

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شبه پژوهی مطالعات قرآنی

دوفصلنامه علمی - دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سال اول، شماره اول، پائیز و زمستان ۱۳۹۸



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

مدیر مسئول: رحمان عشریه

سر دبیر: دکتر علی نصیری

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

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

مدیر داخلی: سید ادريس ناصري عیلامی

ویراستار ادبی: علی سلیمانی * مترجم و ویراستار انگلیسی: حسن عالمی بکتاش * صغحه آرا: محمد باقر مهرآبادی

دوفصلنامه علمی شبیه 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 سر فصل‌ها پُر رنگ (Bold) باشد.
- مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A4 (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 Times New Roman 12 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 پایان 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 اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

به استناد آیه شریفه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...﴾. (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: «وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ». (نهج البلاغه، خطبه ۳۸).

روند شبهه افکنی ابتداء از سوی ابلیس دنبال شد؛ چنان که او در ماجرای سرکشی از فرمان سجده بر آدم، خطاب به خداوند چنین گفت: ﴿فَبِمَا أَعْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ 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 اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾. (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 برچیده 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 می‌کوشیدند 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 منافعی 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

- ۹..... بررسی انتقادی شبهات آیات مربوط به خلقت جهان در شش روز منصور پهلوان، حسین رضایی
- ۳۱..... بررسی تطبیقی رابطه توحید و خواندن غیر خدا از دیدگاه رشید رضا و علامه طباطبایی سید رضا مودب، حسنعلی نوروزی
- ۶۱..... نقد و بررسی برخی ادله قرآنی مخالفان مشروعیت الهی امامت و حاکمیت دینی محمد اسعدی
- ۸۹..... ارزیابی و نقد بنداره «قرور» در سیره پیامبر ﷺ سید عبدالرسول حسینی زاده، سید محمد حسینی
- ۱۰۹..... تحلیل انتقادی شبهه ظالمانه بودن خلقت شیطان به عنوان عامل گمراهی و عذاب انسانها سکینه آخوند
- ۱۳۵..... بررسی و نقد سه شبهه در دایره المعارف اسلام لیدن، پیرامون برخورد پیامبر ﷺ با اهل کتاب سید محمد اسماعیلی
- ۱۶۱..... بازگویی پاسخهای شبهه دور در توهم تحریف قرآن محمد جواد توکلی خانیکی، زهرا حیدری آبروان
- ۱۸۱..... تحلیل انتقادی انگاره خطاهای نحوی (مرفوعات و منصوبات) قرآن در کتاب نقد قرآن مهدی داوری دولت آبادی، مهیار خانی مقدم، صدیقه فرهادیان
- ۲۰۳..... ارزیابی و نقد شبهه تبعیض جنسیتی در مجازات حدّ دیات در مجازاتهای اسلامی حسین مقدس، مهدی عباسی
- ۲۲۵..... بررسی اتهام اسارت و برده‌گیری زنان به منظور شهوت‌رانی بر پیامبر ﷺ در کتاب نقد قرآن محمدحسین محمدی، محمدجواد اسکندرلو، محمدحسین اکرمی
- ۲۴۹..... بررسی نسبت دادن «سرفقت جام ملک» توسط حضرت یوسف علیه السلام به برادرانش ولی‌الله نقی پورفر، محمدامیر کسمائی



CRITICAL EXAMINATION OF THE DOUBTS AGAINST THE VERSES RELATED TO THE CREATION OF THE WORLD IN SIX DAYS

Mansour Pahlavan¹
Hossein Rezaei²

ABSTRACT

The struggle against the Holy Quran has been carried out in various ways since the beginning of the revelation and is still going on. One of the methods of confronting the enemies that has become very intense today is to promote suspicions against the scientific teachings of the Holy Quran in order to weaken the beliefs of Muslims. One of the contemporary skeptics is a person named "Dr. Soha" who has published the book "Critique of the Qur'an". The author's attempt in part of the book is to reject the scientific data of the Qur'an. In the section on scientific doubts against the Qur'an, the author criticizes the verses related to the creation of the world in six days, citing verses from the Holy Qur'an and the Prophetic tradition, and considers it a scientific error. This study intends to critique the allegation in detail. The present study is a descriptive-analytical method with a critical orientation and based on library sources and its purpose is to defend the revelatory theory and the truthfulness of all data of the Qur'an, including its scientific data. The result of the research is that the contemporary skeptic relied on weak and rejected narrations and his arguments could not invalidate the Qur'anic data about the creation of the world in six days. In addition, there is a lot of evidence from the experimental sciences in support of the Qur'an.

KEYWORDS: Critique, Creation of the world in six days, Doubts, Dr. Soha

¹. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran | **Email:** pahlavan@ut.ac.ir

². PhD student in Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran* | **Email:** hossein.reza.364@gmail.com



بررسی انتقادی شبهات آیات مربوط به خلقت جهان در شش روز

منصور پهلوان^۱

حسین رضایی^۲

چکیده

مبارزه با قرآن کریم به روش‌های مختلفی از آغاز نزول انجام شده و هنوز ادامه دارد. یکی از روش‌های مقابله دشمنان که امروزه شدت بسیار گرفته، ترویج شبهات علیه معارف علمی قرآن کریم جهت تضعیف اعتقادات مسلمانان است. یکی از شبهه افکنان معاصر، شخصی با نام «دکتر سها» است که کتاب «نقد قرآن» را منتشر کرده است. تلاش نویسنده در بخشی از کتاب مردود دانستن داده‌های علمی قرآن است. نویسنده در بخش شبهات علمی علیه قرآن، با استناد به آیاتی از قرآن کریم و سنت نبوی، به نقد آیات مربوط به خلقت جهان در شش روز پرداخته و آن را اشتباه علمی دانسته است. این تحقیق قصد دارد به نقد و بررسی دقیق ادعای مطرح شده بپردازد. پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی با گرایش انتقادی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده و هدفش دفاع از نظریه وحیانی و حق بودن همه داده‌های قرآن، از جمله داده‌های علمی آن است. حاصل پژوهش این است که شبهه افکن معاصر، به روایات ضعیف و مردود اتکا کرده و ادله او نمی‌تواند باطل کننده داده قرآن در مورد خلقت جهان در شش روز باشد. به علاوه شواهد علوم تجربی بسیاری در تأیید نظر قرآن وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: نقد، خلقت جهان در شش روز، شبهات، دکتر سها

^۱ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران | Email: pahlevan@ut.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران* | Email: hossein.reza.364@gmail.com

۱. مقدمه

نقد قرآن کریم موضوعی است که پیشینه آن به صدر اسلام برمی‌گردد. اخیراً کتابی با عنوان «نقد قرآن»، نوشته شخصی به نام «سها» در فضای مجازی منتشر گردیده که به ادعای مخالفان، یکی از جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب‌ها در زمینه نقد قرآن است. تلاش نویسنده کتاب که نامی مستعار برای خود برگزیده و از معرفی خود ایا نموده‌است، اثبات وجود خطا و ضعف در قرآن کریم است. متأسفانه نشر گسترده کتاب مذکور در فضای مجازی، آسیب‌های اعتقادی بسیاری به دنبال داشته که این موضوع لزوم پاسخگویی هرچه زودتر به این کتاب موهوم را مسجل می‌نماید. این پژوهش به بخشی از شبهات آن کتاب که نویسنده در قسمتی از آن با استناد به آیاتی از قرآن کریم و روایاتی از سنت نبوی، به نقد آیات مربوط به خلقت جهان در شش روز پرداخته و آن را اشتباه علمی قلمداد نموده، می‌پردازد. اهمیت پژوهش از آن جهت است که ایجاد تردید در ذهن معتقدان به قرآن، زمینه اجرایی شدن آن را سست می‌کند و اساس اسلام را با چالشی جدی مواجه می‌کند؛ زیرا قرآن تنها حجت بر حقانیت اسلام و رسالت خاتم پیامبران است و با تردید در آن، دلیلی بر گرایش به دین خاتم باقی نخواهد ماند. پس مسئله این پژوهش گرچه جزئی است، ولی رفع شبهه از آن و حل مشکل گامی مهم در جهت دفاع از دین خاتم خواهد بود.

۱-۱. پیشینه تحقیق

از قرن نخست قمری تاکنون کتاب‌هایی در نقد قرآن و کتاب‌هایی در پاسخ به آنها تألیف شده‌است.^۱ در خصوص پاسخ به شبهات کتاب نقد قرآن سها نیز، آیت‌الله مکارم

^۱ برخی از آنها عبارتند از: قطرب نحوی (متوفای ۲۰۶) از دانشمندان نحو و ادب و شاگرد سیبویه و از اصحاب امام صادق علیه السلام از نخستین کسانی است که کتابی با عنوان «الرد علی الملحدین فی تشابه القرآن» تألیف کرده‌است. پس از وی احمد بن حنبل کتاب «الرد علی الزنادقة و الجهمة» را به رشته تحریر درآورد. در قرن پنجم هجری قاضی عبدالجبار متکلم مشهور معتزلی با تألیف کتاب «تنزیه القرآن عن المطاعن» در رد شبهات و پاسخگویی به اشکال ملحدان نسبت به قرآن کوشش نموده‌است. در همین قرن، خطیب اسکافی در کتاب خود موسوم به «درة التنزیل و غرة التأویل» به ذکر

شیرازی در کتاب «توطئه جدید»، محمدعلی رضایی اصفهانی در کتاب «بررسی مبانی کتاب نقد قرآن»، محمدباقر حیدری نسب در کتاب «دفاع از قرآن در رد کتاب نقد قرآن» و گروه عبادالرحمن (از برادران اهل سنت) در کتاب «کشف نیرنگ و رد بهتان در رد کتاب نقد قرآن» به نقد کتاب مذکور پرداخته‌اند. البته در موارد یاد شده، یا اصلاً به شبهه مورد بحث پرداخته نشده، یا فقط به ذکر نظریات مطرح شده عنایت گردیده و یا بررسی جامعی از آیات و روایات مورد بحث ارائه نشده‌است.

پایانامه‌هایی نیز که در خصوص پاسخ به شبهات کتاب نقد قرآن سها، تألیف و دفاع گردیده عبارتند از: «بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم» از سمانه تمیزی (۱۳۹۵)، «بررسی شبهات موهم نظام طبقاتی قرآن» نوشته مینا موسوی (۱۳۹۵)، «نقد شبهات ناظر برخی اشکالات ادبی در قرآن (بر اساس کتاب دکتر سها)» از صدیقه فرهادیان (۱۳۹۶)، «نقد شبهات ناظر به آموزه‌های سیاسی و حکومتی قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» از زینب عباس زاده (۱۳۹۵) و «پاسخ به شبهات خشونت طلبی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن کریم» از آرزو خواجه (۱۳۹۵).

با توجه به مطالب فوق و طی بررسی صورت گرفته، تا کنون تحقیق جامعی در خصوص شبهه آیات مربوط به خلقت جهان در شش روز انجام نشده و لذا نگارنده قصد دارد در این تحقیق ضمن بررسی دقیق شبهات مذکور، با استفاده از کتب معتبر و مرجع در زمینه علوم مربوط به بحث (کتب زمین‌شناسی، تفسیری، لغوی و...)، برای این شبهات پاسخ قاطع و علمی ارائه نموده و عدم تعارض بین یافته‌های علمی با آیات مربوط به آن را در قرآن کریم، اثبات نماید.

۱-۲. روش تحقیق

این تحقیق که نقدی بر فعالیت متن محور است، بر حسب نحوه گردآوری داده از نوع توصیفی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده‌است. روش تحقیق در این پژوهش که با

شبهات ملحدان و پاسخگویی به آن می‌پردازد. آنچه ذکر شد، موارد اندکی از کتاب‌هایی است که در طول تاریخ اسلام در نقد قرآن کریم و پاسخ به آن، تألیف شده‌است.

رویکرد انتقادی انجام شده نیز، از نوع تحلیل محتواست که برای بررسی محتوای آشکار پیام‌های موجود در یک متن استفاده شده که مهمترین کاربرد آن توصیف ویژگی‌های یک متن و همچنین استنباط جنبه‌های فرهنگی پیام است (سرمد و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۲). این روش تحقیق دارای دو مرحله اساسی است که عبارتند از: بررسی مواد (پیام) و پردازش نتایج. پیام‌ها در این تحقیق عبارتند از: آیات قرآن کریم، توجه به مفردات قرآنی مورد بحث با استفاده از کتب معتبر لغت عربی، یافته‌های مسلم سایر علوم مرتبط با موضوع بحث و تفاسیر شیعی و سنی که مورد پردازش و نتیجه‌گیری قرار می‌گیرد. جامعه مورد مطالعه در این پژوهش، قرآن کریم، تفاسیر و سایر پژوهش‌های انجام شده پیرامون موضوع تحقیق است. جامعه نمونه، بر جامعه مورد مطالعه منطبق است و کلیه اسناد و مدارک موجود قابل دسترس مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲. متن شبهه: خلقت جهان در شش روز

صاحب «نقد قرآن» معتقد است که در هفت آیه از قرآن، خلقت جهان در شش روز مطرح شده است؛ مثلاً:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (سجده / ۴):
خدا کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است در شش روز آفرید.
آنگاه (خدا) بر تخت سلطنت (عرش) قرار گرفت.

در تضاد با آیه فوق، آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، خلقت جهان را در هشت روز مطرح کرده است: «قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ فَتْرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ إِندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»: بگو آیا این شماست که واقعاً به آن کسی که زمین را در دو روز آفرید، کفر می‌ورزید و برای او همتیانی قرار می‌دهید این است پروردگار جهانیان * و از بالای زمین کوه‌ها نهاد و در آن خیر پدید آورد و مواد خوراکی آن را در چهار روز مقدر کرد باندازه نیاز روزی خواهان *

سپس آهنگ آسمان کرد و آن دود بود، پس به آن و به زمین فرمود بیاید از روی تسلیم یا از روی کراهت. آن دو گفتند با اطاعت و تسلیم آمدیم * پس آنها را [به صورت] هفت آسمان در دو روز خلق کرد و در هر آسمانی کار آن را وحی کرد و آسمان دنیا را به چراغها آذین کردیم و حفظ کردیم این است تقدیر آن نیرومند دانا.

مطابق آیات فوق، خلقت زمین در دو روز انجام گرفته و قرار دادن کوهها و خلق (گیاه و حیوان و غیره) در ۴ روز انجام شده و دو روز هم خلقت آسمانها طول کشیده که روی هم ۸ روز می شود. این تضاد، مفسران را به درد سر فراوان انداخته است؛ مثلاً گفته اند در آیه ۱۰ سوره فصلت منظور از ۴ روز، ۴ روز باضافه دو روز ذکر شده در آیه ۹ است. اولاً که این روش کاملاً خلاف روش بیان درست رایج در بین عقلاست. ثانیاً اگر منظور خدا این بود، خود می توانست این را بگوید. ثالثاً: در آیه ۱۱، باید به جای دو روز، ۶ روز به کار می برد تا نحوه بیان اعداد در سه آیه هماهنگ شود که نکرده است. اما منشاء این ۶ روز در بخش تکوین (خلقت) تورات است که به احتمال بسیار قوی محمد آن را از تورات گرفته است.

اما منظور از شش روز چیست؟ بدیهی است که این هم غلطی واضح است. امروزه مشخص شده که عمر منظومه شمسی که نسبتاً جوان است، چندین میلیارد سال است نه ۶ روز. مفسرین جدید و روشنفکران دینی برای نجات از این خطای واضح، معنی روز را تغییر داده اند و گفته اند که منظور از روز، شش دوران زمانی است. اولاً این سؤال مطرح است که آیا خالق زبان خود ناتوان از بیان مفهوم دوران زمانی بود. ثانیاً: چنانچه در مقدمه ذکر شد راه صحیح فهم معانی آیات مبهم، مراجعه به سنت خود محمد ﷺ است نه خیالبافی: «از پیامبر ﷺ سؤال شد که خدا در چه مدت آسمانها و زمین را خلق کرد؟ پیامبر گفت: خدا اول روزها را یکشنبه قرار داد و زمین را در یکشنبه و دوشنبه خلق کرد. و در روز سه شنبه و چهارشنبه کوهها را خلق کرد و نهرها را شکافت و در زمین میوهها را کاشت و روزی هر سرزمینی را تقدیر کرد. سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن دود بود. پس به آن و به زمین فرمود: بیاید از روی تسلیم یا از روی کراهت. آن دو گفتند با اطاعت و تسلیم آمدیم پس آنها را [به صورت] هفت آسمان در دو روز خلق کرد و در هر آسمانی کار آن را وحی کرد در روزهای پنجشنبه و جمعه. و

آخرین خلق در ساعات آخر روز جمعه بود و چون روز شنبه شد، دیگر در آن خلقی نبود (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۸۹؛ مسلم، ۱۴۲۶، ج ۴: ۲۱۴۹).

پس بر اساس قرآن و سنت، خدا جهان را در ۶ روز هفته خلق کرده است که غلطی کاملاً واضح است.

برداشت فوق با قرآن و سنت منطبق است؛ ولی ما دو نظر محتمل دیگر را نیز بررسی می‌کنیم. در قرآن، یوم (روز) با سه دوره زمانی آمده است. روز معمولی که انسان‌ها می‌شناسند. روز در نزد خدا که هزار سال یا پنجاه هزار سال است. به نمونه‌های ذیل دقت کنید:

روز عادی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه / ۹): ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون برای نماز جمعه اذان گفته شود، به سوی ذکر خدا بشتابید و داد و ستد را واگذارید اگر بدانید این برای شما بهتر است.

روز هزار ساله: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج / ۴۷): و قطعاً روز در نزد خدایت مانند هزار سال است از آنچه شما می‌شمارید.

«يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده / ۵): خدا امور را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند و سپس به سوی او بالا می‌رود، در روزی که مقدار آن هزار سال است از آنچه شما می‌شمارید.

روز پنجاه هزار ساله: «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج / ۴): ملائکه و روح به سوی او بالا می‌رود، در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است.

لذا از آغاز خلقت زمین (با جزئیات: کوه و رود و گیاهان و حیوانات و انسان و غیره) تا انتهای خلقت آسمان‌ها یا ۶ روز هفته (نظر مطابق سنت) یا ۶۰۰۰ سال (نظر دوم) یا ۳۰۰ هزار سال (نظر سوم) طول کشیده است؟! که همگی غلطند. امروزه می‌دانیم که فقط زمین حدود ۵ میلیارد سال عمر دارد و عمر کل جهان از بیگ بنگ تا کنون حدود ۱۳/۳ تا ۱۳/۹ میلیارد سال است (سها، ۱۳۹۳: ۹۷).

۳. نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه، ابتدا صحت حدیث نقل شده توسط ناقد قرآن مورد بررسی قرار گرفته، معنا و مفهوم «یوم-روز» در آیات مورد بحث روشن و سپس اختلاف بین شش و هشت روز در آیات مطرح شده تبیین می‌گردد.

۳-۱. بررسی صحت حدیث نقل شده توسط ناقد قرآن

طی بررسی انجام شده، این حدیث که ناقد قرآن آن را به یک طریق از منابع اهل سنت نقل کرده ولی به منابع دیگر تعمیم داده است، به چند طریق روایت شده و همه آنها، حتی نزد علمای علم حدیث اهل سنت نیز ضعیف‌السند و بی‌اعتبار شمرده شده است.

۳-۲. بررسی سندی طریق اول

این حدیث در صحیح مسلم با سند زیر آورده شده است: «حَدَّثَنِي سُريجُ بْنُ يونسَ، وَهَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَا: حَدَّثَنَا حجاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمِيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَافِعٍ مَوْلَى أُمِّ سَامَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي، فَقَالَ: "خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ...» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۶، ج ۴: ۲۱۴۹).

این حدیث به چند دلیل ضعیف و بی اعتبار است؛ اولاً، راوی این حدیث «أبي هُرَيْرَةَ» است که امیرالمؤمنین علی عليه السلام در وصف او می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَكْذَبَ النَّاسِ، عَلِيَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو هُرَيْرَةَ الدُّوسِي: آگاه باشید که دروغ‌گوترین مردم نسبت به رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابوهریره دوسی است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۶۶). ثانیاً، علمای علم حدیث، مخصوصاً بخاری، به صراحت می‌گویند که ابوهریره این حدیث را از کعب‌الاحبار (اخبار بسیاری که معمولاً به آنها اسرائیلیات^۱ می‌گویند از وی برجای مانده است) نقل نموده است (بخاری، ۲۰۰۹، ج ۱: ۴۱۳). امیرالمؤمنین علی عليه السلام در وصف او نیز می‌فرماید: «إِنَّهُ كَذَّابٌ: به راستی او دروغ‌گوست» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۷۲). کعب‌الاحبار کسی است که ابوریه

^۱ دسته‌ای از روایات و قصص و مفاهیمی است که در قرآن و از احادیث نبوی نیست، بلکه از تعالیم و کتب امت‌های پیشین به ویژه یهود (بنی اسرائیل) و مسیحیت (نصاری) به صورت مغرضانه وارد روایات اسلامی شده‌اند.

(نویسنده مصری) درباره او می‌گوید: کعب الاحبار حيله گرانه اسلام آورد و در اسلام خویش اخلاص نداشت، بلکه در ضمیر خود همچنان یهودی بود. با زیرکی خاص خود بر ابوهریره که مردی ساده لوح بود، چیره شد و او را در استخدام خویش گرفت و از غفلت او استفاده کرده، هر چه را از خرافات و اوهام می‌خواست، از طریق ابوهریره در لابه‌لای احادیث اسلامی جای داد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۷). همچنین ابن قیم جوزی می‌گوید: این حدیث غلط است (۱۳۹۰: ۸۴). ابن ملقن نیز با ذکر دلایلی درباره سند حدیث، آن را ضعیف دانسته است (ابن ملقن، ۱۴۰۶، ج ۲: ۵۶۳). منابع دیگری نیز وجود دارد که در اینجا به همین مقدار کفایت شد.

۳-۳. بررسی سندی طریق دوم

«أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّهْلِيُّ، ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ صَبِيحِ الْيَشْكِرِيِّ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ...» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۸۹).

این حدیث نیز از نظر سند ضعیف است؛ چرا که در سلسله راویان این حدیث، شخصی به نام سعید بن مرزبان معروف به «أبي سعيد البقال» وجود دارد که ناصرالدین البانی درباره او می‌نویسد: ضعیف و مدلس است (البانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۶۲۷) و ابن حجر عسقلانی درباره او می‌گوید: «یحیی بن معین می‌گوید حدیث او نوشته نمی‌شود. بخاری می‌گوید منکر الحدیث است. نسائی نیز او را ضعیف و دارقطنی او را متروک الحدیث دانسته است. عمرو بن علی او را ضعیف الحدیث و متروک الحدیث خوانده و ابوزرعۀ او را مدلس دانسته است» (عسقلانی، ۱۳۲۶، ج ۴: ۷۹).

۳-۴. بررسی سندی طریق سوم

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْهَمْدَانِي، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ مَزْدَوَيْهِ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ أَبُو بَكْرِ الْخَافِضُ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَشْكِيبَ، قَالَا: حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي سَعْدِ الْبَقَّالِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ الْيَهُودَ أَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، فَسَأَلَتْهُ عَنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْأَحَدِ وَالْاِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ وَ مَا فِيهِنَّ مِنْ مَنَافِعَ، وَ خَلَقَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ الشَّجَرَ، وَ الْمَاءَ، وَ الْمَدَائِنَ، وَ الْعُمُرَانَ، وَ الْحَرَابَ، وَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ:

یهودی خدمت پیامبر رسید و از ایشان درباره خلقت آسمان و زمین پرسید. ایشان فرمودند: خداوند زمین را در روز یکشنبه و دوشنبه آفرید و کوه‌ها و آنچه در آنها از منفعت است را در سه شنبه خلق کرد و درختان و آب و شهرها و آبادی‌ها و خرابی‌ها را در روز چهارشنبه خلق کرد و این چهار روز است...» (ثقفی، ۲۰۰۴، ج ۱: ۲۲).

چند نفر از راویان این حدیث متهم به کذب و جعل حدیث هستند. یکی از آنها «أَخَذَ بِنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الْأَحْسَبِيِّ» است که ابن حبان بستی و دارقطنی او را به جعل حدیث متهم نموده‌اند. راوی دیگر این حدیث «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ» است که ابن عدی و ابن حجر عسقلانی از قول مطین حضرمی، او را کذاب بن کذاب می‌خواند (جرجانی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۴۴؛ عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۰).

با توجه به بررسی‌های فوق، حدیث مورد ادعای ناقد قرآن، حتی از نظر محدثان اهل سنت، از نظر سندی ضعیف بوده و قابل استناد نیست. اما یکی دیگر از راه‌های بررسی صحت احادیث، عرضه آنها بر قرآن است. زیرا پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَقْلُهُ: أَي مَرْدَمِ أَنْجَحَ مِنْ جَانِبِ مَنْ بَعْدَ شِمَا رَسِيدٍ وَ مُوَافِقِ قُرْآنِ بُوْد، أَنْ رَا مِنْ كُفْتِهَامِ وَ أَنْجَحَ بَعْدَ شِمَا رَسِيدٍ وَ مُخَالَفِ قُرْآنِ بُوْد، مِنْ أَنْ رَا نَكْفَتِهَامِ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۸۹). در بخشی از روایت اول و دوم آمده: «چون روز شنبه شد، دیگر در آن خلقی نبود». این فراز از روایت نیز با مضمون آیه ۲۹ سوره الرحمن (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) که خلقت الهی را دائم و مستمر معرفی نموده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۱۳۸) در تعارض است. همچنین مضمون این دو روایت، با مضمون روایت سوم کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده که پذیرش آنها را ناممکن می‌سازد.

با توجه به مطالب فوق، حدیث نقل شده توسط ناقد قرآن، از نظر سندی و متنی فاقد اعتبار لازم بوده و ارزش استناد ندارد. در واقع این حدیث گویا از اسرائیلیاتی است که به صورت مغرضانه وارد روایات اسلامی شده‌است.

۳-۵. معنا و مفهوم «یوم-روز» در آیات مورد بحث

قرآن کریم در آیه ۵ سوره یونس می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ

قَدَرُهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ النَّيِّنِ وَالْحِسَابِ: او کسی است که خورشید را روشنایی، و ماه را نور قرار داد؛ و برای آن (ماه) منزلگاه‌هایی مقدر کرد، تا عدد سال‌ها و حساب را بدانید. به تعبیر دیگر، در این آیه قرآن کریم به صراحت حرکات ماه را مبنایی برای محاسبه روز، ماه و سال عنوان نموده‌است. به همین جهت معنا ندارد که قبل از پیدایش خورشید، زمین و ماه، «یوم» به معنای بیست و چهار ساعت باشد؛ لذا «یوم» در آیات مورد بحث هرگز به معنی روز معمولی نیست، چرا که قبل از آفرینش زمین و آسمان، اصلاً «یوم» به این معنی وجود نداشته‌است.

در قرآن کریم نیز صدها بار کلمه «یوم» و «ایام» به کار رفته و در بسیاری از موارد به معنی شبانه روز معمولی نیست. به عنوان مثال آیه ۴۷ سوره حج (روز هزار ساله) و آیه ۴ سوره معارج (روز پنجاه هزار ساله) که ناقد قرآن به آنها اشاره نموده‌است؛ یا در آیه ۱۴۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا»: این روزگار را به اختلاف احوال میان مردم می‌گردانیم، تا مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود. همچنین در آیه ۳۶ سوره توبه می‌فرماید: «يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»: روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید.

به طور مشخص، واژه «یوم» در هر یک از این آیات به معنای غیر از شبانه روز معمولی بوده و نیز برای بیان موضوعی جداگانه به کار رفته‌است. واقعاً مغرضانه است که با این وجود، «یوم» را به معنای روز معمولی به حساب آورد و یا با ربط دادن آیات متفاوت به هم (مثل ربط دادن آیه مربوط به مدت زمان قیامت، به مدت زمان روزهای خلقت) برای آن مدت زمان تعیین نمود؛ در حالی که در هر یک از این چهار آیه، «یوم» مدت زمانی متفاوت دارد. چنانچه بحرانی (از مفسرین شیعه در قرن ۱۱ هجری) ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف، می‌گوید: «فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ يَعْنِي فِي سِتَّةِ أَوْقَاتٍ»: شش روز یعنی شش وقت و دوران (بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۹۹). در روایات و سخنان پیشوایان دینی نیز، کلمه «یوم» به معنی دوران، بسیار به کار رفته‌است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در حکمت ۳۹۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «الدَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ»: روزگار دو روز است، روزی به سود تو است و روزی به زیان تو.

اما در مورد این ادعای ناقد قرآن که می‌گوید: منشاء این ۶ روز در قرآن، بیان همین

مطلب در تورات است باید گفت: همان خدایی که موسی عَلَيْهِ السَّلَام را به پیامبری برانگیخت، محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نیز خلعت نبوت پوشاند و چون هر دو از جانب خدای واحدی به رسالت برگزیده شده‌اند، سخن آنها در بسیاری از موارد (به جز مطالب تحریف شده در تورات) تصدیق کننده یکدیگر است.

۳-۶. اختلاف بین شش و هشت روز

در همه آیات مربوط به خلقت آسمان‌ها و زمین، قرآن کریم مدت خلقت را شش روز عنوان نموده است؛ اما به ظاهر در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، مدت خلقت آسمان‌ها و زمین، هشت روز مطرح شده است. قرآن کریم در این آیات می‌فرماید: «... خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»: ... زمین را در دو روز خلق کرد ... * و از بالای زمین کوه‌ها قرار داد و در آن خیر پدید آورد و اقوات آن را در چهار روز مقدر کرد به‌اندازه‌ی نیاز روزی خواهان * پس آنها را [به‌صورت] هفت آسمان در پایان دو روز استوار کرد.

قبل از بررسی موضوع، باید به این نکته توجه شود که قرآن کریم هر لفظ را به دقیقترین شکل ممکن به کار برده است؛ لذا باید در ترجمه این الفاظ دقت کافی به عمل آید. بین آیات ۹-۱۲ سوره فصلت و آیاتی که خلقت آسمان‌ها و زمین را در شش روز عنوان می‌کنند، تفاوت آشکاری وجود دارد؛ زیرا در آیات دیگر برای بیان مدت زمان آفرینش مجموع آسمان‌ها و زمین از لفظ «خَلَقَ» استفاده شده است؛ مثل آیه ۵۴ سوره اعراف که می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» اما در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، فعل «خَلَقَ»، فقط برای مدت زمان خلقت زمین به کار برده شده است. برای کوه‌ها، از فعل «جَعَلَ» و برای اقوات^۱، از فعل «قَدَّرَ» و برای آسمان‌ها که به‌صورت هفت آسمان درآمدند از فعل «قَضَاهُنَّ» استفاده شده است؛ یعنی: «خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي... وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ». فعل «خَلَقَ»، بر اصل وجود و خلقت چیزی و فعل «جَعَلَ» بر

۱ اقوات از ماده قوت به معنی قدرت بر حفظ چیزی است (ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۳۸).

کیفیتی دلالت می‌کند که به دنبال آن، وجود پیدا می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۴۵). همچنین معنی «قَدَّرَ» از ماده «قدر» به معنای اندازه‌گیری و نهایت آن (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵: ۶۲) و معنی «قَضَى» عبارت است از حکم، فصل، اتمام و امضای یک امر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۸۶). در نتیجه نمی‌توان آیات ۱۲-۹ سوره فصلت را با آیاتی که خلقت جهان را در شش روز عنوان نموده‌اند، به یکدیگر ربط داد. چراکه همانطور که گفته شد، در آیات ۱۲-۹ سوره فصلت فعل «خَلَقَ»، فقط برای مدت زمان خلقت زمین به کار برده شده، نه مجموع آفرینش زمین و آسمان.

البته باید گفت از دیر زمان تاکنون، بسیاری از مفسرین به این نکته توجه ننموده و در تفسیر آیه ۱۰ فصلت گفته‌اند: منظور از ۴ روز، ۴ روز به اضافه دو روز آیه ۹ است. به عنوان مثال فخر رازی در این رابطه می‌گوید: «أَنَّ الْعُلَمَاءَ أَجَابُوا عَنْهُ بِأَنْ قَالُوا الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ مَعَ الْيَوْمِ الْأَوَّلِينَ، وَهَذَا كَقَوْلِ الْقَائِلِ سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى بَغْدَادَ فِي عَشْرَةِ أَيَّامٍ، وَسِرْتُ إِلَى الْكُوفَةِ فِي خَمْسَةِ عَشَرَ يَوْمًا يُرِيدُ كَلَا الْمَسَافَتَيْنِ. علما در پاسخ به این شبهه گفته‌اند که منظور از تقدير اقوات در ۴ روز، مجموع آن با دو روز اول است. مثل گفتار کسی که می‌گوید از بصره تا بغداد را در ۱۰ روز طی نمودم و تا کوفه را در ۱۵ روز که منظور آن کل زمان مسافرتش می‌باشد» (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲۷: ۵۴۵).

قریب به همین مفهوم را طبرسی در مجمع البیان، علامه طباطبایی در المیزان و آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۲۴). در واقع ناقد قرآن نظر مفسرین را نقد کرده نه آیات قرآن کریم.

از طرف دیگر، در هفت آیه‌ای^۱ که مدت خلقت را در شش روز بیان فرموده، سخنی از هفت آسمان نیست، بلکه از لفظ «السَّمَاوَاتِ» بدون قید استفاده شده و لذا منظور از آن در این آیات، همه کرات و اجرام آسمانی و فضای بین آنها (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا) می‌باشد. به عبارت دیگر، در آیاتی که خلقت آسمان‌ها و زمین را در شش روز عنوان نموده،

۱ آیات سوره‌های (اعراف / ۵۴)، (یونس / ۳)، (هود / ۷)، (فرقان / ۵۹)، (سجده / ۴)، (ق / ۳۸)، (حدید / ۴).

مدت خلقت کل جهان مادی مد نظر بوده و در واقع این ایام مربوط به ادوار کیهان‌شناسی است. ولی در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، بحث از خلقت زمین و شکل‌گیری عوارض طبیعی بر روی آن بوده، لذا ایام ذکر شده مبین ادوار زمین‌شناسی است. در حقیقت با توجه به مضمون این دو دسته آیات یعنی آیات ۹-۱۲ سوره فصلت و آیاتی که خلقت جهان را ۶ روز معرفی نموده‌اند، و آنچه گفته شد، هیچ ربطی بین آنها وجود ندارند.

با توجه به مطالب فوق می‌توان نتایج ذیل را اخذ نمود:

۱. زمین در دو روز (دوران) خلق شده، اما در این آیات درباره مدت زمان خلق آسمان‌ها اشاره‌ای نشده است.

۲. در کره زمین، بروز کیفیات (مثل پدید آمدن کوه‌ها) و تقدیر اقوات در چهار دوران رخ داده است. البته برخی مفسرین گفته‌اند: ممکن است این چهار روز، مربوط به تقدیر اقوات بوده و ربطی به جعل کوه‌ها نداشته و منظور از آن، چهار فصل سال باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۵۵۲). یعنی «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ»: اقوات (چیزهایی که موجب قوت گردند) را در چهار فصل مقدر فرمود.

۳. آسمان‌ها بعد از خلقت زمین و در پایان دو دوره، به صورت هفت‌تایی درآمده که خاصیت هریک با دیگری متفاوت است. عبارت «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا»: در هر آسمانی کار مخصوص به آن را وحی کرد، در آیه ۱۲ سوره فصلت ناظر به این موضوع است. در حقیقت می‌توان گفت «به صورت هفت آسمان در آمدن آسمان‌ها»، دو دوران به طول انجامید، نه خلقت آن؛ چراکه قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره فصلت (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ: سپس به آسمان پرداخت و آن دود بود)، می‌فرماید خداوند پس از خلقت زمین، به آسمان پرداخت که شبیه دود بود و سپس آنها را به صورت هفت آسمان درآورد. یعنی قبل از به صورت هفت آسمان در آمدن آسمان‌ها، آسمانی وجود داشته که شبیه دود بوده است.

۱ منظور از امر آسمان که می‌فرماید: خدا به هر آسمانی امر آن را وحی کرد، آثاری است که استعداد داشتن آن را داشته و با حکمت اقتضاء می‌کرده آن آثار را داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۵۷۷).

حال این نتایج را با یافته‌های علمی مقایسه می‌نماییم. البته باید این نکته را خاطر نشان نمود که مقصود تطبیق قطعی یافته‌های علمی با آیات قرآن کریم نیست. بلکه هدف آن است که اثبات شود از نظر علمی، نه تنها دلیلی بر اشتباه بودن آیات مورد بحث وجود ندارد، بلکه شواهد علمی در مقام تأیید این آیات قرار گرفته‌اند.

کره زمین از گازهای داغ و ذرات غباری که پس از تشکیل خورشید در اطراف این ستاره به جامانده بود، به وجود آمد. پس از گذشت میلیون‌ها سال کره زمین که مملو از مواد مذاب بود، به تدریج سرد شده و شکل واقعی خود را به دست آورد که ابتدا مذاب و سپس سطح آن سرد شده و به صورت جامد درآمد (واعظ، ۱۳۹۲: <https://www.aihrc.org.af>). به عبارت دیگر، کره زمین ابتدا گاز بوده که در مرحله اول به صورت مذاب (مایع) و در مرحله دوم به صورت جامد درآمده است.

عمر زمین را به دوران‌های مختلفی تقسیم می‌کنند که مبنای این تقسیم‌بندی، ظهور یا انقراض و یا سایر اتفاقات مهم دیگری نظیر کوه‌زایی و... می‌باشد (<http://daneshnameh.roshd.ir>). براساس این مبنا، چهار دوران گلی برای زمین در نظر گرفته می‌شود که عبارتند از: پرکامبرین (Precambrian)، پالئوزوئیک (Paleozoic)، مزوزوئیک (Mesozoic)، سنوزوئیک (Cenozoic) (Urie, 2006: 69).

بعد از به وجود آمدن زمین، ماگماهای درون آن، چنان قوی بودند که مرتباً سطح ضعیف و خشکیده زمین را باز کرده و مواد مذاب خود را بیرون ریختند. خروج مواد مذاب موجب شد مقدار زیادی از گازها که در درون زمین محبوس بودند به سطح زمین آمده و از طریق سطح به طرف ارتفاعات بالا صعود نمایند. از طرفی سطح این سیاره در مراحل اولیه مورد هجوم میلیون‌ها شهاب سنگ قرار گرفت و برخی از این سیارک‌ها و ستاره‌های دنباله دار حاوی مقدار عظیمی یخ بودند. در اثر خروج گازهای درون زمین و بخار آبی که از برخورد شهاب سنگ‌ها با سطح زمین حاصل شده بود، جو زمین یا اتمسفر اولیه شکل گرفت (واعظ، ۱۳۹۲: <https://www.aihrc.org.af>). لذا جوی که امروز سیاره ما دارد، به طور کلی با جو اولیه زمین متفاوت است. در واقع زمانی که زمین برای نخستین بار و در حدود ۴/۴ میلیارد سال پیش رو به سردی گذاشت، در اثر خروج گازهای درون زمین، بخار آب، مونوکسید کربن،

دی اکسید کربن و آمونیاک (دخان به معنای گازهای شیشه دود) به جو تزریق شد که غلظتشان یک صد برابر جو امروز زمین بود (Cain, 2015: <http://www.universetoday.com>); اما به تدریج دی اکسید کربن توسط باکتری‌ها به اکسیژن تبدیل شد. اکسیژن با آمونیاک واکنش شیمیایی داده و سبب آزادسازی نیتروژن گردید. عمل فتوسنتز گیاهان نیز سطح اکسیژن را به میزان چشمگیری افزایش داد؛ درحالی که سطح دی اکسید کربن کاهش می‌یافت. (Gregory et al, 2009: 88) همچنین انرژی پرتوهای فرابنفش، مولکول‌های آب را شکستند و آن را به هیدروژن و اکسیژن تبدیل کردند که هیدروژن (به دلیل سبکی) از جو خارج شده و اکسیژن در جو باقی ماند. لذا جو اکسیژن دار بر روی زمین پدید آمد و در حقیقت جو زمین زمانی شروع به تکامل کرد که دارای اکسیژن شد. ۴۰۰ میلیون سال قبل غلظت اکسیژن، به ده درصد مقدار فعلی و حدود ۲۰۰ میلیون سال قبل به مقدار فعلی رسید (Sumich & Morrissey, 2004:5). اکسیژن موجب پیدایش لایه اوزون گردیده و در نتیجه جو فعلی زمین در حدود ۴۰۰ میلیون سال پیش تشکی و در پایان دو دوره به صورت فعلی و لایه لایه در آمد (Itteilag, 2012: 29 & Addams, 2017: coursehero.com). لذا جو فعلی زمین را جو سوم آن می‌خوانند (Cobb, B. Allan, 2009: 22). بدین صورت که در مرحله اول هلیوم و هیدروژن به دلیل سبک بودن از جو زمین گریخت و در مرحله دوم با پیدایش جو اکسیژن دار، اتمسفر زمین تکامل پیدا کرده و به صورت فعلی و لایه لایه در آمد. این لایه‌ها عبارتند از: تروپوسفر^۱، استراتوسفر^۲، مزوسفر^۳، ترموسفر^۴، یونوسفر^۱، اگزوسفر^۲ که مجموعاً

۱ لایه پایینی جو که ارتفاع آن در قطب‌ها در حدود ۸ کیلومتر و در استوا در حدود ۱۸ کیلومتر است. بسیاری از ابرها در این لایه قرار داشته و با افزایش ارتفاع، دما و فشار هوا در آن کاهش می‌یابد (Jarumayan & Sadili, 2003: 114).

۲ لایه دوم جو که ضخامت متوسط آن حدود ۲۳ کیلومتر است. در ۳ کیلومتر اول استراتوسفر، دمای هوا ثابت است، اما در قسمت‌های بالاتر با افزایش ارتفاع، دمای هوا نیز افزایش می‌یابد. لایه ازن در این لایه قرار گرفته (Ibid: 114).

۳ تا ارتفاع حدود ۸۰ تا ۸۵ کیلومتری از سطح زمین قرار گرفته و در آن با افزایش ارتفاع، دمای هوا کم می‌شود. روزانه حدود ۵۰ تن شهاب‌سنگ در مزوسفر تبخیر می‌شوند (Ibid: 115).

۴ تا ارتفاع حدود ۶۰۰ تا ۶۴۰ کیلومتری از سطح زمین قرار گرفته و در آن با افزایش ارتفاع، دما نیز افزایش پیدا می‌کند. این دما ممکن است به ۱۵۰۰ کلوین برسد که منشاء اصلی آن یونیزه شدن مولکول‌های اکسیژن و نیتروژن، در اثر برخورد با پرتو فرابنفش خورشید است. بخش عمده‌ای از پرتو ایکس و فرابنفش در این لایه جذب می‌شوند (Ibid: 115).

با فضای کیهانی بعد از خود، هفت آسمان مطبق را تشکیل می‌دهند که خصوصیت هر کدام از آنها با دیگری متفاوت است.

۴. نظرات دیگر در رابطه با هفت آسمان

نظرات متنوعی درباره اینکه منظور از هفت آسمان در قرآن کریم چیست، وجود دارد. برخی آن را مادی و برخی دیگر آن را غیر مادی می‌دانند. گروهی مصداقی معین نمی‌کنند و برخی مصداقی برای آن برمی‌شمارند. هر چند که موضوع مقاله این مطلب را دربر نمی‌گیرد، اما در اینجا علاوه بر نظر ارائه شده قبلی مبنی بر لایه‌های جو و فضای کیهانی بعد از خود به عنوان هفت آسمان، به بخشی از این نظرات که به نحوی مورد تأیید آیات قرآنی است، اشاره می‌شود:

۱. برخی گفته‌اند منظور از آسمان در قرآن، مقام قرب و حضور و راهی برای سلوک امر و تدبیر عالم و رفت و آمد ملائکه است که از آن طریق امر الهی جریان می‌یابد. برای مثال در آیه ۵ سوره سجده می‌فرماید: «يَدَّبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»: اوست که امر عالم را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۲۷).

۲. برخی مفسران با استناد به آیه ۶ سوره صافات یعنی: «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ»، و در نظر گرفتن معنی عبارت «السَّمَاءُ الدُّنْيَا» به «آسمان پایین‌تر»، بر آنند که همه این سیارات، ستارگان و کهکشان‌ها در آسمان اول قرار داشته و شش آسمان دیگر، خارج از آسمان اول وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶: ۲۴). وسعت دنیای خارج به حدی است که علم نجوم نتوانسته ابعاد آن را مورد شناسایی قرار دهد. به همین دلیل با توجه به عدم آگاهی ما از تمام ابعاد جهان و نیز توجه به اینکه مجهولات موجود در زمینه

۱ تا ارتفاع تقریبی ۱۰۰۰ کیلومتری قرار گرفته و فرایند یونیزه شدن مولکول‌های گازی در آن صورت می‌گیرد. یونسفر نقش اصلی در انتشار امواج الکترومغناطیسی داشته و اثرات مهمی بر ارتباطات راه دور دارد (Ibid: 115).

۲ بالاترین لایه جو و تا ارتفاع حدود ۱۰۰۰۰ کیلومتر از سطح زمین قرار گرفته که پس از آن فضای کیهانی آغاز می‌گردد. اجزای اصلی این لایه هیدروژن و هلیوم هستند که تراکم کمی دارند. همچنین بسیاری از ماهواره‌ها در این لایه قرار دارند (Ibid: 116).

علم نجوم در برابر یافته‌های علمی، قابل مقایسه نبوده و نظریه‌های فعلی نیز پاسخگوی مجهولات نمی‌باشند، لذا دلیل علمی بر رد این نظریه وجود ندارد. چنانکه شان کارول (Sean Carroll)، از فیزیکدانان برجسته، در این رابطه می‌گوید: «در حال حاضر ما مدل

خوبی برای جهان نداریم» (Atkinson, 2015: <http://bigbangpage.com>).

۳. عده‌ای گفته‌اند با توجه به اینکه در زبان عربی، گاهی مراد از کلمه «هفت» تعداد کثیر است، پس هفت نماد کثرت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۶۱). به عنوان مثال در آیه ۲۷ سوره لقمان «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ»: اگر همه درختان روی زمین قلم شود، و دریا برای آن مرکب گردد، و هفت دریا به آن افزوده شود، اینها همه تمام می‌شود، ولی کلمات خدا پایان نمی‌گیرد، مراد از هفت دریا، بیان کثرت است؛ زیرا اگر صدها دریا هم باشد، برای نگارش کلمات خدا کافی نیست. در نتیجه مراد از هفت آسمان و هفت زمین که در قرآن کریم به آنها اشاره شده، تعداد عظیم و کثیر کواکب آسمانی و کراتی مشابه زمین است.

نتیجه

در این تحقیق ضمن بررسی دقیق اسناد روایت ذکر شده توسط ناقد قرآن، بی اعتبار و غیر قابل استناد بودن آن آشکار و نیز مشخص شد در آیاتی که خلقت آسمان‌ها و زمین را در شش روز عنوان نموده، منظور مدت خلقت کُل جهان مادی و این ایام مربوط به ادوار کیهان شناسی است. ولی در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، بحث از خلقت زمین و شکل‌گیری عوارض طبیعی بر روی آن بوده و ایام ذکر شده مبین ادوار زمین شناسی است. لذا این دو دسته آیات هیچ ربطی با یکدیگر ندارند. به علاوه شواهد و یافته‌های علمی در مقام تأیید این آیات قرار گرفته‌اند.

منابع و مأخذ

١. قرآن کریم.
٢. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (١٤٢٨). شرح نهج البلاغه. چاپ اول. بغداد: دار الكتاب العربی.
٣. ابن الملقن، عمر بن علی. (١٤٠٦). تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج. چاپ اول. مکه مکرمه: دار حراء.
٤. ابن فارس، احمد بن فارس. (١٣٩٩). معجم مقاییس اللغة. قاهره: دار الفكر.
٥. ابن قیم الجوزی، أبوعبدالله. (١٣٩٠). المنار المنیف فی الصحیح والضعیف. حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیه.
٦. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
٧. البانی، محمد ناصرالدین. (١٤١٢). سلسلة الأحادیث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السیئ فی الأمة. الرياض: دارالمعارف.
٨. بحرانی، هاشم بن سلیمان توبلی. (١٤١٧). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: دار التفسیر.
٩. بخاری، محمد بن إسماعیل. (٢٠٠٩). التاريخ الكبير. بیروت: دائرة المعارف العثمانیه.
١٠. ثقفی، ابوالفرج مسعود بن الحسن. (٢٠٠٤). فوائد أبي الفرج الثقفی. چاپ اول. [بی‌جا]: مخطوط نشر فی برنامج جوامع الكلم المجانی التابع لموقع الشبكة الإسلامیه.
١١. جرجانی، أبواحمد بن عدی. (١٤٠٩). الكامل فی ضعفاء الرجال. چاپ سوم. قاهره: دار الفكر.
١٢. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (١٤٢٢). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
١٣. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (١٤٠١). تفسیر الرازی مفاتیح الغیب او التفسیر الكبير. قاهره: دار الفكر.
١٤. سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس و حجازی، الهه. (١٣٩٣). روش های تحقیق در علوم رفتاری. تهران: آگه.
١٥. سها. (١٣٩٣). نقد قرآن. ویرایش سوم. [بی‌جا]: [بی‌نا].
١٦. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (١٤١٧). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٧. طبرسی، فضل بن الحسن. (١٤١٥). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. لبنان: منشورات مؤسسة العلمی للمطبوعات بیروت.
١٨. عسقلانی، أحمد بن علی. (١٣٢٦). تهذیب التهذیب. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامیه.
١٩. _____ . (١٣٩٠). لسان المیزان. لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات بیروت.
٢٠. قشیری نیشابوری، مسلم ابن حجاج. (١٤٢٦). صحیح مسلم. الرياض: دارا الطیبه.
٢١. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (١٣٦٧). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق فی کلمات القرآن**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. معرفت، محمد‌هادی. (۱۳۷۹). **تفسیر و مفسران**. قم: موسسه فرهنگی تمهید.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۵. واعظ، سامعه. (۱۳۹۲). **کره زمین چگونه شکل گرفت**، <http://www.aihrc.org.af>
26. Addams, jane,(2017), water vapor nitrogen Large concentration of gases in the atmosphere, coursehero.com.
27. Atkinson, Nancy, (2015), Thinking About Time Before the Big Bang, <http://bigbangpage.com> p=609.
28. Cain, Fraser, (2015), Earth's Early Atmosphere, <http://www.universetoday.com>.
29. Cobb, B. Allan, (2009), Earth Chemistry, Infobase publishing, ISBN: 978-0-7910-9677-2.
30. Gregory, Kenneth & simmons, Lan & brazel, Anthony & Day, john,(2009), Environmental Sciences: A Student's Companion, SAGE publications India.
31. <http://daneshnameh.roshd.ir>.
32. <https://fa.wikipedia.org>.
33. Itteilag, E. Richard,(2012), Holy Capitalism: Origins, Workings and Energy Catalyst, Author House, ISBN 978-1-4772-1737-5.
34. Jarumayan, A. Germana & Sadili, V. Milagros, (2003), The Changing Earth, KATHA PUBLISHING CO, INC.
35. Sumich, L. James & Morrissey, John Francis, (2004), Introduction to the Biology of Marine Life, jones & Bartlett publishers, Inc.
- Urie, Patricia,(2006), Earth's Crust, published in the united states, Mark press.



A Comparative Study of the Relationship between Tawhid and praying to non-Allah from the Perspective of Rashid Rida and Allameh Tabatabai

Seyyed Riza Moaddab¹
Hasanali Norouzi²

ABSTRACT

Worship of God is the main philosophy of human life and the call to monotheism and worship of Allah, which is one of the instinctual and natural needs of man, has always been the headline of the mission of all prophets and preachers of God and all religions and Islamic sects agree that worship is only for God. However, the Begging-like behavior of some Muslims, such as the Shiites who call upon the Holy Prophet (PBUH) and other saints, or humiliate and humble themselves in front of their graves, has been severely criticized by Mohammad Rashid Rida in his commentary of Al-Manar. While the general Muslims have always acted in this way throughout history, not only in belief, but in their behavior. This research was conducted with the library method and analytical and comparative approach of Allameh Tabatabai and Rashid Rida, with the aim of achieving the correct point of view from the Quran's perspective and removing the accusation against Shiites in worshipping saints and polytheism in worshipping the one God. By examining the basic concepts, especially the concept of worship and prayer in dictionaries and their Qur'anic applications, it became clear that the examples of supplication and worship to non-Allah, which have been criticized by Rashid Rida, are not only away from polytheism but in the direction of monotheism and worship of Allah.

KEYWORDS: Monotheism, Prayer, Divinity, True Worship, Comparative Approach, Allameh Tabatabai, Rashid Rida

¹. Professor, Department of Quranic Sciences, Qom University | Email: sr-moaddab@qom.ac.ir

². Assistant Professor of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts* | Email: hasanalinorouzi@yahoo.com



بررسی تطبیقی رابطه توحید و خواندن غیر خدا از دیدگاه رشید رضا و علامه

طباطبایی

سید رضا مودب^۱

حسنعلی نوروزی^۲

چکیده

عبودیت خدا فلسفه اصلی زندگی بشر بوده و دعوت به توحید و عبادت خدای یکتا که از نیازهای غریزی و فطری انسان است، همواره سر لوحه رسالت تمام پیامبران و منادیان الهی بوده است و همه مذاهب و فرق اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، اتفاق نظر دارند؛ لیکن رفتار توسل گونه برخی مسلمانان، همانند شیعیان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یا اولیای الهی را می خوانند و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می کنند، مورد نقد جدی محمد رشیدرضا در تفسیر المنار قرار گرفته است؛ در حالی که عموم مسلمانان همواره در طول تاریخ، نه تنها در اعتقاد که در سلوک رفتاری خود، بدان عمل کرده اند؛ مسأله اصلی این است که آیا چنانکه رشیدرضا می گوید، دعا و درخواست از غیر خدا و امامان معصوم علیهم السلام، با توحید منافات دارد و عملی شرک آمیز است؟ این پژوهش با روش کتابخانه ای و رویکردی تحلیلی و تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا، با هدف دستیابی به دیدگاه صحیح از منظر قرآن و رفع اتهام از شیعیان در عبادت اولیاء و شرک در توحید عبادی، انجام گرفت که با بررسی مفاهیم اساسی به ویژه مفهوم عبادت، دعا در کتب لغت و کاربردهای قرآنی آن معلوم شد که مصادیقی از دعا و درخواست از غیر خدا، که مورد نقد رشید رضا بوده است، نه تنها شرک نبوده که در راستای توحید و عبادت خدا می باشد.

