای با عنوان «سرعة الضوء في القرآن الكريم» به نویسندگی د. محمد دودح در کتاب «الکون و الاعجاز العلمی فی القرآن» و چندین منبع دیگر به زبان‌های مختلف منتشر شده است. وی بر اساس تعبیری از آیه پنجم سوره مبارکه سجده و انجام محاسبات ریاضی، عددی بسیار نزدیک به سرعت نور $299792,5 \text{ km/s}$ به دست آورده است. در این مقاله ایرادهای محاسباتی روش دودح را که شامل: خطا در محاسبه طول مدار سیاره‌ی ماه، خطا در برابر فرض کردن هزار سال با دوازده هزار ماه نجومی و اشتباه در تصحیح سرعت متوسط سیاره‌ی ماه، بیان شده است. همچنین خطاهای مبنایی او شامل تعبیر اشتباه از آیه شریفه، وابستگی کمیتهای محاسباتی استفاده شده در محاسبات دودح به زمان و در مقابل، مستقل از زمان بودن مقدار سرعت نور و همچنین حساسیت بالای مقدار نهایی به خطاهای موجود در محاسبات وی، بررسی شده است. علاوه بر بررسی خطاهای موجود در روش وی، صحت داده‌های نجومی به کار برده شده توسط وی با مراجعه به منابع معتبر بررسی شد.

واژه‌های کلیدی: نجوم، سرعت نور، اعجاز قرآن.

۱. استادیار گروه برق، دانشگاه صنعتی قوچان؛ خراسان رضوی؛ ایران (نویسنده مسئول) | sh.kazemi@qiet.ac.ir

۲. مدرس مدرسه علمیه فاطمه الزهرا (سلام الله علیها) قوچان؛ ایران | rayhanatnabi@gmail.com

۱. مقدمه

تاکنون کتب و مقالات متعددی پیرامون اعجاز قرآن منتشر شده است، اعجاز قرآن از نظر استحکام در متن و اتقان در بیان مفاهیم و عدم وجود اختلاف در آن، اعجاز آن از نظر فصاحت و بلاغت و جذب و هدایت مخاطب، اعجاز آن به خاطر خبر از برخی وقایع آینده، اعجاز آن از نظر عددی و تکرار اعجاب آور برخی کلمات و همچنین اشاره آن به برخی پدیده‌های علمی از جمله این موارد هستند. روشن است که علاوه بر اینکه قرآن به برخی از پدیده‌های نجومی مانند حرکت اجرام آسمانی در مدارهایشان، نیروی جاذبه میان آن‌ها و کرویت و حرکت گهواره‌ای زمین اشاره کرده است، با وجود پیشرفت علوم تجربی و پیدایش تجهیزات و روش‌های نوین در بررسی پدیده‌های نجومی، بعد از گذشت حدود ۱۴۰۰ سال از نزول این مصحف شریف، هنوز هیچ گونه شواهد قابل اتکایی که نشان از وجود تناقض و اختلاف در بیانات قرآن و یافته‌های دانشمندان باشد، یافت نشده است (مسترحمی، ۱۳۹۸). نکته مهم این است که قرآن در عصری به این پدیده‌های علمی و نجومی اشاره می‌کند که علم نجوم پیچیده در خرافات و در سیطره جادوگران و کاهنان بود و یادگیری آن از سوی اولیاء دین جز در مواردی خاص مانند دریاوردی نهی می‌شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۷۴). البته به خاطر عدم وجود تصریح در آیات مرتبط با دست یافته‌های علمی و امکان ارائه تفسیرها و برداشت‌های مختلف برای این آیات و کم بودن تأیید مصداقی برخی از این گونه برداشت‌ها در کلام معصومین (س)، تأویل و برگرداندن قطعی آیات قرآن به دست یافته‌های علوم تجربی، فقط در حد ظنی و ذوقی است و جنبه یقینی ندارد و فایده آن فقط در حد تعمیق و افزایش ایمان و اطمینان، در مؤمنین است؛ به عبارت دیگر اهل ایمان با مشاهده این هماهنگی در آیات قرآن و پدیده‌های آفاقی و انفسی، به حق بودن کلام الهی و جاودانه بودن آن بیش از پیش پی می‌برند و بر ایمانشان افزوده می‌شود و چون پایه‌های ایمانشان بر مبنای ادراکات و براهین عقلی و قلبی است؛ بنابراین اگر بعداً آن دست یافته علمی به هر دلیلی رد شود، دچار سستی در اعتقاد نمی‌شوند.

۱-۲. پیشینه

لازم است که بدانیم در زمینه ارجاع دست یافته‌های علوم تجربی به آیات قرآن دو گونه خطا ممکن است رخ دهد که عبارتند از: خطا در مبدأ و خطا در مقصد.

خطا در مبدأ: چون کشف قوانین علوم تجربی توسط بشر، محصول تلاش‌های فکری و آزمایش‌های او هستند و این فعالیت‌ها متکی بر مشاهدات مستقیم و غیر مستقیم او هستند، به‌خاطر امکان وجود نقص و خطا در این مشاهدات، این قوانین به‌طور ذاتی خطا پذیرند. امروزه به‌واسطه ظهور تجهیزات و روش‌های دقیق‌تر، نقایص و خطاهای آن‌ها آشکار و به مرور قوانین تکمیل‌تر می‌شوند، برای مثال می‌توان به قوانین نیوتون در مکانیک کلاسیک در سرعت‌های پایین اشاره کرد که با مشاهدات دیگری در سرعت‌های بالا (در حد سرعت نور) هماهنگی نداشتند و بعداً توسط انیشتین تکمیل شدند. پوپر با بهره‌گیری از علم منطق نشان داد که قوانین علوم تجربی، به‌طور منطقی ابطال پذیر هستند و به عبارتی چون فعلاً آزمایشی انجام نشده که آن‌ها را رد کند، پذیرفته شده‌اند (پوپر، ۱۹۳۴). حال آنکه آیات قرآن که در طول زمان از هر گونه تحریف و تغییری محفوظ مانده است، بدون شک فاقد هر گونه خطا و نقصی است؛ بنابراین ارجاع قطعی یا اثبات کردن آیات محکم الهی بر پایه قوانین اثبات‌ناپذیر علوم تجربی، از نظر منطقی کاری، اشتباه است. حتی در مواردی که پای پدیده‌های به ظاهر مسلم علمی مانند جاذبه، کرویت یا حرکت زمین به دور خورشید در میان است فقط می‌توان در مورد هماهنگی آن‌ها با برخی از آیات قرآن سخن گفت و نمی‌توان در مورد اثبات حقایق قرآن به آنها استدلال کرد؛ زیرا حقایق قرآن بر مبنای استدلال‌ها و براهین محکم عقلی استوار شده است نه مشاهدات تجربی و هم عرض قرار دادن این دو کاملاً اشتباه است. به بیان دیگر چون قرآن عظیم، کلام الهی، معیار حق و فصل الخطاب است، به‌طور کامل مسلط و حاکم بر علم بشر است و بشر در برابر حقایق بیان شده در این مصحف شریف که جهان شمول و فراتر از زمان و مافوق پیشرفت‌های علمی دانشمندان است، بایستی سر تعظیم و خشوع فرود آورد و بدلند که با مقدار کمی از علم که در اختیار او قرار داده شده است نمی‌تواند پایش را از گلیمش درازتر کند «وما أوتینم من العلم إلا قليلاً» (سوره اسراء/۸۵).

خطا در مقصد: علاوه بر امکان وجود خطا و نقص در مسیر کشف و استخراج قوانین علوم تجربی توسط بشر، خطای دیگری که ادعاهای مربوط به ارجاع دادن یافته‌های علوم تجربی به برخی آیات قرآن را دچار مشکل می‌نماید، محدود بودن قدرت درک و فهم بشر از آیات قرآن است. تأویل کلام پروردگار، به ویژه در مورد آیات متشابه، را کسی جز خود او و رسول اکرم (ص) و اهل بیت (س) ایشان که مصداق اتم راسخون در علم هستند، نمی‌داند (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶۹). بنابراین بقیه انسان‌ها بایستی در آیات متشابه به محکومات یا به کلام معصومین (ع) رجوع کنند؛ به عبارت دیگر در قرآن آیتی وجود دارد که در صورتی که فقط به ظاهر این آیات توجه شود، احتمال سوء تعبیر و در نتیجه متصف کردن خداوند، به صفات و کیفیت‌های جسمانی و محدودیت‌های فیزیکی وجود دارد و اغلب این آیات در زمره‌ی آیات متشابه قرار می‌گیرند؛ لذا تأویل نمودن ظاهر این آیات متشابه به گونه‌ای که با یافته‌های علوم تجربی هماهنگ جلوه کند، به‌طور منطقی بر اساس بیان صریح قرآن باعث قرار گرفتن در فتنه شده و کاملاً اشتباه است.

البته در مواردی مانند آیه ۲۵ سوره کهف «و لبثوا فی کهفهم ثلاث مائة سنین و اذادوا تسعاً» که به مساوی بودن ۳۰۹ سال قمری با ۳۰۰ سال شمسی اشاره دارد. روایتی از امیرالمؤمنین (ع) بیان شده است که یهودیان در مورد مقدار توقف اصحاب کهف در غار، از حضرت علی (ع) سؤال کردند. حضرت فرمود ۳۰۹ سال. گفتند: در کتاب ما ۳۰۰ سال آمده است! آن حضرت فرمود: ۹ سال به خاطر تفاوت سال شمسی و قمری است (قرائتی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۶۱). در اینگونه موارد هر چند سندیت و دلالت احادیث و روایات نیاز به بررسی دارد؛ اما وجود تأویل آیه در کلام معصوم ابهام و خطا را برطرف می‌کند.

علاوه بر خطاهای ذکر شده که ممکن است به‌طور سهوی رخ دهند، متأسفانه ممکن است مدعی در فرایند اثبات ادعای خود دچار خطاهای عمدی نیز بشود و برای رسیدن به هدف، به هر وسیله و روشی، حتی نادرست متوسل شود. البته ممکن است مدعی با این تصور که مخاطبین او انسان‌های عادی هستند و اطلاعات علمی کمی دارند و جذب آن‌ها به هر وسیله‌ای به سوی قرآن بی‌اشکال است، یافته‌ها و محاسبات خود را بطور فریبکارانه‌ای، علمی جلوه دهد و با عددسازی و استفاده از داده‌ها و روش‌های غلط، مخاطب را شگفت زده کند و

تصور کند به ساحت قرآن خدمتی کرده است در حالی که خداوند فقط عملی را که از مسیر تقوا به دست آمده باشد، می‌پذیرد «إِذَا يَتَّقِي اللَّهَ مِنْ الْمُتَّقِينَ» (مائده/۲۷). در این پژوهش نشان داده شده است که مقاله‌ای با عنوان «سرعة الضوء في القرآن الكريم» به نویسندگی د. محمد دودح (دودح، ۱۹۹۱: ۳۵۳) که در کتاب «الكون والاعجاز العلمي في القرآن» و چندین منبع دیگر به زبان‌های مختلف منتشر شده است، نمونه‌ای از خطا در مقصد و خطای عمدی است. با توجه به اینکه دقیق‌ترین مقداری که برای سرعت نور در خلأ گزارش شده است، برابر $c = 299792.458 \frac{km}{s}$ است (Explanatory supplement to the astronomical ephemeris, ۱۹۶۱). دودح، تلاش کرده است بر مبنای تعبیری از یکی از آیات متشابه قرآن و با انجام محاسباتی نجومی به این عدد برسد. در ادامه‌ی این مقاله، در بخش اول روش دودح را بیان می‌کنیم در بخش دوم خطاهای محاسباتی و در بخش سوم به خطاهای زیربنایی روش وی می‌پردازیم و مقاله را با نتیجه‌گیری به پایان می‌بریم.

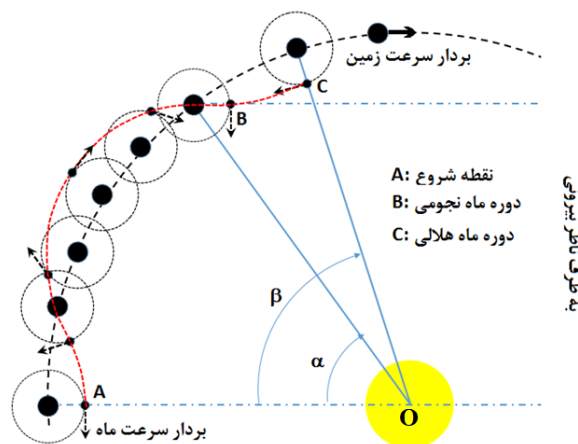
۱. روش محاسباتی دودح

آیه پنجم سوره مبارکه سجده: «لَمَّا أَمَرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ بِمَنْجُرِجٍ إِيَّاهُ تَوَجَّاهُ يَوْمَ قَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ»؛ امر را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند، سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید، به سوی او بالا می‌رود. دودح با استناد به این آیه و با این فرض که «سرعت عروج امر» در آیه مذکور همان «سرعت نور در خلأ» است، طول مسافت طی شده توسط ماه به دور زمین را در ۱۰۰۰ سال (۱۲۰۰۰ ماه) را برحسب کیلومتر محاسبه می‌کند و پس از ضرب آن در ضرایبی، آن را بر طول یک روز نجومی (برحسب ثانیه) تقسیم می‌کند و عددی بسیار نزدیک به سرعت نور، $c_{\text{دودح}} = 299792.5 \frac{km}{s}$ را به دست می‌آورد. در ادامه، روش محاسباتی دودح را از (دودح، ۱۹۹۱: ۳۵۳) آورده‌ایم.

۱-۱. طول زمانهای نجومی و اقترانی

در محاسبه دوره‌های زمانی در نجوم بسته به اینکه محل ناظر پدیده کجا باشد طول زمان اندازه‌گیری شده متفاوت است. برای مثال در مورد طول مدت دوران سیاره‌ی ماه به

دور زمین دو گونه ناظر وجود دارد، ناظری که بر روی خورشید قرار دارد و ناظری که در فاصله‌ای دور از منظومه شمسی بر روی یک ستاره‌ی فرضی ثابت قرار دارد. شکل ۱ این موقعیت‌ها را نشان می‌دهد. در این شکل دایره زرد بزرگ، خورشید، دایره مشکی متوسط، زمین و دایره مشکی کوچک، سیاره‌ی ماه را نشان می‌دهد، این شکل فقط جنبه‌ی آموزشی دارد و با ابعاد واقعی تناسبی ندارد و همچنین مدار انتقالی زمین و ماه در این شکل بصورت دایره نشان داده شده است که در واقع بیضی هستند. بردار کوچکی که روی سیاره‌ی ماه قرار دارد، بردار سرعت لحظه‌ای سیاره ماه است که این بردار همواره بر منحنی مدار دوران آن به دور زمین، مماس است.



شکل ۱. دوره ماه نجومی B (۳۶۰ درجه دوران ماه از دید ناظر بیرونی) و دوره ماه هلالی یا اقترانی C (رویت ماه در نقطه در همان نقطه شروع از دید ناظر زمینی)

در مورد ناظر اول که در شکل ۱، در نقطه O قرار دارد، دوره یک ماه، وقتی کامل می‌شود که ناظر، سیاره‌ی ماه را مجدداً در همان موقعیتی مشاهده کند که در شروع حرکتش مشاهده کرده است. موقعیت اولیه‌ی دوره در شکل ۱، نقطه A و موقعیت مشابه نهایی آن در پایان دوره، از دید ناظر در نقطه O، نقطه C است. به فاصله زمانی بین این دو نقطه‌ی A و C، یک ماه اقترانی یا هلالی (Synodic) اطلاق می‌شود. در این مقاله طول یک ماه اقترانی با نماد $T_{\text{ماه (اقترانی)}}$ نشان داده شده است و طبق جدول ۱ برابر ۲۹.۵۳۰۵۹ روز است. ماه اقترانی همان دوره‌ای است که در تقویم برای یک ماه قمری کامل در نظر گرفته می‌شود. همانطور

که در شکل ۱ مشاهده می‌شود زاویه مربوط به دوران سیاره‌ی ماه در یک ماه اقترانی به دور زمین بیش از ۳۶۰ درجه است در حالی که برای ناظر دوم که بیرون از منظومه شمسی (در سمت راست شکل ۱ و در فاصله بسیار دور) قرار دارد، سیاره‌ی ماه با یک دوران ۳۶۰ درجه‌ای کامل حول زمین، با شروع از نقطه A، در نقطه B به موقعیت قبلی خود از دید این ناظر، باز می‌گردد. واضح است که این دوره زمانی ماه از دوره قبلی کمتر است و دوره نجومی ماه (Sidereal) نامیده می‌شود و در این مقاله با نماد T (نجومی) ماه نشان داده می‌شود، که در جدول ۱ برابر ۲۷.۳۲۱۶۶۱ روز است. همانطور که جدول ۱ نشان می‌دهد علاوه بر دوره‌های اقترانی و نجومی، سه دوره‌ی دیگر ماه شامل دوره‌های Anomalistic، Tropical، و Draconic نیز بر اساس ملاک‌های دیگری برای نقاط شروع و پایان دوره، با طول زمان‌های متفاوت وجود دارد. در مورد طول دوره یک روز نیز مبناهای مختلفی وجود دارد، مقدار متعارف یک روز ۲۴ ساعت یا ۸۶۴۰۰ ثانیه است در حالی که در همان جدول مقدار نجومی آن ۸۶۱۶۴.۰۹۰۵۴ ثانیه است و برای دوره یک سال شمسی نجومی نیز عدد ۳۶۵.۲۵۶۳۶ روز بیان شده است. پس از آشنایی با تعاریف دوره‌های اقترانی و نجومی، به بیان روش محاسبات دودح می‌پردازیم، او مقادیر طول زمانی یک ماه و یک روز نجومی و اقترانی را در جدول ۲ ارائه می‌کند و محاسباتش را براساس آن‌ها انجام داده است.

جدول ۱ اطلاعات معتبر پیرامون دوره زمانی ماه و سال (Stationery Office, ۱۹۹۱)

1 day = 24 hours = 1440 minutes = 86400 seconds
 1 Julian year = 365.25 days = 8766 hours = 525 960 minutes = 31 557 600 seconds
 1 mean tropical year at 1900.0 = 31 556 925.975 ephemeris seconds

Length of the year at 1960 (4B)

	d	d	h	m	s
Tropical (equinox to equinox)	365.24220	365	05	48	46
Sidereal (fixed star to fixed star)	365.25636	365	06	09	10
Anomalistic (perihelion to perihelion)	365.25964	365	06	13	53
Eclipse (Moon's node to Moon's node)	346.62005	346	14	52	52
Gaussian (Kepler's law for $a = 1$)	365.25690	365	06	09	56
Julian	365.25	365	06	00	00

Length of the month (4C)

	d	d	h	m	s
Synodic (new moon to new moon)	29.53059	29	12	44	03
Tropical (equinox to equinox)	27.32158	27	07	43	05
Sidereal (fixed star to fixed star)	27.32166	27	07	43	12
Anomalistic (perigee to perigee)	27.55455	27	13	18	33
Draconic (node to node)	27.21222	27	05	05	36

Length of the day (3B)

1^d of mean solar time = 1^d.00273 79093 of mean sidereal time
 = 24^h 03^m 56^s.55536 of mean sidereal time
 = 86636.55536 mean sidereal seconds

1^d of mean sidereal time = 0^d.99726 95664 of mean solar time
 = 23^h 56^m 04^s.09054 of mean solar time
 = 86164.09054 mean solar seconds

Orbit of Moon about the Earth (4C)

Sidereal mean motion of Moon (1900) $2.661\ 699\ 489 \times 10^{-6}$ rad/s
 Mean distance of Moon from Earth 3.844×10^8 m = 60.27 earth radii

Rotation of the Earth (2B, 2C, 3B)

Period with respect to fixed stars = 24^h 00^m 00^s.0084 of mean sidereal time
 = 23^h 56^m 04^s.0989 of mean solar time

Rate of rotation $7.292\ 115 \times 10^{-5}$ rad/s = 15[°].041 07 s⁻¹
 = 1.002 738 rev/d = 6.300 387 rad/d

جدول ۲ دوره‌های نجومی و اقترانی (دودح، ۱۹۹۱:۳۵۳)

النظام الاقترانی الشمسی Synodic	النظام النجمی Sidereal	الزمن
۲۴ ساعة = ۸۶۴.۰۰ ثانیه	۲۳ ساعة ۰۶.۰۹۰۶ دقيقة، ۰.۹۰۶ ثانیه = ۸۶۱.۶۶۴ ثانیه	اليوم الأرضي
۲۹.۵۳۰۵۹ يوما	۲۷.۳۲۱۶۶۱ يوما = ۷۱۹.۸۱۶ ساعة	الشهر القمری

به جز در مورد طول روز نجومی که اختلافی در گرد کردن در رقم چهارم اعشار نسبت به همین مقدار در جدول ۱ مشاهده می‌شود، سایر مقادیر با جدول ۱ سازگاری دارد. دودح به جای اینکه از مقدار دقیقتر طول نجومی روز یعنی ۸۶۱.۶۴۰۹۰۵۴ ثانیه استفاده کند آن را به

عدد ۸۶۱۶۴.۰۹۰۶ ثانیه گرد کرده است در حالی که با توجه به اینکه رقم پنجم اعشاری ۴ است، بایستی آن را به پایین گرد می‌کرد. به هر حال خلاصه مقادیر جدول ۲ به بیان دودح به صورت زیر است:

$$\begin{aligned} T_{\text{ماهِ (اقتراانی)}} &= ۲۹.۵۳۰۵۹ \text{ day} T_{\text{ماهِ (نجومی)}} = ۲۷.۳۲۱۶۶۱ \text{ day} = ۶۵۵.۷۱۹۸۶ \text{ h} (۱) \\ T_{\text{روز (اقتراانی)}} &= ۸۶۴۰۰ \text{ sec} T_{\text{روز (نجومی)}} = ۸۶۱۶۴.۰۹۰۶ \text{ sec} \end{aligned}$$

۲-۱. محاسبه سرعت متوسط ماه

در قدم اول دودح طول مدار سیاره ماه را با تقریب آن با دایره محاسبه و با تقسیم آن بر طول یک ماه نجومی، سرعت متوسط آن را بر حسب کیلومتر بر ساعت به دست می‌آورد.

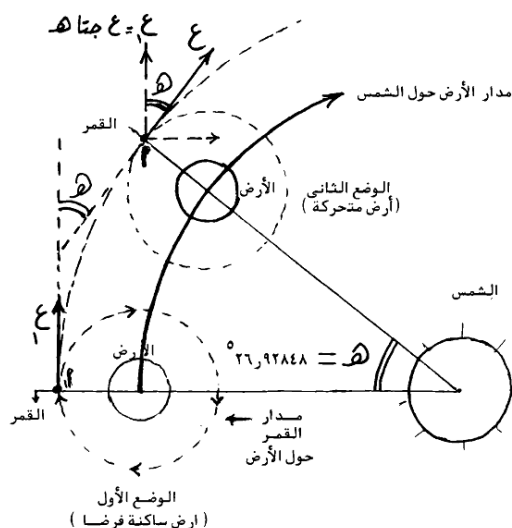
$$V_{\text{ماهِ (متوسط)}} = \frac{R_{\text{مداری متوسط ماه}} * ۲\pi}{T_{\text{ماهِ (نجومی)}}} = \frac{۳۸۴۲۶۴ * ۲ * ۳.۱۴۱۶}{۶۵۵.۷۱۹۸۶} = ۳۶۸۲.۰۷ \text{ km/h} (۲)$$

در اینجا مقدار همین سرعت بر حسب کیلومتر بر ثانیه با تقسیم عدد فوق بر ۳۶۰۰ برابر ۱.۰۲۲۸ km/sec بدست می‌آید.

در این محاسبه دودح با فرض اینکه مدار سیاره ماه به صورت دایره است، دچار خطا شده است که در بخش بعدی مقدار این خطا را مشخص خواهیم کرد.

۳-۱. محاسبه مؤلفه سرعت متوسط

در ادامه دودح به دلیل حذف تأثیر زمین بر سرعت متوسط ماه، با محاسبه زاویه طی شده توسط زمین در یک ماه نجومی به دور خورشید و با توجه به شکل ۲ مؤلفه‌ای از این سرعت را بدست می‌آورد.



شکل ۲. شکل ارائه شده توسط دودح برای محاسبه مؤلفه سرعت متوسط با فرض حذف اثر حرکت زمین به دور خورشید (دودح، ۱۹۹۱: ۳۵۳)

دودح عیناً بیان می‌کند: «این مؤلفه‌ی سرعت مداری متوسط سیاره ماه حول زمین است با فرض سکون آن و این مؤلفه‌ای حقیقی است و مؤلفه‌ای ظاهری و قابل مشاهده نیست و این مؤلفه بعد از حذف تأثیر دوران زمین حول خورشید بر مبنای محاسبات ریاضی به دست آمده است» و محاسبات زیر را انجام می‌دهد:

(۳)

$$\cos \alpha = 0.89157 \alpha = \frac{T_{\text{ماه (نجومی)}} * 360^\circ}{T_{\text{شمسی}}} = \frac{27.321661 \times 360^\circ}{365.25636} = 26.92848^\circ$$

$$V_{\text{مؤلفه ماه (متوسط)}} = \cos \alpha \times V_{\text{ماه (متوسط)}} = 0.89157 \times 3682.07 \frac{\text{km}}{\text{h}}$$

$$= 3282.82315 \frac{\text{km}}{\text{h}}$$

در بخش بعد نشان خواهیم داد که اولاً برای سرعت متوسط که کمیتی عددی (اسکالر) است، مؤلفه‌ای قابل تصور نیست و مؤلفه تنها برای کمیت‌های برداری قابل بیان است. برای همین استفاده از چنین ضریبی در تصحیح سرعت متوسط ماه، یک خطای عمده و گمراه کننده از سوی دودح بوده است؛ به عبارت دیگر دودح مشاهده می‌کند سرعت متوسط به دست آمده در مرحله قبل برای رساندن او به مقصودش مناسب نیست و باید در یک ضریب

حدود ۰.۹ باید ضرب شود؛ لذا موضوع بی اساس حذف اثر دوران زمین حول ماه را مطرح می کند و با گیج کردن مخاطب ضریبی را که هیچ ارتباطی با موضوع ندارد را محاسبه و در سرعت قبلی ضرب می کند. این خطای عمدی را در بخش بعد بررسی خواهیم نمود.

۴-۱. مقدار نهایی

سرانجام دودح با توجه با توجه به کمیت های قبلی عدد نهایی را محاسبه می کند.

$$C_{\text{دودح}} = \frac{V \times T \times 12000}{T} = \frac{3282.82315 \times 650.719876 \times 12000}{87164.0906} = 299792.5 \frac{\text{km}}{\text{s}} (\text{ع})$$

در اینجا ممکن است در ذهن خواننده این سؤال مطرح شود که چرا وقتی آیه از عبارت هزار سال استفاده کرده است، دودح به جای استفاده از طول زمان ۱۰۰۰ سال، از ۱۲۰۰۰ هزار ماه استفاده کرده است؟! این یکی دیگر از خطاهای عمدی و گمراه کننده دودح است که در بخش بعد بررسی خواهد شد.

۲. خطاهای محاسباتی دودح

۲-۱. منابع اطلاعات

همانطور که قبلاً نیز در جدول ۱ برخی از مقادیر معتبر اعداد نجومی را آوردیم، ذکر این نکته لازم است که برای به دست آوردن اطلاعات در مورد گردش ماه به دور زمین منابع معتبر مختلفی وجود دارد از جمله این منابع می توان به برگه اطلاعات حقیقی ماه (NASA Moon Fact Sheet) که توسط ناسا منتشر می شود (nssdc.gsfc.nasa.gov) و (Lang, ۲۰۱۱) اشاره کرد. ما عیناً برخی از جداولی که در این منابع آمده است را در ادامه آورده ایم.

جدول ۳. برگه اطلاعات حقیقی ماه (nssdc.gsfc.nasa.gov)

Semimajor axis (10^6 km)	۰٫۳۸۴۴
Perigee (10^6 km)	۰٫۳۶۳۳
Apogee (10^6 km)	۰٫۴۰۵۵
Revolution period (days)	۲۷٫۳۲۱۷
Synodic period (days)	۲۹٫۵۳

Mean orbital velocity (km/s)	۱/۰۲۲
Max. orbital velocity (km/s)	۱/۰۸۲
Min. orbital velocity (km/s)	۰/۹۷۰
Inclination to ecliptic (deg)	۵/۱۴۵
Inclination to Earth equator (deg)	۱۸/۲۸ ۲۸/۵۸
Orbit eccentricity	۰/۰۵۴۹
Sidereal rotation period (hrs)	۶۵۵/۷۲۸
Obliquity to orbit (deg)	۶/۶۸
Recession rate from Earth (cm/yr)	۳/۸

جدول ۴ اطلاعات مداری ماه (Lang, ۲۰۱۱)

Table 5.1 Physical properties of the Moon^a

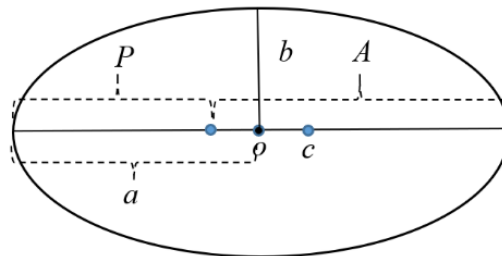
Mass	7.348×10^{22} kilograms = $0.0123 M_E$
Mean radius	1737.5 kilometers = $0.2725 R_E$
Bulk density	3344 kilograms per cubic meter
Sidereal rotation period	27.322 days = fixed star to fixed star
Sidereal orbital period	27.322 days = fixed star to fixed star
Synodic month	29.53 days = new Moon to new Moon
Mean distance from Earth	3.844×10^8 meters
Increase in mean distance	0.0382 ± 0.0007 meters per year
Mean orbital speed	1023 meters per second
Angular radius at mean distance (geocentric)	15 minutes 32.6 seconds of arc
Angular radius at mean distance (topocentric)	15 minutes 48.3 seconds of arc
Age	4.55×10^9 years

^a Here M_E and R_E respectively denote the mass and radius of the Earth. The Earth to Moon mass ratio is 81.300 587.

همانطور که مشاهده می‌شود در این منابع معتبر، اطلاعات با دقت‌ها و تعاریف گوناگون آمده است؛ از این رو، بر مبنای این منابع، ابتدا صحت داده‌های اولیه دودخ بررسی و سپس بر روی خطاهای روش محاسباتی او تمرکز شده است.

۲-۲. خطا در محاسبه محیط مداری و سرعت متوسط سیاره ماه

مسافت طی شده توسط ماه در طول ۱۰۰۰ سال ناشی از چهار نوع حرکت ماه است. الف: حرکت ماه به دور زمین با سرعت متوسطی حدود $1,023 \text{ km/s}$ (جدول ۴) ب: حرکت ماه (به همراه زمین) به دور خورشید با سرعت متوسط 29.78 km/s ج: حرکت منظومه شمسی در کهکشان راه شیری با سرعت متوسط 220 km/s و د: حرکت کهکشان راه شیری در فضا با سرعتی حدود 515 km/s .



شکل ۳ بیضی و پارامترهای آن

یکی از خطاهای محاسباتی دودح، خطای او در محاسبه سرعت متوسط ماه است. برای محاسبه سرعت متوسط باید طول محیط مدار ماه بر دوره نجومی یک ماه تقسیم شود. دودح بیضی را به صورت دایره تقریب می زند و شعاع متوسط مدار آن را براساس فواصل حضيض و اوج ماه، محاسبه می کند. دودح روش محاسبه شعاع میانگین را با در نظر گرفتن خروج از مرکز بیضی برابر $e = 0.054213728855043015$ و فاصله اوج و حضيض به ترتیب برابر 405394.0681 کیلومتر (A) و 363698.6823 کیلومتر (P)، مطابق شکل ۳، فاصله نیم قطر بزرگ بیضی، $a = (A+P)/2$ را 384546.3752 کیلومتر و نیم قطر کوچک بیضی، $b = a\sqrt{1-e^2}$ را محاسبه نموده است و میانگین فاصله ماه از زمین را $R = (a+b)/2 = 384263,6095 \text{ km}$ به دست آورده و سپس به جای استفاده از همین عدد که دقیق تر است، آن را به عدد 384264 km گرد می کند و بعد استفاده می کند. شاید خواننده از این خطاهای انجام شده در گرد کردن به سادگی بگذرد در حالی که به خاطر اینکه در محاسبه نهایی با ضرب کردن اعداد بزرگ سروکار داریم همین خطاهای جزئی، بسیار مؤثر خواهند بود. ایراد دیگر این است که هیچ یک از اعداد خروج از مرکز، اوج و حضيض ارائه شده توسط دودح از رقم چهارم به

بعد در صورت گرد کردن با جدول ۱ تطابق ندارد، و معلوم نیست وی از چه مرجعی این اعداد را با این مرتبه از دقت ارائه داده است. ایراد دیگر وی، خطا در تقریب زدن مدار بیضی شکل ماه، به صورت مدار دایروی است، در واقع مدار ماه بصورت یک بیضی با خروج از مرکز $e=0,0549$ (جدول ۱) است و محیط آن از مجموع سری زیر محاسبه می‌شود (Coxeter, 1969: 115).

$$p = 2\pi a \left[1 - \left(\frac{1}{2}\right)^2 e^2 - \left(\frac{1^3}{2^4}\right)^2 \frac{e^4}{3} - \left(\frac{1^3 \cdot 5}{2^4 \cdot 6}\right)^2 \frac{e^6}{5} - \dots \right] \quad (6)$$

که با جایگذاری $a=384400 \text{ km}$ (بر گرفته از جدول ۱) در رابطه فوق نتایج زیر بدست

می‌آید:

$$p_{\text{دقیق}} = 2413435 \text{ km} = 50055100 \text{ km} \text{ محیط مدار ماه در روش دقیق: اندازه}$$

$$p_{\text{دودح}} = 2414401 \text{ km} = 2\pi R = 918878057 \text{ km} \text{ اندازه محیط مدار ماه در روش دودح:}$$

$$\Delta p = p_{\text{دودح}} - p_{\text{دقیق}} = 966/418327 \text{ km} = \text{میزان خطای دودح در محاسبه‌ی طول مدار ماه:}$$

همانطور که مشاهده می‌کنید اندازه محیط مدار ماه که توسط دودح محاسبه شده است به اندازه Δp از مقدار دقیق بیشتر است، این تفاوت در محاسبه سرعت متوسط ماه به صورت زیر اثر می‌گذارد:

$$V_{\text{متوسط (دودح)}} = \frac{p_2}{T_{\text{ماه (نجومی)}}} = \frac{2414401.918878057 \text{ km}}{655.71987 \text{ h}} = 3682.0631056278 \frac{\text{km}}{\text{h}} \quad (7)$$

$$V_{\text{متوسط (دقیق)}} = \frac{p_1}{T_{\text{ماه (نجومی)}}} = \frac{2413435.00055100 \text{ km}}{655.71987 \text{ h}} = 3680.58927760498 \frac{\text{km}}{\text{h}}$$

در اینجا مقدار اختلاف دو سرعت متوسط برای سیاره ماه $\Delta V = 1,4738 \text{ km/h}$

می‌باشد. نتیجه اینکه، با حذف خطای محاسبه محیط بیضی، مقدار محاسبه شده سرعت نور به روش دودح از مقدار 299792.5 km/h به مقدار 299761.9 km/h کاهش می‌دهد.

نکته‌ای که شاید بی اهمیت به نظر برسد؛ ولی حساسیت محاسبات را به تقریب‌ها نشان می‌دهد این است که دودح در محاسبات خود به خاطر گرد کردن عدد، سرعت متوسط را به عدد 3682.07 km/h گرد کرده است در حالی که عدد مذکور در صورت گرد شدن بایستی رو به پایین و به عدد $3682.06 \frac{\text{km}}{\text{h}}$ گرد شود. لازم به ذکر است همین اختلاف خیلی جزئی،

مقدار محاسبه شده سرعت نور دودح را از 299792.5 km/s به مقدار 299791.68 km/s تغییر می‌دهد. همانطور که مشاهده می‌کنید در این مرحله دودح علاوه بر خطای دایروی در نظر گرفتن مدار ماه، به وفور با گرد کردن های نادرست و عمدی کمیت‌ها محاسبات را به سوی هدفش هدایت کرده است. نکته‌ای که عمدی بودن خطای دودح را در این مرحله نشان می‌دهد این است که هرچند او به ظاهر تلاش می‌کند با نمایش اعداد خروج از مرکز بیضی و نقاط اوج و حضیض، با تعداد ارقام زیاد، محاسباتش را به طور افراط گونه‌ای دقیق جلوه دهد؛ اما در نهایت با تقریب زدن محیط بیضی با دایره و عدم استفاده از رابطه دقیق محاسبه محیط بیضی، بی اساس بودن همگی این ظاهر سازی‌ها را نشان می‌دهد.

۳-۲. خطا در معادل گرفتن هزار سال با ۱۲۰۰۰ ماه نجومی

با توجه به اینکه از ابتدا گاه شماری قمری بر مبنای رؤیت هلال ماه بوده است، واضح است که ۱۰۰۰ سال طبق صریح آیه «مَمَّا تَعُدُّونَ» (حج/۴۷) برابر ۱۲۰۰۰ هزار ماه اقترانی یا هلالی ($29.53059 \text{ day} = T_{\text{ماہ (اقترانی)}}$) است و نه هزار ماه نجومی. حال آنکه در روش دودح ۱۰۰۰ سال، برابر ۱۲۰۰۰ ماه نجومی ($27.321661 \text{ day} = T_{\text{ماہ (نجومی)}}$) فرض شده است که این یکی دیگر از خطای عمدی و گمراه کننده روش او است؛ به عبارت دیگر با توجه به کمتر بودن دوره زمانی ماه نجومی نسبت به دوره زمانی ماه اقترانی، ۱۰۰۰ سال برابر $12970,188$ ماه نجومی است. این تفاوت در مقدار محاسبه شده سرعت نور توسط دودح، بدون در نظر گرفتن خطاهای دیگر، عدد وی را از عدد مطلوب وی یعنی 299792.5 km/s به مقدار کاملاً متفاوت 324030.42 km/s تغییر می‌دهد.

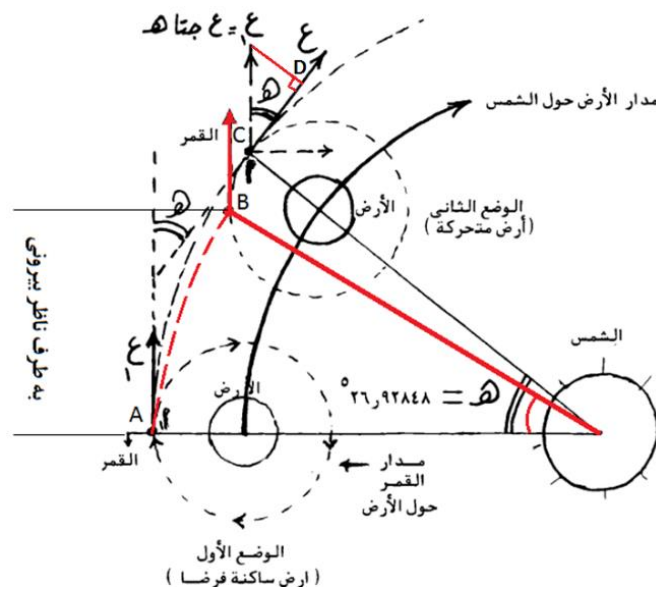
۴-۲. خطای عمدی به بهانه حذف اثر زمین در محاسبه سرعت متوسط ماه

مهم‌ترین خطای عمدی دودح این است که به بهانه‌ی حذف اثر زمین بر سرعت متوسط ماه، این سرعت متوسط را در ضریب (cos) ضرب می‌کند، مقدار و نحوه تأثیر آن را دودح در شکل ۱ بیان نموده است. در این شکل او مؤلفه‌ای از سرعت را به دست آورده که ادعا می‌کند فاقد اثر حرکت زمین است و در محاسبات بعدی به جای سرعت متوسط ماه از

این مؤلفه استفاده می‌کند. دودح زاویه‌ی طی شده توسط زمین به دور خورشید را در طول فاصله زمانی یک ماه نجومی تعریف می‌کند. این زاویه برابر است با:

$$\alpha = \frac{360^\circ \times T_{\text{ماه (نجومی)}}}{T_{\text{سال}}} = \frac{27.321661 \times 360^\circ}{365.25636} = 26.92848^\circ (\alpha)$$

هر چند دودح در محاسبه‌ی این زاویه درست عمل کرده است؛ اما در شکل ۱ آن را اشتباهاً در موقعیت ماه اقترانی C نشان داده است. شکل ۴ صحیح را برای موقعیت ماه نجومی B با خطوط قرمز نشان می‌دهد. لازم است ذکر شود در موقعیت پایان دوره ماه نجومی به خاطر ۳۶۰ درجه گردش کامل ماه (نقطه B در شکل ۲) بردار سرعت ماه موازی نقطه شروع آن (نقطه A در شکل ۲) می‌گردد. اشتباه دیگر این است که در همین موقعیت اشتباه، دودح مؤلفه بردار سرعت را بلندتر از مقدار خود آن یعنی V_{ave} رسم کرده است، در حالی که انتهای این مؤلفه باید روی نقطه D قرار بگیرد.