واژه های کلیدی: توحید، دعا، الوهیت، عبادت حقیقی، رویکرد مقارنه ای، علامه طباطبایی، رشیدرضا

^۱. استاد گروه علوم قرآن دانشگاه قم | Email: sr-moaddab@qom.ac.ir

^۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: hasanalinorozizi@yahoo.com

مقدمه

براساس آیات قرآن، دعوت به توحید و عبادت خدای یگانه، سر لوحهٔ رسالت تمام پیامبران و منادیان الهی بوده که می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل / ۳۶) و همهٔ مذاهب و فرق اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، اتفاق نظر دارند و از قرن هشتم به طور جدی درمسأله دعا و درخواست از غیر خدا، همانند مسأله توسل، دو دیدگاه اساسی مطرح بود؛ برخی مانند ابن تیمیه، دعا و درخواست دعا از اولیای الهی که در عالم برزخ به سر می‌برند را جایز ندانسته و معتقدان به آن را مشرک می‌خواند و برخی هم این عمل را برآمده از دلالت‌های قرآن و روایات دینی می‌دانستند که هیچ شایبه شرکی در اصل آن وجود ندارد. صاحب تفسیر المنار، با تأثیرپذیری از آراء و اندیشه‌های ابن تیمیه و سلفیان، با اشتباه در تطبیق شرک در عبادت، رفتار مسلمانانی را که پیامبر اکرم ﷺ یا اهل بیت علیهم‌السلام پاکش را می‌خوانند و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می‌کنند، مورد نقد جدی قرار داده و آنرا شرک در توحید می‌داند. در مقابل، علامه طباطبایی همسوی با سایر دانشمندان امامیه با مشروع دانستن درخواست دعا از امامان و اولیاء الهی، به اثبات آن از آیات قرآن و روایات پرداخته است و مخالفان را به دقت بیشتر، در مسائل عقیدتی اسلام فرا می‌خواند. هرچند رشیدرضا و عالمان وهابی، برخی از انواع توسل، همچون توسل به ذات باری تعالی و توسل به اعمال صالحه گذشته و توسل و درخواست دعا از برادران دینی که قدرت انجام آن را دارند، تجویز کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۷۳ ب، ج ۳: ۲۲۸)؛ اما دعا و درخواست دعا از غیر خدا (اولیای الهی) را یکی از مصادیق شرک می‌دانند. اصلی‌ترین وجه اختلاف میان تفکر سلفی رشیدرضا و سایر فرقه‌های اسلامی را می‌توان در توحید عبادی (به زعم او توحید الوهی) دانست. رشیدرضا در رویکرد به توحید عبادی به گونه‌ای موضع می‌گیرد که جز سلفیان، همگان را از دایره اسلام خارج می‌کند. سؤال اساسی در حقیقت توحید عبادی است و این که مفهوم دعا، عبادت، شرک، الوهیت در قرآن به چه معنا است؟ آیا دعا و درخواست از غیر خدا و امامان معصوم علیهم‌السلام - که یکی از اقسام توسل است -، عملی شرک آمیز است؟ یا چنین عملی همسوی با توحید و عبادت می‌باشد؟

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکردی تحلیلی و تطبیقی میان دیدگاه علامه

طباطبایی و رشیدرضا، با هدف دست‌یابی به دیدگاه درست کوشیده است و به این نتیجه دست یافت که مواردی از دعا و درخواست از غیر خدا که مورد نقد رشیدرضا بوده است، نه تنها شرک نبوده که در راستای توحید و عبادت خدا می‌باشد.

پیشینه پژوهش

از ابتدای پیدایش زندگی اجتماعی بشر یکی از عادت‌های رایج در پیشبرد امور جاری زندگی، درخواست کمک از یکدیگر است و سنت الهی بر این قرار گرفته است که این قاعده عام، در امور معنوی نیز جاری شود و بندگان خدا برای بهره‌مند شدن از عنایات الهی و بخشش گناهان، به این قانون عام تمسک جسته و از مقام و منزلت انسان‌های مقرب درگاه الهی مدد جویند. قرآن قبل از طرح مسئله استغفار انبیا برای خطاکاران و بیان آمدن آنان به سوی پیامبر ﷺ یاد آوری می‌کند که «هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به اذن خدا اطاعت شود» (نساء / ۶۴)؛ یعنی اطاعت از پیامبر ﷺ و دعوت او نیز بدون اذن خدا صورت نمی‌گیرد، چه رسد به این که بخواهد بدون اذن خداوند برای مردم کاری انجام دهد. با وجود تصریح قرآن به جواز این امر و وجود شواهد متعدّد قرآنی و روایی بر مشروعیت آن، به علت سوء فهم و تعصب مذهبی، تفسیری نادرستی از آن ارائه می‌گردد، در حالی که از این مسأله مهم می‌توان زمینه تقرب هرچه بیشتر بندگان به پروردگار را فراهم آورد، در حدّ شرک به خدا قلمداد شده و به شدت نفی می‌شود. از برخی از آیات بر می‌آید که در امت‌های پیشین نیز چنین سیره‌ای جریان داشته است. فی المثل، به صریح قرآن، فرزندان یعقوب عَلَيْهِمُ السَّلَام از پدر خواستند بابت گناهانشان از خدا برای آنان طلب آمرزش کند و یعقوب نیز درخواست آنان را پذیرفت و وعده استغفار داد: «يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ* قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف / ۹۸-۹۷). به هر حال تا به امروز مقالات و کتاب‌های متعددی به طور عام و خاص در این باره نوشته شده است؛ از جمله کتبی که در این باره نوشته شده می‌توان به کتاب «آیین وهابیت و توسل به ارواح مقدسه» از آیت‌الله جعفر سبحانی، «توحید در قرآن» از آیت‌الله جوادی آملی نام برد. این اثر با رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی به دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا در این مسأله، با نگاهی نو درصدد پاسخ‌گویی به شبهه شرک بودن درخواست از غیر خدا برآمده است و پژوهشی مسبوق به سابقه نیست.

بررسی مفهوم توحید

واژه «توحید» از ریشه «وحد» به معنای یگانه دانستن به کار می‌رود؛ به گونه‌ای که در معنای آن انفراد و یگانگی لحاظ شده است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۹۲۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۴۴؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳: ۴۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۴۸۷). «احد» در اصل همانند «واحد» از ریشه «وَحَدَّ» گرفته شده که واو آن به همزه مبدل شده است و به معنای یکتا و یگانه است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱-۲: ۶۵۰). توحید در اصطلاح به معنای یگانه‌پرستی است و جمله «وحد الله تعالی» یعنی خدا را به یگانگی پذیرفت و او را یکتا شمرد (ایچی، ۱۲۸۶: ۴۷۶).

مفهوم شرک

مفهوم «شرک» در کتاب‌های لغت با تعابیر مختلفی بیان شده است. برخی گفته‌اند، «شرک» مصدر است و به معنای مشارکت شخصی در مال شخص دیگر است و شریک و مشارکت به یک معنا هستند و «الشراک» به راهی گفته می‌شود که از جاده اصلی منشعب شود که معنای دوگانگی و جدایی را می‌رساند (ابن درید، ۱۹۱۸، ج ۲: ۷۳۲).

فراهیدی واژه «شرک» را به معنای ظلم عظیم می‌گیرد که معنای وی ناظر به معنای قرآنی شرک است و درباره کلمه شرک و شرک آمده که به معنای خلط و با هم شدن دو شریک است (همکاری دو نفر در انجام امری) که جمع آن «شرکاء» است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۱۱؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۰: ۴۴۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۵۹) و به وسیله‌ای که دام صیاد به آن گرفتار شود نیز، «شرک» گویند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۱۱).

ابن فارس، دو اصل برای واژه «شرک» بیان کرده است؛ نخست این که این واژه دلالت بر قرین و همراه بودن دارد، به خلاف تنهایی و انفراد، همانند شرک که لزوماً باید حداقل بین دو نفر تحقق یابد. و دوّم این که این واژه بر ابزاری که برای بستن به کار می‌رود دلالت دارد؛ به عنوان مثال برای بند کفش از عبارت «شراک النعل» و برای دام صیاد که وسیله به بند کشیدن صید است عبارت شرک الصائد استفاده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۶۵).

فیومی می‌گوید: «شرک در اصل از باب تفعیل «شرک» بوده، سپس مصدر آن مخفف شده به کسر حروف اول و سکون حرف دوّم و شرک پدید آمده است که به معنای

بهره و نصیب نیز می‌آید» (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۱۱). برخی نیز گفته‌اند ماده «شُرک» یک ریشه بیشتر ندارد و آن به معنای همراه بودن یا نزدیکی دو فرد با هم یا بیش از آن، در انجام دادن کاری، به گونه‌ای که هر کدام در انجام آن عمل نصیب و بهره‌ای داشته باشند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۴۸-۴۷). اگرچه تعابیر اهل لغت از واژه «شُرک» گوناگون است لیکن در همه آنها نوعی مشارکت دیگری مشهود است. پس در حقیقت «شُرک» عبارت است از قرار دادن شریک، مثل و همتا برای خدا، در مقابل توحید که اعتقاد به یکتایی و یگانگی خدای متعال است.

بررسی مفهوم توحید الوهیت

از دیدگاه قرآن، توحید الوهیت مبنای همه اقسام توحید است که به گونه‌های مختلفی بیان شده‌است. بدین جهت قرآن، همه انواع توحید را وصف الوهیت خدا می‌نماید؛ چنان که در وصف خالقیت، «قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد/ ۱۶) و در وصف ربوبیت، «ذَلِكُمْ اللّٰهُ رَبُّكُمْ» (انعام/ ۱۰۲) و در وصف مالکیت، «ذَلِكُمْ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ» (فاطر/ ۱۳) و در وصف حاکمیت، «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلّٰهِ» (انعام/ ۵۷) و در وصف ولایت، «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ» (مائده/ ۵۵) و در باب عبودیت و عبادت، «إِنَّ اللّٰهَ رَبِّيَّ وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (آل عمران/ ۵۱) و... می‌فرماید (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۶۶). به تعبیر جوادی آملی، آیاتی که حد سطر برهان توحید عبادی در آنها الوهیت است، تفسیر «اله» به معبود، تفسیر به لازم معنا است نه معنای مطابقی. علت این تفسیر هم این است که اله حقیقی و آلهه دروغین و پنداری در میان ملل مختلف مورد پرستش بوده و می‌باشند؛ از این رو تصور شده که اله به معنای معبود است. ولی معنای اصطلاحی معبود بودن غیر از الوهیت است چون عبادت یعنی خضوع عملی و قولی برای موجودی با اعتقاد به الوهیت او و معنای الوهیت یعنی موجودی که در کار خود به طور مطلق مستقل باشد. بنابراین خضوع و خشوع برای کسی یا چیزی بدون اعتقاد به الوهیت وی عبادت نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴). بنابراین الوهیت به معنای اعتقاد به اله، خالق و مُدبّر بودن موجودی است که زمام امور هستی را در اختیار دارد (سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۹۹). پس مقصود از اله و الوهیت، معبود و معبودیت نیست و ادعای قرآن که نتیجه آن توحید عبادی است، این است که فقط اله معبود است و جز خدای سبحان کسی «اله» نیست؛ پس جز خدا کسی معبود نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴).

مفهوم عبادت در تفسیر المنار

رشیدرضا در تفسیر آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌گوید: «ما هی العبادة؟ یقولون هی الطاعة مع غاية الخضوع...» عبادت چیست؟ بنا بر اسلوب صحیح و استعمال لغت عربی، عبادت خضوع شدید و فوق العاده‌ای است که از احساس عظمت معبود سرچشمه می‌گیرد. عظمتی که منشأ آن معلوم نیست، ولی معتقد است او دارای سلطه‌ای است که کنه و حقیقت آن روشن نیست. پس اگر کسی در مقابل سلطانی نهایت ذلت را بکند، نمی‌گویند او را عبادت کرد، هر چند پاهای او را بیوسد؛ زیرا سبب خضوع مشخص است، به جهت ترس از سلطان چنین می‌کند یا به جهت توقع دریافت پاداش محدودی از او (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۷).

رشید رضا «خضوع شدید و فوق العاده» را شاخص عبادت می‌داند، در حالی که بسیاری از عبادات مصداق خضوع شدید و فوق العاده نمی‌شوند؛ مانند وضو و غسل که عبادتند ولی خضوعی فوق العاده آنچنانی که در سجده است، در آنها نیست. از سوی دیگر، گاهی «عبد» در مقابل «مولای عرفی»، خضوعی شدید دارد؛ در حالی که نمی‌گویند مولایش را عبادت کرد! این سخن وی در تعریف عبادت درست است اما چرا ایشان رفتار مسلمانان را در توجه به اولیاء شرک می‌داند؟!

صاحب تفسیر المنار تعریف دیگری از «عبادت» ارائه کرده‌اند که اشکال مزبور را برطرف می‌نماید و می‌گوید در هر دینی، برای پرستش، صورت‌های گوناگونی وجود دارد و هدف از تشریع این عبادت، توجه انسان به احساس و درک سلطه بزرگ الهی است که روح و حقیقت عبادت محسوب می‌شود (همان، ج ۱: ۵۷). جمله «الشعور بالسلطان الالهی» در تعریف دوم، از این حکایت دارد که فرد عبادت کننده به علت آنکه به «الوهیت» معبود معتقد است، او را عبادت می‌کند و تا این اعتقاد نباشد، عمل او عبادت محسوب نمی‌شود (همان).

مفهوم عبادت از دیدگاه علامه طباطبایی

واژه «عبادت» از کلمه «عبد» گرفته شده و به معنای بندگی است. گرچه مشتقات آن به اختلاف موارد، به معانی گوناگونی به کار می‌رود. البته معنا نمودن عبادت به خضوع، در واقع با حقیقت منطبق نیست؛ چراکه خضوع از لوازم عبادت است و همواره با «لام» متعدی

می‌شود، در حالی که کلمه «عبادت» به خودی خود و بدون واسطه متعدی است (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۸). وی می‌افزاید، معنای «عبادت» مملوکیت است؛ زیرا عبودیت، متعدی بدون واسطه است و از اینجا معلوم می‌شود عبادت به معنای خضوع نیست و دلیلش این است که فعل‌های «خَضَعَ» و «ذَلَّ» لازمند و باید به وسیله حرف «جر» متعدی شوند: «خضع لله و ذل لله»؛ اما کلمه «عَبَدَ»، متعدی است: «عَبَدَ اللَّهَ» (همان، ج ۱: ۶۹)؛ اینکه در صحاح اللغه، «عبودیت» در اصل به معنای خضوع دانسته شده، با واقع تطبیق نمی‌کند، بلکه عبودیت به معنای بندگی است و خضوع از لوازم آن است (همان، ج ۱: ۲۸). عبادت آن است که انسان خود را در مقام مملوک بودن برای پروردگار قرار دهد (همان، ج ۱: ۲۴) و یا این که بنده خود را در مقام عبودیت و بندگی درآورد و عملی را که مظهر بندگی باشد، انجام دهد. بنابراین فعل عبادی باید طوری باشد که صلاحیت اظهار مولویت «مولی» و بندگی «بنده» را داشته باشد؛ مانند سجود و رکوع برای مولی و البته خضوع و تذلل و حتی سجده و... همه از لوازم عبادتند نه معنای عبادت، و اگر عملی حتی سجده در مقابل خدا نباشد، عبادت نخواهد بود. و چه بسا ممکن است سجده برای غیر خدا به عنوان استهزاء و سخریه انجام پذیرد که در این صورت قطعاً عبادت نیست و در عین این که خصوصیات سجده عبادی را دارا باشد (همان، ج ۱: ۱۲۲). حقیقت عبادت آن است که بنده خود را در مقام مملوکیت پروردگار خویش درآورد و روح عبادت با تکبر و خود فروشی سازش ندارد، اما با اشتراک و شرک می‌سازد؛ به این معنی همان گونه که ممکن است چند نفر مشترکاً مالک بنده‌ای باشند، در عبادت او هم می‌توانند شرک داشته باشند. برای همین خدا در قرآن، استکبار از عبادت را نهی نکرده ولی از شرک و ورزیدن به عبادت خودش را نهی فرموده است. زیرا اولی ممکن نبود. ولی دومی ممکن بوده است و درباره استکبار از عبادت آمده که: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر / ۶۰): در حقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند. و این که درباره شرک فرمود: «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف / ۱۱۰): و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد، بیانگر آن است که شرک در عبادت امری ممکن بوده که خدا از آن نهی کرده است. به خلاف استکبار که با عبودیت جمع نمی‌شود و نهی همیشه از امور ممکن صورت می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴).

بنابراین عبادت حقیقی آن است که با کمال خلوص و حضور قلب (به گونه‌ای که خدا هنگام عبادت حاضر باشد) توأم باشد و این در صورتی میسر خواهد بود که فرد مشغول به غیر خدا نباشد؛ حتی نعمت‌های بهشتی و فرار از آتش جهنم را هدف قرار ندهد (همان، ج ۱: ۲۶). در جوهر عبادت، ویژگی‌ای وجود دارد که اقتضا می‌کند متعددی باشد و این خصوصیت فعل معلوم است. از این رو، چنین فعلی را متعددی می‌گویند. اگر خود فعل بیانگر این خصوصیت نباشد، فعل لازم است، که به حرف جر نیاز دارد. مفاهیم اضافی همچون خضوع و عبادت را، که باید نسبت و اضافه را در آنها ملاحظه کرد، اگر در لفظ عبودیت به معنای «مملوکیت مطلقه» بگیریم، در تمام صورت‌ها برای غیر خدا حرام است اما اگر عبادت به معنای خضوع باشد، در همه صورت‌ها حرام نیست.

بررسی و تحلیل

کلمه «عبادت» از ریشه «عبد» به معنای بنده بوده که بر نرمی و رام بودن دلالت دارد و واژه «معبّد» به معنای رام است و به شتر رام نیز «معبّد» گویند. چنان که به راه همواری که در اثر رفت و آمد هموار و آماده برای عبور می‌گردد، «الطریق المعبّد» گفته می‌شود و گویا در برابر عابرین رام و تسلیم می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۰۶-۲۰۵؛ جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۰۳). جوهری می‌افزاید: «عبادت همان طاعت است» و خضوع را اصل در عبودیت می‌داند (همان، ج ۲: ۵۰۳). به نظر راغب واژه «عبودیت» به معنای شدت و نهایت تذلل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۴۲). ابن منظور نیز سخنی مشابه دارد (ابن منظور، بی تا، ج ۹: ۱۰). فیومی عبادت را به معنای تسلیم و خضوع می‌گیرد (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱-۲: ۳۸۹). مصطفوی می‌گوید: عبادت به معنای کوبیدن و خود را کوچک کردن است که اطاعت و فرمانبرداری از بزرگ را در پی دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۲). و برده را «عبد» گویند زیرا خواسته‌های خود را زیر پا می‌گذارد و از مولای خویش فرمان می‌برد.

بنابراین تذلل و خضوع، در عبادت شرط بوده و شاید به این خاطر، این قید در تعریف برخی مفسران از عبادت دیده می‌شود (طیب، بی تا، ج ۱: ۲۳۱). زمخشری نیز عبادت را به معنای غایت خضوع و آخرین درجه تذلل (سجده) معنا می‌نماید (زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۱:

۱۳). در فرهنگ وحی، گونه‌ای از کوچکی و پیروی را عبودیت و عبادت گویند که از سرِ اعتقاد به الوهیت و خدایی معبود باشد (حیدری فر، ۱۳۸۷: ۳۵۴).

به نظر می‌رسد که تذلل و خضوع معنای حقیقی و اصلی کلمه «عبادت» نیست، بلکه لازم معنای آن است؛ زیرا خضوع با «لام» متعدی می‌شود؛ مانند: «فَطَلَّتْ أَعْنَافُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء/ ۴) ولی کلمه «عبادت» خود متعدی است و این که عبادت در کلام برخی به معنای اطاعت و فرمان‌برداری آمده (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۷۹؛ زبیدی، بی تا، ج ۸: ۳۳۰؛ ابن منظور، بی تا، ج ۹: ۱۱)، معنای به لازم بوده و در قرآن نیز چنین کاربردی دیده می‌شود: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس / ۶۰): ای فرزندان آدم مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را پرستید زیرا وی دشمن آشکار شماست. از این رو، مفسران بزرگ اسلامی اعم از شیعه و سنی، عبادت در این آیه را به معنای اطاعت گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۳؛ رازی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۹۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۴۳۰).

هرچند تذلل و خضوع جزو معنای لغوی عبادت بوده اما هر نوع تذلل و تعظیمی عبادت نیست و در تحقق عبادت قیود دیگری نیز شرط است؛ مانند این که انسان باید برای کسی که مقابل او خضوع می‌کند، معتقد به الوهیت، خالقیت، ربوبیت و مانند آن نیز باشد تا عبادت تحقق یابد و مطلق خضوع عبادت نیست؛ زیرا در این صورت، موحدی در جهان نخواهد بود.

با توجه به مطالب فوق و آنچه که از تفسیر المنار و المیزان در باب مفهوم عبادت و ابعاد آن، نقل شد نکاتی بیان می‌گردد:

۱. تعریف صاحب المنار از عبادت جامع افراد نیست؛ زیرا برخی از اعمال عبادی را که از خضوع شدید و نهایت تذلل برخوردار نیستند نیز، شامل نمی‌شود، در حالی که آنها جزء عبادتند؛ مانند وضو، غسل، اقامه در نماز، کمک به دیگران، صلح رحم و... همچنین تعریف وی مانع اغیار نیست؛ زیرا برخی از مصادیق تذلل و خضوع شدید که در اصطلاح عبادت نبوده، در تعریف صاحب المنار جای می‌گیرند؛ مانند: خضوع و احترام شدید سرباز نسبت به فرمانده یا فروتنی عاشق نسبت به مشعوق و فرزند نسبت به پدر و مادر و... .
۲. رشیدرضا می‌گوید: عبادت از اعتقاد به عظمت معبود سرچشمه گرفته که منشأ آن

معلوم نیست: «لایعرف منشأها». به نظر می‌رسد که نیازی به افزودن این قید در تعریف عبادت نیست؛ چرا که عبادت‌کننده می‌داند که علت عبادت همان عظمت معبود و سلطه ذاتی اوست. گرچه حقیقت و کُنّه ذات او قابل درک نیست و این نکته (عدم امکان معرفت ذات) به نوعی در تعریف وی نیز آمده است که «بسلطه لایدرک کنه‌ها و ماهیت‌ها».

۳. دیدگاه رشیدرضا درباره پاره‌ای از اعمال برخی از مسلمانان، موجه نیست و تعریف وی از عبادت نیز از نارسائی برخوردار است. از مجموع مطالب وی در باب عبادت به دست می‌آید که او هم بسان علامه طباطبایی حقیقت عبادت را مشروط به قیودی می‌داند و عبادت را به معنای خضوعی می‌گیرد که با اعتقاد به الوهیت و سلطه الهی همراه باشد و این معنای درستی از عبادت می‌باشد و می‌افزاید: در هر دینی از ادیان برای پرستش و عبادت صورت‌های مختلفی وجود دارد و هدف از تشریح عبادت آن است که انسان به روح حقیقت عبادت که همان احساس و درک سلطه بزرگ الهی است، دست یابد که جمله «الشعور بالسلطان الالهی» (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۷)، اجمالاً بیانگر آن است که در نظر وی عبادت از اعتقاد به الوهیت معبود سرچشمه می‌گیرد. اگر بر اساس دیدگاه صاحب المنار کلمه «الوهیت» در تعریف عبادت شرط باشد، ایراد دیگری متوجه تعریف وی می‌شود و آن این که، اموری از قبیل شفاعت طلبی، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا و... که با قصد الوهیت نباشد، جایز بوده و موجب شرک در عبادت نخواهد شد، در حالی که وی با لحنی بسیار تند، در موارد فراوانی، امور مذکور را عبادت غیر خدایانی شمرده که موجب شرک در توحید عبادی می‌گردد (همان، ج ۳: ۴۴ - ۴۳؛ همان، ج ۸: ۲۰؛ همان، ج ۱۱: ۶؛ همان، ج ۳: ۴۵ و...).

۴. هر چند تعریف علامه از «عبادت» که می‌گوید: «العباده هی نصب العبد نفسه فی مقام المملوکیه لربه» یعنی بنده خودش را در مقام مملوکیت پروردگار قرار دهد، صحیح است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴)، لیکن به نظر می‌رسد که تعریف جامعی نباشد و با توجه به مجموع آیات قرآن در این باره ارائه نگردیده است و پاسخ‌گوی برخی از سؤالات و شبهات و رفتارهای شرک‌آلود برخی افراد نباشد و جامعیت تعریف برخی محققان را دارا نیست که می‌گویند: عبادت به معنای خضوع عملی و تولی برای موجودی که با اعتقاد به الوهیت او

می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴). عبادت، خضوع عملی و زبانی است که از اعتقاد به الوهیت طرف سرچشمه می‌گیرد و یا عبادت خضوعی است در برابر کسی که او را رب می‌داند و یا این که عبادت خضوع در برابر کسی که او را خدا و یا مبدأ کارهای خدایی بدانیم (سبحانی، ۱۳۷۳ الف، ج ۲: ۳۹۴-۳۸۸؛ همان، ۱۳۷۶: ۲۰۷-۱۹۹). خضوع فردی در برابر کسی که او را مبدأ کارهای خدایی مانند احیاء و اماتة و امثال آن می‌داند و با این اعتقاد در برابر وی خضوع کند، به طور مسلم شرک خواهد بود؛ هر چند خضوع او به عنوان مملوکیت و بندگی نباشد و یا او را ربّ خود نخواند. البته چنین عملی قطعاً در نظر علامه طباطبائی نیز شرک خواهد بود و لکن تعریف ایشان از عبادت شامل این گونه موارد نمی‌شود.

۵. قرآن با تأکید فراوان کارهای مربوط به جهان هستی را مانند تدبیر امور جهان، اماتة و احیاء، روزی دادن جانداران، مغفرت و بخشیدن گناهان و... از آن خدای یکتا دانسته و از انتساب آنها به غیر او به شدت نهی می‌کند (قصص / ۷۱-۷۳؛ نمل / ۶۴، ۶۵؛ زمر / ۵-۶) و از سوی دیگر جهان آفرینش دارای نظامی منسجم است که هر فعلی در آن حکیمانه و با واسطه‌ها و اسبابی که همگی منتهی به خدای یکتا می‌گردد انجام می‌پذیرد. لذا قرآن مجید برای رفع شبهه و توهم احتمالی به علت العلل این واسطه‌ها (خدا) اشاره کرده و تأکید می‌کند که همه کاره اوست؛ مانند: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ* وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ...* وَهُوَ الَّذِي يُخَيِّ وَيُمِيتُ...» (مؤمنون / ۸۰-۷۸)؛ و در عین حال به نقش واسطه‌ها و اسباب در تدبیر امور عالم اشاره نموده است؛ مثل آنجایی که فرشتگان را سبب مرگ انسان‌ها معرفی می‌کند و می‌فرماید: «...حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوهُمْ...»: وقتی مرگ یکی فرا رسد فرستادگان ما جان آنها را اخذ می‌کنند. در تحلیل این گونه آیات گفتنی است، فاعلیت و سببیت همه واسطه‌ها و علل طبیعی اعم از مادی و غیرمادی (فرشتگان) به اذن خداست و این مطلب یکی از معارف بلند قرآن است که از مطالعه و تأمل در افعال الهی به دست می‌آید. با این حال اگر عده‌ای افعال الهی را منقطع از خدا بدانند و بگویند انجام این گونه امور (احیاء و اماتة، خلق و رزق و...) به موجوداتی از قبیل فرشتگان و یا اولیاء تفویض شده و با این اعتقاد در برابر آنها خضوع کند، به طور مسلم خضوع او عبادت تلقی می‌شود.

تفاوت دیدگاه صاحب المنار و المیزان در اموری چون: توسّل، درخواست از غیر خدا،

شفاعت خواهی از اولیاء و زیارت قبور معلوم می‌شود؛ چراکه به اعتقاد صاحب المنار، هرگونه توجه به غیر خدا از قبیل توسل، دعا و درخواست از غیر خدا و... عبادت تلقی شده و به شرک در توحید عبادی (الوهی) می‌انجامد و لیکن از دیدگاه علامه طباطبایی امور یاد شده نه تنها منافاتی با توحید ندارند که در راستای توحید تفسیر می‌شوند و توحید عبادی غیر از توحید الوهی است و در تحقق عبادت، اعتقاد به الوهیت، ربوبیت، خالقیت و... یا انجام کارهای مخصوص الهی که به واسطه‌ها و عده‌ای تفویض شده شرط است و هرگونه خضوع و خشوعی که با این ویژگی‌ها همراه باشد، عبادت تلقی می‌شود و در مقابل توجه و احترام به واسطه‌ها و اسباب با قصد به این که، هر کدام آنها مأمور الهی و مأذون از طرف اویند، اشکالی ندارد. چنانکه بسیاری از مفسران شیعی و اهل سنت نیز به این قیود تصریح کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۶۳-۶۱، خویی، بی‌تا، ج ۳۵: ۴۷۴، بلاغی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۵۷، جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۹۵؛ همان: ۵۲۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۰، ج ۲۷: ۴۴۷؛ سبحانی، ۱۳۷۳ الف، ج ۲: ۳۹۴-۳۸۸؛ همان، ۱۳۷۶: ۲۰۷-۱۹۹، طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۶۲؛ قرطبی، ۱۴۳۳، ج ۱: ۲۲۵؛ مراغی، ۱۴۱۸: ۳۲). بنا برآنچه که از تعاریف اکثر مفسران فریقین در معنای عبادت به دست می‌آید، دوگانه‌انگاری توحید عبادی با توحید الوهی تأیید می‌شود.

به علاوه این که در قرآن دستور تذلل و خضوع درباره غیر خدا داده شده‌است؛ مانند فروتنی و خضوع در برابر والدین: «وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِی صَغِيرًا» (اسراء/ ۲۴): و از سر مهربانی بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو پروردگارا آن دو را رحمت کن چنانکه مرا در خردی پروردند؛ و یا همانند فروتنی در برابر مؤمنان که موجب محبوبیت انسان نزد خدا می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مائده/ ۵۴): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان فروتن [و] بر کافران سرفرازند؛ و حتی بالاتر از فروتنی و تذلل، در قرآن دستور سجده برای غیر خدا نیز داده شده‌است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره/ ۳۴): و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید، پس بجز ابلیس که سر باز زد و کبر

ورزید و از کافران شد [همه] به سجده درافتادند؛ و یا در قصه حضرت یوسف علیه السلام فرمود: «وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا:» و پدر و مادرش را به تخت برنشاند و [همه آنان] پیش او به سجده درافتادند و [یوسف] گفت: ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من، به یقین پروردگارم آن را راست گردانید. از این موارد معلوم می‌شود که اگر عبادت فقط به خضوع و تذلل معنا شود، منعکس کننده مفهوم عبادت نیست و عبادت در حقیقت خضوع خاصی است که با اعتقاد به الوهیت، خالقیت و عبودیت و... همراه باشد.

حاصل این که عبادت دو ویژگی دارد: یکی ظاهری و برونی که همان تذلل و فروتنی است که در تمام مصادیق عبادت ملموس است و دیگری باطنی و درونی که آن نیت عبادت کننده بوده که او را به خضوع و اگرمی‌دارد و اگر این تواضع و خضوع به منظور احترام و یا اظهار محبت فردی انجام شود، اشکالی ندارد و اگر با اعتقاد به الوهیت و یا خالقیت و عبودیت انجام گیرد، شرک است مگر این که برای خدا باشد (حییبی، ۱۳۸۹: ۱۳۹). پابندی رشیدرضا به معنای لغوی و عدم توجه به معنای اصطلاحی و شاید تعصب مذهبی وی موجب شد که رفتار مسلمانان را در دعا و درخواست از اولیاء را شرک بداند.

دیدگاه رشیدرضا در باب دعا و درخواست از غیر خدا

رشیدرضا در تفسیر المنار با هرگونه دعا و درخواست از غیرخدا مخالفت کرده است و آن را عمل شرک آمیزی می‌داند که با توحید خالص منافات دارد؛ صاحب المنار با واسطه‌هایی هم چون: شفاعت، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا و... در تقرب به سوی خدای متعال را مردود شمرده و چنین رفتارهایی را عملی شرک آمیز می‌داند که مخل توحید عبادی می‌شود.

تنافی توحید با درخواست از غیر خدا!

صاحب المنار، با تبعیت از افکار ابن تیمیه و وهابیت، طلب دعا و درخواست از غیرخدا را شرک می‌داند و تصریح می‌کند که هرکس بین خود و خدای متعال واسطه‌ای هم‌چون دعا قرار دهد، درحقیقت آن واسطه را عبادت نموده است نه خداوند را؛ زیرا چنین عملی با

اخلاص در عبادت خدا منافات دارد و عبادتی که در آن اخلاص نباشد، عبادت نیست و هر کس در عبادت خود به غیر خدا توجه کند و او را وسیلهٔ مقرب در گاه حق بداند، مشرک بوده زیرا صرف توجه به غیر، عبادت او تلقی می‌گردد (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۴۷). این رویکرد با مبنای رشیدرضا همخوانی ندارد زیرا وی عبادت را به معنای خضوعی می‌گیرد که با اعتقاد به الوهیت و سلطه الهی همراه باشد (همان، ج ۲: ۵۷) و حال آن که مسلمانان در خواندن واسطه‌ها چنین نیتی ندارند.

اتهام افساد دین به شیعیان!

رشیدرضا با تعریض به عملکرد برخی از مسلمانان (شیعیان) می‌گوید برخی از افراد با انجام کارهای مشرکانه، خود را موحد می‌نامند؛ درحالی که آنان با تصرف در لغت و معنای عبادت، دین را به فساد و تباهی می‌کشاند و راضی نمی‌شوند غیرخدایانی (معصومان) را که می‌خوانند یا آنان را با خداوند می‌خوانند، شرکاء خدا بدانند و در عین حال ابایی ندارند از این که آنها را «اولیاء یا شفعاء» خود بدانند. درحالی که با تغییر دادن اسم، حقیقت تغییر نمی‌کند و خداوند در روز قیامت بر اساس حقایق و واقعیت جزا می‌دهد، نه بر اساس اسماء و نام‌گذاری‌ها (همان، ج ۵: ۴۲۲-۴۲۱) و مشابه آن در کتاب دیگر وی (همان، بی تا: ۶۴-۶۳).

خلط بین توحید الوهیت و عبادت!

صاحب المنار با تبعیت از ابن تیمیه (ر.ک: ابن تیمیه، بی تا، ج ۵: ۲۴۷) و تفکرات سلفی گرایانه وهابیان (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰: ۱۲-۸)، با پندار یکی بودن توحید الوهیت و عبودیت می‌گوید: توحید الوهیت (همان عبودیت) سر لوحهٔ دعوت همهٔ پیامبران الهی به خصوص اولین دعوت پیامبر اسلام ﷺ بوده است؛ یعنی باید، فقط خدای سبحان عبادت شود و هیچ موجود دیگری جز خدا و یا با خدا شریک عبادت او نگردد، چرا که قرآن به صراحت در این باره می‌فرماید: «...أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران / ۶۴) که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم. و قرآن از قول نوح پیامبر می‌فرماید: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...» (اعراف / ۵۹): ای قوم من خدا را پرستید، برای شما خدائی جز

او نیست. و کلمه «اله» معبودی است که مردم بوسیله دعا به او توجه نموده و فقط او را می خوانند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۹۹).

رشیدرضا با تکفیر برخی مسلمانان، توحید عبادی را به عبادت و توحید الوهیت تفسیر می کند (همان، ج ۷: ۴۵۴). و در پی آن، آیاتی که بیانگر توحید الوهی خدا می باشند را به توحید عبادی معنا می نماید و بالعکس. چنان که می گوید: «اله» آن معبودی است که (مردم) به وسیله دعا و درخواست و خشوع ویژه با اعتقاد و احساس به سلطه غیبی معبود، به او روی می آورند (همان، ج ۱۲: ۱۹۹) و درباره آیه «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره/ ۱۶۳) می گوید: «ای والهکم الحق الحقیق بالعباده اله واحد لاله مستحق لها الآ هو، فلا تشرکوا به احداً» (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۵).

رشیدرضا درخواست دعای شیعیان از اولیاء الهی را، موجب شرک در الوهیت دانسته و می گوید: کسانی که دیگران را می خوانند تا به وسیله آنان به خداوند نزدیک شوند و یا این که آنان را در پیشگاه خداوند شفاعت کنند، در حقیقت آنان را عبادت کرده اند و چنین عملی موجب شرک در الوهیت خدا می شود و در تبیین توحید الوهی می گوید، یعنی این که تنها خداوند که دارای همه صفات کمال به طور مستقل است مستحق عبادت است (همان، ج ۷: ۴۵۴). در نتیجه اولاً این توحید و الوهیت با توحید عبادی متفاوت است. و ثانیاً معنای لغوی عبادت نمی تواند معیار برای توحید و شرک قرار گیرد و عبادت زمانی محقق می شود که عبادت کننده، با اعتقاد به الوهیت، خالقیت ربوبیت و عبودیت معبود خضوع و خشوع کند.

دیدگاه علامه طباطبائی در دعا و درخواست از غیر خدا

اساس دعوت همه انبیاء و رسولان الهی، توحید و یکتاپرستی و نفی هر گونه شرک و بت پرستی بود؛ آنان در دعوت مردم به یکتاپرستی، هماهنگ و همسو بودند لیکن سهم اسلام در این دعوت و مبارزه، از سایر ادیان الهی بیشتر بوده است و در جهت برقراری جامعه توحیدی و مبارزه با دوگانه پرستی توفیق بیشتری یافت. گرچه علامه طباطبائی در باب دعا و درخواست از غیر خدا، اثر مستقلی ندارند، اما از مجموع آثار و تألیفات وی به خصوص

تفسیر المیزان می‌توان به دیدگاه وی در این خصوص دست یافت. با دقت در بحث توسل و شفاعت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۸۳-۱۵۷) و آنچه را که در تفسیر آیات ۳۶ تا ۴۹ سوره هود ارائه نموده‌اند، دیدگاه ایشان درباره مشروعیت دعا و درخواست از غیر خدا، به دست می‌آید.

درخواست از غیر، اصلی فراگیر در هستی

علامه اصل خضوع و فروتنی ضعیف، در برابر قدرت مافوق و احساس نیاز و درخواست کمک از آن را به عنوان یک قانون فراگیر، در کل عالم هستی جاری می‌داند که لازم است به شکل درستی مدیریت شود و می‌گوید: وقتی انسان حکم کند به این که برای عالم آفرینش خالق هست که آن را به علم و قدرت خود آفریده، چاره‌ای جز عبادت و خضوع در برابر او ندارد... و اصل خضوع و تذلل ضعیف در برابر قوی، در همه عالم جاری است... و وقتی در انسان‌ها ظهور می‌کند، مظاهرش وسیع‌تر و روشن‌تر است؛ هرچند همه موارد خضوع مانند خضوع رعیت در برابر سلطان، خضوع فقیر در برابر غنی، خضوع مرئوس در برابر رئیس و مأمور در برابر آمر، خادم در برابر مخدوم و... را یکسان نبوده، لیکن همه بیانگر یک حقیقتند و آن عبارتست از تذلل و احساس ذلت و خواری در نفس در مقابل عزت و غلبه طرف مقابل. و آن شکل و قیافه‌ای که حاکی از احساس درونی ذلت است، همان عبادت است. (همان، ج ۱۰: ۲۷۴). بنابراین اصل وابستگی به غیر ریشه در فطرت آدمی دارد.

ضرورت جهت دهی عبادات مردم

علامه با رویکردی عرفانی و معرفتی، با فطری خواندن اصل خضوع و خضوع ضعیف در برابر قوی و غیر قابل انکار بودن اصل آن، به جهت دادن آن به معبود واقعی و عبادت حقیقی تأکید نموده و می‌گوید: به همین خاطر، دین اسلام و قرآن، ابتداء مردم را از گرفتن خدایان دروغین، غیر از خدا نهی نکرد، بلکه اول، خدایان دروغین را با شاخصه‌هایش برای آنان معرفی کرد و روشن کرد که همه آنان، خود مخلوق و مربوند (همان) و درباره این که خضوع در برابر

خدای تعالی فطری و مشترک بین همه انسان‌هاست، فرموده: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران / ۶۴): بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگوئید شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما] و باید در هدایت گری و جهت دادن توجه مردم به خدا بیشتر تلاش کرد. و خدا به انسان‌ها آموخت که هرچه عزت و قدرت و قوت در وجود آدمی است از آن خدای متعال است؛ هم‌چنان که فرمود: آن‌چه به جای خدا می‌پرستید مانند خود شما بنده‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ» (اعراف / ۱۹۴، ۱۹۸ - ۱۹۷).

اصل خضوع و خشوع در عالم آفرینش و جوامع انسانی جریان دارد و خضوع و تذلل در برابر غیر خدا در صورتی جایز است که به خضوع در برابر خدا برگردد و یا در طول آن باشد؛ چنان که دستور تکریم دیگران، از ناحیه خدا صادر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۰: ۲۷۴). بنابراین از دیدگاه علامه درخواست از غیر خدا به اعتبار احترام آنها که در جهت تعظیم شعائر الهی است، اشکالی ندارد.

توجه به غیر خدا ریشه شرک

علامه طباطبایی در واقع یک عارف وارسته به تمام معنا و حقیقی بود که همواره خود را در محضر حق می‌دید و مراقب بود تا دستورات خدا را به دور از هرگونه شائبه شرک، انجام دهد و تلاش می‌کرد که آحاد مردم جامعه فقط خدا را ناظر بر اعمال بدانند. ایشان به اصل شفاعت، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا هم در راستای توحید و در طول اطاعت و حاکمیت خدای متعال اعتقاد داشت و آنها را در چارچوب شریعت اسلامی و به عنوان تعظیم شعائر دینی و... می‌دانست و دقت داشت که در شفاعت خواهی از اولیاء الهی و توسل به آنان به گونه‌ای عمل کند که در آن شائبه گناه و معصیت نباشد و با نگاهی آسیب‌شناسانه و با رویکردی عرفانی تأکید داشت که اساس بت‌پرستی، توجه مردم به غیر خداست و برای حل مسأله مشروعیت توجه به غیر و دور ماندن از شرک می‌گوید: انسان در تجسم دادن به امور معنوی و تصور و قالب‌گیری آنها

به تمثیل در قالب محسوس، در پرتگاهی دشوار قرار دارد و درعین حال، این درک فطری را نیز دارد که در برابر هر نیرویی که غالب او باشد، ناگزیر از خضوع و احترام به شأن آن است. سپس روایاتی را از تفسیر قمی و علل الشرایع و... نقل می‌کند (همان، ج ۱۰: ۲۷۶).

راهکار در امان ماندن از مفسد، توجه به غیر خدا

به نظر علامه، دعوت الهی چه قبل از اسلام و چه بعد آن، همواره ایستادگی و مبارزه در برابر وثنیت بوده و مردم را به سوی دین توحید خوانده‌است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۲۵): و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که خدایی جز من نیست، پس مرا پرستید. رسول گرامی اسلام ﷺ نیز دعوت عمومی خود را نخست با دعوت بت پرستان قوم خود، از طریق حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، به دین توحید آغاز کرد و سیره وی همواره بر توحید و نفی شرکاء بود و اسلام برای اصلاح این مفسد و رهایی بشر از این مشکلات معارف عالیه را در قالب بیان ساده‌ای ریخت که هضم آن برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و این روشی بسیار مفید برای عوام بود؛ و خواص که توانایی درک آن حقایق را دارند، بی‌پرده آن را در زیباترین چهره درک می‌کنند. اسلام شکل شرک و وثنیت را در مرحله توحید از این راه حل کرد که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات به جز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم به هر چیز دانسته و فهم انسان‌ها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته؛ و در وصف خدا فرمود که او حیات دارد اما نه چون حیات ما، علم دارد نه مانند علم ما، قدرت دارد اما نه چون قدرت ما و بالاخره هیچ چیز مانند او نیست تا تشبیه به چیزی شود (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۰: ۲۹۴). بنابراین علامه، تأثیر غیر خدا در امور مادی و معنوی را می‌پذیرد و خواندن اولیاء را حکیمانه و در جهت رفع نیازمندی‌ها و مشکلات دانسته و مرز شفاعت خواهی و توسل مشروع به غیر خدا را با امور مشرکانه جدا می‌داند.

توجه علامه به شبهات رشیدرضا

علامه برای پاسخ به شبهات رشیدرضا و امثال وی، می‌گوید: این افراد از چند نکته

غفلت کرده‌اند؛ اولاً، ثبوت تأثیر برای غیر خدا چه تأثیر مادی و چه معنوی ضروری است و نمی‌توان آن را انکار کرد. یعنی خواندن انبیاء و اولیاء بی‌جهت نیست و اولیاء با توجه به ولایتی که دارند، می‌توانند در حل مشکلات و پاسخ به نیازهای مردم نقش آفرینی کنند. ثانیاً، از فرقی که بین شرک و درخواست از دیگران برای شفاعت نزد خدا وجود دارد، غفلت کرده‌اند و نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین این که کسی غیر خدا را پرستد تا او نزد خدا شفاعتش کند و بین این که تنها خدا را پرستد و غیر خدا را (که مقرب درگاه اوست) شفیع او قرار دهد. و این دوئی هیچ تنافی با توحید عبادی ندارد و هم سوی با توحید است (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۲۹۶-۲۹۵)؛ و قائل شدن به تأثیر برای غیر خدا، که در طول اراده خدا قرار دارند و در حقیقت چنین امکانی از سوی خداوند به آنان اعطاء شده‌است، امری بدیهی، فطری و عقلی و منطبق با قوانین نظام حکیمانه جهان آفرینش است و همه کسانی که به اولیاء الهی متوسل می‌شوند حکمتی دارد و خداوند این مقام را به آنان بخشیده است که فرموده: «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يُعْلَمُونَ» (زخرف / ۸۶) و کسانی که به جای او می‌خوانند، [و می‌پرستند] اختیار شفاعت ندارند مگر آن کسانی که آگاهانه به حق گواهی داده باشند. بنابراین فعل مردم در تعظیم و درخواست کمک از معصومین عليهم السلام که آنان را مستقل از اراده خدا نمی‌دانند، نوعی تعظیم شعائر الهی می‌باشد.

توجه توسل، شفاعت و درخواست از اولیاء رویکرد عموم مسلمانان اعم از شیعه و سنی در طول تاریخ بوده‌است. مسلمانان نه تنها در اعتقاد که در سلوک رفتاری خود بدان عمل کرده‌اند و بنابر آموزه‌های دینی، به رغم دیدگاه رشید رضا هیچ اشکالی ندارد که از پیامبر اسلام صلى الله عليه وآله وسلم و برخی از اولیاء و صالحان، خواسته شود که در حق افراد دیگر استغفار و یا دعائی نمایند. و چنین رفتاری، همانند درخواست شفاعت از آنان بوده که در قرآن و روایات مطرح شده‌است و مفسرانی از اهل سنت نیز بدین مسأله اعتقاد دارند؛ چنان که فخر رازی شفاعت را به استغفار به درگاه الهی معنی نموده و درباره آیه: «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا...» (غافر / ۷) می‌گوید: «این آیه گواهی می‌دهد که شفاعت حاملان عرش، تنها درباره معجزین و گناه کاران است» (فخر رازی، ۱۴۲۵، ج ۱۴: ۳۵-۳۴). و قرطبی از متعصبان اهل سنت، از امیر مؤمنان عليه السلام نقل می‌کند که، سه روز پس از دفن رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم، عربی

بیابان نشین آمد و خود را روی قبر آن حضرت افکند و از خاک آن بر سر خود ریخت و می‌گفت: ای رسول خدا ﷺ شما فرمودید و ما شنیدیم و شما از خدا دریافت کردید، ما هم از شما دریافت کردیم، از جمله آیاتی که بر تو نازل شد این آیه بود: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا...» (نساء/ ۶۴) و من بر خود ستم کرده‌ام و آمده‌ام برایم طلب آمرزش کنی. پس از قبر صدایی آمد که تو بخشیده شدی (قرطبی، ۱۴۳۳، ج ۳: ۱۵۸).

مفهوم دعا

ابن فارس می‌گوید: کلمه «دعو» یک اصل بیشتر ندارد و آن به معنای متمایل شدن به سوی کسی با صوت و کلام است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۳۷). دعا به معنای اجابت، سؤال و درخواست، عبادت و هم‌چنین عذاب آمده است (طریحی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۳-۱۳۸). اصل دعا ندا است، و خواستن از مقام بالاتر خود، طلب کردن. در لفظ دعا و برعکس واژه امر، مقام دعاکننده از مدعوئنه پائین‌تر است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۹۱). دعا مثل ندا به معنای صدا زدن و خواندن است؛ جز این که در نداء صدا زدن بدون اضافه کردن اسم شخص به کار می‌رود؛ م‌ثل «أیا» یعنی آهای. ولی در دعا، صدا زدن و خواندن همواره با اسم طرف مقابل می‌آید؛ مثل یا فلان، البته گاهی این دو واژه به جای یکدیگر می‌آیند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۱۵). دعا در نام‌گذاری روی فرزند و نامیدن افراد هم به کار می‌رود (همان: ۳۱۵؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۱۹۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۹: ۱۳۸۳)؛ دعا به معنای تمایل به سوی خداوند نیز آمده است (همان: ۱۳۸۳) و طبرسی نیز می‌گوید «دعا» درخواست کاری از مدعو (خواننده شده) است و مانند آن «امر» است. فرق بین دعا و امر در رتبه ظاهر می‌شود. ندا مصدر «نادی، «مناداة» و «نداء» است و دعا و سؤال به همان معنای ندا است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۶۲). حاصل این که دعا در لغت به معانی مختلفی آمده است و یکی از آنها که کاربردهای متعددی هم در قرآن دارد، خواندن و ندا کردن است.

بررسی و تحلیل

یکی از اهداف رسالت پیامبران پیاده کردن توحید به تمام معنا از جمله توحید در دعا

که عبادت تلقی می شود، بوده است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر/۶۰): و پروردگارتان فرمود مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم. در حقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند، به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند. نگاه جامع به موارد استعمال دعا در قرآن باعث می‌شود که تا به عمق تعلیمات قرآن در این مسأله پی برده شود تا به راحتی مسلمانان در معرض تکفیر قرار نگیرند.

موضوع دعا در آیات قرآن را می‌توان در چهار بخش دسته بندی کرد: نخست، آیاتی که جنبه اثباتی دارد که گاهی مضمونشان این است که خدای سبحان به ادعیه داعیان جواب می‌دهد؛ مانند: «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره/۱۸۶): دعای دعاکننده را - به هنگامی که مرا بخواند - اجابت می‌کنم. و آیه: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر/۶۰): و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا شما را اجابت کند. و گاهی آیاتی که ترغیب به خواندن خدای سبحان دارد. در این آیات گرچه تصریح به جواب دادن خدا نشده، ولی بین ترغیب به دعا و التزام به پاسخ مثبت دادن تلازم است، چون لازم جواب ندادن لغو بودن دعاست؛ مانند: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف/۵۵): پروردگار خود را به زاری و نهانی بخوانید که او متجاوزان (از دایره عبودیت) را دوست نمی‌دارد.

دوم، آیاتی که جنبه سلبی دارد و به این معنا است؛ جز خدا کسی جوابگوی دعای شما نیست؛ مانند: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حَشَرَ النَّاسَ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ» (احقاف/۶-۵): و کیست گمراه‌تر از کسی که به جای خدا، موجود دیگری را می‌خواند که تا روز قیامت پاسخ او را نمی‌دهد؟ و آن خواننده‌شده‌ها از دعایشان بی‌خبرند. و چون مردم محشور گردند، دشمنان آنان باشند و به عبادتشان انکار ورزند.

اینکه فرموده موجودی جز خدا تا قیامت وی را اجابت نمی‌کند، کنایه از نفی ابدی است؛ زیرا با برپایی قیامت بساط نفوذ و اقتدار هر چه جز خداست، برچیده می‌شود: «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶). در برخی آیات گاه سرّ عدم استجاب آن موجودهای دیگر، نشیندن آنها بیان شده و چنین آمده است: «إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ» (فاطر/۱۴): اگر آنها را بخوانید دعای شما را نمی‌شنوند. البته گاهی نشیندن، کنایه از اجابت

نکردن است و گاهی می‌فرماید: بر فرض اگر دعای شما را بشنود، کاری از آنها ساخته نیست: «وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ» (یونس / ۱۰۶): و به جای خدا، چیزی را که سود و زیان به تو می‌رساند، بخوان که اگر چنین کنی قطعاً از جمله ستمکارانی.

سوم، آیاتی که محتوای آنها شبیه بخش نخست است که تنها خدا جواب شما را می‌دهد و از غیر او کاری ساخته نیست؛ مانند: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْنِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (رعد / ۱۴): دعوت به حق برای اسوت و آنان که جز خدایند و دعاکنندگان آنها را می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی به دو دستش را به سوی آب بگشاید تا به دهانش رسد و هرگز به آن نخواهد رسید و دعای کافران جز هدر چیزی نیست. این آیه به دو نکته اشاره دارد؛ یکی این که، هرگاه خدا را بخوانیم، او هم دعا را می‌شنود و هم اجابت می‌کند. و دیگر این که، خواندن بت‌ها (غیرخدا) و تقاضا از آنها دعوت و دعای باطل است. از این بخش است آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل / ۶۲) آیا کسی که درمانده را - چون وی را بخواند- اجابت می‌کند و گرفتاری او را برطرف می‌سازد. این آیه هم در مقام استدلال توحیدی است و مضطر با همه وجود می‌فهمد که تنها خدا جوابگوی اوست و غیر مضطر هرگز چنین تکیه‌گاه واقعی را نمی‌فهمد و یا اگر بفهمد، فهمی شرک‌آلود و هنگام سؤال و عرض نیاز، امید او به خدا و دیگران است. مفاد آیه این نیست که داعیان، به مضطر و غیرمضطر تقسیم می‌شوند و مضطر را خدا جواب می‌دهد و غیرمضطر را دیگری. پس عنصر مهم در دعا تنها توحید است، همانند غریقی که به هیچ وسیله‌ای دسترسی ندارد و فقط خدا را می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۴۸-۵۴۲).

چهارم، آیاتی که هرچند لفظ دعا در آنها به کار نرفته ولی بیانگر دعا و خواندن و جواز توسل به وسائط می‌باشند و بر مشروعیت اعمالی چون: شفاعت خواهی، توسل و دعا و خواندن غیر خدا در راستای توحید دلالت دارند؛ مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده / ۳۵) و آیه «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا

خَاطِبِينَ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف / ۹۸-۹۷) و آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ...» (نساء / ۶۴). بنابراین هر خواندنی بدعت و شرک نیست بلکه مدعو غیر خدا را مستقل در تأثیر شمردن و از او حاجت خواستن، مشروع نیست؛ چراکه در قلمرو الوهیت و ربوبیت حق تعالی، به دیگری روی آوردن، شرک است. بنابراین با توجه به کاربردهای قرآنی واژه دعا و سخنان لغت شناسان و تحلیل دیدگاه دو مفسر، نکاتی ذکر می شود:

۱. براساس رهنمودهای قرآنی، آدمی در همه ابعاد هستی خود، فقیر محض است و این که احتیاج و احساس نیازش را به پیشگاه بی نیاز عرضه کند، این عمل را «دعا» می نامند؛ هر چند انگیزه و چگونگی این عرضه به تناسب میزان معرفت و محبت خوانندگان متفاوت است و در جهان بینی توحیدی همه بالذات فقیرند و فقط پروردگار غنی بالذات است و دعا تنها سرمایه عبد فقیر در محضر رب غنی است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵). مفهوم دعا در ادبیات دینی، در عین سادگی معنا، یکی از عمیق ترین مفاهیم معرفتی را دارد که در روایات به «مخ العبادة» تعبیر شده است (حرع املی، ۱۴۱۶، ج ۷: ۲۷). جایگاه دعا در تربیت انسان به اندازه ای است که ادعیه آن را «قرآن صاعد» می خوانند (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۹؛ فاضلی، ۱۳۷۸: ۵۰-۴۹).

۲. واژه «دعا» در قرآن به معانی مختلفی استعمال شده است: یک) به معنای عبادت؛ مانند: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن / ۱۸) و مساجد ویژه خداست. پس هیچ کس را با خدا مخوانید. تعبیر «مع الله» نشان می دهد که کسی را همتای خدا قرار ندهید و عبادت نکنید. دو) به معنای فرا خواندن؛ مانند آن چه که در مورد نوح پیغمبر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است که می گوید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» (نوح / ۶-۵): [نوح] گفت پروردگارا من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود. بدیهی است که این فراخوانی قوم، همان دعوت آنها به سوی ایمان است که این نوع دعا بر پیامبران الهی واجب بوده است. سه) دعا به معنای درخواست و تقاضای نیاز که گاه به صورت عادی و معمولی است؛ مانند: «وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا...» (بقره / ۲۸۲): و چون گواهان احضار شوند، نباید خودداری ورزند، که این فراخوانی و دعا در امور عادی است و به یقین اگر کسی آن را انجام دهد، کافر نمی شود

بلکه وظیفه خود را انجام داده است و گاه اعجاز گونه و به صورت غیر عادی، چنان که در مورد قوم بنی اسرائیل می‌خوانیم: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصِبرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ...» (بقره / ۶۱): و چون گفتید ای موسی هر گز بر یک [نوع] خوراک تاب نیاوریم از خدای خود برای ما بخواه (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۰۹).

بنابراین کلمه دعا در لغت و کاربردهای قرآنی فقط به معنای عبادت نیست و در موارد بسیاری از قرآن و روایات، به معنای مطلق خواندن و ندا کردن آمده‌است. یعنی اولاً، در مواردی که کلمه دعا به معنای عبادت آمده است؛ مانند: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ...» (مؤمنون / ۱۱۷)؛ «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...» (فرقان / ۶۸)؛ «قُلْ إِنِّي مُهَيَّبْتُ أَنْ أُعْبَدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (انعام: ۵۶)؛ «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) که غالباً با قرینه لفظی یا معنوی و همراهی سیاق بوده و ثانیاً در لغت دعا اعم از عبادت است و صحیح است که گفته شود هر عبادتی برای غیر خدا، شرک است اما هر دعا و خواندن غیر خداوند، شرک نیست. زیرا کلمه دعا در لغت به معنای مطلق ندا است و در مواردی از قرآن نیز به این معنا آمده است؛ مانند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...» (نحل / ۱۲۵)؛ «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» (نوح / ۶-۵)؛ «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا...» (نور / ۶۳).

اینکه صاحب المنار، بی‌محابا عمل مسلمانان را در خواندن اولیاء الهی، عبادت آنها می‌داند، با آیات قرآن سازگاری ندارد؛ زیرا اگر کلمه دعا در همه جای قرآن به معنای عبادت باشد، باید گفت که خدا در آیات مذکور مردم را به اعمال شرک آمیز دعوت کرده‌است! آیا ایشان پاسخ مثبت مردم به حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را عبادت آنها می‌داند؟ قطعاً چنین نخواهد بود؛ زیرا این دعا و فراخوانی مردم، در حقیقت دعوت و خواندن آنها به سوی ایمان است و این نوع دعا، نه شرک که عین ایمان است. بلکه خواندن کسی، با اعتقاد به مالکیت و ربوبیت وی، عبادت وی بوده و موجب شرک است و احدی از مسلمانان، در دعا و درخواست از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و یا امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، چنین نیتی ندارند.

۳. صاحب المنار با استناد به آیه شریفه: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد / ۵) و برخی

روایات می گوید: دعا و استعانت فقط درباره خداوند جایز است و در مقابل استمداد و استعانت از اولیاء و صالحین را در دفع حاجات و شفاء امراض و... محکوم نماید (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۸؛ همان، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۷). این نگاه، از طرفی برخلاف مبنای وی در تعریف عبادت است که با قید «الشعور بالسلطان الاهی» قرین نموده است. از طرف دیگر، هر چند انحصار پرستش و عبادت به خداوند صحیح است و هر کس که در استعانت و درخواست دعا از پیامبر ﷺ و اولیاء الاهی، قصد عبادت کند، حرام است، و شرط عبادت آن است که با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت مدعو همراه باشد

و اگر در حدیث شریف نبوی آمده که دعا مغز عبادت است، معنایش این نیست که مطلق دعا و خواندن هر کس عبادت باشد؛ چنان که صاحب المنار بدان تکیه دارد؛ بلکه مراد این است خواندنی که غایت خضوع و تذلل عبد را به همراه داشته باشد و به قصد عبودیت انجام پذیرد، اساس و مغز عبادت تلقی می شود.

۴. آن چه صاحب المنار از فساد لغوی و دینی برخی از موحدان در توسل دعا و درخواست از غیر خدا یاد نمود، سخن درستی نیست و از بیان لغت شناسان معلوم می شود که لفظ دعا در اصل به معنای خواندن است و اگر ایشان اصرار داشته باشد که لفظ دعا در قرآن همواره به معنای عبادت است، خود نیز در دین فساد کرده است؛ چرا که مواردی از قرآن به روشنی دلالت دارد که لفظ دعا به معنای عبادت نیست؛ مانند آیه شریفه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً» (نور / ۶۳) و یا «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَاراً» (نوح / ۵) و یا «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل / ۱۲۵).

نتیجه

بزرگترین رسالت پیامبران، دعوت به توحید به ویژه توحید در عبادت و پرهیز از شرک است و این مورد وفاق همه فرق و مذاهب اسلامی و قبول علامه طباطبائی و رشیدرضا می باشد. به اتفاق فرق و مذاهب اسلامی، عبادت غیر خدا به هیچ وجه جایز نیست و از مصادیق روشن شرک عملی است.

تبیین حقیقت توحید و شرک و تعیین مرز توحید و شرک از منظر قرآن بسیار اهمیت

دارد؛ چرا که رشیدرضا به خاطر برداشت‌های غیر واقعی از برخی مفاهیم، اتهاماتی چون شرک را به دیگر مسلمانان وارد کرده‌اند. دعا حاکی از نیاز انسان و به معنای خواندن است و خواندن اولیاء خدا با اعتقاد به این که هیچ گونه استقلالی از خود ندارند و فقط آیت حق و واسطه رساندن مردم به خدا هستند، اشکالی ندارد. از غیر خدا حاجت خواستن و مستقل دانستن آنان در برآوردن نیاز، شرک است و شیعیان خواندن از اولیاء را، از نوع توسل به وسایل عادی می‌دانند که با توحید منافاتی ندارد.

عبودیت اظهار فروتنی بوده و عبادت، نهایت فروتنی و به نوعی از عبودیت رساتر است و رشیدرضا عبادت را به مطلق خضوع و تذلل معنا می‌کند. رشیدرضا رفتار متوسلانه دیگر مسلمانان را شرک دانسته، درحالی که عبادت خضوع خاصی است که با اعتقاد به الوهیت، ربوبیت یا خالقیت و استقلال معبود همراه باشد و صرف خضوع شرک نیست.

صاحب تفسیر المنار و برخی از فرق اسلامی در تشخیص مصادیق شرک دچار افراط شده‌اند. صاحب تفسیر المنار به تبع ابن تیمیه و فرقه وهابیت، مفهوم «اله» و معبود را یکی می‌دانند و معتقدند که جز خدا را نباید خواند و فقط باید او را عبادت کرد. درحالی که «اله» به معنای کسی که شایسته پرستش است. بیشتر اختلاف علامه طباطبایی و رشیدرضا در مصادیق شرک است. مفهوم شرک در مسلک هر دو مفسر عبارت است از شریک قائل شدن برای خدا و استقلال دادن به غیر خدا، که رشیدرضا توجه و خواندن شیعیان نسبت به اولیاء را مصادیق شرک می‌داند! اما از نظر علامه طباطبایی و مؤلفان تحقیق، اتهامات رشیدرضا مبنی بر مشرک بودن برخی مسلمانان در دعا و درخواست از اولیاء الهی، وجهی ندارد.

معنای لغوی عبادت نمی‌تواند معیاری برای توحید و شرک باشد و عبادت صرف خضوع و تذلل نیست و خضوع و تذللی که با اعتقاد به الوهیت، خالقیت، ربوبیت و عبودیت معبود باشد شرک خواهد بود. اعمال و رفتار مسلمانان در دعا از اولیاء و خضوع و تذلل نسبت به آنان با اعتقاد به الوهیت و امثال آن نیست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، ی الدین احمد. (بی تا). **مجموعه الرسائل و المسائل الكبرى**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن درید، محمد. (۱۹۱۸). **جمهرة اللغة**. تحقیق رمزی منیر بعلبکی. جلد ۳. چاپ اول. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن عبدالوهاب، محمد. (۱۴۲۰). **كشف الشبهات**. الرياض: وزارة الشؤون الاسلاميه والاقاف والدعوة والارشاد.
۵. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). **مقاييس اللغة**. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد. (۱۲۸۶). **المواقف**. [بی جا]: [بی تا].
۸. بلاغی، محمدجواد. (۱۳۵۱). **تفسیر آلاء الرحمن**. بیروت: مطبعة العرفان.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **توحید در قرآن**. چاپ هفتم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸). **تاج اللغة و الصحاح العربیه**. چاپ دوم. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. حبیبی، خادم حسین. (۱۳۸۹). **نقد و بررسی اندیشه و هابیت در مسئله توحید و لوازم آن**. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۶). **وسائل الشیعه**. چاپ سوم. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۳. حیدری فر، مجید. (۱۳۸۷). **مدرسه ترنم توحید**. چاپ اول. قم: انتشارات جامعه المصطفی العالمیه.
۱۴. خمینی، روح الله. (۱۳۹۰). **وصیت نامه الهی سیاسی** (صحیفه انقلاب). چاپ هفتم. قم: دارالفکر.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). **البيان في تفسر القرآن**. [بی جا]: انوار المهدي.
۱۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۵). **التفسیر الكبير** (مفاتیح الغیب). قم: دارالفکر.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶). **مفردات الفاظ القرآن**. محقق ابراهیم شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. رشیدرضا، محمد. (۱۴۰۴). **دروس من القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دارالاحیاء العلوم.
۱۹. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴). **تفسیر القرآن العظیم الشہیر بتفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. _____ . (بی تا). **السنه و الشیعه**. [بی جا]: [بی تا].

۲۱. زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). **تاج العروس من جواهر القاموس**. [بی جا]: [بی نا].
۲۲. زمخشری، جارالله محمد بن عمر. (۱۴۱۸). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. تحقیق الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض. الطبعة الاولى. [بی جا]: مكتبة العبيكان.
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ الف). **فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی**. چاپ اول. قم: توحید.
۲۴. _____ (۱۳۷۳ ب). **منشور جاوید**. چاپ سوم. قم: اعتماد.
۲۵. _____ (۱۳۷۶). **آیین و هابیت**. چاپ هشتم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۲). **المیزان فی التفسیر القرآن**. چاپ پنجم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۷. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن. (۱۴۰۶). **مجمع البیان**. بیروت: دارالتراث العربی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. طریحی، فخرالدین. (بی تا). **مجمع البحرین**. بیروت: مكتبة الهلال.
۳۰. طبیب، عبدالحسین. (بی تا). **اطیب البیان**. اصفهان: انتشارات اسلام.
۳۱. فاضلی، قادر. (۱۳۷۸). **شرح مبسوط وصیت نامه امام**. چاپ دوم. تهران: انتشارات فضیلت علم.
۳۲. فخر رازی، امام محمد. (۱۴۲۵). **تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب**. بیروت: دارالفکر.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴). **کتاب العین**. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه.
۳۴. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). **قاموس المحيط**. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ. (۱۴۰۵). **المصباح المنیر**. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۶. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۶). **قاموس القرآن**. چاپ دوازدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۴۳۳). **الجامع لاحکام القرآن**. بیروت: دارالفکر.
۳۸. مراغی، احمد مصطفی. (۱۴۱۸). **تفسیر المراغی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن**. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از دانشمندان. (۱۳۷۰). **تفسیر نمونه**. چاپ هفتم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. _____ (۱۳۸۴). **وهابیت بر سر دو راهی**. چاپ دوم. قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- نوروزی، حسعلی. (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی و اجتهادی تفسیر المنار و المیزان در باب توحید و شرک». پایان نامه سطح چهار مرکز تخصصی تفسیر حوزه علمیه قم.



A STUDY AND CRITIQUE OF SOME QUR'ANIC ARGUMENTS AGAINST THE DIVINE LEGITIMACY OF THE IMAMATE AND RELIGIOUS RULE

Mohammad As'adi ¹

ABSTRACT

Opponents of the divine legitimacy of the Imamate and religious leadership, along with other arguments, have cited some Qur'anic arguments, which can be analyzed and examined in three main reasons with different explanations; Imamate as one of the public rights (*haqqun-naas*) is one of the reasons for this view, which is documented in the following four Qur'anic themes: judicial and legal speeches to the general public, the standing of the people in justice as a philosophy of mission and prophecy, the separation of divine prophecy from the rule of the people and the mission of the prophets. The second reason for this view is to legitimize the opinion of the people in the Qur'an, which is based on four categories of verses, including verses of consultation and advice (*shoora*), verses of allegiance, verses documenting the authority of consensus, and verses of obedience to the leaders (*ulu'l amr*). The third reason for this view is the orthographic difference between the Qur'anic concept of "rule" and its customary political meaning. Analysis and study of these evidences by the method of inference and recitation of the Qur'an would show their incompleteness in proving the claimed results.

KEYWORDS: Imamate, Religious Rule, Legitimacy, Qur'anic Evidence

¹. Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Seminary and University Research Institute | Email: masadi@rihu.ac.ir



نقد و بررسی برخی ادله قرآنی مخالفان مشروعیت الهی امامت و حاکمیت دینی

محمد اسعدی^۱

چکیده

مخالفان مشروعیت الهی امامت و حاکمیت دینی در کنار ادله دیگر، به برخی ادله قرآنی استناد کرده‌اند که این ادله در سه دلیل اصلی با تبیین‌های مختلف آن قابل تحلیل و بررسی است؛ حق الناس بودن امامت از جمله ادله این دیدگاه است که به چهار مضمون قرآنی زیر مستند شده است: خطابات قضایی و حقوقی به عامه مردم، قیام مردم به قسط به عنوان فلسفه رسالت و نبوت، تفکیک نبوت الهی از فرمان‌روایی مردم و رسالت ابلاغی پیامبران. دومین دلیل دیدگاه مزبور مشروعیت بخشی به رأی مردم در قرآن است که به چهار دسته از آیات شامل آیات مشاوره و شوری، آیات بیعت، آیات مستند حجیت اجماع، و آیات اطاعت از اولی الامر استناد یافته است. سومین دلیل این دیدگاه نیز تفاوت اصطلاحی مفهوم قرآنی «حکم» با مفهوم عرفی سیاسی آن است. تحلیل و بررسی این ادله به روش استنباط و استظهار قرآنی، ناتمام بودن آنها را در اثبات نتایج مورد ادعا نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: امامت، حاکمیت دینی، مشروعیت، ادله قرآنی

۱. مقدمه

در بینش اصیل مذهبی، مقام امامت الهی پیشوایان دینی با شأن حاکمیتی ایشان پیوند خورده و این مقام آمیزه‌ای از دو بُعد ظاهری و باطنی است. در این میان فعلیت یافتن بعد ظاهری امامت به معنای پیشوایی و حکمرانی دینی بر امت همچون سایر تکالیف شرعی از بستر اراده و اختیار آنان برمی‌خیزد؛ چراکه با تکلیف مردم به بیعت و التزام و تعهد عملی به ایشان همراه است. اما این نکته منشأ الهی و دینی مشروعیت این مقام را زیر سؤال نمی‌برد. از این رو فی‌المثل نه اقبال مردم به حاکمیت امام علی علیه السلام و انتقال رسمی خلافت به ایشان منشأ مشروعیت بود و نه ادبار و کنار گذاشتن ایشان از خلافت پس از رحلت پیامبر مانع این مشروعیت گشت.

در تاریخ اندیشه‌های کلامی فریقین، حق الهی امامت و حاکمیت پیشوایان دین به ویژه حضرت علی علیه السلام مورد بحث و نزاع بوده است. در حالی که مکتب اصیل اهل بیت علیهم السلام بر این حق الهی و تکلیف شرعی امت به مراجعه و بیعت با ایشان اصرار دارد، مکتب اهل سنت منشأ مشروعیت خلافت و حاکمیت را در رأی و اقبال مردم و به عبارتی اجماع امت می‌بیند.

در روزگار اخیر که مسأله ولایت فقیه در عصر غیبت از یک سو و دیدگاه سکولاریسم به مثابه نظریه معرفتی در باب نسبت دین و دنیا از سوی دیگر کانون توجه اندیشمندان واقع شده است، گروهی از متفکران مسلمان سکولار در راستای اثبات مدعاهای سکولاری خود در باب نفی حق حاکمیت و ولایت فقیهان به مثابه حقی الهی و دینی، به تحلیل خاصی از حاکمیت پیشوایان دین از جمله شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و بالتبع امامان معصوم علیهم السلام روی آورده‌اند تا نفی بعد الهی مشروعیت ولایت را از این مسیر دنبال کنند. این امر اهمیت بازخوانی دوباره این مسأله را نشان می‌دهد. هر چند محققان شیعه و سنی کم و بیش با رویکردهای خاص خود به آن پرداخته‌اند. از اهل سنت نویسندگانی چون: محمد رشید رضا در کتاب «الخلافة او الامامة العظمی» و نیز محمد عماره در «معرکه الاسلام و اصول الحکم» و از شیعه نویسندگانی چون: سید کاظم حسینی حائری در کتاب «بنیان حکومت در اسلام» و مقاله «حکمت و حکومت در ترازوی نقد»، و محسن اراکی در نظریه «النص علی الامامة فی القرآن الکریم» و محمد حسن قدردان قراملکی در کتاب «قرآن و سکولاریسم در نقد اندیشه‌های نویسندگان سکولار معاصر

همچون علی عبدالرازق»، مهدی حائری در کتاب «حکمت و حکومت» و مهدی بازرگان در کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء»، آثاری نوشته‌اند؛ با این حال به نظر می‌رسد ابعاد قرآنی بحث از منظرهای مختلف در خور واکاوی بیشتر است؛ آثار پیشین کمتر معطوف به استدلال‌های قرآنی بوده و رویکردی عمدتاً کلامی و عام دارد. از این رو مقاله حاضر هم از جهت اهتمام به استظهارات قرآنی و هم اعتنا به برخی منابع شبهات که کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته، حاوی نگاهی نو است.

گذشته از میزان انطباق این بحث با حوزه ولایت فقیه که بحثی مستقل می‌طلبد، در این مقاله سه دلیل اصلی دیدگاه مزبور از منظر قرآنی با تبیین‌های مختلف آن مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. بررسی و نقد ادله مخالفان منشأ الهی امامت

۲-۱ حق الناس بودن امامت

«حق الناس» و «حق الله» از مفاهیم آشنا در معارف دینی است که مجموعه‌ای از مفاهیم فرعی در حوزه افعال مرتبط با انسان‌ها را دربر می‌گیرد. بی‌شک در نظریه توحیدی دین هیچ حقی مستقل از حق الهی در عالم هستی تصور نمی‌شود و آنچه به عنوان حق الناس مطرح است، در واقع به اعتبارات و حقوقی ناظر است که در شریعت الهی به اذن خداوند به عهده خود مردم و انبیا شده است؛ مثلاً انواع تصرفات حلال و غیر زیان‌بخش در اموال و قوای جسمی و روحی خود یا در منابع طبیعی و آزاد زمین در شمار حقوق الناس است که مورد تأیید دین می‌باشد. طبعاً شرط حلال بودن و زیان‌بخش نبودن این تصرفات و تعیین حدود و دامنه زیان‌بخشی، از اموری است که در شریعت الهی و تحت اراده خداوند مقرر می‌شود و از همین رو در حقیقت این تصرفات را نیز به نوعی از سنخ حق الله معرفی می‌کند. آیاتی که از دعوت انسان‌ها برای آبادی زمین و بهره‌وری از منابع طبیعی و حیوانی سخن می‌گوید: «... أَثْبَاتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...» (هود/ ۶۱؛ ابراهیم/ ۳۳ - ۳۲)، در همین راستا قابل تحلیل هستند. جعل الهی برخی ولایت‌ها و تصدی‌گری‌ها در حوزه خانواده نیز حاکی از همین منشأ الهی آنهاست.

حال درباره امامت و پیشوایی دینی انسان‌ها این بحث جدی است که آیا امامت بر مردم از حقوق الله است یا از حقوق الناس؟

به لحاظ روش شناختی، برخی مدعی شده‌اند که اساساً حق الله یا حق الناس شمردن یک امر در دایره مسایل برون دینی است و نباید از متن آموزه‌های دینی پاسخ آن را سراغ گرفت. با این تلقی آنان نخست امامت را از آن رو که به تصرف و دخالت در شئون عمومی و اجتماعی مردم مربوط است، در شمار حقوق الناس تلقی نموده و سپس بر اساس این باور بیرونی به توجیه و تأویل آن دسته از متون دینی پرداخته‌اند که در تأیید نظریه منشأ الهی مورد توجه است (ر.ک: قپانچی، ۱۳۸۳: ۴۰ و ۱۴۰؛ بو دبوس، ۲۰۰۱: ۷۱؛ ع شماوی، ۲۰۰۴ الف: ۲۰۸). در واقع بر اساس نکته روش شناختی معرفتی فوق، اصولاً برای پاسخ به این سؤال که آیا امامت از حقوق الله است یا از حقوق الناس، نیازی به مراجعه متون دینی دیده نمی‌شود، بلکه متون دینی نیازمند توجیه و تأویلی مناسب با نظریه بیرونی تلقی می‌گردد.

به نظر می‌رسد این نکته به هیچ رو استوار نیست و بدون هیچ ملاک روشنی، حوزه دلالت‌ها و هدایت‌های قرآنی را محدود می‌کند. قرآن همانگونه که در فروع و تفاسیل حقوق الله و حقوق الناس راهنمایی می‌کند، در اصل تبیین حقوق الله و حقوق الناس نیز می‌تواند هدایتگر باشد. در واقع از منظر دینی، صیرف تعلق یک مفهوم به افعال انسان‌ها دلیل حق الناس بودن آن نیست و اصولاً در شناخت مفاهیم مرتبط با انسان و جهان، نگاه برون دینی بدون تعهد و توجه به متن دین و فرهنگ دینی کافی نیست. اگر هدف اصلی دین و نزول قرآن هدایت انسان‌هاست، به چه توجیهی یکی از مفاهیم زیربنایی حیات انسان یعنی امامت و زعامت را باید لزوماً از دایره حقوق الله بیرون دید؟ بنابراین به نظر می‌رسد برون دینی تلقی نمودن این مسأله و تأکید بر حق الناس بودن آن، نوعی مصادره به مطلوب بوده و تعیین تکلیف این مسأله به بررسی درون دینی وابسته است. از این رو ملاحظه مستندات دینی و به طور خاص مضامین قرآنی که بر حق الناس بودن امامت قابل اقامه است، ضرورت دارد. اهم مستندات قرآنی این ادعا از این قرار است:

۲-۱-۱ - خطابات قضایی و حقوقی به عامه مردم

در آیاتی از قرآن امر به اجرای احکام قضایی و حقوقی به عموم مردم خطاب شده که می‌تواند مؤید واگذاری این احکام به آنان به مثابه حقوق الناس باشد (قپانچی، ۱۳۸۳: ۴۷):

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائده/۳۸)
«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...» (نور/۲)
«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...» (نساء/۵۸).

نقد و بررسی

این خطابات تنها در برخی شئون فرعی در درون حاکمیت به نقش عموم مردم اشاره دارد و اولاً از این نکته ساکت است که آیا این نقش به طور مستقیم به عهده توده مردم است یا به عهده برخی از میان آنان؛ ثانیاً هیچ اشاره‌ای به اصل حق تعیین امام و مجری این احکام ندارد و اعم از این است که امام و مجری را نیز خود مردم انتخاب کرده باشند یا آنان تحت هدایت امام الهی به اجرای احکام بپردازند. طبعاً نظریه منشأ الهی امامت، مدیریت بر اجرای احکام را حق الهی می‌داند که جز به امر الهی ممکن نیست؛ ثالثاً این آیات به دلیل اتفاق نظر محققان در مدنی بودن سوره‌های مائده، نور و نساء در سال‌های اخیر حیات پیامبر و در مدینه نازل شده (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۲-۲۸۰) و روی سخن با مؤمنانی است که تحت امامت و ولایت پیامبر الهی بودند و نمی‌توان دلالت آنها را بر تعیین نظام حکومتی دیگری بیگانه از نظام الهی که متن این احکام است، اثبات نمود.

۲-۱-۲- قیام مردم به قسط، فلسفه رسالت و نبوت

برخی آیات قرآن در بیان فلسفه رسالت و نبوت بر قیام خود مردم به قسط تأکید می‌کند و در واقع اقدام به این وظیفه را از خود آنان می‌خواهد نه از پیشوایان الهی (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۴۰؛ قبانچی، ۱۳۸۳: ۴۷):

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید/۲۵).

نقد و بررسی

اولاً این تعابیر لزوماً عموم مردم و آحاد مکلفان را متصدی اقامه قسط نمی‌شمارد، بلکه تنها از اصل این وظیفه و ضرورت اجرای عمومی آن سخن می‌گوید. طبعاً این وظیفه نیازمند متصدی

خاصی از میان مردم است که این آیات به تعیین خاص او نظر ندارد؛ زیرا تنها از «قیام به قسط» از سوی مردم سخن می‌گوید نه از «اقامه قسط». طبعاً قیام به قسط از سوی ایشان با دو احتمال سازگار است: نخست آنکه خودشان در مدیریت این تکلیف نیز اقدام کنند و دوم آنکه تحت مدیریت رسولان عمل کنند که به لحاظ نزول آیه در ارتباط با تکلیف مؤمنان در ذیل رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وجه دوم ترجیح دارد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۳۶۳).

ثانیاً به نظر می‌رسد مفهوم قیام به قسط در این آیه و موارد مشابه به معنای رفتار عادلانه و مبتنی بر قسط و عدل است نه اجرای قسط و عدل در امور اجتماعی. لذا فرموده: «لِیَقِیْمَ النَّاسُ الْقِسْطَ» تا به معنای اقامه و برپایی قسط توسط مردم باشد، بلکه فرموده است: «لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» که چنین افاده می‌کند که مردم در پرتو نقش رسول و ابزارهای همراه او یعنی بینات، کتاب و میزان، به قسط و رفتار عادلانه قائم شده و تحت امامت او در مسیر عدل حرکت می‌کنند؛ چنانکه مفسران نیز معمولاً آن را به رفتار عادلانه مؤمنان در تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر کرده‌اند (همان، ج ۹: ۳۶۳؛ قاسمی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۷۱). این نکته در آیه زیر نیز قابل توجه است:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» (آل عمران/۱۷).

در این آیه مفهوم «قائماً بالقسط» که به صیغه مفرد آمده، ظاهراً در نقش حال برای الله است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۴۰؛ طوسی، بی تا: ۴۱۷) و ناظر به این معناست که شهادت و گواهی توحیدی خدا راست و درست و عادلانه و دور از کجی و انحراف است.

در آیه دیگری نیز که به مؤمنان دستور می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...» (نساء/۱۳۵؛ مائده/۸)، لزوماً مراد دعوت به اجرای عدالت در جامعه و در مصدر امور نیست، بلکه می‌تواند رفتارهای جزئی و فردی آحاد مؤمنان را در برگیرد. بنابراین در آیه محل بحث (حدید/۲۵)، دلالتی واضح بر نظریه منشأ انسانی امامت دیده نمی‌شود و بلکه بر امامت الهی دلالت روشن تری دارد.

۲-۱-۳- تفکیک نبوت الهی از فرمانروایی مردم

در داستان طالوت، قرآن کریم پیامبر الهی بنی اسرائیل را فاقد مشروعیت فرمانروایی

معرفی کرده و تعیین طالوت به عنوان فرمانروای جنگی را تابع اراده و خواست مردم شمرده است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...» (بقره/ ۲۴۷). بنابراین مشروعیت فرمان او تابعی از نبوت الهی او نبوده و با خواست و اراده عمومی رقم خورده است (قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۸).

نقد و بررسی

اولاً، در داستان طالوت سخن از امام و خلیفه عام جامعه نیست، بلکه سخن از فرمانروای جنگی است که طبعاً یکی از شئون داخلی حکومت است. ثانیاً، در این آیات حتی شأن فرمانروایی جنگی را منوط به انتخاب و تعیین الهی معرفی می‌کند که خود نبی نیز در آن دخالت ندارد: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا»؛ ثالثاً، این آیات در مقام بیان منشأ مشروعیت فرمانروایی طالوت، از اراده مردم یاد نکرده، بلکه تنها تقاضای آنان را از خود پیامبر بیان نموده که در واقع نوعی اعلان آمادگی برای جنگ است و اگر خواست و اراده ایشان منشأ مشروعیت بود، خودشان مستقل از تعیین الهی باید اقدام می‌نمودند. رابعاً، این نکته که در آیه میان مقام نبوت و فرمانروایی تفکیک شده، هر چند با ظاهر آیه موافق است، اما هیچ دلالت و تأییدی بر نظریه منشأ غیر الهی ندارد؛ زیرا همانطور که گفتیم اصل فرمانروایی طالوت با امر و تعیین الهی رقم خورده است. افزون بر این، مراجعه مردم به پیامبر برای تعیین و معرفی فرمانده جنگی گواه روشنی بر این نکته است که آنان پیامبرشان را در امور جاری خود از جمله مسئله جنگ مسئول می‌دانستند و در واقع تحت امامت و زعامت او بودند؛ طبعاً در نظریه منشأ الهی امامت این ادعا هرگز مطرح نیست که همواره خود امام باید همه شئون اجرایی حکومت را به عهده گیرد، بلکه ممکن است بسته به شرایط و مقتضیات برخی شئون به امر الهی به دیگری موکول گردد.

۲-۱-۴- رسالت ابلاغی پیامبران

قرآن درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بارها تأکید کرده که او تنها مبلغ و تذکر دهنده است و سیطره و سلطه‌ای بر مردم ندارد (عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۱۱۲؛ قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۸):
«... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد/ ۴۰)؛

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ - لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۲۱).

در سیره دیگر پیامبران نیز، ضرورت به دست‌گیری قدرت به امر الهی همراه با رسالت دیده نمی‌شود. لذا حضرت موسی علیه السلام از فرعون نخواست که زمام حکومت را رها کند و به امر خدا به او بسپارد یا حضرت عیسی علیه السلام صرفاً حرکتی تصحیحی و سازنده در حوزه فکری و اعتقادی در برابر رومیان و احبار یهودی شروع کرد. سایر پیامبران هم تنها در همین راستا به حرکت‌های اصلاحی اقدام نموده‌اند بدون آنکه در پی دستیابی به قدرت و حکومت به مثابه حقی الهی برای خود باشند (قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۸۵۰).

نقد و بررسی

آیا آیات فوق در تبیین رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حصر آن در امر تبلیغ و تذکر را می‌توان نافی حق الله بودن امر حکومت و به تبع آن نافی منشأ الهی حکومت و امامت برای ایشان دانست؟ این استدلال در گروهی آن است که لسان حصر در این آیات مطلق باشد و یا به فرض آنکه حصر نسبی مراد باشد. تعبیر مزبور در برابر سؤال از حق امامت و حاکمیت اجتماعی پیامبر مطرح شده باشد. اقتضای حصر مطلق آن است که پیامبر اساساً وظیفه‌ای جز تبلیغ و تذکر نداشته باشد. حصر نسبی نیز به بیان گذشته اقتضا دارد که این آیات در صدد نفی حق حاکمیت اجتماعی به مثابه حقی الهی در راستای رسالت الهی ایشان باشد. به نظر می‌رسد هر یک از این دو ادعا با مناقشه جدی مواجه است. قراین داخلی و خارجی این آیات گواه آن است که حصر این آیات نسبی است و تبلیغ و تذکر دادن به بُعدی از ابعاد رسالت دینی و الهی پیامبر ناظر است و سایر ابعاد از جمله حق حاکمیت اجتماعی را نفی نمی‌کند.

تبیین این نکته در بندهای زیر می‌آید:

الف. چهار دسته آیات را می‌توان با بحث فوق مرتبط دانست، دسته اول آیاتی که «تبلیغ» را به عنوان رسالت پیامبران معرفی کرده و آیات قرآن را به وصف «بلاغ» توصیف نموده است (آل عمران / ۲۰؛ مائده / ۹۲ و ۹۹؛ رعد / ۴۰؛ نحل / ۳۵ و ۸۲؛ نور / ۵۴؛ عنکبوت / ۱۸؛ یس / ۱۷؛ شوری / ۴۸؛ تغابن / ۱۲)؛ دسته دوم آیاتی که وظیفه پیامبران را «تذکر دادن» و آیات قرآن را «ذکری» و «تذکره» شمرده است (مدثر / ۵۵؛ عبس / ۱۲؛ ق / ۴۵؛ ذاریات / ۵۵؛ غاشیه /

۲۱؛ طه / ۳؛ دستۀ سوم آیاتی که بر وظیفهٔ انذار و تبشیر پیامبران تأکید نموده و آنان را به لسان حصر به وصف «منذر» و «نذیر» و «مبشر» و «بشیر» می‌ستاید (هود / ۱۲؛ اسراء / ۱۰۵؛ فرقان / ۵۶؛ احقاف / ۹) و دستۀ چهارم آیاتی که «حفیظ»، «وکیل» و «مصیطر» بودن را از پیامبر نفی نموده‌است (انعام / ۱۰۴ و ۱۰۷ و ۶۶؛ هود / ۸۶؛ نساء / ۸۰؛ یونس / ۱۰۸؛ اسراء / ۵۴؛ زمر / ۴۱؛ شوری / ۴۸ و ۶).

ب. با سیری در این آیات درمی‌یابیم که بیشتر آنها در سوره‌های مکی و مناسب شرایط دوران مکه است که امکان اجرای ابعاد اجتماعی و حکومتی دین برای پیامبر فراهم نبود (آیات سوره‌های انعام، یونس، هود، رعد، نحل، اسراء، طه، فرقان، عنکبوت، زمر، شوری، احقاف، یس، ق، ذاریات، مدثر، عبس و غاشیه طبق شواهد عمومی نزول سور، در شمار آیات مکی است؛ بنگرید به: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۲-۲۸۰). شاهد این نکته آنکه در منابع تفسیری از نسخ این آیات با آیات مربوط بر خوردهای سخت و مقتدرانه پیامبر با مشرکان و مجرمان که در سوره‌های مدنی وارد شده، یاد شده‌است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۰۷).

ج. روی سخن در این آیات بر پایهٔ شواهد سیاقی، با مخالفان لجوج اسلام و پیامبر است که ابلاغ پیام الهی به آنها تنها جنبهٔ اتمام حجت داشته و نتیجهٔ دیگری از آن انتظار نمی‌رود و در واقع این آیات به مرحلهٔ نهایی محاجه با ایشان مربوط است. آیات مکی که بیشتر این آیات را تشکیل می‌دهد در ارتباط با مخالفت عناد آلود مشرکان و آیات مدنی (آل عمران / ۲۰؛ نساء / ۸۰؛ مائده / ۹۰ و ۹۹؛ نور / ۵۴) در ارتباط با کفار اهل کتاب و منافقان حاضر در داخل حکومت نبوی است و این تعابیر حصر آمیز هرگز نسبت به تودهٔ مؤمنان در جامعهٔ دینی ابراز نشده‌است؛ هرچند اصل تبلیغ و تذکر به مثابهٔ مرحلهٔ نخست دعوت دینی نسبت به مؤمنان نیز مطرح است (ق / ۴۵؛ ذاریات / ۵۵؛ ص / ۲۹). در واقع مؤمنان در پرتو تذکر و تبتیه نسبت به دعوت الهی انبیاء، به متن آموزه‌ها و پیام‌های آنان راه یافته و عملاً در مسیر اهداف بلند ایشان قرار می‌گیرند و تحت ولایت آنها تحقق ابعاد مختلف دین را دنبال می‌کنند ولی مخالفان تنها دریافت کنندهٔ پیام انذار پیامبران بوده و حجت الهی بر آنان تمام می‌شود و به سرنوشت سخت خود در محاسبهٔ الهی سپرده می‌شوند.

۵. لسان برخی از این آیات از یک سو لسان تسلی خاطر پیامبر و آرام نمودن دل ایشان از دغدغه دینی نسبت به هدایت معاندان و از سوی دیگر در مقام بیان هدایت‌ناپذیری و نفی جبر در ایمان و هدایت ایشان و یا دخالت شخصی پیامبر در نجات اخروی آنهاست (فی المثل در آیات ۲ و ۳ سوره طه می‌خوانیم: «مَا أَرْزَأْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِنَشَقِي * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى»). در آیات ۱۰۴ و ۱۰۷ سوره انعام نیز چنین می‌خوانیم: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ * وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ»؛ نیز ر. ک: رعد / ۴۰؛ نحل / ۸۲؛ شوری / ۴۸؛ عنکبوت / ۱۸ (...). (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۶: ۲۶۱؛ سید قطب شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۱۴). طبعاً این لسان ارتباطی با مسأله مشروعیت نقش پیامبر به عنوان امام و پیشوای مردم در امور اجتماعی و نفی حق ایشان در این حوزه ندارد.

۵. برخی آیات مدنی که در ارتباط با کفار و منافقان داخلی است، در ضمن اوامر حکومتی و متکی به اصل حکومت نبوی است. در این آیات پس از دستور به اطاعت از خدا و رسول به ویژه در مسایل حکومتی و جنگی، تکلیف پیامبر را نسبت به برخی مخالفان داخلی که از فرمان ایشان سر باز می‌زنند روشن ساخته و بر اصل تحمل و مدارای اجتماعی و آزادی عقیده تا زمانی که مخالفان دست به فتنه نزنند تأکید می‌کند؛ مثلاً در سوره نور نخست در آیات ۴۷ و ۴۸ به رفتار منافقانه برخی اشاره می‌کند که فراخوانی پیامبر برای اجرای احکام قضایی در میان آنان را نادیده می‌گیرند و سپس در آیه ۵۰ و ۵۱ به ضرورت لبیک‌گویی و اطاعت مؤمنان در جامعه دینی نسبت به دستورات پیامبر تصریح می‌کند، آنگاه در آیه ۵۴ چنین می‌فرماید: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نیز ر. ک: نساء / ۸۰؛ مائده / ۹۲ و ۹۹؛ تغابن / ۱۲). این در حالی است که در پایان سوره در آیه ۶۳ سرکشان از اوامر پیامبر را به مجازات تهدید می‌نماید. روشن است که اصل مدارا با مخالفان در درون جامعه دینی، خود یک اصل حکومتی و در چارچوب روش‌های اعمال حاکمیت است که در این آیات بر اساس نظریه منشأ الهی امامت به پیامبر توصیه شده است؛ طبعاً این توصیه‌ها نه تنها هیچ منافاتی با حق الله بودن امامت ندارد که کاملاً مؤید آن است.

۲-۲- مشروعیت بخشی به رأی مردم

مشروعیت رأی و اراده مردم در تعیین سرنوشت سیاسی اجتماعی شان از برخی آیات قرآن استنباط شده است که طبعاً امامت به مثابه یکی از عرصه‌های مهم و اثرگذار در این سرنوشت نیز از این حکم مستثنی نیست:

آیات مشاوره و شوری

در آیه «... وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران / ۱۵۹)، پیامبر به مشورت با مردم و نظرخواهی از آنان در امور اجتماعی امر شده و در آیه «... وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...» (شوری / ۳۸)، مشورت در امور از اوصاف نیک مؤمنان راستین شمرده شده است. این آیات گواه امضای رأی مردم و بیانگر اصل شوری به مثابه راهکاری مشروع در تشکیل حکومت تلقی شده است (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۸۲ و ۱۵۲؛ نیز ر.ک: قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱۶: ۳۸-۳۷ ذیل آیه ۳۸ شوری؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۷۲؛ بو دبوس، ۲۰۰۱: ۳۶-۳۲).

نقد و بررسی

درباره آیه نخست، اولاً خطاب آیه به پیامبر پس از استقرار حکومت ایشان است و ربطی به اصل منشأ مشروعیت زعامت ایشان ندارد. مفهوم «امر» که به مشورت در آن توصیه شده نیز بر همین اساس می‌تواند ناظر به امور اجتماعی داخل حکومت بوده و دلالتی بر مردمی بودن اصل حکومت و امامت نداشته باشد؛ ثانیاً از ذیل آیه پیداست که مشاوره پیامبر با مردم در مرحله ابتدایی و در مقام تبادل رأی و نظر خواهی و قبل از صدور حکم است و نهایتاً صدور حکم به نظر شخص پیامبر واگذار شده است: «فإذا عزم فتوکل علی الله» (ر.ک: فیض کاشانی، بی تا، ج ۱: ۳۱۰؛ بلاغی، بی تا، ج ۱: ۳۶۴). در نهج البلاغه نیز بر همین اساس است که امام علی علیه السلام خطاب به ابن عباس می‌فرماید: بر توست که نظر مشورتی خود را بگویی و وظیفه من بررسی آن است و نهایتاً اگر نظر من مخالف نظر تو بود، باید از من اطاعت کنی: «لک أن تشير علی و أری فإذا عصیتک فأطعنی» (سید رضی، بی تا، ج ۲: ۲۱۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۸: ۴۲۸، حدیث ۵ و ۴). ثالثاً فلسفه ذاتی مشورت و روحیه مشورت‌گیری حاکم از مردم به ویژه در شرایط جنگی که مورد نزول آیه است روشن است؛ چراکه باعث

تألیف قلوب و احساس سهیم بودن در تصمیم‌گیری‌هاست (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۹۶). در برخی روایات نیز به نکته فوق اشاره شده است؛ چنان که از ابن عباس به نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است که پس از نزول این آیه فرمود: آگاه باشید که خدا و پیامبرش از مشورت کردن بی‌نیازند ولی خداوند مشورت را رحمتی برای امتم قرار داده است. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۵۹). آیه دوم نیز اولاً بر اساس برخی اخبار سبب نزول به لحاظ تنزیلی به بیان ویژگی مثبتی از مردم مدینه در دوره جاهلیت قبل از اسلام یا قبل از هجرت پیامبر ناظر است. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۵۱)؛ ثانیاً از منظر تفسیر عام نیز تنها اصل اهمیت نقش شوری و تبادل رأی را مورد توجه قرار داده است و از بیان مصدر و منشأ نهایی حکم و تصمیم ساکت است و در واقع دو وجه را بر می‌تابد نخست آنکه نتیجه و حکم بر اساس رأی اکثریت مردم باشد و دوم آنکه پس از تبادل نظر مؤمنان و روشن شدن حق و مصلحت، لازم باشد نظر نهایی به ولی امر سپرده شود. (حسینی حائری، ۱۳۶۴: ۴۸)؛ ثالثاً در مورد امور خود مردم است (و امرهم) و قدر متیقن از آن اموری است که زمام آن به دست ایشان است (صادقی طهرانی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۶۰). لذا دلالتی بر مردمی بودن اصل امامت که مورد بحث است ندارد و در واقع این نکته که امامت نیز از امور خود مردم است صرفاً مدعای مخالفان و مورد مناقشه ماست. رابعاً حتی امور خود مردم نیز تا وقتی تحت امر و حکم خدا و رسول قرار نگرفته باشد قابل اعمال رأی و شوری است، اما با وجود حکم الهی جایی برای رأی نیست:

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» (احزاب/ ۳۶) (ر.ک: اراکی، ۱۴۲۸: ۷۴؛ رضوانی، ۱۳۸۵: ۹۷؛ قبانچی، ۱۳۸۳: ۵۳).

افزون بر این، آیه مزبور به حسب رأی مشهور در شمار آیات سور مکی است و فضای آیات مکی با مقام جعل حکم تشریعی و نظام شورایی مورد نظر اسلام تناسبی ندارد.

۲-۲-۱ آیات بیعت

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... فَبَايِعْنَهُنَّ...»

(ممتحنه/ ۱۲)؛

«إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...» (فتح/ ۱۰)؛

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...» (فتح/۱۸).

در این آیات رأی مردم در قالب بیعت و ابراز وفاداری با پیامبر در امور دینی و اجتماعی مورد توجه و قابل ستایش معرفی شده است (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۱۴۱؛ ماوردی، ۱۴۱۶: ۷). از این آیات چنین استفاده شده که مقام رهبری و امامت پیامبر در مرحله نخست وابسته به رأی مردم بوده است و طبعاً استناد به نصوص تعیین شرعی امام با این آیات ناسازگار است (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۶۸-۱۶۷؛ قلمداران، بی تا: ۹۰-۸۲).

نقد و بررسی

بیعت در قرآن با مفهومی که در عرف سیاسی با نظام دموکراسی و رأی گیری جهت کسب مشروعیت شناخته می شود، متفاوت به نظر می رسد. بیعت در قرآن که در هیأت باب مفاعله «مبايعه» آمده است، همگون با مفهوم لغوی آن ناظر به نوعی تعهد و التزام و ابراز وفاداری و همراهی در یک اصل و میثاق الهی است که پیشتر مشروعیت آن تحقق یافته و مردم به مضمون آن امر شده اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ذیل آیه ۲۵۴ سوره بقره؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۶؛ ابن خلدون، ۱۹۷۸: ۱۴۷). این مفهوم در واقع نوعی معاهده و پیمان مشترک است که میان خدا و اولیای او از یک سو و سایر بندگان از سوی دیگر برقرار می شود؛ پیمان و عهدی که وفای بدان پیشتر بر عهده بندگان بوده و آنان از سر وظیفه فطری و عقلی تکلیف داشته اند نسبت به آن ابراز وفاداری کنند. در آیات دیگر از این عهد و پیمان الهی چنین یاد شده است:

«أَلَمْ أَعْهَدْ لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ...» (یس/۶۰)؛

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ...» (بقره/۴۰).

در آیات گذشته، قرآن از مبايعه و هم پیمانی مؤمنان با پیامبر بر سر ایمان و رعایت احکام دینی و اطاعت از او امر نبوی سخن می گوید که در آیات دیگر به زبان تکلیف مطرح شده است (به عنوان نمونه ر.ک: نساء/۳۶ و انعام/۱۵۱). جالب آنکه این آیات مبايعه با پیامبر را مبايعه با خدا می شمارد و دست پیامبر را که به رسم قبول بیعت بالای دست بیعت کنندگان قرار می گرفت، دست خدا تلقی می کند: «إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح/۱۰).

طبعاً این بیعت را که مربوط به عمل به احکام و تکالیف دینی است، نمی‌توان از سنخ بیعتی دانست که مشروعیت‌زاست و پیش از آن حقی برای بیعت شونده ثابت نیست؛ چرا که بی‌شک مشروعیت ولایت الهی تابع بیعت مردم نیست و به تبع آن مشروعیت ولایت اولیای الهی نیز پیش از بیعت مردم ثابت است و بیعت در واقع ادای تکلیف و اقبال نسبت به وظیفه الهی است که آثار فردی و اجتماعی آن مهم است و به تحقق اهداف رسالت نبوی کمک می‌کند.

از این منظر تأکید این آیات بر اهمیت بیعت، و الهی بودن آن تأییدی بر الهی بودن منشأ ولایت پیامبر بر مردم است؛ هر چند این ولایت بدون ابراز وفاداری مردم عملاً به فعلیت خارجی و نتیجه مطلوب نمی‌رسد و عدم بیعت، محرومیت و خسارت عظیمی برای جامعه به دنبال دارد. بنابراین بیعت در فرهنگ قرآنی شرط نتیجه بخشی ولایت و امامت و بهره‌مندی از برکات فراوان آن است، نه منشأ مشروعیت و پشتوانه حق ولایت و امامت.^۱

۲-۲-۲- آیات مستند حجیت اجماع

«وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَ ثَمَّ مَصِيرًا (نساء/۱۱۵)؛

^۱. امام خمینی ظاهراً همین نکته را با تفکیک میان ولایت و تولی و مطلق شمردن ولایت و وابسته به رأی مردم شمردن تولی مورد اشاره قرار داده‌اند. ایشان در پاسخ سؤالی پیرامون ولایت فقیه و گستره و صور آن چنین نگاه داشته‌اند: «ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین؛ که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است، و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۹). ظاهراً ذیل سخن ایشان را که از بیعت با ولی مسلمین در صدر اسلام یاد می‌کنند، می‌توان ناظر به نمونه‌های بیعت مردم با پیامبر و امامان دانست یا شامل آن شمرد. همچنین سخن حضرت آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون شرط تجز تولی امام (و پیرو آن ولی فقیه) و وابستگی آن به خواست و نصرت مردم در همین راستا قابل تحلیل است. ایشان می‌گویند: ولی فقیه از امام معصوم که بالاتر نیست، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماند: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر لالقیتم جملها علی غاربها»؛ بنابراین باید وجود ناصر باشد؛ بایستی افراد بیابند، بخواهند. وقتی خواستند... تکلیفی بر عهده آن حاکم منجز خواهد شد [و] مجبور است که عمل بکند و إلا آن تکلیف - اگر بر او تکلیفی باشد - تکلیف منجزی نخواهد بود (بیانات رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۵، ۱۱، ۷۶؛ به نقل از دفتر فرهنگی فخر الائمه، ۱۳۸۸: ۳۱۴؛ همچنین در این باره ر.ک: سروش، ۱۳۸۶: ۴۲۱-۴۰۵).

«وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...» (بقره/۱۴۳)؛

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ...» (آل عمران/۱۱۰)؛

در این آیه و آیات دیگری که مستند حجیت اجماع واقع شده (مانند: نساء/۱۱۵ و آل عمران/۱۱۰) راه مؤمنان شایسته پیروی و امت اسلامی امتی معتدل و برتر معرفی شده است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۲۱۹؛ همان، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳۵ و ۶۶ و ۷۳؛ نهان، ۱۹۸۷: ۳۷۰؛ خضری، ۱۴۰۹: ۲۸۶). نتیجه قابل اخذ از این آیات آن است که توده مؤمنان در جامعه اسلامی مورد اعتماد و شایسته ستایشند که این امر ملازم حجیت آرای آنان بوده و با عدم لیاقت آنان برای تعیین سرنوشت سیاسی خویش سازگار نیست. البته در این استدلال آنچه مورد نظر است، صلاحیت جمعی مردم و قابل اعتماد بودن رأی جمعی آنان است (عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۱۸۵-۱۸۳).

نقد و بررسی

گذشته از مناقشاتی که در مباحث علم اصول فقه به جایگاه دلیل اجماع به تقریر اهل سنت وارد شده است، (مثلاً ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۰۷) دلالت این آیات از منظر تفسیری بر حجیت و مشروعیت اجماع و رأی جمعی مردم به مفهوم اصولی آن که منشأ جعل احکام و مشروعیت آن می شود، مورد مناقشه جدی است. مسأله اجماع و رأی توده مردم یا نخبگان جامعه در واقع به مرجعی شرعی در کنار نصوص قرآن و حدیث ناظر است که در صورت فقدان این نصوص بتواند تعبداً معتبر تلقی شود. با نگاهی به این آیات در می یابیم که چنین مفهومی از آنها قابل دریافت نیست.

در توضیح این ادعا توجه به نکات زیر مهم است:

الف. در آیه نخست، «سبیل المؤمنین» به عنوان راه و مرجع مستقلی در کنار راه خدا و رسول مطرح نشده، بلکه در امتداد همراهی و متابعت از رسول یاد شده است. راه مؤمنان در این سیاق در واقع همان راه و روشی است که مؤمنان بر اساس ایمانشان به خدا و رسول آن را طی می کنند و این امر از روش مستقل و رأی شخصی آنان بیگانه است. بنابراین ظاهر تعبیر این آیه جعل حجیت و مشروعیتی برای آرای شخصی توده مؤمنان منهای وصف ایمان

آنها نیست و اینکه راه و روش مؤمنان بر پایه انتخاب و رأی شخصی آنان بتواند ملاک مشروعیت حکمی واقع شود، از دلالت آیه بیگانه است.