شکل ۴. اشتباه انجام شده توسط دودح در نقطه‌های C و D و همچنین تعریف مؤلفه‌ای برای سرعت متوسط (خطوط قرمز موقعیت صحیح هستند).

هرچند این دو اشتباه دودح را می‌توان به حساب بی‌دقتی در رسم گذاشت؛ اما اشتباه بزرگتر او خطا در فرض مقدار سرعت متوسط ماه که کمیتی عددیست، به‌عنوان کمیتی

برداری است. توضیح اینکه در فیزیک کمیت‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: کمیت‌های عددی و کمیت‌های برداری. کمیت‌هایی مانند انرژی، حجم، دما، جرم، طول و زمان نمونه‌هایی از کمیت‌های عددی یا اسکالر هستند و کمیت‌هایی مانند نیرو، سرعت، میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی کمیت‌های برداری هستند. کمیت‌های عددی فقط دارای مقدار هستند در حالی که کمیت‌های برداری علاوه بر مقدار دارای جهت و راستا نیز هستند. از آنجا که یک بردار را می‌توان به صورت جمع برداری مؤلفه‌های مختلف نشان داد؛ از این رو، برای کمیت‌های برداری در هر راستایی می‌توان مؤلفه‌ای برداری در نظر گرفت، حال آنکه در مورد کمیت‌های عددی چنین فرضی وجود ندارد، وقتی می‌گوییم جرم یک جسم 1 kg است، چون جرم کمیتی عددی است، در آن جهت، راستا یا مؤلفه‌ای قابل تصور نیست و اگر فرض کنیم که جرم دیگری به مقدار 2 kg روی جرم قبلی قرار داده‌ایم روشن است که مجموع جرم کل برابر 3 kg خواهد شد.

اما در مورد نیرو که کمیتی برداری با واحد نیوتون است، اینگونه نیست. برای مثال وقتی بیان می‌کنیم که به ذره‌ای دو نیرو وارد می‌شود که هر کدام برابر 1 نیوتون است، در اینجا زاویه‌ی بین دو نیرو و جهت آن‌ها اهمیت دارد، اگر دو نیرو هم راستا و هم جهت باشند (یعنی زاویه بین آنها صفر باشد)، براینند این دو نیرو برابر یک نیروی 2 نیوتونی خواهد بود؛ ولی اگر این دو نیروی وارده به ذره، هم راستا و در خلاف جهت یکدیگر باشند، این دو نیرو اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند؛ بنابراین براینند این دو نیرو صفر خواهد شد.

هر چند سرعت خود کمیتی برداری است؛ اما در مورد سرعت متوسط اینگونه نیست، زیرا سرعت متوسط حاصل تقسیم دو کمیت عددی (طول و زمان) است و بنابراین خود کمیتی عددی است و به کار بردن عباراتی مانند جهت، راستا و مؤلفه برای آن بی‌معناست. با توجه به شکل ۱ سیاره ماه بخاطر حرکت دورانی در یک دوره ماه نجومی کامل، دقیقاً به موقعیت قبل خود باز می‌گردد؛ بنابراین واضح است که چون ماه به نقطه اول خود بازگشته است، جمع برداری همه بردارهای سرعت در نقاط روی مسیر دوران و مؤلفه‌های آن صفر است. همچنین زاویه‌ی بردارهای سرعت به‌طور یکنواخت تغییر می‌کند و در هر موقعیت با امتداد فرضی مدار زمین، زاویه‌ای می‌سازد که در پایان دوره نجومی مجموع این زوایا نیز

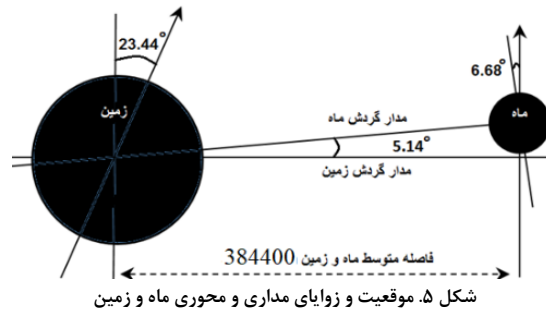
صفر می‌شود. از این رو، زاویه‌ی محاسبه شده توسط دودح هیچ ارتباطی با بردار سرعت ندارد و فرض آن در نقطه پایانی دوره ماه نجومی و محاسبه مؤلفه بردار سرعت در این نقطه خاص اشتباه بوده و هیچ ارتباطی با سرعت متوسط ماه ندارد؛ زیرا سرعت متوسط ماه به دور زمین، که حاصل تقسیم طول مدار سیاره ماه به زمان گردش آن است، کمیتی برداری نبوده و کمیتی عددی است؛ بنابراین مؤلفه‌ای برای آن قابل تصور نیست. روشن است که این سرعت متوسط به چیزی جز طول مدار ماه و زمان گردش آن حول زمین، بستگی ندارد و حرکت زمین یا منظومه شمسی که تابع قوانین مکانیک کلاسیک است، بر این دو کمیت اثری ندارد. بی پایه بودن محاسبات دودح در محاسبه مؤلفه سرعت متوسط آن قدر واضح است که خود او نیز چنین محاسبه‌ای را به هیچ مرجعی، ارجاع نداده است. به عبارت ساده‌تر دودح برای کاهش سرعت متوسط ماه نیاز به یک ضریب حدود ۰.۸۹ داشته است و برای اینکه این ضریب را فراهم کند موضوع محاسبه زاویه را برای توجیه آن مطرح کرده است.

برای روشن شدن خطای گمراه کننده دودح در اینجا یک مثال ساده را بیان می‌کنیم:

فرض کنید فردی با خودروی خود از شهر مشهد به شهر تهران از طریق جاده سبزواری سفر کند و از جاده شمال از مسیر بجنورد به مشهد باز گردد، در واقع این فرد به محل شروع حرکت خود بازگشته است. اگر طول مسیر طی شده توسط این فرد را ۲۵۰۰ کیلومتر و طول دوره زمان رفت و برگشت او را ۲۵ ساعت فرض کنیم، سرعت متوسط او برابر با $100 \text{ km/h} = 2500/25$ خواهد بود و چون به نقطه‌ی اول بازگشته است، واضح است که میزان جابجایی و حاصل جمع بردارهای سرعت این شخص در انتهای سفر برابر صفر خواهد بود. با توجه به اینکه سرعت زمین در محدوده قوانین مکانیک کلاسیک (نیوتونی) است، آیا حرکت وضعی یا مداری زمین، در طول مسیر و طول زمان این سفر، اثری داشته است؟ واضح است که حرکت زمین در اینجا بر طول مسیر، طول زمان و در نتیجه بر سرعت متوسط اثری ندارد.

اگر خوشبینانه حالتی را فرض می‌کنیم که دودح می‌خواسته طول مسیر ماه را تصحیح کند (ولی اشتباهاً سرعت متوسط را تصحیح کرده است، هر چند چنین تصحیحی نیز پشتمانه منطقی ندارد) به عبارت دیگر ممکن است او می‌خواسته تصویر مسیر طی شده توسط ماه را

در صفحه‌ی مداری زمین و از دید ناظری عمود بر صفحه مداری زمین در نظر بگیرد. شکل ۵ زوایای صفحه مداری ماه و زمین را نشان می‌دهد:



در این فرض زاویه صفحه مداری ماه با صفحه مداری زمین، برابر ۵.۱۴ درجه است که کسینوس آن برابر ۰.۹۹۵۹۷۸۷۶ می‌باشد و با زاویه و کسینوس آن که توسط دودح بیان شده است ارتباطی ندارد. این تفاوت در مقدار کسینوس زاویه مذکور و بدون در نظر گرفتن سایر خطاها، عدد مطلوب دودح را از ۲۹۹۷۹۲.۵ km/s به مقدار ۳۰۴۱۹۳.۲ km/s تغییر می‌دهد. نکته دیگر اینکه چرا دودح تنها در مورد حذف اثر حرکت زمین به دور خورشید سخن گفته است و در مورد حذف اثر حرکت منظومه شمسی در کهکشان و اثر حذف حرکت کهکشان در فضا، بر سرعت متوسط سیاره ماه، هیچ سخنی نگفته است؟! در حالی که طبق استدلال او همه‌ی این حرکات بایستی در محاسبه سرعت متوسط ماه نقش داشته باشند. جواب ساده است؛ زیرا همه این حرکات تابع قوانین فیزیک کلاسیک هستند و همانطور که بیان شد هیچ اثری بر محاسبه سرعت متوسط ماه حول زمین ندارند و دودح عمداً برای توجیه اعمال ضریب مربوطه و گیج کردن مخاطب از آن بهره برده است.

۲-۵. مقدار نهایی با فرض حذف خطاهای روش دودح

اگر بخواهیم همه خطاهای بیان شده را از محاسبات دودح حذف کنیم و طبق بیان صریح آیه بر حسب زمان هزار سال قمری یا شمسی عمل کنیم، برای سال قمری که برابر ۳۵۴.۳۶۷ day و سرعت متوسط مداری ماه (طبق جدول ۳)، ۱.۰۲۲ km/s، عدد نهایی مربوطه براحتی از رابطه $۳۶۲۳۱۶ \text{ km/sec} = ۱۰۰۰ \times ۳۵۴.۳۶۷ \times ۱.۰۲۲$ به دست می‌آید، تکرار

همین محاسبات برای سال شمسی با طولی برابر 365.25636 day (جدول ۴) عددی برابر 373291.9 km/s را نتیجه می‌دهد و اگر سرعت متوسط ماه طبق جدول ۴، 1.023 km/s انتخاب شود باز هم مقادیر محاسبه شده افزایش می‌یابند. همان طور که مشاهده می‌شود این دو عدد با عدد مطلوب دودح یعنی 299792.5 km/s تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارند.

۳. خطاهای زیربنایی دودح

۳-۱. تعبیر اشتباه از آیه

در آیه ۵ سوره سجده سخن از ۱۰۰۰ سال است و سخنی از ۱۲۰۰۰ ماه و یا طول مسافت طی شده توسط ماه در این مدت نیست و همچنین سخنی در مورد نور نیامده، بلکه به کلمه «امر» اشاره شده است. دودح برای تعبیر کلمه «امر» در آیه شریفه به «نور» و تعبیر کلمه «عروج» به «تغییر مکان فیزیکی»، با توجه به اینکه می‌دانیم خداوند فراتر از مکان و زمان و محیط بر تمام هستی است، استدلالی ارائه نکرده است. به عبارت دیگر چون آیه به عروج امور در هزار سال دنیوی و یا یک روز ملکوتی (ر. ک. پهلوان و رضایی، ۱۳۹۸)، به سوی خداوند اشاره دارد نمی‌توان استدلال کرد که چون بالاترین سرعت در فیزیک سرعت نور است، خداوند نیز برای دریافت این امور باید مدت زمانی صبر کند تا امر را دریافت کند. این تعبیر براساس معارف اسلام کاملاً اشتباه است؛ زیرا واضح است که چون خداوند با قدرت خودش پدید آورنده همه امور است، قطعاً آگاهی او به آن امور، قبل از پیدایش آن امور بوده است و او نیاز به گذشت زمان برای اطلاع از پدیده‌ای ندارد و تمامی امور و پدیده‌ها نزد او حاضر هستند. در تفسیر المیزان ذیل همین آیه، بیان شده است که همانطور که در آیه قبل از این آیه خداوند حکیم از آفرینش آسمانها و زمین در یک دوره شش روزه سخن می‌گوید در این آیه نیز از تدبیر مستمر امور هستی و سرانجام از جمع‌بندی آن در روز قیامت که معادل هزار سال دنیوی است سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۶: ۳۷۰)؛ بنابراین در این آیه سخن از معادل بودن دو بازه زمانی در دو عالم مختلف یعنی عالم دنیا و عالم قیامت است و این بیان ارتباطی به سرعت سیر نور در عالم دنیا ندارد. ضمناً اینکه دودح فرض کرده است که در فیزیک (عالم دنیا) بالاترین سرعت، سرعت نور است نیز اشتباه است؛ زیرا تحقیقات

اخیر نشان می‌دهد که وقوع برخی پدیده‌هایی با سرعتی بیش از سرعت نور نیز در فیزیک امکان پذیر می‌باشد. (James and Barry, ۲۰۲۱)

۲-۳. مستقل بودن سرعت نور از زمان

در فیزیک سرعت نور کمیتی ثابت و مستقل از زمان فرض شده است، در حالی که کمیت‌های متوسطی مانند طول مدار گردش ماه، طول زمان چرخش آن، طول سال شمسی و طول روز همه کمیت‌هایی وابسته به زمان هستند و در طول زمان تغییر می‌کنند (eclipse.gsfc.nasa.gov)، برای مثال ماه در هر سال چند سانتیمتر از زمین دورتر می‌شود، جدول ۳ مقدار افزایش میانگین فاصله ماه را $0.0382 \pm 0.0007 \text{ m/year}$ بیان می‌کند. فاصله ماه از زمین از ابتدای تشکیل آن تاکنون از حدود چند هزار کیلومتر به 384400 کیلومتر رسیده است، دودح هیچ استدلالی برای اینکه که تغییرات زمانی کوتاه مدت و دراز مدت کمیت‌های مورد استفاده بر محاسبات او بی تأثیر است، نیاورده است.

۳-۳. محاسبه خطا و حساسیت

در حالی که همه کمیت‌های اندازه‌گیری شده در نجوم از جمله اعدادی که در جداول ۱ الی ۴ آورده شده است، تقریبی بوده و دارای خطا اندازه‌گیری و یا خطای گرد کردن هستند، چگونه ممکن است بر مبنای چنین اعدادی، عددی دقیق و بدون خطا حاصل شود. نکته مهم در این است که چون در اینجا با حاصل ضرب اعداد بزرگ سروکار داریم، حساسیت عدد نهایی به خطایی هر چند کوچک در یک کمیت محاسباتی، چشمگیر می‌شود. نمونه‌هایی از اثر این گونه خطاها قبلاً بیان گردید، برای مثال در آخر بخش ۲-۳ نشان داده شده است که گرد کردن سرعت متوسط ماه تا دو رقم اعشاری، توسط دودح به اندازه 0.01 km/h ، عدد نهایی را به اندازه 0.82 km/s تغییر می‌دهد. اثر این گونه خطاهای اندازه‌گیری و گرد کردن در نتیجه نهایی آنقدر نسبت به مقدار مورد نظر دودح اختلاف ایجاد می‌نماید که می‌توان آن را به تلاش کسی تشبیه کرد که می‌خواهد با استفاده از یک قطعه اسفنج، یک سوزن خیاطی درست کند.

۴. نتیجه گیری

در این پژوهش پس از بیان روش دودح، و ارائه اطلاعات از سه منبع معتبر، مهم‌ترین خطاهای محاسباتی او شامل خطای ناشی از محاسبه‌ی تقریبی طول مدار سیاره ماه به مقدار 0.82 km/s ، خطای ناشی از برابر فرض کردن هزار سال با دوازده هزار ماه نجومی به مقدار 24237.92 km/s و خطای عمده‌ی در فرض کردن مؤلفه‌ای برای سرعت متوسط سیاره ماه به مقدار 4400.7 km/s ، مورد بررسی قرار گرفت و نشان داده شد که با حذف همه این خطاها عددی که به دست می‌آید با دقیق‌ترین مقدار فعلی سرعت نور 299792458 km/s اختلاف دارد. در ادامه مهم‌ترین خطاهای زیربنایی او چون تأویل اشتباه از آیه شریفه، مستقل از زمان بودن سرعت نور و عدم استقلال از زمان کمیت‌های محاسباتی و حساسیت چشمگیر مقدار نهایی به خطای موجود در اندازه‌گیری و گرد کردن کمیت‌ها، تبیین شدند. این بررسی نشان داد که با وجود این اشکالات در محاسبات و روش دودح، ادعای او کاملاً مردود است.

منابع و مآخذ

۱) قرآن الکریم

- ۲) پوپر، کارل ریموند. (۱۹۳۴ م). منطق اکتشاف علمی. ترجمه سید حسین کامالی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳) پهلوان، منصور و رضایی، حسین. (۱۳۹۸). «بررسی شبهات آیات مرتبط به خلقت جهان در شش روز». دو فصل نامه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی. سال اول. شماره ۱/پیاپی ۱. صص ۱-۲۱.
- ۴) دودح، محمد. (۱۹۹۱ م). سرعة الضوء فی القرآن الکریم. (منصور محمد حسب النبی). الکتون و الإعجاز العلمی فی القرآن. (۳۵۳-۳۷۷). القاهرة: دارالفکر العربی.
- ۵) طباطبایی، سیدمحمدحسین و مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷). ترجمه تفسیر المیزان. قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
- ۶) قرائتی، محسن. (۱۳۷۴). تفسیر نور. قم: موسسه در راه حق.
- ۷) مسترجمی، سیدعیسی. (۱۳۹۸). «تحلیل اعجاز نجومی قرآن از دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی». دو فصل نامه علمی قرآن و علم، سال سیزدهم. شماره ۲۵. صص ۵۵-۸۲.
- ۸) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۹) Coxeter, H.S.M. (۱۹۶۹). Introduction to Geometry (۲nd ed.). New York: Wiley.
- ۱۰) <https://nssdc.gsfc.nasa.gov/planetary/factsheet/moonfact.html>
- ۱۱) <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEhelp/moonorbit.html>
- ۱۲) James M. Hill and Barry J. Cox. (۲۰۱۲). "Einstein's special relativity beyond the speed of light," Proceedings Mathematical Physical & Engineering Sciences, volume ۴۶۸, issue ۲۱۴۸, pp. ۴۱۷۴-۴۱۹۲.
- ۱۳) Lang K. R. (۲۰۱۱). The Cambridge guide to solar system, New York, Cambridge university press.
- ۱۴) Stationery Office, H. M. (۱۹۶۱). Explanatory supplement to the astronomical ephemeris. Britain: Nautical Almanac Office.

References

1. The Holy Qur'an
2. Popper, Carl Raymond. (۱۹۳۴ AD). The logic of scientific exploration. Translated by: Seyyed Hossein Kamali. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
3. Pahlavi, Mansour and Rezai, Hussein. (۱۳۹۸). "Investigating the doubts of the verses related to the creation of the world in six days". Two quarterly Quranic Studies Research. First year. No. ۱ / consecutive ۱. pp. ۱-۲۱.
4. Dodah, Muhammad. (۱۹۹۱). Surat al-Daw fi al-Qur'an al-Karim. (Mansour Mohammed Hasab al-Nabi). Al -Kawwn wa al-Ijaz al-Ilmi fi al-Qur'an. (۳۵۳-۳۷۷). Cairo: Dar al -Fikr al-Arabi.
5. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein and Makarem Shirazi, Naser. (۱۳۶۷). Translation of Tafsir al-Mizan. Qom: Allameh Tabatabai's Scientific and Cultural Foundation.
6. Qiraati, Mohsen. (۱۳۷۴). Tafsir Noor. Qom: Institute on the Right Path.

۷. Mostarhami, Seyed Isa. (۱۳۹۸). "The Astronomical Analysis of the Qur'an by Ayatollah Fazel Lankrani". Two scientific quarterly of the Qur'an and Science, Year: ۱۳. No. ۲۵. pp. ۵۵-۸۲.
۸. Makarem Shirazi, Naser. (۲۰۰۷). The message of Imam Amir al-Mu'minin. Tehran: Dar al -Kutub al-Islamiyah.



Examining the objections of zakaria botros on the miracles of the qur'an

Mostafa Dehghan^۱

Abstract

One of the most important miraculous aspects of the Holy Quran, which has attracted the attention of non-Muslims and Orientalists in addition to the Quran scholars, is its verbal or literary miracle. Zakaria Botros, an Egyptian-born priest who is known for his critical approach towards Islam and the Qur'an, in an article, has denied the miracle of the Qur'an's expression by citing several verses that he claims do not conform to the written rules of Arabic literature. This denial is based on the doubt of the incompatibility of the verses of the Qur'an with the written rules of Arabic literature and the doubt of the authority of the written rules to evaluate the verses of the Qur'an. The conclusion of the current research is that there is no inconsistency between the written rules of Arabic grammar and the verses of the Qur'an, and the doubt of incompatibility between the two is the result of a lack of accurate knowledge of the grammar rules. Also, the rules of Arabic literature were compiled after the compilation of the Holy Quran and by referring to the verses of this divine book, to prevent mistakes in its reading and understanding. Therefore, the validity of the written rules depends on the harmony with the verses of the Qur'an. Thus, the doubt about the validity of written rules for evaluating the Holy Quran is contrary to obvious historical facts, so, knowing and paying attention to the true position of the Holy Quran and the written rules of Arabic literature, reveals the invalidity of the doubt.

Keywords: The Holy Quran, Verbal Miracle, Zakaria Botros.

^۱ Ph.D. student of Islamic jurisprudence and fundamentals of Islamic law, Seminary and University teacher; Qom; Iran | dehghan.mostafa@ut.ac.ir



بررسی ایرادهای زکریا بطرس بر اعجاز بیانی قرآن

مصطفی دهقان^۱

چکیده

اعجاز لفظی یا ادبی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز قرآن محسوب می‌گردد که علاوه بر قرآن پژوهان، توجه غیر مسلمانان و مستشرقان را نیز به خود جلب نموده است. زکریا بطرس، کشیش مصری تباری که به رویکرد انتقادی، نسبت به اسلام و قرآن شناخته می‌شود، در مقاله‌ای، با ذکر چند آیه که مدعی انطباق نداشتن آنها با قواعد مدون ادبیات عرب بوده، اعجاز بیانی قرآن را انکار کرده است. این انکار مبتنی بر شبهه ناسازگاری آیات قرآن با قواعد مدون ادبیات عرب و شبهه مرجعیت قواعد مدون، برای ارزیابی آیات قرآن است که در مقاله حاضر، هر دو شبهه به روش تحلیلی-انتقادی بررسی شده‌اند. رهاورد پژوهش حاضر این است که هیچ‌گونه ناهماهنگی بین قواعد مدون نحو عربی و آیات قرآن وجود ندارد و شبهه ناسازگاری بین آن دو، زائیده عدم اطلاع دقیق بر قواعد نحو است. همچنین قواعد ادبیات عرب بعد از تدوین قرآن کریم و با مراجعه به آیات این کتاب آسمانی، برای جلوگیری از اشتباه در قرائت و فهم آن تدوین شده‌اند؛ از این رو، اعتبار قواعد مدون در گرو هماهنگی با آیات قرآن است؛ بنابراین شبهه مرجعیت قواعد مدون برای ارزیابی قرآن کریم بر خلاف واقعیت‌های بدیهی تاریخیاست و شناخت و توجه جایگاه حقیقی قرآن کریم و قواعد مدون ادبیات عرب، بطلان شبهه را آشکار می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: قرآن، اعجاز بیانی، زکریا بطرس.

مقدمه

اهمیت قرآن کریم به عنوان یکی از معجزات پیامبر (ص) که اعجاز خویش را با دعوت همه بشریت به آوردن همانند خود، به نمایش گذاشته (بقره/۲۳؛ یونس/۲۸؛ هود/۱۳) و مهم‌ترین منبع معارف اسلامی است بر هیچ کس پوشیده نیست. این کتاب، یگانه معجزه جاوید پیامبر اسلام (ص) است که امروزه در دسترس همه آحاد افراد بشر قرار دارد.

عالمان اسلامی در مذاهب گوناگون، اعجاز قرآن را از چند بُعد مورد بررسی قرار داده‌اند که یکی از آنها اعجاز لفظی یا بیانی است و مراد از آن، اعجاز قرآن از نظر زیبایی الفاظ و فصاحت و بلاغت و سبک خاص این کتاب الهی است (معرفت، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۵: ۵) از این جنبه اعجاز قرآن با عناوین مختلفی از قبیل اعجاز لفظی، اعجاز بیانی و اعجاز ادبی تعبیر می‌شود و در این پژوهش از آن به اعجاز بیانی تعبیر می‌کنیم.

زکریا بطرس (Zakaria Botros) کشیش ۸۸ ساله مصری است که به انتقاد علیه قرآن و اسلام شناخته می‌شود. بطرس به جهت فعالیت‌هایی که در مصر علیه اسلام انجام داد، مدتی در زندان به سر برد و در نهایت برای همیشه از این کشور اخراج گردید (OrthodoxWiki, ۲۰۱۲) وی بعد از اخراج از مصر، با حضور در کشورهای مختلف مانند انگلیس، استرالیا و آمریکا، فعالیت‌های خود در زمینه ترویج مسیحیت و انتقاد به قرآن و اسلام را از سر گرفت (OrthodoxWiki, ۲۰۱۲) و در دسامبر سال ۲۰۰۸ توسط مجله ورلد (World magazine) که در زمینه ترویج مسیحیت فعالیت می‌کند به عنوان برنده جایزه سالانه دانیال (daniel of the year award) انتخاب شد (https://wng.org/n.d) او عقاید خاص و جنجالی خود در مورد مسیحیت را در کتابی به نام «ارتودکسی (راست کیشی) مذهب من است» (Orthodoxy is my denomination) منتشر نمود که انتشار آن، موجی از انتقادات از طرف قشر وسیعی از مسیحیان و شخص پاپ را علیه او برانگیخت (OrthodoxWiki, ۲۰۱۲).

بطرس در مقاله خود با عنوان «تحقیقاتی در مورد قرآن» (Inquiries about the Quran) که به زبان انگلیسی، در وب سایت رسمی خویش منتشر کرده (Botros, ۲۰۱۸) به گمان خود، اعجاز بیانی قرآن را با تکیه به دو دلیل به چالش کشیده است. دلیل اول عبارت است از

آیاتی از قرآن که مدعی شده است در آن آیات، بعضی از قواعد نحوی ادبیات عرب رعایت نشده و در نتیجه، با توجه به اینکه قرآن متن عربی صحیحی نیست معجزه ادبی نیز نیست. ذکر چند روایت که در منابع حدیثی اهل سنت نقل شده و مفاد آنها وجود لحن و اشکال ادبی در قرآن است، دومین دلیل او در این زمینه است. مقاله حاضر در صدد است که دلیل اول و ادعای وی در مورد ناسازگاری بعضی از آیات قرآن با قواعد نحوی را با مراجعه به منابع ادبی، تفسیری و تاریخی بررسی نماید.

پیشینه

اهمیت قرآن به عنوان معجزه پیامبر (ص) توجه مسلمانان و مشرکین را به سوی خود برانگیخت و قرآن کریم از سوی مسلمانان برای استفاده از معارف و از سوی مشرکین برای اشکال و نقد، مورد توجه قرار گرفت؛ بنابراین انتقاد به قرآن و تلاش برای کاستن ارزش آن مسئله نوپیدائی نیست و همزمان با نزول قرآن واقع شده است (سبأ/۴۳؛ صافات/۱۵؛ نحل/۲۴). شبهه ناسازگاری قرآن کریم با دستور زبان عربی عمدتاً توسط مستشرقین مطرح گشته و پژوهش‌های زیر، به پاسخ اشکالات مطرح شده در زمینه مطابقت قرآن با قواعد نحو، پرداخته‌اند.

کتاب «شبهات و ردود حول القرآن الکریم»، نویسنده: آیت الله معرفت (ره)؛ مقاله «نقد و بررسی شبهات مخالفان درباره اعراب کلماتی از قرآن»، نویسندگان: شریفی، محمد؛ فائز، قاسم، نشریه سراج منیر، زمستان ۹۶، شماره ۲۹، صص ۱۶۳ تا ۱۹۳.

مقاله «نقد و تحلیل عملکرد علامه معرفت در پاسخگویی به شبهات ادبی قرآن»، نویسندگان: مولایی نیا، عزت الله؛ درویشی، احسان الله، نشریه عیون، بهار و تابستان ۱۳۹۸، سال ششم - شماره ۱۰، صص ۱۱۷ تا ۱۴۲.

مقاله «نقد دلائل مستشرقان در ادعای اغلاط نحوی قرآن»، نویسندگان: کریم پور قراملکی، علی؛ امینی، محمد، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، پائیز و زمستان ۱۳۹۸، شماره ۲۷، صص ۹۳ تا ۱۱۴.

غالب اشکالاتی که در مقاله بطرس مطرح شده‌اند اشکالات جدیدی نیستند و علاوه بر مطرح شدن در منابع فوق، در منابع مختلف تفسیر و ادبیات عرب نیز ذکر گردیده، پاسخ

بایسته و شایسته از جهت شبهه‌ناسازگاری قرآن با قواعد ادبیات عرب دریافت نموده‌اند. نگارنده در این مقاله مانند سایر پژوهش‌گرانی که در پاسخ به اشکالات نحوی، دست به قلم شده‌اند، صرفاً به بررسی قواعد نحو و تلاش برای اثبات سازگاری آنها با آیات قرآن، اکتفاء ننموده است؛ بلکه بعد از اثبات مطابقت آیات مطرح شده با قواعد نحوی، ضمن بررسی تاریخ نزول و تدوین قرآن از سویی و تاریخ تدوین قواعد نحو از سویی دیگر، درصدد پاسخ به این سؤال برآمده است که آیا اساساً قواعد مدون نحو می‌توانند ابزاری برای سنجش درستی آیات قرآن تلقی گردند؟ چه اینکه ریشه اشکالات متعدد ناسازگاری قرآن با قواعد عربی علاوه بر عدم اطلاع دقیق از جزئیات قواعد ادبیات، ناشی از فروکاستن جایگاه قرآن در سطح یک متن عربی عادی است که اعتبار خود را از مطابقت با قوانین مدون ادبیات عرب کسب می‌کند؛ درحالی که موقعیت قرآن فراتر از یک متن عادی عربی و در جایگاهی است که قواعد ادبیات عرب اعتبار خود را از مطابقت با قرآن کسب می‌کنند. به دیگر سخن، شبهات مرتبط با ناسازگاری قرآن با قواعد ادبیات عرب بر دو مقدمه استوار هستند؛ مقدمه اول: قرآن با قواعد ادبیات عرب سازگار نیست. مقدمه دوم: متنی که مطابق با قواعد ادبیات عرب نباشد، عربی صحیح نیست و در نتیجه قرآن نیز متن عربی صحیح و معجزه نیست.

قرآن پژوهانی که در صدد پاسخ به این گونه شبهات برآمده‌اند بر خدشه در مقدمه اول متمرکز شده‌اند و فقط در برخی موارد به مناقشه در مقدمه دوم اشاره نموده‌اند؛ در حالی که مناقشه در مقدمه دوم مجال وسیع دارد و می‌توان استدلال را این جهت نیز مورد اشکال قرار داد. بخش دوم جستار حاضر، که آن را از تحقیقات مشابه متمایز می‌سازد به بررسی این زاویه پنهان از شبهات ناسازگاری قرآن با قواعد ادبیات عرب می‌پردازد و مرجعیت قواعد مدون زبان عربی برای ارزیابی قرآن را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

ساختار پژوهش

بخش اول مقاله حاضر به نقد مقدمه اول (ناسازگاری آیات قرآن با قواعد ادبیات عرب) می‌پردازد. در این راستا، ابتدا سه اشکال نحوی که بطرس بر آیات قرآن مطرح نموده، مورد بررسی قرار خواهند گرفت و سپس یک پاسخ کلی به همه شبهات ناسازگاری قرآن با قواعد

ادبیات عرب مطرح می‌شود. در بخش دوم، جایگاه و تاریخ تدوین قواعد ادبیات عرب و قرآن کریم بررسی می‌گردد تا در پرتو آن بطلان مقدمه دوم استدلال نیز روشن گردد.

مفهوم شناسی واژه اعجاز

اعجاز: اعجاز از ریشه عجز مشتق شده است. در کتب لغت، معانی مختلفی برای این ماده و مشتقات آن بیان شده است. مثلاً عجز (به سکون جیم) به معنای متضاد حزم (فرایدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۲۱۵) و همچنین به معنای ضعف (جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۸۸۳)، قسمتی از کمان که دست تیرانداز روی آن قرار می‌گیرد و زمین غیر حاصل خیز (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۲۴۲) استعمال می‌گردد و عَجْز به معنای انتهایشی (فرایدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۲۱۵؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۲۴۱) و عجوزه به معنای پیرزن (همان) به کار می‌روند. در مورد معنای اصلی این واژه، سه نظریه مطرح شده است. برخی معتقدند این واژه، دو معنای اصلی دارد که عبارتند: از عجز (به سکون جیم) به معنای ضعف و عَجْز به معنای انتهای شیء که جمع آن اعجاز است و بقیه معانی از این دو معنی گرفته شده‌اند (ابوالحسین، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳۲). برخی دیگر، معنای اصلی این واژه را تأخر از شیء معرفی نموده و اطلاق آن به معنای انتهای شیء و ضعف را به همین معنی ارجاع داده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۴۷) و برخی برعکس نظریه دوم، عجز را متضاد با قدرت معنا نموده، بقیه معانی را به معنای عدم قدرت برمی‌گردانند (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۳: ۳۸). به هر حال، کلمه اعجاز که مصدر باب افعال است در لغت به معنای چیزیست که موجب عجز و ناتوانی رقیب می‌گردد (طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۲۴) و در بعضی از آیات قرآن کریم نیز به همین معنی استعمال شده است (توبه/۲؛ شوری/۳۱). در اصطلاح علم کلام نیز، معجزه عمل خارق العاده‌ای است که مطابق با ادعا باشد (علامه حلی، ۱۴۲۷ ق: ۴۷۴) و برای اثبات نبوت انجام شود (سبحانی، ۱۴۲۶ ق: ۲۵۸).

انکار اعجاز ادبی قرآن کریم

همانطور که در مقدمه مطرح شد، بطرس برای انکار اعجاز ادبی قرآن بر دو مقدمه تکیه نموده که عبارت‌اند از ناسازگاری قواعد مدون ادبیات عرب با آیات قرآن و مرجعیت این قواعد برای ارزیابی قرآن و به این نتیجه دست یافته است که با توجه به ناسازگاری قرآن با

قواعد مدون زبان عربی، قرآن کریم، در بُعد زبانی، معجزه نیست. مقدمه دوم، در نگاه بطرس بدیهی انگاشته شده و هیچ دلیلی برای اثبات آن اقامه ننموده است؛ اما برای اثبات مقدمه اول، آیاتی را ذکر نموده و مدعی است با قواعد نحو سازگار نیستند. برای بررسی استدلال ایشان نخست مقدمه اول و سپس مقدمه دوم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

شبهه ناسازگاری قرآن با قواعد ادبیات عرب

سه قاعده از قواعد ادبیات عرب در مقاله بطرس ذکر شده‌اند که به زعم وی منطبق بر آیات قرآن نیستند. این اشکالات، به دو صورت قابل جواب هستند. پاسخ اختصاصی به اشکالی که نسبت به هر آیه مطرح گشته است و پاسخ کلی که بر همه آیات تطبیق می‌گردد. از این رو، نخست آیاتی که مورد اشکال قرار گرفته‌اند و پاسخ اختصاصی به هر آیه و سپس پاسخ کلی مطرح خواهد شد.

اشکال اول: رفع اسم انّ

بر اساس قواعد نحو حروف مشبّه بالفعل نصب به اسم و رفع به خبر می‌دهند؛ اما در دو مورد در قرآن این قاعده رعایت نشده است:

مورد اول: «قالوا این هذان لساجران یریدان ان ینجزاکم من ارضکم بسجرتها و یذهبها بطریتکم المثلی» (طه/۶۳).

در این آیه «ان» مخففه از مثقله و از حروف مشبّه بالفعل است و در اصل مشدد بوده است و حروف مشبّه بالفعل اسم بعد خود را نصب می‌دهند؛ لذا «هذان» که اسم «ان» است که باید به شکل منصوب (هذین) استعمال شود اما مرفوع (با الف و نون) استعمال شده است (Botros, ۲۰۱۸:۲).

پاسخ

پذیرفتن نتیجه مبتنی بر این است که استدلال بر مقدمات قطعی استوار باشد؛ بنابراین لازم است، مقدمات استدلال بررسی شوند. این استدلال مبتنی بر چهار مقدمه است: اول: کلمه «ان» از حروف مشبّه بالفعل است.

دوم: کلمه «هذان» اسم «إِن» است.

سوم: اسم حروف مشابه بالفعل همیشه منصوب است.

چهارم: «هذان» مرفوع است.

در صورتی که هر چهار مقدمه ثابت باشند جواب قابل قبول خواهد بود؛ اما اگر فقط یکی از آنها مشکوک باشد یا خلافتش ثابت باشد نتیجه قابل قبول نیست.

در منابع تفسیری و کتبی که به مباحث ادبی قرآن پرداخته‌اند، هر چهار مقدمه مذکور، مورد مناقشه قرار گرفته است. البته منظور این نیست که مثلاً یک ادیب هر چهار مقدمه را رد کرده باشد؛ اما در مجموع، هر یک از مقدمات مورد مناقشه قرار گرفته‌اند.

مقدمه اول: بعضی از نحویین احتمال داده‌اند که «ان» در این آیه به معنای «ما» ی نافی باشد و حرف «لام» در «لساحران» به معنای «الا» است؛ بنابراین آیه به این معنی است که «ما هذان الاساحران» (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۱: ۲۱۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶: ۲۵۰). همانطور که در آیه «وَإِنْ نَظُنُّكَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (شعراء/۱۸۶) نیز ترکیب به همین صورت است و معنای آیه این است که «مَا نَظُنُّكَ أَلَا مِنَ الْكَافِرِينَ» (نیشابوری، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۵۵۰-۵۵۱؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶: ۱۴۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۲۶۶) یعنی ما تو را جز فردی از دروغگویان تصور نمی‌کنیم.

مقدمه دوم: به نظر برخی، کلمه «هذان» اسم «ان» نیست؛ بلکه اسم «ان» ضمیرشان محذوف است و «هذان» مبتدا و مرفوع است (صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۶: ۳۸۵).

مقدمه سوم: بسیاری از ادیبان، تصریح کرده‌اند که اگر «ان» به صورت مخففه از مثقله استعمال شود، می‌تواند از عمل ملغی شود و در این حالت لازم است خبر، همراه با «لام» استعمال شود (حسن، ۱۳۶۷ ش، ج ۱: ۶۱۰) بعضی نیز بر این باورند که «ان» در حالت تخفیف معمولاً عمل نمی‌کند؛ مثلاً ابن مالک در الفیه معروفش آورده: «وَ خِفَّتْ إِنْ فَعِلَ الْعَمَلُ وَ تَلَزَمَ اللّامُ إِذَا مَا يَهْمَلُ».

شراح در توضیح این شعر تصریح کرده است که وقتی «إِنْ» مخفف شود، غالباً از عمل ملغی می‌شود و در این هنگام، خبر همراه با لام استعمال می‌گردد (سیوطی، بی تا: ۱۲۶-۱۲۷). عمل نکردن «ان» مخففه از مثقله و تطبیق آن بر آیه شریفه، در آثار سایر محققانی که قرآن را از جنبه ادبی بررسی کرده‌اند، نیز مطرح گشته است (نیشابوری، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۵۵۰؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۲۰۷).

مقدمه چهارم: بعضی از مفسرین معتقدند که «هذان» در این آیه بر اساس لغت بنی الحارث بن کعب یا قبائل دیگری استعمال شده که بر اساس این لغت، «هذان» همیشه به همین صورت استعمال می‌شود و اعرابش تقدیری است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴: ۳۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷: ۳۵۰)؛ بنابراین «هذان» اصلاً مرفوع نیست تا اشکال مطرح شود.

مورد دوم: «إِنَّ الدِّمَىٰ آمَنُوا وَ الدِّمَىٰ هَادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصَارَىٰ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ النَّبِيِّ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده/۶۹).
توضیح اشکال: در این آیه کلمه «الصَّابِئُونَ» مرفوع و با واو و نون به کار رفته است در حالی که عطف بر «الذین» است و «الذین» اسم «ان» و منصوب است؛ لذا این کلمه نیز باید منصوب می‌بود و با یاء و نون به صورت «الصَّابِئِينَ» به کار می‌رفت، همانطور در آیه ۶۲ سوره بقره^۱ درست استعمال شده است (Botros, ۲۰۱۸: ۳).