ب. در آیه دوم مفهوم «امت وسط» قابل بحث و بررسی است. این مفهوم اگر به معنایی حقیقی و کامل حمل شود، ملازم اعتدال در همه رفتارها و کردارها و پندارهاست که تعبیر دیگری از عصمت است و بر توده مردم قابل حمل نخواهد بود. این تفسیر هم در ظهور آیه و هم در برخی روایات تفسیری قابل تأیید است؛ به لحاظ مدلول ظاهری آیه، توصیفی که در این آیه از «امت وسط» آمده شایسته عموم مردم نیست؛ چراکه شاهد بودن بر سایر مردم به معنای دقیق آن مستلزم قدرت و احاطه نسبت به کردار و رفتار و نیت آنان است که در خور توده مردم نیست. طبعاً اگر عمومیت خطاب آیه را بپذیریم، باید آن را به لحاظ بعضی از افراد امت که از این شایستگی برخوردارند صادق بشماریم، نه همه آحاد امت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۲۳-۳۲۰). به لحاظ شواهد روایی نیز در برخی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر عام مفهوم امت وسط که مقام شهادت بر اعمال را به طور مطلق دارند، مورد نقد قرار گرفته است (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۴).^۱

^۱ . از جمله نمونه‌های روایی زیر قابل ذکر است: حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۴، حدیث ۴۰۳ به نقل از اصول کافی: علی بن ابراهیم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة عن بريد العجلي قال قلت لأبي جعفر عليه السلام قول الله تبارك و تعالی «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» قال: نحن الامة الوسطی، و نحن شهداء الله تبارك و تعالی علی خلقه و حججه فی أرضه؛ و حدیث ۴۰۶ به نقل از حاکم حسکانی در شواهد التنزیل: باسناده عن سلیم بن قیس الهلالی عن علی علیه السلام ان الله تعالی ایانا عنی بقوله «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» فرسول الله صلی الله علیه و آله شاهد علینا، و نحن شهداء الله علی خلقه، و حجته فی أرضه، و نحن الذین قال الله تعالی: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»؛ و حدیث ۴۰۹ به نقل از تفسیر عیاشی: عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» فان ظننت ان الله عنی بهذه الاية جميع أهل القبلة من الموحدين افترى ان من لا تجوز شهادته فی الدنيا علی صاع من تمر يطلب الله شهادته يوم القيامة، و قبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية، كلا لم يعن الله مثل هذا من خلقه، یعنی الامة التي وجبت لها دعوة ابراهيم «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» و هم الامة الوسطی و هم خير امة اخرجت للناس؛ نیز همان: ۱۳۵، حدیث ۴۰۹ به نقل از عیاشی: عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» فان ظننت ان الله عنی بهذه الاية جميع أهل القبلة من الموحدين

اما مفهوم نسبی و حداقلی امت وسط که شامل مطلق میانه‌روی و اعتدال جزئی و حداقلی است، و با شهادت و گواهی جزئی بر برخی احکام حلال و حرام صادق می‌افتد،^۱ در بحث حاضر مفید نخواهد بود؛ چراکه مشروعیت رأی در امر امامت با اثبات اعتدال جزئی و حداقلی صاحبان رأی قابل اثبات نیست. این مفهوم نهایتاً برتری امت اسلامی را نسبت به سایر امم به مثابه الگویی برتر اثبات می‌کند که ربطی به بحث مشروعیت بخشی به آرای آنها در امر خطیر امامت ندارد.

۵. در آیه سوم نیز امت برتر بودن اگر به معنای مطلق و حقیقی کلمه مراد باشد، بر همه آحاد مردم قابل اطلاق نیست و اگر معنای نسبی و حداقلی در آن پذیرفته شود، دلالتی بر مشروعیت آراء در امر امامت نخواهد داشت.

۵. در این آیه نیز ملاک خیر بودن امت، وصف خاصی شمرده شده که واقعاً درباره بسیاری از آحاد امت صادق نیست. بنابراین این آیه نیز دلالتی بر مشروعیت مستقل آرای عمومی ندارد (رضوانی، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۴).

۷. آنچه از ادله حجیت اجماع امت بر می‌آید، اجماع به معنای واقعی کلمه است که در خبر مشهور نبوی در منابع اهل سنت نیز از آن با این تعبیر یاد شده: «لا تجتمع امتی علی ضلاله» (رازی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۷۹). هرچند در متن و سند این خبر مناقشات جدی است، (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۰۷؛ رازی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۷۹) اما وجه قابل قبولی از آن که در منابع شیعی هم مورد اذعان است، (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۲۵) حجیت و اعتبار رأی مورد وفاق

افتری ان من لا تجوز شهادته فی الدنيا علی صاع من تمر یطلب الله شهادته یوم القيامة، و تقبلها منه بحضرة جمیع الأمم الماضية، کلا لم یعن الله مثل هذا من خلقه، یعنی الامة التي وجبت لها دعوة ابراهيم «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» و هم الامة الوسطی و هم خیر امة اخرجت للناس.

^۱ . از برخی روایات تفسیری می‌توان این وجه را نیز دریافت؛ مثلاً: ر.ک: حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۴؛ حدیث ۴۰۴ به نقل از اصول کافی: عن ابي جعفر الباقر علیه السلام: و لقد قضی الأمر أن لا یكون بین المؤمنین اختلاف، و لذلك جعلهم شهداء علی الناس لیشهد محمد صلی الله علیه و آله علینا، و لنشهد علی شیعتنا و لیشهد شیعتنا علی الناس؛ نیز همان: ۱۳۵؛ حدیث ۴۰۸: به نقل از عیاشی: عن ابي عبد الله علیه السلام: «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَي النَّاسِ» قال بما عندنا من الحلال و الحرام و بما ضیعوا منه.

عموم امت است که هیچ اختلافی در آن در میان امت نباشد؛ طبعاً حصول چنین شرطی آن هم در حوزه مسایل اجتماعی سیاسی و اداره امت بسیار بعید به نظر می‌رسد و مدعیان نیز چنین شرطی را در مشروعیت مردمی امامت قایل نیستند، بلکه معمولاً از رأی اکثریت مردم یا اکثریت اهل حل و عقد سخن می‌گویند که طبعاً در ادله فوق دلالتی بر آن دیده نمی‌شود.

۲-۲-۳- آیات اطاعت از اولی الامر

قرآن کریم در دو آیه به لزوم اطاعت از اولی الامر و مراجعه به آنان در مسایل اجتماعی

اشاره دارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/۵۹)؛
 «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَدَّعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ
 لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...» (نساء/۱۸۳)؛

در این دو آیه، «اولی الامر» از میان خود مردم تعبیر شده (اولی الامر منکم، اولی الامر منهم) و بدون هیچ قیدی آمده‌است. این اطلاق تعبیر، حکم و جوب اطاعت در آیه نخست و مرجعیت اجتماعی آنها در آیه دوم را شامل حاکمان منتخب مردم می‌نماید و در واقع مشروعیت رأی و انتخاب مردم را گواهی می‌دهد (بو دیوس، ۲۰۰۱: ۳۸-۳۷؛ آصفی، ۱۴۱۶: ۱۴۵-۱۴۲).

نقد و بررسی

استدلال فوق از دو جهت قابل مناقشه است:

اولاً در این استدلال و در اخذ به اطلاق، بین حکم آیه و متعلق آن خلط شده‌است. حکم کلی و جوب اطاعت از اولی الامر در آیه نخست هر چند اطلاق دارد، اما این اطلاق نسبت به متعلق و جوب اطاعت یعنی «اولی الامر» قابل تأمل و نقد است. آیه نخست از جوب اطاعت کسانی که در میان مردم اولی الامرند یاد کرده و آیه دوم به ارجاع امور و مسایل اجتماعی به اولی الامر سفارش می‌کند. این اطلاق حکم نمی‌تواند مصادیق متعلق خود یعنی اولی الامر را نیز تبیین نماید. تعبیر مزبور هر چند اصل ضرورت وجود ولی امر را در میان مردم نشان می‌دهد، اما اطلاق معتبری نسبت به شرایط اولی الامر و نقش مردم در انتخاب آنها ندارد که بدان اخذ شود.

ثانیاً قراین سیاقی آیه، امکان تعمیم مراد از اولی الامر به حاکمان غیر الهی را نفی نموده است؛ چراکه از وجوب اطاعت آنان به نحو مطلق همسان و وجوب اطاعت خدا و رسول یاد کرده است و بی شک وجوب اطاعت مطلق در فرهنگ قرآن نسبت به هر حاکمی تنها به عذر رأی مردم و برخورداری از خواست اکثریت پذیرفته نیست. قرآن بارها از اطاعت تجاوزکاران و اهل غفلت و کفر و نفاق و حتی رأی اکثریت نهی فرموده است (مثلاً احزاب/ ۱؛ شعراء/ ۱۵۱؛ انعام/ ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۹۱).

۲-۳- تفاوت اصطلاحی مفهوم قرآنی «حکم» با مفهوم عرفی سیاسی آن

مفهوم «حکم» در آیات قرآن که مورد استناد نظریه منشأ الهی امامت قرار گرفته، از مفهوم عرفی آن در مصطلح سیاسی رایج به معنای فرمانروایی متفاوت است و در اثبات منشأ الهی امامت به مثابه حاکمیت سیاسی اجتماعی بر مردم کافی نیست. به طور خاص آیاتی که از توحید در حکم یاد کرده، مانند: «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...» (یوسف/ ۴۰) صرفاً ناظر به حکم تکوینی الهی نسبت به عالم هستی است و حوزه تشریح و باید و نبایدها را در بر نمی گیرد. خداوند با آفرینش انسان و ارزانی داشتن قوای وجودی و اراده آزاد و مالکیت بر جان و مال، در واقع امر تشریح را به خود او واگذار کرده و بر اراده و اختیار او صحه گذاشته است. بنابراین آیات توحیدی مزبور تنها حاکی از آن است که عالم هستی محکوم قدرت الهی است. از برخی دیگر از آیات نیز نهایتاً اصل الهی بودن قانون و تشریحات قابل استفاده است نه الهی بودن حاکمیت؛ مانند: «... وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده/ ۵۰).

در برخی دیگر از آیات نیز بنا به قراین ظاهری و سیاقی، حکم به معنای حکمت و فهم آمده است؛ مانند آیات زیر:

«وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...» (یوسف/ ۲۲)؛

«وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...» (انبیاء/ ۷۴)؛

«فَقَرَّرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا...» (شعراء/ ۲۱).

همچنین از برخی آیات به دست می آید که حکم به معنای قضاء، داوری یا

فیصله‌بخشی در مخاصمات است، نه حکومت به عنوان سلطه اعتباری بر مردم و جامعه که در مسأله امامت مطرح است:

«... قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره/۱۱۳)؛

«... وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره/۲۱۳)؛

«وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (یونس/۱۰۹).

بر اساس تفاوت اصطلاحی فوق آنچه در منشأ الهی امامت قرآنی قابل قبول است، هدایت معنوی و ارشاد علمی و نهایتاً داوری در اختلافات است، نه خلافت و حاکمیت به معنای رایج در عرف سیاسی (ر.ک: عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۸۶؛ حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۵۵-۵۴؛ قپانچی، ۱۳۸۳: ۱۴۰ و ۶۵ و ۶۳؛ نیز درباره معنای حکم در قرآن ر.ک: ع شماوی، ۲۰۰۴ الف: ۲۰۲-۲۰۰؛ همان، ۲۰۰۴ ب: ۲۸ و ۷۹؛ بو دبوس، ۲۰۰۱: ۳۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۰: ۷۶-۶۰). روشن است که بر اساس این دیدگاه، داوری در اختلافات امری تبعی و عرضی است که وابسته به خواست مردم و رجوع آنان است و حق مستقلی برای پیامبر ثابت نمی‌کند.

نقد و بررسی

استدلال فوق در واقع حاوی دو ادعای قابل مناقشه است که هر یک نیازمند بررسی جداگانه است:

ادعای نخست: تکوینی بودن حاکمیت الهی

در این استدلال آیات مربوط به توحید در حکم، به حکم تکوینی و حوزه هست و نیست‌ها اختصاص یافته و از حاکمیت تشریحی و حوزه باید و نبایدها بیگانه تلقی شده‌است. طبق این ادعا حوزه حاکمیت تشریحی، به اراده آزاد انسان متکی به قوای وجودی و خدادادی او واگذار شده‌است.

به نظر می‌رسد حکم و حاکمیت در واقع جلوه‌ای از ولایت الهی است و آیات توحید در حاکمیت خدا بر عالم هستی، اختصاصی به حاکمیت تکوینی به معنای گذشته ندارد و به حوزه تشریح نیز تعمیم می‌یابد. در قرآن مفهوم «خلق» به طور خاص حاکی از مقام تکوین و

مفهوم «امر» حاکی از مقام ربوبیت، تدبیر و تشریح یا مشتمل بر این مقام به کار رفته (طوسی، بی تا، ج ۴: ۴۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۰۷) و هر دو به خدا اختصاص یافته است: «... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۵۴). ضمن آنکه آیات توحید در حکم، گاه با قراین سیاقی روشنی، شمول حکم تشریحی را نیز گواهی می دهد؛ در آیه ۴۰ سوره یوسف چنین می خوانیم: «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». در این آیه امر به عبودیت خدا به مثابه یکی از ارکان دین استوار الهی بر توحید در حکم مترتب شده و روشن است که اختصاصی به حوزه تکوین ندارد (طوسی، بی تا، ج ۶: ۱۴۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۱۵).

علاوه بر این بخشی از آیات به حکم قضایی الهی در رفع نزاعها و اختلافات که طبعاً به حوزه تشریح مربوط است تصریح دارد (بقره/ ۲۱۳؛ مائده/ ۵۰؛ انعام/ ۱۱۴؛ نور/ ۴۸ و ۵۱؛ ممتحنه/ ۱۰؛ این نکته در دومین ادعای مذکور در استدلال فوق مورد اذعان قرار گرفته است) و گاه به صراحت حکم نهایی در همه اختلافات را به عهده خدا می شمارد:

«وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...» (شوری/ ۱۰).

بنابراین آیات توحید در حکم مانند آیات توحید در ولایت، امر و ملک به عموم و اطلاق خود باقی است و باور به تفویض در بخش تشریح به این معنا که خداوند با خلقت انسان و قوای وجودی او، امر تشریح را به او وانهاد و خود دخالتی در آن نمی کند، باوری شرک آمیز است که با ولایت مطلقه الهی ناسازگار دیده می شود و هیچ شاهد دینی ندارد: «... مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف/ ۲۶).

تنها مستندی که در استدلال فوق مطرح شده خلقت انسان و قوای وجودی او همراه با اراده آزاد و نیروی انتخاب گر اوست که به هیچ رو در اثبات این ادعا کافی نیست؛ چراکه قرآن کریم اساساً آفرینش انسان و قوای وجودی او را نه در راستای مستقل شدن او از اراده تشریحی الهی بلکه به عکس در جهت بندگی خدا و اطاعت از او می شمارد و این قوا را برای امتحان انسان معرفی می کند:

«وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶)؛

«وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (هود/ ۷)؛

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...»
(انعام/۱۶۵).

ادعای دوم: تفسیر حکم به قضا و داوری در مخاصمات

در دومین ادعا که با تنزل از ادعای قبل همراه است، منشأ الهی حکم و حاکمیت در خصوص رفع خصومت‌ها و اختلافات پذیرفته شده، ولی از تعمیم آن به سایر نقش‌های حکومتی امتناع شده است و در واقع آیاتی که از منشأ الهی این نقش سخن گفته، از جعل مقام و منصبی سیاسی اجتماعی و مستقل از اراده و رجوع آزادانه مردم بیگانه تلقی شده است. بر اساس این ادعا حکم‌رانی به مثابه داوری در اختلافات، صرفاً وظیفه‌ای عارضی و وابسته به مراجعه مردم است که بدون آن مشروعیت الهی مستقلی ندارد (قپانچی، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۵).

به نظر می‌رسد این ادعا هرچند در مورد برخی آیات که پیامبر را به داوری در اختلافات کفار اهل کتابی فرا می‌خواند که به ایشان رجوع می‌کنند قابل توجیه است، اما به معنای مطلق نسبت به مؤمنان و جامعه ایمانی قابل توجیه نیست. توضیح این نکته در زیر می‌آید:

الف. آیات دعوت پیامبر به حکم و داوری در اختلافات دو دسته‌اند؛ برخی مشروط به مراجعه مردم و برخی دیگر مطلق می‌باشند. هرچند ظاهر برخی آیات بر وظیفه‌ای ذاتی برای پیامبر در داوری میان کفار اهل کتاب جز در صورت مراجعه آنان دلالت ندارد: «... فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ...» (مائده/ ۴۲)؛ البته قابل توجه است که پیامبر در جامعه دینی نسبت به داوری در اختلافات اقلیت اهل کتاب نیز مسؤول معرفی شده است (آل عمران/ ۲۳؛ مائده/ ۴۸-۴۹) اما ظاهراً در این موارد حکم ایشان می‌تواند حکم را بر اساس کتاب مقدس خود آنان صادر کند (مائده/ ۴۷ و ۴۳) اما با توجه به ظاهر برخی دیگر از آیات، این وظیفه نسبت به مؤمنان به منزله وظیفه‌ای با منشأ الهی قابل اذعان است:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ... فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...» (مائده/ ۴۸)؛

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...» (نساء/ ۱۰۵).

ب. در کنار دعوت پیامبر به حکم میان مؤمنان، توده مؤمنان نیز به مراجعه و

دادخواهی از محضر پیامبر امر شده و از دادخواهی به حاکمان غیر الهی منع شده‌اند:

«الَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...» (نساء/۶۰)؛
«فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...» (نساء/۶۵).

بنابراین آیات حکمرانی پیامبر در امور قضایی می تواند در اثبات منشأ الهی حاکمیت مورد استناد قرار گیرد. بدیهی است که فارغ از مواردی که قضاوت مشروط به مراجعه مردم و در واقع از سنخ حکمیت شخصی است، در موارد دیگر قضاوت به مثابه منصبی اجتماعی مورد نظر قرار گرفته که جز با به دست گرفتن قدرت متصور نیست و اثبات منشأ الهی برای آن ادعان به منشأ الهی اصل قدرت و حاکمیت را در پی دارد.

نتیجه

در این نوشتار برخی از استدلال‌های مهم مخالفان الهی بودن منشأ امامت و حاکمیت دینی بر اساس منابع معاصر بررسی و به بوجه نقد نهاده شد. در مجموع و با نگاهی روش‌شناختی به استدلال‌ات قرآنی مخالفان الهی بودن منشأ امامت و حاکمیت دینی می‌توان دریافت که گویا آیات قرآن مستند اصلی ایشان در این دیدگاه نبوده و در واقع در این حوزه آنان دچار تفسیر به رأی شده‌اند. آنان در استدلال به آیات قرآن بیش از آنکه به قواعد تفسیری و شواهد دلالتی درون‌قرآنی و برون‌قرآنی تکیه کنند، با مبنا قرار دادن آرای کلامی خود، درصدد تفسیر آیات بر اساس این آراء بوده‌اند. نادیده انگاشتن وجوه محتمل آیات از سوی آنان و عدم اهتمام جدی و منصفانه به آرای تفسیری محققان نامدار تفسیر از گذشته تاکنون در همین راستا دیده می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن تیمیه، احمد. (بی‌تا). **منهاج السنة النبویه.** بیروت: نشر مكتبة الرياض الحديثه.
۳. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن. (۱۹۷۸). **المقدمه.** بیروت: دار القلم.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰). **تفسیر التحریر و التنیور.** بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸). **لسان العرب.** بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. اراکی، محسن. (۱۴۲۸). **نظریه النص علی الامامه فی القرآن الکریم.** قم: المجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
۷. آصفی، محمد مهدی. (۱۴۱۶). **ولایة الامر.** قم: المركز العالمی للبحوث و التعليم الاسلامی.
۸. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). **آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء.** تهران: خدمات فرهنگي رسا.
۹. بلاغی، محمدجواد. (بی‌تا). **آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن.** بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). **شرح المقاصد.** قم: شریف رضی.
۱۱. حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵). **حکمت و حکومت.** لندن: شادی.
۱۲. حرّ عاملی، محمد. (۱۴۱۲). **وسایل الشیعه.** قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۱۳. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۳۶۴). **بنیان حکومت در اسلام.** تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات.
۱۴. _____ (۱۳۷۸). «حکمت و حکومت در ترازوی نقد». **مجله حکومت اسلامی.** شماره ۱۳. صص: ۶۱-۲۷.
۱۵. حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۲). **تفسیر نور الثقلین.** قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خضری، محمد. (۱۴۰۹). **اصول الفقه.** بیروت: دار الفکر.
۱۷. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). **صحیفه امام.** تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. دفتر فرهنگي فخر الائمه. (۱۳۸۸). **ولایت فقیه سایه حقیقت عظمی در بیان حضرت امام خمینی و رهبر معظم انقلاب.** تهران: سازمان اوقاف.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۱۲). **المحصل فی علم الاصول.** بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۰. _____ (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر).** بیروت: دار احیاء التراث العربی.

٢١. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢). **المفردات**. دمشق: دار العلم.
٢٢. بو دهبوس، رجب. (٢٠٠١). **الاسلام و مسألة الحكم**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
٢٣. رضا، محمدرشيد. (١٩٢٢). **الخلافة او الامامة العظمى**. قاهره: مطبعة المنار.
٢٤. رضواني، حسين. (١٣٨٥). **امام شناسي و پاسخ به شبهات**. قم: انتشارات مسجد جمكران.
٢٥. زركشي، محمد بن بهادر. (١٤١٠). **البرهان في علوم القرآن**. بيروت: دار المعرفة.
٢٦. زمخشرى، محمود بن عمر. (١٤٠٧). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دارالكتاب العربي.
٢٧. سروش، محمد. (١٣٨٦). **دين و دولت در اندیشه اسلامي**. قم: بوستان كتاب.
٢٨. شاذلى، سيد قطب. (١٤٢٥). **في ظلال القرآن**. بيروت: دارالشروق.
٢٩. سيد رضى، ابوالحسن محمد. (بى تا). **نهج البلاغه**. شرح محمد عبده. بيروت: مؤسسه الاعلمي.
٣٠. سيوطي، جلال الدين. (١٤٢١). **الدر المنثور**. بيروت: دارالكتب العلميه.
٣١. صادقي طهراني، محمد. (١٤٠٦). **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنه**. قم: فرهنگ اسلام.
٣٢. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤١٧). **الميزان**. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسين.
٣٣. طبرسي، فضل بن حسن. (١٤٠٦). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دارالمعرفه.
٣٤. طبرى، محمد بن جرير. (١٤١٢). **جامع البيان**. بيروت: دارالمعرفه.
٣٥. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). **التبيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٦. عثماوي، محمد سعيد. (٢٠٠٤ الف). **الاسلام و السياسه**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
٣٧. _____ . (٢٠٠٤ ب). **جوهر الاسلام**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
٣٨. عبدالرزاق، على. (٢٠٠٧). **الاسلام و اصول الحكم**، (همراه اصول الحكم في الاسلام). قاهره: دار مصر المحروسه.
٣٩. عماره، محمد. (١٩٨٩). **معركه الاسلام و اصول الحكم**. قاهره: دارالشروق.
٤٠. فيض كاشاني، ملامحسن. (بى تا). **تفسير صافي**. مشهد: دارالمرتضى.
٤١. قاسمى، جمال الدين. (١٤١٧). **محاسن التأويل**. بيروت: دارالكتب العلميه.
٤٢. قبانجي، احمد. (١٣٨٣). **خلافة الامام علي بالنصب ام بالنص**. قم: مكتب الامام الصادق عليه السلام.

۴۳. قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۰). **قرآن و سکولاریسم**. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۸). **الجامع لأحكام القرآن**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۵. قلمداران، حیدرعلی. (بی تا). **شاهراه اتحاد**. ایران: [بی نا].
۴۶. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **تفسیر القمی**. قم: دارالکتاب.
۴۷. ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۶). **الاحکام السلطانیة**. قم: المکتب الاسلامی.
۴۸. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۰). **هرمنوتیک کتاب و سنت**. تهران: طرح نو.
۴۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۳). **بحار الانوار**. بیروت: دار الاضواء.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. نهبان، محمد فاروق. (۱۹۸۷). **نظام الحکم فی الاسلام**. کویت: جامعه کویت.
۵۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۶). **بحوث فی علم الاصول** (تقریر بحث السید محمد باقر الصدر). قم: مؤسسه دایره المعارف الفقه الاسلامی.



AN ASSESSMENT AND CRITIQUE OF THE CONCEPT OF "TERROR" IN THE SUNNAH OF THE PROPHET (PBUH)

Seyyed Abdur-Rasoul Hosseinizadeh ¹
Seyyed Mohammad Hosseini ²

Abstract

Counter-terrorism has long been concerned, since the age of prophecy and so on. In the meantime, some have actually confronted it and some have pretended to oppose it. Some, with biased intentions, have used some behaviors of the Prophet of Islam (PBUH) as a pretext and accused him of "terrorism", and by creating this suspicion, they have tried to strike at his spiritual position. The present article, by looking at these events and examining and investigating their causes and factors, is in the position of answering and clarifying the mentioned doubt. It is observed in the Sunna of the Prophet (PBUH) that he, as the ruler of Islam, in some cases had ordered the killing of people who were the germs of corruption and destruction and causes of misguidance of human society and were trying to ignite the fire of war. The order to kill those people was never intended to achieve political goals or to intimidate the people, which is a feature of terrorist operations.

KEYWORDS: Holy Prophet (PBUH), the Sunnah of the Prophet, Terrorism, History of Islam.

¹. Associate Professor, University of Holy Quran* | Email: hosseiny43@yahoo.com

². MA of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts | Email: yas3520449201@gmail.com



ارزیابی و نقد پنداره «ترور» در سیره پیامبر ﷺ

سید عبدالرسول حسینی زاده^۱

سید محمد حسینی^۲

چکیده

از دیرباز اعم از عصر رسالت و غیر آن، موضوع مقابله با تروریسم مورد توجه بوده است؛ در این میان عده‌ای به صورت واقعی با آن مقابله کرده‌اند و عده‌ای وانمود به مقابله با آن می‌کردند. برخی با اهداف مغرضانه، برخی رفتارهایی از پیامبر اسلام ﷺ را دستاویز قرار داده و آن حضرت را متهم به «ترور» کرده و با ایجاد این شبهه، در صدد ضربه زدن به جایگاه معنوی آن حضرت برآمده‌اند. نوشتار پیش روی با نگاه به این وقایع و بررسی و تحقیق در مورد علل و عوامل آن، در مقام پاسخ‌گویی و روشن‌گری در مورد شبهه مورد اشاره است. در سیره پیامبر ﷺ مشاهده می‌گردد که آن حضرت، در مقام حاکم اسلامی در مواردی حکم کشتن افرادی را صادر فرموده‌اند که جرثومه‌های فساد و تباهی بوده و موجب گمراهی و ضلالت جامعه بشری می‌شدند و در صدد برافروختن آتش جنگ بودند. فرمان کشتن این افراد، هیچ‌گاه به قصد دستیابی به هدف‌های سیاسی و یا برای ایجاد رعب و وحشت در بین مردم که از شاخصه‌های عملیات تروریستی است، نبود.

واژه‌های کلیدی: پیامبر اکرم ﷺ، سنت نبوی، تروریسم، تاریخ اسلام.

^۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: hosseiny43@yahoo.com

^۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | Email: yas3520449201@gmail.com

۱. مقدمه

مفهوم ترور یکی از مفاهیم مهم و مطرح در اندیشه سیاسی است که از دیرباز مورد توجه بوده است و آنچه آن را در این اواخر دارای اهمیت بیشتری کرده، دستاویز شدن این موضوع توسط قدرت‌های استکباری در جهت سرکوب کردن مبارزات حق طلبانه، و بدنام نمودن اسلام است. امروزه جنایت کارانی که برای رسیدن به اهداف پلیدشان دست به هر جنایتی می‌زنند، دین مقدس اسلام و مسلمانان را متهم به ترور می‌کنند و با تحریف حقایق، اسلام را دین ترور و خشونت معرفی می‌کنند. از این رو، بررسی این موضوع و بازکاوی آن در سیره نبوی در جهت ارائه پاسخی شایسته به هجئه تبلیغاتی دشمنان اسلام، ضروری می‌نماید. پرسش اصلی و مبنایی که باید مورد توجه باشد، این است که نسبت سیره نبی اکرم صلی الله علیه و آله با موضوع ترور و اقدامات تروریستی چیست؟ آیا چنین اقداماتی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله به دستور ایشان صورت پذیرفته است؟ همچنین موارد تاریخی را که به ویژه در مورد یهودیان عهد شکن مدینه است، چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ آیا چنین اقداماتی بر فرض صحت نقل، در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله اقدام تروریستی به شمار می‌آمده یا عملی مشروع بوده است؟ پاسخ به سوال‌های یاد شده در نوشتار حاضر، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. وقایع و شواهد تاریخی از مهمترین منابعی است که در جهت حل شبهه، در نوشتار پیش روی مورد استفاده واقع شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

بحث از ترور از مباحثی است که در زمان معاصر به طور خاص مطرح شده و کتاب‌ها و مقالاتی درباره آن نگاشته شده است. از مهم‌ترین کتاب‌هایی که در این باره نوشته شده است، کتاب «پژوهشی فقهی حقوقی درباره ترور و دفاع مشروع» از یعقوب علی برجی است؛ در این کتاب دیدگاه‌های فقهی و حقوقی در زمینه ترور بررسی شده و با مقایسه دیدگاه فقه با دیدگاه حقوق بین‌الملل موارد اشتراک و افتراق آن دو بیان شده است. مورد دیگر کتاب «نقد و بررسی ترور در قرآن کریم» از روح الله فیض الهی است؛ در این کتاب تلاش شده است دیدگاه قرآن درباره ترور تبیین شود. نگاشته دیگر کتاب «تروریسم از منظر حقوق اسلام و

اسناد بین الملل» از سیدحسین هاشمی است؛ نویسنده این کتاب در راستای حمایت از قربانیان تروریسم، اسناد بین المللی متعددی که برای پیشگیری از تروریسم و یا مبارزه با آن به تصویب رسیده، بررسی کرده است. افزون بر این مقالاتی نیز در این زمینه نگاشته شده است؛ از جمله مقاله «اسلام و تروریسم» نوشته مرتضی شیرودی؛ نویسنده در این مقاله ضمن تعریف ترور در فرهنگ علوم سیاسی به تفاوت های آن با مجازات های اسلامی پرداخته است. مقاله دیگر «معرفی و نقد کتاب «اسلام و خشونت در عصر مدرن» نوشته علی اکبر کمالی اردکانی است. این مقاله به نقد کتاب مذکور نوشته خانم بیورلی میلونادواردز پرداخته و به شبهات مطرح شده توسط نویسنده کتاب پاسخ داده است. ویژگی مقاله حاضر این است که در آن تلاش شده است با استمداد از آیات قرآن به شبهاتی پاسخ داده شود که برخی با استناد به گزارش هایی از سیره رسول اعظم ﷺ، آن حضرت را متهم به «ترور» کرده اند.

۲. مفهوم شناسی واژه ترور

واژه «ترور» از نظر قاموسی به معنای ترس زیاد، بیم و هراس، خوف و وحشت است (عمید: ذیل واژه). صاحب فرهنگ عمید در تعریف اصطلاحی آن می نویسد: «ترور در اصطلاح سیاست، یعنی کشتن و از بین بردن مخالفان و ایجاد رعب و وحشت در میان مردم. تروریست به عامل ترور، طرفدار ترور، آدم کش، آن که برای رسیدن به هدف خود کسی را غافلگیرانه بکشد یا وحشت و هراس ایجاد کند. تروریسم روش کسانی است که آدم گشی و تهدید مردم و ایجاد خوف و وحشت را به هر طریق که باشد، برای رسیدن به هدف های سیاسی خود از قبیل تغییر حکومت یا در دست گرفتن زمام امور لازم و مباح می دانند» (همان). صاحب فرهنگ اصطلاحات سیاسی، استراتژیک در تعریف تروریسم می نویسد: «به شکلی از اقدام خشونت بار دولتی و یا غیردولتی که با هدف دستیابی به یک منظور سیاسی صورت می گیرد، تروریسم گویند. تروریسم با دیگر انواع خشونت شباهتی ندارد. تروریسم تلاش دارد توجه بین المللی را به جانب یک بی عدالتی، خواه واقعی و خواه خیالی بکشاند» (الیوت و رجینالد، ۱۳۷۴: ۲۵).

۳. حرمت ترور در اسلام

خداوند در قرآن کریم از کشتن انسان های بی گناه نهی کرده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي

حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام/ ۱۵۱): و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر به حق (و از روی استحقاق). آیات زیادی در قرآن بر حرمت ترور و کشتن انسان‌های بی‌گناه دلالت دارد (ر.ک: دایره المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۸، ج ۷: ۴۹۳).

در سنت نیز گزارش‌های متعدد و فراوانی در حرمت و منع ترور و قتل پنهانی وجود دارد که هیچ‌گونه تردیدی را درباره حرمت آن از دیدگاه اسلام باقی نمی‌گذارد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۸: ۶۱-۵۵). برای نمونه ابوصباح کنانی به امام صادق علیه السلام می‌گوید: یکی از همسایه‌هایم به علی علیه السلام دشنام می‌دهد. آیا اجازه می‌دهی که او را بکشم؟ امام فرمود: اسلام ترور را منع کرده است و به او اجازه این کار را ندادند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۴).

۴. سنت نبوی در مقابله با تروریسم

در این پژوهش تلاش شده‌است تا موضوع ترور و تروریسم در سنت نبوی واکاوی گردد. از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌آموزیم که آن حضرت، در مقام حاکم اسلامی، به صدور حکم قتل افرادی دست زده‌اند که جرثومه‌های فساد و تباهی بوده و موجب گمراهی و ضلالت جامعه اسلامی می‌شدند و احکام صادره از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هیچ‌گاه به قصد دستیابی به اهداف سیاسی و یا برای ایجاد رعب و وحشت در مردم که از شاخصه‌های عملیات تروریستی است، نبوده‌است.

تلاش‌های یهود در زمینه نابودی اسلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از ابتدای هجرت و دقیقاً پیش از جنگ بدر آغاز شد. پیروزی بدر و نتایج حیرت‌انگیز آن، یهودیان، مشرکان و منافقان را به یک اندازه وحشت زده کرد. از این‌رو تلاش‌ها و تهدیدات خود را بر ضد مسلمانان به شکل قابل ملاحظه‌ای افزایش دادند. در این میان تنی چند از زنان و مردان یهودی به جو سازی، توطئه و سخن‌پراکنی بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مسلمانان پرداختند که چاره‌ای جز از بین بردن آنان وجود نداشت. پس از آن که روشن شد یهودیان تمامی پیمان‌ها و معاهدات خود را با مسلمانان نقض کرده‌اند، حکومت اسلامی تلاش کرد در دو مرحله با پیمان‌شکنان یهودی برخورد کند:

الف) روش هشدار بر پایه حکمت و عدالت؛ در این مرحله، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بعد از مشاهده

اصرار برخی از پیمان شکنان یهود در جهت ایجاد تشنج و جنگ افروزی و تهدید جدی امنیت منطقه به ناچار تصمیم بر مجازات عادلانه عناصر اصلی این توطئه گرفتند و این کار به مثابه زنگ خطری برای همه پیمان شکنان و توطئه گران بر ضد اسلام و مصالح مسلمین بود که تا فرصت دارند در این باره به دقت بیندیشند و بفهمند که گرچه آستانه تحمل و سعه صدر پیامبر ﷺ و مسلمانان در مقابل پیمان شکنان زیاد است، اما تحمل این وضعیت همیشگی نیست؛ به ویژه آن که، تأخیر در مجازات افراد یاد شده، موجودیت و بقای اسلام و مسلمین را تهدید می کرد.

ب) جنگ فراگیر و سرنوشت ساز؛ این مرحله شامل غزوه «بنی قینقاع»، غزوه «بنی نضیر»، غزوه «بنی قریظه» و غزوه «خبیر» است، زمانی که جز نبرد و جنگ راهی برای نابودی عامل توطئه و فساد وجود نداشت. بررسی و مقایسه مفهوم ترور - به کارگیری نامشروع قدرت برای از بین بردن مخالفان - و قتل هایی که در زمان رسول خدا ﷺ توسط یاران آن حضرت صورت گرفته، ثابت می کند که این قتل ها مصداق ترور نامشروع نبود و در واقع از سر راه برداشتن افرادی بود که به گونه ای از عوامل توطئه محسوب می شدند؛ کسانی که با سرودن اشعاری هجو آمیز و تحریک کننده در صدد بودند فضای آرام مدینه را با تحریک به کشتن پیامبر اسلام ﷺ و جنگ افروزی و یا بدنام کردن آن حضرت، متشنج کنند (ر.ک: عاملی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۲۳۸؛ همان، ج ۴: ۱۴۲-۱۲۸).

پیامبر اکرم ﷺ پس از ورود به مدینه تلاش و کوشش بسیاری کرد تا در مدینه فضایی آرام، همراه با صلح و صفا حاکم گردد. آن حضرت علاوه بر این که میان مهاجران و انصار پیمان اخوت بست، با یهودیان ساکن در مدینه نیز پیمان صلح و همزیستی مسالمت آمیز امضا کرد. هر چند یهودیان در این پیمان نامه متعهد شده بودند که بر علیه آن حضرت اقدامی صورت ندهند اما آنها به این تعهد خویش پای بند نبودند. در مرحله اول افرادی از یهود با سرودن اشعاری هجو گونه و عمدتاً تحریک آمیز، در صدد بودند فضای آرام مدینه را متشنج سازند و شخصیت پیامبر ﷺ را بدنام کنند. رسول خدا ﷺ در این مرحله دو راه «جنگ با یهود» و «از میان برداشتن عوامل توطئه» را در پیش داشت.

راه اول، زیان های زیادی را هم متوجه یهود و هم متوجه مسلمانان می کرد و البته با

عدالت هم ناسازگار بود؛ زیرا این عادلانه نیست به خاطر خطای چند تن، همه را به جنگ کشید. بنابراین، بهترین راه این بود که عوامل توطئه را مستقیماً مورد هدف قرار دهد. به همین جهت عده‌ای از این افراد در عملیات‌های جداگانه‌ای به قتل رسیدند. مرتضی معتقد است که این راه دوم در واقع انذار عادلانه‌ای بر علیه پیمان شکنان بوده است: «عملیات‌های منظم برای قتل برخی از یهودیان که ناقض پیمان‌ها بودند، جزاء عادلانه‌ای بود بر علیه کسانی که خواستار تشنج اوضاع بودند. علاوه بر این اندازی بود بر علیه هر کسی که تصمیم به نقض عهد دارد» (همان، ج ۲: ۱۲۸). در ادامه برای تبیین بیشتر مطلب، به بررسی برخی از این موارد مبادرت می‌گردد:

۴-۱. ابو عفک

تلاش‌های یهود در زمینه نابودی اسلام و رسول خدا ﷺ از ابتدای هجرت و دقیقاً پیش از جنگ بدر آغاز شد. پیروزی بدر و نتایج حیرت‌انگیز آن، یهودیان، مشرکان و منافقان را به یک اندازه وحشت زده کرد. از این رو تلاش‌ها و تهدیدات خود را بر ضد مسلمانان به شکل قابل ملاحظه‌ای افزایش دادند. در این میان تنی چند از زنان و مردان یهودی به جوسازی، توطئه و سخن پراکنی بر ضد پیامبر ﷺ و مسلمانان پرداختند. ابو عفک یکی از افرادی بود که به سبب خیانت‌هایش توسط یکی از مسلمانان مجازات شد. وی شاعری است یهودی، که در مذمت پیامبر اشعار بسیاری سروده است و آن حضرت را هجو و مردم را بر علیه ایشان تحریک و به دشمنی آن حضرت بر می‌انگیخت (کحاله، ۱۴۰۸، ج ۲: ۸۳۴).

تاریخ نگاران درباره او آورده‌اند: «وقتی پیامبر ﷺ به مدینه آمد، مردم را به دشمنی آن حضرت بر می‌انگیخت و بر علیه آن حضرت شعر می‌سرود (ر.ک: مقدسی، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۴؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۱۹؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶؛ ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۱). وقتی پیامبر ﷺ به جنگ بدر رفت و در این جنگ پیروز شد، ابو عفک از روی حسادت و به منظور تحریک دیگران، ابیاتی را می‌سرود: «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

برسید، حق بود تُبِع را پیروی می کردید» (ر.ک: مقدسی، بی تا، ج ۴: ۱۹۵). وی در مورد پیامبر می گفت: «هیچ قومی به رجال (اقوام و خویشان) خویش، بدتر از این مرد حرمی (مکی) هدیه نداده است. مردی که خویشان و فرزندان نیاکانش او را رانده اند» (همان: ۱۹۴). اشعاری که «نهدیه» بانوی مسلمان بر علیه ابوعفک سروده است، نشان از تلاش ابوعفک در جهت تکذیب آیین الهی رسول خدا ﷺ دارد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶).

اشعار تحریک آمیز ابوعفک در حالی سروده می شد که پیامبر با یهود پیمان بسته بود که هیچ یک از دو گروه مسلمانان و یهود، متعرض یکدیگر نشوند، ولی یهود قبل از جنگ بدر بر ضد رسول خدا ﷺ و مسلمانان توطئه کرده و متعرض انواع اذیت‌ها بر آنان شدند. ابوعفک یهودی از جمله کسانی است که با اشعار خود مردم را بر ضد رسول خدا ﷺ می شوراند (عاملی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۳۶). سالم بن عمیر از قبیله بنی نجار بود، گفت: بر من واجب است که ابوعفک را بکشم یا در آن راه کشته شوم (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶). سالم به سراغ ابوعفک رفت و او را کشت. درباره قتل ابوعفک نقل شده که سالم بن عمیر هنگامی که دشمنی و لجاجت ابوعفک با پیامبر را دید، نذر کرد اگر پیامبر در جنگ بدر پیروز شد، ابوعفک را به قتل برساند. از این رو در کمین او بود تا آخر او را به قتل رسانید (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۳) که به سیره سالم بن عمیر نیز معروف است.

مشخص است که این قتل از جهاتی قابل توجیه است: اولاً، این قتل از ناحیه رسول خدا ﷺ یا به امر او نبوده است؛ ثانیاً، این عمل بعد از نقض عهد و پیمان از ناحیه یهود انجام گرفته است؛ زیرا همان گونه که گفته شد، مسلمانان و یهودان پیمان بسته بودند که هیچ گونه تعرضی نسبت به یکدیگر نداشته باشند.

با بررسی‌های صورت گرفته، در هیچ منبعی، دستور پیامبر مبنی بر قتل ابوعفک یافت نشد. حتی در منبع مورد استناد یعنی سیره ابن هشام نیز، درباره دستور پیامبر چیزی ذکر نشده است.

۴-۲. عصماء بنت مروان

عصماء دختر مروان از زنان یهودی بود. وقتی ابوعفک کشته شد، عصماء دختر مروان

که از تیره بنی امیه بن زید بود، از قتل وی افسوس خورد و به عیب‌جویی از مسلمانان پرداخت. او در اشعاری، اوسیان و خزرجیان را بر ضد رسول خدا ﷺ تشویق می‌کرد و اشعاری تحریک‌آمیز بر علیه پیامبر ﷺ سرود: «آیا هیچ مرد شریفی نیست که به او [پیامبر] حمله ناگهانی کند و امید امیدواران به او را از بین ببرد» (ابن هشام، بی تا: ۶۳۷). همچنین او در سخنانش دیگران را تحریک بر علیه مسلمانان (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۹۹) و به قتل رساندن پیامبر ﷺ می‌کرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۲۱۸) و قبایل اوس و خزرج را به علت پیروی از پیامبر ﷺ نکوهش کرد: «شما بیگانه‌ای را اطاعت می‌کنید که از شما نیست» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۳) و اشعاری هجوگونه بر علیه پیامبر سرود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۶۴). علاوه بر این عصماء از اسلام و مسلمانان عیب می‌گرفت (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۳) و پیامبر را اذیت می‌کرد (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۱).

در بخشی از شعر «حسان بن ثابت» که در جواب اشعار عصماء آمده، به مسخره کردن عصماء نسبت به رسول خدا ﷺ اشاره شده است: «او جوان مردی اصیل را مسخره کرد، مردی که در آمدن و رفتنش کریم است» (ابن هشام، بی تا: ۶۳۷). عصماء سخنان و اشعار تحریک‌آمیز و هجوگونه خویش را بر علیه پیامبر ﷺ و مسلمانان تا پس از جنگ بدر ادامه داد (عاملی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۳۶).

به این نکته باید توجه داشت که سرودن شعر در صدر اسلام و در جامعه قبیله‌ای آن زمان فوق‌العاده اهمیت و تأثیر داشته است. تأثیر شعر در برخی از موارد به مراتب از شمشیر هم بیشتر بود. 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 سرافکنده‌گی قوم مذمت شده را در پی داشت؛ بنابراین هیچ تعجبی ندارد که «رؤبه»، شاعر معروف عرب، شعر را در کنار سحر ذکر کرده است (علی، ۱۴۱۳، ج ۹: ۶۹). در جنگ‌ها، شعر جنگ‌جویان را به شجاعت و پایداری در برابر دشمن وا می‌داشت. شعر اسلحه‌ای بود بُرنده همانند دیگر سلاح‌ها و چه بسا تأثیرگذارتر از دیگر سلاح‌ها. هجو شاعران تأثیر شگرفی در میان عرب داشت. به طوری که در زمان جاهلیت، عرب‌ها به دو تن از شاعران هجو سرا یعنی «اعشی» و «حطیئه»، از ترس زبانشان باج می‌دادند (همان: ۷۰).

شاعر و قاری قرآنی به نام عمیر بن عدی از قبیله «بنی خطمه» که هم قبیله‌ای عصماء بود، وقتی سروده‌های عصماء در نکوهش اسلام و مسلمانان، در زمانی که پیامبر ﷺ در جنگ بدر بود، را شنید، او را کشت. آنچه مشخص است، این است که این کار به دستور پیامبر ﷺ نبوده است (عاملی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۱۳۰).

۴-۳. کعب الاشرف

کعب بن اشرف، شاعر جاهلی و از یهودیان بنی نضیر بود. پس از شکست مشرکین در جنگ بدر، کعب بسیار ناراحت شد و بر او گران آمد و پیوسته بر کشته شدگان بدر گریه می‌کرد. وی در صدد انتقام برآمد و در اشعار خود پیامبر و اصحاب ایشان را مورد هجو قرار داد و همچنین در اشعار خود زنان مسلمان را با اسم و مشخصات هجو می‌کرد و مسائل پنهانی آنها را در قالب شعر عرضه می‌کرد (حلوانی، ۱۴۰۸: ۵۵). نوشته‌اند که «حتی زنان پیامبر ﷺ را در قصیده‌هایش با نام و اسم هجو می‌کرد» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۱۴). کعب الاشرف به مکه رفت و مشرکین را برای جنگ با پیامبر و مسلمانان آماده کرد و از مکه خارج نشد، مگر زمانی که مشرکین بر جنگ تصمیم گرفتند؛ بنابراین، او خطری در برابر پیشروی اسلام، امیت مسلمانان و استقرار حکومت اسلامی بود. جابر بن عبدالله می‌گوید: «پیامبر ﷺ فرمود: چه کسی به سراغ کعب بن اشرف می‌رود؟ او خدا و پیامبرش را آزرده است. محمد بن مسلمة عرض کرد: یا رسول الله دوست داری او را بکشم؟ حضرت ﷺ فرمود: بله. محمد بن مسلم به نزد کعب رفت و با ترفندی به او نزدیک شد و او را از پای در آورد» (دعموش عاملی، ۱۳۷۹: ۲۸۳).

بر اساس برخی نقل‌های تاریخی، او وقتی به مدینه برگشت، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «کیست که مرا از شر ابن اشرف خلاص کند؟» محمد بن مسلمه گفت: من برای این کار آماده‌ام؛ سپس ابونائله که برادر رضاعی کعب بود، با او و عده‌ای دیگر همراه شدند و ابونائله طی تماسی با کعب، مقدمات کشتن او را فراهم ساخت و او را کشتند. کشتن کعب آثار زیادی روی یهود گذاشت؛ به گونه‌ای که هیچ یهودی در مدینه نبود، مگر این که به خاطر توطئه‌های مداوم خود، بر خود می‌ترسید و به دنبال آن یهود در صدد بستن پیمان صلح با

پیامبر برآمدند و عهد کردند که دیگر توطئه‌ای علیه پیامبر و مسلمانان نداشته باشند که مورد قبول آن حضرت قرار گرفت. نقش کعب در ایجاد و تقویت جنگ با پیامبر و مسلمانانها واضح است؛ به خصوص با توجه به این که یهود پس از این قتل در صدد بستن پیمان صلح با پیامبر ﷺ برآمد (ابن هشام، بی تا: ۵۱۵).

۴-۴. سلام بن ابی الحقیق (ابورافع نضری)

سلام (عبدالله) بن ابی الحقیق معروف به ابورافع نضری، از بزرگان یهود و دشمن سرسخت اسلام و پیامبر ﷺ بود. ابورافع، از اشراف یهود بنی نضیر و بازرگان اهل حجاز بود. برخی او را قرظی دانسته‌اند. او چون پیامبری از میان غیر یهود برانگیخته شد، حسادت می کرد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۷۷).

«حیی بن اخطب» و «سلام بن ابی الحقیق» از کسانی بودند که احزاب قریش را بر علیه مسلمانان تحریک کردند و آن‌ها زمانی که به مکه نزد قریش رفتند، در پاسخ آنان که پرسیدند شما اهل کتاب نخستین (تورات) به ما بگویید آیا دین ما بهتر است یا دین محمد؟ گفتند: دین شما بهتر از دین محمد است و شما در هدایت بیشتری از او و پیروانش هستید (ابن هشام، بی تا: ۵۶۲). آیه ۵۱ تا ۵۴ سوره نساء درباره حیی بن اخطب و سلام بن ابی الحقیق و جمعی دیگر از ایشان نازل شد (طبرسی، ۱۳۵۰: ۹۳).

سلام بن ابی الحقیق علاوه بر تحریک قریش بر علیه پیامبر ﷺ، سایر قبایل را نیز تحریک می کرد. او قبیله غطفان را نیز با دادن اموال بسیاری بر علیه پیامبر تحریک کرد (حلبی، ۱۴۲۷: ۲۲۷).

ابن هشام می نویسد: «در میان سران یهود، چند نفر بودند که عداوت و دشمنی زیادی با رسول خدا ﷺ داشتند و به هر وسیله می توانستند دشمنی خود را با آن حضرت و سایر مسلمانان اظهار می کردند. از آن جمله بود: کعب بن اشرف و حیی بن اخطب و سلام بن ابی الحقیق. سلام بن ابی الحقیق نیز مانند حیی بن اخطب از کسانی بود که در تحریک قریش و احزاب به جنگ با رسول خدا ﷺ فعالیت زیادی به خرج داد، ولی گرفتار نشد و پس از جنگ خندق به خیبر رفت» (طبرسی، ۱۳۸۷: ۵۵۴).

اگر امدادهای الهی در جنگ خبیر نبود، معلوم نبود در این جنگ چه بر سر مسلمانان می‌آمد. بدیهی بود که امثال سلام، در آینده از توطئه چینی بر علیه پیامبر دست بردار نبودند. پس از پیروزی مسلمانان در خندق و خاتمه یافتن مسئله بنی قریظه، خزر جیان برای کسب برتری در رقابت با اوسیان که کعب بن اشرف یهودی را به قتل رسانده بودند، از پیامبر ﷺ اجازه کشتن ابورافع (هم پشت کعب بر ضد پیامبر) را خواستند. حضرت، پنج تن از انصار را به فرماندهی عبدالله بن عتیک برای کشتن او اعزام کرد؛ مشروط بر آنکه متعرض احدی از فرزندان و همسران او نشوند (سبحانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۶۰). آنان وارد قلعه خبیر شده، کمین کردند و شبانگاه، او را به قتل رساندند. پیامبر ﷺ با شنیدن خبر قتل او خشنود شد و به قاتلان وی شادباش گفت (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۹۴).

مورخان، در سال وقوع سریّه عبدالله بن عتیک که به کشته شدن ابورافع انجامید، اختلاف دارند. طبری، آن را به سال سوم و پیش از احد، و ابن کثیر پس از آن ذکر کرده است؛ این گفته را طبری نیز نقل می‌کند. گرچه هر دوی آنان به تفصیل، نظر ابن اسحاق را مبنی بر قتل او در سال ششم هجری نقل می‌کنند که با داده‌های تاریخی به ویژه با نقش او در جنگ خندق، سازگارتر است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۵۶).

طبری از ابن عباس نقل کرده که ابورافع، ابن ابی‌الحقیق و دیگران، با گروهی از انصار طرح دوستی ریخته تا آنان را بفریبند و هشدار گروهی از مسلمانان مؤثر نیفتاد تا اینکه خداوند با نزول آیه: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران / ۲۸)، مؤمنان را از دوستی با کافران جز در موارد ترس و تقیه بر حذر داشت.

از عکرمه نقل است که ابورافع و گروهی از یهود با گرفتن رشوه به منظور تغییر صفات پیامبر ﷺ در تورات به تحریف آن دست می‌زدند که خداوند آیه ۷۷ و ۷۸ آل عمران را نازل، و ضمن رسوا کردن آنان، به عذاب دردناک در آخرت تهدیدشان کرد: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرْكَعُهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْمَهُونَ».