پاسخ

این اشکال نیز مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: کلمه «الصَّابِئُونَ» معطوف بر «الذین» شده است که منصوب است.

مقدمه دوم: اسم معطوف بر معطوف علیه منصوب، همیشه منصوب است.

هر دو مقدمه فوق مورد در آثار مفسران و ادیبان مورد نقد و اشکال قرار گرفته‌اند.

مقدمه اول: بسیاری از ادیبان و مفسرین مقدمه اول را مورد خدشه قرار داده‌اند (صافی،

۱۴۱۸ ق، ج ۶: ۴۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۱۳۷؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۵۲۶) مثلاً

زمخشری در توضیح اعراب این کلمه آورده است:

«و الصَّابِئُونَ رَفَعَ عَلَيَّ الْإِبْتِدَاءِ وَ خَبَرَهُ مَحذُوفٌ» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۶۶۰)؛ یعنی

صابئون بنا بر ابتدائیت مرفوع شده و خبرش محذوف است. مبتدا بودن «الصَّابِئُونَ» را از برخی

نحویین مانند سیویه و الخلیل نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۳۴۶؛ رازی، ۱۴۲۰

ق، ج ۱۲: ۴۰۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۳۲۵).

۱. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصْرَىٰ وَ الصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَ النَّبِيِّ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

مقدمه دوم: این مقدمه نیز مورد خدشه قرار گرفته است؛ چه اینکه طبق نظر فراء، در صورتی که اعراب اسم «إِنَّ» ظاهر نباشد و کلمه‌ای بر اسم عطف گردد، لازم نیست به صورت منصوب استعمال شود و به نظر کسائی، مطلقاً عطف بر محل اسم «إِنَّ» جاز است (سیوطی، بی تا: ۱۲۵).

در این آیه نیز «النس» اسم «إِنَّ» بوده، همچنین اسم موصول و دارای اعراب محلی است. بعضی از مفسرین نیز همین نظریه را بر این آیه تطبیق داده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۳۲۵؛ رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲: ۴۰۲).

اشکال دوم: منصوب شدن فاعل

«و إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رِيهٖ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَىٰ بِهَا إِلَهَهُنَّ قَالِ إِنِّي جَاعِلٌكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالِ لَا يَنْبَغُ لَكَ عَهْدٌ بِالظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴).

توضیح اشکال: در این آیه کلمه «الظالمين» جمع مذکر سالم و فاعل «لا ینال» است و لذا باید «الظالمون» مرفوع به واو و نون استعمال می‌شد؛ اما منصوب استعمال شده است (Botros, ۲۰۱۸:۵). بطرس در ادامه اشکال فوق اضافه کرده است بسیاری از مفسرین تلاش کرده‌اند که توجیحات ناتمامی برای حل این اشکال ذکر کنند؛ مثلاً النسفی گفته: معنای آیه این است که عهد من به ظالمین نمی‌رسد. منظور النسفی این است که «عهدی» فاعل «لا ینال» و «الظالمين» مفعول آن است؛ در حالی که در فرهنگ لغت آمده است: «ینال الیپیء ای یحصل علیه». از این جمله استفاده می‌شود که انسان به چیزی می‌رسد نه اینکه آن چیز به انسان برسد؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم جایزه به شخص کوشا رسید؛ بلکه شخص کوشا به جایزه رسید؛ پس چگونه عهد که شیء است به شخص می‌رسد؛ لذا این توجیه قانع کننده نیست و اشتباه است (Botros, ۲۰۱۸:۵-۶).

پاسخ

اولاً: کلمه «الظالمين» مفعول به «لا ینال» است و به صورت منصوب استعمال شده است و عبارتی که ایشان به عنوان معنای «ینال» ذکر کرده و آورده‌اند: «ینال الیپیء ای یحصل علیه» در کتب معتبر لغت یافت نشد.

ثانیاً: چنین معنایی، حتی اگر برای این کلمه ذکر شده باشد، دلالت بر این نمی‌کند که حتماً «شیء» باید به عنوان مفعول به و شخص به عنوان فاعل استعمال شود. به دیگر سخن، در این مثال فرض شده که «شیء» مفعول به قرار گرفته و وقتی «شیء» مفعول به باشد معنای «ینال الشیء» عبارت است از «یحصل علیه»؛ اما این معنی دلالت بر حصر ندارد و از آن، استفاده نمی‌شود که شیء فقط می‌تواند به عنوان مفعول به و شخص تنها به عنوان فاعل فعل «ینال» استعمال شوند.

این اشکال در اثر عدم بطرس با کتب لغت مطرح شده است. در کتب لغت معمولاً بعد از ذکر کلمه، آن را در قالب یک مثال استفاده می‌کنند و سپس معنای آن را ذکر می‌کنند و ذکر مثال به این معنی نیست که تنها روش کاربرد آن لغت، منحصر است به آنچه که از مثال فهمیده می‌شود. در بعضی موارد، در مثال از ضمیر استفاده می‌شود و در برخی موارد اسم ظاهر و هر کدام از این دو، گاهی به صورت مفرد و گاهی جمع استعمال می‌گردند. بدیهی است که ذکر مثال به این معنی نیست که تنها روش صحیح استعمال آن لغت، منحصر به صورتی است که در مثال ذکر شده است. مثلاً در معنای «ضرب» در بعضی از کتب لغت ذکر شده است «ضرب البعیر فی جهازه، أی نفر» (جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۶۸). این جمله بیانگر این است که وقتی ضرب به بعیر اسناد داده می‌شود و بعیر فاعل ضرب است، معنای آن نفر است؛ لیکن چنین جمله‌ای دلالت ندارد که فقط کلمه بعیر می‌تواند به عنوان فاعل «ضرب» استعمال شود و همچنین دلالت ندارد که بعیر فقط می‌تواند به عنوان فاعل استعمال شود؛ بلکه تنها جهتی که این عبارت بیان می‌کند این است که اگر «ضرب» به بعیر به عنوان فاعل اسناد داده شود، چنین معنایی خواهد داشت.

ثالثاً: با نگاهی به موارد استعمال ماده نیل در قرآن بطلان این شبهه آشکار می‌شود. این کلمه ۱۱ مرتبه در قرآن به صورت فعل استعمال شده است و در بعضی از آن موارد شیء به عنوان فاعل و شخص به عنوان مفعول استعمال شده است مانند آیه «إِن الذَّمَّ أَحَدُكُمْ بِالذَّنْبِ أَوْ عَنِ الذَّنْبِ فَذَلِكُمْ بِهِ إِذْ حَرَّمَ اللَّهُ الْفَحْشَاءَ وَالْمُنْكَرَ وَكَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ» (اعراف/۱۵۲) که در این آیه شیء فاعل و شخص مفعول به واقع شده است.

در بعضی از آیات، فاعل و مفعول به این واژه، غیر شیء هستند مانند: «أَهْلَاءِ الذِّمِّ أَقْسَمُ لَا يَنْتَهِمُ اللَّهُ رَحْمَةً إِدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ حُزْنُونَ» (اعراف/ ۴۹) و در بعضی از آیات، شیء فاعل و شخص مفعول به است مانند آیه محل بحث.

بدیهی است که استعمال فعل «ینال» به صورت‌های مختلف از ابتدا در قرآن کریم بوده است و آعرابی که زبان عربی را نه از روی کتب لغت بلکه به عنوان زبان محاوره و گفتگو در طول زندگی خود آموخته بودند با این استعمالات آشنا بوده و بارها و بارها این آیات را خوانده و شنیده بوده‌اند؛ از این رو، اگر این استعمالات صحیح نبود، حتماً مورد سؤال و اعتراض آنان قرار می‌گرفت درحالی که هیچ گزارشی از این اشکال، در کتب تاریخی نقل نگردیده است.

اشکال سوم: نصب اسم معطوف بر مرفوع

مورد اول: «لَكِنَّ الرَّاكِبِينَ فِي الْعِلْمِ مَبْمُومٌ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُبْرِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُبْرِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةِ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/ ۱۶۲).

توضیح اشکال: در این آیه کلمه «المقیمین» عطف بر «المؤمنون» است و اسم معطوف بر اسم مرفوع باید مرفوع باشد، همانطور که «الموتون» و «المؤمنون» مرفوع هستند؛ اما «المقیمین» منصوب بکار رفته است (Botros, ۲۰۱۸: ۶)

پاسخ

در این اشکال نیز چند مقدمه پیش فرض قرار گرفته‌اند:

اول: «المقیمین» معطوف است.

دوم: «المقیمین» بر کلمه‌ای مرفوع (المؤمنون) عطف شده است.

سوم: معطوف بر مرفوع همیشه مرفوع استعمال می‌شود.

در کتب ادبی و تفسیری مقدمه اول و به تبع مقدمه دوم مورد اشکال قرار گرفته‌اند که خلاصه آن این است که «المقیمین» اصلاً معطوف نیست تا گفته شود معطوف باید از معطوف علیه تبعیت کند؛ بلکه از باب مدح منصوب شده است و در واقع مفعول به برای فعل مقدر

مانند امدح است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۹۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۱۳۴؛ ابن عجیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ۵۹۰؛ صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۶: ۲۳۸). این ترکیب در منابع مختلفی به دانشمند بزرگ نحوی سیویه نسبت داده شده است (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۲۴۹؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۳۷۷). همچنین سیرافی بعد از شرح کلام سیویه در بحث «ما ینتصب علی المدح و التعظیم»، قاعده نصب به خاطر تعظیم را بر آیه محل بحث به عنوان یکی از وجوه ترکیب، تطبیق داده است (سیرافی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲: ۳۹۵).

بعضی دیگر از مفسرین و ادباء مقدمه اول را پذیرفته‌اند؛ اما معطوف علیه را «بما انزل الیک» می‌دانند، با توجه به اینکه منظور از «المقیمین» انبیاء یا ملائکه است؛ از این رو، «یومنون بالمقیمین» یعنی ایمان می‌آورند به انبیاء یا ملائکه (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۳۲۸) این نظریه به عالم مشهور نحوی کسائی نسبت داده شده است (آلوسی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳: ۱۹۰).

مورد دوم: «لَیْسَ اَلْبَرُّ اَنْ تَوَلَّوْا وُجُوْهِکُمْ قَبْلَ الْمَشْرِیْقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَکِنَّ الْبَرَّ مِنْ اَمْنٍ بِاللّٰهِ وَ الْمَوَدَّهِ الْاٰخِرَةِ وَ الْمَلَائِکَةِ وَ الْکِتَابِ وَ النَّبِیِّ وَ اِیَّی الْمَالِ عَلٰی حَبِیْهِ ذُو الْقُرْبٰی وَ الْبَتَامٰی وَ الْمَسٰکِیْنِ وَ اَبِی السَّبِیْلِ وَ السَّائِلِیْنَ وَ فِی الرِّقَابِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰیِی الزَّکٰوةَ وَ الْمَوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَ الصَّٰدِقِ فِی الْبِاْسَاءِ وَ الصِّرَآءِ وَ حَبِی الْبِاْسِ اَوْلٰئِکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَ اَوْلٰئِکَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ» (بقره/۱۷۷).
توضیح اشکال: کلمه «الصَّابِرِیْنَ» به صورت مرفوع استعمال نشده است درحالی که عطف بر کلمه «الموفون» شده است که مرفوع است و اسمی که بر مرفوع عطف می‌شود، باید مرفوع باشد (Botros, ۲۰۱۸: ۷).

زکریا بطرس اشکال خود را به این صورت تکمیل نموده است با مراجعه به تفاسیر مختلف توضیحات عجیبی در این مورد می‌یابیم مثلاً النسفی می‌نویسد: «الموفون» به دلیل عطف بر اسم مرفوع (کلمه «مِن» در «و لکن البر من...») مرفوع شده است و «الصَّابِرِیْنَ» بنا بر مدح و اختصاص منصوب شده است تا فضیلت صبر در سختی‌ها و مواضع قتال روشن گردد (النسفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۱۴۸).

سوال این است که چرا «الموفون» مانند «الصَّابِرِیْنَ» از باب مدح و اختصاص منصوب نشده است؟ این دو کلمه یا باید هر دو منصوب باشند یا هر دو مرفوع باشند، چون معطوف و

معطوف علیه هستند و باید اعراب واحد داشته باشند و توضیح نسفی در واقع راهی برای فریب مردم ساده لوح است (Botros, ۲۰۱۸:۷).

پاسخ

غالب مفسرین و ادیبان نحوی، «صابرین» را منصوب به خاطر مدح می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۲۰؛ صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۳۵۳؛ ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۱۴۰؛ ابن عجیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۲۰۶؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۵۰) که در ترکیب اول آیه قبل توضیح داده شد و این آیه نیز به شهادت دانشمندان ادبیات عرب و مفسرین، با قواعد ادبیات، مطابق است و مشکلی ندارد. همچنین اشکال بطرس بر عبارت النسفی نیز وارد نیست؛ چه اینکه وقتی می‌گویند «الصابرین» از باب مدح منصوب شده است، معنایش این است که عطف به ما قبل نشده و مفعول برای فعل مقدر مانند امدح است؛ بنابراین معنی ندارد که ایشان بر اشکال خود پافشاری نمایند و بفرمایند: «این دو کلمه یا باید هر دو منصوب باشند یا هر دو مرفوع باشند چون معطوف و معطوف علیه هستند و باید اعراب واحد داشته باشند»؛ زیرا طبق ترکیب مذکور، «الصابرین» و «الموفون» معطوف و معطوف علیه نیستند تا لازم باشد اعراب واحد داشته باشند. این اصرار نابجا، اگر ناشی از تعصب نباشد، ناشی از ضعف در فهم کلمات مفسرین و تحلیل قواعد ادبیات عرب است.

همان طور که از مباحث فوق، معلوم شد مستشکل در اکثر موارد با کلی گویی و عدم التفات یا پنهان کردن جزئیات، شبهه‌ای را مطرح کرده است؛ مثلاً به طور کلی ذکر می‌کند که اسم حروف مشبه بالفعل منصوب است و بر اساس آن اشکالاتی را مطرح می‌نماید، در حالی که هر چند منصوب بودن اسم حروف مشبه بالفعل کلام صحیحی است؛ اما مواردی نیز در علم نحو مطرح شده که اسم حروف مذکور منصوب نیست، مانند الحاق مای کافه و تخفیف بعضی از حروف مشبه بالفعل.

پاسخ کلی به شبهه ناسازگاری قواعد مدون ادبیات عرب با قرآن

طرح نشدن اشکالات ناسازگاری قرآن با قواعد عربی در عصر نزول: عصر نزول قرآن عصری بود که اعراب در فصاحت و بلاغت و ادب عربی مهارت به‌سزائی داشته‌اند و این فن

در بین آنان به اوج تعالی و سرحد کمال رسیده بود؛ از این رو، خطابه و شعر از علوم و فنون رایج عرب قبل از اسلام بودند (زیدان، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۴۱۵-۴۲۴). در چنین شرایطی خداوند متعال، کتابی را به‌عنوان معجزه فرستاد که مردم می‌فهمیدند که فصاحت و بلاغت آن از جنس فصاحت و بلاغت بشر نیست.

امام رضا (ع) در مورد معجزه بودن قرآن فرمودند: «خداوند حضرت محمد ص را در عصری فرستاد که در آن زمان خطبه و کلام (بلیغ) رایج بود؛ لذا پیامبر (ص) برای آنان قرآن و کلام و موعظه‌ای آورد که کلام آنها را باطل کرد و حجت را بر آنان تمام نمود» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۱: ۱۲۲)؛ بنابراین با توجه به وجود دشمنان متعددی که در علوم ادب تخصص داشتند و انگیزه زیادی برای مبارزه با قرآن داشتند، بدیهی است که اگر کوچک‌ترین نقصی در قرآن دیده می‌شد، مخالفان و مشرکین حتماً آن را به‌عنوان دستاویزی برای مقابله با قرآن قرار می‌دادند تا مردم را از گرویدن به اسلام باز دارند و به اتهامات واهی به پیامبر (ص) مانند ساحر یا مجنون بودن ایشان اکتفاء نمی‌کردند و لازم نبود بعد از چندین قرن از نزول قرآن، عده‌ای سعی کنند صحت قرآن را از نظر قواعد عرب مورد خدشه قرار دهند (معرفت، ۱۴۲۳ ق: ۳۶۹). علاوه بر اینکه اگر کوچک‌ترین اشکال نحوی در یک آیه از قرآن می‌یافتند، تنها به یک آیه اشکال وارد نمی‌شد، بلکه آیات متعددی از قرآن زیر سؤال می‌رفت؛ زیرا در در بیش از ده مورد، قرآن کریم، خودش را قرآن عربی معرفی نموده است (مانند یوسف/۲؛ طه/۱۱۳؛ فصلت/۳، شوری/۷؛ زخرف/۳) و در یک مورد فرموده است: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ» (زمر/۲۸)؛ یعنی قرآنی عربی که هیچ کژی و انحراف در آن راه ندارد. طَبَقُ آيِنِ آيَةٍ، قرآن، از هر گونه اشتباهی پیراسته است و اعراب زمان نزول قرآن نیز متخصص در این امر بوده‌اند؛ اما اشکال نحوی به قرآن مطرح نکرده‌اند؛ این حقیقت، به خوبی اثبات می‌کند که از نظر آنان ادبیات و فصاحت و بلاغت قرآن بدون اشکال بوده است.

علاوه بر این، صفحات تاریخ نیز نام بعضی از افرادی را که به زعم خویش در صدد مبارزه با قرآن برآمده و بعد از تلاش‌های بسیار، به عجز خود از مقابله با قرآن و اعجاز آن اعتراف نموده‌اند، ثبت و ضبط نموده است. افرادی مانند ابن ابی العوجاء، ابو شاکر دیصانی، عبد الملک بصری و ابن مقفع که وقتی جایگاه رفیع قرآن را بین مسلمین و حجاج بیت الله

الحرام مشاهده می کردند، با پیشنهاد ابن ابی العوجاء در کنار کعبه با یکدیگر تصمیم گرفتند که تا سال بعد تلاش کنند و هر کدام یک چهارم قرآن را ابطال کنند تا همه قرآن و در نتیجه نبوت و دین اسلام باطل گردد. وقتی سال بعد همدیگر را ملاقات کردند ابن ابی العوجاء گفت: من یک سال در مورد این آیه فکر کردم «فَلْيَا اسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلِّصُوا مِنْهُ» (یوسف/۸۰) و بعد از یک سال نتوانستم با فصاحتی که در این آیه هست مقابله کنم و چیزی به آن بیفزایم تا فصاحت آن بیشتر شود و به واسطه تفکر در این آیه نتوانستم به بقیه قرآن پردازم. سه نفر دیگر نیز هر کدام یک آیه ذکر کردند و گفتند که از سال گذشته تلاش کردند که آن یک آیه را نقض کنند و چیزی مشابه آن در فصاحت و معنی بیاورند؛ اما با اینکه همه یک سال را تلاش کرده‌اند همان یک آیه را نیز نتوانسته‌اند نقض کنند تا چه برسد به یک چهارم قرآن (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۳۷۷).

شبهه مرجعیت قواعد مدون برای ارزیابی آیات قرآن

همانطور که در مقدمه گذشت، انکار اعجاز بیانی قرآن، علاوه بر ناسازگاری آیات با قواعد مدون، مبتنی بر شبهه مرجعیت قواعد ادبیات عرب برای ارزیابی و اعتباری سنجی قرآن کریم است. بررسی تاریخ تدوین قرآن کریم و تاریخ تدوین قواعد ادبیات عرب می‌تواند در حل این شبهه راهگشا باشد.

تاریخ تدوین قرآن

زمان تدوین و جمع آوری قرآن کریم از مباحث پرچالش و مهم علوم قرآنی می‌باشد و به طور کلی دو نظریه در بین عالمان مسلمان در مورد زمان تدوین قرآن مطرح گشته است:

نظریه اول: تدوین در زمان پیامبر (ص)

بر اساس این نظریه که در میان فریقین طرفدارانی دارد، قرآن کریم در زمان حیات پیامبر (ص) جمع آوری و تدوین شده است (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۲۹؛ خوئی، بی تا: ۲۵۱؛ عاملی، ۱۳۶۸ ش: ۵).

نظریه دوم: تدوین قرآن به صورت فعلی بعد از رحلت پیامبر (ص) اتفاق افتاده است (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۲۰۷؛ معرفت، ۱۳۸۸ ش، ج ۱: ۲۷۸)؛ در جزئیات تدوین قرآن از

قبیل زمان دقیق تألیف و افرادی که قرآن را تدوین نموده‌اند و تعداد مصحف‌هایی که تدوین شد اختلافات فراوانی مطرح شده است که بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد؛ اما تصمیم به تطبیق مصحف‌های مختلف و یکسان‌سازی مصحف‌ها در سال ۲۵ هجری قمری در زمان خلاف خلیفه سوم واقع شده است (معرفت، ۱۳۸۲ ش: ۱۰۳)؛ بنابراین تدوین قرآن طبق یک نظریه در زمان پیامبر (ص) و طبق نظریه دوم در زمان خلیفه سوم اتفاق افتاده است. البته واضح است که قرآن قبل از تدوین نیز در دسترس مردم بوده و اختلاف مطرح شده فقط در مورد تدوین قرآن است.

تاریخ تدوین علم نحو

تدوین و ابداع علم نحو بعد از جمع قرآن واقع شده است و لذا وقتی قرآن جمع آوری شده و بصورت کتاب در اختیار مسلمین بوده، علم نحوی وجود نداشته و اساساً جامعه عرب نیازی به علم نحو نداشتند؛ زیرا هر چند قرآن تا نیمه قرن اول هجری حرکات نداشته، لیکن با عنایت به اینکه قرائت صحیح متن عربی، برای مردم عرب، ملکه شده بود، قرآن را بدون اعراب و حرکات، صحیح می‌خواندند (معرفت، ۱۳۸۸ ش، ج ۱: ۳۵۷). جرجی زیدان در این مورد می‌نویسد: «عرب‌ها پیش از تدوین علم نحو، اعراب کلمات را می‌دانستند؛ همانطور که قبل از تدوین علم عروض، شعر می‌گفتند چون درست سخن گفتن و شعر سرآیدن ملکه آنها بود؛ اما پس از اینکه ملت‌های غیرعرب، مسلمان شدند و با عرب‌ها معاشرت کردند از فهم معانی قرآن عاجز ماندند؛ زیرا زبان عربی ملکه آنها نبود و لذا در صدد تدوین قواعد نحو بر آمدند» (زیدان، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۴۸۰)؛ بنابراین اقدام به تدوین علم نحو بعد از گسترش اسلام در میان غیر اعراب، شروع شده است (بستانی، ۱۳۹۱ ش: ۴۰). همچنین روشن می‌شود که حفظ قرائت و فهم قرآن از خطا، موجب تدوین علم نحو شده است (جمیل شامی، ۱۴۱۲ ق: ۵۱)؛ از این رو، برخلاف شبهه مطرح شده، قواعد مدون ادبیات عرب هیچ گونه تقدیمی بر قرآن کریم ندارند؛ بلکه رسالت این قواعد خدمت به مسلمانان غیر عرب برای فهم و استفاده از قرآن است.

همچنین زیدان در مورد واضح و تاریخ تدوین علم نحو می‌نویسد: «عموم مورخان اتفاق دارند که ابو الاسود دوئلی متوفی به سال ۶۹ هجری، علم نحو عرب را وضع کرده است. وی

از بزرگان تابعین و از صحابه حضرت امیر بوده و در جنگ صفین التزام رکاب آن حضرت را داشته است. پس از آن به بصره آمده و در آنجا زبان سریانی را آموخته و قواعد نحو آن را فرا گرفت و چون آن را نیکو دید به فکر افتاد که برای زبان عربی نیز قواعدی وضع کند... خود ابو الاسود می گوید که اصول علم نحو را از علی (حضرت امیر) فرا گرفته است» (زیدان، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۴۷۸-۴۷۹)؛ بنابراین ابو الاسود بعد از جنگ صفین یعنی حدود سال ۳۸ هجری قمری علم نحو را از حضرت علی (ع) آموخت و شروع به تدوین آن نمود. با عنایت به این گزارش تاریخی و تدوین علم نحو بعد از اتمام نزول و تدوین قرآن بین مسلمین، سستی و بی مایگی شبهه مذکور بیشتر آشکار می گردد؛ زیرا قرآن در عصری مکتوب و قرائت می شده که اصلاً قواعد ادبیات عربی بصورت مدون وجود نداشته است.

قرآن به مثابه منبعی برای قواعد ادبیات عرب

واقعیت این است که اعتبار قواعد تدوین شده به مطابقت آنها با قرآن بستگی دارد؛ زیرا قرآن در عصر طلایی فصاحت و بلاغت و ادب عربی نازل شده و هیچ کدام از اعراب حاذق در این فنون، نتوانستند در متن آن خدشه‌ای وارد کنند و به عجز خود از مقابله با آن اعتراف نمودند؛ بنابراین مطابقت کامل قرآن با استعمال اعراب فصیح، ثابت می گردد و اگر قواعدی که پس از آن، تدوین شده‌اند با متن قرآن مطابقت نداشته باشند، اعتبار قواعد مدون مخدوش می گردد نه اعتبار قرآن.

تأثیر قرآن در ادبیات عرب، منحصر به علم نحو نبوده و سایر علوم و فنون ادبیات عرب در رشد و تکامل، از قرآن کریم بهره گرفته‌اند (الشربجی، ۱۴۲۴ ق: ۱۲۲). طرح و تکرار چنین شبهه‌های واهی و خام، ناشی از عدم تصور صحیح از قرآن و جایگاه رفیع آن، در شکل‌گیری و توسعه تمدن و علوم اسلامی از جمله فنون مختلف ادبیات عرب است. در این شبهه، جای اصل و فرع عوض شده و مانند این است که گفته شود اگر مشق یک دانش آموز با سرمشقی که معلم برای او نوشته مطابق نباشد معلوم می شود سرمشق غلط است.

با التفات به این واقعیت، صاحب نظران در ادبیات عرب نه تنها مانند بطرس مطابقت قرآن با قواعد مدون در دوره‌های بعد را، لازم نمی‌دانند؛ بلکه قرآن را به عنوان یک سند و دلیل برای تشخیص قاعده درست و نادرست به کار می‌گیرند و اگر قاعده‌ای مطابق با قرآن

نباشد، اعتبار آن را قاعده را نفی می‌کنند. مثلاً ابن مالک در جواز تقدیم حال بر ذوالحال مجرور آورده:

«و سبق حال ما بحرف جر قد ابوا و لا امنعه فقد ورد» (سیوطی، بی تا: ۲۲۹). منظور ایشان این است که برخلاف بعضی از نحویین، مقدم شدن حال بر ذوالحالی که با حرف جر مجرور شده باشد، جائز است؛ زیرا این استعمال در کلام فصیح وارد شده است و شارح برای وقوع تقدیم حال بر ذوالحال به قرآن استشهاد کرده و می‌گوید: «تقدیم حال بر ذوالحال مجرور به حرف جر) در (کلام) فصیح وارد شده است مانند آیه: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبأ/۲۸)» (همان)؛ بنابراین قواعد مدون ادبیات عرب نمی‌توانند معیاری برای سنجش صحت الفاظ قرآن باشند؛ بلکه قرآن میزان سنجش درستی یا نادرستی قواعد ادبیات عرب است.

نتیجه‌گیری

بطرس سه اشکال نحوی بر آیات قرآن مطرح نموده و مدعی است در برخی از آیات قرآن، اسم حروف مشبیه بالفعل مرفوع، فاعل منصوب و اسم معطوف بر مرفوع، به صورت منصوب استعمال شده است.

آیاتی که بطرس به عنوان موارد عدم تطابق بین آیات قرآن و قواعد ادبیات عرب مطرح نموده‌اند، بر اساس قواعد مدون زبان عربی دارای اشکال نیستند و معمولاً طرح چنین اشکالاتی ناشی از فهم ناقص از قواعد ادبیات عرب و عدم احاطه به جزئیات قواعد نحوی است.

طرح نشدن اشکالات نحوی قرآن در زمان نزول و قرائت آن در بین اعراب که در فنون مختلف زبان عربی زبانزد دوره‌های متأخر خود هستند از بهترین شواهد بر پیراسته بودن آیات قرآن از هر گونه گزری و ناهمگونی با زبان عربی عصر خود است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه جمعیت قابل توجهی از اعراب، مشرک بودند و از هیچ تلاشی برای مبارزه با اسلام و پیامبر (ص) دریغ نمی‌کردند. بدیهی است که اگر در متن قرآن اشکالات ادبی وجود داشت، حتماً از آن برای مبارزه با پیامبر (ص) استفاده می‌کردند و این مبارزه در صفحات تاریخ مخفی نمی‌ماند.

تدوین و قرائت قرآن در بین مسلمین چند سال قبل از تدوین قواعد عربی بوده است؛ بنابراین زمانی که قرآن در بین مسلمین نازل و قرائت می‌شد، اساساً قواعد مدون فعلی نحو، مطرح نبوده‌اند. این قواعد با ملاحظه کاربرد عرب و سایر منابع در سالیان بعد تدوین شده‌اند؛ از این رو، لازم است اعتبار قواعد مدون زبان عربی را با انطباق با قرآن ارزیابی نمود.

فروکاستن قرآن کریم در حد یک متن عادی و پندار ارزیابی آن با قواعد مدون نحو ناشی از عدم درک درست از جایگاه قرآن و قواعد مدون ادبیات عرب است.

منابع و مأخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن بابویه. محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). **علل الشرایع**. قم: کتاب فروشی داوری.
- ۳) ابن عجبیه. احمد بن محمد. (۱۴۱۹ ق). **البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید**. قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ۴) ابو الحسین، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقائیس اللغة**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۵) ابویحیاء اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). **البحر المحیط فی التفسیر**. بیروت: دار الفکر.
- ۶) اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق). **المحیط فی اللغة**. بیروت: عالم الكتاب.
- ۷) الشریجی، محمد یوسف. (۱۴۲۴ ق). **أثر القرآن الکریم فی اللغة العربیة و التحديات المعاصرة**. التراث العربی، صص ۱۲۰-۱۳۶.
- ۸) النسفی، عبدالله ابن احمد. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر النسفی**. بیروت: دار النفاثس.
- ۹) آلوسی، سید محمود. (۱۴۲۵ ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۱۰) بستانی، قاسم. (۱۳۹۱ ش). **قرآن و تأثیرگزاری های مختلف آن بر نحو عربی**. پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، صص ۳۹-۶۰.
- ۱۱) بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث.
- ۱۲) بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). **انوار التنزیل و اسرار التاویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳) ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴) ثعلبی، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵) جمیل شامی، احمد. (۱۴۱۲ ق). **تأثیر القرآن الکریم فی نشأة النحو**. المعارج، صص ۴۱-۵۸.
- ۱۶) جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ ق). **الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة**. بیروت: دار العلم للملایین.
- ۱۷) حسن، عباس. (۱۳۶۷ ش) **النحو الوافی**. تهران: ناصر خسرو.
- ۱۸) خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). **البیان فی تفسیر القرآن**. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی ره.
- ۱۹) درویش، محی الدین. (۱۴۱۵ ق). **اعراب القرآن و بیانه**. سوریه: دار الارشاد.
- ۲۰) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **مفردات الفاظ القرآن**. لبنان-سوریه: دار العلم-الدار الشامیه.
- ۲۱) رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱ ش). **کشف الاسرار و عده الابرار**. تهران: امیرکبیر.

- ۲۲) زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ ق). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
- ۲۳) زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۴) زیدان، جرجی. (۱۳۷۲ ش). **تاریخ تمدن اسلام**. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیر کبیر.
- ۲۵) سبحانی، جعفر. (۱۴۲۶ ق). **محاضرات فی الالهیات**. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
- ۲۶) سیرافی، محمد بن عبد الله. (۱۴۲۹ ق). **شرح کتاب سیبویه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۷) سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (بی تا). **البهجه المرضیه علی الفیه ابن مالک**. قم: اسماعیلیان.
- ۲۸) سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ ق). **الاتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۹) صافی، محمود بن عبد الرحیم. (۱۴۱۸ ق). **الجدول فی اعراب القرآن**. دمشق: دار الرشید موسسه الایمان.
- ۳۰) طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). **الاحتجاج علی اهل اللجاج**. مشهد: نشر مرتضی.
- ۳۱) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۳۲) طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ ق). **مجمع البحرین**. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- ۳۳) عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۳۶۸ ش). **تاریخ تدوین قرآن کریم**. کیهان اندیشه، صص ۵-۲۵.
- ۳۴) علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۷ ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۳۵) فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث.
- ۳۶) فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ ق). **العین**. قم: هجرت.
- ۳۷) قرطبی، محمد ابن احمد. (۱۳۶۴ ش). **الجامع لاحکام القرآن**. تهران: ناصرخسرو.
- ۳۸) کریم پور قراملکی، علی، و محمد امینی. (۱۳۹۸ ش). **رد دلایل مستشرقان در ادعای اغلاط نحوی قرآن**. نشریه قرآن پژوهی، صص ۹۳-۱۱۴.
- ۳۹) مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز الکتب للترجمة و النشر.
- ۴۰) معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸ ش). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۴۱) ----- (۱۳۸۲ ش). **تاریخ قرآن**. تهران: سمت.
- ۴۲) ----- (۱۴۲۳ ق). **شبهات و ردود حول القرآن الکریم**. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۴۳) نجاس، ابو جعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). **اعراب القرآن**. بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیه.

(۴۴) نیشابوری، محمود بن ابو الحسن. (۱۴۲۵ ق). **ایجاز البیان عن معانی القرآن**. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

۴۵) Botros, Zakaria. ۲۰۱۸. *Books*. ۳ ۱. www.fatherzakaria.net.

۴۶) n.d. <https://wng.org/>. Accessed ۶ ۲۰, ۲۰۲۲. <https://wng.org/special-sections/daniel-of-the-year>.

۴۷) *OrthodoxWiki*. Accessed ۶ ۲۱, ۲۰۲۲. https://orthodoxwiki.org/Zakaria_Botros.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Ibn Babwayh. Muhammad ibn Ali. (۱۳۸۵). *Ilal al-Sharai*. Qom: Dawari Bookstore.
۳. Ibn Ajibah, Ahmad ibn Muhammad. (۱۴۱۹ AH). *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Dr. Hassan Abbas Zaki.
۴. Abu al-Hussein, Ahmad ibn Faris. (۱۴۰۴ AH). *Mujam Maqayis al-Lughah*. Qom: Islamic Tablighat Office of Qom Seminary.
۵. Abu Hayyan al-Andulusi, Muhammad ibn Yusuf. (۱۴۲۰ AH). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Beirut: Dar al - Fikr.
۶. Ismail ibn Abbad. (۱۴۱۴ AH). *Al-Muhit fi al-Lughah*. Beirut: Alam al-Kitab.
۷. Al -Sharbaji, Muhammad Yusuf. (۱۴۲۴ AH). *Athar al-Qur'an al-Karim fi al-Lughah al-Arabiyyah wa al-Tahaddiyat al-Muasirah*. *Al-Turath al-Arabi*, pp. ۱۲۰-۱۳۶.
۸. Al -Nasfi, Abdullah ibn Ahmad. (۱۴۱۶ AH). *Tafsir El Nasfi*. Beirut: Dar al-Nafais.
۹. Alusi, Seyed Mahmoud. (۱۴۲۵ AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۱۰. Bostani, Qasim. (۱۳۹۱). *The Qur'an and its various influences on Arabic syntax*. *Linguistic Research of the Qur'an*, pp. ۳۹-۶۰.
۱۱. Baghawi, Hussein ibn Masoud. (۱۴۲۰ AH). *Maalim al-Tanzil fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath.
۱۲. Beydawi, Abdullah bin Omar. (۱۴۱۸ AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۳. Thaaliabi, Abdul Rahman bin Mohammed. (۱۴۱۸ AH). *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۴. Thalabi, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim. (۱۴۲۲ AH). *Al-Kashf wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۵. Jamil Shami, Ahmad. (۱۴۱۲ AH). *Tathir al-Qur'an al-Karim fi Nashat al-Nahw*. *Al-Ma'arj*, pp. ۴۱-۵۸.
۱۶. Jawhari, Ismail ibn Hamad. (۱۴۱۰ AH). *Al-Sihah - Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
۱۷. Hasan, Abbas. (۱۳۶۷ AD) *Al-Nahw al-Wafi*, Tehran: Naser Hosrow.
۱۸. Khoi, Sayyid Abulqasim. (No Date). *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: The Institute of Ihya Athar al-Imam al-Khoi.
۱۹. Darwish, Mohiuddin. (۱۴۱۵ AH). *Irab al-Quran wa Bayanuh*. Syria: Dar al-Irshad.
۲۰. Raghīb al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (۱۴۱۲ AH). *Mufradat Alfāz al-Qur'an*. Lebanon-Syria: Dar al-Ilm- Dar al-Shamiyah.
۲۱. Rashiduddin Meybodi, Ahmad ibn Abi Saad. (۱۳۷۱). *Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar*. Tehran: Amir Kabir.

۲۲. Zarkashi, Muhammad ibn Bahador. (۱۴۱۰ AH). Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۳. Zamakhshari, Mahmoud. (۱۴۰۷). Al-Kashf an Ghawmid al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitan al-Arabi.
۲۴. Zidane, Georgie. (۱۳۷۲) The History of Islamic Civilization. Translated by: Ali Javaher Kalam. Tehran: Amir Kabir.
۲۵. Sobhani, Ja'far. (۱۴۲۶ AH). Muhadirat fi al-Ilahiyyat. Qom: Al-Imam al-Sadiq Institute.
۲۶. Seyrafi, Muhammad ibn Abdullah. (۱۴۲۹ AH). Sharh Kitab Sibwayh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۲۷. Suyuti, Abdul Rahman Ibn Abi Bakr. (No Date). Al-Bahjah al-Mardiyyah ala Alfiyat Ibn Malik. Qom: Ismailian.
۲۸. ----- (۱۴۲۱ AH). Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-kitab al-Arabi.
۲۹. Safi, Mahmoud ibn Abdul Rahim. (۱۴۱۸ AH). Al-Jadwal fi Irab al-Qur'an. Damascus: Dar al-Rashid, Institute of Al-Iman.
۳۰. Tabarsi, Ahmad bin Ali. (۱۴۰۳ AH). Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lijaj. Mashhad: Morteza Publishing.
۳۱. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
۳۲. Turaihi, Fakhruddin. (۱۴۱۶ AH). Majma al-Bahrain. Tehran: Mortazavi Bookstore.
۳۳. Amili, Seyyed Ja'far Morteza. (۱۳۶۸). Tarikh Tadwin al-Quran al-Karim. Kayhan Andisheh, pp. ۵-۲۵.
۳۴. Allameh Hilli, Hassan bin Yusuf. (۱۴۲۷ AH). Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.
۳۵. Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۶. Farahidi, Khalil. (۱۴۱۰ AH). Al-Ain. Qom: Hijra.
۳۷. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۳۶۴). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow.
۳۸. Karimpour Qaramaliki, Ali, and Mohammad Amini. (۱۳۹۸). Radde Dalaele Mostashreghan dar Eddeaye Aghlat Nahwi Quran. Journal of Quran Research, pp. ۹۳-۱۱۴.
۳۹. Mostafawi, Hassan. (۱۴۰۲ AH). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim. Tehran: Book Center for Translation and Distribution.
۴۰. Marifat, Mohammad Hadi. (۱۳۸۸). Al-Tamhid fi Ulum al-Quran. Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
۴۱. ----- (۲۰۰۳). History of the Qur'an. Tehran: Samt.
۴۲. ----- (۱۴۲۳ AH). Shubuhāt wa Rodud hawl al-Qur'an al-Karim. Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
۴۳. Nuhas, Abu Jafar Ahmad ibn Muhammad. (۱۴۲۱ AH). Irab al-Qur'an. Beirut: Mohammad Ali Beydoon's Publications, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۴۴. Nishaburi, Mahmoud ibn Abu al-Hassan. (۱۴۲۵ AH). Ijaz al-Bayan an Maani al-Qur'an. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.



A critique of the doubts raised in leiden's qur'an encyclopaedia on woman's testimony; referring to verse 282 of surah al-baqarah

Ali Ghanei Ardakani^۱
Tayyebeh Heydarirad^۲

Abstract

One of the important issues in the field of women's studies is woman's testimony; therefore, its accurate investigation is an important step in the direction of raising the sublime concepts of Islam, dignifying woman, and removing the doubt of the inequality of the rights of woman and man. And because of the importance of this issue, it has long been the focus of Muslim and non-Muslim researchers. Some of the authors of the Leiden Qur'an Encyclopedia, referring to verse ۲۸۲ of Surah Al-Baqarah, have raised doubts on the issue of women's testimony and considered the unequal number of women and men in testifying as a discrimination in law and (an indication to) lack of women's memory, by comparing Islamic jurisprudence to the Talmud. This article tries to answer these doubts with a descriptive-analytical method through the library sources. And it has reached the results that in Islam, men and women have duties and rights which have been legislated wisely and in an equal manner and based on their interests. And the issue of women's testimony, is among their legitimate duties and it is completely optional so the difference in number with man does not mean woman's lack of memory or discrimination and inequality of rights. In some cases, only woman has the right to testify. One-sidedness in the use of sources, presentation of superficial and conjectural analysis, incorrect comparison between the Quran and Talmud, and confusion of Orientalists in legal issues have led to their incorrect view on the women's testimony.

Keywords: Doubt, Leiden's Qur'an Encyclopedia, Woman's Testimony, Verse ۲۸۲ of Surah Al-Baqarah, Orientalists.

^۱ Graduated from Doctorate in Qur'anic Interpretation and Sciences, Lecturer in the Seminary and University; Qom; Iran

| Ghanei^{۱۳}@yahoo.com

^۲ Level ۴ student of comparative interpretation, Qom; Iran; (Corresponding author); | haidarirad^{۲۰۱۰}@gmail.com.



نقد شبهات دایرةالمعارف قرآن لیدن درباره شهادت زنان با استناد به آیه ۲۸۲

سوره بقره

علی قانعی اردکانی^۱

طیبه حیدری راد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

چکیده

مسئله شهادت زنان از جمله مسائل مهم در حوزه مطالعات زنان است که بررسی دقیق آن گام مهمی در جهت اعتلای مفاهیم متعالی اسلام، کرامت بخشی به زنان و زدودن شبهه نابرابری حقوق زنان و مردان است. به جهت اهمیت موضوع، این مسئله از دیرباز مورد توجه پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته است. از جمله برخی از مؤلفان دایرةالمعارف قرآن لیدن با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره، شبهاتی به مسئله شهادت زنان وارد نموده و عدم تساوی عدد زنان با مردان در شهادت دادن را یک تبعیض حقوقی و نقصان در حافظه زنان شمرده‌اند و احکام فقهی اسلام را با تلمود مقایسه کرده‌اند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای در صدد پاسخگویی به این شبهات برآمده و به این نتایج دست یافته که در اسلام، زن و مرد دارای تکالیف و حقوقی هستند که حکیمانه و به صورت تساوی و بر اساس مصالح جعل شده و مسئله شهادت زنان، از جمله تکالیف موضوعه ایشان و کاملاً اختیاری است که اختلاف در عدد با مردان، سبب نقصان حافظه زنان و تبعیض و نابرابری حقوق نیست. کما اینکه در مواردی نیز فقط زنان از حق ادای شهادت برخوردارند. یک سو نگرشی در استفاده از منابع، ارائه تحلیل سطحی و حدسی، قیاس نادرست قرآن و تلمود و خلط در مسائل حقوقی از سوی مستشرقان، منجر به دیدگاه ناصواب ایشان در شهادت زنان شده است.

واژه‌های کلیدی: شبهه، دایرةالمعارف قرآن لیدن، شهادت زنان، آیه ۲۸۲ سوره بقره، مستشرقان.

^۱. دانش آموخته دکتری تفسیر و علوم قرآنی، مدرس حوزه و دانشگاه؛ قم؛ ایران | Ghanei83@yahoo.com

^۲. طلبة سطح ۴ تفسیر تطبیقی، قم؛ ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ haidarerad2010@gmail.com.

۱. مقدمه

در شماری از آیات قرآن و در موضوعات وصیت (مائده/۱۰۶)، طلاق (طلاق/۲)، زنا (نور/۴ و ۳۱؛ نساء/۱۵) و دین (بقره/۲۸۲) از گواهی و تعداد شهود سخن به میان آمده که یک مورد آن به‌طور مشخص از گواهی زن و میزان ارزش آن صحبت شده است: «و

اَسْتِیْهِدُوا بِیْهِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَاِنْ لَمْ یَكُوْا رِجَالٌ فَرَجُلٍ وَّ امْرَاٍتٍ مِّنْ یَّوْضِعٍ مِّنَ الْبِهْمِیَّاتِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذْکَرُ اِحْدَاهُمَا الْاٰخَرٰی»؛ «و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید! (و این دو زن، باید با هم شاهد قرار گیرند) تا اگر یکی انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند (بقره/۲۸۲). مفسران متقدم و متأخر فریقین هر کدام به مسئله شهادت و تفاوت‌های بین شهادت زن و مرد از دریچه‌های خاص نگریسته‌اند و به بیان علت اختلاف پرداخته‌اند که گاه با هم همپوشانی داشته و گاه از هم قابل تفکیک‌اند. همین آراء مفسران، مبنای تنوع در فتاوی فقهای فریقین و نظرات حقوقی حقوقدانان حول محور شهادت زنان گشته است؛ باب قضا و شهادت از ابوابی است که با جامعه انسانی ارتباط مستقیم دارد و همیشه مردم در اجتماع به این امور نیازمندند و قاضی بدون بینة و شهود در محاکم نمی‌تواند به حق حکم کند؛ از این رو، نیاز به تبیین مسائل و احکام مختلف آن بر اساس قوانین برگرفته از منبع وحی، ضروری می‌نماید و بر این اصل علمای بزرگ شیعه با استناد به مبانی و ادله اربعه فقه (قرآن، سنت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت عصمت (ع) عقل، اجماع) و علمای اهل سنت با تمسک به قرآن و سنت پیامبر (ص) و قیاس به بیان این مهم پرداخته‌اند. از طرفی در بین احکام اسلامی، مسئله شهادت زنان از جمله مواردی است که مورد شبهه مستشرقان قرار گرفته است.

از جمله آثار مستشرقان می‌توان به دایرةالمعارف قرآن (Encyclopedia of the Quran)

اشاره نمود که در مدخل‌های متعددی همچون: «شاهد بودن و شهادت دادن» از ماتياس رادشیت^۱، «زنان و قرآن» از روت رادد^۲، «فقه و قرآن» از وائل حلاق^۳، «عقد و پیمان» از وائل

^۱. Witnessing and Testifying: Matthias Radscheit.

^۲. Women and the Qurān: Ruth Rode.

^۳. Law and the Qur'an: Wael B. Hallaq.

حَلَّاق^۱، «حدود الهی» از ریچارد کیمر^۲ و «شهادت» از اندرو ریپین^۳، به مباحث حقوقی زنان، از جمله شهادت و گواهی دادن پرداخته است؛ علاوه بر این، مدخل‌های دیگری نیز به صورت غیرمستقیم به بحث نوشتار حاضر مربوط است که عبارتند از:

«شهید» (Raven, ۲۰۰۴, v ۳: ۲۸۲) و «سیره و قرآن». (Raven, ۲۰۰۴, v ۵: ۲۹)؛
از این رو مقاله حاضر با استفاده از منابع و مطالعات کتابخانه‌ای به روش توصیفی — تحلیلی به بررسی و نقد شبهات کتاب مذکور در خصوص شهادت و گواهی زنان می‌پردازد.
تبیین دقیق مسئله شهادت زن در اسلام یکی از ضرورت‌های پژوهشی است که می‌تواند گام مهمی را جهت اعتلای مفاهیم و مسائل متعالی اسلام بردارد و ضمن کرامت‌بخشی به زنان و پرداختن به تکالیف موضوعه ایشان، شبهه تبعیض و نابرابری حقوق زنان و مردان را بزدايد و پاسخی در برابر شبهات باشد. نوشتار حاضر برای دستیابی به اهداف فوق با رویکردی تفسیری - فقهی در پی پاسخگویی به این سؤالات تدوین یافته است:

- مؤلفان دایرةالمعارف قرآن لیدن چه شبهاتی به مسئله شهادت زنان وارد کرده‌اند؟
- شبهات ایشان چگونه نقد می‌شود؟
- مسئله شهادت زنان در قرآن چگونه تبیین شده است؟
- مفسران و فقهای فریقین چه رویکردی به این قضیه دارند؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

لازم به ذکر است درباره شهادت زنان، پژوهش‌هایی انجام یافته است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- مقاله «نگاهی به دیدگاه‌های مفسران در مورد گواهی زنان در قرآن» اثر احمد رضا حسن‌خانی که بهار ۱۳۸۹ در شماره ۶۱ نشریه «پژوهش‌های قرآنی» چاپ شده است که در آن، فقط نظرات مفسران مطرح شده است.

^۱Contracts And alliances: Wael B. Hallaq.

^۲Boundaries and Precepts (hudūd Allāh): Richard Kimbe.

^۳Witness to faith: Andrew Rippin.

- مقاله «بررسی ارزش شهادت زن در قوانین موضوعه ایران و مبانی فقهی آن» اثر حسین مهرپور در سال ۱۳۸۷ در شماره ۱۸ «نامه مفید» چاپ شده و فقط به مبانی فقهی ارزش شهادت زن پرداخته است.
- مقاله «مبانی فقهی و حقوقی اعتبار شهادت زنان در اثبات دعاوی» اثر فهیمه ملک‌زاده در سال ۱۳۸۴ در مجله «ندای صادق» (شماره ۳۹) چاپ شده است. با توجه به بررسی‌های انجام شده آثار مستقلی که درصدد نقد و بررسی شبهات دایرةالمعارف قرآن لیدن درباره شهادت زنان با رویکرد تفسیری — فقهی برآمده باشد، یافت نشد؛ از این رو نوشتار پیش‌رو با بهره جستن از نظرات مفسران و فقهای فریقین در پی نقد و بررسی شبهات دایرةالمعارف قرآن لیدن حول محور شهادت زنان جمع‌بندی و — رشته تحریر درآمده است.

۲. مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به مباحث، شایسته است که به مفهوم شناسی واژه شهادت پرداخته شود.

۲-۱. شهادت

ابن فارس (م ۳۹۵ ق) در تعریف لغوی شهادت می‌گوید: شهادت از شهد گرفته شده و اصلی است که بر حضور، علم و اعلام کردن دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۲۲۱). زبیدی (م ۱۲۰۵ ق)، ابن‌منظور (م ۷۱۱ ق) و معلوف گفته‌اند: شهادت، خبر قاطع است و شاهد، عالمی است که هر آنچه را می‌داند بیان و آشکار می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵: ۴۶ - ۴۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۲۳۹؛ معلوف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۸۷). فراهیدی (م ۱۷۵) و فیومی (م ۷۷۰ ق) می‌گویند: شهادت، اطلاع یافتن بر چیزی، معاینه و مشاهده کردن آن چیز و گواه بودن بر آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۳۹۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۳۲۴). مصطفوی (م ۱۴۲۶ ق) نیز معتقد است: شهادت، علم به حضور نزد معلوم و معاینه کردن معلوم است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۳۱). راغب (م ۵۰۲ ق) نیز شهادت را چنین تعریف کرده است: «گواه بودن، اقرار کردن، سخن گفتن از روی علم و آگاهی که از مشاهده و بصیرت یا دیدن با حواس و چشم حاصل گردد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۶۵). ابوهلال عسکری (م ۳۹۵

ق) بین شهادت و خبر تفاوت قائل شده و حکم شهادت را از خبر محض جدا دانسته و بیان نموده که شهادت دادن دو نفر نزد قاضی، موجب عمل کردن به آن می‌شود و انصراف از آن جایز نیست؛ در حالی که منصرف شدن و عمل نکردن به خبر دو نفر جایز است (عسگری، ۱۴۰۰ ق: ۳۴)؛ از این رو شهادت در معنای لغوی، گواهی دادن همراه با علم است که تخلف از آن جایز نیست. از نظر اصطلاحی، هر یک از فقها و حقوق دانان تعاریفی از شهادت ارائه داده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در فقه با توجه به اینکه تعریف شرعی از «شهادت» نشده، بعضاً تعاریف ابتکاری با توجه به احکام و آثار، از «شهادت» ارائه شده است؛ از جمله صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق) می‌گوید: شهادت عبارت است از خبر دادن شخصی غیر از حاکم به صورت قطعی، در مورد حقی که به نفع دیگری الزام آور باشد. همچنین وی می‌گوید: شهادت، خبر دادن از وقوع امور محسوس به یکی از حواس است و با اقرار متفاوت است، زیرا آن، اخبار به حقی به ضرر خود و به نفع غیر است (ر.ک: نجفی جواهری، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰: ۱۰۷؛ همان، ج ۴۱: ۸ — ۷). جرجانی نیز قریب به همین مضمون آورده است (جرجانی، ۱۳۰۶: ۵۷). سید حسن امامی (م ۱۳۵۸) یکی از حقوق دانان برجسته نیز در تعریف «شهادت» آورده است: «شهادت (گواهی) عبارت است از اخبار شخص از امری، به نفع یکی از طرفین دعوی و به زیان دیگری» (امامی، ۱۳۴۰: ج ۶، ص ۱۸۹).

وجه اشتراک اکثر تعاریف این است که در شهادت، حق، امتیاز و نفعی برای شاهد قید نشده است. شایان ذکر است که معنای لغوی شهادت اعم است؛ زیرا شامل هر خبر دادنی می‌شود، چه راست باشد چه دروغ؛ شخص فقط خبر می‌دهد، فرقی نمی‌کند به ضرر کسی باشد یا به نفع کسی، ولی معنای اصطلاحی اخص است؛ زیرا فقط شامل شهادتی می‌شود که به حق باشد (بیگدلو، بی تا: ۱؛ نمایه سایت پژوهه).

برخی از مؤلفان مدخل‌های لیدن نیز تعاریفی از شهادت ارائه داده‌اند که در ذیل مطرح می‌گردد:

ماتیاس رادشیت با استناد به آیات قرآن، در تعریف «شهادت» مجموعه‌ای از معانی را آورده است: حضور داشتن، شاهد عینی بودن، شهادت دادن به چیزی، اعتراف کردن، شاهد

عینی اعمال و حوادث، شاهدی که شهادت خود را در دادگاه دنیوی یا اخروی ادا می‌کند، شاهدی که به ایمان و باور خویش گواهی می‌دهد، گواهی دادن به نتیجه یک توافق (بقره/ ۲۸۲؛ مانده/ ۱۰۶)، تأیید دانش کسی، قسم و... وی سپس اصطلاح شهادت و مشتقات آن را در سه قلمرو مختلف فرهنگ اسلامی این‌گونه بیان می‌کند: نخست، به معنای شهادت دادن در زمینه قضایی؛ دوم، اشاره به جمله اعتقادی شهادتین؛ سوم، شهادت و کشته شدن در راه خدا^۱ (Radscheit, ۲۰۰۴, v ۵: ۵۰۲- ۵۰۶).

ویم ریون در مدخل «شهید» می‌گوید: شهادت به معنای شاهد بودن یا شنونده اقرار است (Raven, ۲۰۰۴, v ۳: ۲۸۲). اندرو ریپین شهادت دادن را درون‌مایه‌ای قرآنی دانسته و برخلاف ماتئاس رادشیت، دو معنای اصلی که مرتبط با یکدیگرند برای شهادت تصور کرده که یکی به موضوعات ایمانی مربوط می‌شود و دیگری به موضوعات مختلف فقهی مانند: اقامه دعوی، امور شخصی، مالی و جرائم حدی که این نوع همان‌بینه یا دلیل است (Rippin, ۲۰۰۴, v ۵: ۴۸۸).

از مجموع آنچه ذکر شد، شهادت در اصطلاح معانی گوناگونی دارد؛ اما آنچه در این مقاله مورد پژوهش قرار می‌گیرد اصطلاح فقهی شهادت است که عبارت از خبر دادن شخص از امری، به نفع یکی از طرفین دعوی و به زیان دیگری است.

۲-۲. شبهه

ابن فارس (م ۳۹۵ ق) در تعریف «شبهه» در لغت گفته است: اصل واحدی است که بر مشابه بودن دو چیز و هم‌شکل بودن دو چیز از نظر رنگ و صفت دلالت می‌کند و مشتبه شدن امر یعنی کار به مشکل رسیدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۲۴۳). واژه پژوهان دیگر نیز

^۱ شایان ذکر است جهت ترجمه فارسی مقالات مذکور در این نوشتار به این منابع رجوع شود: مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۳). دایرةالمعارف قرآن. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ریچارد کیمبر، «حدودالهی»، جلد ۲، تهران: حکمت؛ مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). دایرةالمعارف قرآن، ج ۳، ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران، تهران: حکمت؛ ماتئاس رادشیت، «شاهد بودن و شهادت دادن»، ج ۳: ۵۰۲ - ۵۰۱ - ۴۹۳ - ۴۹۱ و ۴۸۸-۴۸۷؛ ویم ریون، «شهید»، ج ۳: ۵۷۹؛ ویم ریون، «سیره و قرآن»، ج ۳: ۴۷۸؛ اندرو ریپین، «شهادت»، ج ۳: ۵۷۵؛ قرآن و زنان، ج ۳: ۲۷۸؛ مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۶). دایرةالمعارف قرآن، ج ۴، ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران، تهران: حکمت؛ وائل حلاق، «فقه و قرآن»، ج ۴: ۲۸۱ - ۲۸۰؛ وائل حلاق، «عقد و پیمان»، ج ۴: ۱۱۷ - ۱۱۶؛ تهران: حکمت.

همین این معنا را بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۴۰۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۲۲۳۶؛ زمخشری، ۱۹۷۹ م: ۳۲۰).

در عبارت راغب اصفهانی (م ۵۰۲) علت تعبیر از شبهه آمده است: شبهه به این معناست که یکی از دو چیز به خاطر وجود مشابهت عینی یا معنوی از یکدیگر تمیز داده نشود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۴۳).

در تعریف اصطلاحی شبهه، بهترین تعبیر کلام نورانی امام علی (ع) است که فرمودند: شبهه را شبهه می‌گویند؛ زیرا شبهه که در خارج مطرح می‌کنند شبیه حق است (نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ش: خ ۳۸). شبهه افکنان طوری شبهه ایجاد می‌کنند که شنونده و مخاطب معطل می‌ماند چکار کند. این افراد امر نادرست را درست نشان می‌دهند و غیر حق را حق جلوه می‌دهند.

برخی دیگر نیز در تعریف اصطلاحی شبهه گفته‌اند: شبهه، مشتبه شدن امر، التباس، تردید بین امور حلال و حرام، خطا و ثواب و حق و باطل است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۵۰؛ مصطفی و دیگران، بی تا، ج ۲: ۴۷۰؛ غزالی، بی تا، ج ۵: ۳۷؛ ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۷۲؛ همان، ج ۳: ۳۷۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱). مراد از تعریف شبهه در این نوشتار، التباس، مشتبه شدن امور و خلط حق و باطل در یکدیگر است به گونه‌ای که مخاطب سردرگم شود.

۳. نقد شبهات دایرةالمعارف قرآن لیدن درباره شهادت زنان

در این قسمت از نوشتار، شبهاتی که در مدخل‌های گوناگون دایرةالمعارف قرآن لیدن به مسئله شهادت زنان وارد شده نقد و بررسی می‌گردد.

۳-۱. شبهه ضعف و نقصان حافظه زنان در گواهی دادن

دکتر روت رادد در بخشی از مقاله قرآن و زنان

با اشاره به آیه ۲۸۲ سوره بقره، در رابطه با شهادت زن می‌نویسد: شهادت زنان یکی دیگر از مسائل دوپهلوی در قرآن است. زمانی که به دو شاهد مرد نیاز باشد و دو مرد نباشد، شهادت یک مرد و دو زن کافی است و دلیل آن به صراحت در قرآن بیان شده است که اگر

یکی خطا و فراموش کرد، دیگری به یادش آورد؛ به عبارت دیگر، زنان در شهادت قانونی قابل اعتمادند، ولی حافظه‌شان مثل مردان دقیق و درست نیست (Roded, ۲۰۰۴, v ۵: ۵۲۵).

۱-۱-۳. نقد شبهه ضعف و نقصان حافظه زنان

در پاسخگویی به شبهه مذکور، وجوه متعددی متصور است که به برخی از آنها پرداخته می‌شود:

الف: نتیجه‌گیری مبتنی بر حدس

در جواب ایشان به اجمالاً بیان می‌داریم در آیه مبارکه ۲۸۲ سوره بقره: «وَاسْتَشِیْروا بِمِثْلِهِمْ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونُوا رِجَالًا لَمْ يَكُونُوا رِجَالًا فَرَجُلًا وَامْرَأَانِ مِنَ الَّذِينَ يُضِلُّونَ مِنَ الْبُهْدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِجْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِجْدَاهُمَا الْأُخْرَى»؛ وَاذُهُ «ضلال» که علت عدم تساوی زن و مرد در شهادت عنوان شده، در معانی گم شدن، پنهان شدن، ضایع گشتن، گمراهی، غفلت ورزیدن و نسیان آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۰). برخی از مفسران آن را به فراموشی و نسیان (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۵۶۱؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲: ۵۷۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۵۸؛ ابن قتیبه، بی تا، ج ۱: ۸۸؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۱: ۴۴۲) و بعضی دیگر به ضلال، گمراهی و انحراف معنی کرده‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۸۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۷۳). طبق احتمال اول ضمیر «إِحْدَاهُمَا» در هر دو جا به زنان برمی‌گردد و به گفته علامه طباطبایی ضمیر اول به یکی از زنان به‌طور نامعین و ضمیر دوم به یکی از زنان به‌طور مشخص مربوط است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۴۳۴)؛ اما طبق احتمال دوم، ضمیر اول به «شهادت» و ضمیر دوم به «زنان» برمی‌گردد. با توجه به اینکه برخی لغت‌نویسان معنای «نسیان» را در ضمن معانی ضلال نگفته‌اند و نیز تعدد در مرجع ضمیر از تکرار مناسب‌تر است، احتمال دوم قوت بیشتری دارد. ضلال در هر یک از دو معنی که به کار رفته باشد، علت آن در آیه بیان نشده و آنچه مفسران گفته‌اند بیشتر بر حدس و گمان مبتنی است (مهریزی، ۱۳۸۲: ۷۴)؛ چنانکه روت رادد نیز با حدس و گمان به این نتیجه رسیده است که حافظه زنان دقیق و درست نیست؛ درحالی که بنا بر آنچه گفته شد، از ظاهر آیه کریمه هرگز چنین معنایی استنباط نمی‌شود.

ب: ارائه تحلیل سطحی

اگر گواهی دو زن در برابر یک مرد، نقص در حافظه و شخصیت زن شمرده شود، در مورد دو شاهد مرد «شهادتین من رجالکم» یا چهار شاهد مرد در مورد دیگر چه می‌گوییم؟ آیا یک مرد به تنهایی قابل اعتماد نیست؟ آیا نقص در عقل و حافظه یا دین اوست که حتماً باید دو تا یا چهار تا باشد؟ حقیقت این است که این موارد هرگز نباید ابزاری برای ارزیابی منفی شخصیت زن باشد؛ زیرا کاملاً بی‌انصافی است که بدون درک روح قرآن که به‌عنوان مجموعه‌ای از رهنمودهای تربیت‌گر و هدایت‌گر انسان است، تحلیل‌های سطحی ارائه نمود.

ج: عدم توجه به عواطف زنان

از دیگر نقدهای وارده بر روت رادد، بی‌توجهی وی به جنبه‌های عاطفی و احساسی زنان و غلبه آن بر مردان است که همین امر سبب بروز شبهه شده است. شهید مطهری می‌گوید: یک التماس و گریه برای منقلب نمودن روح زن کافی است تا در شهادت دادن، احساسات بر او غلبه یابد و به نحو دیگری حکم کند که هیچ ارتباطی به ضعف عقل، ضعف ایمان و ضعف عدالت ندارد، بلکه مربوط به این حالت احساساتی بودن است که این احساس در میان خود مردها هم هست؛ به گونه‌ای که جوشش و تأثیر آن‌ها از دیگر مردان بیشتر است و این به معنای کمتر بودن عقل این دسته از مردان از سایر مردان نیست.

ایشان نتیجه‌گیری می‌کنند که به احتمال بسیار قوی علت عدم برابری گواهی زن و مرد برای این است که زن بیشتر از مرد متأثر می‌شود و این به برتری احساسات زن مربوط می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱: نمایه سایت پایگاه شهید مطهری). بنابراین مسئله گواهی را نمی‌توان به پای قوت و ضعف عقل گذاشت، چون ارتباطی به آن ندارد؛ نه با عقل مرد کار دارد، نه با عقل زن؛ حل و فصلش با عقل نیست؛ در واقع گواهی دادن، بازگو نمودن صادقانه مشاهدات و شنیده‌هاست که این ارتباطی به عقل ندارد. چه بسا، لاقلاً در مسائل حقوقی که خارج از محیط شئون کاری زن است، حفظ زن از مرد کمتر است که به همان مسئله احساسات قابل توجه در زنان برمی‌گردد (همان: ۱۲).

د: خلط بین احساس و عقل

از دیگر دلایلی که موجب وقوع شبهه از سوی روت رادد شده، ایجاد خلط بین دو حیطة احساس و عقل است. علامه فضل‌الله در این زمینه نوشته‌اند: عالم شهادت ارتباطی به عالم عقلانیت ندارد؛ عقل یک توان و حالت فکری است، درحالی که شهادت یک احساس طبیعی است و به وثوق در نقل ارتباط دارد. شهادت ارتباط کلی با مقوله عقل ندارد. ممکن است انسانی که عقل کامل ندارد، شهادت درست یا نادرستی بدهد. او در شهادت خود مثلاً وقتی در گفتارش صادق باشد، شرایط شهادت محقق می‌شود و می‌گوید: «این گونه دیدم». پیداست این تعلیق شهادت، انسجامی با عنوان نقصان ندارد. نقصان عقل یعنی اینکه امکان و توان فکری زن از مرد کمتر است، درحالی که شهادت ارتباط به این موضوع ندارد. اینکه برخی گفته‌اند قدرت عاطفه زن بیشتر است، این بُعد عاطفی زن به معنای کاستی عقل او نیست. ممکن است انسانی آن قدر عاطفی باشد که در یک مسئله، تصرفی غیرعقلانی بکند، اما این مورد ثابت نمی‌کند که او دچار نقصان عقل شده است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۷۳؛ کدیور، ۱۳۸۸: ۲۲۴). علامه فضل‌الله همچنین معتقدند که نسیان خصوصیتی در موضوع ندارد؛ بلکه خصوصیت در ضلال و انحراف است که چیزی جز دور شدن از حقیقت از طریق اسباب طبیعی نیست که این اسباب اعم از خطا، غفلت و نسیان است (همان: ۱۷۳). وی همچنین بر آن است که بیشتر بودن نسیان در زن نسبت به مرد، وجداناً و علماً قابل اثبات نیست (همان: ۱۷۴).

ه: عدم توجه به رأی صاحب‌نظران

رادد به نظرات اندیشمندان در زمینه حلقه ارتباطی نسیان زنان و امور اثرگذار بر آن، وقعی ننهاد و لذا در تحلیل مسائل با چالش روبرو گشته و مباحث فراموشی در شهادت را به نقصان حافظه ربط داده است، درحالی که بروز مسائل هیجانی دخیل در نحوه شهادت است. از دیدگاه روان‌شناختی مسئله فراموشی زنان هنگام ادای شهادت قابل توجیه است؛ زیرا فراموشی با میزان احساسات و هیجانات فرد، رابطه مستقیم دارد. هر اندازه فرد تحت تأثیر احساسات و هیجانات روحی قرار گیرد، وقایعی را که به خاطر سپرده، زودتر فراموش می‌کند

و دقت کمتری در نقل آن خواهد داشت. (امیری و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶۳-۱۴۸؛ رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۹).

یک روان‌شناس قضایی می‌گوید: «یک موضوع که در ذهن ما انعکاس شدید هیجانی یا صبغه کراهت ایجاد می‌کند، می‌تواند موجب تسهیل یا تسریع در انصراف توجه ما شود» (کی‌نیا، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۵). به اعتقاد برخی از روان‌شناسان، حیا و عفت یکی دیگر از عوامل فراموشی اشخاص است (همان).

۲-۳. شبهه تبعیض بین حقوق زن و مرد

روت رادد در مقاله قرآن و زنان (Roded, ۲۰۰۴, v ۵: ۵۲۵) در رابطه با شهادت زن، بحث تبعیض بین حقوق زن و مرد را مطرح نموده و نوشته در شرایطی که به دو شاهد مرد نیاز باشد و دو مرد در دسترس نباشد، شهادت یک مرد و دو زن تعیین شده و آیه ۲۸۲ سوره بقره بیانگر دلیل این تبعیض و نابرابری محض است.

۱-۲-۳. نقد شبهه تبعیض بین حقوق زن و مرد

جهت پاسخگویی به شبهه تبعیض نیز دلایل متعددی متصور است که از دید خانم رادد و ماتياس رادشیت مغفول مانده است که در ذیل برخی از آن‌ها مطرح می‌شود:

الف: خلط بین حق و تکلیف

در بررسی حقوق زن در بسیاری از موارد، منتقدین احکام اسلام به جهت عدم اطلاع کافی، «تکالیف» را با «حقوق» خلط نموده‌اند؛ یعنی در بسیاری از موارد که شارع مقدس به هدف صیانت و حمایت از زنان، تکالیفی را که موجب بروز مشکلاتی برای آنان شود، مرتفع نموده است، این «رفع تکلیف» را محرومیت از حق تلقی نموده و دادِ دفاع از حقوق زن سر می‌دهند. شهادت زنان را از یک طرف، «وظیفه وجدانی» تلقی نموده و از طرف دیگر، یک «حق» و برای مخاطب خود بیان ننموده است که «اداء شهادت»، یک حق است یا تکلیف؟ و اگر تکلیف است آیا صرفاً یک تکلیف وجدانی و اخلاقی است یا اعم از تکلیف اخلاقی و حقوقی؟ زیرا اگر موردی را جزء «تکالیف» بدانیم با حفظ ویژگی‌های تکلیف دیگر نمی‌تواند جزء «حقوق» باشد؛ چون حق و تکلیف قابل اجتماع نیستند (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ۲۶۷). شهادت

از دیدگاه فقه و حقوق موضوعه، «تکلیف» است نه «حق» و در صورت اثبات این ادعا، اشکالات مربوط به «عدم پذیرش شهادت زنان در مواردی از حقوق اسلام» از اساس مرتفع خواهد شد. اگرچه بعضی از حقوق‌دانان، ادای شهادت را صریحاً از مصادیق «تکلیف» دانسته‌اند (همان: ۲۶۷)؛ بنابراین جایی برای شبهه تبعیض در هنگام تعدد گواهان زن در برابر یک مرد باقی نمی‌ماند؛ زیرا خداوند در واقع تکلیفی را از دوش زنان برداشته و این لطف منعم است نه نقص و تبعیض برای زن. بنابراین شهادت در نظام اسلامی یک تکلیف است و اسلام با نپذیرفتن شهادت زن در مواردی مانند قتل، این تکلیف را از زن برداشته و این یک اصل اساسی است که نباید مغفول واقع گردد؛ زیرا در غیر این صورت ثمره‌ای جز روبرو شدن با شبهات را به همراه ندارد.

در این راستا، می‌توان از دیدگاه‌های خود مؤلفان لیدن به‌عنوان مؤید مدد جست؛ زیرا اندرو ریپین در مدخل «شهادت»، درباره‌ی کاربردهای دینی شهادت با استناد به آیه ۶۴ سوره آل عمران، متذکر گشته که شهادت دادن عملی منفعلانه نیست بلکه عملی فاعلانه و از سر اختیار است و ادای آن یک تقاضاست (Rippin, ۲۰۰۴, v ۵: ۴۸۸).

بر این اساس وقتی وی ادای شهادت را عملی فاعلانه، اختیاری و یک تقاضا دانسته، همین امر بیانگر تساوی حقوق است؛ زیرا فرد در ادا یا عدم شهادت، مخیر است. در این صورت ادای شهادت دال بر تکلیف است نه حق و در تکلیف، انسان مخیر است و اجبار و ملزم شدنی نیست. افزون بر این حد و مرز مشخصی برای مسائل حقوقی و ارزشی از سوی شبهه افکنان، متصور و ترسیم نشده که همین تصور اشتباه، زمینه بروز شبهه را فراهم نموده است.

گواهی دادن و تعداد شهود در موارد خاص، یک مسئله حقوقی است و معنای ارزشی ندارد؛ یعنی ممکن است یک زن ارزش معنوی، اخلاقی یا علمی بیش‌تری نسبت به مرد داشته باشد یا بالعکس، ولی در حقوق، مسائل خاص خود را دارند. اصولاً در این‌گونه شبهات باید از خلط بین مسائل حقوقی و ارزشی جلوگیری کرد (رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۱).

ب: عدم توجه به حکمت تشریح و تساوی احکام

در پاسخ به شبهه تبعیض و تفاوت بین حقوق زن و مرد می توان گفت شریعت با توجه به شرایط خاص روحی - روانی و موقعیت های اجتماعی زن و مرد، احکام را به صورت دقیق ترسیم کرده و مراد شارع، ایجاد نظام حقوقی مناسب برای هدایت انسان ها به سوی خداوند است. در مواردی که زن بیش از مرد اشراف دارد، مانند شهادت بر زایمان و ولادت طفل و مردن طفل پس از به دنیا آمدن (که در ارث برای او تأثیر دارد)، شهادت یک زن (قابل) به تنهایی و به طور فردی پذیرفته است (داوودی، ۱۳۸۳: ۳۵۳)؛ در حالی که در مردان هیچ موردی وجود ندارد که شهادت یک مرد پذیرفته شود بلکه حداقل باید دو نفر باشند. در مورد برخی موضوعات نیز تنها شهادت مردان نافذ است و شهادت زنان در این گونه موارد (طلاق و قتل) پذیرفتنی نیست؛ یعنی حکم «تساوی دو زن با یک مرد» مطلق نیست؛ به طور مثال در مورد اثبات زنده متولد شدن طفل، شهادت مرد چیزی از ارث را برای طفل ثابت نمی کند ولی با شهادت هر زن «یک چهارم» از ارث ثابت می شود و در این مورد فقط شهادت زنان مسموع است. شهادت بر بکارت و یا عیوب جنسی نیز موارد دیگری است که در آن تنها شهادت زنان پذیرفته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۲۵۹ - ۲۴۵؛ محقق حلی، ۱۳۸۷: ۴۳۱-۴۳۶؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۲۸؛ نجفی جواهری، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۱۷۸-۱۵۴).

عدم توجه خانم رادد به فلسفه و حکمت تشریح احکام نیز از دلایلی است که موجب رخ دادن شبهه شده است. در تحلیل فقهی و حقوقی اسلام و هر نظام عقلایی دیگر، حکمت غالب برای تشریح یک حکم، کافی است و اگر به صورت نادر و غیر غالب، موارد نقضی بود، مضر به تشریح و حکمت آن نخواهد بود.

در بحث شهادت زنان نیز برخورداری بانوان از احساسات قوی تر و حیاء بیش تر نسبت به مردان، علت انعطاف پذیری زنان در برابر تهدید و تطمیع است و ممکن است در برابر آنها زودتر تسلیم شوند و گواهی خلاف واقع دهند یا در حضور دادگاه حیاء کنند؛ اما در صورت اجتماع دو زن برای شهادت، ضریب خطا کم تر می شود و در عوض، ضریب اطمینان در شهادت افزایش می یابد. از سوی دیگر از آسیب پذیری یک زن نیز در جریان شهادت و خصومت های پس از آن نیز تا حدودی می کاهد.

از سویی، بانوان کم‌تر درگیر مسائل اجتماعی هستند؛ ازاین‌رو با حیل‌های اقتصادی و اجتماعی کم‌تر آشنا می‌شوند و ممکن است زودتر از صحنه‌سازی‌های مفسدان اقتصادی فریب بخورند اما هنگامی که دو نفر باشند، این خطر کم‌تر می‌شود؛ بنابراین در شهادت اقتصادی خاص، گواهی دو زن برابر یک مرد است و این به منزله نقص و تبعیض حقوقی برای زن نیست و حکمت‌های متعددی منجر به تشریح این حکم از سوی شارع شده است. بر این اساس در آیین دادرسی اسلام، شهادت زن همچون شهادت مرد، به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است؛ اگرچه در برخی موارد، قدرت اثبات شهادت مرد و زن متفاوت است (ر.ک: جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۰۷-۲۰۵؛ رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۰).

ج: عدم توجه به قواعد تفسیری

از جمله اشکالات دیگری که به خانم رادد وارد است، عدم توجه وی به رعایت قواعد و ضوابط تفسیری از قبیل: اطلاق و تقیید، سیاق، پیوند مفهومی و موضوعی آیات با یکدیگر و قوانین محاوره ادبیات عرب است؛ زیرا در قرآن، موارد دیگر در رابطه با شهادت به‌صورت مطلق بیان شده است که در آن‌ها اشاره‌ای به زن یا مرد بودن شاهدان نشده است (طلاق/ ۲؛ نساء/ ۶ و ۱۵) که با توجه به سیاق و ارتباط مفهومی و موضوعی آیات با یکدیگر و در نظر گرفتن تقییدات و تخصیصات می‌توان به احکام روز مسائل دسترسی یافت و از این طریق پرده ابهام کنار زده شود.

در دایره‌المعارف سیره آمده است که قرآن در هشت جا (شش مورد شهادت و دو مورد قسم) رهنمودهایی را در رابطه با شهادت بیان داشته و در بیشتر موارد اصلاً اشاره‌ای به جنس شاهدان نشده است؛ لذا کاملاً بی‌انصافی است اگر از کاربرد ضمائر جمع مذکر مثل «منکم» چنین استنباط شود که در این آیات فقط گواهان مرد در نظر گرفته شده است (Afzalur Rahman, ۱۹۸۴. v ۳: ۴۶۷).

در اینجا باید گفت که در قرآن آیاتی هست که اختصاص به صنف مخصوصی ندارد؛ مانند آیاتی که در آن سخن از ناس یا انسان است. آیاتی هم هستند که در آن سخن از مرد هست؛ مانند آیاتی که در آن ضمیر جمع مذکر سالم به کار رفته و آیاتی که از لفظ مردم استفاده شده است؛ مثل «یعلمکم و یعلمهم» این‌گونه کاربرد بر اساس فرهنگ محاوره و عرف

بین‌المللی است و در مقام لفظ چنین تعبیر می‌شود. این مردم در مقابل زنان نیستند، بلکه مردم یعنی «توده ناس»؛ بنابراین در آیاتی همانند ۶ و ۱۵ سوره نساء قرآن مطلقاً اشاره‌ای به مرد یا زن بودن شاهدان ندارد؛ در حالی که در آیه ۲۸۲ سوره بقره متعرض این مسئله نگشته و به صورت مقید و خاص، مسئله شهادت در امور مالی را گوشزد نموده است.

مؤید این مطلب، یکی از مدخل‌های دایرةالمعارف قرآن لیدن است که در آنجا وائل حلاق گفته است: هرگاه دو حکم از یک جنس باشند، صفت مقیدکننده را باید تقیدگر واژه یا عبارت مطلق دانست. او آیه ۲۸۲ سوره بقره را به‌عنوان شاهد مثال می‌آورد که خداوند در آن به صورت مطلق فرموده: «هرگاه داد و ستد کردید، گواه بگیرید» که با عبارت قبلی در همین آیه مقید شده است که چنین فرموده: «دو شاهد از مردانتان را به شهادت طلبید، پس اگر دو مرد نبودند، مردی را با دو زن».

او سخن خود را در اینجا به مدخل شهادت و گواهی دادن رادشیت ارجاع داده و در ادامه گفته است: در این موارد، احکام مطلق و مقید یکسانند و به یک مورد واحد، یعنی عقد قرارداد فروش، اشاره دارند، که در اینجا (منظور آیه ۲۸۲ سوره بقره) خدا در الفاظ قرآن، روشن کرده است که شهادی از نوع خاص در نظر دارد و به صورت مقید مشخص نموده که چه شهادی مراد است (Hallaq, ۲۰۰۴, v۳: ۱۵۰).

بر این اساس، با وجود اینکه وائل حلاق در مدخل مذکور به بحث اطلاق و تقید اشاره نموده اما این مهم از چشم خانم روت رادد پوشیده و مغفول مانده و سبب بروز شبهه افکنی گشته است.