آیه ۶۵ تا ۶۷ آل عمران درباره گروهی از احبار یهود و نصاری نجران نازل شد که در حضور پیامبر ﷺ درباره ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام به نزاع برخاستند. احبار او را یهودی، و نصارا، نصرانی اش می خواندند که خداوند فرمود: او پیش از هر دوی اینان حنیف است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * هَذَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ آن گاه ابو رافع از پیامبر ﷺ پرسید: «آیا می خواهی ما تو را عبادت کنیم، چنان که نصارا، عیسی ابن مریم را پرستش می کنند؟ حضرت فرمود: به خدا پناه می برم از این که به عبادت غیر خدا فرمان دهم». در پی این قضیه، آیاتی از سوره آل عمران نازل شد که پیامبران از فراخوانی دیگران به عبادت خویشان، فرشتگان و پیامبران دیگر، مبرا دانسته شدند: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّاتِنِ بِمَا كُنْتُمْ تُعَابِدُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران / ۷۹-۸۰). طبرسی در ذیل آیه های ۱۱۱ و ۱۱۲ آل عمران از مقاتل آورده که سران یهود چون ابو رافع، کعب و دیگران، نزد برخی هم کیشان پیشین خود مثل عبدالله بن سلام و یاران او رفته، آنان را بر اسلام آوردنشان سرزنش کردند که این آیات نازل شد: «لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤَلُّوْكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُضْرَبُونَ * ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُثَبِّتُوا إِلَّا بِجَبَلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ»: «به شما جز آزاری اندک، زبانی نمی رسانند، و اگر آهنگ کارزار با شما کنند، به شما پشت می کنند و آن گاه یاری نمی یابند، در هر جا یافت شوند (مهر) ذلت و خواری (از نظر اسلام) بر آنها زده شده، مگر آنکه به ریسمانی از جانب خدا (پذیرش اسلام) و یا ریسمانی از جانب مردم (قبول ذمه از مسلمانان تمسک جویند)، و آنها به خشمی از خداوند بازگشته مستحق غضب او شده اند، و بر آنان (داغی از) فقر و بدبختی (اعتقادی و اخلاقی و عملی و اجتماعی) زده شده، این بدان سبب است که آنها همواره به آیات خدا کفر می ورزیدند و پیامبران خدا را به ناحق می کشتند، و آن به خاطر این است که گناه کرده و پیوسته تعدی می نمودند» (آل عمران / ۱۱۱-۱۱۲).

نقل است که مقصود از «جَبْت و طاغوت»، در آیه ۵۱ سوره نساء «الَّذِينَ آمَنُوا نَسَبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» ابورافع و دیگر بزرگان یهودند که بهره‌ای اندک از کتاب آسمانی داشته، اما به جبت و طاغوت روی کرده‌اند؛ اینان در مواجهه با مشرکان مکه، دین آنان (بت پرستی) را برتر از اسلام می‌شناساندند (طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۳: ۹۳).

به نقل ابن عباس، اینان همان احبار یهود از جمله ابو رافع هستند که جنگ احزاب را با تحریک قریش، غطفان و بنی قریظه راه انداختند. همانان که نزد قریش آمده، دینشان را هدایت یافته‌تر از دین محمد نشان دادند که خداوند این آیه و چهار آیه بعدی را درباره آنان نازل فرمود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۱: ۱۵۶).

۴-۵. سفیان بن خالد^۱

یکی از اقدامات پیامبر ﷺ، از بین بردن یکی از چهره‌های معاند و متنفذ قبیله هذیل بود که در مرحله عملی کردن توطئه‌اش او را از میان برد. به پیامبر اکرم ﷺ اطلاع داده شد که سفیان بن خالد لحنانی در منطقه «عُرْنَه» (مکانی در نزدیکی‌های عرفات) اردو زده و مردان قبیله خود و بسیاری از مخالفان و دشمنان اسلام را گردآورده و آماده هجوم به سوی مدینه گردیده‌است. پیامبر ﷺ یکی از یاران دلیر و رزمنده خویش، به نام «عبدالله بن اُنیس» را به حضور طلبید و او را مأمور خاموش کردن این فتنه کرد. عبدالله پیش از این، هیچگاه سفیان بن خالد را ندیده بود و شکل و قیافه وی را نمی‌شناخت و بدین جهت، نشانی و علایم وی را از پیامبر ﷺ گرفت و به تنهایی از مدینه بیرون رفت و بدون این که یار و یاور با خود داشته‌باشد، عازم منطقه عُرْنَه شد و پس از چندین روز راهپیمایی به اردوگاه دشمن رسید و با آن نشانی‌هایی که رسول خدا ﷺ به او داده بود، به راحتی سفیان بن خالد را شناسایی کرد و خود را به وی نزدیک کرد و ادعا کرد که از مخالفان حضرت محمد ﷺ است و برای نبرد با وی، به سپاه سفیان بن خالد پیوسته‌است. عبدالله بن اُنیس، با گفتاری شیرین و خواندن

۱. رئیس طایفه لحنان و طوایف اطراف آن بود.

اشعاری دلنواز و گرم کردن مجلس، سفیان را به خود جذب کرد و در اندک مدتی اطمینان وی را به خود معطوف داشت. سفیان بن خالد از عبدالله بن انیس بسیار خوشش می‌آمد و حتی در حال استراحت نیز وی را به خیمه خویش می‌برد. عبدالله بن انیس در فرصتی مناسب، شر این گردنکش عرب را از سر مسلمانان کوتاه کرد و از اردوگاه دشمن گریخت و به غاری در بلندی‌های اطراف پناهنده شد. سپاهیان دشمن پس از اطلاع از قتل سرکرده خویش، به تکاپو افتاده و از هر سو به دنبال عبدالله بن انیس به راه افتادند، ولی هر چه تلاش کردند، چیزی عایدشان نگردید و به این سرباز فدایی اسلام دست نیافتند. بدین سبب، رعب و وحشتی در دشمنان پدید آمد و به ناچار پراکنده گردیدند. عبدالله بن انیس با فراست و دلیری خاص خویش از آن غار بیرون آمد و خود را به مدینه منوره رسانید و سر بریده سفیان بن خالد را در محضر رسول خدا ﷺ به زمین گذاشت. پیامبر ﷺ از موفقیت وی شادمان گردید و به پاس تلاش هایش، عصای خود را به وی بخشید و به او فرمود: با این عصا در بهشت خواهی خرامید (واقعی، ۱۳۶۹: ۵۳۱).

همچنین در روایتی دیگر از واقعی نقل شده است: «پیامبر ﷺ مطلع شد که سفیان بن خالد بن نبیح الهمذلی اللحیانی در نزدیکی مدینه فرود آمده و مردمی از قوم خودش و دیگر اقوام را به منظور رویارویی با پیامبر ﷺ گرد آورده است. پیامبر ﷺ عبدالله بن انیس را احضار کرد و او را به منظور کشتن سفیان، شبانه روانه کرد. انیس می‌گوید او را یافتم و به نزدش رفتم. سپس به همراه او راه افتادم، با وی صحبت می‌کردم و او از سخن من خرسند بود. در کنار او نشستم، تا این که مردم آرام گرفتند و خوابیدند. او هم آرام گرفت. آن گاه او را غافلگیر کرده و کشتم» (دعموش عاملی، ۱۳۷۹: ۲۸۳).

سفیان بن خالد از دشمنان پیامبر ﷺ، و در تدارک جنگ علیه پیامبر ﷺ بود. وی در اطراف مدینه، یعنی در اطراف محل اصلی حکومت نوپای پیامبر ﷺ مستقر شده و در صدد تهیه سرباز و آذوقه بود. وی امتیّت راه‌ها را سلب کرده و در واقع به مسلمانان اعلام جنگ می‌کرد. بنابراین، هیچ راهی جز کشتن او و بازگرداندن آرامش به منطقه نبود.

بی‌شک اقدام پیامبر ﷺ در صدور حکم قتل افرادی مانند: سلام بن ابی‌الحق و سفیان بن خالد را نمی‌توان ترور نامید؛ زیرا نشانه‌های ترور را نداشت. به بیان دیگر، پیامبر ﷺ حاکم

اسلامی است و یکی از شئون حاکم اسلامی قضاوت است (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۶). بنابراین، پیامبر ﷺ، بر اساس این شأن، و بر پایه احراز مجرم بودن آنها، حکم قتل آنان را صادر و افرادی را مأمور اجرای آن کرد. کشتن این فتنه گران سبب شد از بروز جنگ و کشته شدن افراد زیادی جلوگیری شود. اسلام اجازه نمی دهد کسی خود سر و به تشخیص خویش اقدام به از میان برداشتن مخالفان کند، بلکه نخست باید یک مرجع صلاحیت دار که صلاحیت آن از نظر عقل و شرع پذیرفته است، مجرم بودن وی را تأیید و سپس فرد یا افرادی واجد شرایط، آن را به مرحله اجرا درآورند. بنابراین، اگر مفهوم ترور را به کارگیری نامشروع و غیر قانونی قدرت و خشونت، به منظور از بین بردن دشمنان و مخالفان قلمداد کنیم، همان گونه که در فرهنگ نامه ها نیز همین مفهوم برای ترور ذکر شده است، باید بپذیریم که قتل هایی که در زمان رسول خدا ﷺ و توسط یاران آن حضرت صورت گرفته است، هرگز مصداق ترور محسوب نمی شود. این قتل ها از سر راه برداشتن افرادی است که به نحوی عامل توطئه بوده اند. یعنی کسانی که با سرودن اشعار هجوآمیز و تحریک کننده که حتی گاه تحریک به قتل پیامبر در اشعار و سخنان ایشان وجود داشت، خواسته یا ناخواسته تلاش می کردند فضای آرام مرکز حکومت اسلامی را متشنج کنند. در نظر گرفتن فضای قبیله ای جامعه آن دوره و تأثیر فوق العاده شعر که گاه به مراتب از شمشیر هم بیشتر بود، می تواند خطر سرودن چنین اشعار تحریک آمیز و سحرگونه را بیشتر نشان دهد. این سخنان نابه جا و اشعار تحریک آمیز درحالی گفته و سروده می شد که پیامبر اکرم ﷺ با یهود پیمان بسته بود که هیچ یک از دو گروه به هیچ نحو متعرض یکدیگر نشوند. بی گمان اگر جلوی این افراد گرفته نمی شد، آن ها با تحریکات خویش فضای آرام شهر مدینه را به محیطی پُر تنش و ناآرام تبدیل می کردند. و البته باید اشاره کرد که افرادی به قتل رسیده، یا از افرادی هستند که از هیچ کوششی برای آزار و اذیت رسول خدا ﷺ فروگذار نکرده بودند و یا از یهودیانی بودند که با سفر به مکه، قریش را برای حمله به مدینه و نابود کردن پیامبر و مسلمانان تحریک کرده بودند. به همین جهت احزاب در سال پنجم هجری به منظور جنگ با رسول خدا ﷺ به مدینه آمدند.

نتیجه

در این مقاله دریافتیم که تلاش‌های یهود در زمینه نابودی اسلام و رسول خدا ﷺ، از ابتدای هجرت و دقیقاً پیش از جنگ بدر آغاز شده‌است. پیروزی بدر و نتایج حیرت‌انگیز آن، یهودیان، مشرکان و منافقان را به یک اندازه وحشت زده کرد. از این رو یهودیان با نقض پیمانی که بین آن‌ها و پیامبر ﷺ بود، تلاش‌ها و تهدیدات خود را بر ضد مسلمانان به طور گسترده افزایش دادند. این تحرکات و تهدیدات چنان گسترده بود که پیامبر ﷺ به ناچار اقدام به از میان برداشتن برخی از عناصر اصلی توطئه کردند. اگر همچون لغت‌نامه‌ها، مفهوم ترور را به کارگیری نامشروع و غیرقانونی قدرت، و خشونت به منظور از بین بردن دشمنان و مخالفان قلمداد کنیم، باید بپذیریم که قتل‌هایی که در زمان رسول خدا ﷺ و توسط یاران آن حضرت صورت گرفته، مصداق ترور به شمار نمی‌آیند. این قتل‌ها از سر راه برداشتن افرادی بود که به نحوی عامل توطئه بودند. همچنین دریافتیم که پیامبر ﷺ حاکم اسلامی است و یکی از شئون حاکم اسلامی، قضاوت است و صدور فرمان قتل برخی افراد پیمان شکن و توطئه‌گر از ناحیه آن حضرت، به این اعتبار است و اسلام اجازه نمی‌دهد کسی به تشخیص خویش اقدام به از میان برداشتن مخالفان کند؛ بلکه باید یک مرجع صلاحیت‌دار که صلاحیت آن از نظر عقل و شرع پذیرفته‌است، مجرم بودن وی را تأیید و سپس فرد یا افرادی واجد شرایط، آن حکم را به مرحله اجرا درآورند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳۷۴). الطبقات الكبرى. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: فرهنگ و اندیشه.
۳. ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲). الاستیعاب. بیروت: دار الجیل.
۴. الیوت، جفری و رجینالد، رابرت. (۱۳۷۴). فرهنگ اصطلاحات سیاسی؛ استراتژیک. ترجمه میرحسن رئیس زاده لنگرودی. تهران: معین.
۵. ابن هشام، عبد الملك. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفه.
۶. برجی، یعقوب علی. (۱۳۸۶). پژوهشی فقهی و حقوقی در باره ترور و دفاع مشروع. قم: زمزم حیات.
۷. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷). انساب الاشراف. بیروت: دارالفکر.
۸. جمعی از پژوهشگران. (۱۳۸۸). دایره المعارف قرآن کریم. جلد هفتم. قم: بوستان کتاب.
۹. حسینی، سید محمد. (۱۳۹۸). «بررسی دیدگاه آیات و روایات پیرامون ترور». پایان نامه کارشناسی ارشد: دانشکده علوم قرآنی قم.
۱۰. حلبی، برهان الدین. (۱۴۲۷). السیره الحلبیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. حلوانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۸). نزّه الناظر و تبيينه الخاطر. قم: مدرسه الإمام المهدی (عج).
۱۲. دهموش عاملی، علی. (۱۳۷۹). دایره المعارف اطلاعات و امنیت در آثار و متون اسلامی. ترجمه غلامحسین باقر مهباری و رضا گرمابدری. تهران: دانشگاه امام حسین (ع).
۱۳. فیضی الهی، روح الله. (۱۳۸۹). نقد و بررسی ترور در قرآن کریم. تهران: دانشگاه امام صادق.
۱۴. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۶). فروغ ابدیت. قم: دفتر تبلیغات.
۱۵. _____ . (۱۴۱۲). الالهیات. قم: انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۷. شیروودی، مرتضی. (۱۳۸۲). اسلام و تروریسم. «مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی»، شماره ۵۹.
۱۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۵۰). مجمع البیان. ترجمه و نگارش محمد مفتاح. تهران: فراهانی.
۱۹. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. بیروت: دار التراث.
۲۰. _____ . (۱۴۱۲). جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ تفسیر طبری. بیروت: دار التراث.
۲۱. عاملی، مرتضی. (۱۴۰۲). الصحیح من سیره النبی الاعظم. قم: جامعه مدرسین.

۲۲. _____ (۱۴۱۵). الصحيح من سيره النبي الاعظم. بيروت: دار الهادی.
۲۳. عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵). الاصابه فی تمييز الصحابه. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. علی، جواد. (۱۴۱۳). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. [بی جا]: جامعه بغداد.
۲۵. عمید، حسن. (۱۳۶۷). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.
۲۶. کحاله، عمر رضا. (۱۴۰۸). معجم قبايل العرب. بيروت: مؤسسه الرساله.
- ۲۷- کمالی اردکانی، علی اکبر. (۱۳۸۷). معرفی و نقد کتاب «اسلام و خشونت در عصر مدرن». مجله علوم سیاسی باقرالعلوم. ش ۴۴.
- ۲۸- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه وفا.
۲۹. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۶۵). التنبيه و الاشراف. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. مقدسی، مطهر بن طاهر. (بی تا). البدء و التاريخ. [بی جا]: کتبه الثقافة الدینیه.
۳۱. واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۶۹). المغازی. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر دانشگاهی.
۳۲. _____ (۱۴۰۹). المغازی. به تحقیق مارسدن جونز. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۳۳- هاشمی، سیدحسین. (۱۳۹۵). ترویسیم از منظر حقوق اسلام و اسناد بین المللی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



**CRITICAL ANALYSIS OF THE CRUELTY OF THE
CREATION OF SATAN AS A CAUSE OF MISGUIDANCE AND
TORMENT OF MANKIND**
(WITH THE EMPHASIS ON THE BOOK OF CRITIQUE OF THE
QUR'AN)

Sakineh Akhund¹

ABSTRACT

In several verses, the Holy Qur'an warns the children of Adam about following and obeying the devil and introduces the Satan as the enemy of man. However, some biased people, citing some verses, consider the creation of Satan expelled from the divine door as the cause of man's misguidance and consequently the descent of torment [upon the earth]. This issue clarifies the need to explain and answer this doubt. In this article, with analytical-critical method and by reflecting on the meaning of the verses under discussion and their accurate interpretation and explanation, it becomes clear that the creation of Satan is not only purposeful and not for human misguidance, but also a means for divine testing and human perfection. The reason of giving Satan the respite is not also to mislead man, but as a result of his previous worships and the completion of his ordeal. The limit of Satan's realm is only temptation and he has no genetic dominance over man. Hence, Satan has dominion only over those who have accepted his guardianship not over the sincere believers.

KEYWORDS: Satan, devil, the cause of misguidance, Book of critique of the Quran, Soha

¹. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Thoughts | Email: s.akhoond@yahoo.com



تحلیل انتقادی شبهه ظالمانه بودن خلقت شیطان به عنوان عامل گمراهی و

عذاب انسان‌ها

(با تأکید بر کتاب نقد قرآن)

سکینه آخوند^۱

چکیده

قرآن کریم در آیات متعددی بنی آدم را از پیروی و اطاعت شیطان بر حذر داشته و شیطان را دشمن انسان معرفی کرده است. ولی برخی از مغرضان با استناد به برخی آیات، آفرینش شیطان رانده شده از درگاه الهی را عامل گمراهی انسان و در پی آن نزول عذاب می‌دانند. این مسأله ضرورت تبیین و پاسخ به این شبهه را روشن می‌سازد. در این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی و با تأمل در مدلول آیات مورد بحث و نیز تفسیر و تبیین دقیق آنها روشن می‌شود که خلقت شیطان نه تنها بدون هدف و برای اضلال انسان نبوده، بلکه وسیله‌ای برای امتحان الهی و تکامل انسان است. فلسفه مهلت یافتن ابلیس هم نه برای گمراهی انسان، بلکه به عنوان نتیجه عبادات قلبی او و تکمیل آزمایش اوست. محدودیت قلمرو شیطان فقط در حد وسوسه بوده و هیچ گونه تسلط تکوینی بر انسان ندارد. از این رو شیطان تنها بر کسانی که ولایت او را پذیرفته‌اند، ولایت داشته و بر مومنان مخلص تسلطی ندارد.

واژه‌های کلیدی: شیطان، ابلیس، عامل گمراهی، کتاب نقد قرآن، سها

۱. مقدمه

داستان دشمنی شیطان و انسان، موضوع بسیاری از آیات قرآن کریم است. شیطان با تمرد از سجده بر انسان، از درگاه الهی رانده شد و با درخواست امهال تا روز قیامت و اجابت این خواسته از سوی خداوند، به دشمنی خود با انسان ادامه داد. این ماجرا، بحثی چالش برانگیز برای انسان بوده و معاندان و مغرضان نیز با ساده‌اندیشی و عدم غور در فلسفه آن، با استناد به سرگذشت شیطان رانده شده از درگاه الهی، خلقت شیطان را عاملی برای اضلال و گمراهی انسان و در پی آن نزول عذاب می‌دانند. از جمله تألیفات معاندان در زمینه شبهات، کتاب «نقد قرآن» منتشر شده در فضای مجازی از فردی با نام مستعار سهاست که به زعم نویسنده انتقادات و اشکالاتی را به قرآن کریم وارد کرده و در آن، ادعای وجود خطا و تناقض در قرآن را بیان نموده است. یکی از شبهات مطرح شده در این کتاب درباره شیطان این گونه مطرح شده است: «خدا ابلیس را گمراه کرده و به دنبال آن، شیطان نیز تصمیم به گمراه کردن انسان گرفت و خداوند نیز به او اجازه داد. طبق آیات ۳۴ تا ۴۳ سوره مبارکه حجر، همه داستان شیطان، ساخته خداست تا انسان را گمراه کند. اگر شیطان خدا را نافرمانی کرد، چرا باید انسان که مورد عنایت ویژه خدا بود، توسط شیطان به سوی عذاب رانده شود. عذابی که بدون آگاهی او و به طور سری توسط شیطان به او تحمیل شود؟»

در ادامه با استناد به آیه ۲۷ اعراف آمده است: «ما انسان‌ها، شیطان را نمی‌بینیم ولی او ما را می‌بیند، به روان و عقل ما دسترسی دارد و ما از حضور و دخالتش، هیچ اطلاعی پیدا نمی‌کنیم و او ما را گمراه می‌کند و خدا هم ما را به جهنم می‌برد. این چه کار ظالمانه‌ای است که (حضرت) محمد ﷺ، به خدا نسبت داده است؟ مخصوصاً که به گفته آیه ۴۳ انعام، شیطان کارهای خطا را به ما نیکو نشان می‌دهد! (سها، ۱۳۹۳: ۳۹۵)».

پس ما از حضور شیطان و تسلط وی بر روان ما بی‌اطلاعم و او کارهای غلط را به ما نیکو نشان داده و ما را گمراه می‌کند. یعنی ما بدون آگاهی از او، با نیت خیر کاری را انجام می‌دهیم؛ پس چرا باید عذاب شویم؟ این ظلمی واضح است و چنین کسی مجرم نیست. مجرم کسی است که کاری را بد بداند و با آگاهی و عمد آن را انجام دهد. بنابراین هم اجازه دادن به شیطان برای فریب مردم ظلم است و هم عذاب افرادی که شیطان را ناآگاهانه تبعیت

می‌کنند، ظلم است؛ خدا با تسلط دادن شیطان بر انسان‌ها، مؤثرترین و مرموزترین روش را برای گمراه کردن مردم به کار گرفته است. از طرف دیگر جای این سؤال وجود دارد که اگر خدا مهربان است و قصد هدایت ما را دارد، چرا فردی به توانایی شیطان را، برای سوق دادن انسان‌ها به سوی خیر و بهشت، خلق نکرده است؟ خدایی که (حضرت) محمد ﷺ معرفی کرده، هم ظالم و هم نامهربان است و هم سادیسیم آزار دارد. این خدا مخلوق ذهن (حضرت) محمد ﷺ، است نه خدای واقعی» (همان: ۳۹۵).

۱-۱. پیشینه پژوهش

گرچه تا به امروز درباره شیطان مقالات متعددی همچون: «فلسفه وجودی شیطان» از حسین زارع، «راه‌های مبارزه با شیطان» از عباس مصلائی‌پور، «ضرورت شناخت شیطان» از فتح‌الله نجارزادگان، «تزیین شیطان و تسویل نفس» از مجید معارف، به نگارش درآمده است ولی در این پژوهش‌ها کمتر به بحث شبهات درباره شیطان پرداخته شده است. تنها در مقاله «شبهه شیطان (از منظر کلامی)» از معصومه سعید (پژوهش‌های اعتقادی کلامی: بهار ۱۳۹۹) می‌توان دید که نویسنده از منظر علم کلام درباره شبهات مرتبط با شیطان بحث نموده است. با این وجود مقاله‌ای که ناظر به شبهات روز بوده و به تمام شبهات مرتبط به شیطان اشاره کند، ضروری می‌نماید که در این نوشتار لحاظ شده است. لذا مقاله حاضر مقاله بکر و جدیدی است و مسوق به سابقه نیست.

۲. بررسی شبهه

همانگونه که مشاهده می‌شود مؤلف این کتاب با استناد به برخی آیات که شیطان را عامل گمراهی انسان دانسته، اینگونه شبهه وارد کرده که خداوند به واسطه خلقت شیطان، عامل گمراهی و عذاب انسان‌ها شده و این گویای ظلم خداوند به انسان‌هاست. البته چنین شبهاتی برای اولین بار نیست که مطرح شده و قبل از آن هم توسط مخالفان و کوته‌فکران مطرح شده و اندیشمندان و مفسران با دلایل نقلی و عقلی بدان پاسخ گفته‌اند. در این نوشتار سعی بر این است که شبهات مرتبط تحت عناوینی بررسی و پاسخ داده شوند. قبل از ورود به بحث لازم است مفهوم شیطان و ابلیس بررسی شود.

۲-۱. مفهوم شناسی

در آیات مختلف قرآن، تعبیر «ابلیس» و «شیطان» به چشم می‌خورد. از این رو در مفهوم شناسی لازم است معانی لغوی و اصطلاحی هر دو واژه بررسی شود.

ابلیس: «الْبَلَس» در لغت به معنی یأس، سکوت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۰۰) و حزنی است که از شدت ترس به وجود آمده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۳) و به کسی می‌گویند که خیری نزد او نیست یا کسی است که موجب شر شود. فعل آن «أَبْلَسَ» به معنای ناامیدی و «ابلیس» از آن مشتق می‌شود؛ چراکه او از رحمت خدا ناامید و پشیمان گردید (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۲۰۹-۲۰۸)؛ چنانچه در حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل گردیده نام ابلیس، حارث بود و به این علت ابلیس نامیده شد که از رحمت خداوند عزوجل، ناامید شد (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۳۸). در اصطلاح قرآنی، به موجود زنده، با شعور، مکلف، نامرئی، فریب‌کار و... که از امر خداوند سرپیچید و به آدم سجده نکرد، در نتیجه رانده و مستحق عذاب و لعن گردید، اطلاق می‌شود (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۲۶).

شیطان: ریشه آن «شَاطَ يَشِيْطُ» یا «شَطْنٌ يَشْتُنُ» است. بر طبق نظر اکثر اهل لغت، اگر شیطان بر وزن «فَعَالٌ» و برگرفته از ریشه «شَطْنٌ» در نظر گرفته شود، به معنای دور شدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۳۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۲۳۷) و وجه تسمیه «شیطان» نیز به دلیل دوری از حق یا دوری از رحمت خداست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۶۰). برخی دیگر نیز، آن را بر وزن «فَعْلَانٌ» و مشتق از «شَاطَ» به معنای هلاک شدن و سوختن از خشم و غضب می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۴). شیطان در فرهنگ فارسی به معنای دیو و اهریمن، نافرمان، متمرّد (که جمع آن شیاطین است) و ابلیس آمده است (معین، ۱۳۸۶: ۹۷۳).

از موارد استعمال این واژه در قرآن بر می‌آید که هر موجود سرکش و متمرّد از فرمان خداوند متعال از جن و انس را که دور از رحمت خداست و کارش وسوسه خلق، ایجاد دو دستگی و اختلاف و فساد است، «شیطان» می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۳۸) و این که به ابلیس هم شیطان اطلاق شده، به خاطر فساد و شرارتی است

که در او وجود دارد. بنابراین «شیطان» اسمی عام برای هر موجود مودی، شریر، طاغی و سرکش انسانی یا غیر انسانی است و «ابلیس» اسمی خاص، برای کسی است که در مقابل انسان سجده نکرد و موجودی مستقل از انسان و سردسته و اولین شیاطین در جهان هستی است و اکنون هم با لشکر و جنود خود در کمین آدمیان است. امام علی علیه السلام، «ابلیس» را دشمن خدا، پیشوای متعصبان و سرسلسله مستکبران معرفی می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۱۲۷).

۲-۲. فلسفه آفرینش شیطان

یکی از شبهات و سؤالاتی که درباره شیطان مطرح شده، این است که اساساً فلسفه خلقت شیطان چیست و چرا خداوند شیطان را آفریده تا عاملی برای گمراهی انسان باشد و انسان را به عذاب رهنمون شود. در پاسخ علل متعددی را برای خلقت شیطان می‌توان برشمرد.

۲-۲-۱. عبادت و پرستش خداوند

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»: و جن و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت و پرستش نمودن (ذاریات / ۵۶). شیطان از ابتدا موجود خبیثی نبود بلکه موجودی از مخلوقات خداوند بوده است که سال‌های طولانی را به عبادت خداوند پرداخته بود. به همین دلیل در صف مقربان درگاه خداوند و فرشتگان بزرگ جای گرفته بود. اگرچه از نظر آفرینش همانند آن‌ها نبود و از جنس جنیان و از آتش خلق شده بود، ولی چون ۶۰۰۰ سال خداوند متعال را عبادت کرد، به جایگاه والایی رسیده بود. ولی با سوء استفاده از آزادی خود طغیان نموده و تکبر ورزیده و نسبت به خداوند تبارک و تعالی عصیان کرد و پس از آن از درگاه خداوند رانده شده است (سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۸۷). لذا، شیطان در خلقت اولیه همانند جنیان و انسان برای عبادت و رسیدن به رحمت الهی خلق شده است. اما بعد از دور شدن از رحمت الهی، مظهر گمراهی و ضلالت برای انسان‌ها شده است.

۲-۲-۲. وسیله امتحان الهی

یکی از سنت‌های الهی امتحان است؛ به این معنا که اراده خدا بر این تعلق گرفته که

همه بندگان را به انحای گوناگون بیازماید. خلقت شیطان هم خود وسیله‌ای برای آزمایش انسان‌هاست: «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ» (حج/ ۵۳). ضروری است انسان با توجه به این مسأله سعی کند با انواع مکر و حیل‌های او مبارزه کند و با کمک و استمداد از عقل و وحی الهی، در برابر انواع توطئه‌ها و برنامه‌ها و نیرنگ‌های شیاطین انس و جن مقاومت کند و تسلیم نشود و بدین وسیله به عالی‌ترین مراتب کمال و سعادت انسانی نایل شود.

بنابراین خداوند انسان را به سبب وسوسه و حیل‌های شیطان آزمایش می‌کند؛ چراکه در غیر این صورت همه مردم یکسان و برابر بودند و در آن صورت دیگر ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی و وحی الهی برای هدایت انسان‌ها، بی‌مورد بود و اساساً هدف از آفرینش انسان‌ها لغو و عبث بود. به هر حال با وجود این ابلیس و شیطان‌ها و وسوسه‌هاست که انسان امتحان می‌شود.

۲-۲-۳. رمز تکامل انسان

وجود شیطان برای انسان‌های با ایمان و پویندگان راه حق نه تنها زیان بخش نیست، بلکه رمز تکامل و وسیله پیشرفت محسوب می‌شود؛ زیرا وجود یک دشمن قوی در مقابل انسان باعث پرورش و ورزیدگی او می‌گردد و اصولاً همیشه تکامل‌ها در میان تضادها به وجود می‌آید و هیچ موجودی راه کمال را نمی‌پوید مگر اینکه در مقابل ضد نیرومند قرار گیرد (بیستونی، ۱۳۸۵: ۱۷). از طرف دیگر مبارزه پی‌گیر و مستمر با شیطان خود روح ایمان را تقویت می‌کند و آدمی را برای زندگی جاوید و پر نعمت در آخرت آماده می‌سازد. پس فلسفه وجود شیطان در آفرینش امری ضروری بوده است که بندگان خدا بتوانند کسب معرفت نموده و در رحمت و وسعت او سبحانه و تعالی خود را جایگزین نمایند. با وجود وسوسه‌های شیطان است که انسان در امتحان‌های سخت آبدیده شده و قابلیت سعادت و تکامل را پیدا می‌کند (مطهری، بی‌تا: ۱۹۷).

البته لازم به ذکر است فلسفه وجود و آفرینش شیطان در کنار انسان، همانند وجود قواها و غرایز و نفس اماره درون آدمی است که انسان‌ها را به سوی بدی و دور شدن از خدا

امر می‌کنند. از طرف دیگر، گرایش به سوی کمال و نیکی و خرد و رسولان و پیامبران الهی، در مقابل آنها قرار می‌گیرد تا انسان‌ها را به کمال و خوشبختی سوق دهد. تنها در صورت وجود هر دو نیرو در انسان است که وی می‌تواند با اختیار خود، یکی از دو راه را انتخاب کند تا به سعادت یا شقاوت برسد. با توجه به آیات «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس / ۸) و «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف / ۵۳)، علاوه بر دعوت شیطان، زمینه خیر و شر، هدایت و ضلالت در خود انسان وجود دارد؛ حتی اگر تسلط شیطان هم نبود، این خصیصه در انسان بوده و احتمال گمراهی در او وجود داشت؛ چراکه انسان در میان معرکه نفس و عقل قرار گرفته است و این مطلب تنها از یک طرف با تسلط شیطان و شیاطین و در مقابل با ملائکه که کمک انسان هستند، تشدید شده است (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۶۵).

۲-۳. عامل گمراهی شیطان

اولین نکته‌ای که در این شبهات به آن اشاره شده، همراه شدن شیطان توسط خداوند است. در این ادعا طبق آیه «قَالَ رَبِّ مَا أُغْوِيَنِي...» (حجر / ۳۹)، شیطان عامل گمراهی خود را خدا می‌داند و خداوند درخواست شیطان مبنی بر همراه کردن انسان‌ها را با مهلت دادن به او «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ» (حجر / ۳۷) پذیرفت.

ادله متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد ابلیس خود زمینه گمراهی و کفر داشته، گرچه آن را پنهان کرده بود و امر خدا به او (بقره / ۳۴)، این گمراهی را آشکار نمود. در ادامه به این ادله اشاره می‌شود.

۲-۳-۱. کفر ابلیس

به منظور پاسخ به این ادعای منکران کلام الهی، یعنی چرایی گمراهی شیطان توسط خداوند، توجه به پیشینه اعتقادی شیطان قبل از خلقت انسان ضروری به نظر می‌رسد. برخی مفسران معتقدند شیطان پس از سرپیچی از امر الهی کافر شد، درحالی که به استناد آیه «...فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۳۴)، او از ابتدا از کافران بود و استفاده از فعل ماضی «کان» نشان می‌دهد که این قضیه یکی از امور مکتوم بوده و خداوند با این امر، آن را برملا کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۲). البته برخی مفسران نیز «کان» را به

معنای «صار» گرفته یعنی ابلیس از لحظه سرپیچی به درگاه الهی، در زمره کافران واقع شد (سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۶؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲۷؛ شبر، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۶).

ابلیس، در جریان طرد شدن از درگاه الهی این چنین سخن می‌گوید: «...رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». واژه‌های این آیه نشان می‌دهد که او به ربوبیت خدا، روز قیامت و اینکه مرگ و حیات در دست خداوند است اعتقاد داشته (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۱۴۹) و به اصول دین واقف بود و هم معاد، هم توحید و هم نبوت را می‌دانست (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۳۱) اما مشکل وی در پذیرش در مراتب تسلیم بود. مراحل تسلیم، شامل تسلیم تن، تسلیم عقل و تسلیم قلب است. تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد، ایمان نیست. ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم شود، ولی روحش تسلیم نگردد. جایی که شخص از روی تعصب، عناد و لجاجت می‌ورزد و یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی‌رود، فکر و عقل و اندیشه‌اش تسلیم است، اما روحش متمرّد و طاغی و فاقد تسلیم است و به همین دلیل فاقد ایمان است؛ زیرا حقیقت ایمان همان تسلیم دل و جان است. داستان شیطان نیز، نمونه‌ای از کفر قلب و تسلیم عقل است. شیطان خدا را می‌شناخت، به روز رستاخیز نیز اعتقاد داشت، پیامبران و اوصیای پیامبران را نیز کاملاً می‌شناخت و به مقام آن‌ها اعتراف داشت و ایشان را با عبارت «مُخْلِصِينَ» یاد می‌کرد، ولی در عین حال خدا او را «کافر» نامید: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»، زیرا با این که با قوه ادراکش، حقیقت را قبول داشت، اما قلبش در مقابل درک عقلش قیام کرد و از قبول حقیقت، استکبار ورزید (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۶۸-۲۶۶). بنابراین ماهیت شیطان از همان ابتدا مشخص و امر بر سجده بر انسان از طرف خداوند، تنها بهانه‌ای بود تا او هویت خود را نشان دهد و علمی که خداوند نسبت به شیطان داشت، برای ملائکه و آدم بر ملا شود، نه این که خداوند اراده گمراهی وی کرده باشد. از این رو سخن معاندان نسبت به گمراهی شیطان توسط خداوند تنها در حد یک ادعای پوچ و بی‌معنا، باقی می‌ماند.

۲-۳-۲. حسادت ذاتی ابلیس

از سوی دیگر اگر گمراهی شیطان به خداوند منتسب شده و خدا شیطان را به گمراهی

کشانده، منظور اضلال ابتدایی نیست، بلکه گمراهی او بر اساس مجازات است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۱۶۶-۱۶۱)؛ زیرا اولاً عبادات شیطان از روی تقلب بود و ثانیاً پس از کفر او حبط شده است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸: ۳۷).

این شیطان بود که با گفتن «من از آتشم و انسان از خاک» (اعراف / ۱۲؛ حجر / ۲۷-۲۶؛ ص / ۷۶) آغازگر دشمنی با بشر بود؛ تمرّد شیطان از امر به سجده، نشان از گمراهی و عصیان ابتدائی وی دارد و مستند به حسادت و رشک ذاتی اوست که نسبت به آدم داشت و همین اتفاق سبب خروج او از صف فرشتگان گردید. خودداری از سجده بر آدم سبب غوایت و گمراهی شیطان گشته و او را مستحق لعن و طرد پروردگار کرد.

۲-۳-۳. اضلال مجازاتی

اگر امتناع ابلیس از سجده، مستند به پروردگار بوده که پروردگار او را اغواء نموده باشد، جبر پیش می‌آید (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۹: ۳۷۶) درحالی که اجنه هم مانند انسان، موجوداتی مختارند و تنها اتفاقی که در صحنه خلقت آدم و واقعه پس از آن روی داد، فراهم شدن زمینه استفاده شیطان از اختیار خود بود. جز این نیست که شیطان می‌توانست با اختیار خود، سجده کرده و در زمره ملائک بماند؛ ولی چنین نخواست و گمراهی ذاتی و خودمختار خود را آشکار کرد. بنابراین اضلالی که -به نقل از ابلیس- از جانب خدا، شیطان را احاطه کرده، در مقام دوم و بعد از سرپیچی ابلیس بوده و لذا چنین اضلالی از خداوند قبیح نیست (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۵۷).

۲-۴. فلسفه مهلت یافتن ابلیس

یکی دیگر از شبهات ادعا شده این است که شیطان تصمیم به گمراهی انسان گرفت و خداوند به شیطان مهلت و اجازه گمراهی داد. طبق آیات ۳۶ تا ۳۸ سوره حجر: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» ابلیس از خداوند درخواست کرد تا روز رستاخیز به او مهلت دهد؛ آن هم نه برای این که توبه کند، یا به خاطر ندامت یا به دنبال جبران مافات باشد؛ چرا که هدف او، ادامه دادن به لجajt و دشمنی بود و خداوند خواسته او را تا زمان معینی پذیرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۷۱-۷۰).

۲-۴-۱. مراد از وقت معلوم

آراء مختلفی درباره مهلتی که به شیطان داده شد، نقل شده است: ۱- برخی آن را روز دمیده شدن صور می‌دانند و چون معلوم است که در آن روز، همگی خواهند مُرد، به این نام گفته شده است (سبزواری، ۱۴۱۹: ۲۶۹)؛ ۲- همان روزی که شیطان معلوم و معین کرد که «یوم یبعثون» یعنی قیامت باشد (طوسی، بی تا، ج ۶: ۳۳۵)؛ ۳- مقصود آن روزی است که در علم حق معلوم است و کسی از آن باخبر نیست (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۳۰۰؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۱۰۷). در روایات نیز، منظور از «وقت معلوم»، زمان دمیده شدن در صور بیان شده و ابلیس در میان نفخه اول و دوم خواهد مرد (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۴). در روایت دیگر، مراد روز قیام قائم اهل بیت (عج) است که چون قیام می‌نماید، شیطان را در مسجد کوفه گردن می‌زند و آن روز «وقت معلوم» است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۱۲).

در میان موارد فوق، احتمال روز قیامت، بسیار بعید است؛ چراکه اگر چنین می‌بود، خداوند می‌بایست به طور کامل با درخواست وی موافقت کرده باشد؛ در حالی که ظاهر آیات، نشان‌دهنده این است که به طور کامل با درخواست او موافقت نشده (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۴۲) و تنها تا «یَوْمَ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» مهلت یافته است که منظور پایان این جهان و برچیده شدن دوران تکلیف است؛ چراکه بعد از آن، طبق ظاهر آیات قرآن، همه جهانیان از بین می‌روند و تنها ذات پاک خداوند باقی می‌ماند.

۲-۴-۲. مهلت، نتیجه عبادت ابلیس

ابلیس قبل از سرپیچی از دستور الهی، در زمره ملائکه قرار داشت، ولی از مقام ایمان و عبادتی که داشت به مرتبه کفر و معصیت سقوط کرد. واقعیت این است که شیطان با آن که در علم خداوند از کافرین بود (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۳۲)، به بندگی خدا مشغول بود. زمانی که به سبب استکبارش کفر وی تحقق یافت، آثار اخروی عبادت او به طور کلی از بین رفت؛ ولی با این حال بر اساس آیه شریفه «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» (آل عمران/ ۱۹۵) که خداوند هیچ عملی را ضایع نمی‌کند، پاداش ابلیس از این طریق به او پرداخت شد (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۱۰۸) و اراده خدا هم بر این قرار گرفت تا با اجابت درخواست

وی- البته تا وقتی که خودش مقرر فرمود نه بر اساس درخواست ابلیس- نتیجه عمل و عبادت او را چنان پردازد که در روز جزا، پاداشی نداشته باشد. حضرت صادق علیه السلام در این باره می فرماید: «إِنَّ إِبْلِيسَ عَبْدَ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ فِي رَكْعَتَيْنِ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ، وَ كَانَ مِنْ إِنْظَارِ اللَّهِ إِيَّاهُ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ بِمَا سَبَقَ مِنْ تِلْكَ الْعِبَادَةِ»: ابلیس در آسمان چهارم بندگی خدا نمود در دو رکعتی که شش هزار سال طول کشید و مهلت دادن خدای تعالی او را تا وقت معلوم، به سبب این عبادت بود (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۶۶).

۲-۴-۳. تکمیل آزمایش ابلیس

علت دیگری که در مهلت دادن شیطان مطرح است، در روایتی از امام علی علیه السلام مشهود است؛ ایشان در خطبه یک نهج البلاغه می فرمایند: خداوند او را مهلت داد تا غضب و خشم او شامل حالش شود و آزمایش او تکمیل گردد، چنان که در قرآن کریم درباره کفار می فرماید: «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُوَلِّيهِمْ لِهَمِّ عَذَابِ مُهْمِنٍ» (آل عمران / ۱۷۸): یعنی «کسانی که کافر شدند، گمان نکنند به این که آنان را مهلت می دهیم برای ایشان بهتر است، جز این نیست که مهلتشان می دهیم که زیادت‌ر گناه کنند و به عذابی که رسوا کننده است، مبتلا گردند» و (نیز شیطان را مهلت داد) برای اینکه امتحان و آزمایش او تمام شود و برای اینکه وعده‌ای که به او داده به سر رسد، پس فرمود: تو از جمله مهلت داده شدگانی تا روز معلوم (شریف الرضی، بی تا، ج ۱: ۳۱) و این امهال به منظور افزایش بلا و شقاوت و عذاب بود (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۵۶). بنابراین با این فرصت دادن علاوه بر نتیجه عبادت، غضب الهی نسبت به شیطان تکمیل می گردد.

۲-۴-۴. کشف استعداد انسان

دلیل دیگر مهلت یافتن شیطان، کشف و شناسایی استعدادهایی است که درون انسان به ودیعه نهاده شده است. اگر مردان الهی به قرب الهی رسیده‌اند، در سایه همین درگیری مدام با وسوسه‌های دشمن بیرونی و درونی و پیروزی در جهاد اکبر، یعنی جهاد با نفس بوده است. از این رو وجود شیطان لازم است تا توانایی‌های عظیم ناشناخته معنوی بشر، در مقابله با شیطان خود را نشان دهد (نجارزادگان، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۰). حتی کسانی که بر اساس مفاد آیات «قَالَ

فِعْرَتِكَ لِأَعْوِيَّتِهِمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص / ۸۳-۸۲) از اغواگری شیطان بیرونند، به این معنا نیست که شیطان را با آنان کاری نیست، بلکه وضعیت بدین گونه است که آنچه که شیطان از دام‌ها و تزئیناتش بر آنان القاء می‌کند، آنان بیشتر به خدا نزدیک می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۱۶۵). اینان به مرحله‌ای رسیده‌اند که امام صادق علیه السلام درباره آنان می‌فرماید: «معنی تسلط نداشتن بر آنان این است که شیطان، نمی‌تواند کفر را در نظر آنان دوست‌داشتنی و ایمان را منفور سازد» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۵۸).

بنابراین گرچه شیطان مظهر اضلال حق بوده، اما وجود وی در نظام هستی رحمت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۶). شیطان و وسوسه‌های او در مجموع نظام اختیار و تکامل، برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی لازم است (همان، ۱۳۸۳: ۴۱۲). پس وجود شیطان خالی از خیر نیست و اثرگذاری او در انسان، به نوع برخورد انسان باز می‌گردد و از طرف دیگر، حکمت امهال شیطان، این است که خبث طینت بندگانی که در مقابل داعیان به خدا قرار می‌گیرند و از شیطان اطاعت می‌کنند، مشخص گردد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸: ۳۶). این مهلت دادن، نماد الهی است که قانون شرارت از جهان زندگی خارج نمی‌شود و نظام هستی، مبتنی بر مبارزه بین خیر و شر و خوبی‌ها و بدی‌هاست (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۳۹).

۲-۵. تسلط شیطان بر انسان

شبهه دیگری که مطمح نظر معاندان قرار دارد، این است که شیطان به روان و عقل انسان دسترسی داشته و به جز افراد مخلص، بر انسان‌ها مسلط بوده و آن‌ها را گمراه می‌کند. خدا با تسلط دادن شیطان بر انسان‌ها، موثرترین و مرموزترین روش را برای گمراه کردن مردم به کار گرفته است و انسان که مورد عنایت ویژه خدا بود، توسط شیطان به سوی عذاب رانده شود (سها، ۱۳۹۳: ۳۹۵). شبهه‌ای که اینجا مطرح است این است که شیطان به عقل و جان آدمی تسلط دارد و اجازه تسلط داشتن شیطان بر انسان از سوی خداوند، ظلم به انسان است. این شبهه را می‌توان با استناد به آیات و روایات در چند وجه پاسخ داد.

۲-۵-۱. اغواء مجازاتی

در پاسخ به این شبهه باید گفت هرچند تسلط ابلیس بر گمراهی انسان، به جعل و

تسلیط خداوند متعال است، ولی اسناد این تسلیط بر فریفتن و گمراهی ابتدایی به ساحت خداوند، جایز نیست؛ زیرا تسلط دادن شیطان بر انسان، به جهت مجازاتی است که آن مجازات مسبوق به گمراهی اولیه‌ای است که در درون برخی انسانها وجود دارد. مستند این سخن، گفتار خداوند است که فرمود: «إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر / ۴۲). ابلیس، قطعاً کسانی را اغوا می‌کند که از روی گمراهی خودشان، شیطان را تبعیت می‌کنند. پس اغوای شیطان بعد از اغوای اولی انسان بوده و پس از آن رخ می‌دهد و مجازاتی است از جانب خداوند سبحان.

قطعاً اگر این اغواء، ابتدایی بود و از ناحیه ابلیس برای انسانی که مستحق آن نبود، رخ می‌داد، سرزنشی متوجه انسان نبود؛ درحالی که بر اساس حکایت قرآن کریم، خداوند از قول شیطان می‌گوید: «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تُلْمُونِي وَ لَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ»: من بر شما تسلطی نداشتم، جز اینکه دعوتتان کردم و شما دعوت مرا پذیرفتید! بنابراین، مرا سرزنش نکنید؛ خود را سرزنش کنید! (ابراهیم / ۲۲)؛ چون خود انسان، زمینه اغوا را فراهم می‌کند، در نتیجه مستوجب سرزنش و ملامت است و او جدای از ابلیس، مسئول گناه خویش است.

به بیان دیگر، ابلیس تنها انسانی را می‌تواند گمراه کند که ولایت او را پذیرفته باشد، چنانکه خداوند سبحان در جای دیگری از کلامش بدان اشاره کرده و می‌فرماید: «...إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»: ما شیاطین را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند (اعراف / ۲۷)؛ و در آیه دیگری به صورت واضح‌تر آن چیزی را که در پیش گفته شد، تأیید می‌کند. آیه شریفه می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُصَلِّهِ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ»: بر او نوشته شده که هر کس ولایتش را بر گردن نهد، به طور مسلم گمراهش می‌سازد، و به آتش سوزان راهنمایی‌اش می‌کند! (حج / ۴).

قرآن کریم، در آیات متعددی کسانی را که تحت تسلط شیطان قرار می‌گیرند، معرفی می‌کند. گمراهی و شرک به خدا از جمله نشانه‌های این افراد است که در آیات ۴۲ سوره حجر و ۱۰۰ سوره نحل ذکر شده‌است. گروه بی‌ایمان، گمراهانی که از شیطان پیروی می‌کنند و گروهی که شیطان را ولی و دوست خود گرفته، تحت سلطه شیطانند. پس تا زمانی

که انسان خود انتخاب نکند که در مسیر شیطان گام بر ندارد، شیطان نمی‌تواند در گمراهی وی نقش داشته باشد.

۲-۵-۲. هشدار به عداوت شیطان

برای میرا ساختن ساحت کبریایی خداوند می‌توان به آیات متعددی اشاره نمود که به دشمنی شیطان با انسان هشدار داده است: «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره / ۲۰۸-۱۶۸؛ انعام / ۱۴۲). خداوند در پنج آیه انسان را از پیروی از گام‌های شیطان بر حذر داشته است و در واقع به انسان‌ها هشدار می‌دهد که از شیطان پیروی نکنند؛ زیرا دشمن آشکار انسان‌هاست و هدفی جز بدبختی و شقاوت انسان ندارد.

عبارت «إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» بیش از ده بار در قرآن به دنبال نام شیطان آمده است تا تمام نیروهای انسان را برای مبارزه با این دشمن بزرگ و آشکار بسیج کند. دشمنی که از آغاز خلقت آدم با شما اعلان جنگ داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۶۹). از این رو قسم ابلیس مبنی بر اغوای انسان‌ها نمی‌تواند ظلم به انسان باشد چون از قبل به انسان در مورد عداوت و دشمنی شیطان به انسان هشدار داده شده است.

۲-۵-۳. محدودیت قلمرو شیطان

نکته مهم دیگری که در این زمینه محل بحث است، میزان اثرگذاری و قدرت شیطان بر گمراه کردن انسان است. قلمروی شیطان در عالم هستی تنها منحصر در وجود بشر آن هم نه در جسم و تن او، بلکه در اندیشه و در عرصه تشریح و فعالیت‌های تکلیفی بشر است. اما میزان رخنه او در اندیشه آدمی نیز مهم است! شیطان تنها در حد وسوسه و جلوه دادن به امور باطل است که با تعابیر «ترزین» (حجر / ۳۹)، «تسویل» (محمّد / ۲۵) و «وسوسه» (ناس / ۵) در قرآن به آن اشاره شده، حق فعالیت دارد.

شیطان هیچ گونه تسلط تکوینی بر انسان ندارد؛ زیرا موجودی هم‌عرض و چه بسا فروتر از انسان است. خداوند نیز به او قدرت تسلط تکوینی نداده است. تسلط تکوینی شیطان و اجبار انسان بر کار بد، از حوزه قدرت شیطان خارج و به اقرار خود وی «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي...» (ابراهیم / ۲۲)، ارتباطش با بشر در حد دعوت و

اجابت بوده است نه بیشتر. فلسفه و حکمت آزادی عمل شیطان نیز، اختیار آدمی و به تبع آن قرارگیری بر سر دو راه و دو دعوت است تا با اختیار خویش، به کمال برسد.

۲-۵-۴. عدم تسلط شیطان بر فطرت بشر

پندار دیگری که اینجا مطرح شده، این است که شیطان به روان و عقل انسان دسترسی دارد. البته هدف اضلال شیطان پیشگیری از شکوفایی و بالندگی فطرت الهی بشر است تا انسان مرتکب هر گناهی شود؛ از این رو به پیروانش فرمان می دهد که در فطرت بشر دست ببرند: «وَلَا تُضِلُّهُمْ وَلَا تَأْتِيَهُمْ... وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ...»؛ و آنها را گمراه می کنم! و به آرزوها سرگرم می سازم! ... و به آنان دستور می دهم که آفرینش پاک خدایی را تغییر دهند! (نساء/ ۱۱۹).

تغییر خلق در این آیه، تصرف در فطرت و تضعیف آن است اما فطرت خدادادی هرگز عوض نخواهد شد؛ زیرا «... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم/ ۳۰)، شیطان هرگز توان تغییر خلقت انسان را نداشته و در نابودسازی یا تغییر یا دگرگون ساختن اصل خلقت و فطرت بشری طمع نمی کند؛ اما می کوشد آن را تضعیف و با دسیسه آن را مستور غرائز و اغراض کند. چنین فردی که در دام شیطان قرار گیرد به این حالت دچار می شود: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است! (شمس/ ۱۰). در نتیجه معنای امر او به تغییر خلقت، تضعیف نور فطرت است که شدنی است؛ نه از بین بردن اصل فطرت که ناممکن است. شیطان فقط می تواند در مجاری بینشی و گرایشی انسان نفوذ کند و با دادن وعده دنیا را برایش زینت کند و سرانجام با رغبت کاذب او را بفریبد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۹۶-۴۹۵).

با این حال معاندان، شیطان را صاحب قدرتی می دانند که بدون آگاهی ما می تواند به عقل و روان ما دسترسی داشته باشد! در حالی که نه با تغییر در فطرت خداجوی بشری و نه با فعالیت در حوزه عقل بشری، تنها با وسوسه گری در قلب انسان، انسان را به لغزش می کشاند؛ چراکه وسوسه در لغت به معنای صدای زیبا، آهسته و آرام و در اصطلاح به معنای حدیث نفس است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۸۶). القای معانی در قلب به وسیله صدای آهسته و

پنهان صورت می‌گیرد و اگر به خیر دعوت کند، الهام و اگر به شر، وسوسه نامیده می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۲۱).

۲-۵-۵. عدم اغوای بندگان مخلص

شیطان در بیان هدف پلید خود، تنها گروه خاصی از بشر - «مخلصین» - را بندگان خدا خطاب کرد و آنان را از دسیسه‌های خود مستثنی قرار داد: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص / ۸۳-۸۲)، ولی خداوند اجازه نداد که شیطان بر بنده‌هایش تسلط پیدا کند و آنها را مجبور به گناه کند، بلکه به شیطان گفت: تنها تو می‌توانی به افرادی تسلط پیدا کنی که آنها خودشان بخواهند از تو پیروی کنند، یعنی خودشان در وجودشان زمینه گناه را ایجاد کرده باشند. آن وقت تو می‌توانی آنها را گمراه کنی: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر / ۴۲). خداوند با اشاره به نحوه تأثیر شیطان، این گمان شیطان را که فقط مخلصین را بندگان خداوند می‌دانست، رد نمود؛ یعنی حتی آن‌هایی هم که پذیرای سلطه شیطان می‌شوند، بندگان خدا هستند.

۲-۵-۶. وسیله اعمال اختیار انسان

هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتی محقق می‌شود که ضلالت و باطل و معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد و همچنین وقتی دعوت به حق تمام می‌گردد که دعوت به باطل هم بوده باشد و همچنین وقتی صراط مستقیمی به وجود می‌آید که غیر صراط مستقیمی باشد و انسان را به خود دعوت کند. پس در زمانی که در روی زمین از جنس بشر افرادی باقی هستند، باید کسانی باشند که آنان را باطل و به سوی عذاب سعیر دعوت کنند و چنین داعیانی که همان ابلیس و لشگریان اویند از خدمتگذاران نوع بشری هستند که خداوند آنان را تنها به مقدار دعوتشان مسلط فرموده است. خداوند شیطان را تنها بر افرادی که خودشان میل به پیروی او دارند و سرنوشت خود را به دست او سپرده‌اند مسلط فرموده است و بندگان خاص خود را از شمول وسوسه‌های شیطانی به دور دانسته است (حجر / ۴۲)؛ زیرا این بندگان با اختیار خود، مسیر الهی را انتخاب کرده و با اتکا به وعده‌های الهی، خود را از وسوسه‌ها و فریب‌ها و وعده‌های شیطانی به دور نگه داشته‌اند.

۲-۵-۷. وجود دو راهی هدایت و گمراهی

نظام تکلیف این گونه است که هر فردی از بشر، در هر لحظه، بر سر دو راهی اطاعت و عصیان قرار گیرد و تحت تأثیر دو نیروی غیبی موافق یعنی فرشتگان و نیروی مخالف یعنی دعوت شیطان باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۹: ۳۷۴). خداوند متعال در آیه «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا» (بقره/ ۲۶۸) به تفاوت داعیان به خیر و شر اذعان کرده است؛ بنابراین هرچقدر صفات خبیثه در انسان، بیشتر باشد، راه شیطان بازتر و خیالات سوء بیشتر و بالعکس هر چه صفات حمیده بیشتر، راه ملائکه بازتر و خیالات حسنه و الهامات ملکی زیادتر خواهد بود (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸: ۳۹).

بررسی آیات با موضوع هدایت، نیز مبین این نکته است که پیامبر اکرم ﷺ تلاش زیادی بر امر هدایت داشتند، اما با این حال نمی‌توانستند دیگران را مجبور به هدایت کنند (الغاشیه/ ۲۲-۲۱). وقتی هدایت که مقصود و از اهداف قرآن و پیامبران است، به زور و اجبار، انجام‌پذیر نیست، مسلماً به طریق اولی، اجبار به ضلالت و گمراهی توسط شیطان نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و اصرار معاندان بر قدرت و تسلط شیطان در گمراهی انسان، نادرست و بیهوده است.

۲-۶. ناپیدایی شیطان و نبود موجودی مشابه او در امر هدایت

بحث دیگر درباره شیطان، چرایی ناپیدایی او و نبود موجود دیگری مشابه وی، برای دعوت به خیر و بهشت است. پرسش معاندان این است که چرا انسان شیطان را نمی‌بیند، ولی او انسان را می‌بیند. او به روان و عقل او دسترسی دارد و انسان از حضور او بی‌خبر است؟ (سها، ۱۳۹۳: ۳۹۵).

البته رؤیت یک‌جانبه شیطان در قرآن بیان شده است. طبق آیات قرآن مانند: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ... إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ»؛ ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، ... چه این که او و همکارانش شما را می‌بینند از جایی که شما آنها را نمی‌بینید (اعراف/ ۲۷)، شیطان نادیدنی، انسان را می‌بیند و اوهام دروغ و افکار باطل را در نفس انسانی القاء می‌کند (ناس/ ۵-۴). این پندار نادرست نیز از جهت‌های متعددی قابل نقد است.

۲-۶-۱. ماهیت ابلیس

شیطان از جنس جن است: «إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (کهف/ ۵۰) و جن به معنی پوشیده

(ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۲۱). در عرف قرآن، موجودی است با شعور و اراده که به اقتضای طبیعتش از حواس بشر پوشیده می‌باشد (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۲). از آن جایی که شعاع دید انسان اندک است و جسم شیطان شفاف، هر دو مانع دیدن می‌شود و اگر خداوند شعاع دید را زیاد کند، امکان رؤیت شیطان میسر می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۲)؛ بنابراین شیطان به خاطر نوع خلقتش، نادیدنی است.

مشکل بزرگ انسان در مقابل شیاطین این است که از هر طرف به او حمله می‌کنند و از دید او مخفی هستند. از این رو نمی‌تواند با آن‌ها مقابله کرده یا از مقابل آنان بگریزد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۰). معلوم است که مقابله با چنین دشمنی دشوار است و مراقبت و هوشیاری بسیاری را طلب می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۴). شیطان و قبیله او، از ملکوت سفلی هستند و بشر با چشم ملکی آنها را نمی‌بیند و نیاز به بصیرت ملکوتی دارد. اما خداوند متعال، راه و چاره رهایی از او را بیان کرده و وجه خلاصی و رهایی او از این دشمن ناپیدا را ایمان به آخرت معرفی می‌کند (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۷۴)، هر چند به علت نوع خلقت شیطان و بر اساس قانون علت و معلول، شیطان ناپیدا است، ولی برای کسی که ایمان داشته باشد تفاوتی نمی‌کند که او را ببیند یا خیر.

۲-۶-۲. وجود داعیان خیر نامرئی

نکته دیگر در این شبهه این است که «آن گونه که شیطان دعوت کننده به شر و بدی است، داعی به خیر و خوبی نیست که انسان را به بهشت رهنمون شود» (سها، ۱۳۹۳: ۳۹۵). بررسی آیات و روایات مختلف، نشان می‌دهد که در مسیر حرکت انسان، علاوه بر شیطان، نیروهای دیگری هم هستند که برخلاف شیطان فعالیت می‌کنند و آنها هم از دید ما پنهان هستند؛ انسان همان گونه که در معرض القائنات شیطانی است، در مسیر ورزش نسیم الهامات رحمانی فرشتگان هم هست و این اختیار انسان است که می‌تواند به هر کدام از این دو ندا گوش دهد و راه خیر یا شر را انتخاب کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۲: ۴۰۹).

اگر خداوند ابلیس را بر انسان توسط مهلت دادن تا روز قیامت، تأیید کرده، خود بشر را هم به وسیله ملائکه که تا پایان دنیا باقی هستند، تأیید فرموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۱۶۳). آیه شریفه: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا» (بقره/ ۲۶۸) به این دو سنخ دعوت تصریح نموده است.

انسان می‌تواند در مقابل شیطان، با اتخاذ یک پناهگاه محکم سنگری برای خویش فراهم کند تا هم شیطان او را نبیند و هم در آن پناهگاه، به کمک فرشتگان و سایر سربازان الهی (فتح/ ۴) که جز خدا، کسی از آنها خبر ندارد (مدثر/ ۳۱)، شیطان و ذریه او را رجم کند، منتهی این پناه گرفتن باید عملی باشد نه زبانی (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). بنابراین اگر موجود ناپیدایی مانند شیطان در مسیر انسان وجود دارد، در مقابل فرشتگانی هم هستند که انسان آنها را نمی‌بیند و آنها خیر و نیکی را به انسان الهام می‌کنند.

۲-۶-۳. تجهیز انسان به سلاح

معاندان به دنبال اشکال‌تراشی ناشی از نامرئی بودن شیطان، در عرصه این نبرد، انسان را موجودی بی‌خبر از همه‌چیز و ناتوان در مقابل او معرفی می‌کنند. درحالی‌که در این مسیر نه تنها، خدا انسان را بدون سلاح و بی‌دفاع رها نکرده، بلکه او را به انواع سرمایه‌های درونی و بیرونی و تجهیزات مناسب، مجهز کرده و توانایی سرکوب دشمن را برای همیشه، در اختیار قرار داده‌است. از جمله این امدادها، نزول وحی و ارسال پیامبران به عنوان راهنمایان بیرونی، عقل به عنوان راهنمای درون، فطرت توحیدی و پیمان الهی، نفس لوامه و سرزنش‌گر، نفس الهام‌گر، نیروهای بینایی، شنوایی و ادراکی هستند؛ علاوه بر این ابزار و تجهیزات، توانایی‌های مختلفی نیز درون انسان به ودیعه نهاده شده و انسان می‌تواند با استفاده از آن به موفقیت برسد؛ مانند: شناخت موقعیت درون و برون، آگاهی از پیشینیان و عبرت گرفتن از آنان، توبه و بازگشت و موارد دیگری از قبیل دعا، تواضع، ترس راستین، نماز و... (نजारادگان، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۳۶).

علاوه بر تجهیز انسان در مقابل شیطان، آیات مختلفی از قرآن کریم، به دشمنی شیطان پرداخته و آگاهی و هشدارهای لازم را به انسان داده‌است. خداوند، شیطان را مانع وصول انسان به رشد و کمال و لقای حضرت او دانسته و به طور مرتب آدمی را از خطرات و جنایات و خراب‌کاری‌های او برحذر داشته و هشدار می‌دهد که هدف این موجود پست و پلید، این است که شما را از رفتن به بهشت منع کرده و به عذاب الهی بکشاند (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۶: ۷۵)، چه به حضرت آدم ابوالبشر و همسرش که فرمود: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ» (طه/ ۱۱۷)، چه به عموم مردم که حتی از آنها بر پیروی نکردن از او، عهد و پیمان گرفته‌است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس/ ۶۰) و از پیروی این دشمن آشکار برحذر داشته‌است: «...وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ

مُبِين» (بقره/ ۱۶۸ و ۲۰۸؛ انعام/ ۱۴۲) و «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف/ ۵). بنابراین علاوه بر آن خداوند انسان را در برابر فریب‌ها و اغواگری‌های شیطان بی‌دفاع نگذاشته، بلکه او را به نیروهای عقلانی و وحیانی مسلح نموده است و به ترفندهای شیطانی آگاه ساخته است.

۲-۶-۴. علم خداوند به شیطان

هرچند شیطان نادیدنی است، اما خداوند او را می‌بیند، در حالی که او خدا را نمی‌بیند. بنابراین باید از خدای تعالی طلب استعانت کرد؛ چرا که کید شیطان ضعیف است (جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۲): «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانُ ضَعِيفًا»: نقشه شیطان، (همانند قدرتش) ضعیف است (نساء/ ۷۶). مکر شیطان از همان ابتدا ضعیف بوده نه این که الان ضعیف شده باشد. اما این ضعیف، در قیاس با خداست نه کسانی که تابع و ساوس اویند؛ بنابراین راه چاره انسان برای ضعیف کردن نقشه و حيله شیطان، اتصال به نقطه‌ایست که شیطان در برابر او ضعیف است. هر انسانی که متخلق به اخلاق الهی بشود، کید شیطان هم برای او ضعیف خواهد بود و بین ارتباط انسان با خداوند و قوی بودن کید شیطان رابطه معکوس وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۸-۱۰۷).

کسی می‌تواند بر شیطان غالب شود که همیشه در حال مراقبه و استقامت در بندگی باشد. اگر جز این باشد، انسان نه تنها وسوسه را تشخیص نمی‌دهد، بلکه مغلوب او شده و از مقامات روحانی و معارف الهی منحرف گشته، به حدی که حتی افکار و عقاید خود را صحیح و درست تصور کرده و از راه‌های دیگر انتقاد می‌نماید (جعفر بن محمد علیه السلام، ۱۳۶۰: ۱۶۴).

نتیجه

برخی معاندان به زعم خود اشکالاتی به قرآن کریم وارد کرده‌اند؛ از جمله این که خلقت شیطان را عاملی برای اضلال و گمراهی انسان و در پی آن نزول عذاب می‌دانند. گمان ایشان این است که خدا ابلیس را گمراه کرد و به سبب آن، شیطان تصمیم به گمراه کردن انسان گرفته و خداوند نیز به او اجازه داد و این کار ظالمانه‌ای است. ولی با توجه به آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام روشن شد که خلقت شیطان نه تنها بدون هدف و برای اضلال انسان نبوده، بلکه مانند سایر غرایز و نفس اماره، وسیله‌ای برای امتحان الهی و تکامل انسان است. عامل گمراهی شیطان خداوند نبوده، بلکه ابلیس خود کفر باطنی داشته و به وسیله مخالفت با امر الهی آن را آشکار کرد. علاوه بر آن، فلسفه مهلت دادن به ابلیس و اجازه

تسلط بر انسان توسط خداوند ظلم نیست؛ چون محدودیت قلمرو شیطان فقط در حد وسوسه بوده و بر کسانی تسلط دارد که با اختیار خود ولایت شیطان را پذیرفته‌اند و بر انسان‌های مخلص تسلط ندارد. ناپیدایی ابلیس نیز ظلم به انسان نیست؛ زیرا گرچه شیطان به دلیل ماهیت خود از دیدگان بشر پنهان است، در مقابل داعیان به خیر انسان را به بهشت رهنمون می‌کنند و خداوند نیز علاوه بر اعطای اختیار به انسان، وی را بدون سلاح رها نکرده و به انواع سلاح‌های درونی و بیرونی تجهیز نموده است.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم**، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. ابن اَبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴). **شرح نهج البلاغة لابن اَبی الحدید**. به کوشش محمد ابولفضل ابراهیم. چاپ اول. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). **النهاية في غريب الحديث و الأثر**. به کوشش محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی. چاپ چهارم. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۰۳). **معانی الأخبار**. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰). **تفسیر التحریر و التنویر المعروف به تفسیر ابن عاشور**. چاپ اول. بیروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). **معجم مقاییس اللغة**. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). **لسان العرب**. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۸. انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). **عرفان اسلامی** (شرح مصباح الشریعة). چاپ اول. قم: دار العرفان.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵). **البرهان فی تفسیر القرآن**. به کوشش واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت. چاپ اول. قم: مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
۱۰. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵). **لباب التاویل فی معانی التنزیل**. به کوشش محمدعلی شاهین. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. بیستونی، محمد. (۱۳۸۵). **شیطان شناسی از دیدگاه قرآن کریم**. چاپ سوم. تهران: بیان جوان.
۱۲. جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸). **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان** (تفسیر گازر). به کوشش جلال الدین محدث. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. جعفر بن محمد علیه السلام. (۱۳۶۰). **مصباح الشریعة**. ترجمه حسن علامه مصطفوی. چاپ اول. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶). **تفسیر کوثر**. چاپ اول. قم: موسسه انتشارات هجرت.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (توحید در قرآن). چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ . (۱۳۸۶). **حماسه و عرفان**. چاپ نهم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ . (۱۳۹۵). **تفسیر تسنیم**. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. حسینی همدانی، محمدحسین. (۱۴۰۴). **انوار درخشان در تفسیر قرآن**. به کوشش محمد باقر بهبودی. چاپ اول. تهران: لطفی.

۱۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴). **تاج العروس من جواهر القاموس**. به کوشش علی هلالی و علی سیری. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۲۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵). **تفسیر نور الثقلین**. قم: اسماعیلیان.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **مفردات ألفاظ القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار القلم.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). **تفسیر قرآن مهر**. چاپ اول. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۳. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱). **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج**. دمشق: دار الفکر.
۲۴. سبزواری، محمد. (۱۴۱۹). **ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸). **بیان السعادة فی مقامات العبادة**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. سها. (۱۳۹۳). **نقد قرآن**. [بی‌جا]: [بی‌نا].
۲۷. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). **نهج البلاغه**. به تحقیق صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.
۲۸. سیدکریمی حسینی، عباس. (۱۳۸۲). **تفسیر علین**. چاپ اول. قم: اسوه.
۲۹. شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). **تفسیر اثنی عشری**. چاپ اول. تهران: میقات.
۳۰. شیر، عبدالله. (۱۴۱۰). **تفسیر القرآن الکریم** (شیر). چاپ دوم. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۵۱). **ترجمه و شرح نهج البلاغه** (فیض الإسلام). تهران: [بی‌نا].
۳۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. لبنان- بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. به کوشش احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. تهران: اسلام.
۳۶. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). **تفسیر عاملی**. چاپ اول. تهران: کتابفروشی صدوق.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر** (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵). **تفسیر الصافی**. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدر.
۴۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). **تفسیر نور**. چاپ اول. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۱. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵). **تفسیر احسن الحدیث**. چاپ دوم. تهران: بنیاد بعثت.
۴۲. _____ . (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۴۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). **عدل الهی**. چاپ هفتم. [بی‌جا]: صدرا.
۴۵. _____ . (بی‌تا). **انسان کامل**. تهران: صدرا.
۴۶. معین، محمد. (۱۳۸۶). **فرهنگ معین**. چاپ چهارم. تهران: کتاب راه نو.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۸. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۳). **مصاف بی‌پایان با شیطان**. چاپ نهم. قم: بوستان کتاب.
۴۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶). **تفسیر راهنما**: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.



A STUDY AND CRITIQUE OF THREE DOUBTS IN THE LEIDEN ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, REGARDING THE PROPHET'S (PBUH) DEALING WITH THE PEOPLE OF THE BOOK

Seyyed Mohammad Ismaili¹

ABSTRACT

The article of "Muhammad, the Prophet of Islam" is one of the most important and pivotal articles in the Leiden Encyclopedia of Islam. In this article, due to a sectarianism and unfamiliarity with Islamic teachings and sometimes intentional and under the influence of biases, the Holy Prophet (PBUH) has been exposed to accusations and inappropriate proportions. Therefore, in this article, using analytical method and employing rational and narrative reasons, three doubts about the Prophet (PBUH)'s relationship with the People of the Book have been examined and criticized. Orientalists believe that after the Jews of Medina did not accept the claim of the prophecy of Muhammad, the Prophet's positive opinion about Christians also changed! While according to the evidence, the reason for the change in the Prophet's treatment of the People of the Book was a breach of covenant and their conspiracy against Muslims; Orientalists have also stated that Muhammad (PBUH) in Medina intelligently accepted some of their worships and customs in order to attract the Jews! This claim, in addition to being without reason, has considered the source of the rules of Islam as the political intelligence of the Prophet rather than the divine command. Orientalists also claim that the Prophet dealt very harshly with the three tribes of Bani Qaynuqa, Bani Nadir and Bani Qurayzah! According to credible documents, the Jews of these tribes rebelled, broke the covenant, and conspired against the Muslims as well as planning to kill the Prophet (PBUH) with the complicity of the Quraysh polytheists; therefore, this was the main reason for their punishment.

KEYWORDS: Doubt, Orientalists, the Holy Prophet (PBUH), People of the Book, Jews, Leiden Encyclopedia

¹. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Thoughts | Email: esmaeili620@gmail.com



بررسی و نقد سه شبهه در دایره المعارف اسلام لیدن، پیرامون برخورد

پیامبر اکرم ﷺ با اهل کتاب

سید محمد اسماعیلی^۱

چکیده

مقاله «محمد پیامبر اسلام» از مقالات مهم و محوری در دائره المعارف اسلام لیدن است. در این مقاله به دلیل یک سونگری و آشنا نبودن با معارف اسلامی و گاه تعمد و جانبداری مغرضانه، پیامبر اکرم ﷺ را در معرض اتهامات و نسبت‌های ناروایی قرار داده‌اند. لذا در این مقاله با روش تحلیلی و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، سه شبهه پیرامون برخورد پیامبر ﷺ با اهل کتاب، مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌است. مستشرقان قائلند پس از آنکه یهودیان مدینه ادعای پیامبری محمد ﷺ را نپذیرفتند، نظر مثبت پیامبر درباره مسیحیان نیز تغییر یافت! در حالی که بر اساس شواهد و قرائن علت تغییر برخورد پیامبر با اهل کتاب پیمان شکنی و توطئه آنان علیه مسلمانان بوده‌است؛ همچنین مستشرقان بیان داشته‌اند که محمد ﷺ در مدینه با هوشمندی برای جذب یهودیان، برخی عبادات و رسوم آنان را پذیرفت! این مدعا علاوه بر اینکه بدون دلیل است، منشأ احکام اسلام را هوش سیاسی پیامبر دانسته‌است؛ با آنکه منشأ آن حکم الهی است. همچنین مستشرقان مدعی‌اند پیامبر با سه قبیله «بنی قینقاع»، «بنی نضیر» و «بنی قریظه» برخورد بسیار خشن داشته‌است! بنا بر اسناد معتبر، یهودیان این قبایل سرکشی پیشه کردند، پیمان شکستند و با همدستی مشرکان قریش توطئه علیه مسلمانان و قتل پیامبر ﷺ را کشیدند؛ این امور علت اصلی تنبیه آنان بود.

واژه‌های کلیدی: شبهه، مستشرقان، پیامبر اکرم ﷺ، اهل کتاب، یهود، دائره المعارف لیدن

۱- مقدمه

از مسائل عصر کنونی، شیوه تعامل حکومت‌ها با اقلیت‌های دینی است؛ با توجه به اینکه این مسئله پیشینه‌ای کهن در تاریخ دارد، در چنین فضایی شیوه برخورد و تعامل پیامبر با اقلیت‌های دینی نیز موضوعیت یافته است. برخی از مستشرقان با توجه به عنادی که نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اسلام دارند، با بهانه قرار دادن برخی از برخوردهای پیامبر صلی الله علیه و آله با اهل کتاب و تحلیل‌های نادرستی که دارند، به دنبال آن هستند که تصویری نادرست از تعامل پیامبر صلی الله علیه و آله با اقلیت‌های دینی ارائه دهند و شبهاتی را به وجود آورند. هر چند این شبهات از قدیم نیز مطرح بوده است، اما امروزه شیوه طرح آن شبهات ابعاد تازه‌ای یافته و حجم ادبیات و آثار توهین‌آمیز در قالب‌های مختلف نوشتاری، گفتاری، فیلم و کاریکاتور افزایش یافته است. برخی نوشته‌های خصمانه علیه پیامبر صلی الله علیه و آله توسط مستشرقان در دائرةالمعارف لیدن انجام شده است که در این تحقیق سه مورد از این شبهات، مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

تاکنون در مورد نقد دیدگاه مستشرقان و مطالبی که در نشریات جهان غرب در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده، تحقیقات خوبی انجام شده است که در ذیل به چند مورد مهم از آنها اشاره می‌شود:

۱. در پژوهشی با عنوان «بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری مقاله «محمد پیامبر اسلام» در ویرایش دوم دایرةالمعارف اسلام» از حسین عبدالحممدی، مهم‌ترین ضعف‌ها و اشکال‌های روش تاریخ‌نگاری مقاله «محمد پیامبر اسلام» مانند برداشت سطحی از قرآن، عدم به کارگیری روش تحقیق مناسب در تاریخ اسلام و تفسیر مادی برای حقایق معنوی، بیان شده است.
۲. «تصویر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا علیها السلام در دائرةالمعارف اسلام»؛ ترجمه این دو مدخل دائرةالمعارف توسط آقای حسین مسعودی و نقد آن‌ها به قلم خانم فاطمه جان احمدی است. نقد مدخل حضرت محمد صلی الله علیه و آله، در سه بخش انجام شده است. در بخش نخست دوره زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با

توجه به منابع و حوادث زندگی آن حضرت در مکه و مدینه مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش بعد پیامبر ﷺ در باورهای دینی عموم مسلمانان مطالعه شده است. در بخش سوم نیز تصویر پیامبر اسلام ﷺ در اروپا و غرب آمده است.

۳. «نقد دیدگاه یوری روبین درباره نام‌ها و القاب پیامبر ﷺ» از حسن رضایی هفتادر و مهدی همتیان؛ این پژوهش نقد دیدگاه آقای روبین در مورد نام‌ها و القاب پیامبر ﷺ است و بیان شده که آقای روبین روش صحیح پژوهشی را در پی نگرفته و به همین جهت، نوشتارش دارای اشکالاتی است؛ از جمله توجه اندک به منابع شیعه، استفاده از واژه احتمال در جایی که اکثر مفسران دچار تردید نشده‌اند و همچنین اظهار نظر بر اساس اقوال شاذ و مردود است.

۴. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقاله محمد» از مجید معارف و سمیه سادات اعتصامی منتشر شده است. این پژوهش، نوشته «یوری روبین» یهودی است که ضعف منابع، تعصب‌های شخصی در پیش ذهنیت‌ها و ایمان نداشتن به روح قدسی و روحانی پیامبر اکرم ﷺ از عمده‌ترین اشکالات موجود در مقاله است.

۵. «نقد و بررسی مقاله حضرت محمد صلی الله در دانش‌نامه بریتانیکا، با رویکرد تاریخی» از دیگر مقالات ارزشمندی است که توسط محمدباقر معموری نوشته شده است. این پژوهش، نقد و بررسی مدخل «محمد» دانش‌نامه بریتانیکا نوشته سیدحسین نصر می‌باشد که با رویکرد پدیدارشناسانه به زندگی نامه پیامبر ﷺ و تأثیر شخصیت ایشان در دین اسلام و زندگی مسلمانان پرداخته است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در این تحقیقات رابطه پیامبر ﷺ با اهل کتاب را مورد بررسی قرار نداده‌اند و بیشتر به دنبال بررسی انتقادی از روش تاریخ نگاری، بیان حوادث، نام‌ها و القاب پیامبر هستند. تنها در کتاب «تصویر حضرت محمد ﷺ و حضرت زهرا علیها السلام» در دایره المعارف اسلام، به صورت بسیار اندک و گذرا اشاره‌ای به این موضوع دارد؛ در

حالی که در این پژوهش تلاش شده است به صورت جامع و مستدل به شبهات مطرح شده مستشرقان در مقاله «محمد پیامبر اسلام» در مورد رابطه پیامبر ﷺ با اهل کتاب در دایره المعارف اسلام لیدن، پاسخ داده شود. از این رو این مقاله در نوع خود بکر و جدید است و مسبوق به سابقه نیست.

۲- بررسی و نقد شبهات موجود در دایره المعارف لیدن

۲-۱. شبهه اول: تغییر دیدگاه پیامبر ﷺ پس از نپذیرفتن دعوتش

در مقاله «محمد پیامبر اسلام» مندرج در دایره المعارف لیدن آمده است: «از اشاراتی که در قرآن وجود دارد، می‌توان حدس زد پس از آنکه مشخص شد یهودیان مدینه ادعای پیامبری وی [محمد ﷺ] را نخواهند پذیرفت، این مفهوم از قرآن برداشت می‌شود که نظر مثبت پیامبر درباره مسیحیان نیز به تدریج تغییر یافت (مانده/ ۸۲؛ حدید/ ۲۷).

(Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P. 648)

بررسی و نقد

بر اساس این ادعا، نظر پیامبر ﷺ نسبت به اهل کتاب پس از نپذیرفتن دعوتش، تغییر یافته است و پس از آن پیامبر با آنان با خشونت و تندی برخورد کرده است. در این شبهه این اتهام متوجه پیامبر ﷺ می‌شود که ایشان تاب پذیرفتن مخالفان را در حکومت خود نداشته و حقوق اقلیت‌ها را مراعات نکرده‌اند؛ سپس به عنوان مستند به دو آیه قرآن کریم اشاره کرده است، در حالی که منابع معتبر تاریخی این ادعا را به شدت رد می‌کنند؛ زیرا علت تغییر نحوه برخورد پیامبر با اهل کتاب، پیمان شکنی و توطئه آنان علیه مسلمانان بود که نویسنده در پی مخفی کردن حقیقت و به بیراهه بردن مخاطب است. همچنین از آن دو آیه‌ای که نویسنده مقاله اشاره کرده است، چنین مطلبی به دست نمی‌آید و برداشت نویسنده، برداشتی غیر تخصصی است؛ چرا که در آیه ۸۲ مانده آمده است: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَ رُهْبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَشْتَكِرُونَ». به طور مسلم، دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان را، یهود و مشرکان خواهی یافت؛ و

نزدیکترین دوستان به مؤمنان را کسانی می‌یابی که می‌گویند: «ما نصاری هستیم»؛ این به خاطر آن است که در میان آنها، افرادی عالم و تارک دنیا هستند؛ و آنها (در برابر حق) تکبر نمی‌ورزند.

در این آیه قرآن کریم گزارش می‌دهد که یهودیان برای شکست مسلمانان، با مشرکان همکاری می‌کردند. با اینکه مردم مسلمان به موسی عَلَيْهِ السَّلَام و تورات ایمان داشتند و سزاوار بود که یهودیان با کسانی که پیامبر و کتابشان را قبول داشتند نزدیک‌تر و مهربانتر باشند (طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۳۶۲). در مقابل مسیحیان چنین رفتاری نداشتند و در جنگ‌های علیه مسلمانان با مشرکان همدست نمی‌شدند. آنان انسان‌هایی آرام و دل‌رحم بودند. حرص به دنیا نداشتند، متواضع بودند و تکبر نداشتند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۴۰). از مقدم شدن یهود بر مشرکان در آیه شریفه: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا»، می‌توان برداشت کرد که دشمنی یهود نسبت به مسلمانان از دشمنی مشرکان نسبت به مسلمانان نیز بیشتر بود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴). بنابراین مفسران شیعه و اهل سنت همگی به صراحت بیان کرده‌اند که یهود به جهت دشمنی شدیدی که با مسلمانان داشت و با دشمنان آنان همدست می‌شدند و علیه مسلمانان توطئه‌چینی می‌کردند، قرآن از آنان به بدی یاد کرده‌است و پیامبر نیز با آنان برخورد کرد؛ در حالی که مسیحیان با اینکه همگی آنان به پیامبر ایمان نیاورده بودند، اما چون توطئه‌چینی نکردند، قرآن از آنان به نیکی یاد کرده‌است و پیامبر نیز مأمور به همزیستی مسألمت‌آمیز با آنان بود؛ از این رو ادعای اینکه نظر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به اهل کتاب پس از پذیرفتن دعوتش، تغییر یافته‌است، درست نیست.

در آیه ۲۷ سوره حدید آمده است: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ ءَاتَانِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ- ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»: سپس در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستادیم، و بعد از آنان عیسی بن مریم را مبعوث کردیم و به او انجیل عطا کردیم، و در دل کسانی که از او پیروی کردند رأفت و رحمت قرار دادیم؛ و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشتیم؛ گرچه هدفتان جلب خشنودی خدا بود، ولی حق آن را رعایت نکردند؛ از این رو ما به کسانی از آنها که ایمان آوردند پاداششان را دادیم؛ و بسیاری از آنها فاسقند!

در این آیه نیز از انحراف برخی از مسیحیان پس از عیسی علیه السلام سخن می‌گوید که آنان رهبانیتی را آوردند که جزء آئین مسیح نبود و در آغاز چهره معتدل و ملایمی داشت، اما پس از آن به انحراف گرائید و سر از مفاسد بسیاری در آورد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۹: ۱۷۳). در روایتی از ابن عباس آمده است که شأن نزول این آیه در مورد حاکمان پس از عیسی علیه السلام است که احکام تورات و انجیل را تحریف کردند، هر چند برخی افراد مؤمن به عیسی علیه السلام بر دینشان باقی ماندند و در این آیه از آنان تمجید شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۷۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷: ۲۶۲).

بنابراین، اولاً، در این دو آیه سخن از برگشتن دیدگاه پیامبر نسبت به اهل کتاب نیست، بلکه قرآن گزارش از واقعیتی می‌دهد که اتفاق افتاده است. در آیه ۸۲ سوره مائده، قرآن یهودیان را دشمن سرسخت مسلمانان یاد کرده است؛ زیرا بر علیه مسلمانان توطئه‌چینی کردند و در آیه ۲۷ مائده نیز اشاره شده است که برخی از مسیحیان پس از عیسی علیه السلام گمراه شدند. ثانیاً، اگر در نحوه برخورد پیامبر با یهود، تغییری ایجاد شد، علتش پیمان شکنی آنان بود. فرصتی ایجاد شد تا یهود با مسلمانان زندگی مسألت آمیزی در مدینه داشته باشند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با ژرف بینی و ظرافت در همان ابتدای ورود به مدینه، زمینه تعامل و اتحاد سیاسی را برای همه شهروندان با نگاشتن قوانین و بستن پیمان نامه‌ها، منشور شهروندی را به وجود آورد تا یهودیان صاحب کتاب در کنار مسلمانان بر اساس احترام متقابل، در صلح و آرامش زندگی کنند. از این رو با یهودیان مدینه و نیز سه قبیله یهودی «بنی نضیر»، «بنی قینقاع» و «بنی قریظه» پیمان نامه‌هایی منعقد ساخت و یهودیان متعهد شدند با دشمنان مسلمانان همکاری نکنند، هیچ ضرری به پیامبر و مسلمانان نرسانند و اگر برخلاف قرارداد عمل کردند، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هرگونه خواست آنها را مجازات کند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۷: ۶۹؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۳).

یهودیان در آغاز هجرت، مدتی با مسلمانان روابط عادی داشتند، اما پس از گذشت مدتی کارشکنی‌های آنان شروع شد. آنان نتوانستند از این فرصتی که پیامبر در اختیارشان قرار داده بود، بهره‌چندانی ببرند. آنان با دشمنان اسلام، توطئه‌چینی کردند و با مشرکان قریش و سایر دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر علیه مسلمانان هم پیمان شدند. از مهم‌ترین انگیزه‌های مخالفت و توطئه‌های آنان با اسلام را می‌توان در تفکر نژادپرستانه برخی از یهودیان دانست؛

قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَآتَا جَاءَهُمْ مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ»: و هنگامی که از طرف خداوند، کتابی برای آنها آمد که موافق نشانه‌هایی بود که با خود داشتند، و پیش از این، به خود نوید پیروزی بر کافران می‌دادند (که با کمک آن، بر دشمنان پیروز گردند). با این همه، هنگامی که این کتاب، و پیامبری را که از قبل شناخته بودند نزد آنها آمد، به او کافر شدند؛ لعنت خدا بر کافران باد! (بقره / ۸۹).

برخی از یهودیان که با عشق و علاقه مخصوص برای ایمان به رسول خدا ﷺ آمده بودند و در برابر اوس و خزرج افتخارشان این بود که پیامبری مبعوث خواهد شد و آنها یاران خاص وی خواهند بود، اما پس از بعثت آن حضرت فهمیدند که اگر نبوت ایشان را تأیید کنند، جایگاه و اموال آنان به خطر می‌افتد. به همین دلیل نبوت آن حضرت را انکار کردند و در صف دشمنان او قرار گرفتند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۹۹). برخی از علمای یهود به خاطر منافع مادی، مردم را از راه حق باز می‌داشتند. به همین دلیل قرآن کریم به آنان وعده عذاب داده‌است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَكْفُرُونَ اللَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند، و (آنان را) از راه خدا باز می‌دارند! و کسانی که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند، و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده! (توبه / ۳۴).

برخی از احبار یهود و رهبان نصارا مال مردم را به باطل می‌خورند، یعنی رشوه می‌گرفتند و احکام الهی را تخفیف می‌دادند و یا در آن مسامحه می‌کردند و مردم را تشویق می‌کردند که برای رسیدن به سعادت و رضایت الهی باید به آنان مالی را ببخشند. اگر این احبار و رهبان به نبوت پیامبر اکرم ﷺ اقرار می‌کردند، همه کارهایشان زیر سؤال می‌رفت و جایگاهشان به خطر می‌افتاد. به همین دلیل با پیامبر به مخالفت برخاستند و مردم را از پیروی پیامبر منع می‌کردند و شبهاتی را در مورد رسالت آن حضرت با مکر و نیرنگ القاء می‌کردند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶: ۳۳). همچنین حسادت نیز به عنوان یکی از انگیزه‌های پیمان شکنی یهودیان است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ

أَنْفُسِهِمْ...»: بسیاری از اهل کتاب، از روی حسد آرزو می‌کردند شما را بعد از اسلام و ایمان، به حال کفر باز گردانند (بقره/ ۱۰۹).

پس از پیمان‌شکنی برخی از یهودیان، خدای تعالی به آن حضرت دستور می‌دهد به کسانی که عهد شکسته‌اند و یا از روی نشانه‌ها ترس این هست که پیمان بشکنند، به آنان لغویت عهد را اعلان کن و آن‌گاه به قتال با آنان پرداز، و قبل از اعلام لغویت آن، مبادرت به قتال نکن، زیرا این خود یک نوع خیانت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۱۱۴): «وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال / ۵۸).

در نتیجه پس از خیانت برخی از اهل کتاب و پیمان شکنی آنان، خدای متعال به پیامبر ﷺ دستور داده است که عهد و پیمان با این گروه به جهت خیانتشان ملغی است؛ بنابراین پیامبر از پیش خود تصمیمی نگرفته است و همواره حقوق اقلیت‌ها را مراعات می‌کرد. آن حضرت در آغاز تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، بنای زندگی مسألت آمیز با اهل کتاب داشت، به همین دلیل با همه قبایل اهل کتاب پیمان‌نامه امضا کردند و به آن پایبند بودند تا آنکه اهل کتاب عهد و پیمان شکستند، آن‌گاه خدای متعال دستور سخت گیرانه‌ای نسبت به آنان صادر کرد.

۲-۲. شبیه دوم: اقتباس برخی از آیین‌های دینی از یهود با استفاده از هوش سیاسی

در دائره المعارف لیدن، مقاله «محمد پیامبر اسلام» آمده است: شواهدی از هوش سیاسی پیامبر و اراده شخصی وی برای تثبیت موقعیت خویش در مقام یک پیامبر راستین خداوند در میان مردم عرب زبان، در تلاش‌های نخستین وی در مدینه برای جذب یهودیان به سوی هدف خویش دیده می‌شود. این تلاش‌ها از طریق اقتباس برخی ویژگی‌های عبادات و آداب و رسوم آنان صورت گرفت؛ مثلاً او روز دهم محرم را در میان مسلمانان برای روزه‌داری تعیین کرد که ظاهراً یک روز کامل ۲۴ ساعته است، همانند یوم کیپور (روزه کفار) که یهودیان در روز دهم تشری (Tishri در تقویم یهودی) روزه می‌گیرند. همچنین آیین یهودیان در اقامه سه نماز روزانه ظاهراً عاملی در وجوب نماز نیم روز در اسلام است که

در آیه ۲۳۸ سوره بقره به نام نماز میانی (الصلاه الوسطی) به آن اشاره شده بوده است. این نماز به نمازهای صبح و مغرب که محمد ﷺ و دست کم برخی از پیروانش در مکه پیش از هجرت اقامه می کردند، افزوده شد. نماز جماعت هفتگی مسلمانان که در اوایل بعد از ظهر جمعه بر پا می شود ممکن است قبل از ورود پیامبر به مدینه وضع شده باشد که به احتمال زیاد مستقیماً متأثر از «روز آمادگی» یهود برای روز شنبه (سبت) است که در غروب جمعه آغاز می گردد.

(Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P.650).

همچنین در این مقاله آمده است: «در ترازوی احتمال، کفه این فرضیه سنگین تر است که استفاده مسلمانان از قبله اورشلیم در سال نخست اقامت محمد ﷺ در مدینه تنها یکی از چندین آیین موقتی ای بود که ظاهراً به منزله بخشی از تلاش پیامبر برای جلب حمایت جامعه مترقی یهود اقتباس شده بود. برخی از نویسندگان نیز ساخت سریع مکانی را برای نماز تقلیدی از کنیسه های یهودی دانسته اند»

(Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P.650).

بررسی و نقد

نویسنده مقاله از روی ذوق و سلیقه و تعصبی که داشته است، بدون استناد به مدارک محکم بیان داشته که آیین و آداب عبادی پیامبر ﷺ از جمله: روزه روز عاشورا، اقامه سه نماز روزانه، نماز جمعه، انتخاب بیت المقدس به عنوان قبله و ساخت مسجد را اقتباس از یهود دانسته است که پیامبر با هوش سیاسی که داشته این کار را کرده است! در حالی که این مدعایی بدون دلیل است و نشان از عدم آشنایی نویسنده با دین اسلام است. از طرفی در این مقاله بدون در نظر گرفتن جایگاه رسالت پیامبر ﷺ، منشأ احکام را هوش سیاسی پیامبر دانسته که برای جلب نظر اهل کتاب احکامی را از آنان اقتباس می کرد. اندیشمندان اسلامی به شبهه اقتباس به صورت مفصل پاسخ داده اند، لذا تنها سه مورد اقتباسی که در مقاله آمده است، مورد بررسی قرار می گیرد. در مورد روزه روز عاشورا باید اشاره کرد که این مسأله ای اختلافی بین مسلمانان است. دلیل این اختلاف وجود روایات متفاوت در این باره در

منابع اهل سنت و شیعه است. با بررسی روایات وجود اضطراب و خدشه در متن بعضی از این روایات آشکار می‌شود.

در منابع اهل سنت روایات متناقضی در این باره وجود دارد که می‌توان آنها را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. در دسته‌ای از روایات به منشأ حکم روزه اشاره کرده‌اند؛ مانند اینکه در صحیح بخاری در روایتی منشأ حکم روزه روز عاشورا را وجود آن در جامعه جاهلی دانسته که پیامبر ﷺ آن را ابقا کرده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسَّامَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ تَصُومُهُ قُرَيْشٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَصُومُهُ فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ صَامَهُ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ تَرَكَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَمَنْ شَاءَ صَامَهُ، وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ» (بخاری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۵۰)؛ عایشه می‌گوید: روز عاشورا را قریش در جاهلیت روزه می‌گرفت، و رسول خدا ﷺ نیز این روز را روزه می‌داشت و زمانی که حضرت به مدینه آمد هم چنان این روز را روزه می‌داشت و دیگران را نیز امر به روزه می‌نمود. تا این که روزه ماه رمضان واجب گردید؛ که از آن به بعد حضرت روزه را ترک نمود و دستور داد هر کس می‌خواهد این روز را روزه بدارد و هر کس نمی‌خواهد روزه نگیرد.

در سند این روایات «هشام بن عروه» آمده است که ابن قطان در مورد او گفته است: او مطالب درست و نادرست را مخلوط می‌کرد. ذهبی گفته است: او بعضی از محفوظاتش را فراموش می‌کرد و یا در آنها شک می‌کرد و ابن خراش گفته است: مالک از او رضایت نداشت و از او انتقاد می‌کرد (ذهبی، بی‌تا، ج ۴: ۳۰۱).

در روایت دیگری منشأ حکم روزه روز عاشورا را، وجود آن در میان جامعه یهود دانسته است: «حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ. فَرَأَى الْيَهُودَ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ. فَقَالَ «مَا هَذَا». قَالُوا هَذَا يَوْمٌ صَالِحٌ. هَذَا يَوْمٌ نَجَّى اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ عَدُوِّهِمْ. فَصَامَهُ مُوسَى. قَالَ «فَأَنَا أَحَقُّ بِمُوسَى مِنْكُمْ». فَصَامَهُ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ»؛ از ابن عباس (رضی الله عنه) نقل شده است که نبی اکرم ﷺ به مدینه آمد و یهود را دید که روز عاشورا را روزه گرفته‌اند. فرمود: این کار برای چیست؟ گفتند: این روزی فرخنده‌ای است که در آن بنی اسرائیل را خداوند از دست

دشمنانش نجات بخشیده است؛ لذا موسی و پیروانش این روز را روزه می‌دارند. حضرت فرمود: من برای تبعیت از موسی سزوارتر هستم، از این رو حضرت این روز را روزه گرفت و نیز امر فرمود تا این روز را روزه بگیرند (همان: ۲۵۱).

در سند این روایت نیز «عبد الوارث» آمده که در کتاب‌های رجالِ اهل سنت مجهول بوده و نامش ذکر نشده است (ر.ک: فهیمی تبار و آذری فرد، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

۲. در برخی روایات به دستور پیامبر ﷺ برای روزه این روز اشاره شده است. هیشمی از عالمان اهل سنت، در مجمع الزوائد از ابوسعید خدری و صحابه پیامبر روایت می‌کند: «ان رسول الله امر بصوم عاشوراء و كان لا يصومه» (هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۸۶). رسول خدا ﷺ به روزه عاشوراء امر می‌فرمود، حال آن که خود این روز را روزه نمی‌گرفت.

۳. در دسته دیگر از روایات بیان شده است که به جهت اینکه حکم روزه برای پیامبر بیان نشده بود، لذا پیامبر از حکم یهود پیروی می‌کرد: «وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ بِشَيْءٍ...» (بخاری، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۶۹، حدیث ۳۵۵۸؛ عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۱۳)؛ رسول خدا ﷺ دوست می‌داشت تا در اموری که از سوی خداوند امری برایش صادر نشده، از اهل کتاب (یهود و نصارا) تبعیت کند. درحالی که فخر رازی سه دلیل بر عدم متابعت پیامبر از ادیان دیگر آورده است:

۱. اگر آن حضرت به شریعت دیگری متعبد می‌بود، لازم بود در حوادث و اتفاقاتی که برایش پیش می‌آمد نیز به احکام شریعت قبل خود مراجعه نماید و منتظر نزول وحی نماند؛ اما آن حضرت این کار را نمی‌کرد؛ به دو دلیل: اول، چون اگر چنین کرده بود حتماً مشهور می‌گشت. دوم، عمر برگی از تورات را مطالعه کرد و به همین دلیل رسول خدا ﷺ غضبناک شد و فرمود: اگر موسی زنده می‌بود چاره‌ای جز تبعیت از من نمی‌داشت؛
۲. اگر آن حضرت متعبد به شرایع دیگر می‌بود، لازم بود بر علمای اعصار که در وقایع و حوادث به شریعت قبل خود مراجعه کنند؛ چراکه تاسی و مراجعه بر آنان واجب است، اما چنین مراجعه‌ای صورت نگرفته است؛
۳. آن حضرت «معاذ» را در حکمی که در کتاب و سنت نیافته بود و از پیش

خود اجتهاد کرده بود، تأیید نمود و اگر بنا می‌بود که آن حضرت به حکم تورات متعبد می‌بود، نمی‌توانست بدون مراجعه به تورات و انجیل اجتهاد به نفس کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۲۶۳).

۴. در دسته‌ای دیگر از روایات آمده است که رسول خدا ﷺ دیگران را از تبعیت یهود منع می‌نمود: «لَيْسَ مِمَّا مَنْ تَشَبِهَ بِغَيْرِنَا لَا تَتَّشِبُوا بِالْيَهُودِ وَلَا بِالنَّصَارِيِّ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۵۹؛ عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۱۲): از ما نیست کسی که به غیر ما از یهود و نصارا تشبه نماید.

در روایتی آمده است که به خاطر مخالفت با یهود در این روز روزه بگیرید: «عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: صُومُوا عَاشُورَاءَ وَخَالِفُوا فِيهِ الْيَهُودَ» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۸۸؛ بیهقی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۷۵): عاشوراء را روزه بگیرید و با یهود در این کار مخالفت کنید.

با صرف نظر از اشکالات سندی این روایات، محتوای این روایات دارای تعارض و اشکالاتی است. در دسته اول روایات به منشأ حکم روزه اشاره دارند که برخی روایات منشأ آن را جاهلیت و برخی روایات منشأ آن را یهود دانسته‌اند. در روایات دسته دوم آمده است که پیامبر به روزه آن روز امر می‌کند، در حالی که خود آن را انجام نمی‌دهد! در دسته سوم روایات گفته شده چون حکم روزه بیان نشده بود، پیامبر از احکام یهود پیروی می‌کرد! در دسته چهارم نیز آمده است که پیامبر از پیروی یهود در حکم روزه منع نموده است. تعارض مذکور در روایات این احتمال را تقویت می‌کند که این روایات از روایات جعلی است که بنی‌امیه آن را جعل کرده است و پس از آن در میان اهل سنت به یک سنت تبدیل شد. همچنانکه در برخی روایات نیز به این مطلب اشاره شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۰۱). در زیارت عاشورا نیز آمده است: «اللهم ان هذا يوم تبرکت به بنی‌امیه» به همین دلیل اهل بیت ﷺ شیعیان را سفارش می‌کردند که این روز را روزه نگیرند. در روایتی از امام صادق ﷺ آمده است: بنی‌امیه و آن افرادی از اهل شام که آنان را در کشتن حسین اعانت نمودند، نذر کردند اگر حسین کشته شود و مقام خلافت نصیب آل ابوسفیان شود، روز عاشورا را برای خود عید قرار دهند و آن روز را برای شکرگزاری روزه بگیرند (همان، ۱۴۰۷: ۶۶۷، رقم ۱۳۹۷/۴).

در روایتی دیگر آمده است: «يَوْمُ عَاشُورَاءَ فَيُؤْمُ أُصِيبَ فِيهِ الْحُسَيْنُ صَرِيحاً بَيْنَ أَصْحَابِهِ وَ أَصْحَابُهُ صَرَغِي حَوْلَهُ عُرَاةٌ أَفْضُومٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلًّا وَ رَبِّ الْبَيْتِ الْحُرَامِ: روز عاشورا، روزی است که مصیبت حسین و بر خاک افتادن او میان یارانش، پیش آمد و یارانش نیز برهنه، بر گرد او بر زمین افتاده بودند. آیا در چنین روزی، روزه می گیرند؟ سوگند به پروردگار که چنین کاری هرگز، روا نیست (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۴۷).

علاوه بر اینها، مدار تغییر سال نزد یهود، سال شمسی است؛ در حالی که روز عاشورا بر مدار سال قمری است و با توجه به چرخش ماه‌های قمری در فصل‌های مختلف واقع می شود، اما روزه یهود در روز دهم ماه تشرین الاول که یهود آن را روز کیپور «kipur» می‌نامد، تقریباً مطابق با اوائل آبان ماه، به صورت ثابت است. همچنین از لحاظ مدت زمان روزه، مسلمانان از اذان صبح تا مغرب روزه دارند در حالی که روزه یهود از غروب آفتاب تا غروب آفتاب روز دیگر است (ر.ک: جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۶: ۳۳۹)؛ بنابراین روزه روز دهم تشرین با دهم محرم متفاوت است. صرف مشابهت این احکام دلیل بر اقتباس از یهود نیست، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...»: ای اهل ایمان، بر شما هم روزه واجب گردید چنانکه بر امت‌های گذشته واجب شده بود (بقره/۸۳).

در مورد نمازهای سه‌گانه روزانه نیز اولاً باید گفت در تمام ادیان الهی نماز وجود داشته، هرچند شکل و آداب آن متفاوت بوده است. نمازهای پنجگانه در اسلام به صورت قطعی پیش از هجرت واجب شده بود و پیامبر و مؤمنان در مکه نیز نمازهای پنجگانه را می‌خواندند (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۸۵). علاوه بر این، وقت نمازهای یومیه یهود در سه وقت صبح، عصر و شامگاه با اوقات نماز در اسلام متفاوت است. نماز صبح، شحریت shacharit نامیده می‌شود که زمان آن، یک ساعت قبل از طلوع آفتاب تا حدود چهار ساعت پس از آن است. نماز عصر، مینحا Minhah که زمان مجاز برای اقامه آن، نیم ساعت پس از ظهر شرعی تا دقایقی پس از غروب آفتاب است. نماز شامگاه مَعْرِيو/عَرْوِيَت Maariv/Arvit که زمان آن از غروب آفتاب تا قبل از سپیده دم روز بعد است (اشتاین سالتز، ۱۳۸۴: ۱۵۷). از لحاظ شکلی هم این عبادات متفاوت هستند. نویسنده مقاله «محمد پیامبر اسلام»، تلاش نموده به سختی این‌ها را به

هم نزدیک کند. علاوه بر این موارد پیامبر اکرم ﷺ در مکه ارتباط چندانی با اهل کتاب نداشتند و تنها در برخی منابع آمده است که وجود نقش‌هایی از حضرت عیسی ﷺ بر دیوار کعبه و حضور برخی موالی مانند عداس مسیحی دلیل بر وجود تعداد اندکی از مسیحیان در مکه است (رک: ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳: ۵۰۱). برخی نیز گفته‌اند تعدادی از مسیحیان در منطقه «سوق النبط» زندگی می‌کردند (ر.ک: جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۶: ۶۱۷-۶۰۰). بنابراین در مکه یهودیان ساکن نبودند که پیامبر ﷺ نماز را از آنان فرا بگیرد، در صورتی که نمازهای یومیه از آغاز بعثت واجب شده بود و پیامبر و مسلمانان آن را به جا می‌آوردند؛ از طرفی تورات و انجیل در عصر ظهور به عربی ترجمه نشده بودند (Encyclopaedia of the Quran, 1.316). پیامبر نیز با زبان عبری آشنا نبود و در هیچ گزارش تاریخی نیز نیامده که پیامبر در دیدارهایی که با کشیشان و خاخام‌های یهودی داشته‌اند، از آنان احکام تورات و انجیل را فرا گرفته باشد.

همچنین سخن درستی نیست که بگوئیم «نماز جمعه» از «عبادت روز آمادگی» اقتباس شده است. علاوه بر این که نماز جمعه از لحاظ زمانی با عبادت «روز آمادگی» تفاوت دارند؛ زیرا نماز جمعه بعد از اذان ظهر جمعه برگزار می‌شود، حال آنکه «نماز شبات» یهودیان هنگام غروب روز جمعه خوانده می‌شود و محتوای این نمازها هم بسیار متفاوت است. در تمام نمازهای یهودیان بخش‌هایی از کتاب مقدس و متون دیگر خوانده می‌شود (ر.ک: سلیمانی و قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۳۸-۱۱۷)، در صورتی که نماز مسلمانان دارای ارکان مخصوصه است. علاوه بر این پیامبر نخستین نماز جمعه خود را در محله قبا و پیش از ورود به مدینه و رویارویی با یهودیان مدینه به جای آورد (ر.ک: طبری، ۱۲۹۱، ج ۳: ۹۲۶؛ زهری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۲).

در مورد انتخاب بیت المقدس به عنوان قبله، این کار در مکه و زمانی که هنوز پیامبر به مدینه نیامده بود، به دستور الهی و به عنوان دستوری موقت، صادر شد. سپس تغییر قبله به مسجد الحرام به جهت آزمون الهی بوده است. خدای سبحان فرمود: این تغییر برای آن است که بدانیم چه کسی مترقی، مطیع و تابع دین و چه کسی مرتجع از آن است (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۳۱۴).