۳-۳. شبهه مقایسه شهادت زن در قرآن با تلمود^۱

ماتیاس رادشیت نویسنده مدخل «شاهد بودن و شهادت دادن»، در دایرةالمعارف جین دمن مک دولیف چاپ لیدن هلند نوشته است: در آیه ۲۸۲ سوره بقره که بلندترین آیه قرآن

^۱. تلمود: مجموعه سنت‌های ربانی که قوانین و مقررات حضرت موسی (ع) را شرح و تفسیر می‌کند؛ گنجینه بسیار بزرگ یهود است که دو بخش دارد: یکی هگادا به معنای روایت و داستان و دیگری هلاخا به معنای راه و روش؛ در این مجموعه عظیم، مسائل فقهی، حقوقی، موضوعات کیفری، ادله اثبات، مباحث دادگاه‌ها و صدور و اجرای حکم و... به تفصیل ذکر شده است. این کتاب مهمترین منبع فقه و حقوق یهود است (بایرناس، ۱۳۹۳: ۵۵۹؛ سلیمانی، ۱۳۷۸: ۳).

و معروف به «آیه دین» است، شهادت دادن در زمینه تعهدات مالی و توافقاتی در زمینه حقوق خصوصی مطرح است که تعداد شاهدان مورد نیاز حداقل دو نفر است. در این آیه مقرر شده است که اولاً چنین توافقی باید مکتوب باشد و ثانیاً دو شاهد برای نگارش پیش‌نویس قرارداد باید حضور داشته باشند تا در مشاجره حقوقی احتمالی در آینده بتوانند به روند صحیح آن شهادت دهند. وی بیان کرده که این توصیه قرآنی تا اینجا به صورت کلی با مقررات مشابه احکام تلمود مطابقت دارد (Radscheit, ۲۰۰۴, v ۵:۵۰۳) او گفته: فرق تلمود و قرآن در این است که در تلمود، زنان به‌جز مواردی که مربوط به آنان است از شاهد بودن و شهادت دادن استثنا شده‌اند؛ در حالی که در قرآن این قاعده بنا گذاشته شده است که اگر دو مرد نبودند، مردی را به همراه دو زن از میان گواهانی که به عدالت آنان رضایت دارید گواه بگیرید تا اگر یکی از آن دو زن فراموش کرد، زن دیگر وی را یادآوری کند.

او در اینجا مطلب خود را به مقاله زنان و قرآن ارجاع داده و در ادامه گفته است: بنا بر نظر حنفیان، این آیه به این معناست که شهادت دو زن و یک مرد را در همه موارد، جز در حدود و قصاص، می‌توان پذیرفت. اما در سایر مذاهب فقهی، این جواز عمدتاً به معاملات مالی محدود شده و در غیر این صورت، حق شهادت دادن به موضوعات خاص زنان به خودشان محدود شده است. در این موارد، قاضی می‌تواند خود را فقط به شهادت زنان محدود کند؛ اگرچه تعداد زنان شاهد مورد نیاز در این موارد در مکاتب مختلف فقهی متفاوت است (ibid, v ۵:۵۰۲).

۱-۳-۳. نقد شبیهه مقایسه شهادت زن در قرآن با تلمود

برای نقد اظهارات ماتياس رادشیت در زمینه شهادت زنان، پاسخ‌هایی قابل ارائه هستند که در ذیل به‌اختصار مطرح می‌گردد:

الف: جواب بنائی و حلّی

در پاسخ بنائی و حلّی به ماتياس رادشیت، باید از او پرسید آیا اینکه قرآن شهادت دو زن را برابر یک مرد دانسته بی‌عدالتی و نابرابری است؟! یا اینکه نابرابری در این است که تلمود به‌طور کلی حق شهادت را از زن ستانده است؟! زیرا زنان در جامعه یهودی قدیم اجازه شهادت نداشته‌اند و ربی‌ها می‌گفتند: زنان به خاطر چند لعنتی که بر آنها تحمیل شده است،

حق شهادت ندارند. زنان در اسرائیل کنونی نیز حق شهادت دادن در دادگاه ریون را ندارند (Swidler, ۱۹۷۶: ۱۱۵)^۱ همچنین در مسیحیت اگر یک مرد، زنش را متهم به بی‌عفتی نماید، شهادت آن زن، به‌هیچ‌وجه مورد ملاحظه قرار نخواهد گرفت. زن متهم شده باید مورد محاکمه سختی قرار گیرد تا مشخص شود او مجرم است یا بی‌گناه» (کتاب مقدس، ۲۰۰۲ م، فصل ۲۶: آیات ۱۱ - ۱۰).

ب: محدود و منحصر نمودن منابع

با نگاهی به منابع مورد استفاده ماتياس رادشیت در مدخل «شاهد بودن و شهادت دادن»، می‌توان به این نتیجه دست یافت که وی برای ارجاعات نگاشته‌های خود یک دید ایزاری انحصاری داشته و در استفاده از ظرفیت منابع گسترده فریقینی، خود را محدود به بهره‌مندی از منابع اهل سنت نموده و به‌ندرت به کتب و مصادر شیعه ارجاع داده است؛ به‌عنوان نمونه از جمله منابع مورد استفاده ایشان «کنز السعاده» آلوسی، «کشاف» زمخشری، «المهذب فی فقه الشافعی» اثر فیروزآبادی، «فتح المبین» عبدالوهاب شعرانی، «الاتقان» سیوطی، «احیاء العلوم» امام محمد غزالی شافعی مذهب و... است و چون بحث او استناددهی به آیات قرآنی است، در این راستا می‌بایست به کتب تفسیری مرتبط با آیات مورد بحث ارجاع دهد اما حتی یک مورد از کتب تفسیری شیعه را نام نبرده و تنها ارجاعی که به مصادر شیعه داده، کتاب روایی «من لا یحضر الفقیه» شیخ صدوق است. با چنین انحصارطلبی و انتخاب‌گزینشی منابع از سوی مؤلف، شبهه افکنی پیرامون آیات، امری بدیهی و طبیعی می‌نماید (Radscheit, ۲۰۰۴, v ۵: ۵۰۵-۵۰۶).

ج: یک سویه نگری

نویسنده مقاله «شاهد بودن و شهادت دادن» با توجه به پیشینه پژوهشی‌ای که درباره اسلام دارد، طبعاً می‌بایست از اطلاعات گسترده و دامنه‌داری برخوردار و از دیدگاه‌های ارباب مذاهب و صاحبان آرا مطلع باشد. به نظر می‌رسد در بیان گزارش‌دهی از نظرات فقهای فریقین و مذاهب، پیرامون احکام فقهی شهادت زنان، یک سو نگری کرده و تنها از دیدگاه‌ها و منابع اهل سنت مدد جسته است؛ زیرا وی به‌صراحت فتوای مذهب حنفی را متذکر گشته و

^۱ زنان اسرائیلی، حقیقت در پشت پندار، لسللی هازلتنون به نقل از سایت تبیان.

به نظر می‌رسد نظر ایشان مورد پسند مؤلف واقع شده است؛ علاوه بر اینکه در منابع نیز به فقه شافعی استناد داده است. به هر حال، وی از روی عمد یا غفلت به احکام شیعی توجه نکرده و این روش از یک محقق بی‌طرف و جامع‌نگر دور است که بخش مهمی از جهان اسلام را در نظر نداشته باشد.

د: مغایرت با مدخل عقد و پیمان

ضروری است که ماتیس رادشیت به عنوان یکی از نویسندگان دایرةالمعارف قرآن لیدن به همکاران و مؤلفان سایر مدخل‌ها و محتوای آن‌ها شناخت و تسلط داشته باشد اما ضرورت مراعات این امر و ملتمز شدن به آن از سوی ایشان، آگاهانه یا ناآگاهانه مورد سهل‌انگاری واقع شده است؛ به گونه‌ای که به سخنان وائل حلاق در مقاله «عقد و پیمان» توجه ننموده و همین غفلت و سهل‌انگاری در دسرساز گشته و زمینه بروز شبهات، تغایر، ابهام و دوگانگی آراء مؤلفان را فراهم ساخته است؛ چراکه وائل حلاق با استناد به آیه مورد بحث (بقره/ ۲۸۲) اعتبار اسناد مکتوب را به صورت مطلق، متکی به شهادت شهود و گواهان دانسته و اعتباری برای مکتوب بودن سند قائل نشده بلکه معتبر بودن سند و به رسمیت شناخته شدن آن، تنها و تنها منوط به قرین شدن با گواهی گواهان است (Hallaq, ۲۰۰۴, v ۱: ۴۳۴).

وی در «مدخل عقد و پیمان» ایرادی به نحوه شهادت هیچ یک از شاهدان نگرفته بلکه اصل گواهی آنان را اعتباربخش اسناد مکتوب در معاملات و قراردادهای مالی به احتساب آورده است؛ اما شایان ذکر است که وائل حلاق با استناد به آیه مذکور، به فقه اسلامی در زمینه به رسمیت نشناختن اسناد مکتوب و شرط ندانستن آن در نظریه‌های کلی فقهی مرتبط با عقود و تعهدات، ایراد وارد نموده و گفته چرا با وجود بیان تفصیلات و جزئیات در آیه و سابقه‌دار بودن فرمان قرآن به نوشتن عقود در مناسبات حقوقی مردم مناطق خاور نزدیک و شمال و جنوب مکه و مدینه، ساکنان حجاز و مصر که منشأ پیدایش فقه اسلامی‌اند به توصیه قرآن بی‌اعتنایی نموده و از امتثال و اجرایی نمودن فرمان قرآنی سر باز زده‌اند؟ (Hallaq, ۲۰۰۴, v ۱: ۴۳۴).

نتیجه

از این پژوهش دریافتیم که برخی از مؤلفان مقالات دایره‌المعارف قرآن لیدن با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره شبّهاتی به مسئله شهادت زنان وارد کرده‌اند و عدم تساوی عدد زنان با مردان در شهادت دادن را یک تبعیض حقوقی و نقصان حافظه زنان شمرده‌اند و احکام فقهی اسلام را با تلمود مقایسه کرده‌اند. بر این اساس با استفاده از منابع فقهی، تفسیری و روایی، پاسخ‌هایی به شبّهات داده شده و ادای شهادت را تنها یک تکلیف اختیاری برای زن دانسته نه یک حق! و شبّه افکنان را به حیطة عواطف و احساسات زنانگی و نحوه تشریح حکیمانه احکام اسلام ارجاع داده و آن‌ها را از عدم رعایت قواعد تفسیر، یک‌سو نگری، محدود نمودن منابع مورد استفاده، ارائه تحلیل سطحی و حدسی، قیاس نادرست قرآن و تلمود و خلط در مسائل حقوقی، ارزشی و عقلی واداشته و از ایشان بررسی پژوهش‌های جامع‌نگر، همه‌جانبه و فریقینی را خواستار شده است.

منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) **نهج البلاغه**. (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی. قم: مشهور.
- ۳) ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). **التحریر و التنویر**. جلد ۲. بی‌جا: بی‌نا.
- ۴) ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). **الفتوحات المکیه**. جلد ۳. مصر: مؤسسه اهل‌البيت لإحياء التراث.
- ۵) ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**. جلد ۳. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۶) ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (بی‌تا). **غریب القرآن**. جلد ۱. بی‌جا: بی‌نا.
- ۷) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۸) ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. جلد ۳. بیروت: دار صادر.
- ۹) آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی**. جلد ۲. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۰) امامی، حسن. (۱۳۴۰). **حقوق مدنی**. جلد ۶. تهران: اسلامیة.
- ۱۱) امیری، سهراب و همکاران. (۱۳۹۶). «آثار ارزیابی شناختی و سرکوبگری هیجانی بر واکنش‌های عصبی خودکار بر اساس حساسیت پردازش حسی». **مجله روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران**. دوره ۲۳. شماره ۲. صص: ۱۶۳-۱۴۸.
- ۱۲) بایرناس، جان. (۱۳۹۳). **تاریخ جامع ادیان**. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳) سلیمانی، حسین. (۱۳۷۸). «**ادله اثبات دعوی کفری در آیین یهود**». **هفت آسمان**. شماره ۱. ص: ۳. صص ۸۸-۶۵.
- ۱۴) شهید ثانی، زین‌الدین بن علی‌العاملی. (۱۴۱۳ ق). **مسائل الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**. جلد ۱۴. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- ۱۵) طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان**. جلد ۲. قم: جامعه مدرسین.
- ۱۶) طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. جلد ۵ و ۶. تهران: مرتضوی.
- ۱۷) عسگری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). **فروق اللغویه**. بیروت: دار الافاق الجدیده.
- ۱۸) غزالی، محمد. (بی‌تا). **احیاء العلوم**. جلد ۵. بی‌جا: دارالکتاب العربی.
- ۱۹) فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. جلد ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۰) فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۹ ق). **العین**. جلد ۳. قم: هجرت.
- ۲۱) فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). **من وحی القرآن**. جلد ۵. بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
- ۲۲) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **مصباح المنیر**. جلد ۲. قم: مؤسسه دارالهجره.
- ۲۳) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لاحکام القرآن**. جلد ۳. تهران: ناصرخسرو.

- ۲۴) کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۰). **مقدمه علم حقوق**. تهران: بهنشر.
- ۲۵) **کتاب مقدس**. (۲۰۰۲ م). انگلستان: ایلام.
- ۲۶) کی‌نیا، مهدی. (۱۳۷۴). **التأویلات (روان‌شناسی قضایی)**. جلد ۱. تهران: مجد.
- ۲۷) محقق‌حلی، محمدبن‌حسن. (۱۳۸۷). **ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**. جلد ۳. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۲۸) مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق**. جلد ۶. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۹) مصطفی، ابراهیم و دیگران. (بی‌تا). **المعجم الوسیط**. جلد ۱-۲. قاهره: دارالدعوه.
- ۳۰) مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). زن و گواهی. **پیام زن**. شماره ۷. نمایه سایت پایگاه شهید مطهری.
- ۳۱) معلوف، موریس. (۱۳۶۲). **المنجد**. جلد ۱. تهران: اسماعیلیان.
- ۳۲) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۳). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ریچارد کیمبر، «حدودالهی»، جلد ۲، تهران: حکمت.
- ۳۳) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. اندرو ریپین، «شهادت»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۳۴) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ماتیاس رادشیت، «شاهد بودن و شهادت دادن»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۳۵) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. روت رادد، «قرآن و زنان» ج ۳، تهران: حکمت.
- ۳۶) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۶). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. وائل حلاق، «فقه و قرآن»، ج ۴، تهران: حکمت.
- ۳۷) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۶). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. وائل حلاق، «عقد و پیمان»، ج ۴، تهران: حکمت.
- ۳۸) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ویم ریون، «شهید»، دایرةالمعارف قرآن لیدن، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۳۹) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ویم ریون، «سیره و قرآن»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۴۰) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. جلد ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۱) مهریزی، مهدی. (۱۳۸۲). **شخصیت و حقوق زن در اسلام**. بی‌جا: علمی و فرهنگی.
- ۴۲) نجفی جوهری، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). **جواهر الکلام**. جلد ۴۰ و ۴۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۳) نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۳۲۹ ق). **صحیح**. جلد ۱. استانبول: دارالطباعه العامره.

(۴۴) بیگدلو، محمد حسین. (بی‌تا). «شهادت». **مجله پژوهش‌های پژوهشکده باقرالعلوم**. ص: ۱. نمایه سایت پژوهش.

(۴۵) جرجانی، شریف علی بن محمد. (۱۳۰۶). **التعريفات**. مصر: جمالیه.

(۴۶) جمعی از مؤلفان. (۱۳۸۸). **در سنامه فلسفه حقوق**. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

(۴۷) جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق). **الصحاح**. جلد ۶. بیروت: دارالعلم للملایین.

(۴۸) حقی برسوی، اسماعیل. (بی‌تا). **تفسیر روح البیان**. جلد ۱. بیروت: دارالفکر.

(۴۹) داوودی، سعید. (۱۳۸۳). **زنان و سه پرسش اساسی**. بی‌جا: مدرسه علی بن ابیطالب.

(۵۰) راغب اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۲ ق). **مفردات**. بیروت: دارالقلم - الدار الشامیه.

(۵۱) راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۵ ق). **فقه القرآن**. جلد ۱. قم: کتابخانه مرعشی.

(۵۲) رضایی اصفهانی و همکاران. (۱۳۹۲). **پرسش‌ها و پاسخ‌های قرآنی جوانان**. جلد ۱۲. قم: پژوهش‌های قرآنی المهدی.

(۵۳) زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق). **تاج العروس**. جلد ۵. بیروت: دارالفکر.

(۵۴) زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمرو. (۱۹۷۹ م). **اساس البلاغه**. بیروت: دارصادر.

(۵۵) _____ (۱۴۰۷ ق). **الكشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، جلد ۱. بیروت: دارالکتاب العربی.

(۵۶) سلیمانی، حسین. (۱۳۷۸). «**ادله اثبات دعوی کفری در آیین یهود**». **هفت آسمان**. شماره ۱. ص: ۳. صص ۸۸ - ۶۵.

(۵۷) شهید ثانی، زین‌الدین بن علی العاملی. (۱۴۱۳ ق). **مسائل الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**. جلد ۱۴. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

(۵۸) طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان**. جلد ۲. قم: جامعه مدرسین.

(۵۹) طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. جلد ۵ و ۶. تهران: مرتضوی.

(۶۰) عسگری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). **فروق اللغویه**. بیروت: دار الافاق الجدیده.

(۶۱) غزالی، محمد. (بی‌تا). **احیاء العلوم**. جلد ۵. بی‌جا: دارالکتاب العربی.

(۶۲) فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. جلد ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

(۶۳) فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۹ ق). **العين**. جلد ۳. قم: هجرت.

(۶۴) فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). **من وحی القرآن**. جلد ۵. بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.

(۶۵) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **مصباح المنیر**. جلد ۲. قم: مؤسسه دارالهجره.

(۶۶) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لاحکام القرآن**. جلد ۳. تهران: ناصرخسرو.

- ۶۷) کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۰). **مقدمه علم حقوق**. تهران: بهنشر.
- ۶۸) **کتاب مقدس**. (۲۰۰۲ م). انگلستان: ایلام.
- ۶۹) کی‌نیا، مهدی. (۱۳۷۴). **التأویلات (روان‌شناسی قضایی)**. جلد ۱. تهران: مجد.
- ۷۰) محقق‌حلی، محمدبن‌حسن. (۱۳۸۷). **ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**. جلد ۳. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۷۱) مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق**. جلد ۶. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۷۲) مصطفی، ابراهیم و دیگران. (بی‌تا). **المعجم الوسیط**. جلد ۱-۲. قاهره: دارالدعوه.
- ۷۳) مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). زن و گواهی. **پیام زن**. شماره ۷. نمایه سایت پایگاه شهید مطهری.
- ۷۴) معلوف، موریس. (۱۳۶۲). **المنجد**. جلد ۱. تهران: اسماعیلیان.
- ۷۵) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۳). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ریچارد کیمبر، «حدودالهی»، جلد ۲، تهران: حکمت.
- ۷۶) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. اندرو ریپین، «شهادت»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۷۷) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ماتیاس رادشیت، «شاهد بودن و شهادت دادن»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۷۸) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. روت رادد، «قرآن و زنان» ج ۳، تهران: حکمت.
- ۷۹) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۶). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. وائل حلاق، «فقه و قرآن»، ج ۴، تهران: حکمت.
- ۸۰) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۶). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. وائل حلاق، «عقد و پیمان»، ج ۴، تهران: حکمت.
- ۸۱) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ویم ریون، «شهید»، دایرةالمعارف قرآن لیدن، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۸۲) مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۴). **دایرةالمعارف قرآن**. ترجمه حسین خندق‌آبادی و دیگران. ویم ریون، «سیره و قرآن»، ج ۳، تهران: حکمت.
- ۸۳) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. جلد ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۸۴) مهریزی، مهدی. (۱۳۸۲). **شخصیت و حقوق زن در اسلام**. بی‌جا: علمی و فرهنگی.
- ۸۵) نجفی جوهری، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). **جواهر الکلام**. جلد ۴۰ و ۴۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۸۶) نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۳۲۹ ق). **صحیح**. جلد ۱. استانبول: دارالطباعه العامره.

- ۸۷) Afzalur Rahman, (۱۹۸۴), Encyclopedia of Seerqah, Digital, v:۳.
- ۸۸) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, v: ۱,۳,۵, Brill, Leiden – Boston.
- ۸۹) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, Witnessing and Testifying: Matthias Radscheit, v:۵, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۰) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, Women and the Quran, Roded, Ruth, v:۵, Brill, Leiden – Boston
- ۹۱) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, Law and the Qur'an: Wael B. Hallaq, v:۳, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۲) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, contracts And all i a n c e s: Wael B. Hallaq, v:۱, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۳) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, Boundaries and Precepts (hudūd Allāh): Richard Kimber, v:۱, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۴) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, witness to faith: Andrew Rippin, v:۵, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۵) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, martyr, Wim Raven, v:۳, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۶) Jane Dammen McAuliffe, (۲۰۰۴) Encyclopedia of the Quran EQ, Sīra and the Qurān, Wim Raven, v: ۵, Brill, Leiden – Boston.
- ۹۷) Swidler, Leonard, (۱۹۷۶) Women in Judaism, Scarecrow Press, England.

منابع اینترنتی

- ۹۸) برداشتی تازه از فقه حقوقی زن، سایت بینات.
- ۹۹) هارلتون، لسلی. «زنان اسرائیلی، حقیقت در پشت پندار». به نقل از سایت تبیان.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Nahj al –Balagha. (۲۰۰۰). Translated by: Mohammad Dashti. Qom: Mashhur.
۳. Ibn Ashour, Muhammad ibn Taher. (No Date). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. ۲. No Place, No Name.
۴. Ibn Al-Arabi, Muhiddin. (No Date). Al-Futuhat Al-Makiyyah. Vol. ۳. Egypt: The Institute of Al-Bayt li Ihya al-Turath.
۵. Ibn Faris, Ahmad bin Zakaria. (۱۴۰۴ AH). Mujam Maqayis al-Lughah. Vol. ۳. Qom: Maktab al-Ilam al-Islami.
۶. Ibn al-Qutaiba', Abdullah bin Muslim. (No Date). Gharib al-Qur'an. Vol. ۱. No Place, No Name.
۷. Ibn Kathir, Ismail ibn Omar. (۱۴۱۹ AH). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۸. Ibn Manzour, Muhammad. (۱۴۱۴ AH). Lisan al-Arab. Vol. ۳. Beirut: Dar Sadir.
۹. Alusi, Seyid Mahmoud. (۱۴۱۵ AH). Ruh al-Ma'ani. Vol. ۲. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۱۰. Imami, Hasan. (۱۳۴۰). Civil Rights. Vol. ۶. Tehran: Islamiyah.
۱۱. Amiri, Sohrab et al. (۱۳۹۶). "The effects of cognitive evaluation and emotional repression on auto neural reactions based on sensitivity". Journal of Iranian Psychiatry and Clinical Psychology. Vol. ۲۳. No ۲. pp. ۱۴۸-۱۶۳.
۱۲. Bayernas, John. (۲۰۱۴). Comprehensive History of Religions. Translated by: Ali Asghar Hekmat. Tehran: Scientific and Cultural Publication.

۱۳. Bigdelu Mohammad Hussein. (No Date). "Shahadat". Researched by: Journal of the Baghir al-Ulum. P: ۱. Research site profile.
۱۴. Jurjani, Sharif Ali bin Mohammed. (۱۳۰۶). Al-Tarifat. Egypt: Jamaliyah.
۱۵. A group of authors. (۲۰۰۹). Lessons in the Philosophy of Law. Qom: Imam Khomeini Research Institute.
۱۶. Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hamad. (۱۴۰۷ AH). Al-Sihah. Vol. ۶. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.
۱۷. Haqqi Bursawi, Ismail. (No Date). Tafsir Ruh al-Bayan. Vol. ۱. Beirut: Dar al-Fikr.
۱۸. Davoodi, Said. (۲۰۰۴). Women and three basic questions. No Place: Ali bin Abi Talib School.
۱۹. Raghbi Al-Isfahani, Muhammad Hussein. (۱۴۱۲ AH). Mufradat. Beirut: Dar al-alam - Al-Dar al-Shamiyah.
۲۰. Rawandi, Qutbuddin. (۱۴۰۵ AH). Jurisprudence. Vol. ۱. Qom: Marashi Library.
۲۱. Rezai Esfahani et al. (۲۰۱۳). Qur'anic questions and answers. Vol. ۱۲. Qom: Qur'anic Research of Al-Mahdi.
۲۲. Zubaidi, Mohammad Morteza. (۱۴۱۴ AH). Taj al-Arus. Vol. ۵. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۳. Zamakhshari, Jarullah Abul Qasim Mahmoud bin Amr. (۱۹۷۹). Asas al-Balagha. Beirut: Dar Sadir.
۲۴. (۱۴۰۷) _____ AH). Al-Kashshf an Haqaiq al-Tanzil wa Ayun al-Aqavil fi Wujuh al-Thawil, Vol. ۱. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۵. Suleimani, Hussein. (۱۳۷۸). "Proof of Criminal Procedure in the Jewish Ritual". Hat Aseman. No ۱. p: ۳. pp. ۸۸ ۶۵ - ۲۶.
۲۶. Shahid Thani, Zainuddin bin Ali al-Amili (۱۴۱۳ AH). Masalik al-Afham ila Tanqih Sharai al-Islam. Vol. ۱۴. Qom: Muassasah al-Maarif al-Islamiyah.
۲۷. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (۱۴۱۷). Al-Mizan. Vol. ۲. Qom: Jamiat al-Mudarrisin.
۲۸. Turaihi, Fakhruddin. (۱۳۷۵). Majma al-Bahrain. Vol. ۵ and ۶. Tehran: Mortazavi.
۲۹. Asgari, Hassan ibn Abdullah. (۱۴۰۰ AH). Al-Furugh al-Lughawiyah. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
۳۰. Ghazali, Muhammad. (No Date). Ihya al-Ulum. Vol. ۵. No Place: Dar al-Kitab al-Arabi.
۳۱. Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Vol. ۷. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۲. Farahidi, Khalil. (۱۴۰۹ AH). Al-Ain. ۳ volumes. Qom: Hijra.
۳۳. Fadlullah, Seyid Muhammad Hossein. (۱۴۱۹ AH). Min Wahy al-Quran. Vol. ۵. Beirut: Dar al-Malak for publishing ads distributing.
۳۴. Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad. (۱۴۱۴ AH). Misbah al-Munir. Vol. ۲. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
۳۵. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۳۶۴). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. ۳. Tehran: Naser Khosrow.
۳۶. Katouzian, Naser. (۱۳۷۰). The introduction to the science of Law. Tehran: Behnashr.
۳۷. Bible. (۲۰۰۲ AD). England: Ilam.
۳۸. Kinyia, Mehdi. (۱۳۷۴). Al-Tawilat (Judicial Psychology). Vol. ۱. Tehran: Majd. ۳۹. Muhaqqiq Hilli, Mohammad bin Hasan. (۲۰۰۸). Izah al-Fawaid fi Sharh Mushkilat al-Qawaid. Vol. ۲. Qom: Ismailian Institute.
۴۰. Mustafawi, Hasan. (۱۳۶۸). Al-Tahqiq. Vol. ۶. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
۴۱. Mustafa, Abraham et al. (No Date). Al-Mujam al-Wasit. Vol. ۱-۴. Cairo: Dar al-Dawa.
۴۲. Motahhari, Mortaza. (۱۳۷۱). Woman and Testify. Payam Zan. No ۷, Martyr Motahhari's website profile.
۴۳. Maluf, Morris. (۱۳۶۲). Al-Munjid. Vol. ۱. Tehran: Ismailian.

۴۴. McChuvhel, Jane Damman. (۲۰۱۴). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Richard Kimber, "Hudud Ilahi", Vol. ۲, Tehran: Hikmat.
۴۵. McChuev, Jane Damman. (۲۰۱۵). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Andrew Rippin, "Testimony", Vol. ۳, Tehran: Hikmat.
۴۶. McCholvif, Jane Damman. (۲۰۱۵). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Matthias Radashit, "Witness and Testimony", Vol. ۳, Tehran: Hikmat.
۴۷. McChuev, Jane Damman. (۲۰۱۵). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Ruth Rightn, "Quran and Women" Vol. ۳, Tehran: Hikmat.
۴۸. McChuev, Jane Damman. (۱۳۹۶). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Wael Hallaq, "Jurisprudence and Quran", Vol. ۴, Tehran: Hikmat.
۴۹. McAuvhel, Jane Damman. (۱۳۹۶). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Wael Hallaq, "Contract", Vol. ۴, Tehran: Hikmat.
۵۰. McCosalv, Jane Damman. (۲۰۱۵). Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Wim Raven, "Martyr", Quran Encyclopedia, Vol. ۳, Tehran: Hikmat.
۵۱. McAuvhel, Jane Damman. (۱۳۹۴) Quranic Encyclopedia. Translated by: Hussein Khandaghabadi and others. Wim Raven, "Sirah and the Quran", Vol. ۳, Tehran: Hikmat.
۵۲. Makarem Shirazi, Naser et al. (۱۳۷۴). Tafsir Nomooneh. Vol. ۲. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۵۳. Mehrizi, Mehdi. (۲۰۰۳). Women's personality and rights in Islam. No Place: Scientific and Cultural Publication.
۵۴. Najafi Jawaheri, Muhammad Hasan. (۱۴۰۴ AH). Jawahir al-Kalam. Vol. ۴۰ and ۴۱. Beirut: Dar Ihya al-Thurath al-Arabi.
۵۵. Neyshaburi, Muslim bin Hajjaj. (۱۳۲۹ AH). Al-Sahih. Vol. ۱. Istanbul: Dar al-Tibaa al-Amirah
- ۵۶- Internet resources ۶۷. A new perception of the woman's legal jurisprudence, Binaat site. ۶۸. Hazleton, Leslie. "Israeli women, the truth behind the idea." According to Tebyan site.



A study and critique of the doubt of banning the freedom of preaching in the holy quran, according to the book “critique of the quran”

Ghasem Mohseni Mari^۱

Abstract

Throughout the history of Islam, the ill-wishers have been casting doubts about the transmission of the Quran at different levels of descriptive and recommendatory propositions as much as possible, with different accusations like being quoted from previous texts, lack of miracles, lack of compatibility with modern science, and so on. Such doubt-casting was intended to make the Quranic teachings and thoughts unidentified. The response of the revelatory text and the religious believers over the time was due to the suggested methods of the doubters. In the modern world, with the discovery of new components in line with the human-centered discourse circle, such as freedom and its incompatible categories with belief, expression and opinion, some doubt-casters have claimed its absence in the Holy Qur'an. The author of the book “Critique of the Quran” using anthropocentric thought and liberal vision, has denied the existence of the freedom of non-Muslim preaching under the Islamic rule. However, the expansion and dissemination of Islamic culture through propaganda activities with behavioral and normative modeling of desirable teachings and prevention of anomalies in line with the negation of harm in the process of human perfection is based on the propositions of the Islamic religion. The present research, with a critical approach to the text of the book “Critique of the Quran” and with a descriptive and analytical method, has searched for the author's neglecting of the freedom of preaching in the discourse system of the Holy Qur'an, and emphasized the existence of this component in the revealed text, and accordingly, it reached the conclusion about this kind of prohibition in the revealed text to be pointless.

Keywords: Preaching, Holy Quran, Freedom of Preaching, Religious Preaching, the Book “Critique of the Quran”.

^۱ Graduated from Doctorate in Hadith Science and Quran, Payam Noor University, Tehran; Iran
goshadandish@gmail.com



نقد و بررسی شبهه ممنوعیت آزادی تبلیغ در قرآن کریم در کتاب نقد قرآن

قاسم محسنی مری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

چکیده

در طول تاریخ اسلام شبهه پردازی درباره روایت های قرآنی در سطوح متفاوت گزاره های توصیفی و توصیه ای به طور حداکثری، با گونه های متفاوت برگرفتنی یا اقتباس از متون پیشینی، فقدان اعجاز، عدم تناسب با علم روز و غیر آن از سوی بدخواهان پی گیری شد. چنین شبهه پردازی به منظوری هیت نمایانند آموزه ها و گزاره های قرآن کریم بود. پاسخگویی متن و حیانی و باورمندان دینی هم در توالی زمانی، به لحاظ روشی همبسته با شیوه های ادعایی شبهه پردازان بود. در دنیای نوین با پیدایی مؤلفه های جدید در پیوند با دایره گفتمانی انسان محورانه همانند آزادی و گونه های ناهمسان آن با سویه باور، بیان و عقیده، برخی از شبهه پردازان به نبود آن در قرآن کریم دامن زده شد. نویسنده کتاب نقد قرآن با روی آوری به اندیشه انسان محورانه و بینش لیبرالی، بودگی آزادی تبلیغ غیر مسلمانان را در حاکمیت اسلامی منکر شد. حال آن که گسترش و انتشار فرهنگ اسلامی از طریق فعالیت های تبلیغی با الگوسازی رفتاری و هنجاری آموزه های مطلوب و بازداشتن ناهنجاری ها در راستای نفی آسیب ها در فرایند کمال آد میان بر پایه گزاره های دین اسلام است. پژوهش حاضر با رهیافتی انتقادی به نوشتار کتاب نقد قرآن و با شیوه توصیفی و تحلیلی، نادیده انگاری نویسنده را در برداشت آزادی تبلیغ در نظام گفتمانی قرآن کریم، پی جویی نموده، وجود یا بودگی این مؤلفه را در متن و حیانی تأکید کرده و نتیجه گیری وی درباره ممنوعیت آن در متن و حیانی را بی وجه دانسته است.

واژه های کلیدی: تبلیغ، قرآن کریم، آزادی تبلیغ، تبلیغ دینی، کتاب نقد قرآن.

^۱. دانش آموخته دکتری علوم و قرآن حدیث، دانشگاه پیام نور تهران؛ ایران | goshadandish@gmail.com

۱. مقدمه

سامان‌دهی و تنظیم زیست اجتماعی افراد انسانی در پیوند با نظام گفتمانی و بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه است. قرآن کریم با محوریت توحید و مبانی همبسته به آن موجودیت و هویت انسان را خوانش کرده، روابط انسانی را در ساحت‌های مختلف (ارتباط با خدا، خود، دیگری و هستی) در آن راستا سازگار نموده که در تفاوت بنیادین با مبانی و عقلانیت انسان مدرن قرارداد دارد. آزادی تبلیغی قرآن (احزاب/۳۹؛ اعراف/۶۲؛ جن/۲۸؛ نحل/۳۵) نیز هم‌راستا با گفتمان و مؤلفه‌های آن، تلاشی آگاهانه (Understanding)، سازمان یافته و اقناعی به منظور تغییر نگرش‌ها (Change of attitude) و رفتارها (نیک‌گهر، ۱۳۷۱: ۱۹۳) است. هدف نهایی تبلیغ دینی در ساحت فردی و اجتماعی آدمیان، توجه و جذب (Attention & attraction)، فهم و درک (Knowledge)، درونی‌سازی (باور) (Belief)، تغییر نگرش‌ها و رفتارها (رضایتی) (Satisfactory) مراقبتی (Caring behavior) و مروجانه (Extensional behavior) افراد با شیوه‌های مؤثر و مشروع در جهت تبدیل شدن آن آموزه دینی به هنجار اجتماعی، تثبیت و عینیت‌یافتگی در روند زیست مردم است (سپنجی و دیگران، ۱۳۹۰ش: ۱۲۲).

در گفتمان قرآن کریم نیز فراخوانی‌ها با هدف بینش توحیدی، عدالت، اصول حاکم بر اندیشه و سیره پیامبر (ص)، نفی باطل و شرک و گمراهی انجام شده و در گام بعدی به عنوان برنامه اصلی و جهان‌بینی مکتب اسلام از مؤلفه‌های تکلیفی مؤمنانه هم دانسته شد (جمشیدی، ۱۳۹۰ش، ۳۰۷). فرایند تبلیغی آموزه‌های وحیانی در طول تاریخ اسلام به منظور هدایت کنندگی و برپایه حقیقت جویی به گونه توصیفی و تبیینی با شیوه‌های پویا و اثربخش مبتنی بر موعظه حسنه با تکیه بر مبانی فطری با گونه‌های تشویقی و لنداری برای پذیرش حاکمیت الهی به عنوان تنها راه رسیدن به رستگاری دنیا و آخرت پی‌گیری شد و تلاش گردید با تبلیغ گزاره‌های دین اسلام الگوی رفتاری در پهنه زیست اجتماعی برای تنظیم مناسبات ایجاد گردد (جعفریان، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۶۷-۶۹؛ غفوری، ۱۳۸۷ش: ۷۸؛ جمشیدی، ۱۳۹۰ش: ۳۰۳) البته در طول تاریخ اسلام کوشش مروجانه تبلیغی دانشوران اسلامی با سوبه‌های متفاوت قابل یادآوری است.

آزادی‌ها در گستره باور، اندیشه، بیان، تبلیغ و تغییر دین در مفهوم امروزی آن بخشی از نوگرایی فکری و سیاسی در شکل فلسفه، فرهنگ و تمدن نوین می‌باشد. این مفهوم در راستای بازساخت نوین از مفهوم انسان در نظام اجتماعی و بهره‌مند از حق شهروندی و حقوق اجتماعی براساس اعلامیه جهانی حقوق بشر^۱ است. نویسنده کتاب نقد قرآن با بهره‌مندی از مواد (۱۸ تا ۲۱) اعلامیه حقوق بشر برپایه آزادی‌های عمومی و حقوق سیاسی شهروندان در پی گستراندن خواسته‌های برآمده از بینش لیبرالی، به نقد آزادی‌های قرآن از جمله آزادی تبلیغات پرداخته است. با توجه به این که مفاهیم (concept) زبانی در گستره گفتمان‌ها دارای تصورات و برداشت‌های (conceptions) متعددی است، برداشت وی از مفهوم آزادی تبلیغ نیز در گفتمان لیبرال برآمده از انسان‌شناسی و زاویه دید ویژه است. نویسنده کتاب نقد قرآن با دیدگاه انسان‌محورانه و مبانی آن تلاش نمود ساختار و شیوه حکومت اسلامی از جهت همکنشی مسلمانان در آزادی تبلیغی برای تشکیل اجتماعات و مشارکت در اداره امور عمومی کشور را بی‌اثر جلوه دهد و در گامی دیگر این حق را برای غیر مسلمانان از جانب حاکمیت دینی ممنوع دانست.

براین اساس پرسش‌های این جستار بنابر نوشتار کتاب نقد قرآن درباره آزادی تبلیغ صورتبندی می‌شود:

الف: آزادی تبلیغ در قرآن کریم و لیبرال به چه معناست؟

ب: محدودیت‌های آزادی تبلیغ در نظام گفتمانی قرآن کریم چیست؟

ج: ملاک تعیین‌کننده محدودیت‌های آزادی تبلیغ در نظام گفتمانی قرآن کریم چیست؟

فرضیه این پژوهش آن است که خداوند به عنوان آفرینشگر هستی، همه ساحات وجود آدمی از جمله به خواسته آزادی انسان توجه کرده و قواعد متناسب با آن را وضع نموده است. روش پژوهش با توجه به تلاش نویسنده کتاب نقد قرآن در اثبات خطا و ضعف در آموزه‌های وحیانی، رهیافتی انتقادی به گزاره‌های نویسنده در محدوده آزادی تبلیغ دینی غیر مسلمانان در

^۱ . نظریه حقوق بشر یا حقوق بنیادین انسان‌ها نخستین بار در قالب یک اعلامیه جهانی در دسامبر ۱۹۴۸ میلادی در غرب تدوین شد.

حاکمیت اسلامی پرداخته و با شیوه توصیفی و تحلیلی نادیده‌انگاری نویسنده را بیان نموده و نتیجه‌گیری وی را در این راستا بی‌وجه دانسته و در نهایت دلیل چنین مواجعت بیان شد.

۲. پیشینه تحقیق

نوشتار در زمینه تبلیغ در قرآن با سویه‌های متفاوتی است. نوشته‌های «اسلوب الدعوة فی القرآن از فضل الله؛ «الدعوة الاسلامیة: اصولها و وسائلها» از احمد احمد غلوش؛ «منهج الانبياء فی الدعوة الی الله فیة الحکمة و العقل» از ربیع بن هادی المدخلی؛ «الدعوة الی الله تعالی: دراسة مُستوحاة من سورة النحل» از عبدالرب نواب الدین آل نواب؛ «مع الانبياء فی القرآن الکریم: قصص و دروس و عبر من حیاتهم» نوشته عقیف عبدالفتاح طباره که به شیوه و ساختار تبلیغ در قرآن پرداختند. برخی از نوشته‌ها با نگره و جوب تبلیغ در اسلام نگارش یافتند. کتاب‌های «وجوب تبلیغ الدعوة: فضل الدعوة و الدعاء» از عبدالله ناصح علوان و «مع الله: دراسات فی الدعوة و الدعاء» از محمد غزالی با این شیوه نگرشی سامان یافتند. نوشتار با رهیافت ضرورت تبلیغ در زمانه کنونی، کاستی‌ها و بایستگی‌های آن با توجه پیشرفت‌های بشری در حوزه تبلیغات از جانب برخی همانند محمد رشیدرضا، مفتی محمد شفیع، ابوالاعلی مودودی مؤسس جماعت اسلامی پاکستان، وهبه زحیلی، عبدالقادر عوده، محمد غزالی، سیدمحمد شیرازی، مرتضی مطهری، سیدموسی صدر و سیدمحمدحسین فضل الله پی‌گیری شد.

با توجه به نوشته‌های یادشده در گستره تبلیغ و ضرورت آن در زمان کنونی، نوشتاری درباره ممنوعت تبلیغ دینی غیرمسلمانان در درون حاکمیت اسلامی با سویه انتقادی به کتاب نقد قرآن سامان نیافته است.

۳. تعریف مفاهیم

برای بررسی و نقد شبهه^۱ ممنوعیت آزادی تبلیغ در کتاب نقد قرآن، در آغاز مفاهیم تبلیغ و آزادی از جهت لغوی و اصطلاحی و برداشتهای ناهمسان آن در رهیافت گفتمانی متفاوت بازبینی می‌شود.

۳-۱. بررسی مفهوم تبلیغ

واژه تبلیغ از بلغ به معنای رسیدن، رساندن پیام (فراهدی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۹۰؛ الراغب، ۱۳۷۷: ۵۸) و آوازه گری^۲ (خندان، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۷) برابر با اصطلاح‌های عربی؛ اعلام، دعایه، دعوت، اعلان و انگلیسی advertising, mission, propaganda است^۳ (خندان، ۱۳۷۴: ۱۷-۴۵). تبلیغ در معنای دینی معادل واژه دعوت بوده و از جهت محتوایی با واژگان وعظ و خطابه هم مضمون است که ابتدا برای امور دینی و سپس در حوزه‌های دیگر به کار گرفته شد (حداد عادل و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۶: ۴۴۸) این واژه در قرآن کریم به صورت مصدری "تبلیغ" نیامده، بلکه با صورتبندی فعلی «بَلَّغْتَ» (المائده/۶۷)، «ابْلِغْهُمْ» (الاعراف/۶۲، ۶۸؛ الاحقاف/۲۳)، «پَبْلِغُونِ» (الاحزاب/۳۹)، «بَلِّغِ» (المائده/۶۷) و «پَبْلِغِنِ» (الاسراء/۲۳) آمد. واژه بلاغ و ابلاغ نیز در معنای تبلیغ در جایگاه تأکید بر وظیفه پیامبران در قرآن آمده است. مفهوم تبلیغ در قرآن تنها در معنای لغوی به کار رفته و برداشت از آن در تصورات اصطلاحی امروزین برآمده از درهم آمیزی مفهوم لغوی و اصطلاحی آن است که درست به نظر

۱. شبهه برگرفته از شبه در معانی، همانندی و مثل (ابن منظور، ۱۹۷۰، ج ۱۳: ۵۰۳)، پیچیدگی، ابهام و شک (مختار عمر، ۱۴۲۹ق، ذیل واژه اشتبه) که شباهت میان دو چیز سبب پیچیدگی شد (رازی، ۱۹۸۶ م: ۱۳۸؛ قونوی، ۱۴۰۷ ق: ۲۸۱؛ زرکشی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۶).

۲. نخستین بار ملک الشعرا بهار آن را در برابر propaganda (پروپاگاندا) در معنای توسعه روشمند ترویج اطلاعات یا اطلاعات نادرست، برای حمایت از عقیده‌ای سیاسی یا مذهبی با هدف تلقین نگرش‌ها یا واکنش‌های خاص به کار برد (خندان، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۷).

۳. تبلیغات از جهت گوناگونی در زیست اجتماعی نوین متنوعند تبلیغات بازرگانی به گونه اطلاع‌رسانی پیام‌ها به صورت دینی و شنیدنی در پی واداری افراد به خرید کالا و خدمات، (اربابی، ۱۳۵۰: ۱۹) تبلیغات سیاسی یا پروپاگاندا تلاشی سامان یافته برای شکل دادن به ادراک‌ها، ساختن یا دستکاری کردن شناخت‌ها و هدایت رفتار برای دستیابی به یک پاسخ است (جاوت وادانل، ۱۳۷۲: ۴۰-۳۹).

نمی‌رسد (حداد عادل و دیگران، ۱۳۸۱ش، ج ۶: ۴۴۸) واژگان در پیوند با مفهوم تبلیغ در قرآن کریم دعوت، هدایت، انذار، تبشیر، وعظ، امر به معروف، نهی از منکر، رسالت، تعلیم، ارشاد، قول، بیان، ذکر، تَوَاصی، تلاوت و قرائت است.

این مفهوم در اصطلاح دینی، رساندن، شناساندن و آگاه کردن پیام دینی به مردم جهت باوراندن، متمایل ساختن و جلب نظر آنان به آموزه‌های دین است (مطهری، ۱۳۶۱ش: ۲۱۰) تبلیغ در گستره غیردینی (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) نوع ارتباط اقناعی برای تغییر نگرش‌ها و ایجاد تغییرات مطلوب در افکار عمومی با شیوه‌های مؤثر و ابزار مشروع در جهت رسیدن به اهداف مشخص است (سپنجی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۲) در ادامه تبلیغ مجموعه تلاش منظم و فراگیر برای تأثیر قراردادن عقاید، نگرش‌ها و رفتار دیگران با یاری نمادها، واژگان، اشارات، موسیقی، فیلم و غیر آن است (افتخاری، ۱۳۷۷ش: ۱۲۵).

۲-۳. بررسی مفهوم آزادی

واژه آزادی معادل واژگان freedom به معنای رهایی و عدم مانع در امور عینی و انضمامی و liberty در معنای اختیار و عدم تعصب در امور انتزاعی و ذهنی است. واژگان Liberal (آزاداندیشی) و Liberalism (مکتب آزادیخواهی) برگرفته از Liberty است (علی بابایی، ۱۳۶۹: ۳۲) این مفهوم در اصطلاح دارای تعاریف متعدد است. برخی آن را بر توانایی فاعل در انجام و خودداری از فعل تعریف نمودند به گونه‌ای که احساس نشود نیروی خارجی آدمی را مجبور به آن نماید (دکارت، ۱۳۶۱ش: ۹۳) در بیانی دیگر، آزادی قوه‌ای دانسته شد که ذهن آدمی با اراده‌اش آن را انجام دهد (کرنستون، ۱۳۵۹ش: ۳۱) چنین تعریفی در آثار متکلمان اسلامی هم دیده می‌شود (حلی، بی تا: ۱۸) قدیمی‌ترین تعریف از آزادی با معیار فعل آزاد، استقلال فاعل و رفع موانع بیرونی همراه با آگاهی و دانش فاعل است (ارسطو، ۱۳۸۱ش، ج ۱: ۶۴؛ ولفسن، ۱۳۶۸ش: ۷۹۱) در تعریفی دیگر، خود مجبور سازی با آزادی ناسازگار نبوده؛ زیرا فاعل خود را به نوعی به وادی جبر می‌کشاند و جبر از سوی عامل بیرونی نبوده بلکه فرد خود را به انجامی کاری و می‌دارد (ایان باربور، ۱۳۶۲ش: ۳۴۲) که در پندار برخی از دانشوران اهل سنت از آن به عنوان جبر ذاتی یاد می‌شود (محمود، ۱۹۷۳ش: ۱۱ - ۲۳) به نظر می‌رسد آزادی در اصطلاح پیشینیان دارای سویه حقوقی و اخلاقی بوده، محتوای

سیاسی و اجتماعی نداشته و به طور کلی، حاکمیت افراد انسانی بر رفتار و سرنوشت خود دانسته می‌شد (رابرتسون، ۱۳۸۵ش: ۱۰۷) در گامی فراتر، ایزا برلین^۱ آزادی را به نبود موانع در راه تحقق خواسته‌ها در دوسویه مثبت و منفی بازخوانی نمود^۲ (برلین، ۱۳۹۲ش: ۴۶؛ نویمان، ۱۳۹۰ش: ۶۸) در نگاه وی آزادی مثبت، چیرگی بر نفس و رهایش از خواهش نفسانی که راهی برای دور ماندن از فساد و مقاومت در برابر قدرتهای دنیایی است (برلین، ۱۳۹۲ش: ۴۶ - ۲۳۶) رهایش آدمی از خشم، شهوت، طمع و حرص و همانند آن در متن و حیانی هم آمده است: «أَفْرَأَيْتَ مَنِ اخذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؛ آیا دیدی آن کسی را که هوای نفس خودش را خدای خودش قرار داده است» (جائیه/ ۲۳).

سویه دیگر، انگاره آزادی منفی است که در معنای بازدارندگی و جلوگیری از محدودیت‌هایی است که از ناحیه دیگران و به صورت عینی و انضمامی در گستره سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی بر آدمی تحمیل می‌گردد (لیدمان، ۱۳۸۴ش: ۲۶) این خوانش از آزادی با ماهیت دنیایی، در برابر گفتمان اسلامی قرار دارد که آزادی لازمه وجودی انسان و حقوق انسان به شمار آمده: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ یعنی بنده دیگری مباش و حال آنکه خداوند تو را آزاد آفریده است» (دشتی، ۱۳۸۶ش، نامه ۳۱: ۵۳۳) و در معنای نبود مانع برای دستیابی به رشد و کمال معنوی دانسته شد (مطهری، ۱۳۶۶ش: ۱۴) در این نگره دین برای تأمین سعادت اخروی و قرب الهی بوده، سعادت و شقاوت آدمی در پیوند با پابندی نظری و عملی به آموزه‌های دین است (مصباح، ۱۳۷۸ش، ج ۱: ۶۱).

تصور نویسنده کتاب نقد قرآن از مفهوم آزادی بیان برگرفته از اعلامیه حقوق بشر بوده و بر اساس آن به نقد آموزه‌های قرآن کریم پرداخته است. مفهوم آزادی تبلیغ بر پایه اعلامیه جهانی حقوق بشر، پیامدی از نگره بینش لیبرال به انسان با ماهیت مادی در حوزه حق فردی

۱. Isaiah Berlin (۱۹۰۹-۱۹۹۷ م) اندیشه نگار و نظریه پرداز سیاسی، استاد دانشگاه و جستارنویس بریتانیایی است.

۲. این تعریف از سوی دکارت هم ارائه شده بود (۲۰۰-۲۰۴، vol I: ۱۹۸۵، Descartes).

در نسبت به نظام اجتماعی و حق شهروندی^۱ است. آزادی در این گستره معنایی فقدان منع در امور زندگی است که بر پایه نظریه لیبرال است (نویمان، ۱۳۹۰ش: ۶۸-۶۹).

۴. روند تبلیغ در قرآن

در گفتمان قرآن کریم، آموزه‌های دین اسلام جهانی، جاودان و فراگیر (انعام/۹۰؛ انبیاء/۱۰۷) و مایه هدایت همه آدمیان است (شوری/۵۲؛ بقره/۲). مؤمنان با بهره‌مندی از آموزه‌های آن، در پی گسترانیدن عدالت در جامعه هستند (حدید/۲۵). در این راستا تبلیغ در قرآن کریم برآمده از آموزه‌های خیر و معروف (آل عمران/۱۰۴؛ توبه/۷۱؛ حج/۴۰ — ۴۱)، مؤلفه‌های زمانی (طه/۵۹؛ توبه/۳) و زبانی (زمر/۲۸، زخرف/۳) با بن مایه‌های الهی است. در روی آوری قرآن، مبلغان پیام الهی افزون بر ویژگی‌های بینشی و آگاهی، از فرآیندها و فرآورده‌های آموزه‌های دینی (یوسف/۱۰۸)، کمال جوئی (طه/۱۱۴)، اخلاص در کنشگری (الشعراء/۱۰۹)، امیدوار به وعده خداوندی (یوسف/۸۷)، از پشتکار (اعراف/۱۶۴) و شجاعت (احزاب/۳۹) بر خوردار هستند.

تبلیغ در روند ارتباط دارای مؤلفه‌های فرستنده پیام، پیام، وسیله ارتباطی برای تبلیغ، گیرنده پیام (خوانشگر)، زمینه (زمان و مکان تبلیغ) و مبانی و روش است. خداوند به عنوان فرستنده وحی و پیامبر (ص) هم به عنوان گیرنده نخستین وحی و تبلیغ‌گر آغازین وحی، پیام الهی را در قالب‌های گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای با شیوه‌های گوناگون به خوانشگران در صورت‌های فردی و جمعی، مؤمنان و غیرمؤمنان رسانده است (صقر، ۱۴۰۵ ق: ۲۰ — ۴۶؛ خندان، ش ۱۳۷۴: ۱۸۱ - ۱۸۲).

روش‌های تبلیغ در گفتمان قرآن در راستای توحید و رسالت الهی است. در این شیوه خداوند با بیدارگری عقل «وَلَقَدْ يَرْكِنَا مَهَا آيَةٌ يُبَيِّنُ لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ»^۲؛ و از آن [شهر سوخته] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌ای روشن باقی گذاشتیم (العنکبوت/۳۵)، وجدان و اندیشه

^۱ . ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است». ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد. حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد» (جعفری، ۱۳۷۰ ش: ۲۳۰، ۲۳۶).

ورزی^۱ «الْحَسْبُ أَمَّا خَلْقُنَاكُمْ عِبْنَا وَأَنْكُمْ إِيَّانَا لَا يَرْجِعُونَ»؛ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید (المومنون/۱۱۵)، روی آوری به تجربه‌های تاریخی و سرنوشت گذشتگان^۲ «قَدْ خَلتَ مِنْ قَبْلِكُمْ سِبْطًا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ»؛ قطعاً پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است پیش در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است (آل عمران/۱۳۷)، از برهان و استدلال، جدال احسن و پند و اندرز نیکو^۳ بهره مند گشته است «ادعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله‌نمای در حقیقت پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است (النحل/۱۲۵). افزون بر آن با کاربست تمثیل و تصویر سازی^۴ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُصْرَبَ مِثْلًا مَا يُعْوِضُهُ»؛ خدای را از اینکه به پشه‌ای یا فروتر [یا فراتر] از آن مثل زند (البقره/۲۶)، بازخوانی الگو و نمونه سازی^۵ «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست (الأحزاب/۲۱)، یادکرد نعمت‌های خداوند^۶ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ»؛ ای مردم نعمت خدا را بر خود یاد کنید (الفاطر/۳)، تدریج و آهستگی روند تبلیغ برای دریافت پیام و آموزهای الهی برای خوانشگران^۷ «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ يَرَتِّلُوهُ»؛ و کسانی که کافر شدند گفتند چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم و آن را به آرامی [بر تو]

۱. التکویر/ ۲۶، الصافات/ ۵۴، النساء/ ۲۱.

۲. مریم/ ۱۶، ۴۱؛ الروم/ ۹.

۳. البقره/ ۱۱۱، ۲۵۸؛ نک فضل الله، ۱۳۹۹، ص ۴۳-۵۸.

۴. المائده/ ۳۱، العنکبوت/ ۴۳، الحشر/ ۲۱.

۵. الممتحنه/ ۴، التحريم/ ۱۰-۱۱.

۶. البقره/ ۲۱-۲۲، ۴۷، الاحزاب/ ۹، المائده/ ۳۰.

۷. آیات ناظر به احکام تدریجی حرمت خمر، حرمت ربا و رعایت حدود حجاب (خندان، ۱۳۷۴ش: ۱۵-۵۱).

خواندی (الفرقان/۳۲) با گونه‌های تبشیر و انذار^۱ «وَيُرِيدُ اللَّهُ الَّذِي اهْتَدُوا هُدًى وَالْبَاطِلَاتِ الصَّالِحَاتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا»؛ و خداوند کسانی را که هدایت یافته‌اند بر هدایتشان می‌افزاید و نیکی‌های ماندگار نزد پروردگارت از حیث پاداش بهتر و خوش‌فرجام‌تر است (مریم/۷۶) خوانشگران را به سوی هدایت و کمال فراخوند.

۵. تبلیغ در نگره معصومان (ع)

در روایت‌ها و گزارش‌های تاریخی از معصومان (ع)، رهنمودها و توصیه‌های بسیاری دربارهٔ ویژگی‌ها و بایستگی‌های تبلیغ، مبلغان، شیوه، مراحل و آفات تبلیغ آمده است. در رهیافت معصومان (ع) تبلیغ از اهمیت ویژه برخوردار بوده به گونه‌ای که هدایت‌گری آدمیان از هر آنچه خورشید بر آن بتابد برتر دانسته شده است (قمی، ۱۳۵۲ — ۱۳۵۵ش، ج ۲: ۷۰۰) چنین ویژگی بعدها به عنوان فضیلت شیعیان شمرده شده (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷: ۳۱۷) و برای تبلیغ‌گر دینی پاداش زیادی خوانش شده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ — ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۱۸) تعبیر امام علی (ع) «لقد علمت تبلیغ الرسالات» که اشاره به تبلیغ بعد از پیامبر اسلام و پاداش چنین کنشی به همنشینی با پیامبر (ص) در روز قیامت وعده داده شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ — ۱۳۸۴ ق، ج ۷: ۲۸۸) و عبارت «أَيُّدُنَا بِحِلْمِهِ» (مفضل بن عمر، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۶) از امام صادق (ع) درباره شیوه تبلیغ معصومان (ع)، بازنمایی از اهمیت سنت تبلیغ در اسلام است.

گزارش‌های تاریخی درباره شیوه کنشگری پیامبر (ص) در مکه، که در ظاهر برای حفظ جان عده‌ای آنان را حبشه فرستاد، به عنوان بزرگترین زمینه گسترش اسلام در بیرون از شبه جزیره اسلام شمرده شده است. ناکامی کوشش قریشیان برای بازگرداندن این دسته از مهاجران به واسطه استدلال جعفر بن ابی‌طالب نماینده مسلمانان سبب ساز آشنایی و گرایش پادشاه حبشه به اسلام شد (زنجان، ۱۳۷۹: ۲۹۹). در این کنش برخی پیروان ادیان دیگر، همانند نمایندگان نجاشی (پادشاه حبشه) که مسیحی بودند، پس از پذیرش اسلام نقشی تبلیغی یافتند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۲ — ۳۸۵). فرستادن مصعب بن عمیر در سوبه تبلیغ‌گر برای آگاه‌سازی مردم یثرب به آموزه‌های قرآن و اسلام که بستری برای پیشرفت رسالت پیامبر

۱. آل عمران / ۳۱، الاحزاب / ۴۳، النساء / ۱۱۹، المطففین / ۱، ۱۰، الهمزه / ۱.

(ص) در انعقاد پیمان عقبه دوم و مقدمات هجرت تاریخی آن حضرت را به مدینه را فراهم ساخت (واقعی، ۱۳۷۴ش، ج ۷: ۲۲۳). تبلیغ دین با فرستادن امام علی (ع) و معاذبن جبل برای فراخوانی مردم یمن و نیز اهل کتاب به توحید از سوی پیامبر اسلام پی جویی شد (ابن ابی شیبیه، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۲۱۶) گستره تبلیغی پیامبر (ص) در ایام حج با توجه گسترده‌گی افراد انسانی که از سراسر جزیره العرب به مکه می آمدند، این فرصت را ایجاد می نمود که پیامبر (ص) با نخبگان و نمایندگان قبایل دیدار نموده آنان را به اسلام فراخواند. این کنش، بستر ساز روی آوری مردم یثرب به اسلام شد (السمهودی، ۱۹۵۵م، ج ۱: ۲۲۲) پیامبر اکرم (ص) در راستای تبلیغ از مبانی و ابزار فرهنگی مشترک میان اسلام و جامعه انسانی زمانه نزول، مانند شعر، خطابه و حج بهره گرفت و در پی آن نهادها و ابزارهایی نوین تبلیغی نیز همانند مسجد، اذان، نماز جماعت، جمعه و عید هم ایجاد گردید. روند تبلیغی آموزه‌های دینی در دوره‌های دیگر به صورت گسترده و در قالب فقه اسلامی به عنوان تکلیف دینی در میان رواج امت اسلام رواج یافت.

۶. آزادی تبلیغ در گفتمان قرآن کریم

ارکان نظری لیبرال بر آزادی‌های اساسی، عقیده، بیان، تبلیغ، برپایی اجتماعات، دین و مذهب و تشکل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت استوار است (کوهن، ۱۳۷۳ ش: ۱۳۰-۱۴۰) این خوانش از آزادی با ماهیت دنیایی در برابر گفتمان اسلامی قرار دارد که آزادی را در معنای نبود مانع برای دستیابی به رشد و کمال معنوی دانسته است (مطهری، ۱۳۶۶ش: ۱۴). در این نگره دین برای تأمین سعادت اخروی و قرب الهی بوده و سعادت و شقاوت آدمی در پیوند با پابندی نظری و عملی به آموزه‌های دین است (مصباح، ۱۳۷۸ش، ج ۱: ۶۱) گستره آموزه‌های الهی با گونه توصیه‌ای در حوزه بایدها و نبایدهای احکام تکلیفی (عبادی و حقوقی، تجاری، سیاسی و اجتماعی)، اخلاقی و توصیفی بازنمایی از اهمیت مفهوم آزادی در گفتمان قرآن کریم است (مصباح، ۱۳۷۸ش: ۲۰۶). در این دایره محدود کننده آزادی تبلیغ در چارچوب گزاره‌های دین برای رسیدن آدمی به کمال نهایی و سعادت ابدی

است و ابزار اجرای مبانی دین حکومت اسلامی است که برای رفع موانع بیرونی^۱ است و کنش‌های گفتاری یا رفتاری اختیاری به صورت نفی یا اثبات که دخالتی در سعادت و شقاوت آدمیان دارد، در جامعه دینی کنترل می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰ش: ۱۳۹-۱۴۵).

آزادی درونی، رهایی از فشارها و جبرهایی درونی انگیزه‌ها، امیال، غرایز و به طور کلی خوشایندها و بدایندها در گستره احساسات، عواطف، هیجان و خواسته‌ها است. شرط تحقق این آزادی، زیست اخلاقی و پایبندی به قاعده اخلاقی است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳ش: ۲۳۴) که در اخلاق دینی آمده و پایبندی به آموزهای دین و رهایی از عبودیت غیر خدا و محدود کننده آزادی بیان در دایره شریعت است. ایجاد فضای کنترلی در جهت حفاظت از حقوق دیگران و حفظ اسلام ضرورت می‌یابد که از جانب حکومت اسلامی به عنوان ضامن اجرای قوانین تحقق یابد (مصباح، ۱۳۷۸ش: ۳۰)؛ بنابراین دین اسلام برنامه جامعی برای تمام امور دنیوی و اخروی آدمی دارد و محدودیت‌ها در جهت رسیدن به هدف‌های متعالی است. در این نگره برخلاف رهیافت انسان مدرن، حکومت مانع آزادی بیان نیست.

۷. ممنوعیت آزادی تبلیغ در برداشت کتاب نقد قرآن

نویسنده کتاب نقد قرآن در روند شبهه افکنی خود متعرض نبود آزادی تبلیغ برای غیر مسلمانان در جامعه دینی اسلامی شده است و با انگاشت نبود چنین مجوزی از سوی قرآن، در پی نقص قرآن و سپس بشری بودن متن وحیانی شد. هرچند وی بحث مستقلی در این موضوع ارائه نکرده است بلکه در ذیل مباحث موانع آزادی در قرآن، اخلاق طبقاتی در قرآن و موانع آزادی‌های سیاسی به این مهم اشاره کرده است. وی با گشودن فصلی درباره موانع آزادی انسان و طرح بحث اطاعت محض از رسول اکرم (ص) آن را از موانع بزرگ آزادی در صورتبندی تبلیغ باور انگاشته و نوشت: «انسان مسلمان هیچ اختیار و انتخابی در مقابل پیغمبر (و به تبع او روحانیون) ندارد فقط باید اطاعت کند آن هم با رضایت کامل درونی» (سها، ۱۳۹۳ش: ۴۴۰-۴۴۱) وی در ادامه با نفی آزادی‌های سیاسی غیر مسلمان بر این پنداشت

۱. آزادی آدمی به آزادی بیرونی (سیاسی-اجتماعی) و آزادی درونی دسته بندی می‌گردد. آزادی بیرونی یعنی رهایی از جبرهای بیرون انسان شامل فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و نوع جبر دیگر که تلاش دارد آدمی را در جهت اهدافش کنترل کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳ش: ۱۲۷).

است که آنان تحت سیطرهٔ حکومت اسلامی از بسیاری از حقوق، آزادی‌های اساسی و آزادی تبلیغ دینشان محرومند (سها، ۱۳۹۳ش: ۴۴۶) وی در فصل عدالت اسلامی با تکرار گفته‌های پیشنی، شیوه حکومت اسلامی درباره غیر مسلمانان را ناعادلانه دانسته و اینکه آنان حق تبلیغ دینشان را ندارند (همان: ۴۷۶) وی آزادی‌های اجتماعی را از ضروریات حکومت دموکراتیک دانسته و می‌نویسد: «احزاب و اجتماعات سیاسی جایگاه پرورش سیاستمداران و نقد سیاسی و برنامه‌ریزی برای به‌دست گرفتن و ادارهٔ حکومت از طریق جلب آرای مردمند. طبیعی است که با ضرورت اطاعت بی‌قید و شرط از حاکم اسلامی جایی برای این آزادی‌ها نمی‌ماند» (همان، ۱۳۹۳ش: ۵۴۱).

۸. نوشتار کتاب نقد قرآن در فراسوی نقد

چنانچه آمد نوشتار کتاب نقد قرآن در گستره آزادی تبلیغ برآمده از نظام گفتگمانی لیبرال بر پایه حقوق بشر با رهیافت فرد گرایی و تبیین امتیازات فرد در زیست اجتماعی است. در این خوانش، تبلیغ به گونه ویژه آن در جهان امروزین اشاره دارد که در قالب تبلیغات و آوازه گری در گستره سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی است که فرآورده آن، اعمال فشار از سوی گروه‌های ناظر بر سیاستگذاری تبلیغ است که با ایجاد تبلیغ‌های خبری، جوسازی و تحمیل، به دستکاری (manipulation) افکار شهروندان پرداخته، آن را در مسیر خود خواسته هدایت می‌کنند. برای پی جویی خوانش نویسنده کتاب نقد قرآن از نبود آزادی تبلیغ برای غیر مسلمانان در گفتمان دینی، در آغاز از مؤلفه‌های کاربستی وی در این راستا همانند حکومت یا نهاد سیاست به عنوان موانع آزادی تبلیغ بررسی و در ادامه مفهوم شهروندی به عنوان بهره‌مندان این سنخ از آزادی مورد بازخوانش قرار می‌گیرد.

۸-۱. حاکمیت و اطاعت پذیری در نگره اسلام

نویسنده کتاب نقد قرآن اطاعت مطلق از حاکم اسلامی را در راستای گونه ویژه حکومت خوانش کرده و آن را دیکتاتوری نامید. وی می‌نویسد: «اطاعت مطلق چیزی است که تمام دیکتاتورهای تاریخ از مردم انتظار داشته‌اند و معادل سرکوب آزادی، نابود کردن حقوق انسانی، تحقیر و سرکوب فکر و نقد و خلاقیت مردم است» (سها، ۱۳۹۳ش: ۳۵۵).

در اندیشه سیاسی اسلام، خداوند به عنوان وجود محض در متن زیست فردی و اجتماعی آدمی قرار دارد و نگره توحید عامل جهت دهنده سیاست اسلامی است و حاکمیت در تمامی ساحات به اجازه و اراده تشریح الهی است. حکومت دینی به عنوان حکومت آرمانی و از پشتوانه الهی بهره داشته که قوانین اجرایی آن برگرفته از احکام دین و مجریان آن از طرف خدا منصوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱: ۱۴۸-۱۵۰) در این راستا خداوند پیامبر (ص) را به عنوان شایسته‌ترین فرد برای رهبری نصب فرموده و جامعه را به اطاعت مطلق از ایشان (مصباح، ۱۳۹۱ ب: ۲۳۲-۲۳۹) و اولویت در تصرف امور (جان و مال) دستور داده است. «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنفُسِهِمْ»؛ پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیکتر] است (الاحزاب/۶) و در تصرف امور (جان و دارایی) اولویت داده است.

برای دریافت دقیق اطاعت در آغاز لازم است این مفهوم در کاربست قرآن کریم بازخوانی شده و در ادامه، رهیافت سه‌مورد نقد قرار گیرد. این مفهوم در طول تاریخ اسلام مورد توجه دانشوران اسلامی قرار داشته و با شیوه‌های گوناگون با آن رویارویی شده است. آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید. (النساء/۵۹) مردم وظیفه دارند از امامان به نصب خاص پیروی نمایند (مصباح، ۱۳۹۱ ب: ۲۴۰-۲۴۱) بر لزوم اطاعت از اولی الامر تأکید شده است. در گمانه‌های برخی مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲ ق، ج ۵: ۲۰۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۹۵ ش، ج ۷: ۱۳۳) نیز این آیه دلالت بر اطاعت مطلق محض از اولی الامر دانسته شده است. در این گمانه خداوند دستور داده که به طور مطلق از آنان اطاعت شود. لازمه این دستور آن است که خدا آدمی را به گناه و نافرمانی از خود دستور نمی‌دهد و آدمی را از نافرمانی نهی کرده است. اقتضای چنین گفته‌ای این است که اولی الامر از عصمت بهره داشته باشند تا اطاعت آنان در راستای اطاعت از خدا و رسول باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۴: ۴۰۰-۳۹۱) چنین برداشتی از اطاعت معصوم در پنداره اهل سنت هم دیده می‌شود. هرچند اینان اولی الامر را به مجموع امت یا اهل حل و عقد دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۱۱۳) در ادامه باید افزود که آیه اطاعت در پیوند بینامتنی با آیات ولایت (المائدة/۵۵)، آیه عهد (البقره/۱۲۴)، آیه تطهیر (الاحزاب/۳۳) آیه مباحله (آل عمران/۶۱) و آیه تبلیغ (المائدة/۶۷)

قرار دارد. در این راستا آیه تطهیر «إِيْمًا بِرَبِّدِ اللّٰهِ لِيُطَهِّرَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ خدا فقط می خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند (الاحزاب/۳۳) در پندار مفسران از مهمترین آیات در عصمت امامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶: ۴۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ق، ج ۱۰: ۴۰۶) و در رهیافت تاریخی روند تکاملی داشته و با قاعده لطف تبیین شد (طوسی، بی تا، ج ۸: ۳۴۱؛ مفید، ۱۴۲۴ ق: ۴۱۴) و در گامی فراتر این قاعده با اراده کن فیکون از فعل خدا دانسته شد (طبرسی، ۱۳۷۲ ق، ج ۸: ۵۶۰) براساس آیات «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَجْهٌ يُوحَىٰ»؛ و از سر هوس سخن نمی گوید این سخن به جز وحی که وحی می شود نیست (النجم/۳-۴) معصوم (ع) از تمامی گناهان در احتمال های نسیان، دروغ، اشتباه و خطا از جانب خداوند حفظ شده است. در این نگره اطاعت از آنان عین اطاعت از خداست و در مرحله بعدی اطاعت از اولی الامر هم واجب می گردد.

آیه عهد «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رِبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَىٰ بِهَا النَّاسَ إِيْمًا قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً وَمِنَ الذَّرِيْعِ قَالَ لَا يُنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ»؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا] به او [فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی رسد (البقره/۱۲۴) که هشادو هفتمین سوره نازله و مدنی (طبرسی، ۱۳۷۲ ق، ج ۱۰: ۴۰۵-۴۰۶) شرط رسیدن به جایگاه امامت را عدم ظلم و عصمت دانسته است؛ بنابراین آیه عهد نسبت به آیه اطاعت زمینه ساز شرط وجودی رسیدن به مقام اطاعت پذیر شدن است. در پیوست شروط اطاعت پذیری از اولی الامر در ارجاع به

آیه مباحله است. «فَمِنْ حَاجِكِ سِئَةٍ مِنْ يَّعِدُ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعَمَلِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبِنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ بِمَا نَبِيْلُ فَنَجْعَلُ لِعَنْتِ اللّٰهِ عَلَي الْكَافِرِيْنَ»؛ پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده با تو محاجه کند بگو بیاید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم سپس مباحله کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم (آل عمران/۶۱)، در اثبات حقانیت اسلام و پیامبر (ص) و فضیلت اهل بیت (ع) است (طوسی، بی تا، ج ۲: ۴۶۸).

بنابر آنچه گفته شد، در بینش دینی خداوند حاکم بر هستی بوده و پیوسته آن را تدبیر می کند. در این فرایند تدبیر زیست انسانی با آموزه ها و قوانین الهی بوده و حاکمیت افراد

انسانی نیز به اجازه خداست. انسان موجودی کمال خواه بوده و کمال در گستره دین رسیدن به معرفت و قرب الهی است. در این راستا حکومت بر مدار هدایت و رفع موانع آدمی در جهت قرب الهی است و پیامد این اندیشه آن است که حکومت در پندار دینی براساس مصالح و منافع واقعی در گستره آموزه‌های الهی بنا نهاده شده است و اطاعت از حاکم دینی در واقع اطاعت از کسی است که از حقایق هستی و نسبت انسان به خدا و هستی آگاهی دارد.

۸-۲. مفهوم شهروند در اسلام

مفهوم نوین شهروند برگرفته از نظام فردگرایی غرب بر پایه اهمیت فرد در زیست اجتماعی است و نباید آن را با واژگان رعیت، ملت، امت، بومی، مقیم، ابناء، تابع و مردم برابر وهم معنا دانست. این مفهوم نوپدید در روند تاریخی خود (یونانی و روم باستان و تا امروز) برداشت‌های گوناگونی داشته، در سده اخیر با اعلامیه حقوق انسان و شهروند معنای گسترده و فراگیری یافت (موحد، ۱۳۸۱ ش: ۱۹۸، ۲۳۰، ۲۳۵). شهروند در معنای نوین فراتر از ساکن یک شهر بوده که افزون بر بهره مندی از امتیازهای شهروندی (آقابخشی، ۱۳۶۳ ش: ۴۹؛ صدر افشار، ۱۳۷۳ ش: ۱۲۵) در سازماندهی، تنظیم قواعد زندگی، تدوین قانون حاکم بر شهر (نوابخشی، ۱۳۸۵ ش: ۱۶) با نهاد سیاست (فالكس، ۱۳۸۱ ش: ۷۴) با سویی‌های وفاداری مردم و التزام حمایت دولت از مردم در پیوند است (گولد، ۱۳۷۶ ش: ۵۵۱).

مفهوم شهروندی در برداشت جامعه اسلامی برخلاف مفهوم شهروندی در جهان امروزی، در آغاز پیدایی بر پایه باور دینی و چارچوب دین بود و گستره زیست مسلمانان نیز به دو ناحیه زیستی دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌شد. مناطق مسلمان نشین با الگوواره دینی و نواحی غیر مسلمانان با نظام زیسته ناهمسان و بر پایه باورهای متفاوت بود. البته در همان آغازین روزگار اسلام نیز نوعی همزیستی وجود داشت و اقلیت‌های دینی در درون جوامع اسلامی وجود داشته، بدون این که آموزه‌های پیشینی خود را رها کرده یا سرزمین خود را ترک نمایند. شیوه زیست این افراد با بن مایه‌های فقهی به مثابه متحد مسلمانان بوده و براساس اتحاد و با عقد قراردادی از حقوق زیستی برخوردار می‌شدند (غوث، حسن و دیگران، ۱۳۹۵ ش: ۹۲-۹۳) البته بهره مندی از حق شهروندی از نگره فقهی، تنها بر پایه باور و اعتقاد به اسلام

بود و افراد انسانی در صورت باور به اسلام و بدون لحاظ زبان، نژاد و دیگر مؤلفه‌ها از امت^۱ اسلام به شمار می‌آمدند «وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید (بقره/۱۴۳).

براین اساس در رهیافت فقیهانه مفهوم شهروندی بر مؤلفه باور به اسلام استوار است. هر چند دیدگاه‌ها در این باره همسان نیست.^۲ تابعیت ویژه که براساس قرارداد ایجاد گشته در در این خوانش «ذمه» گفته شد و تنها اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زردشتیان) را فرامی‌گرفت (حر عاملی، بی تا: ۱۱، باب ۴۹؛ نجفی، ۱۳۶۷ش، ج ۲۱: ۲۲۸) در رهیافت قرآن کریم هم آزادی‌های باورمندان اهل کتاب برای نگهداشت و تداوم باورشان برپایه آزادی ذمیان در سرزمین اسلامی از سوی حاکمیت اسلامی تأکیده شده؛ زیرا در قرآن اختلاف باور تأیید شده است. آیات «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ فِرْقَةً وَمَهَابًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»؛ برای هر یک از شما [امت‌ها] شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد (مائده/۴۸) و نیز «وَلَوْ شَاءَ رَبِّي لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا أَرَاكَ مُتَعَلِّفًا»؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد در حالی که پیوسته در اختلافند (هود/۱۱۸) این آیات نمایانگر گونه‌گونی باورهای دینی و شریعت‌هاست.

در ادامه قرآن کریم به کنش رفتاری باورمندان غیر اسلامی در انجام شعائر دینی خود توجه نموده است. آیاتی همانند «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مِنْبِكِ»؛ و برای هر امتی مناسکی قرار دادیم (حج/۳۴) و آیه «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَذُكِّرُوا بِهَا إِنْ كَانُوا يَرْجِعُونَ»؛ و اگر خدا بعضی از مردم را با بعضی دیگر دفع نمی‌کرد صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آنها بسیار برده می‌شود سخت ویران می‌شد و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می‌کند یاری می‌دهد چرا که خدا سخت‌نیرومند (حج/۴۰) به این امر دلالت دارد.^۳

۱. واژه امت در قرآن (البقره/۱۴۱، آل عمران/۱۰۴-۱۱۰) آمده است.

۲. برخی غیر مسلمانان را شهروند حقیقی نشمرند و تنها با پایبندی به شرایط ویژه همانند اتحاد با مسلمانان، می‌توانند از برخی حقوق در جامعه اسلامی بهره‌مند گردند. برخی نیز غیر مسلمانان را همانند مسلمانان، شهروند البتّه درجه دوم به شمار آورند. البتّه هر دو دیدگاه بن‌مایه ایمانی به اسلام را شرط شهروندی دانسته‌اند (غوث و دیگران، ۱۳۹۵ش: ۹۳).

۳. در پندار فقهاء به اهل ذمه نامبردار است (صاحب جواهر، ۱۳۶۷ش، ج ۲۱: ۲۸۶؛ امام خمینی، ۱۳۹۰ش، ج ۲: ۲۰۵).

تبلیغ دینی در کاربست فقهی در ضمن قرارداد ذمه اشاره شده است. براساس آن غیر مسلمانان موظف‌اند تا از تبلیغ و ترویج دین خویش خودداری کنند (مفید، ۱۴۱۰ ق: ۸۱۲) بر این اساس غیر مسلمانان نباید رفتار خلاف اسلام را مرتکب شوند بسان نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک هرچند در آیین آنان روا باشد (طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۳۱۳؛ حلی، ۱۴۰۹ ق: ۲: ۲۵۱) و ترویج دین خود را در سرزمین اسلامی ندارند و در صورت انتشار، تعزیر می‌شوند (خمینی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲: ۵۰۷) تبلیغ گسترانیدن پیام‌ها و آموزه‌های دینی با ابزار گوناگون به صورت نهانی و آشکار به گونه‌ای که باورهای دینی مسلمانان را به مخاطره اندازد و آن را تضعیف نماید (صدر، ۲۰۰۷ م، ج ۱۰: ۱۴۰) در این گفتار مفهوم تبلیغ در معنای عام شامل هر اقدام علیه باورها و شعائر اسلامی است. ذمیان نمی‌توانند به صورت عمومی در کشور اسلامی برای گمراه کردن مسلمانان، دست به تبلیغات بزنند یا کتب خود را منتشر سازند و دولت باید از این اقدام آنان ممانعت کند (حلی، بی‌تا، ج ۹: ۳۱۷) و صاحب جواهر، ۱۳۶۷ ش، ج ۲۱: ۲۶۶) به طریق اولی آنان حق ندارند تعالیم اسلامی را به نقد کشند (امام خمینی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۵۰۷).