در روایتی از امام صادق آمده است: «أَنَّ هَوَىٰ أَهْلِ مَكَّةَ كَانَ فِي الْكُفْبَةِ فَأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُبَيِّنَ مُتَّبِعِي مُحَمَّدٍ مَخَالَفَهُ بِاتِّبَاعِ الْقِبْلَةِ الَّتِي كَرِهَهَا وَ مُحَمَّدٌ يَأْمُرُ بِهَا وَ لَمَّا كَانَ هَوَىٰ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي بَيْتِ

الْمُقَدَّسِ أَمْرُهُمْ بِمُخَالَفَتِهَا وَ التَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ لِيُبَيِّنَ مَنْ يُوَافِقُ مُحَمَّدًا فِيمَا يَكْرَهُهُ فَهُوَ مُصَدِّقُهُ وَ مُوَافِقُهُ: مردم مکه هوای قبله شدن کعبه را داشتند و خداوند اراده کرد تا پیروان پیامبر را از مخالفانش با پیروی از قبله‌ای که کراهت داشتند (بیت المقدس) امتحان کند و پیامبر فرمان به آن داد و هنگامی که مردم مدینه هوای قبله شدن بیت المقدس را داشتند، به آنان دستور داد که از آن روی بگردانند و به سمت کعبه رو آورند تا معلوم شود چه کسی برخلاف هوای نفس خود، رسول خدا را تصدیق و پیروی می‌کند (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۵).

در آغاز هجرت که مسلمانان به سمت بیت المقدس نماز می‌گزاردند، برخی از یهودیان مدینه آنان را مورد طعن و سرزنش قرار دادند که مسلمانان مطیع قبله آنان شده‌اند. این طعنه‌ها برای پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان ناگوار بود. پیامبر ﷺ منتظر راه چاره‌ای از سوی خدای متعال بود تا از دست طعنه‌های یهودیان خلاصی یابد. مدتی از این انتظار گذشت تا اینکه فرمان تغییر قبله صادر شد و در حالی که پیامبر دو رکعت نماز ظهر را در مسجد بنی سالم به سوی بیت المقدس خوانده بود، جبرئیل مأمور شد پیامبر ﷺ را به سوی کعبه بگرداند (طبرسی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۲۰). در آیه ۱۴۳ بقره نیز به این حقیقت اشاره شده است. در نتیجه انتخاب بیت المقدس به عنوان قبله از سوی خداوند و در آغاز رسالت در مکه بوده است که در آنجا یهودیان نبودند تا پیامبر بخواهد نظر آنان را به خود جلب کند؛ ثانیاً تغییر قبله به سمت مسجد الحرام نیز به دستور الهی اتفاق افتاده است که هم آزمونی برای مؤمنان و هم پاسخی به طعنه‌های یهود بود که پیامبر را مطیع آیین خود می‌دانستند.

۲-۳. شبهه سوم: برخورد با یهودیان مدینه

در مورد برخورد پیامبر با یهودیان مدینه شبهه‌هایی مطرح است، از جمله در مورد علل برخورد پیامبر با قبایل بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه که به صورت مجزا به این موارد پرداخته می‌شود:

الف. محاصره بنی قینقاع

در دایره‌المعارف اسلام لیدن در مورد برخورد پیامبر ﷺ با یهودیان بنی قینقاع آمده است: «قبیله یهودی بنی قینقاع را در قلعه‌هایشان محاصره کرد. منافقان جرأت نکردند که

به طور جدی با پیامبر ﷺ مخالفت ورزند و آشکارا از بنی قینقاع حمایت کنند. دیگر گروه‌های یهودی نیز در چرخشی ناگهانی همکیشان خود را تنها گذاشتند» (Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P. 652).

بررسی و نقد

نویسنده به علل این برخورد پیامبر با بنی قینقاع، اشاره نمی‌کند و تنها از محاصره آنان سخن می‌گوید. بنا بر اسناد و منابع معتبر، یهودیان بنی قینقاع از هم پیمانان پیامبر اکرم ﷺ بودند (طبری، ۱۲۹۱، ج ۲: ۴۷۹؛ العصفری، ۱۴۱۵: ۲۶). پس از عقد پیمان مدینه، بخشی از جامعه مدینه و عضوی از امت واحده به شمار آمدند. اما پس از غزوه بدر و تجلی قدرت معنوی و دینی مسلمانان، سرکشی پیشه کردند و پیمان شکستند. در منابع تاریخی به سه عامل برای پیمان شکنی بنی قینقاع اشاره شده است: ۱. پیروزی مسلمانان در غزوه بدر به کام ایشان تلخ آمد، پس از نبرد بدر عده‌ای از آنان شورش کرده و عهد خود را شکستند. پیامبر ﷺ در بازار بنی قینقاع حاضر شد و آنان را نصیحت کرد اما تأثیری در آنان نداشت (ر.ک: طبری، ۱۲۹۱، ج ۲: ۱۷۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۷۵)؛ ۲. عامل دیگر وقوع حادثه‌ای ناخوشایند و هتک حرمت زنی مسلمان و درگیری جوانان یهودی با مسلمانان و سرانجام کشته شدن هر دوی آنها موجب شورش یهودیان و شعله‌ور شدن درگیری با مسلمانان شد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۷۶)؛ ۳. تهدید کفار قریش است که پیش از جنگ بدر و پس از آن نامه‌هایی به اهل کتاب نوشتند و آنان را تهدید کردند که اگر پیامبر را بیرون نکنند و یا نکشند به همراهی تمامی عرب‌ها به سراغ ایشان خواهند رفت و جنگ جویشان را می‌کشند و زنانشان را اسیر خواهند کرد (همان: ۳۶۹). این سه عامل باعث شد که یهودیان بنی قینقاع بر علیه مسلمانان شورش کنند و پیمان خود را نقض کنند. برخی از محققان سکوت منابع درباره علت عدم وجود هر گونه حمایت از یهودیان بنی قینقاع، را نشان از پیمان شکنی قطعی بنی قینقاع دانسته‌اند (ر.ک: جان احمدی، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

با بررسی جامعه صدر اسلام این نکته روشن می‌شود که عهد و پیمان در میان قبایل جایگاه والایی دارد. پایه و اساس قبایل بر عهد و پیمان بود؛ هم در درون قبایل و هم در ارتباط با قبایل دیگر که گاهی با اتحاد و پیمان بینشان نوعی دولت کوچک در صحرا به

وجود می آوردند (سالم، بی تا: ۳۶۰). وفاداری به پیمان‌های قبیله‌ای آن چنان بود که هر یک از اعضای قبیله بر این باور بودند که همگی فرزندان یک پدر هستند و همه به دنبال هدفی واحد یعنی محافظت از قبیله بودند و تا پای جان نسبت به آن وفادار بودند. از طرفی در قرآن کریم نیز به عهد و پیمان بسیار توجه شده است. در قرآن کریم، خداوند خود را در پیمان‌ها با وفاترین شمرده است: «وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ: چه کسی به پیمان‌ش پای بندتر از خداست (توبه/۱۱۱). آن گاه خداوند از مؤمنان می‌خواهد که آنان نیز به عهد و پیمان‌شان وفادار باشند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها وفا کنید (مائده/۱).

قرآن کریم رعایت عهد و پیمان را حتی نسبت به دشمنان لازم می‌داند: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»: مگر با آنان که در نزدیکی مسجد الحرام پیمان بستید تا آنان به پیمان خود وفادارند، شما نیز وفادار باشید. همانا خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد (توبه/۷).

اما در صورتی که طرف مقابل پیمان شکست، از نظر قرآن کریم آن عهد و پیمان دیگر جایگاهی ندارد: «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنَا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنبَهُونَ»: اگر آنان پیمان‌های خود را شکستند و در آیین شما طعن زدند، سران کفر را بکشید. برای آنان پیمانی نیست. شاید آنان پرهیزند (توبه/۱۲)

از آنچه بیان شد، روشن گردید که برخورد پیامبر ﷺ با یهودیان بنی قینقاع که بخشی از جامعه اسلامی به شمار می‌آمدند، بر اساس مفاد پیمان‌نامه و بنابر زندگی مسالمت‌آمیز بود و پیامبر و مسلمانان خود را موظف به حمایت از آنان می‌دانستند. بی‌شک اگر آنان مرتکب چنین خطایی نمی‌شدند، پیامبر ﷺ بر سر عهد و پیمان‌ش استوار بود و از آنان نیز حمایت می‌کرد و ماجرا به زیان یهودیان تمام نمی‌شد و آنان مجبور به ترک بلد نمی‌شدند.

ب. تنبیه بنی نضیر به دلیل شادی از بداقبالی پیامبر

همچنین در دائره‌المعارف اسلام در مورد برخورد پیامبر ﷺ با قبیله بنی نضیر آمده است: «برخی از یهودیان مدینه که در جنگ شرکت نکرده بودند، شادی خود را از بد اقبالی پیامبر پنهان نساختند. بنابراین لازم بود که برای عبرت دیگران تنبیه شوند، بدین ترتیب

دومین قبیله از قبایل یهود مدینه، یعنی بنی‌نضیر در حق پیامبر لطف کرده، بهانه و توجیه لازم برای برخورد او با مخالفان را در اختیار وی قرار دادند» (Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P.652).

بررسی و نقد

نویسنده با زیرکی می‌خواهد به خواننده القا کند که شادی یهودیان از بد اقبالی و شکست پیامبر و مسلمانان در جنگ، علت تنبیه آنان شده، در حالی که توطئه‌های آنان و همدستی با مشرکان قریش علت اصلی تنبیه آنان بود. پیامبر ﷺ بارها همگان را دعوت به صلح و رعایت پیمان‌ها می‌نمود، اما متأسفانه برخی از یهودیان در موضعی جنگ‌جویانه با پیامبر قرار گرفتند (طبری، ۱۲۹۱، ج ۳: ۸۹). بنابر گزارش منابع در سی و هفتمین ماه پس از هجرت به مدینه مثلی شوم از قریش، بدویان و یهودیان شکل گرفت و خطرهای جدی برای جامعه اسلامی پدید آورد. با آشکار شدن مواضع تند و تحریک آمیز و تخریبی یهودیان مدینه و اطراف آن از سال سوم هجری به بعد، موضع‌گیری جامعه اسلامی در برابر آنان آشکارتر شد. سوره آل عمران که در سال سوم هجری و پس از غزوه احد نازل شد، به جریان دشمنی یهود بنی‌نضیر اشاره دارد (ر.ک: آل عمران/ ۲۳-۱۸؛ ۴۸-۵۴؛ ۷۵-۶۳ و ۷۷). دشمنی بنی‌نضیر بر علیه مسلمانان زمانی آشکار می‌شود که نقشه آنان برای قتل پیامبر اکرم ﷺ فاش شد (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۱۳؛ همان، ج ۲: ۱۹۰؛ طبری، ۱۲۹۱، ج ۲: ۵۵۱)، با آنکه بنی‌نضیر هم پیمانان پیامبر اکرم ﷺ بودند (همدانی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۷۱۳). خیانت و پیمان شکنی نابخشودنی بنی‌نضیر بدان پایه بود که حتی منافقانی چون عبدالله بن ابی -دوست یهودیان- نتوانستند اعمال آنها را تأیید و از ایشان حمایت کنند. دیگر طوایف یهودی نیز ظاهراً نتوانستند از بنی‌نضیر دفاع و حمایت کنند (ر.ک: مقریزی، بی‌تا، ج ۸: ۳۶۰). برخی منابع از مکاتبات قریش با قبایل بنی‌نضیر و توطئه قتل پیامبر اکرم ﷺ به دست بنی‌نضیر پرده بر می‌دارد (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۰؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۶۶-۳۶۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۴: ۷۵). سرانجام پیامبر ﷺ با پی بردن به خدعه ایشان چاره‌ای جز محاصره و در نهایت تبعید آنان نداشت (طبری، ۱۲۹۱، ج ۲: ۵۵۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۱).

ج. کشتار بنی قریظه

از دیگر شبهات مهمی که در دایره المعارف لیدن آمده، بحث کشتار بنی قریظه است که چنین بیان شده است: «جنگ خندق که به طور عمد بدون حادثه و درگیری بود برای یک گروه به تراژدی خونینی تبدیل شد... تمام مردان قبیله بنی قریظه که بین ۶۰۰ تا ۹۰۰ نفر بودند به حکم سعد بن معاذ که از قبیله اوس بوده، گردن زده شدند. اما نشانه‌های گوناگونی وجود دارد که خود پیامبر مسئول این تصمیم بود. بیرون راندن یا نابود سازی سه قبیله یهودی پیامبر را به هدفش که تشکیل یک امت کاملاً دینی بود نزدیک تر ساخت»

(Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, P. 652).

مونتگمری وات نیز می‌گوید: «برخی از غربیان حکم سعد بن معاذ درباره بنی قریظه را

وحشیانه و غیر انسانی خوانده‌اند» (Muhamad at Medina, M. Watt, P.215).

بررسی و نقد

اندیشمندان اسلامی حادثه بنی قریظه را مورد بررسی قرار داده‌اند که ماحصل بیان آنها

را می‌توان در سه دیدگاه ذیل جمع کرد:

۱. بیشتر اندیشمندان مشهور قائلند که رسول خدا ﷺ در پاسخ بنی قریظه که خواستار انتخاب یک نفر به عنوان حکم بودند، فرمود: هر یک از اصحاب مرا که خواستید می‌توانید حکم خود کنید. بنی قریظه سعد بن معاذ را اختیار کردند. رسول خدا قبول کرد. آن گاه سعد قضاوت کرد که افراد نظامی کشته شوند و بقیه آنان اسیر گردند و اموالشان به عنوان غنیمت تقسیم شود و ملک و باغاتشان تنها بین مهاجرین تقسیم شود (ر.ک: طباطبایی، ج ۱۶: ۴۳۶؛ سبحانی، ۱۳۶۳: ۲؛ آیتی، ۱۳۶۶: ۴۱۳).

۲. برخی نیز در این اطلاعات تاریخی داستان، تردید کرده و به شدت آن را رد کرده‌اند. به طور حتم در مورد ماجرای بنی قریظه تنها به گفته چند وقایع نویس نمی‌توان تکیه نمود، بلکه باید در تمامی ابعاد این مسأله را بررسی کرد. فاصله تاریخی میان راویان و واقعه بنی قریظه نیز حائز اهمیت است. قدیمی‌ترین سندی که به حادثه بنی قریظه اشاره کرده، سیره ابن اسحاق است. ابن اسحاق ۱۴۵ سال پس از واقعه از دنیا رفته و محمد بن جریر طبری هم

که روایت ابن اسحاق را بی کم و کاست نقل کرده، حدود ۱۵۰ سال پس از وی آمده است (شهیدی، ۱۳۹۰: ۹۰).

۳. بعضی هم قائلند که تعداد کشتگان بین صد تا دویست نفر بوده است. سید جعفر مرتضی در تفسیر آیه ۲۶ سوره احزاب یادآور می‌شود که منظور از آیه «... فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا: ... گروهی را می‌کشید و گروهی را اسیر می‌کردید»، مراد از کشتگان و اسرا همه از مردانند، یعنی برخی از مردان را کشتید و برخی از آنها را اسیر کردید؛ زیرا «تَأْسِرُونَ» با اسارت مردان تناسب دارد و برای اسارت در زنان از واژه «سبایا» استفاده می‌شود، اما بعضی به اشتباه واژه «تَأْسِرُونَ» را به زنان و کودکان حمل کرده و «تَقْتُلُونَ» را به مردان؛ یعنی گفته‌اند که تمام مردان آنان کشته شدند که این درست نیست. درحالی که مطابق آیه شریفه تعدادی از آنان اسیر و تعدادی کشته شدند. بدین ترتیب تعداد کشته‌شدگان را می‌توان بین صد تا دویست نفر دانست. همچنین این محقق می‌نویسد: نقل کشتار بنی قریظه توسط یهودیان مسلمان شده است و به نوعی برای ترویج شجاعت و غیرت و مقاومت یهودیان در برابر سخت‌گیری مسلمانان است (جعفر مرتضی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۱۹۷).

علاوه بر آنچه بیان شد، نویسنده تصویر ناقصی از اتحاد بنی قریظه با دشمنان پیامبر را ارائه داده و به گونه‌ای آنان را مظلوم نشان داده است، اما با در نظر گرفتن فضای مسموم و وهن آلوده مدینه محاصره شده که هر لحظه بیم نیرنگ و عهدشکنی بنی قریظه و در پی آن حمله و تهاجم قریش، امان اهل مدینه را ربوده بود، می‌توان نوع برخورد پیامبر ﷺ با یهودیان مداخله‌گر و جریمه آنان را درک نمود (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۰۴). به استناد منابع، مشارکت بنی قریظه در روزهای پایانی جنگ احزاب و هم پیمان شدن آنان با قریش و همچنین مشارکت تبلیغاتی با منافقان به تخریب ثبات و برهم زدن آرامش مدینه انجامید. برخی منابع اطلاعات مفیدی از ارتباطات پیشین سران بنی قریظه با قریش به دست می‌دهند (ابن شبه النمیری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۵۲). هرچند تا پیش از غزوه احزاب شواهد و ادله محکمی بر وجود چنین پیوندی در دست نبود، به هر روی با آشکار شدن دشمنی بنی قریظه با مسلمانان مدینه در موقعیت دشوار جنگ احزاب، پیامبر اکرم ﷺ چاره‌ای جز رفع مشکل بنی قریظه نداشت. چنانکه می‌دانید تصویری کلی از وضعیت عمومی مدینه و اوضاع روحی مسلمانان،

تذبذب و استیلاي ترس بر فضای عمومی مدینه، مشکل آفرینی منافقان و سیطره فضای مسموم و تحمل ناپذیر مدینه و همچنین امتحان مؤمنان صدیق و امتیاز آنان از سست مذہبان ارائه می دهد. تصویر جایگاه و نقش رسول گرامی اسلام ﷺ در ایجاد آرامش و ثبات و القای روحیه استقامت بسیار برجسته است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۴۰۲). علاوه بر اینها نویسنده تلاش نموده است که به جای سعد بن معاذ خود پیامبر را مسئول تصمیم مجازات بنی قریظه معرفی کند، لکن هیچ سندی ارائه نمی کند. در حالی که خود بنی قریظه با پیامبر پیمان بسته بودند که اگر عهد شکنی کردند، جان و مالشان هدر است و با پشتیبانی از مشرکین در جنگ احزاب پیمان خود را شکستند. حتی اگر پیامبر ﷺ دستور کشتن ۷۰۰ نفر آنان را داده باشد، طبق عهد و پیمانی بوده است که خودشان پذیرفته بودند. ثانیاً چنین حکمی مطابق با دستورات تورات خودشان بوده است. علاوه بر این طبق همان نقل های تاریخی حکم کشتن مردان بنی قریظه را پیامبر صادر نکرد بلکه سعد بن معاذ صادر کرد که اتفاقاً خود بنی قریظه اعلام کرده بودند که داوری او را قبول داریم. سعد معاذ، رئیس قبیله اوسیان با بنی قریظه هم پیمان بود و دوستی نزدیکی با هم داشتند. او از قوانین جزایی یهود اطلاع داشته است. متن تورات یهود این است: «هنگامی که به قصد نبرد آهنگ شهری کردی، نخست آن ها را به صلح دعوت نما و اگر آنان از در جنگ وارد شدند، شهر را محاصره کن و همین که بر شهر مسلط شدی، همه مردان را از دم تیغ بگذران، ولی زن ها و کودکان و حیوانات و هر چه در شهر موجود است، همه را برای خود به عنوان غنیمت بردار» (کتاب مقدس، ۱۹۸۰، سفر تثیبه: فصل ۲۰).

البته در تعداد کشته شدن مردان بنی قریظه و اینکه آیا همه آنان کشته شدند یا نه تردیدهایی وجود دارد و از ظاهر آیه ۲۶ احزاب نیز چنین به دست می آید که برخی از مردان جنگجوی بنی قریظه کشته شدند و برخی از آنها اسیر شدند: «...وَقَدْفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْبِرُونَ فَرِيقًا»: ... و در دل هایشان رعب افکند؛ (و کارشان به جایی رسید که) گروهی را به قتل می رساندید و گروهی را اسیر می کردید!

از طرفی برخی از مورخان مانند: ابن اثیر، بلاذری، مقریزی و ابن هشام گفته اند: مردان بنی قریظه قبل از کشته شدنشان در خانه زنی به نام کیسه، دختر حارث از قبیله بنی نجار،

زندانی شدند (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۲۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۸؛ مقریزی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۹؛ ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۷۹). با توجه به اینکه افراد پیش از کشته شدن در خانه «کیسه دختر حارث» بوده‌اند و فضای یک خانه معمولی، گنجایش افراد زیادی را ندارد، این هم دلیل دیگری است بر اینکه تعداد کشته شدگان نمی‌تواند زیاد باشد.

نتیجه

مستشرقان در دائره المعارف لیدن در مقاله «محمد پیامبر اسلام» تحلیل‌های نادرستی از تعامل پیامبر ﷺ با اقلیت‌های دینی ارائه داده‌اند. آنها معتقدند که تغییر رفتار پیامبر با یهودیان پس از پذیرفتن دعوتش بوده است! در حالی که علت تغییر برخورد پیامبر با آنان به خاطر عهد شکنی و توطئه‌های آنان بوده است. برخی دیگر از مستشرقان قائلند که پیامبر برای جذب یهودیان، برخی آیین‌های یهود را پذیرفت! در صورتی که این ادعایی بدون دلیل است و وجود برخی شباهت‌ها در آیین‌های یهود و اسلام به دلیل آن است که از یک منشأ سرچشمه گرفته‌اند؛ از طرفی بسیاری از آیین‌های عبادی اسلام پیش از ارتباط پیامبر با یهود اعلام شده بود. همچنین بعضی نیز گفته‌اند که پیامبر با سه قبیله یهودی بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه برخورد تند و خشن داشته است. مستشرقان نه تنها در بیان برخورد تند پیامبر ﷺ با اهل کتاب مبالغه کرده‌اند، به علل برخورد پیامبر ﷺ با آنها نیز اشاره نکرده‌اند که به دلیل پیمان شکنی، همدستی با مشرکان و حتی نقشه قتل پیامبر ﷺ بوده است. مستشرقان قائلند تمام مردان قبیله بنی قریظه که بین ۶۰۰ تا ۹۰۰ نفر بودند به دستور پیامبر گردن زده شدند. در حالی که اولاً در منابع تاریخی در تعداد کشتگان بنی قریظه، اختلاف است، ثانیاً بر اساس منابع معتبر، حکم نحوه برخورد با بنی قریظه توسط سعد بن معاذ و مطابق با دستورات تورات بوده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شبه النمیری، عمر بن شبه (۱۴۱۰). **تاریخ المدینه المنوره**. قم: دار الفکر.
۳. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲). **البدایه و النهایه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۳۸۳). **السیره النبویه**. تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید. قاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۵. ابن اثیر جزری، عزالدین (۱۴۰۹). **اسد الغابه**. بیروت: دار الفکر.
۶. اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۴). **سیری در تلمود**. ترجمه باقر طالبی دارابی. قم: بوستان کتاب.
۷. آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶). **تاریخ پیامبر اسلام**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). **روح المعانی**. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۸). **صحیح بخاری**. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). **انساب اشراف**. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). **انوار التنزیل و اسرار التأویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۹). **السنن الکبری**. بیروت: دار الفکر.
۱۳. _____ (۱۴۰۵). **دلایل النبوه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹). **الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی**. قاهره: دار الحدیث.
۱۵. جواد علی (۱۹۷۶). **المفصل فی تاریخ العرب**. بیروت: دارالملايين.
۱۶. جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۸). **تفسیر تسنیم**. چاپ چهارم. قم: اسراء.
۱۷. حوزوی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳). **نور الثقلین**. تهران: مطبعه العلمیه.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد (بی تا). **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**. بیروت: دارالفکر.
۱۹. زهری، محمد بن سعد (۱۴۱۰). **الطبقات الکبری**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. سالم، عبدالعزیز (بی تا). **تاریخ العرب قبل الاسلام**. قاهره: انتشارات موسسه الشباب الجامعة اسکندریه.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۶۳). **فروع ابدیت**. قم: نشر دانش اسلامی.
۲۲. سلیمانی، حسن و قاسمی، مهدی (۱۳۹۲). «نماز در آیین یهود». **مجله پژوهش‌های ادیانی**. شماره ۲. صص: ۱۱۷-۱۳۸.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). **الدر المنثور**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۴. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۸). **تاریخ تحلیلی پیامبر اسلام**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۵). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۷. _____ (۱۴۱۷). **اعلام الوری باعلام الهدی**. قم: مؤسسه آل‌البت لاحیاء التراث.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۲۹۱). **تاریخ طبری**. ترجمه ابوعلی محمد بلعمی. لکهنو: [بی‌نا].
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). **تهذیب الاحکام**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. عاملی، سید جعفر مرتضی. (۱۳۸۵). **الصحیح من سیره النبی الاعظم**. قم: دارالحدیث.
۳۱. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹). **فتح الباری شرح صحیح البخاری**. بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. العصفری، خلیفه بن خیاط. (۱۴۱۵). **تاریخ خلیفه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. _____ (۱۴۲۰). **المحصل فی علم اصول الفقه**. بیروت: المکتبه العصریه.
۳۵. فهیمی‌تبار، حمیدرضا و آذری‌فرد، مهدی. (۱۳۹۳). «تأملی در اسناد احادیث ناظر به عدالت صحابه». **مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث**. شماره ۳. صص: ۱۷۲-۱۴۱.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لاحکام القرآن**. چاپ اول. تهران: دارالکتب المصریه.
۳۷. کتاب مقدس. (۱۹۸۰). **کتاب مقدس**. [بی‌جا]: دارالکتاب المقدس.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۱). **الکافی**. قم: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، چاپ اسلامیه.
۳۹. مقریزی، احمد بن علی. (بی‌تا). **الامتناع و الاسماع**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). **المغازی**. به تحقیق مارسدن جونس. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۴۱. همدانی، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد. (۱۳۶۰). **سیرت رسول الله**. تهران: خوارزمی.
۴۲. هیثمی، علی بن ابوبکر. (۱۴۰۸). **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۷۱). **تاریخ یعقوبی**. ترجمه محمدابراهیم آیتی. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

44. Encyclopedia of Islam, Mohammed the Prophet of Islam, vol 3, Isbn 978-90-04-09419-2

45. Muhamad at Medina, M. Watt, Publication date: 1956, ISBN-10: 1298492777.

46. Encyclopaedia of the Quran, vol 1, date: 2001, ISBN- 90-04-14743-



RE-EXAMINING THE ANSWERS TO THE DOUBT OF THE EXISTENCE OF AN INFINITE REGRESS IN THE ILLUSION OF DISTORTING THE QUR'AN

Mohammad Javad Tavakoli Khaniki ¹
Zahra Heidari Abravan ²

ABSTRACT

“Regress” (*Dawr*) means to support an argument by the same one. Some, such as Fakhr al-Razi and Alusi following the verse {**We have, without doubt, sent down the message; and We will assuredly guard it**} consider the argument of this verse to reject the distortion of the Qur'an as an example of infinite regress and attribute it to the Shiites. In contrast, Shiite thinkers have made great efforts to answer this doubt. Despite the strength of some of the answers, none of them have been able to fully overcome this doubt. The aim of the present study is to provide a more complete and better defense. Therefore, the authors of this study, in an analytical method, have examined and analyzed their answers and have raised the criticisms of each and presented different refutations from the others. Through this study and analysis, we found that, first, the attribution of the doubt to the Shiites is nothing more than an accusation, and the Shiite thinkers unanimously deny it. Secondly, according to the existing definitions about the infinite regress, the raise of this doubt about the Qur'an is a kind of sophistry and the "regress" is not being relevant with any approach and conditions.

KEYWORDS: Doubt of Infinite Regress, Distortion, the Holy Quran, Rational Argument, Theological Argument.

¹. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Thoughts* | **Email:** tavakoli.mj@quran.ac.ir

². PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad | **Email:** zahra.heidary@mail.ru



باز کاوی پاسخ‌های شبهه دور در توهم تحریف قرآن

محمد جواد توکلی خانیکی^۱

زهرا حیدری آبروان^۲

چکیده

«دور» به معنای بازگرداندن کلام به نفس کلام است. برخی همچون فخر رازی و آلوسی ذیل آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»، استدلال به این آیه برای رد تحریف از دامان قرآن را، از مصادیق دور در کلام دانسته و بیان سخن مزبور را به شیعه نسبت می‌دهند. درمقابل، متفکران شیعی تلاش زیادی برای پاسخ به این شبهه انجام داده‌اند. با وجود قوت برخی پاسخ‌ها، هیچ‌یک به طور کامل نتوانسته‌اند از عهده شبهه مذکور برآیند. هدف پژوهش حاضر، ارائه دفاعی کامل‌تر و بهتر است. لذا نویسندگان این پژوهش، به روشی تحلیلی به بررسی پاسخ‌ها و واکاوی آنها پرداخته و انتقادات وارد بر هر یک را مطرح و ردیه‌ای متفاوت از سایرین ارائه کرده‌است. از رهرو این بررسی و تحلیل دریافته‌یم که اولاً، نسبت طرح شبهه دور به شیعه، اتهامی بیش نیست و اندیشمندان شیعه بالاتفاق آن را رد می‌کنند. ثانیاً، با توجه به تعاریف موجود درباره دور، طرح این شبهه درباره قرآن نوعی سفسطه است و «دور» با هیچ رویکرد و شرایط موضوعیت نداشته و ندارد.

واژه‌های کلیدی: شبهه دور، تحریف، قرآن کریم، استدلال عقلی، استدلال کلامی.

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: tavakoli.mj@quran.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد | Email: zahra.heidary@mail.ru

۱. مقدمه

کتاب مقدس هر دین به منزله سند رسمی استنباط آموزه‌های آن دین است. از این رو، دینی که کتاب متقن تری داشته و بتواند در مقابل اتهاماتی همچون: تحریف از خود دفاع کند، از اعتبار بیشتری برخوردار است. اتهام تحریف برای کتاب آسمانی قرآن نیز مطرح شده است. برخی برای دفاع از قرآن در مقابل این اتهام، از آیات آن بهره گرفته‌اند. در مقابل، عده‌ای معتقدند این امر مستلزم «دور» است و دور در سخن، به معنای بازگرداندن آن مطلب به نفس خود است. مطرح کنندگان شبهه دور درباره قرآن برآنند که استناد به آیات قرآن برای اثبات تحریف ناپذیری آن از مصادیق دور در کلام است. اگرچه اولین بار شبهه مذکور از زبان فخر رازی و سپس آلوسی بیان شده، اما ایشان طرح این شبهه را به شیعه نسبت می‌دهند. تاکنون بزرگان بسیاری به این شبهه پاسخ گفته و آن را رد کرده‌اند. ولی هیچ‌یک از این پاسخ‌ها قادر به دفاع کامل نیست. استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معجزات غیر قرآنی، بهره جستن از علم اجمالی و استدلال به اعجاز و تحدی قرآن رده‌های شبهه دور است. برخی از این دفاعیات، علی‌رغم برخوردار بودن از قوت وجودی، در وجهی قابل خدشه‌اند. لذا ضرورت دارد در این زمینه بررسی درخوری صورت گیرد که هم اتهام از دامن شیعه رفع شود و هم خلأ موجود در پاسخ‌های داده شده به شبهه دور پُر شود. باید توجه داشت که در این نوشتار نه تنها به رد متقن شبهه دور اقدام می‌شود، بلکه پاسخ‌های اندیشمندان نیز نقد و بررسی می‌شود که در نهایت منجر به فصل الخطاب پاسخ‌ها می‌شود. تاکنون چنین بازکاوی موشکافانه‌ای در این موضوع انجام نشده است و پژوهش حاضر در نوع خود بکر است و مسبوق به سابقه نیست. تفاوت نوشتار حاضر با سخن بزرگانی همچون: علامه جوادی آملی، در استفاده از تعاریف پذیرفته برای رد شبهه دور است؛ زیرا اگرچه ممکن است استدلال این نوشتار از جهاتی با استدلال بهره‌گیری از علم اجمالی و تفصیلی مشابهت داشته و مدار شک مورد ادعا در هر دو استدلال، مبحثی کلامی است، اما تفاوت اصلی، در نوع بیان و نیز استفاده از جزئیاتی است که به نظر می‌رسد از آن‌ها استفاده کاربردی نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی تحریف

۲-۱. تحریف

واژه «تحریف» در لغت از ریشه «ح ر ف» به معنای جانب و کناره گرفته شده است و در

واقع حرف هر چیز طرف [جانب، کناره] آن است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۲۸). در برخی آثار نیز این واژه به معنای مایل کردن و بردن به کنار و دگرگون ساختن نیز آمده است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۳). در نتیجه در این واژه، ایجاد نوعی دگرگونی در آن است. نخستین بار این واژه در قرآن و سپس در احادیث به کار رفته است. ابن منظور آن را از حروف تهجی و نیز به معنای قرائت دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۱). صاحب مجمع‌البحرین نیز، حرف را بیشتر در معنای تغییر دادن می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۵).

گفته می‌شود تحریف الکلام، یعنی جابه‌جایی کلام از موضع اصلی خود و تحریف در قرآن و کلمه به معنای تغییر حروف و کلمات از معنای اصلی خود می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۳). فراهیدی در این باره می‌گوید: «تحریف در قرآن همان تغییر کلمه از معنای خویش است و این مشابه کاری است که یهود در تغییر معانی تورات به شبیه خود می‌کرد و خداوند (مائده/۱۳) عمل ایشان را چنین توصیف می‌کند: يُحْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۱۱).

از برآیند این معانی می‌توان این گونه گفت که تحریف، نوعی خارج کردن کلام از محور موردنظر گوینده است و ممکن است به هر شیوه‌ای انجام گیرد. گاه به شکل تغییر در حروف و الفاظ و گاه به صورت تغییر در معانی و وصف کلام با واژگانی دور از منظور مخاطب که البته به نظر می‌رسد هیچ یک از انواع آن ممدوح نیست. اگرچه در برخی موارد همچون تغییر در حروف، البته در صورتی که تغییر معنایی را در پی نداشته باشد، سختگیری نمی‌شود.

۲-۲. تحریف در قرآن

در یک تقسیم‌بندی کلی، تحریف قرآن را می‌توان به دو نوع «معنوی» و «لفظی» تقسیم کرد. مقصود از تحریف معنوی، برداشت انحرافی و تفسیر و توجیه سخن برخلاف مقصود گوینده است. این نوع تحریف به طور قطع در قرآن رخ داده و قرآن مجید نیز از وقوع این نوع تحریف در کتاب‌های آسمانی گذشته گزارش داده است: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَغَابُونَ» (بقره/۷۵)؛ «مَنْ أَلْدَيْنَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء/۴۶).

برخی بر این باورند که واژه تحریف در قرآن جز در معنای لغوی خود یعنی به حاشیه کشاندن و از مسیر خارج کردن که همان تحریف معنوی می‌باشد، به کار نرفته است (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۹). با بررسی آیات مشخص می‌شود که در ۴ آیه، این نوع تحریف، یعنی تحریف معنوی یاد شده است؛ این آیات عبارتند از:

- «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء / ۴۶).

- «وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره / ۷۵).

- «وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (مائده / ۱۳).

- «لَمْ يَأْتُواكَ بِكَلِمَةٍ مُبِينَةٍ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (مائده / ۴۱).

واژه تحریف در تمامی موارد فوق دال بر جابه‌جایی سخن از منظور اصلی گوینده یعنی خداوند متعال بوده و این کار از جانب پروردگار مورد سرزنش قرار گرفته و مذمت شده است. این تعریف مناسب‌ترین تعریف است؛ زیرا اغلب تعاریف از جامعیت لازم برخوردار نیست.

۳. مفهوم‌شناسی دور

«دور» در لغت به معنای بازگشت شیء به موضعی است که از آن جا آغاز شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۹۶). فراهیدی مشابه معنای فوق را بیان نموده و تقریباً در تمامی مشتقات این کلمه، معنای حرکت دورانی را بیان می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۵۶).

«دور» در اصطلاح مستلزم آن است که شیء قبل از معلوم شدن معلوم باشد. به عبارت دیگر، نوعی توقف شیء بر خود را می‌طلبد و این امر محال است (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۲۶). در نتیجه، دور به معنای دایره‌وار چرخیدن و به حالت اول بازگشتن است. خداوند در آیه ۱۹ سوره احزاب می‌فرماید: «يُنظَرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ - عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ...»: آنان را می‌بینی به سوی تو می‌نگرند در حالی که چشمانشان [بی‌اختیار در حدقه] می‌گردد، مانند کسی که بیهوشی مرگ او را فرا می‌گیرد. با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی می‌توان گفت: «دور در کلام» یعنی بازگرداندن کلام به خود؛ یعنی با وجود استدلالات فراوان، گویی راهی برای معرفی سخن مزبور وجود نداشته و شناخت آن کلام تنها متکی به نفس آن کلام است.

البته لازمه تحقّق این تعریف و طرح دور در یک کلام آن است که کلیت یک سخن به همان کلیت ارجاع داده شود. اما اگر برای توضیح و دفاع از بخشی از سخن، به بخشی دیگر از همان سخن استناد داده شود و ابهام درباره بخشی توسط بخش دیگر روشن گردد، این امر مصداق دور نیست؛ چرا که به خود آن بخش ارجاعی داده نشده است که دور در کلام برای آن قابل طرح باشد. به منظور تقریب به ذهن، مثالی بیان می‌گردد. فرض شود بدون گفتن هیچ مقدمه‌ای به کسی گفته شود که چربی خون او بالاست. اگر مخاطب دلیل سخن را بطلبد و در پاسخ تنها به او گفته شود چون چربی خون او بالاست، این سخن عیناً مستلزم دور است؛ زیرا در پاسخ به مطلبی استناد شده که خود، مورد سؤال است و ابهام پرسش را برطرف نساخته است. اما هنگامی که به شخص گفته شود چون روغن زیاد مصرف کرده است، چربی خون او بالاست. اگر شخص مزبور همان سؤال پیشین را مطرح کند و در پاسخ با تأکید به او گفته شود چون روغن بیش از حد مصرف نموده است، این استدلال مستلزم دور نیست؛ زیرا برای توضیح و تبیین ابهام در بخشی از سخن به بخش دیگر استناد شده است و از نظر عقلی کاملاً قابل پذیرش است.

۴. بیان شبهه

نگارنده مفاتیح‌الغیب ذیل آیه ۹ سوره حجر «إِنَّا نَحْنُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و در جواب ارجاع قاضی ابوبکر به این آیه، برای پاسخ به شبهه تحریف، استدلال وی را ضعیف دانسته و طرح این شبهه را به شیعه نسبت می‌دهد. سپس این امکان را مطرح می‌کند که شاید امامیه این آیه را از جمله افزودنی‌های قرآن بدانند. در نتیجه استفاده از آیات قرآن برای رد تحریف را مساوی با «اثبات شیء بنفسه» یا همان دور می‌داند که مردود است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۲۴). آلوسی نیز مشابه سخنان فخر رازی را تکرار نموده و آن را نه به تمام شیعیان، بلکه تنها به گروهی از امامیه که مورد اعتنا نیستند، نسبت می‌دهد. وی معتقد است امکان آن وجود دارد که امامیه ادعا کنند این آیه به قرآن اضافه گردیده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۶۴). به نظر می‌رسد ایشان نیز این نکته را در نظر نگرفته که لااقل کسی ادعا نموده است که آیه حفظ به قرآن اضافه شده است. قاطبه علما از جمله علامه طباطبایی

(۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۹۸)، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۹: ۲۴) تأکید دارند که آیه حفظ، جزئی از قرآن و کلام خداوند است. آیت‌الله معرفت نیز تحریف به زیاده و نقصان را از قول تمامی بزرگان شیعه رد می‌کند (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۸).

با توجه به سخنان مزبور، می‌توان گفت فخر رازی و آلوسی استناد به آیاتی مانند حفظ (حجر / ۹)، نفی باطل (فصلت / ۴۱)، اطفاء نور الهی (توبه / ۳۲، صف / ۸) و سایر آیات از این نوع را برای رد تحریف، بی‌معنا و دور باطل می‌دانند؛ زیرا رد تحریف به چیزی استناد داده می‌شود که خود مشکوک به تحریف است. اما نه فخر رازی و نه آلوسی احتمال نقصان در آیه حفظ را مطرح نکرده‌اند. در ادامه به کاربرد این عدم ادعا درباره وجود نقصان در آیه حفظ، پرداخته شده‌است.

۵. پاسخ‌ها به شبهه دور و نقد این پاسخ‌ها

۵-۱. استناد به روایات اهل بیت

آیت‌الله خویی رحمته‌الله در پاسخ به این شبهه با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین فرموده‌اند: «این شبهه بر کسانی وارد است که معتقد به مقام ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام نبوده و آنان را عدل و قرین قرآن، بدان گونه که در حدیث ثقلین آمده‌است نمی‌شناسند؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام به مقدار موجود از قرآن تمسک جسته و استناد اصحابشان به آن را امضا می‌نمودند» (خویی، ۱۴۰۱: ۲۲۸). سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام در دفاع از قرآن موجود، خود بیانگر حُجیت داشتن آن است و قرآن با تقریر امام معصوم علیه‌السلام سندیت و اعتبار می‌یابد.

۵-۱-۱. نقد و بررسی

در نقد استدلال فوق گفته شده این سخن مستلزم آن است که حُجیت قرآن با روایاتی مانند حدیث ثقلین به اثبات برسد. در حالی که قرآن ثقل اکبر و اهل بیت علیهم‌السلام ثقل اصغر هستند و سخن اهل بیت علیهم‌السلام مستند به قرآن است. اصالت از آن قرآن که کلام خدا و حجت بالذات است، می‌باشد نه حدیث که حجت بالغیر است. ضمن اینکه تنها شخص امام، همتای قرآن است و نه روایات ذکر شده از ایشان. همچنین، در اعتماد به روایاتی چون

حدیث ثقلین نه به قرآن و نه اهل بیت علیهم‌السلام استناد نشده است؛ بلکه به روایت استدلال شده است که چون از ایشان می‌رسد معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۹).

این نقد اگرچه صحیح است اما باید توجه داشت که اولاً: در مقام عمل، تفاوتی میان حجت بالاصاله و حجت بالغیر نیست و باید به هر دو حجت عمل کرد. ثانیاً درست است که شخص امام همتای قرآن است و نه روایاتش، اما روایات قطعی الصدور از وی نیز حجت است؛ البته با رعایت مسائلی چون: عدم احتمال تقیه، در مقام بیان بودن و ...

سیره عملی ائمه علیهم‌السلام، به عنوان امام شیعیان متواتراً و بالاتصال سخنان به جد بزرگوارشان نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌رسد. همانگونه که امام رضا علیه‌السلام در حدیث سلسله الذهب کلام خویش را بدین شکل مستند می‌سازد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۲۵: ۳۲؛ همان، ۱۳۷۶، ج ۸: ۱۹۵؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۵). فلذا استدلال فوق اگر نگوییم حُجَّتِ قرآن را برای عامه مسلمانان، لا اقل برای شیعه به اثبات می‌رساند. زیرا عصمت ائمه علیهم‌السلام برای شیعه محرز بوده و هنگامی که این بزرگواران به امری توصیه نموده و خود نیز به آن عمل می‌کردند، یقیناً حُجَّتِ کامل را دارا هستند. در نتیجه، چون ائمه علیهم‌السلام به همین قرآن موجود عمل کرده‌اند، می‌توان گفت که این قرآن محرف نبوده و حفظ شده است. اما اگر از نمای کلی تری به استدلال آیت‌الله خوئی نظر شود، باید گفت همین که شبهه دور مشکل غیر شیعیان دانسته شده است، یکی از دلایل ضعف این پاسخ به شبهه دور است. زیرا قرآن کتاب عموم مسلمانان بوده و در این شبهه حُجَّتِ کتاب فریقین در کنار هم مورد هجوم قرار گرفته است. در نتیجه این پاسخ توانایی دفاع از کلیت و عمومی بودن قرآن برای مسلمانان را ندارد.

۵-۲. استناد به معجزات غیر قرآنی

استدلال دیگر گفته شده این است که سنجش ارزش روایات به واسطه سندیت سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اثبات حُجَّتِ سخن ایشان به وسیله معجزات غیر قرآنی حضرت، امکان‌پذیر است. بنابراین اگر پیامبری ایشان از رهگذر سایر معجزاتشان و نه قرآن به اثبات برسد، کلام‌شان نیز سندیت یافته و به این واسطه سایر روایات نیز حُجَّتِ می‌یابد. بدین شکل

تمامی روایاتی که دال بر عدم تحریف هستند، مستند و مستدل گشته و از این روایات می‌توان عدم تحریف را قرآن نتیجه گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۰).

درواقع استدلال فوق مترصد بیان آن است که با اثبات پیامبری رسول اکرم ﷺ از طریق سایر معجزاتشان غیر از قرآن، تمامی سخنان ایشان و به تبع آن سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام حُجَّت یافته و در این بین، روایات دال بر عدم تحریف نیز اعتبار می‌یابد. نتیجه این فرایند اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن است.

۵-۲-۱. نقد و بررسی

در نقد این استدلال، سه ایراد مطرح است: نخست آن که در حدیث ثقلین و امثال آن، روایات در کنار قرآن قرار داده شده و حُجَّت آن‌ها با قرآن اثبات می‌گردد. بر این اساس اگر قرآن تحریف شده باشد، روایات نیز از حُجَّت ساقط می‌گردد؛ زیرا با ضمیمه شدن معلوم به مشکوک، معلوم نیز مشکوک می‌شود. بنابراین حتی اگر رسالت و نبوت پیامبر اکرم ﷺ با سایر معجزات اثبات شود و حُجَّت روایات از قرآن گرفته نشود، باز هم روایات به تنهایی برای اثبات عدم تحریف قرآن کافی نیست؛ چرا که این دو، ارتباطی ناگسستی با یکدیگر داشته و پشتوانه اعتبار روایات، اعتبار قرآن است و نمی‌توان برای اثبات مصونیت قرآن از تحریف به روایات اکتفا کرد. دوم آن که حتی اگر رسالت نبی اکرم ﷺ با سایر معجزات اثبات گردد، باز هم حُجَّت کلام ایشان ناشی از منتهی شدن به کلام الهی است. زیرا رسول خدا ﷺ جز سخن خدا نمی‌گوید. در نتیجه حُجَّت اصیل متعلق به کلام الهی بوده و کلام رسول که امری تبعی است باید به ذات خود یعنی کلام پروردگار ارجاع داده شود. ایراد سوم آن است که اثبات نبوت حضرت رسول ﷺ به وسیله معجزاتی چون شق القمر و غیره، از لحاظ زمانی برای بعد از رحلت حضرت کارساز نیست؛ زیرا این معجزات برای مسلمانان دوره‌های بعد به تواتر اثبات نشده‌است و حتی برای غیرمسلمانان با خبر واحد نیز اثبات نمی‌گردد. ضمن این که قرآن، رسالت نبی اکرم ﷺ را در آیاتی مانند «لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان / ۱) جهانی معرفی می‌کند و اگر قرار است رسالت نبی اکرم ﷺ جهانی باشد، نمی‌توان حقانیت رسالت ایشان را به معجزاتی محدود کرد که تنها،

صحابه ایشان شاهد آن بوده‌اند. پس با توجه به موارد فوق، این استدلال نیز در رد شبهه دور کافی نیست و آن را مرتفع نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۰).

به نظر می‌رسد اگرچه نقدهای مطرح شده به میزان کافی بیان‌کننده نارسایی استدلال مزبور هستند اما لزوماً میان تحریف قرآن و سقوط حُجَّت و اعتبار روایات اهل بیت ملازمه‌ای نیست؛ زیرا خاستگاه اصلی اعتبار و حُجَّت قول و فعل و تقریر معصومان عصمت آنها و علم لدنی آنها و علمی است که از دریای علم رسول خدا نشات می‌گیرد. از سوی دیگر ادله عصمت اهل بیت علیهم‌السلام تنها قرآن نیست بلکه ادله عصمت غیر قرآنی همچون عقل نیز داریم.

البته این نکته مطمح نظر است که اصلی‌ترین معجزه رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرآن بوده و اگر این معجزه محرف خوانده شود، سایر معجزات که اکنون تنها وصف آن‌ها از طریق روایات به دست ما رسیده است، اعتبار چندانی نخواهند داشت. زیرا اصلی‌ترین راه سنجش اعتبار روایات، عرضه آن بر قرآن است و اگر قرآن محرف خوانده شود، طبیعتاً به اعتبار روایات نیز خدشه وارد خواهد گردید. لذا برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن باید از راه دیگری غیر از روایات وارد شد؛ چراکه روایات، خود به نوعی برای اثبات اعتبار خویش نیازمند به قرآن هستند.

۳-۵. استناد به اعجاز قرآن و آیات تحدی

گفته شده در این که آیات تحدی با همین مفاد، در قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود داشته تردیدی نیست و مدعیان تحریف نیز آن را قبول دارند. تحدی به قرآن از مسلمات تاریخی و روایی است و افزون بر تمام این موارد با استفاده از قرآن موجود و فعلی می‌توان اعجاز آن را در زمینه‌های مختلف به اثبات رساند. پس می‌توان با تکیه بر اعجاز، عدم تحریف را نتیجه گرفت. بنابراین در استدلال به آیات تحدی مشکل دور وجود ندارد. زیرا اول آن که از مسلمات تاریخی است که در بیش از چهارده قرن قبل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ادعای نبوت و به کتابی مانند قرآن تحدی کرده‌است. دوم آن که قرآن موجود از سوی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده شده‌است یعنی چنین نبوده‌است که در مقطعی از تاریخ این

قرآن مفقود شود و به جای آن کتابی همسان با آن تألیف شده باشد. سوم آن که قرآن به اوصاف عامی که مربوط به تمامی آیات است، تحدی می‌کند و با اندکی دقت در آیات مشخص می‌شود که این اوصاف در تمامی آیات وجود دارد و از این جهات خارق‌العاده و معجزه است. پس استناد به اعجاز قرآن نشان می‌دهد که تحریفی در قرآن رخ نداده است و مشکل دور در این استدلال وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱۲). شکل دیگری که در استدلال به تحدی مطرح شده، برهان تحدی خداوند متعال به اوصاف عمومی قرآن مانند: نظم، فصاحت و بلاغت، هماهنگی و عدم اختلاف است. خلاصه برهان مذکور چنین است: قرآنی که خداوند بر پیامبرش نازل کرده و در آیات فراوانی آن را با اوصاف ویژه‌ای وصف نموده است، اگر با فزونی یا کاستی مواجه می‌گردید قطعاً آثار آن از دست می‌رفت و قابل تحدی نبود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۰۷-۱۰۵).

با توجه به مطالب فوق باید گفت اثبات اعجاز قرآن از طریق اوصاف آن مانند عدم وجود اختلاف، فصاحت و بلاغت و غیره، و همچنین استناد به آیات تحدی و شواهد تاریخی آن که کسی تاکنون نتوانسته است مثل قرآن را با همین ویژگی‌ها بیاورد، دلیل محکمی است تا تحریف و به تبع آن شبهه دور را مرتفع سازد.

۵-۳-۱. نقد و بررسی

در نقد این استدلال می‌توان گفت که تحدی به اوصاف و ویژگی‌های قرآن، زمانی برای رفع شبهه دور مفید است که افزایش، کاهش و تغییرات دگرگون‌ساز اوصاف یاد شده مانند: هدایت، ذکر، حق و غیره را نفی کند؛ اما اگر کاهش یا افزایش به گونه‌ای نباشد که این نظم و ویژگی‌ها را مختل کند، دیگر این استدلال پاسخگوی شبهه دور نخواهد بود. به عنوان مثال نمی‌تواند ادعای تحریف در حذف کلمه «فی علی» در آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده/ ۶۷) را نفی کند؛ زیرا در صورت وجود یا عدم وجود عبارت «فی علی»، هیچ یک از اوصاف قرآن دگرگون نمی‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۱: ۲۰۹).

این نقد قابل‌پذیرش نیست به دو جهت: نخست آنکه در بیان مرحوم علامه رحمته الله در چند مورد تأکید شده که این استدلال برای نفی کاهش آیه‌ای یا تغییر در اعراب یا نقطه‌های

کلماتی است که مؤثر در اوصاف عام قرآن است؛ و مورد نقض یعنی «فی علی»، چون در اوصاف عمومی قرآن مؤثر نیست، از قلمرو این دلیل خارج است. از سوی دیگر این گونه نیست که صرف اندک بودن افزوده یا کاستی، معیار دگرگون نشدن اوصاف عمومی قرآن شود، بلکه گاه افزوده یا کاسته شدن یک حرف، اوصاف یاد شده را دگرگون می‌کند؛ به عنوان مثال، اگر در آیه «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران / ۸۵) حرف «لَنْ» برداشته شود، آن گونه که طبق نقل مرحوم مغنیه در قرآن چاپ شده از سوی اسرائیل، حذف شده بود (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۴۶۹-۴۶۸)، مفاد حق آیه، به باطل، و هدایت آن به گمراهی مبدل می‌شود و از این گونه موارد در قرآن مجید بسیار است. اما در هر صورت این استدلال خودبه‌خود نظری به آینده ندارد و تحریف مفروض در آینده را نفی نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱۳).

مضاف بر آن، در پاسخ مذکور تمامی وجوه اعجاز قرآن، قابل طرح و ارائه برای حل شبهه دور نیستند؛ زیرا وجوهی مانند: اعجاز معارفی، تشریحی، اخبار غیبی و وجوه نوظهوری همانند اعجاز تربیتی، اقتصادی، سیاسی-اجتماعی و تأثیری قرآن کریم، زمانی قابل طرح خواهند بود که احتمال تحریف در آیات آن وجود نداشته باشد. پس در این استدلال وجه اعجاز کلی نبوده و به نوعی مساوی با همان تحدی است که قرآن به اوصاف خود نموده است و ایرادات فوق بر وجه اعجاز قرآن از طریق تحدی، منطقی به نظر می‌رسد. در انتها شاید بتوان گفت ثمره آیات تحدی در بحث تحریف، آن است که آیات تحدی صیانت قرآن از تحریف به زیاده و نه صیانت از تحریف به نقصان را اقتضاء می‌کند.