۹. محدودیت‌های آزادی تبلیغ

آزادی تبلیغ در فراسوی تعریف آیزابریلین در سویه‌های مثبت و منفی و نیز در رهیافت مسلمانان در گستره اختیار با عناصر توان و انتخاب‌گری قابل‌خوانش است و تعیین‌کننده محدوده آزادی با روی آوری به نوع تعریف آزادی و روی آوری به گونه‌گفتمانی آن می‌باشد. آزادی تبلیغ در سویه مثبت با نگره اخلاق دینی، با صورتبندی گزاره‌های توصیه‌ای امر و نهی در پیوست با رفتارهایی اختیاری است که زمینه‌ساز کمال آدمی است. انجام این گزاره‌ها در پیوند با ضمانت اجرایی درونی و باورمندی انسان به بازخورد آن در آخرت است. در پی برخورداری از چنین سرشت شناختی در بازشناسی خوبی و بدی، توانایی انتخاب راستی از ناراستی را در مسیر زیسته وی فراهم می‌نماید؛ بنابراین رفتار فردی که پیامد آن به خود انجام دهنده آن برگردد، دو گونه استدلال می‌توان درباره آن ارائه نمود: نخست آن که این گزاره‌ها جزء حریم خصوصی افراد بوده، در معرض داوری اخلاقی است و دانش حقوق در آن دخالت نمی‌کند. در این راستا آزادی باور یا اعتقاد هم جزء حریم خصوصی افراد

است و داوری خوبی یا بدی آن در حوزه احکام اخلاق قرار دارد؛ اما آزادی تبلیغ با صورتبندی گفتاری و رفتاری، آثار و پیامد آن افزون بر کنشگر بر دیگران هم تأثیر گذارد، جنبه اجتماعی یافته و داوری‌های حقوقی و غیر آن درباره آن می‌شود. چنانچه گفته شد جنبه حقوقی به حقوق آدمیان در فرآیند زیست اجتماعی اشاره دارد و آدمی را در چارچوب قواعد الزام آور اجتماعی قرار می‌دهد. از استدلال‌های مهم در دفاع از محدودیت آزادی تبلیغ این است که آدمیان در زیست خود در ساحت‌های متفاوت خطاپذیر هستند و ممکن است در جستجوی حقیقت یا فهم گزاره‌ها به صدق آن نرسند؛ بنابراین پایبندی به گزاره‌های اخلاقی مانع از تبلیغ اموری می‌شود که تبلیغ‌گر در پیدایی، فهم یا کشف آن از حقیقت برخوردار نبوده و ممکن است زیست دیگران را حوزه‌های متفاوت اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی به مخاطره اندازد.

محدودیت تبلیغ در قالب زبانی آزادی همگرا با اصل زبان صورتبندی شده که منجر به زیان دیگری نشده و حقوق دیگران را تباه نسازد. تهمت، افتراء، درخواست حق سکوت، تبلیغ دروغین در کالاهای مصرفی، دروغ در قراردادهای و افشای اسرار امنیتی از عناصر ممنوعه آزادی تبلیغ است. هر چند محدودیت‌های زبانی پس از بازشناسی آن از جهت سنخ آن (اخلاقی و حقوقی) داوری همسان با آن می‌شود. به نظر می‌رسد آزادی تبلیغ زمینه ساز فرودست کردن گروهی از شهروندان شود یا شأن انسانی برابر ایشان را به خطر اندازد یا مجال گفتگوی عقلانی را در جامعه محدود سازد، از منظر ارزش‌های دینی هم نامطلوب تلقی می‌شود.

آزادی تبلیغ در گفتمان لیبرال برپایه سود فردی تا آنجاست که به موقعیت زیسته دیگران آسیبی نرساند؛ بنابراین محدودیت‌ها در چارچوب اخلاق، حقوق و نظام سیاسی کنترل و نظارت می‌شود؛ اما در آزادی تبلیغ در اسلام با محور تکلیف و مسئولیت آدمی در نسبت به خدا بازخوانش شده، عناصر انتخاب و توان در این راستا معنادار می‌شود. محدودیت آزادی تبلیغ برپایه قوانین الهی در گستره اخلاق و حقوق برای رساندن انسان به کمال و تقرب به خداوند ایجاد شدند.

نتیجه پژوهش

۱. تبلیغ در سویه‌های مختلف برای سامان دهی و تنظیم مناسبات افراد در زیست اجتماعی است. در این راستا تبلیغ گر، با بهره مندی از رهیافت‌ها تلاشی آگاهانه و سازمان یافته‌ای را به منظور توجه و جذب، فهم و درک، درونی سازی، تغییر نگرش‌ها و رفتارها در جامعه هدف انجام می‌دهد.

۲. نویسنده کتاب نقد قرآن با استفاده از مواد (۱۸ تا ۲۱) اعلامیه حقوق بشر بر پایه آزادی‌های عمومی و حقوق سیاسی شهروندان، به نقد آزادی تبلیغ در قرآن پرداخته است. سها با دیدگاه انسان‌محورانه و مبانی آن تلاش نمود، ساختار و شیوه حکومت اسلامی از جهت همکنشی مسلمانان در آزادی تبلیغی برای تشکیل اجتماعات و مشارکت در اداره امور عمومی کشور را ناکارا جلوه دهد و در گامی دیگر نادیده‌انگاری این حق را برای غیر مسلمانان از جانب حاکمیت دینی را خوانش نماید.

۳. قرآن کریم تبلیغ را از وظایف انبیای الهی خوانش نموده است. در این رهیافت، انبیای الهی با شیوه‌های مؤثر و مشروع تلاش سامانمندی را در جهت تبدیل آموزه دینی به هنجار اجتماعی، تثبیت و عینیت یافتگی در روند زیست مردم فردی و اجتماعی انجام دادند.

۴. در برداشت سها حکومت اسلامی به عنوان بزرگترین مانع آزادی تبلیغ قلمداد می‌شود. چنین رهیافتی برآمده از نوع نگرش وی به حکومت در گفتمان لیبرال است، حال آن که در بینش دینی خداوند حاکم بر هستی بوده و پیوسته آن را تدبیر می‌کند و حاکمیت افراد انسانی نیز به اجازه خداست. در این راستا حکومت بر مدار هدایت و رفع موانع آزادی تبلیغ در جهت قرب الهی است. پیامد این اندیشه آن است که حکومت در پندار دینی براساس مصالح و منافع واقعی در گستره آموزه‌های الهی بنا نهاده شده است و اطاعت از حاکم دینی در واقع اطاعت از کسی است که از حقایق هستی و نسبت انسان به خدا و هستی آگاهی دارد.

۵. مفهوم شهروندی در برداشت جامعه اسلامی بر پایه باور دینی و چارچوب دین است و همزیستی با اقلیت‌های دینی در درون جوامع اسلامی براساس اتحاد و با عقد قرارداد بوده که از حقوق زیستی برخوردار می‌گردند.

منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) **نهج البلاغه**، (۱۳۸۶ش)، ترجمه دشتی، محمد، چاپ دهم، قم، نشر مشرقین
- ۳) ارسطو. (۱۳۸۱ش). اخلاق نیکو ماخوس. ترجمه سید ابوالقاسم حسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۴) ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۳۷۸-۱۳۸۴ ق/ ۱۹۵۹-۱۹۶۴ م). **شرح نهج البلاغه**. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: بی نا.
- ۵) ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۹۸۱م). **المصنف**. بمبئی: دارالسلفیه.
- ۶) ابن منظور، محمد. (۱۹۷۰ م). **لسان العرب**. بیروت: داراللسان العرب
- ۷) ابن هشام، (بی تا) **السیرة النبویة**. به کوشش مصطفی سقا، ابراهیم ایاری و عبدالحفیظ شلیبی. بیروت: دارابن کثیر.
- ۸) اربابی، محمدعلی. (۱۳۵۰ش). **تبلیغات تجاری**. تهران: انتشارات دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی.
- ۹) افتخاری، اصغر. (۱۳۷۷ش). **سیره تبلیغی پیامبر اکرم (ص)**. چاپ اول. تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۰) آقابخشی، علی. (۱۳۶۳ش). **فرهنگ علوم سیاسی**. تهران: چاپ تندر.
- ۱۱) باربور، ایان. (۱۳۶۲ش). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲) برلین، آیزایا. (۱۳۹۲ش). **چهار مقاله درباره آزادی**. ترجمه محمد علی موحد. چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- ۱۳) ----- (۱۳۹۰ش). **آزادی و خیانت به آزادی**. ترجمه عزت الله فولادوند. چاپ سوم. تهران: نشر ماهی.
- ۱۴) حداد عادل و دیگران. (۱۳۸۱ش). **دانشنامه جهان اسلام**. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۵) حلّی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ ق). **شرایع الاسلام**. تحقیق سید صادق شیرازی. چاپ دوم. تهران: استقلال.
- ۱۶) حلّی، حسن بن یوسف. (بی تا). **تذکره الفقهاء**. قم: مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- ۱۷) جعفریان، رسول. (۱۳۷۹ش). **آثار اسلامی مکه و مدینه**. قم: مشعر.
- ۱۸) ----- (۱۳۶۷ش). **تاریخ سیاسی اسلام (تا سال چهلم هجری)**. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۹) جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۹۰ش). **دیپلماسی پیامبر (ص)**. تهران: چاپ بین الملل.
- ۲۰) رابرتسون، دیوید. (۱۳۸۵ش). **فرهنگ سیاسی معاصر**. چاپ سوم. ترجمه عزیز کیاوند. تهران: نشر البرز.
- ۲۱) رازی، محمدبن ابی بکر. (۱۹۸۶ م). **مختار الصحاح**. بیروت: مکتبه لبنان.

- (۲۲) الراغب الاصفهانی. (۱۳۷۷ش). **معجم مفردات الفاظ القرآن**. تحقیق ندیم مرعشلی. چاپ دوم. قم: مرتضوی.
- (۲۳) زرکشی، ابوعبدالله. (۱۴۲۱ق). **المنثور فی القواعد**. تحقیق محمد حسن اسماعیل. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- (۲۴) خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۰ش). **تحریر الوسيلة**. چاپ دوم. نجف: دارالکتب العلمیة.
- (۲۵) ----- (۱۳۶۹ش). **صحيفة نور**. تهران: موسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۲۶) ----- (۱۴۰۹ق). **تحریر الوسيلة**. چاپ دوم. قم: دارالکتب العلمیة اسماعیلیان.
- (۲۷) خندان، محسن. (۱۳۷۴). **تبلیغ اسلامی و دانش ارتباطات اجتماعی**. چاپ اول. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۲۸) سینجی، امیر عبد الرضا و نفیسه مؤمن دوست. (۱۳۹۰ش). **«اقناع و تغییر نگرش، جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم»**. دین و ارتباطات. سال ۱۸. شماره ۲. صص ۱۱۷-۱۴۴.
- (۲۹) السمهودی، نورالدین علی بن احمد (۱۹۵۵م). **وفاء الوفاء**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- (۳۰) شبستری، مجتهد. (۱۳۷۶ش). **رویاری مجذوبانه ایمان و آزادی**. تهران: طرح نو.
- (۳۱) صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- (۳۲) صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (۱۳۶۷ش). **جواهر الکلام**. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- (۳۳) صدر، سید محمد. (۲۰۰۷م). **ماوراء الفقه**. چاپ سوم. بی جا: نشر المحبین.
- (۳۴) صدر افشار، غلامحسین. (۱۳۷۳ش). **فرهنگ فارسی امروز**. تهران: نشر کلمه.
- (۳۵) صقر، عبدالبدیع. (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م). **کیف ندعو الناس؟**. بیروت: المکتب الاسلامی.
- (۳۶) طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن. الطبعة الخامسة**. قم: مکتبة النشر الاسلامی.
- (۳۷) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق محمد جواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- (۳۸) طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۱ق). **الاقتصاد**. تهران: منشورات چهلستون.
- (۳۹) ----- (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن. الطبعة الاولى**. بیروت: دار احیا التراث العربی.
- (۴۰) عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹ش). **فقه سیاسی: حقوق تعهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام**. تهران: سمت.
- (۴۱) علی بابایی، غلامرضا. (۱۳۶۹ش). **فرهنگ علوم سیاسی**. تهران: نشر ویس.

- ۴۲) غفوری، محمد. (۱۳۸۷ش). **اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار پیامبر (ص)**. تهران: مهاجر.
- ۴۳) غوث، حسن و دیگران. (۱۳۹۵ش). «**تحوّل پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن**». فقه و اصول. شماره ۱۰۵. صص: ۸۹-۱۱۵.
- ۴۴) فخرالدین رازی، ابوعلی عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار التراث العربی.
- ۴۵) فالکس، کیث. (۱۳۸۱ش). «**شهروندی**». ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.
- ۴۶) فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **العین**. قم: نشر هجرت.
- ۴۷) فضل الله، محمدحسین. (۱۳۹۹ق). **اسلوب الدعوة فی القرآن**. المطبعة الاولى. بیروت: الدار الاسلامیة.
- ۴۸) قونوی، قاسم. (۱۴۰۷ق). **انیس الفقهاء**. تحقیق احمد بن عبدالرزاق الکیسی. جده: دارالوفاء للنشر و التوزیع.
- ۴۹) کرنستون، موریس. (۱۳۵۹ش). **تحلیل نوین از آزادی**. ترجمه جلال الدین اعلم. تهران: بی نا.
- ۵۰) گارت جاوت، ویکتوریا ادانل. (۱۳۹۳ش). **تبلیغات و اقناع**. ترجمه حسین افخمی. چاپ سوم. تهران: همشهری.
- ۵۱) گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب. (۱۳۷۶ش). **فرهنگ علوم اجتماعی**. ترجمه محمدجواد زاهدی مازندانی. تهران: نشر مازیار.
- ۵۲) لیدمان، سون اریک. (۱۳۸۴ش). **سبکی فکر سنگین واقیعت درباره آزادی**. ترجمه سعید مقدم. چاپ اول. تهران: نشر اختران.
- ۵۳) محمود، زکی نجیب. (۱۹۷۳م). **الجبر الذاتی**. قاهره: الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- ۵۴) مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱ش). **ده گفتار**. تهران: صدرا.
- ۵۵) مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۸ش). **سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت**. چاپ سوم. تهران: دفتر مطالعات و بررسی های سیاسی.
- ۵۶) (۱۳۹۱ الف). **نظریه سیاسی اسلام**. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۵۷) (۱۳۹۱ ب). **حقوق و سیاست در قرآن**. نگارش محمد شهبازی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۵۸) مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶ش). **گفتارهای معنوی**. چاپ پنجم. تهران: صدرا.
- ۵۹) مفضل بن عمر. (بی تا). **توحید مفضل**. قم: المکتبة الداوری.
- ۶۰) مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق). **المقنعه**. تحقیق مؤسسه نشر اسلامی. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

- ۶۱) مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۲۴ ق). **تفسیر القرآن المجید**. چاپ اول. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۶۲) موحد، محمدعلی. (۱۳۸۱ ش). **در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)**. تهران: نشر کارنامه.
- ۶۳) نیک گهر، عبدالحسین. (۱۳۷۱ ش). **مبانی جامعه‌شناسی**. تهران: نشر توتیا.
- ۶۴) نویمان، فرانتس و مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۰ ش). **تحلیلی نوین از آزادی**. چاپ دوم. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.
- ۶۵) نوابخش، مهرداد. (۱۳۸۵). «**بررسی مفهوم شهر و شهروندی از دیدگاه جامعه‌شناسی**». مجله جامعه‌شناسی، شماره ۵. صص ۱۱-۳۰.
- ۶۶) واقدی، محمد بن سعد. (۱۳۷۴). **طبقات، محمود مهدوی دامغانی**. تهران: فرهنگ و اندیشه.
- ۶۷) ولفسن، هنری اوسترین. (۱۳۶۸). **فلسفه علم کلام**. تهران: الهدی.

References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al -Balagha, (۲۰۰۷), Translated by: Dashti, Mohammad, Tenth Edition, Qom, Mashriqain Publishing
3. Aristotle. (۲۰۰۲). Good ethics. Translated by: Sayyid Abolghasem Hosseini. Tehran: University of Tehran.
4. Ibn Abi al -Hadid, Abdul Hamid. (۱۳۷۸-۱۳۸۴ AH/۱۹۵۹-۱۹۶۴). Sharh Nahj al -Balagha. By the efforts of Muhammad Abolfazl Ibrahim. Cairo: No Name.
5. Ibn Abi Shabih, Abdullah bin Muhammad. (۱۹۸۱). Al -Musannaf. Mumbai: Dar al-Salafiyah.
6. Ibn Manzour, Muhammad. (۱۹۷۰ AD). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Lisan al-Arab.
7. Ibn Hisham. (No Date) Al-Sirah al-nabawiyah. By the efforts of Mustafa Saqqa, Ibrahim Abyari and Abdul Hafiz Shalabi. Beirut: Dar Ibn Kathir.
8. Arbabi, Mohammad Ali. (۱۳۵۰). Commercial Advertisements. Tehran: Publications of the Faculty of Social Communication Science.
9. Eftekhari, Asghar. (۱۹۹۸). Sireh Tablighi Peyambar Akram. First Edition. Tehran: Islamic Tablighat Organization Publishing.
10. Aghabakhshi, Ali. (۱۳۶۳). Culture of Political Science. Tehran: Thonder publishing.
11. Barbor, Ian. (۱۳۶۲). Science and religion. Translated by: Bahauddin Khorramshahi. Tehran: University Publishing Center.
12. Berlin, Isaya. (۲۰۱۳). Four articles on freedom. Translated by: Mohammad Ali Movahhed. Third Edition, Tehran: Kharazmi.
13. -----, (۲۰۱۱). Freedom and betrayal of freedom. Translated by: Ezzatullah Fooladvand. Third edition. Tehran: Mahi Publishing.
14. Haddad Adel et al. (۲۰۰۲). Encyclopedia of the Islamic World. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.

۱۵. Hilli, Abulqasim. (۱۴۰۹ AH). Shara'i al-Islam. Researched by: Seyed Sadegh Shirazi. Second edition. Tehran: Istiqlal.
۱۶. Hilli, Hasan bin Yusuf. (No Date). Tazkirat al-Fuqaha. Qom: Al-Maktabah al-Razawiyyah li Ihya al-Athar al-Jafariyyah.
۱۷. Ja'farian, Rasul. (۱۳۷۹). Islamic Works of Mecca and Medina. Qom: Mash'ar.
۱۸. ----- (۱۳۶۷). Political History of Islam (until fortieth years AH). Second edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
۱۹. Jamshidi, Mohammad Hussein. (۲۰۱۱). The Prophet's diplomacy. Tehran: International Printing.
۲۰. Robertson, David. (۲۰۰۶). Contemporary political culture. Third edition. Translated by: Aziz Kiyavand. Tehran: Alborz Publishing.
۲۱. Razi, Mohammad bin Abi Bakr. (۱۹۸۶). Mokhtar al-Sihah. Beirut: Maktabah Lebanon.
۲۲. Raghīb al-Isfahani. (۱۹۹۸). Mujam Mufradat Alfaz al-Qur'an. Nedim Marashli's research. Second edition. Qom: Mortazavi.
۲۳. Zarkashi, Abu Abdullah. (۱۴۲۱ AH). Al-Monthor fil al-Qawaid. Researched by: Mohammad Hassan Ismail. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۲۴. Khomeini, Sayyid Ruhollah. (۲۰۱۱). Tahrir Al-Wasilah. Second edition. Najaf: Dar al -Kutub al-Ilmiyah.
۲۵. ----- (۱۳۶۹). Sahifeh Noor. Tehran: Imam Khomeini Works Regulation Institute.
۲۶. ----- (۱۴۰۹ AH). Tahrir al-Wasilah. Second edition. Qom: Dar al-Ilmiyyah Ismailian.
۲۷. Khandan, Mohsen. (۱۳۷۴). Tabligh Eslami va Danesh Ertebatat Ejtemaei, First Edition. Tehran: Islamic Tablighat Organization Publishing Center.
۲۸. Sepanji, Amir Abdul Reza and Nafiseh Momendoust. (۱۳۷۴). "Persuading and changing attitudes, its place in the communication of the infallible Imams." Religion and Communication. Year ۱۸. No. ۲ pp. ۱۱۷-۱۴۴.
۲۹. Al-Samhoodi, Nuruddin Ali bin Ahmad (۱۹۵۵). Wafa al-Wafa. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۳۰. Shabestari, Mojtaheed. (۱۳۷۶). Appealing confrontation of Faith and Freedom. Tehran: Tarh Now.
۳۱. Sadeghi Tehrani, Mohammad. (۱۳۶۵). Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an. Qom: Islamic Culture Publication.
۳۲. Sahib al-Jawahir, Mohammad Hasan bin Bagher. (۱۳۶۷). Jawahir al-Kalam. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۳. Sadr, Sayyid Muhammad. (۲۰۰۷). Ma-Wara al-Fiqh, Third Edition. No Place: Al-Muhibbin Publishing.
۳۴. Sadr Afshar, Gholamhossein. (۱۳۷۳). Today's Persian culture. Tehran: Word Publishing.
۳۵. Saqar, Abdulbadee. (۱۴۰۵ AH/۱۹۸۵). Kaifa Nadu al-Nas?. Beirut: Al-Maktab al-Islami.
۳۶. Tabatabai, Mohammad Hossein. (۱۴۱۷ AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Fifth edition. Qom: Al-Nashr al-Islami Bookstore.
۳۷. Tabarsi, Fadl bin Hasan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Research by: Mohammad Javad Balaghi. Third edition. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
۳۸. Tusi, Mohammad bin Hassan. (۱۴۱۱ AH). Al-Iqtisad. Tehran: Chehelsotoon Publications.
۳۹. ----- (No Date). Al-Tabian fi Tafsir al-Qur'an. First edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

۴۰. Amid Zanjani, Abbas Ali. (۲۰۰۰). Political Jurisprudence: The rights of international obligations and diplomacy in Islam. Tehran: Samt.
۴۱. Ali Babaei, Gholamreza. (۱۳۶۹). Culture of Political Science. Tehran: Weis Publishing.
۴۲. Ghafouri, Muhammad. (۱۳۸۷). Principles of diplomacy in Islam and the behavior of the Prophet (peace be upon him). Tehran: Muhajir.
۴۳. Ghawth, Hasan et al. (۱۳۹۵). "The transformation of the contract of Zimmah with the emergence of citizenship rights". Jurisprudence and Principles. No. ۱۰۵. pp: ۸۹-۱۱۵.
۴۴. Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar al-Turath al-Arabi.
۴۵. Falks, Keith. (۱۳۸۱). "Citizenship". Translated by Mohammad Taghi Dellforooz, Tehran: Kavir Publications.
۴۶. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al-Ain. Qom: Hejrat publishing.
۴۷. Fadlullah, Mohammad Hussein. (۱۳۹۹ AH). Uslub al-Dawah fil-Qur'an. First edition. Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah.
۴۸. Qonawi, Qasim. (۱۴۰۷ AH). Anis al-Fuqaha. Research by: Ahmad ibn Abdul Razzaq al-Kabisi. Jeddah: Dar al-Wafa for publishing and distributing.
۴۹. Kernston, Morris. (۱۳۵۹). New analysis of freedom. Translated by: Jalaluddin Alam. Tehran: No Name.
۵۰. Gareth Javot, Victoria Eddanel. (۱۳۹۳). Advertising and persuasion. Translated by: Hossein Afkhami. Third edition. Tehran: Hamshahri.
۵۱. Gold, Julius and William L. Cole. (۱۳۷۶). Culture of Social Science. Translated by: Mohammad Javad Zahedi Mazandarani. Tehran: Maziar publishing.
۵۲. Lidman, Sun Eric. (۲۰۰۵). The lightweight of thinking of reality about freedom. Translated by: Saeed Moghaddam. First Edition. Tehran: Akhtaran Publishing.
۵۳. Mahmoud, Zaki Najib. (۱۹۷۳ AH). Al-Jabr al-Zati. Cairo: Al-Heyah al-Masriyeh al-Ammah lil-Kitab.
۵۴. Motahhari, Morteza. (۱۳۶۱). Ten Speeches. Tehran: Sadra.
۵۵. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. (۱۳۷۸). A series of discussions of Islam, politics and government. Third edition. Tehran: Office of Political Studies and Researches.
۵۶. (۱۳۹۱). Islam's political theory. Researched by: Karim Sobhani, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
۵۷. (۱۳۹۱). Law and Politics in the Qur'an. Written by: Mohammad Shahrabi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
۵۸. Motahhari, Morteza. (۱۳۶۶). Spiritual speeches. Fifth Edition. Tehran: Sadra.
۵۹. Mafaddal bin Omar. (No Date). Monotheism. Qom: Al -Maktaba al-Dawari.
۶۰. Mofid, Muhammad ibn Numan. (۱۴۱۰ AH). Al -Muqniah. Research of the Institute of Islamic Publishing. Second edition. Qom: Foundation of Islamic Publishing.
۶۱. (۱۴۲۴ AH). Tafsir al -Qur'an al-Majid. First Edition. Qom: Islamic Tablighat Office Publishing Center.
۶۲. Movahhed, Mohammad Ali. (۱۳۸۱). In the Atmosphere of Rights and Justice (from natural rights to human rights). Tehran: Karnameh Publishing.
۶۳. Nick Gohar, Abdul Hussein. (۱۳۷۱). Principles of Sociology. Tehran: Totia Publishing.

۶۴. Noiman, Franz and Marcuse, Herbert. (۲۰۱۱). A new Analysis of Freedom. Second edition. Translated by: Ezzatullah Fooladvand. Tehran: Kharazmi Publishing Company.
۶۵. Navabakhsh, Mehrdad. (۱۳۸۵). "Investigating the concept of city and citizenship from the perspective of sociology". Journal of Sociology, No. ۵. pp. ۱۱-۳۰.
۶۶. Waqidi, Muhammad ibn Saad. (۱۳۷۴). Al-Tabaqat, Mahmoud Mahdavi Damghani. Tehran: Culture and Thought.
۶۷. Wolfson, Henry Ostrin. (۱۳۶۸). Philosophy of Theology. Tehran: Al -Huda.



Examining and criticizing the sub-entry of revelation types related to the prophets from the Leiden's Qur'an encyclopedia

Zahra Darvish^۱

Abstract

In recent decades, Orientalists have made many efforts in studying and examining Islamic sources. Of course, these efforts are sometimes investigative and sometimes biased, and one of their important movements is the compilation of the Leiden's Qur'an Encyclopedia. The present paper, using the descriptive-analytical method as well as Qur'anic and narrative evidence and referring to the interpretations of the Two Sects (Sunni and Shia), has reviewed the entries of the revelation types related to the prophets (PBUTH) in the Leiden's Qur'an Encyclopedia. The problems with the entry are organized in two structural and content sections. The structural problems of the entry are manifested in loss of order, and lack of connection between topics and their content. Content problems generally include: Making mistakes in understanding the words and appearance of Quranic verses, error in interpretation of verses, mistakes in reasoning and drawing conclusions from it. The author of the mentioned entry tried to question the authenticity of the revelation by bringing expressions such as: the prophetic experience of Muhammad, the ambiguity and contradictions in the verses of the Quran, the honest dream of Muhammad and presenting incorrect interpretations of the verses and relying on unreliable sources. The most important critique is about this entry.

Keywords: Qur'an, Revelation, Prophets (PBUTH), Uri Rubin, Leiden's Qur'an Encyclopedia, Critique.

^۱ Ph.D. student in Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University; Tehran; Iran (corresponding author) | z.darvish@alzahra.ac.ir



بررسی و نقد زیرمدخل انواع وحی مربوط به انبیا از دایره‌المعارف قرآن لیدن

زهرا درویش^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۰

چکیده

مستشرقین در دهه‌های اخیر تلاش بسیاری در مطالعه و بررسی منابع اسلامی داشته‌اند. البته این تلاش‌ها، گاهی با جنبه‌ی محققانه و گاهی غرض ورزانه بوده و یکی از اقدامات مهم آنان، تألیف دایره‌المعارف قرآن لیدن است. نگاشته حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ادله قرآنی و روایی و مراجعه به تفاسیر فریقین، به نقد و بررسی مدخل انواع وحی مربوط به انبیا در دایره‌المعارف قرآن لیدن پرداخته است. اشکال وارد بر مدخل در دو بخش ساختاری و محتوایی سامان‌دهی شده‌اند. اشکال ساختاری مدخل در عدم وجود نظم و ارتباط مطالب با محتوای خود نمود دارد. اشکال محتوایی به‌طور کلی شامل: لغزش در فهم لفظ و ظاهر آیات قرآن، خطا در تفسیر آیات، لغزش در استدلال و نتیجه‌گیری از آن است. نویسنده مدخل یادشده، با آوردن عباراتی همچون: تجربه‌ی پیامبرانه محمد (ص)، وجود ابهام و تناقض در آیات قرآن، رؤیای صادقانه محمد (ص) و ارائه تفسیر نادرست از آیات و تکیه به منابع غیر موثق، سعی بر زیر سؤال بردن اصالت وحی قرآن دارد که مهم‌ترین نقد وارد بر مدخل است.

واژه‌های کلیدی: قرآن، وحی، پیامبر (ص)، یوری روین، دایره‌المعارف قرآن لیدن، نقد.

مقدمه

یکی از کارهایی که خاورشناسان در دهه‌های اخیر به آن پرداخته‌اند، نگارش دائرةالمعارف قرآن کریم (لیدن) است. این دایره‌المعارف، در شش جلد، مشتمل بر قریب هفتصد مدخل به زبان انگلیسی از سال ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۶ میلادی در انتشارات بریل در لیدن هلند چاپ و منتشر شده است. سر ویراستار این مجموعه «جین دمن مک اولیف» (Jane Dammen McAuliffe)، استاد دانشگاه جرج تاون آمریکا و دیگر ویراستاران اصلی آن عبارت از «کلود ژیلیو» (Claude Gilliot)، استاد دانشگاه اکس - آن - پروانس فرانسه، «ویلیام گراهام» (William Graham)، استاد دانشگاه هاروارد آمریکا، و «آندرو ریپین» (Andrew Rippin)، استاد دانشگاه ویکتوریای کانادا هستند. متصدیان این دایره‌المعارف کوشیده‌اند اثری نسبتاً جامع در حوزه مطالعات قرآنی پدید آورند. این کار قدم بزرگی در مطالعات قرآن‌پژوهی خاورشناسان به شمار می‌رود. با بررسی دقیق این دایره‌المعارف، ایرادات بسیاری در محتوای مطالب آن آشکار می‌شود که با آیات قرآنی و منابع اصیل اسلامی در تضاد است؛ بنابراین ضرورت دارد که به نقد و بررسی آن پرداخته شود. یکی از موضوعات مهم علوم قرآنی، بحث و حیانی بودن آیات قرآن کریم است. از آنجا که اعتقاد به وحیانی بودن قرآن کریم، اساس الهی بودن آیین اسلام به شمار می‌رود، ضرورت بررسی دقیق این مدخل روشن خواهد شد. همچنین با توجه به اینکه برخی مستشرقان با نگاه غرض‌ورزانه، به پژوهش در حوزه‌ی معارف اسلامی پرداخته‌اند و نتیجه‌ی پژوهش آنان ایجاد شبهه و تشکیک در باورهای دینی است، بررسی آثار مستشرقان با نگاه نقادانه از ضروریات پژوهش در عصر حاضر محسوب می‌شود.

این مقاله درصدد نقد و بررسی زیرمدخل «انواع وحی مربوط به انبیا» (Modes of prophetic revelation) است تا با بررسی دقیق آن و پاسخ به شبهات وارده در مطالب مدخل، حقانیت آیین اسلام از حیث الهی بودن آن را ثابت گرداند. در همین راستا در این مقاله تلاش بر این است تا نقاط قوت و ضعف زیر مدخل انواع وحی مربوط به انبیا روشن شود.

نویسنده مدخل یادشده، فردی به نام یوری روبین (Uri-Rubin) است. وی دانشمند یهودی مذهب، استاد برجسته دانشگاه «تل آویو» اسرائیل و عضو رسمی هیئت تحریریه دایره‌المعارف قرآن لیدن بود و آثار متعددی در مطالعات اسلامی و همچنین در باب شخصیت پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) داشت که در دایره‌المعارف‌ها و مجله‌های مرتبط در دنیای غرب به چاپ رسید. برای مثال تنها در دایره‌المعارف قرآن لیدن، شانزده مدخل را به نگارش درآورد. از آثار وی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) کتاب‌ها

۱. عین الناظر: حياه محمد مشاهده من قبل المسلمين في وقت بكر؛ بولتن انجمن مطالعات خاورمیانه، ۲۰۰۰ م.
۲. بين الكتاب المقدس و القرآن: بني اسرائيل، والصورة الذاتيه الاسلامي؛ نشر پرينستون نیوجرسی، ۱۹۹۹ م.
۳. محمد النبي و السعوديه، سلسله الدراسات؛ نشر Ashgate Variorum، ۲۰۱۱ م.
۴. القرآن الكريم: الترجمة من العربية إلى العبرية، و الشروح و الملاحق و الفهرس. تل ایب، ۲۰۰۵ م.

ب) مقاله‌ها

از مقالات زیاد وی، مواردی را که در دایره‌المعارف قرآن چاپ لیدن، منتشرشده، موارد زیر است:

مدخل‌های: القافله، بنی‌اسرائیل، حفصه، حنیف، ایلاف، اسرائیل، اليهود واليهوديه، المتکرره، قریش، الانبياء و النبوه، توبه، سیارات، الاجناس و بقایا.

روش یوری روبین در مدخل انواع وحی مربوط به انبیا، چینش آیات و نتیجه گرفتن از آن‌هاست و تنها ارجاعات داخل متنی مدخل، ارجاع به آیه مربوطه است. نویسنده تنها از منابع اهل سنت همچون: صحیح بخاری، مستدرک صحیحین از حاکم نیشابوری، تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی و... در استنادهای خود استفاده کرده است.

پیشینه موضوع

در باب انواع وحی و ویژگی‌های آن، آثار زیادی از دانشمندان اسلامی در کتب علوم قرآنی و تاریخ قرآن نگارش یافته است. همچنین موضوع وحی قرآنی، در آثار شرق شناسان همچون: پوتیه (Pauthier)، گوستاو ویل (Gustav Weil)، ویلیام مویر (William Muir)، تئودور نولدکه (Theodor Noldeke)، رژی بلاشر (Regis Blachere) و ... در پژوهش‌هایی که در خصوص تاریخ قرآن و چگونگی پدید آمدن متن قرآن داشته‌اند، به چشم می‌خورد. در دایره‌المعارف قرآن لیدن که توسط جمعی از مستشرقین گردآوری شده، این بحث در مدخلی با عنوان انبیا و نبوت، در یکی از بخش‌های آن مطرح شده، در ضمن مقالاتی تاکنون در نقد و بررسی مدخل انبیا و نبوت، در مجلات به چاپ رسیده است؛ از جمله: «بررسی مقاله محمد (ص)» از دکتر مجید معارف و سمیه سادات اعتصامی (۱۳۸۹)؛ مقاله «بررسی و نقد مقاله انبیا و نبوت در دایره‌المعارف قرآن لیدن» حسین علوی مهر و حسن رضایی هفتادر (۱۳۹۱)؛ مقاله «آسیب‌شناسی دیدگاه یوری روبین در مورد اصالت وحی» حسن رضایی هفتادر و مهدی همتیان (۱۳۹۵).

مقالات ذکر شده، نگاه کلی به مدخل داشته و به‌طور جامع به نقد و بررسی نپرداخته‌اند. مثلاً در مقاله آسیب‌شناسی دیدگاه یوری روبین در مورد اصالت وحی، بیشتر به نقد اقتباس قرآن از کتب پیشین آسمانی پرداخته شده است یا در مقاله محمد که یکی از زیرمدخل‌های مدخل «انبیا و نبوت» است، بیشتر نقد و بررسی معطوف به همان زیرمدخل است. همچنین پایان‌نامه‌ی «نقد آثار قرآن‌پژوهی یوری روبین» از زینب شیرازی منش (۱۳۸۹)، که در آن به این موضوع پرداخته نشده و سایر آثار یوری روبین را مورد نقد و بررسی قرار داده است؛ بنابراین نوشتار حاضر، با نقد و بررسی دقیق زیرمدخل انواع وحی مربوط به انبیا که بخشی از مدخل «انبیا و نبوت» از دایره‌المعارف لیدن است و پاسخ به شبهات وارده در این مدخل، اثری جدید محسوب می‌شود.

۱. مفهوم شناسی

در این بخش، ابتدا معنای وحی در لغت و اصطلاح، جهت ورود به بحث مطرح

می‌شود:

وحی در لغت: مفهوم وحی در لغت عربی به معنای اشاره سریع و گذرا و نهانی همراه با رمز و کنایه است. دو مؤلفه سرعت و رمزی بودن در معنای وحی مورد توجه بوده و وحی را به معنای الهام و کلام پنهانی نیز گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۳۷۹). وحی گاهی با کلام و سخن و گاهی به صورت صدای مجرد از ترکیب و گاهی دیگر هم به وسیله اشاره کردن با بعضی از اعضای بدن یا در برخی اوقات با نوشتن انجام می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۵۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۸۹).

کاربرد قرآنی وحی: در آیات قرآن این واژه در معانی مختلفی از جمله اشاره خفی و نهان، ارتکاز غریزی و فطری، الهام نفسی و وحی رسالی به کاررفته است (رادمنش، ۱۳۷۸: ۱۴).

معنای اصطلاحی وحی: وحی رسالی یا معنای اصطلاحی وحی؛ بیانگر رابطه غیبی میان خدا و پیامبر است. این تعریف، بیشترین کاربرد را در معنای وحی در قرآن دارد. وحی رسالی در سه گونه ظهور می‌یابد:

۱. القای در قلب و دل پیامبر؛

۲. سخن گفتن از پس پرده حجاب، به وسیله ایجاد صدا در هوا به گونه‌ای که پیامبر بشنود ولی شخص متکلم را نبیند؛

۳. فرستادن فرشته وحی برای رساندن آن پیام به پیامبر، حال پیامبر، فرستاده را ببیند و یا نبیند، ولی سخن وی را بشنود. خداوند به این سه روش دریافت وحی، در آیات ۵۱ تا ۵۲

شوری اشاره کرده است (معارف، ۱۳۸۳: ۳۹؛ رادمنش، ۱۳۷۸: ۱۵) «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ إِلَهًا وَجِئًا أَوْ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَلَدْنَهُ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكْمٍ شَآئِسْتَهُ هَيْجَ انْسَانِي نَيْسْتُ كَهَ خَدَا بَا أَوْ سَخْنُ كَوَيْدُ، مَكْرَازِ رَاةٌ وَحِي يَا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند چرا که او بلند مقام و حکیم است.

مراد ما در این مقاله، وحی در معنای رسالی آن یعنی؛ ارتباط غیبی میان خدا و رسولش مورد نظر است.

۲. بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی

از جمله مهم‌ترین شبهه‌هایی که مستشرقان در مقابل اسلام مطرح کرده و در برابر آن موضع‌گیری نموده‌اند، نفی وحیانی بودن قرآن است. آنان معتقدند؛ قرآن منشأ بشری دارد و از سوی خداوند وحی نشده، بلکه ساخته محمد (ص) است. مستشرقان با نفی الهی بودن قرآن، تلاش نموده‌اند برای آن، مصادر و منابع غیر الهی اثبات نمایند. البته اتهام‌های مختلفی قبل از مستشرقان، توسط مشرکان به پیامبر بسته شد که قرآن کریم در سوره انعام آیه ۲۵، فرقان آیه ۴، نحل آیه ۱۰۵ و نسا آیه ۸۲، به آن‌ها اشاره کرده و پاسخ داده است. برخی مستشرقان معتقدند که پیامبر همه معارف قرآنی را به‌طور کلی، از دو منبع گرفته است؛ بخشی را از محدوده‌ی جغرافیایی، اجتماعی، دینی و فرهنگی جزیره‌العرب و بخش دیگر را از یهودیت و مسیحیت و عقاید، آداب و سنن دیگر ملت‌ها گرفته‌اند؛ بنابراین مصادر قرآنی به دو گروه اساسی «مصادر داخلی» و «مصادر خارجی» تقسیم می‌شوند. در ادامه این نوع دیدگاه مستشرقان شرح داده خواهد شد.

۱-۲. مصادر داخلی

مستشرقین برخی از معارف قرآن را تحت تأثیر شرایط محیطی جزیره‌العرب و آداب و رسوم اعراب و فرهنگ آنان می‌دانند و از آن تعبیر به مصادر داخلی قرآن می‌کنند که شامل موارد زیر است:

الف) اشعار امیه بن ابی الصلت: برخی از مستشرقان همچون «کلمان هوار» (K. Huoar) و «پور» (Power) با انکار وحی بودن آیات قرآن، ریشه‌ی اصلی قرآن را اشعار امیه بن ابی صلت از شاعران عرب در عصر جاهلیت و اسلام دانسته‌اند. این دیدگاه بر اساس تشابه محتوای قرآن با اشعار امیه بن ابی صلت در دعوت به توحید، توصیف آخرت و نقل داستان‌های پیامبران قدیم شکل گرفته و صاحبان آن پنداشته‌اند، مسلمانان شعر امیه را نابود کرده‌اند و خواندن آن را حرام دانسته‌اند تا برابری با قرآن نکند (ر.ک: سالم الحاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۷۰ به نقل از Journal Asiaticque، بی‌تا، ۱۲۵؛ دسوقی، ۱۳۸۰: ۱۳۱؛ سلطانی رنانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

ب) حنیفان: برخی از مستشرقان از جمله «ویلیام سنت کلر تسدال» (William St. Clair Tisdall) و «ارنست رنان» (Ernest Renan) با نفی وحیانی بودن قرآن، تلاش کرده‌اند

تا ثابت نمایند قرآن ریشه در عقاید حنیفان دارد و مکمل عقاید مردم موحدی است که پیش از بعثت در جزیره العرب زندگی می کردند. آن‌ها معتقدند یکی از مصادر و سرچشمه‌های قرآن عقاید حنیفان است؛ زیرا احکام و معارف قرآن با آنچه حنیفان ادعا می کردند شباهت و مطابقت دارد؛ زیرا آن‌ها به وحدانیت خدا اعتقاد داشته و از بت پرستی دوری می جستند و بهشت و جهنم را باور داشتند و خدا را با نام‌های رحمن، رب و غفور می خواندند و از زنده‌به‌گور کردن دختران منع می کردند (ر.ک: سالم الحاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۲۷؛ رضوان، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۶۳؛ سلطانی رنانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

ج) انعکاس درونی: برخی از مستشرقان همچون میرس (Myers) در کتاب «الشخصیه الانسانیه، ص ۷۷» به نقل از (وجدی، بی تا، ج ۱۰: ۷۱۵) وحی را انعکاس افکار درونی پیامبران دانسته‌اند و در مورد پیامبر اسلام (ص) گفته‌اند محمد شخصیتی با استعداد و پاک بود که بر او «وحی نفسی» می شد و در حقیقت دریافتی از خودش به او افاضه می شد. او با تفکر زیاد و صفای باطن خیال می کرد به او وحی می شود. وی شنیده بود که به زودی پیامبری از حجاز به رسالت برانگیخته خواهد شد. او آرزو داشت که همان پیامبر باشد لذا برای محقق کردن این آرزو، از مردم جدا شد و به غار حرا رفت و در آنجا ایمانش را تقویت کرد و از نظر فکری احاطه و وسعت پیدا کرد و نور بصیرتش زیاد شد. او پیوسته فکر می کرد تا اینکه یقین پیدا کرد که او همان پیامبری است که مورد انتظار بوده، محمد (ص) با نیروی عقل و صفای روح، بطلان بت پرستی را درک کرد و به علت فقر، عدالت طلب بود (حکیم، بی تا: ۳۹). ادوار مونته، در مقدمه‌ای که بر کتاب ترجمه قرآن به زبان فرانسوی نوشته، در راستای چنین دیدگاهی می نویسد «محمد، همانند پیامبران بنی اسرائیل، پیامبری راستگو بود و به وی نیز همانند آن‌ها، الهام نفسی می شد» (عبده، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۴۷).

ه) بیماری پیامبر: «سان پدرو» (San Pedro) حقیقت وحی الهی را به عنوان بیماری صرع پیامبر اسلام (ص) تفسیر می نماید (موننگمری وات، ۱۳۴۴: ۲۲). «تئودور نولدکه» (Theodor Noldeke) از مستشرقان معروف می گوید پیامبر دچار بیماری صرع (غش) بود و زمانی که دچار این بیماری می شد، سخنانی بر زبان جاری می کرد که کاتبان وحی آن‌ها را به عنوان وحی می نوشتند (خلیفه، بی تا، ج ۱: ۴۱).

ز) محیط جزیره العرب: برخی از شرق‌شناسان از جمله «همیلتون الکساندر روسکین گیب»

(Hamilton Alexander Rosskeen Gibb) قرآن را متأثر از محیط جزیره العرب دانسته و با این ادعا می‌خواهند تأکید کنند که قرآن ریشه بشری دارد و مفاهیم و آموزه‌های آن محلی و بومی است؛ بنابراین تعالیم و احکام آن منطبق بر محیط بوده و برای سایر مردم شایستگی ندارد، در نتیجه دعوت محمد (ص) جهانی نیست و قرآن برتر از کتب آسمانی پیشین نیست (سالم الحاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۶۸ به نقل از کتاب Mohamedanisme، بی‌تا، ۲۷؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱: ۲۷).

۲-۲. مصادر خارجی

به‌زعم مستشرقانی همچون «رژی بلاشر» (Blachere Regis)، «دیوید سیدرسکی» (David Siderskey) و «ایگناتس گلدزیهر» (Ignac Goldziher) قرآن از منابع مختلفی بهره برده که مهم‌ترین آن‌ها تورات و انجیل است؛ دلیل آن‌ها همگونی و تشابه در اعتقادات، داستان‌ها، پند و اندرزها و اوامر و نواهی میان قرآن و دیگر کتب آسمانی است، آنان ادعا می‌کنند پیامبر (ص) با برخی از احبار و راهبان در مسافرت‌هایش در مکه و مدینه رابطه داشته و از آن‌ها معارفی گرفته است که از آن در قرآن بهره برده است (ر.ک: سالم الحاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۹۶ و ۲۷۱؛ گلدزیهر، ۱۹۹۲: ۶؛ سلطانی رنانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳؛ معرفت، ۱۴۲۳: ۹).

نگارنده بر آن است که برخی مستشرقان با تکیه بر تعصب در مقابل ریشه و مبنای قرآن، موضع واحدی اتخاذ کرده و معتقدند که قرآن از وحی الهی سرچشمه نگرفته و در حقیقت کتابی بشری است؛ اما در مورد شناسایی و تعیین مصدر و ریشه قرآن، گرفتار تناقض و پریشانی شده‌اند و هر کدام برای قرآن ریشه و مبنایی معرفی کرده‌اند؛ برخی مستشرقان با نگرش غیرمنطقی و بدون ارائه مطالب مستند تاریخی، در برابر قرآن موضع‌گیری کرده‌اند. همین دیدگاه سبب شده یوری روین نیز در مقاله‌اش نکاتی را مطرح کند که نشان از غیر وحیانی بودن آیات قرآن دارد. البته باوجود دلایل متقنی که از سوی عالمان اسلامی در خصوص وحیانی بودن قرآن وارد می‌شود، ضعف استدلال‌های این افراد کاملاً آشکار است.

همچنین در نقد دیدگاه مستشرقین نسبت به مصادر وحی قرآنی مقالات متعددی چاپ گردیده است. خوانندگان جهت اطلاع بیشتر می‌توانند به مقالات ذیل رجوع کنند:

«آسیب‌شناسی دیدگاه یوری روبین در مورد اصالت وحی» از حسن رضایی هفتندر و مهدی همیتیان، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۲۰، سال ۱۳۹۵؛ مقاله «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی» از مهدی سلطانی رنانی، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۴، سال ۱۳۸۷ و مقاله «تحلیل و بررسی آرای مستشرقان پیرامون وحی» از علی‌اکبر مؤمنی، مجله حسنا، پاییز ۱۳۸۹.

۳. نگاهی کلی به زیرمدخل انواع وحی به انبیا

با معرفی مختصر بخش‌های مدخل، سعی بر ایجاد فضا سازی ذهنی مخاطب برای ورود به بحث اصلی نقد و بررسی مدخل ضرورت می‌یابد؛ بنابراین در این بخش، نگاهی کلی به زیرمدخل انواع وحی به انبیا انداخته خواهد شد. محورهای اصلی مدخل شامل سه بخش است:

الف) بحث درباره‌ی اصطلاحات به کاربرده شده از وحی در قرآن از جمله:

- افعال مربوط به ریشه نزل، أوحی، ألقى، ألهم؛

- افعال «نزل و انزل» به معنای فرو فرستادن، با اشاره به آیه ۴۱ سوره بقره، آیه ۳ سوره

دخان و آیه ۱ سوره قدر؛

- فعل «أوحی» به معنای خود وحی که در آیات قرآن تنها منحصر به وحی مربوط به

انبیا نیست. اشاره به آیات ۱۲/ انفال، ۶۸/ نحل، ۱۱/ مریم، ۱۲/ فصلت؛

- فعل کم کاربرد «ألقى» که در آیات ۸۶/ قصص، ۵/ مرسلات به معنای القا کردن،

اشاره شده است؛

- فعل (ألهم) به معنای الهام الهی که منحصر به وحی مربوط به انبیا نیست. مثلاً آیه ۸

سوره شمس.

ب) واسطه‌های وحی به انبیا

در بخشی از مدخل، با اشاره به آیه ۵۱ سوره شوری: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ إِلَهُهُ إِلَّا وَجْيًا

أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ رُسُلٍ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» ارسال وحی به انبیا را به سه صورت بی

واسطه از خدا به انبیا، از فراسوی حجاب و ارسال رسول که همان فرشته وحی (جبرئیل) است، بیان می‌کند.

ج) محتوای وحی

یوری رویین محتوای وحی را در سه بخش بیان می‌کند: مفهوم مطلق توحید با اشاره به

آیه ۱۰۸ سوره‌ی انبیا: «قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنبِيَاءُ إِذْ أَنبَأْتُكُم بِهِ لَوْلَا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَلَا تُفَكِّرُ فِيهِ وَمَنِ اتَّبَعْتَهُ يُفْلِحْ وَهُوَ كَذَّابٌ مُّزْمِنٌ»؛ بیان واجبات دینی و امور تشریحی در آیه ۷۳ سوره‌ی انبیا: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِهَا مَبْرُورًا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمُ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»؛ بیان حکمت با استأذنه به آیه ۳۹ سوره اسرا که می‌فرماید: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبِّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (Rubin, ۲۰۰۴: ۳).

۴. نقد و بررسی زیر مدخل انواع وحی مربوط به انبیا

در نقدی منصفانه، زیر مدخل انواع وحی مربوط به انبیا، برخوردار از نقاط قوت و ضعف است که به آن اشاره خواهد شد:

۴-۱. نقاط مثبت مدخل

از جمله نقاط قوت متن مدخل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) فراوانی استفاده از آیات قرآن کریم است. در مدخل انبیا و نبوت تقریباً از ۷۰۰ آیه استشهاد شده و در زیرمدخل انواع وحی مربوط به انبیا ۶۵ آیه به‌عنوان شاهد مثال قرآنی آورده شده است.

ب) آیات به‌طور زنجیره‌ای، بر اساس موضوع، کنار هم قرار گرفته‌اند و کمتر استدلالی از سوی خود مؤلف در آن دیده می‌شود. در واقع روش مقاله، سیره نگاری قرآنی است؛ البته تسلط این مستشرق یهودی به قرآن مسلمانان نیز جالب است.

۴-۲. نقاط ضعف مدخل

نقاط ضعف مدخل شامل ایرادهای ساختاری و محتوایی است که در زیر بدان پرداخته می‌شود.

اشکال ساختاری

الف) مقاله نظم و ترتیب منطقی درست ندارد و انسجام مطالب و ارتباط موضوعات مطرح شده در مقاله رعایت نشده است. مثلاً در بحث افعال مربوط به وحی، بعد از توضیح مطالبی درباره ریشه فعل «نزل» ناگهان از واسطه وحی که جبرئیل است سخن می‌گوید، سپس از زمان آغاز نزول وحی صحبت می‌کند و مجدداً سراغ بحث فعل «اوحی» که بر عمل رساندن وحی دلالت دارد، می‌رود که این ناهماهنگی در ارائه مطالب، اطلاعات منسجمی در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد.

ب) ارجاع نادرست به آیه‌ای که به موضوع ارتباط ندارد؛ به عنوان مثال نویسنده نام رایج وحی قرآنی را تنزیل معرفی می‌کند و سه شاهد مثال می‌آورد که در یکی از آن‌ها، به آیه ۲۰ سوره سجده اشاره دارد، با کمی دقت متوجه می‌شویم که اصلاً در آیه نه لفظ «تنزیل» آمده و نه آیه ارتباطی با این بحث دارد.

اشکال محتوایی

عمده نقد وارد بر زیر مدخل انواع وحی مربوط به انبیا، در بعد محتوایی آن وارد است که بدان پرداخته می‌شود:

الف) تفسیر نادرست برخی کلمات قرآنی: نویسنده یکی از نام‌های وحی را «امر» می‌نامد و به آیه ۱۲ سوره طلاق اشاره می‌کند (۳: ۲۰۰۴، Rubin, ۲۰۰۴)، ذیل مدخل انبیا و نبوت) در حالی که در این آیه مراد از «امر» همان فرمان تکوینی خداوند در مورد تدبیر امور عالم هستی است و به معنای وحی ارسالی نیست. در حقیقت این آیه شبیه آیه ۵ سوره سجده است که می‌فرماید: «يُدَيِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» او تدبیر امور می‌کند از آسمان به زمین (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۶۳). البته بعضی از مفسرین گفته‌اند مراد از امر دستورهای شرعی است که ملائکه وحی آن‌ها را از آسمان به سوی رسول خدا (ص) وحی می‌کنند، چون رسول خدا (ص) در زمین قرار داشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۳۱۱)؛ ولی این مفسرین آیه را بدون هیچ دلیلی تخصیص زده‌اند و کلمه «امر» را منحصر در اوامر تشریعی نموده‌اند. همچنین ذیل آیه شریفه که می‌فرماید: «لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» با این عبارت، دیگر تخصیص نمی‌شود که امر را به معنای وحی تشریعی بگیریم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۲).

همچنین نویسنده در بحث محتوای وحی، با اشاره به آیه‌ی ۳۹ سوره اسراء، محتوای وحی را حکمت بیان می‌کند و در تفسیرش، آن را بر «عبرت‌هایی که باید از سرگذشت‌های نسل‌های پیشین گرفت»، ناظر می‌داند. درحالی‌که با مراجعه به کتب تفسیری، چه تفسیر شیعی و چه اهل سنت، مراد از حکمت را در این آیه صفتی برای احکام و اوامر الهی و معارف توحیدی بیان می‌دارد که این احکام هم از طریق حکمت عقلی، اثبات‌شده و هم از طریق وحی الهی و یا به معنای آن که احکام الهی دارای نوعی ثبوت و محکم بودن است (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۱۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۳۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۲۶). یوری روین، به دلیل ارجاع ندادن به مستندات که استفاده کرده است، مشخص نمی‌کند این نظر، از جایی گرفته شده یا نظر شخصی خودش است!

ب) سعی بر ایجاد خدشه و شک در الهی بودن وحی قرآن: نویسنده گاه از عباراتی استفاده می‌کند که گویا می‌خواهد فرآیند وحی را از سمت وسوی الهی و آسمانی‌اش خارج کند و با تشکیک در الهی بودن وحی بالطبع مصونیت آن از تحریف را از بین ببرد. مثلاً در فرآیند نزول وحی به قلب پیامبر (ص) عبارت «تجربه‌ی پیامبرانه محمد (ص)» را می‌آورد که این عبارت، ذهن خواننده را به سمت تجربی و فیزیکی بودن وحی سوق می‌دهد یا در توصیف یکی از نام‌های قرآن که فرقان است این کلمه را «نسبتاً مبهم» معرفی می‌کند درحالی‌که خود نویسنده از قول مفسرین، معنای آن را بیان کرده است (Rubin, ۲۰۰۴: ۳). همچنین در ارتباط با زمان آغاز نزول وحی، با اشاره به آیات (دخان/۳؛ بقره/۱۸۵؛ قدر/۱) این آیات را «غیر منسجم» و در تضاد با یکدیگر معرفی می‌کند. درحالی‌که خود قرآن کریم، آیات قرآن را دارای انسجام در محتوا می‌داند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲). ظاهراً آیه سوم سوره دخان به شروع جریان نزول وحی اشاره دارد «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلٍ مُبَارَكَةٍ»، آن جا که گفته می‌شود این کتاب در شبی فرخنده نازل شد. در آیه ۱ سوره قدر، «این شب، ليله القدر نام می‌گیرد و در آیه ۱۸۵ سوره بقره اعلام می‌شود که نزول قرآن در ماه رمضان بوده است. طبق آنچه از دانشمندان علوم قرآنی و مفسران شیعه و سنی رسیده است، قرآن کریم دو نزول داشت؛ دفعی و تدریجی. نزول دفعی بر قلب پیامبر (ص) در یک شب واقع شد و نزول تدریجی در طول بیست و سه سال رسالت

پیامبر (ص)، شبی که ظرف نزول قرآن به طور دفعی قرار گرفت، شب قدر است که در ماه مبارک رمضان واقع شده است و به لحاظ برکات فراوانی که دارد؛ ليله المبارک که نیز نام گرفته است؛ اما آغاز نزول تدریجی وحی هم‌زمان با آغاز رسالت و به نظر شیعه در بیست و هفتم رجب بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۳۳۰؛ همان، ج ۳: ۷؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۰۱-۱۲۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲).

ج) بیان تفاسیری از آیات جهت وانمود کردن وحی قرآن به مکاشفه و

تجربه پیامبرانه: نویسنده در بحث رؤیاهای صادقانه انبیا، آن‌ها را در حکم بصیرت‌های انبیا معرفی می‌کند و پس از بیان دو شاهد مثال قرآنی، به آیه ۶۰ سوره اسرا اشاره می‌کند و آن را ناظر بر «سفر شبانه و معراج پیامبر» می‌داند (Rubin, ۲۰۰۴: ۳).

چنین تفسیری از آیه نادرست است و اشکال این تفسیر از جهت بی‌توجهی به عبارات و الفاظ آیه و سیاق آن و ضعیف بودن احادیثی که پیرامون این گونه تفسیر از آیه وارد شده، مربوط می‌شود. خداوند در آیه ۶۰ سوره اسراء می‌فرماید: «و ما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس و الشجرة الملعونة في القرآن...». در تفسیر کلمه «رؤيا» میان مفسران گفتگو بسیار است:

۱. جمعی از مفسران گفته‌اند که رؤیا در اینجا به معنی خواب نیست؛ بلکه مشاهده واقعی چشم است و آن را اشاره به داستان معراج که در آغاز همین سوره آمده، دانسته‌اند. تنها ایراد مهمی که به این تفسیر متوجه می‌شود این است که، رؤیا معمولاً به معنی خواب است نه مشاهده در بیداری: «و الرؤيا أیهر استعمالها فی رؤيا النوم، و تستعمل فی رؤیة العین كما نقل عن ابن عباس فی هذه الآية، قال: هی رؤيا عین أرمها النبی صلی الله علیه و سلم لیلہ أسری به إلى بیت المقدس، رواه الیرمندی و قال: إنه قول عائشة و معاوية و سبعة من التابعین، ساهم الیرمندی. و یاؤها جماعة أبها ما رآه لیلہ أسری به إذ رأى بیت المقدس و جعل یصفه للمیرکس، و رأى غیرهم واردة فی مکان معین من الطريق و وصف لهم حال رجال فیها فکان كما وصف» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۴: ۱۱۷).

چنین تفسیری از آیه صحیح به نظر نمی‌رسد. خداوند متعال در آیه ۱ سوره‌ی اسراء، به

داستان معراج پیامبر اشاره دارد و می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى»؛ پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب، از مسجد الحرام به

مسجدالاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد، تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم چراکه او شنوا و بیناست.

آورده شدن لفظ «عبد» نشان می‌دهد که اولاً این افتخار و اکرام به خاطر مقام عبودیت و بندگی پیامبر (ص) بود، چراکه بالاترین مقام برای انسان است، همچنین تعبیر «عبد» نشان می‌دهد که این سفر در بیداری واقع شده و این سیر جسمانی بوده است نه روحانی. همچنین آوردن قیدهای زمانی و مکانی همچون «اسری» نشان می‌دهد که این سفر، شب‌هنگام واقع شد؛ زیرا در لغت عرب به معنی سفر شبانه است، درحالی که کلمه «سیر» به مسافرت در روز گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۳).

کلمه «لیلا» در عین اینکه، تأکیدی است برای آنچه از جمله «اسرا» فهمیده می‌شود، این حقیقت را نیز بیان می‌کند که این سفر، به‌طور کامل در یک‌شب واقع شد. آغاز این سیر «مسجدالحرام» در مکه و انتهای آن «مسجدالاقصی» در قدس بوده است. همه این قیود زمانی و مکانی نشان‌دهنده آن است که معراج نبی اسلام (ص) جسمانی و در عالم بیداری رخ داده و در عالم رؤیا و خواب نبوده است؛ زیرا در عالم رؤیا و سیر روحانی دیگر قید زمان و مکان معنایی ندارد که بخواهد در آیه به آن اشاره کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۷۴).

۲. از ابن عباس نقل شده که رؤیا اشاره به خوابی است که پیامبر (ص) در سال حدیبیه (سال ششم هجرت) در مدینه دید و به مردم بشارت داد که شما در آینده نزدیکی بر قریش پیروز خواهید شد و در نهایت آرامش وارد مسجدالحرام می‌شوید؛ ولی می‌دانیم این خواب در آن سال تحقق نیافت بلکه دو سال بعد یعنی در سال فتح مکه صورت پذیرفت و همین مقدار تأخیر سبب شد که مؤمنان در بوته آزمایش قرار گیرند و آن‌ها که ایمان ضعیفی داشتند گرفتار شک و شبهه شدند؛ درحالی که پیامبر (ص) صریحاً به آن‌ها می‌گفت من به شما نگفتم امسال به مکه می‌روید گفتم در آینده نزدیک چنین خواهد شد (و چنین هم شد) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۵۴). ایرادی که به این تفسیر متوجه می‌شود آن است که سوره بنی اسرائیل از سوره‌های مکی است و ماجرای حدیبیه، در سال ششم هجرت، در مدینه واقع شده است! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۷۴).

۳. جمعی از مفسران شیعه و اهل تسنن نقل کرده‌اند که این خواب اشاره به جریان معروفی دارد که پیامبر (ص) در خواب دید میمون‌هایی از منبر او بالا می‌روند و پایین می‌آیند، بسیار از این مسئله غمگین شد، آن‌چنان که بعد از آن کمتر می‌خندید. این میمون‌ها را بنی‌امیه تفسیر کرده‌اند که یکی بعد از دیگری بر جایگاه پیامبر (ص) نشستند درحالی که از یکدیگر تقلید می‌کردند و افرادی فاقد شخصیت بودند و حکومت اسلامی و خلافت رسول الله را به فساد کشیدند. این روایت را فخر رازی در مفاتیح الغیب و قرطبی مفسر معروف اهل تسنن در تفسیر الجامع و طبرسی در مجمع البیان و جمعی دیگر نقل کرده‌اند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۳۶۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۵۵) مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی می‌گوید این روایت از روایات معروف در میان عامه و خاصه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۰۰).

به نظر نگارنده نیز تفسیر سوم صحیح و آیه ۶۰ اسراء بر همین مضمون است و تفسیر آن به بحث معراج پیامبر (ص) کاملاً اشتباه است. نگاه بوری روبین به مسئله معراج، حاکی از آن است که نویسنده نسبت به روایات اعتماد چندانی ندارد. این نشان می‌دهد ایشان اطلاعات کافی نسبت به عوامل صدق حدیث، اعتبار یا جعلی بودن آن‌ها ندارد. از طرف دیگر رجوع ایشان به منابع اهل سنت است. همان‌ها که روایات منقول از صحابه و تابعان را به صرف صحابی و احیاناً تابعی بودن پذیرفته‌اند. از طرفی، به دلیل عدم مراجعه به منابع تفسیر و حدیث شیعه، اطلاعات وارد شده بر مدخل، منعکس‌کننده نگاه جامع اسلامی نیست.

همچنین روبین مقاله‌ای با عنوان «سفر شبانه محمد (ص) به مسجدالاقصی» دارد. در آن مقاله از دیدگاه او سفر شبانه قرآنی محمد به آن مکان مانند مکاشفه‌ای است که قبلاً به وسیله حزقیال نبی (ص) تجربه شده بود. وی درباره دیدگاه شیعه ادعا کرده که پیامبر (ص) هیچ‌گاه به بیت المقدس نرفت؛ بلکه به مسجدالاقصی آسمانی بدون توقفی بر بیت المقدس، به معراج رفته است. نویسنده به‌طور افراطی از مطالعات دیگر مستشرقان در قسمت‌های مختلف مقاله‌اش استفاده کرده است (ر.ک: شیرازی منش، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

د) زیر سؤال بردن اصالت وحی قرآن: مهم‌ترین اشکالی که نویسنده در ضمن مطالب مقاله مطرح کرده، مربوط به اصالت وحی قرآن است. ایشان با مهارت خاصی،

گام به گام، به دریافت وحی توسط شخص پیامبر (ص) و اصالت قرآن، ایراد وارد کرده است. نویسنده مدخل می‌گوید: «قرآن همچنین به خوبی واقف است که برخی وحی‌های کاذب، پیامبرانه به نظر می‌رسند، اما در واقع از شیطان نشئت گرفته‌اند؛ یعنی مرز بسیار ظریفی میان الهام الهی اصیل و وسوسه‌ی شیطانی هست. شیطان حتی در لابه‌لای وحی‌های اصیلی که انبیا دریافت می‌کنند نیز آیات خود را القا می‌کند» (Rubin, ۲۰۰۴: ۳).

نویسنده با استناد به آیه ۵۲ سوره حج و ماجرای افسانه‌ی غرانیق این مطلب را بیان می‌کند در حالی که، آیه پنجاه و دو سوره حج در اشاره به پیامبران پیشین توصیف می‌شود: «و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي إلا إذا يمى ألهي الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلي الشيطان من حكم الله آياته و الله علم حكيم» (حج/۵۲) تمامی آنان دست‌خوش و وسوسه‌ی القائات شیطان شدند که کلمات خود را در تلاوت آن‌ها القا می‌کرد؛ ولی قرآن تصریح می‌کند که خداوند القائات شیطان را باطل می‌کند و نشانه‌های خویش را تأیید می‌نماید.

ماجرای افسانه‌ی غرانیق که در برخی کتب تفسیری آمده و احتمالاً همچون سایر اسرائیلیات وارد منابع دینی شده این‌گونه است که پیامبر روزی سوره‌ی نجم را در نزدیکی کعبه، برای جمعی از قریش می‌خواند. در این سوره (آیه‌های ۱۹ و ۲۰) اشاره‌ای به سه بت معروف اعراب جاهلیت (لات، عزی و منات) هست. طبق داستان غرانیق پیامبر دو آیه‌ی دیگر در ادامه این دو آیه خوانده است که بعدها به‌عنوان اینکه این آیه‌ها را شیطان بر زبان پیامبر جاری ساخته است از متن قرآن حذف شده است. متن دو آیه‌ی ادعاشده چنین است: «تلك غرانيق العلي. فسوف شفاعةن ليرجي» معنی آن به فارسی چنین است: «ایشان مرغان بلند پروازند که بر شفاعتشان امید می‌رود». نام ماجرا از همین واژه‌ی غرانیق که در متن عربی دیده می‌شود گرفته شده است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۴۳). بطلان افسانه‌ی غرانیق از محتوای آن و تناقض با آیات ابتدا و انتهای سوره نجم مشخص است و دلایل رد آن در کتب مختلف شیعه و سنی بیان شده است. مطابق آیات قرآن، شیطان نمی‌تواند در پیامبران الهی و وحی آنان نفوذ کند. همچنین در مورد پیامبر اسلام و متن وحی قرآن هیچ نفوذی نمی‌تواند داشته باشد. خداوند در آغاز سوره نجم هرگونه انحراف در گفتار و کردار را از پیامبر نفی می‌کند و هر نوع سخن گفتن رسول اکرم از روی هوای نفس را منتفی و تمام سخنانش را وحی و از سوی خداوند متعال

می‌داند: «و النجم إذا هوى * ما ضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى» (نجم / ۱-۴) در ادامه می‌فرماید: «فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى» (نجم / ۱۰-۱۱).

قرآن در موارد متعددی تصریح دارد که پیامبر مالک چیزی نیست و اگر خداوند نخواهد، نمی‌تواند هیچ چیزی تلاوت کند: «قل لو شاء الله ما تلوته عليكم» (یونس / ۱۶) بالاتر از این، اگر چیزی از خود بر خدا دروغ ببندد و آیه‌ای بسازد، خداوند رگ گردن او را قطع خواهد کرد؛ کنایه از اینکه خداوند با تمام قدرت جلوی آن را خواهد گرفت: «ولو تقول علينا بعض الاقاويل * لاخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من احد عنه حاجز» (۴۴-۴۷) فزون بر آن، اگر پیامبر از خود سخنی بگوید و به خدا نسبت دهد که بدون امر و وحی الهی باشد، این «افتراء» است و افتراء و نسبت دادن دروغ کار کسانی است که به خدا و آیات الهی ایمان ندارند؛ درحالی که پیامبر اسلام و سایر پیامبران چنین نیستند.

شیطان در نبوت و وحی هیچ پیامبری نیز نمی‌تواند نفوذ داشته باشد. آیه شریفه ۵۲ سوره حج که رویین به آن استدلال نموده است، نه تنها دلالتی بر دخالت شیطان بر روند وحی ندارد؛ بلکه متن آن بر عصمت پیامبران نیز دلالت می‌کند. به‌طور خلاصه مقصود از آیه پنجاه و دو سوره حج این است: «قرآن در این آیات از یک سنت دیرینه و پایدار خدا میان پیامبران خبر می‌دهد و آن، تمنای پیشرفت اهداف و آرزوی موفقیت در هدایت مردم از سوی پیامبران است و آنگاه نوبت به مداخله شیطان و شیطان‌صفتان از انس و جن، با ایجاد موانع بر سر راه رسولان خدا فرامی‌رسد، از آن‌پس وقت فرارسیدن مددهای الهی و نابود کردن نقشه‌های شیطانی است و این یک سنت الهی میان تمام امت‌ها و پیامبران گذشته بوده است. همچنین حرف فاء در «فینسخ» اشاره به ترتیب بدون فاصله دارد؛ یعنی وقتی شیطان القانات خود را وارد می‌کند، خداوند بدون فاصله آن‌ها را نسخ و زایل می‌نماید» (رضایی هفتدر و علوی مهر، ۱۳۹۱: ۱۴۸).

نتیجه‌گیری

۱. یکی از اشکال مطالعات و پژوهش‌های مستشرقین درباره قرآن، نوع نگرش غالب آن‌ها به مصدر قرآن است که آن را غیر وحیانی می‌پندارند.
۲. اشکال وارد بر مدخل انواع وحی بر انبیا در دایره‌المعارف لیدن، بخشی ساختاری و بخشی محتوایی است.
۳. اشکال ساختاری مقاله، نداشتن ارجاعات داخل متنی به منابع اصیل اسلامی و عدم انسجام و هماهنگی مطالب با یکدیگر است.
۴. اشکال محتوایی شامل: لغزش در فهم لفظ و ظاهر آیات قرآن، خطا در تفسیر آیات، تکیه بر منابع غیر موثق و لغزش در استدلال و نتیجه‌گیری از آن است.
۵. در بخش محتوایی مدخل، یوری رویین سعی بر ایجاد تشکیک در اصالت وحی قرآنی دارد. وی با آوردن عباراتی همچون: تجربه‌ی پیامبرانه‌ی محمد، وجود تناقض در آیات، استدلال تفسیری نادرست به آیه ۶۰ اسرا و ارتباط دادن آن به مسئله معراج و تفسیر نادرست از آیه ۵۲ سوره حج به وجود القائنات شیطان در وحی قرآنی اصالت الهی بودن کتاب مقدس قرآن را زیر سؤال برده است.
۶. تکیه به منابع غیر موثق و عدم استفاده از منابع تفسیر و حدیث شیعه، موجب استدلال‌ها و تفسیرهای نادرست یوری رویین از مبحث وحی به انبیا شده است.

منابع و مآخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴). **لسان العرب**. بيروت: دار صادر.
- ۳) ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). **التحریر و التنویر**. ج ۱۴. بی جا.
- ۴) بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. ج ۳. تحقیق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دارا حیات التراث العربی.
- ۵) جمعی از نویسندگان. (بی تا). **مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیه الاسلامیه**. ج ۱. بی جا، بی نا.
- ۶) حکیم، محمدباقر. (بی تا). **المستشرقون و شبهاتهم حول القرآن الکریم**. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ۷) خلیفه، محمد. (بی تا). **الاستشراق و القرآن العظیم**. ج ۱. ترجمه مروان عبد الصبور شاهین. بیروت: دار الاعتصام.
- ۸) دسوقی، محمود. (۱۳۸۰). **سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی**. تهران: هزاران.
- ۹) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **مفردات الفاظ قرآن کریم**. بیروت: دارالعلم.
- ۱۰) رادمنش، سید محمد (۱۳۷۸). **آشنایی با علوم قرآنی**. تهران: نشر جامی.
- ۱۱) رازی، ابو عبدالله. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب**. ج ۲۰. چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۲) رضایی هفتادر، حسن و علوی مهر، حسین. (۱۳۹۱). «تحلیل و نقد مقاله انبیا و نبوت در دایره المعارف قرآن». **مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی**. سال ۱۶. ش ۱. صص ۱۴۱-۱۵۶.
- ۱۳) رضوان، عمر بن ابراهیم. (۱۴۱۳). **آراء المستشرقین حول القرآن و تفسیر ه**. ج ۱. ریاض-عربستان: دار طیبیه.
- ۱۴) سیوطی، جلال الدین. (بی تا). **الاتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۱۵) سیوطی، جلال الدین و محلی جلال الدین. (۱۴۱۶). **تفسیر الجلالین**. بیروت: موسسه النور للمطبوعات.
- ۱۶) سالم الحاج. (۲۰۰۲). **نقد الخطاب الاستشراقی**. لیبیا: دارالمدار الاسلامی.
- ۱۷) سلطانی رنانی، مهدی. (۱۳۸۷). «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی». **مجله قرآن پژوهی خاورشناسان**. ش ۴. صص ۱۳۱-۱۴۳.
- ۱۸) شیرازی منش، زینب. (۱۳۹۱). نقد دیدگاه های قرآن پژوهی آوری روین. **پایان نامه ارشد علوم قرآن و حدیث**. پردیس تهران: دانشگاه قرآن و حدیث.
- ۱۹) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ج ۳ و ۱۹ و ۲۰. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- ۲۰) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان**. ج ۶ و ۱۰. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۲۱) علوی مهر، حسین و حسن رضایی هفتادار. (۱۳۸۷). «بررسی مقاله انبیاء و نبوت». **مجله قرآن و مستشرقان**. شماره ۵. صص ۶۵-۸۱.
- ۲۲) عبده، محمد. (۱۴۱۲). **تفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفة.
- ۲۳) فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۵). **تفسیر الصافی**. ج ۳. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- ۲۴) قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۵) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لأحكام القرآن**. ج ۱۱. تهران: ناصرخسرو.
- ۲۶) گلدزیهر، ایکناس. (۱۹۹۲). **العقیده و الشریعة فی الاسلام**. بیروت: دارالرائد العربی.
- ۲۷) معارف، مجید. (۱۳۸۳). **درآمدی بر تاریخ قرآن**. تهران: انتشارات نبأ.
- ۲۸) معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵). **التمهید فی علوم القرآن**. چاپ دوم. قم: موسسه نشر الاسلامیه.
- ۲۹) معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۳). **شبهات و ردود حول القرآن الکریم**. قم: تمهید.
- ۳۰) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. ج ۱۲ و ۲۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۱) موتگرگی وات، ویلیام. (۱۳۴۴). **محمد پیامبر سیاستمدار**. تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
- ۳۲) وجدی، محمد فرید. (بی‌تا). **دایره‌المعارف القرن العشرين**. بیروت: دارالمعرفة.
- ۳۳) Rubin, Uri. (۲۰۰۴). **prophets & prophetood**. Encyclopedia of the Quran. Leiden: Brill.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn al -Mnzour, Muhammad ibn Mukarram. (۱۴۱۴). Lisan Al-Arab. Beirut: Dar Sadir.
3. Ibn Ashour, Muhammad ibn Taher. (No Date). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. ۱۴. No Place.
4. Baghawi, Hussein ibn Massoud. (۱۴۲۰). Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an. Vol. ۳. Researched by: Abdul Razzaq al-Mahdi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
5. A group of writers. (No Date). Manahij al-Mustashriqin fi al-Darasat al-Arabiya al-Islamiyah. No Place, No Name.
6. Hakim, Mohammad Baqir. (No Date). Al-Mustaharqun wa Shubahatuhum Hawl al-Qur'an al-Karim. Beirut: The Institute of Al -Alami Press.
7. Khalifa, Muhammad. (No Date). Al-Istishraq wa al-Qur'an al-Azim. Vol. ۱. Translated by: Marwan Abdul Sabour Shahin. Beirut: Dar al-Itisam.
8. Dusouqi, Mahmoud. (۲۰۰۱). Historical course and evaluation of Oriental thought. Tehran: Hezaran.
9. Raghil Al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (۱۴۱۲). Mufradat al-Quran al-Karim. Beirut: Dar al-Ilm.
10. Radmanesh, Seyyed Mohammad (۱۹۹۹). Introduction to Quranic Sciences. Tehran: Jami Publishing.
11. Razi, Abu Abdullah. (۱۴۲۰). Mafatih al-Ghaib. Vol. ۲۰. Third edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
12. Rezaei Haftadar, Hassan and Alavi Mehr, Hussein. (۲۰۱۲). "Analysis and Criticism of the entry of the prophets and prophecy in the encyclopedia of the Qur'an". Journal of epistemic studies at Islamic University. Year ۱۶. ۱ pp. ۱۴۱-۱۵۶.

۱۳. Ridwan, Omar ibn Ibrahim. (۱۴۱۳). Ara al-Mustashriqin hawl al-Qur'an wa Tafsirih. Vol. ۱. Riyadh - Saudi Arabia: Dar Taybah.
۱۴. Suyuti, Jalaluddin. (No Date). Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. ۱۵. Suyuti, Jalaluddin and Muhalla Jalaluddin. (۱۴۱۶). Tafsir Jalalain. Beirut: Al-Nour Institute of Press.
۱۶. Salim al-Hajj. (۲۰۰۲). Naqd Khitab al-Istishraqi. Libya: Dar al-Madar al-Islami.
۱۷. Soltani Rannani, Mehdi. (۲۰۰۸). "Investigating the Orientalist's view of the Qur'anic revelation". Quran Journal of Orientalists. ۴. pp. ۱۳۱-۱۴۲.
۱۸. Shirazimaneh, Zainab. (۲۰۱۲). Criticism of Rubin's Quranic Research Views. Master of Quran and Hadith Science. Tehran Campus: Quran University and Hadith.
۱۹. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (۱۴۱۷). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Vol. ۳, ۱۹ and ۲۰. Fifth Edition. Qom: Islamic Publishing Office.
۲۰. Tabarsi, Fazl bin Hassan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan. Vol. ۶ and ۱۰. Third edition. Tehran: Naser Khosrow Publications.
۲۱. Alavi Mehr, Hossein and Hassan Reza Haftadar. (۲۰۰۸). "Investigating the article of the prophets and prophecy." Quran Magazine and Orientalists. No. ۵. pp. ۶۵-۸۱.
۲۲. Abduh, Muhammad. (۱۴۱۲). Tafsir Al-Manar. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۳. Faiz Kashani, Mohsen. (۱۴۱۵). Tafsir Al-Safi. Vol. ۳. Tehran: Naser Khosrow Publications.
۲۴. Qurashi, Seyyed Ali Akbar. (۱۳۷۱). Qamus Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۲۵. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۳۶۴). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. ۱۱. Tehran: Naser Khosrow.
۲۶. Goldziher, Iknas. (۱۹۹۲). Al-Aqidh wa al-Shari'ah fi al-Islam. Beirut: Dar al-Raid al-Arabi.
۲۷. Maarif, Majid. (۲۰۰۴). An Introduction to the History of the Qur'an. Tehran: Nabi Publications.
۲۸. Marifat, Mohammadi. (۱۴۱۵). Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an, Second Edition. Qom: Al-Islamiyah Publishing Institute.
۲۹. Marifat, Mohammadi. (۱۴۲۳). Shubuhah wa Rudud hawl al-Qur'an al-Karim. Qom: Tamhid.
۳۰. Makarem Shirazi, Naser. (۱۳۷۴). Tafsir Nomooneh. Vol. ۱۲ and ۲۴. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۱. Monterey Watt, William. (۱۳۴۴). Muhammed the Politician Prophet. Tehran: Islamic Bookstore.
۳۲. Wajdi, Mohammad Farid. (Beta). Mawsuat of Al-Maarif al-Qarn al-Ishrin. Beirut: Dar al-Marifah.