۵-۴. بهره‌جستن از علم اجمالی

راه حل دیگر از تفکیک علم تفصیلی و علم اجمالی و قانون سبر و تقسیم بهره می‌برد. بر این اساس، برای پاسخ به ادعای تحریف، چهار حالت متصور است که تنها یک حالت از آن محتمل به وجود آوردن شبهه دور بوده و آن نیز قابل پاسخگویی است: حالت نخست، ادعای تحریف در آیات خاصی است. در این حالت تنها آیاتی معتبر نیستند که تحریف شده

فرض می‌شوند. در نتیجه، سایر آیات اجمالاً یا تفصیلاً مصون بوده و می‌توان عدم تحریف قرآن را برداشت کرده و آیات موردنظر را نیز مبری کرد.

در حالت دوم، مدعی تحریف به اصل تحریف علم اجمالی دارد اما نمی‌داند آیات محرف کدامند و نیز این علم منعی برای حُجَّتِ ظواهر قرآن ندارد. در این حالت، ارجاع به قرآن دچار شبهه دور نخواهد شد؛ زیرا فرض آن است که حتی با وجود چنین علمی، باز هم می‌توان به ظواهر آیات استناد کرد و ظواهر آیتی همچون: حفظ، نفی باطل و غیره، بر عدم تحریف قرآن دلالت دارند.

صورت سوم مطرح شده می‌گوید مدعی تحریف، علم اجمالی یا تفصیلی به تحریف ندارد بلکه فقط احتمال تحریف می‌دهد. این شخص دارای شکی بدئی و محتمل تحریف بوده و مدعی آن نیست. در این حالت باید گفت که به صرف وجود یک احتمال بدئی، نمی‌توان از قرآن دست کشید و آن را محرف دانست.

در صورت چهارم، مدعی تحریف به اصل تحریف علم اجمالی دارد اما نمی‌داند آیات تحریف شده کدامند. این علم اجمالی مانع از حُجَّتِ ظواهر قرآن است. تنها در این صورت است که شبهه دور قابل طرح است. در پاسخ باید گفت: این حالت تنها منحصر به معتقدین به منع علم اجمالی در حُجَّتِ ظواهر قرآن است و چون کسی تحریف به زیاده را ادعا نکرده است و آیات موجود در هر صورت کلام خداوند هستند، پس در ظاهر حُجَّتِ دارند و با این سخن حالت فوق نیز از میان می‌رود و شبهه دور مرتفع می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۴).

به نظر می‌رسد استدلال فوق در حالت‌های ۱، ۲ و ۴ سعی در اثبات حُجَّتِ ظواهر قرآن داشته تا با استفاده از این حُجَّتِ عدم تحریف را به اثبات برساند. در حالت سوم نیز احتمال عامی مطرح شده است که قابل اعتنا نیست. در نتیجه آنچه در این استدلال اهمیت دارد اثبات حُجَّتِ ظواهر قرآن است.

۵-۴-۱. نقد و بررسی

علامه جوادی آملی استدلال فوق را خالی از تشویش نمی‌داند؛ زیرا نه سبوت تقسیم

آن حاضر است و نه احکام آنها به درستی بیان شده است. ضمن اینکه شک ابتدائی تنها در صورتی قابل اعتنا نیست که مدار شک، حکم فقهی باشد و نه کلامی یا اصول فقه؛ چرا که در حکم فقهی اصل «برائت از وجوب» مطرح است و چون پشتوانه و اصول معتبر برای آن حکم وجود دارد، شک مطرح شده قابل اعتنا نخواهد بود و اصول یادشده برای رفع شکوک غیر معتبر کافی است. اما اگر در اصل حُجَّت چیزی شک شود، دیگر نمی‌توان به آن اصل استناد کرد. نکته دیگر آن که چگونه می‌توان به کلامی که حُجَّت آن مشکوک است، استناد نمود و مطلب اعتقادی و اخلاقی را ثابت کرد. در مجموع می‌توان گفت استدلال به خود قرآن برای اثبات عدم تحریف آن خالی از گزند نبوده و با احتمال کاهش در برخی آیات، اصل استناد آیات به خدای سبحان مورد تأمل قرار می‌گیرد (همان: ۹۶). چون می‌شود احتمال داد که برخی از عبارات آیه مورد بحث حذف شده، در حالی که اگر آن عبارات می‌بود ما ضمیر له لحافظون را به پیامبر ﷺ بر می‌گردانیم نه به قرآن؛ مثلاً به شکل زیر: «انا نحن نزلنا الذکر و انا ارسلنا رسولنا لینه للناس و لو اراد الکافرون بقتله و انا له لحافظون». لذا استدلال مذکور نیز با تقریر مذکور کارساز نیست.

نقد دیگر وارد بر استدلال فوق، آن است که برای اثبات حُجَّت ظواهر قرآن الزامی در ورود از طریق علم اجمالی، یا حداقل کاربرد لفظی آن نیست؛ زیرا نوع دیگری از همین استدلال قابل طرح است که به تشویش پاسخ فوق دچار نمی‌گردد و در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

۶. استدلال عقلی - کلامی

با توجه به اینکه تحریف به زیاده در هر صورت و هر نوع آن رد شده است، پس آیات ذکر، نفی باطل و امثال آن را کسی به قرآن نیفزوده و نزول آن‌ها از طرف خداوند قطعی است و نیز در هیچ‌یک از روایاتی که تحریف قرآن را گزارش می‌کنند، به افزایش در این آیات و سایر آیات قرآن حتی در حد یک کلمه اشاره نشده است. همچنین تاکنون کسی ادعای ساختگی بودن آیات قرآن توسط بشر را نداشته و نتوانسته است مدعای خود را به اثبات برساند. لازمه این مطلب پذیرش و حیانی بودن قرآن بوده و مسجل است قرآن فعلی

قطعاً سخن خداوند متعال است. در نتیجه، پذیرش و حیانی بودن قرآن، از نظر عقلی امکان‌پذیر است. با این مقدمه، ارجاع مدعی شبهه دور، به قرآنی که در هر روی کلام خداوند است و طرح این سؤال از وی، ضروری به نظر می‌رسد که: منظور از وعده حفظ قرآن که خداوند در آیه «إِنَّا نَحْنُ نُحْفَظُ الْقُرْآنَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹) داده‌است، با توجه به این که احتمال تحریف برای این آیه طرح نشده، چیست؟

باید گفت خداوند متعال در آیاتی که به هر حال استناد آن به خداوند به اثبات رسیده‌است، وعده حفظ به معنای نگهداری و مراقبت داده و همان‌گونه که از متن آیه پیداست، هیچ قیدی را در ارتباط با حافظ بودن خویش بیان نکرده‌است. در نتیجه این وعده، با توجه به راستگویی خداوند، درست و حقیقی بوده و این حفظ شامل تمامی آیات و کل قرآن می‌شود. پس و حیانت قرآن برای کل آیات مطرح است. در نتیجه، استدلال به آیات قرآن برای اثبات عدم تحریف، از جمیع جهات مصداق دور نیست؛ چرا که گفته شد:

۱. دور در تعریف، به معنای بازگشت شیء به خودش، یعنی بازگشت کُل به کُل است.
 ۲. احتمال تحریف تنها در بخشی از آیات قرآن مطرح شده‌است؛ یعنی جزئی از قرآن و نه کُل قرآن. زیرا صرف احتمال تحریف در کل آیات قرآن شکی بدئی است که قابلیت توجه را ندارد.

۳. پاسخگویی به شبهه تحریف، با آیاتی غیر از آیات مورد اتهام است. یعنی از جزئی از قرآن با جزئی دیگر رفع اتهام می‌شود و نه خود آن جزء و آیاتی که مورد اتهام هستند. با توجه به مقدمات مطرح شده، می‌توان نتیجه مذکور را چنین تبیین کرد که «دور»، بازگرداندن شیء به نفس خود است و نه به چیزی که شبیه آن است. یعنی پاسخگویی به اتهام تحریف با استفاده از آیات قرآن، ارجاع جزئی به جزء دیگر است و این ارجاع از نظر منطقی، مصداق دور نیست. پس در هر روی شبهه دور به هیچ عنوان قابلیت طرح ندارد؛ زیرا آیاتی به آیات دیگر برگردانده می‌شود و نه خود آن آیات. در نتیجه کسانی که این گونه استدلال را دور پنداشته‌اند، «شبه‌دور» را دور فرض کرده‌اند و سفسطه‌ای بیش نیست.

۷. شبهات قابل طرح

همان‌گونه که برای سایر استدلال‌ات، شبهات و نقدهایی وارد گردید، ممکن است در خصوص این استدلال نیز مواردی مطرح شود. از جمله آن که:

(۱) شک در حُجَّت چیزی مساوی با قطع به عدم حُجَّت آن است و چگونه می‌شود به کلامی که حُجَّت آن مشکوک است، استناد نمود؟ زیرا شک در تحقق تحریف، شک در صحت استناد قرآن موجود به خداوند متعال را در پی خواهد داشت.

پاسخ: در استناد قرآن موجود به خداوند متعال، سه حالت بیشتر متصور نیست. در حالت اول، قرآن به تنهایی کلام خداوند بوده و کس دیگری با خداوند در این کلام شریک نیست و قرآن بی هیچ کاستی به دست ما رسیده است. حالت دوم، آن است که قرآن کلام الهی بوده و کسی با او شریک نیست اما قسمتی از سخنانش مفقود شده است. در حالت سوم، گفته می‌شود این قرآن به تنهایی به خداوند استناد ندارد و انسانی با خداوند در این کلام شریک شده و تحریف به زیاده در آن روی داده است.

بررسی: حالت سوم همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد در طی قرون متمادی پس از نزول قرآن ادعا نشده و کسی معتقد نیست که کلام بشر با کلام خداوند در قرآن جمع شده است. در نتیجه صحت مبانی فرض در این حالت موجود نیست و رد می‌گردد.

در حالت دوم با استفاده از دلایل بسیاری از جمله انسجام آیات به اثبات می‌رسد که منظور از حفظ، در قرآن منتسب به خداوند، حفاظت قرآن در لوح محفوظ و یا قلب پیامبر ﷺ نیست و بلکه معنای عام آن یعنی هرگونه حفظی را شامل می‌شود (به منظور اطلاع از دلایل مذکور ر. ک: نجارزادگان: تحریف ناپذیری قرآن؛ معرفت: مصونیت قرآن از تحریف) و چون خداوند راستگوست، پس به وعده خویش عمل کرده و خواهد کرد. لذا با اثبات عدم تحریف به زیاده، می‌توان تحریف به نقصان را رد کرد؛ چرا که با صرف استناد قرآن به خداوند تمامی ویژگی‌ها و تعهدات موجود در آن که توسط خداوند به عنوان قوانین بیان گردیده، به اثبات می‌رسد و از جمله این قوانین، حفاظت از کلام الهی است. پس از میان این سه وجه، تنها حالت اول باقی می‌ماند که توسط اذهان عقل‌گرایی که در پی بهانه‌جویی نیستند، پذیرفته می‌شود.

۲) در صورت علم به تحریف اعم از تفصیلی و اجمالی، کذب و خلف وعده آیاتی مانند آیه حفظ ظاهر می‌شود و در چنین حالتی چگونه ممکن است بتوان به این آیات استناد نمود؟

پاسخ: مسلماً از صفات ثبوتی خداوند، راستگویی است و صفات خداوند عین ذات او هستند. پس کسی که خداوند را به راستگویی قبول ندارد، در واقع ذات او را قبول نداشته و کسی که ذات خداوند را به تردید کشاند، یقیناً کلام او را نیز نخواهد پذیرفت و چنین افرادی از دایره هر نوع سخن و استدلالی بیرون خواهند بود. اگر مدعی تحریف بر راستگویی خداوند مشکوک نیست، پس الهی بودن قرآن را نیز پذیرفته است. لذا وعده حفظ خداوند نیز به تبعیت پذیرفته شده است. در واقع، مستند ما در این استدلال آیات قرآن نیست بلکه براهین کلامی و عقلی است که هرگونه کذب و خلف وعده را از این آیات مرتفع می‌سازد. مضاف بر آن که حتی با وجود خدشه در برخی پاسخ‌ها، همان‌گونه که گفته شد، باز هم شبهه دور قابلیت طرح را ندارد و در رفع اتهام تحریف از دامان قرآن، به هیچ یک از آیاتی که مورد اتهام هستند ارجاع داده نمی‌شود و بلکه از آیات دیگر استفاده می‌گردد و این مصداق دور در کلام نیست.

۳) چه فایده‌ای بر این امر مترتب است که شبهه دور مرتفع گردد اما همچنان ادعای تحریف برجا باشد؟

پاسخ: اولاً همان‌گونه که ذکر شد این دو، ارتباطی حداقل به شکل مستقیم و اثرگذار با یکدیگر ندارند. به طوری که موجودیت یکی وابسته به دیگری باشد و چون شبهه تحریف مطرح است، نتوان به دور پاسخ گفت و بالعکس. فلذا حتی اگر یکی از شبهات مطرح درباره قرآن پاسخ داده شود، نیکوست. ثانیاً شبهه دور از تحریف نیز خطرناک‌تر است؛ زیرا در تحریف با استناد به سایر آیات، به ادعای تحریف در مورد سایر آیات می‌توان پاسخ گفت اما با طرح دور، هرگونه توانایی از قرآن برای دفاع از خود سلب می‌شود. پس پاسخگویی به شبهه دور ضروری‌تر می‌نماید. ثالثاً با توجه به مورد قبل اگر شبهه دور را بتوان از ساحت قرآن مرتفع نمود، می‌توان با استناد به سایر آیات ادعای تحریف را پاسخ داده و حتی به روایات نیز حُجَّت بخشید.

نتیجه

در خصوص پاسخگویی به شبهه دور با استفاده از روایات اهل بیت علیهم‌السلام باید گفت چون سخنان ایشان همان سخن قرآن و مستند به آن است و قرآن که در این بحث حجت ذاتی است مورد شک قرار گرفته است، در نتیجه نمی‌توان به روایات اهل بیت برای رد شبهه دور استناد نمود. ضمن این که این شبهه، قرآن کتاب تمام مسلمانان را نشانه گرفته است و این استدلال به تنهایی قادر به پاسخگویی به نیاز فریقین نمی‌باشد. در بحث استناد به معجزات غیرقرآنی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز دلایل فراوانی از جمله دلایل تاریخی برای رد این استدلال و پاسخگو نبودن آن در مقابل شبهه دور است. بهره جستن از علم اجمالی و اعجاز و آیات تحدی نیز هر یک متحمل نقدهای بسیاری بوده و قادر به پاسخگویی کامل در برابر این شبهه نخواهند بود. اما در بحث استناد به دلایل عقلی و کلامی، چون مسجل است که تحریف به زیاده مورد ادعای کسی نیست و آنچه فی‌مابین‌الدفتین است صرفاً کلام خداست. پس می‌توان گفت که استدلال به قرآن در حقیقت استدلال به کلامی است که در آن ضعف و خدشه و دروغی راه ندارد و استدلال به جزئی از قرآن برای دفاع از جزئی دیگر است. لذا از نظر عقلانی و منطقی شبهه دور موضوعیت ندارد. این نکته را نیز باید در نظر داشت، هنگامی یک پاسخ از عهده شبهه‌ای این چنین برمی‌آید که از تمامی جهات مورد بررسی قرار گرفته باشد. بر این اساس نیاز است تمامی پژوهشگران دینی در خصوص پاسخ قاطع به این شبهه و شبهات مشابه از حساسیت لازم برخوردار باشند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم (ترجمه انصاریان).
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸). **التوحید (للسدوق)**. جلد ۲۵. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۳. _____ (۱۳۷۶). **الامالی (للسدوق)**. چاپ اول. تهران: کتابچی.
۴. _____ (۱۳۷۸). **عیون اخبار الرضا**. به تحقیق مهدی لاجوردی. جلد ۲. چاپ اول. تهران: نشرجهان.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). **معجم مقاییس اللغة**. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الإسلامی مرکز النشر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). **لسان العرب**. چاپ اول. بیروت: دار صار.
۷. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). **نزاهت قرآن از تحریف**. به تحقیق علی نصیری. چاپ اول. قم: اسراء.
۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۱). **البيان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. تهران: انوار الهدی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **المفردات فی غریب القرآن**. جلد ۱. چاپ اول. بیروت: دارالعلم الشامیه.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ترجمه موسوی همدانی. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان**. جلد ۹. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.
۱۳. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۷۱). **مدخل التفسیر**. چاپ اول. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب**. جلد ۱۹. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم: هجرت.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶). **قرآن شناسی**. جلد ۱. گردآورنده محمود رجبی. چاپ اول. تهران: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۰). **منطق مظفر**. ترجمه منوچهر صانعی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸). **تحریف ناپذیری قرآن**. ترجمه علی نصیری. چاپ اول. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴). **تفسیر الکاشف**. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۸۴). **تحریف ناپذیری قرآن**. تهران: مشعر.



CRITICAL ANALYSIS OF THE ALLEGED SYNTACTIC ERRORS; “MARFU’AT AND MANSOUBAT” IN THE QUR’AN IN THE BOOK OF CRITIQUE OF THE QURAN

Mehdi Davari Dolatabadi¹
Mahyar Khani Moghaddam²
Seddigheh Farhadian³

ABSTRACT

The syntactic usage of some words in the Qur'an is not in line with the common rules of Arabic grammar, and this has been a pretext for opponents of the Qur'an since its revelation to attribute literary errors in the structure of the book known as literary miracles, eloquence and rhetoric to drive it out of revelation and diminish the tendency of human beings to Islam. Among them is a book called "Critique of the Qur'an" which has been published recently and in a part of it, the suspicions regarding the Qur'anic errors in the cover of modern literature are presented. The present study, while categorizing and selecting the most prominent syntactic doubts of the mentioned book about the nominative cases (*marfou'at*), including: "incompatibility of verb with subject", "the noun of “*lakinna*” being nominative", "the noun of “*inna*” being nominative" and "the masculinity of predicate of a feminine nouns", and the accusative cases (*mansubat*), including: "Subject in nominative construct", "Unreasonably function of an exception", "Exclusion of majority from minority" and "Plurality of the noun followed a number", tries to examine them descriptively-analytically and explain the most important related criticisms based on sound reasons. According to the results of the research, attitudinal vulnerabilities (biases and therefore attempting to falsely represent the Qur'an) and methodological vulnerabilities (lack of mastery of Arabic literature, lack of attention to the Qur'an as a source of Arabic rules, mere attention to the surface of the Qur'an and non-observance of research criteria) have made the authors of the book "Critique of the Qur'an" to slip in order to use their misconceptions as a basis for denying that the Qur'an is divine and claiming that it was fabricated by the Prophet (PBUH).

KEYWORDS: Literary Error, Syntactic Doubts, Critique of the Quran, Soha, the Holy Quran

¹. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Thoughts * | Email: m.davari@quran.ac.ir

². Assistant Professor, Department of Islamic teachings, University of Gilan | Email: andqurani.qom@gmail.com

³. MA of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts | Email: izadi1866344@gmail.com



تحلیل انتقادی انگاره خطاهای نحوی (مرفوعات و منصوبات) قرآن در کتاب نقد قرآن

مهدی داوری دولت آبادی^۱ | مهیار خانی مقدم^۲ | صدیقه فرهادیان^۳

چکیده

شیوه کاربرد نحوی برخی از کلمات در قرآن با قواعد رایج علم نحو، همخوانی نداشته و این امر، دستاویزی برای معارضان قرآن از نزول آن تاکنون بوده تا با انتساب خطاهای ادبی در ساختار کتابی که به اعجاز ادبی و کمال فصاحت و بلاغت مشهور است، آن را از وحیانی بودن خارج ساخته و گرایش انسان‌ها به اسلام را کمرنگ سازند. از جمله آنها، کتابی به نام «نقد قرآن» است که اخیراً منتشر شده و در بخشی از آن، شبهات ناظر به اغلاط قرآنی با ادبیاتی نوین ارائه گردیده است. پژوهش حاضر، ضمن دسته‌بندی و انتخاب برجسته‌ترین شبهات نحوی کتاب مذکور پیرامون مرفوعات شامل: «عدم تناسب فعل با فاعل»، «مرفوع بودن اسم (لکن)»، «مرفوع بودن اسم (إن)» و «مذکر بودن خبر اسم مؤنث» و منصوبات شامل «مبتدای منصوب»، «کاربرد استثناء نامعقول»، «استثناء اکثریت از اقلیت» و «جمع آوردن معدود»، آنها را با روش توصیفی-تحلیلی، بررسی و مهم‌ترین نقدهای مرتبط را بر اساس دلایل متقن، تبیین می‌نماید. بر اساس نتیجه پژوهش، آسیب‌های نگارشی (غرض‌ورزی و تلاش برای ساختگی نمایاندن قرآن) و روشی (عدم تسلط بر ادبیات عرب، عدم توجه به قرآن به عنوان منبع قواعد عربی، توجه صرف به ظاهر قرآن و عدم رعایت ضوابط پژوهش) مؤلف/مؤلفان کتاب «نقد قرآن» را دچار لغزش کرده تا برداشت‌های اشتباه خود را دستمایه‌ای برای نفی الهی بودن قرآن و بر ساخته دانستن آن از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله سازند.

واژه‌های کلیدی: خطای ادبی، شبهات نحوی، نقد قرآن، سها، قرآن کریم

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: m.davari@quran.ac.ir

^۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان | Email: andqurani.qom@gmail.com

^۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | Email: izadi1866344@gmail.com

۱- بیان مسأله

قرآن در آیات گوناگون، مردم را به معارضه در همه دوران‌ها - چه گذشته و چه آینده - دعوت کرد که اگر می‌توانند مانند آن (طور/ ۳۴)، یا ده سوره (هود/ ۱۳) و یا حتی سوره‌ای همانند آن (یونس/ ۳۸) بیاورند. بی‌شک یکی از مهم‌ترین وجوهی که قرآن کریم مخالفان و منکران را به تحدی و هم‌آوردی دعوت نموده، جنبه فصاحت و بلاغت آن است. فصیحان و بلیغان از آوردن حتی یک سوره مانند قرآن هم، عاجز و ناتوان ماندند و اعتراف کردند که این کتاب آسمانی از ادبیات بسیار فرازمندی برخوردار است که کسی را یارای هم‌آوردی با آن نیست. حتی مدعیان نیز در طول تاریخ با رسوایی نتوانستند ادعای همانندآوری قرآن را اثبات کنند و به دست فراموشی سپرده شدند (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۲۷). در این راستا، معاندان قرآن کریم سعی نمودند که به زعم خود، برخی خطاهای ادبی را نسبت به قرآن کریم مطرح نموده و آن را دلیلی بر بشری بودن قرآن قرار دهند. در این زمینه، فردی (یا احتمالاً گروهی) با نام مستعار «سها» کتابی به نام «نقد قرآن» نگاشته و در بخشی از آن، اشکالات ادبی بر قرآن وارد نموده‌است. پژوهش حاضر درصدد تحلیل انتقادی شبهات نحوی مطرح شده توسط وی (ناظر به گستره مرفوعات و منصوبات) در کتاب نقد قرآن است.

۱-۱- پیشینه پژوهش

پیشینه تاریخی بحث ادبی و بلاغی قرآن به زمان نزول آن برمی‌گردد و برخی از مفسران همانند فراء در «معانی القرآن»، نحاس در «اعراب القرآن» و ابو عبیده معمر بن مثنی در «مجاز القرآن» از همان قرون اولیه در مباحث خود به بحث‌های ادبی آیات قرآن پرداخته‌اند. در قرون بعدی تا عصر حاضر، برخی از مفسران و قرآن پژوهان مانند سید رضی در «تلخیص البیان عن مجازات القرآن»، طبرسی در «جوامع الجامع»، زمخشری در «الکشاف»، ابن عطیه اندلسی در «المحرر الوجیز»، ابو حیان در «البحر المحیط»، سیوطی در «البیان فی غریب الإعراب القرآن»، نظام الدین نیشابوری در «التبیان فی تفسیر غرائب القرآن»، عایشه بنت الشاطی در «التفسیر البیانی للقرآن» و محمد هادی معرفت در «شبهات و ردود»، به صورت

تخصّصی و جدّی‌تر، مباحث ادبی و بلاغی قرآن را مورد توجّه قرار داده و عموم شبّهات مطرح شده را پاسخ گفته‌اند.

مقالات بسیار اندکی نیز در این زمینه نگاشته شده‌است؛ به عنوان نمونه مقاله «نقد دلایل نحوی مستشرقان در ادعای اغلاط نحوی قرآن» از علی کریم‌پور و محمّد امینی که به ریشه‌یابی مهمترین دلایل مطرح شدن این گونه شبّهات پرداخته‌است. لازم به ذکر است علاوه بر آنکه شواهد مورد استناد از آیات قرآنی در پژوهش حاضر با تحقیقات پیشین تفاوت دارد، با توجه به ادبیات کتاب «نقد قرآن» و مشاهده آثار احتمالی آن در اذهان افراد به ویژه جوانان، ضمن دسته‌بندی شبّهات و انتخاب برجسته‌ترین شبّهات مرتبط، با نگاهی جامع، اقوال پراکنده درباره هر یک را جمع‌آوری کرده و یک بازخوانی نواز آن ایرادها و پاسخ‌ها ارائه داده و با توجه به حجم مقاله، به ذکر ادله نقضی و نقد شبّهات مرتبط می‌پردازد و در موارد معدودی نیز تحلیل نگارندگان نیز ضمیمه آراء موجود شده است.

۲- بررسی شبّهات نحوی در گستره مرفوعات

تبع نگارنده در کتاب نقد قرآن، بیانگر آن است که می‌توان برجسته‌ترین ایرادهای نحوی آن به قرآن- در بخش مرفوعات- را شامل بر «عدم تناسب فعل با فاعل»، «مرفوع بودن اسم (لکن)»، «مرفوع بودن اسم (إنّ)» و «مذکر بودن خبر اسم مؤنث» دانست که در ادامه به تحلیل و نقد آنها پرداخته خواهد شد.

۲-۱- بررسی شبّهه عدم تناسب فعل با فاعل

تقریر شبّهه: در آیه ذیل، فاعل «خصمان» تشبیه است ولی برای آن، فعل جمع «إِخْتَصَمُوا» به کار برده شده و مطابقت ندارد. همانند آیه ۹ سوره حجرات که فاعل آن «طائفان» و تشبیه است و برایش فعل جمع «إِقْتُلُوا» به کار برده شد (سها، بی تا: ۷۶۴).

«هَذَا خِصْمَانِ إِخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن تَارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ»: اینان دو گروهند که درباره پروردگارشان به مخاصمه و جدال پرداختند؛ کسانی که کافر شدند، لباس‌هایی از آتش برای آنها بریده شده و مایع سوزان و جوشان بر سرشان ریخته می‌شود» (حج / ۱۹).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبیه مذکور، موارد ذیل را بیان داشت:

۱- «خصم» که در اصل «اسم مصدر» است، از جهت لفظ، مفرد مذکر، ولی از جهت معنی، جمع است و در آیه شریفه فوق، «خَصْمَانِ» یا دو گروه متخاصم از افراد، فرقه‌ها و طوائف گوناگون تشکیل می‌شوند (درویش ۱۴۱۵، ج ۶: ۴۱۵؛ ابوحنیفان، ۱۴۲۰، ج ۷: ۴۹۵). لذا جایز است که فعل، اسم اشاره، ضمیر و... برای آن، از جهت مطابقت با لفظ، به صورت مثنی و از جهت مطابقت با معنا به صورت جمع به کار رود.

۲- «خصمان» در آیه شریفه فوق، صفت برای «شخصان» نیست تا از جهت لفظ و معنی بر مثنی دلالت کند، بلکه صفت برای «فوجان» است؛ پس فعل آن یعنی «اِخْتَصَمُوا»، بر معنی حمل شده و به صورت جمع آمده است (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۵۰۲).

۳- در آیه شریفه فوق، از اینکه «خَصْمَانِ» از جهت لفظ، مثنی است، «هَذَا» به اعتبار لفظ، به صورت مثنی آمده است و از آن جهت که اسم جنس عام است، فعل آن «اِخْتَصَمُوا» به اعتبار معنی، به صورت جمع به کار رفته است. گرچه برعکس آن هم ذکر می‌شد، جایز بود. یعنی اگر به جای «هَذَا»، «هؤلاء» ذکر می‌شد و به جای «اِخْتَصَمُوا»، «اِخْتَصَمَا» می‌آمد، در این صورت نیز جمله صحیح بود؛ زیرا به اعتبار لفظ بر مفرد و به اعتبار معنی بر جمع، حمل می‌شود (قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۳: ۳۵؛ دفر، ۱۳۹۵: ۱۹۶).

۴- این نکته در آیات «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأُضِلُّوا بَيْنَهُمَا...» (حجرات / ۹) و «وَهَلْ أَتَاكَ نَبُؤُا الْخُضْمِ إِذْ نَسَّوْرُوا الْحُرَابِ» (ص / ۲۱) نیز قابل مشاهده است. زیرا درگیری میان افراد مؤمن رخ می‌دهد، در حالی که آشتی میان دو گروه درگیر برقرار می‌شود، نه تک تک افراد هر گروه. بر این اساس، «اقتلوا» ناظر به افراد درگیر و «بینهما» معطوف به دو گروه دشمن در مرحله صلح و آشتی است (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۹۳-۴۹۲). پس در آیات شریفه فوق نیز، که ضمائر فعل‌های «اقتلوا» و «نَسَّوْرُوا» به «طَائِفَتَانِ» و «الْخُضْمِ» بر می‌گردد، از آنجا که «طَائِفَةٌ» و «الْخُضْمِ» بر چندین فرد، گروه و فرقه دلالت دارد، به اعتبار معنی، فعل‌های آنها به شکل جمع به کار رفته است.

۲-۲- بررسی شبیهه مرفوع بودن اسم (لکن)

تقریر شبیهه: در آیه ذیل ادعا شده «المقیمین» منصوب است اما بقیه اسماء- «المؤثنون» و

«المُؤْمِنُونَ» - مرفوع آورده شده‌اند؛ در حالی که همگی باید مرفوع (اگر خبر محسوب شوند) یا منصوب (اگر مبتدا محسوب شوند) باشد (سها، بی تا: ۷۵۹): «لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»: ولی راسخان در علم از آنها و مؤمنان (از امت اسلام) به تمام آنچه بر تو نازل شده، و آنچه پیش از تو نازل گردیده، ایمان می‌آورند. (همچنین) نماز گزاران و زکات دهندگان و ایمان آورندگان به خدا و روز قیامت، بزودی به همه آنان پاداش عظیمی خواهیم داد (نساء/ ۱۶۲).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، موارد ذیل را بیان داشت:

۱- نصب کلمه «المقیمین» در آیه مذکور که قبل و بعد از آن مرفوع است، به دلیل جدا بودن از ماقبل خود است که در این صورت «مفعول به» برای فعل «أمدح» یا «أخص» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۰۹) که اصطلاحاً به باب «مدح و اختصاص» مشهور و در ادبیات عرب، شیوه‌ای پُر کاربرد است.

۲- واژه «الصَّابِرِينَ» نیز در آیه «والموفونَ بعهدهم إذا عاهدوا و الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ» (بقره/ ۱۷۷)، نمونه دیگری از کاربرد شیوه مذکور در قرآن کریم است. سیبویه در باب «مايُنْتَصَبُ فِي التَّعْظِيمِ وَ الْمَدْحِ» (اسم‌هایی که از باب بزرگداشت و ستایش، منصوب می‌شوند)، تأکید می‌کند که واژه‌های «المقیمین» و «الصَّابِرِينَ» مصادیقی برای قاعده مدح و تعظیم است. وی تصریح می‌کند که باب مدح و تعظیم در ادب عربی، بابی گسترده و پُر کاربرد بوده و به تفصیل در این باره بحث کرده‌است (سیرافی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۹۵).

۳- ابو عبید نیز جایز می‌داند از باب تغییر اسلوب جمله از یکسان بودن، واژه‌ای را که باید به اقتضای روند جاری کلام به رفع خواند، آن را از باب تغییر سبک، به نصب خواند و بالعکس. آن گاه دو بیت ذیل را از اشعار خرنق، شاهد می‌آورد:

«لَا يَبْعُدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ	سُمُّ الْعُدَاةِ وَ آفَةُ الْجُزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ	وَ الطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأُرِّ» ^۱ .

۱. هرگز نمیرند قوم من! همانان که به سان سم گشنده، جان دشمنان را می‌گیرند و برای میهمانان شتر نحر می‌کنند. همانان که در هر کارزاری حاضرند، لکن از کارهای ناروا روی بر می‌تابند و خود را با هتک ناموس دیگران، آلوده نمی‌کنند.

کلمه «النازلین» برخلاف ماقبل و مابعدش به نصب خوانده شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸: ۴۵۲).

۴- یکی از مواضع نصب اسم در بخش «مفعول به»، بحث اختصاص به مدح یا ذم است. برای یافتن نقش صحیح کلمات توجه به این مبحث نیز، لازم است؛ بنابراین نقش «المقیمین»، اسم (لکن) نیست بلکه به عنوان مفعول به برای فعل محذوف (أَخَصَّ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ) است و این بخاطر مدح و ستایش برپاکندگان نماز و بیان اهمیت و ارزش برپاداشتن نماز است و این اسلوب و روش در زبان عربی هنگام مدح و بیان صفات پسندیده دیگران یک شیوه پرکاربرد و مرسوم می‌باشد؛ سیویه که از علمای بزرگ علم نحو عربی است در این باره، مثال‌های بسیاری را ذکر نموده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۹۰).

۲-۳- بررسی شبهه مرفوع بودن اسم (إِنَّ)

تقریر شبهه: اسم حرف مشبّهه «إِنَّ» که منصوب است، اما برخلاف قواعد نحوی، در برخی آیات مرفوع است. دو آیه ذیل تکرارند و فقط در لغت «صَابِئِينَ / صَابِئُونَ» اختلاف دارند که از نظر قواعد نحوی، «صَابِئُونَ» غلط است چون به اسم «انَّ» عطف شده و باید منصوب باشد (سها، بی تا: ۷۵۸).

«إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده/ ۶۹)؛

«إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۶۲)؛

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، موارد ذیل را بیان داشت:

۱- دقت در ظاهر آیات مذکور به راحتی این نکته را به دست می‌دهد که این دو آیه، تکرار یکدیگر و مانند هم نیستند. در ادبیات عرب، روابط همنشینی و تأثیرپذیری از واژه پیش از خود، امری بدیهی است.

۲- میان «هاذوا» و «الصَّابِئُونَ» تناسب لفظی برقرار است و هر دو واژه دارای «واو» هستند؛ زیرا «هاذوا» فعل ماضی و مبنی است و اعراب در آن ظاهر نمی‌شود و گویا «الصَّابِئُونَ» نیز

اسمی است مبنی که اعراب آن ظاهر نمی‌شود. از سوی دیگر به اعتقاد کسایی، عطف «الصائبون» بر «هادوا» عطف نسق است؛ زیرا معطوف، جمع مذکر و معطوف علیه هم حاوی ضمیر جمع مذکر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۲۴). همان سان که نصب این واژه در آیه دیگر (بقره/ ۶۲) و با همین ساختار به مناسبت هم‌جواری، ترجیح داده شده‌است؛ زیرا «یاء» در «نصاری» که مفردش نصرانی است، شبیه مفرد آن است که صابئی می‌باشد (همان).

۲- «الصَّابِئُونَ» در آیه اول (مائده/ ۶۹) پیش از تکمیل خبر، بر اسم «إِنَّ»، معطوف شده و به دلیل عطف بر محل اسم «إِنَّ»، بنا بر ابتدائیت، مرفوع است (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۵۲-۴۵۰).

۳- بر اساس نظر فراء، اگر خبر «إِنَّ» بر اسمی مبنی و مرفوع، مانند ضمیر یا موصول، عطف و مرفوع شود، اشکال ندارد. این مسأله در سروده ضابئیء بن حارث برجمی نیز قابل مشاهده‌است:

«فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَاِئِي وَ قِيَارُهَا لَغْرِيْبٌ»^۱.

در این بیت «و قیار» عطف بر محل «یاء» در «إِنِّي» شده و مرفوع است قبل از آمدن خبر (لغریب) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۲۴).

۴- بر اساس دیدگاه ابن قتیبه، راز مرفوع بودن «صابئون» این است که مفهوم ابتدائیت در آن، هم پیش از دخول «إِنَّ» و هم پس از آن به قوت خود باقی است؛ زیرا کارکرد «إِنَّ» صرفاً افزودن معنای تحقیق بر جمله‌ای است که بر آن داخل می‌شود، برخلاف «لعل» یا «لیت»؛ زیرا این دو به ترتیب معنای ترجیحی و تمنی (امید و آرزو) را بر مفهوم کلام می‌افزاید (ابن قتیبه، ۱۳۹۸: ۵۲).

۵- رفع «الصائبون» به دلیل عطف بر محل اسم «إِنَّ» است؛ زیرا اسم «إِنَّ» در اصل مبتدأست و «إِنَّ» برخلاف دیگر حروف مشبه بالفعل، تغییری در مفهوم کلام ایجاد نکرده‌است؛ لذا میان گزاره «زید قائم» و «إِنَّ زیداً قائم» به لحاظ معنا، فرق وجود ندارد؛ جز اینکه جمله دوم تأکید شده و تأکید بر جمله، تغییر معنوی به حساب نمی‌آید؛ زیرا تغییر

^۱ هر کس در مدینه منزل و مأوایی دارد که در آن، شب را به صبح می‌رساند، (شادمان است) اما من و قیار در این شهر، غریب هستیم.

ساختاری و ماهوی مراد است؛ مانند تبدیل خیر به انشاء یا بالعکس، لیکن میان گزاره‌های «زید قائم»، «لعل زیداً قائم» و «لیت زیداً قائم» از نظر معنا فرق است؛ چرا که جمله دوم مفید شک و جمله سوم، مفید تمنی است. به همین دلیل نمی‌توان بر محل اسم این دو و بقیه حروف مشابه بالفعل (جز إن) عطف گرفت (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۵۲-۴۵۰).

۲-۴- بررسی شبهه مذکر بودن خبر اسم مؤنث

تقریر شبهه: خبر *إِنَّ قَرِيبٌ* در جنس با اسم *إِنَّ رَحْمَتٍ* مطابقت ندارد. «رحمت» اسم مؤنث است و باید خبر آن هم مؤنث یعنی «قریبه» باشد (سها، بی تا: ۷۵۹).
 «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ»
 و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید، و او را با بیم و امید بخوانید! (بیم از مسئولیت‌ها، و امید به رحمتش و نیکی کنید) زیرا رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است (اعراف / ۵۶).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، موارد ذیل را بیان داشت:

۱- نحویان درباره مطابقت مبتدا و خبر در عدد و جنس، شرایطی را ذکر کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، خبر وقتی تابع مبتداست که: ۱. مشتق باشد؛ ۲. حامل ضمیری باشد که به مبتدا برگردد؛ ۳. مبتدا، باید مؤنث حقیقی باشد؛ ۴. هیچ کلمه‌ای بین مبتدا و خبر فاصله‌ای نیندازد (شرتونی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۲۷). مانند: «مریم قریبه متا». پس هنگامی که مبتدا، مؤنث مجازی (غیر حقیقی) باشد، خبر می‌تواند هم مذکر و هم مؤنث باشد و از آنجایی که کلمه رحمت، مؤنث غیر حقیقی است و همچنین بین مبتدا (رحمت) و خبر (قریب) لفظ جلاله الله حائل شد؛ بنابراین خبر آن می‌تواند به صورت مذکر بیاید، گرچه مبتدا مؤنث باشد.

۲- از موارد مشابه می‌توان به آیه «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا» (احزاب / ۶۳) استناد کرد که مؤنث بودن «السَّاعَةَ» غیر حقیقی بوده و بین «السَّاعَةَ» و «قَرِيبًا» هم کلمه «تَكُونُ» فاصله انداخته است.

۳- بر اساس قواعد نحوی، یکی از تأثیراتی که مضاف (رحمت) به واسطه اضافه از مضاف‌الیه (الله) کسب می‌کند، مذکر شدن است؛ مشروط به اینکه مضاف‌الیه، مذکر باشد. لذا جایز است احکام مذکر را بر مضاف جاری کرد؛ مانند شعر:

«إِنَارَةُ الْعَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطَوِّعِ هَوَىٰ وَ عَقْلُ عَاصِيِ الْهَوَىٰ يَزِدُّهُ تَوْبِرًا»

که «إنارة» مؤنث از مضاف‌الیه خود که «العقل» مذکر می‌باشد، تأثیر پذیرفته؛ لذا خبر آن (مکسوف) مذکر آورده شده است (صفایی، ۱۳۸۷: ۲۰۰).

۴- کلمه قریب (خبر إن) چون در مجاورت کلمه الله قرار دارد، از باب تنزیه الله از ذکر کردن کلمه قریب به صورت مؤنث خودداری شده و به صورت مذکر آورده شده است (الخالدی، ۱۴۲۸: ۳۷۰).

۳- بررسی شبهات نحوی قرآن، در گستره منصوبات

تبع نگارنده در کتاب نقد قرآن بیانگر آن است که می‌توان برجسته‌ترین ایرادهای نحوی آن به قرآن در بخش منصوبات را شامل بر «مبتدای منصوب»، «کاربرد استثناء نامعقول»، «استثناء اکثریت از اقلیت» دانست که در ادامه به تحلیل و نقد آنها پرداخته خواهد شد.

۳-۱- بررسی شبهه مبتدای منصوب

تقریر شبهه: در کتاب نقد قرآن نسبت به آیه ذیل، چهار شبهه مطرح شده که یکی از آنها مرتبط با مبحث حاضر است: «رهبانیه» معطوف به مفعول‌های قبلی فعل «جعلنا» بوده و به دنبال آن «ابتدعوا» آمده که لازمه‌اش این است که «رهبانیه»، مبتدا و مرفوع باشد که در حال حاضر مرفوع نیست بلکه در قرآن، منصوب آمده است. این یک غلط آشکار نحوی است و مفسران برای اصلاح این خطا، راه‌های مختلفی رفته‌اند: از جمله فعل «ابتدعوا» را قبل از «رهبانیه» در تقدیر گرفته‌اند و گفته‌اند این فعل حذف شده که اگر چنین فرضی هم صحیح باشد، حذف فعل خطای نحوی بزرگی است، چون موجب خطای فوق (مبتدای منصوب) است (سها، بی تا: ۷۶۰).

«ثُمَّ فَفَعَيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَ فَفَعَيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَ ءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»: سپس در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستادیم، و بعد از آنان عیسی بن مریم را مبعوث کردیم و به او انجیل عطا کردیم، و در دل کسانی که

از او پیروی کردند رأفت و رحمت قرار دادیم؛ و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشته بودیم؛ گرچه ما جلب خشنودی خدا را بر آنان مقرر کرده بودیم، ولی حق آن را رعایت نکردند؛ از این رو ما به کسانی از آنها که ایمان آوردند پاداششان را دادیم؛ و بسیاری از آنها فاسقند! (حدید / ۲۷).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، نکات ذیل را بیان داشت:

۱- علت نصب «رهبانیه» بر اساس قاعده نحوی «اشتغال» است و تقدیر آن چنین است: «إِبْتَدَعُوا رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا...» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۹۰). این یک اسلوب معمول در زبان عربی و بابتی مستقل در علم نحو ادبیات عرب است که بر اساس آن، اسمی مقدم و فعلی مؤخر می‌گردد و فعلی در ضمیر عمل می‌کند و آن ضمیر به اسم مقدم بر می‌گردد؛ مانند: «الكتاب قرأته» (شرتونی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۱۶). گویا نویسنده کتاب نقد قرآن، اطلاع کافی از این مفاهیم و اسلوب رایج در ادبیات عرب ندارد.

۲- «رهبانیه» معطوف به «رحمه» و به عنوان «مفعول به» برای فعل «جعلنا» و منصوب است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵: ۲۷۰).

۳- برخی معتقدند «رهبانیه» به دو دلیل نمی‌تواند معطوف به «رأفة» و «رحمه» باشد: ۱. برخلاف «رأفة» و «رحمة»، «رهبانیه» چیزی نبود که خداوند برای پیروان عیسی عليه السلام قرار داده باشد، بلکه آنان خود واضع و مبدع «رهبانیه» بودند. ۲. برخلاف «رأفة» و «رحمة»، «رهبانیه» عملی است که به قلوب وابسته نیست. فعل «جعلنا» مقید به عبارت «فی قلوب الذين اتبعوه» است و مفعول هایش «رأفة» و «رحمة» مقید به آن هستند و این قید با «رهبانیه» ارتباطی ندارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۳۸۰).

در ادامه این بخش، بر اساس لزوم پاسخ به شبهات حول آیه فوق، پاسخ به سه شبهه دیگر سها، به اختصار بیان می‌گردد:

- **شبهه دوم:** عطف «رهبانیه» به مفعول‌های «جعلنا» موجب تناقض آشکاری شده است. چون از طرفی خدا بیان داشته ما «رأفة»، «رحمه» و «رهبانیه» را در دل مسیحیان قرار دادیم و از طرف دیگر بلافاصله گفته که «رهبانیه» را خود مسیحیان ابداع کردند و طبعاً کار خدا نیست (سها، بی تا: ۷۶۰).

بررسی و نقد: با توجه به پاسخ شبهه اول، «رهبانیه» معطوف به اسم‌های ماقبلش نیست و خداوند نیز آن را در دل پیروان حضرت عیسی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قرار نداده است. همان‌گونه که خداوند در ادامه آیه شریفه مورد بحث می‌فرماید: «مَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ...». در واقع این جمله مبین و مفسر جمله پیشین (..إِيْتَدَعُوها..) است. پس معنای این بخش از آیه این است: آنان [پیروان حضرت عیسی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ] برای خود رهبانیتی را به وجود آوردند و ما آن را برایشان واجب نکردیم. با این توضیح هیچ تناقضی بین این دو عبارت دیده نمی‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۳۸۰). پس شبهه دوم بی‌اساس و مردود است.

- **شبهه سوم:** استثنای «إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» معلوم نیست از چه چیزی استثناء شده است که مفسران را به تلاش عبث برای اصلاح مشکل واداشته است. عده‌ای گفته‌اند به «رهبانیه» برمی‌گردد که منظور این می‌شود: مسیحیان «رهبانیه» را برای رضایت خدا ابداع کردند (ر.ک: تفسیر کبیر، ج ۲۹؛ المیزان، ج ۱۷) که در این حالت، استثناء غیرمعقول است. به علاوه این احتمال با ادامه آیه جور در نمی‌آید که گفته آن را به خوبی رعایت نکردند. چون قبلاً گفته بود «رهبانیه» بدعت مسیحیان بوده است؛ پس انتظار رعایت آن از طرف خدا بی‌معنی است. خلاصه هیچ راه معقولی برای استثناء مذکور باقی نمی‌ماند (سها، بی تا: ۷۶۰).

بررسی و نقد: جمله «إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ...» جمله‌ای معترضه است که بین دو جمله «مَا كَتَبْنَا عَلَيْكُمْ» و «فَمَا رَعَوْهَا» قرار گرفته است. این جمله، استثناء منقطع است و در استثناء منقطع، حکم عامل «مستثنی منه»، شامل «استثناء منقطع» می‌شود، گرچه لفظ «مستثنی منه»، شامل «مستثنی» نمی‌شود (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۹۵). پس استثناء در این جمله اقتضاء می‌کند که «ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» معمول معنای فعل «كَتَبْنَا» باشد. یعنی مستثنی از معنای عامل خویش استثناء گشته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۳۸۰). پس معنای استثناء این است: «و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشته بودیم؛ لیکن ما جلب خشنودی خدا را بر آنان مقرر کرده بودیم یعنی آنکه رضوان الهی را در هر کاری به دست آورند، نه مخصوص رهبانیتی باشد که برای خود ساختند. به این ترتیب آنها نه تنها آئین توحیدی مسیح را رعایت نکردند و آن را با انواع شرک آلودند، بلکه حق آن رهبانیتی را که خودشان ابداع کرده

بودند نیز رعایت نمودند، و به نام زهد و رهبانیت، دام‌ها بر سر راه خلق خدا گسترده شدند، و دیرها را مرکز انواع فساد نمودند، و ناهنجاری‌هایی را در آئین مسیح ﷺ به وجود آوردند. مطابق این تفسیر، «رهبانیت» جزء آئین مسیح نبود، بلکه پیروانش بعد از او آن را ابداع کردند و در آغاز چهره معتدل و ملایمی داشت، اما بعداً به انحراف گرایید و سر از مفاسد بسیاری در آورد، ولی در آغاز نوعی زهد‌گرایی و از ابداعات نیک محسوب می‌شد؛ مانند بسیاری از مراسم و سنت‌های حسنه‌ای که هم‌اکنون در میان مردم رائج است و کسی نیز روی آن به عنوان تشریح و دستور خاص شرع تکیه نمی‌کند، ولی این سنت بعداً به انحراف گرائید و آلوده با اموری مخالف فرمان الهی و حتی گناهان زشتی شد، تعبیر قرآن به جمله «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»: حق آن را رعایت نکردند، دلیل بر این است که اگر حق آن ادا می‌شد سنت خوبی بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۳۸۳-۳۸۲).

- **شبهه چهارم:** معلوم نیست که در «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» منظور عدم رعایت چه چیزی است؟

برسی و نقد: منظور از این بخش از آیه (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا) آن است که پیروان حضرت عیسی ﷺ، سنتی را با زهد و ترک دنیا، برای رسیدن به رضای پروردگار ابداع نمودند اما به آن پایبند نبودند، به درستی به آن عمل نکردند و در انجام آن تکالیف، کوتاهی کردند. در واقع این کلام در بردارنده، سرزنشی از سوی خداوند به ابداع‌کنندگان رهبانیه می‌باشد؛ زیرا آنان باید به نیکی و درستی در عمل به آن ملتزم می‌شدند در حالی که کوتاهی کردند و آنچه که ابداع نمودند، عمل نکردند.

در این گفتار اشاره‌ای است به اینکه آن رهبانیتی که یاران مسیح از پیش خود ساختند، هر چند خداوند تشریحش نکرده بود، ولی مورد رضایت خدای تعالی و سنت خوبی بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۷۳) ولی آنان به نیکی و درستی در عمل به آن ملتزم نشدند و در رعایت آن، آن گونه که شایسته و بایسته بود، عمل ننموده و کوتاهی کردند.

۳-۲- بررسی شبهه کاربرد استثناء نامعقول در قرآن

تقریر شبهه: «از چندین آیه قبل در خطاب با کفار، از اینکه به جهنم می‌روند صحبت

می‌کند و در آیه ۴۰ صافات، افراد مؤمن و مخلص را از جهنمیان استثناء می‌کند. افراد مخلص که بخشی از کافران نیستند که از آنان استثناء شوند. مثل اینست که بگویند همه پرندگان پرواز می‌کنند مگر گربه؟ گربه که جزء پرندگان نبوده تا استثناء شود. افراد مخلص که بخشی از کافران نیستند که از آنان استثناء شوند! (سها، بی تا: ۷۹۷).

«إِنَّكُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ * وَ مَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ * أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ * فَوَاكُهُ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ»: در واقع شما عذاب پُر درد را خواهید چشید و جز آنچه می‌کردید جزا نمی‌یابید بغیر از بندگان مخلص خدا. آنان روزی معین خواهند داشت، میوه‌ها و آنان مورد احترام خواهند بود در بهشت‌های پر نعمت (صافات / ۴۳-۳۸).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، بیان داشت:

۱- در آیه شریفه مورد بحث، استثناء منقطع و «إِلَّا» به معنای «استدراک» یا «لکن» است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۹: ۱۰۰؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۸: ۲۶۶). استدراک در علم نحو، اغلب برای رفع توهم از جمله قبل با اثبات یا نفی آن است. از جمله کارکرد استدراک، رها کردن جمله پیش از حرف استدراک به حال خویش و اثبات متضاد و نقیض آن، با جمله‌ای که بعد از حرف استدراک می‌آید، است (بابی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۹۳؛ عکبری، ۱۴۱۶: ۲۸۲). به عبارت دیگر استدراک، بیان مغایرت و تناقض کلام دوم با کلام اول، توسط حرف استدراک است (برکات، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۷۷؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۳۸۹).

۲- در آیات شریفه مورد بحث، خداوند به گروه کافران و ستمگران می‌فرماید: «إِنَّكُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَ مَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». سپس با استثناء منقطع به معنای استدراک، از بیان حال کافران صرف نظر کرده و آنها را به حال خویش وا گذاشته و پس از «إِلَّا» استدراک، حالت و چگونگی گروه مخالف و متضاد آنان، یعنی بندگان برگزیده‌اش را این گونه بیان می‌فرماید: «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ».

۳- مفسران و ادیبان معتقدند که استثناء در این آیه از نوع استثناء منقطع است. اما این که عبارت «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» مستثنی از چیست دو دیدگاه وجود دارد: الف) استثناء ممکن است از ضمیر در «لَدَائِقُوا» باشد که در این صورت معنایش این می‌شود: «و لیکن بندگان مخلص خدا رزقی معلوم دارند و از چشندگان عذاب الیم نیستند» ب) استثناء ممکن است از

ضمیر «ما تُجَزَوْنَ» باشد که در این صورت معنایش این می‌شود: «ولیکن بندگان مخلص خدا رزقی معلوم دارند، ما ورای جزای اعمالشان» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۸۳). هر دو هم صحیح و دارای وجهی است، به هیچ وجه نمی‌توان استثنای مذکور را متصل گرفت زیرا حالی از تکلف و زحمت نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۱۳۵).

۴- کاربرد استثناء در آیه شریفه مورد بحث از جهت قواعد زبان عربی کاملاً درست و بدون اشکال است و با آگاهی از قواعد زبان و ادبیات عرب مذکور و دقت در معانی عبارات و حروف آیات شریفه فوق، این اشکال سطحی و شبهه بی‌اساس، برطرف خواهد شد و مراد حقیقی آیات بدون تکلف، قابل درک است.

۵- این شبهه نسبت به آیات دیگر نیز قابل رفع است؛ مانند: «بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ* وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ* فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (انشقاق/ ۲۵-۲۲) زیرا علاوه بر آن که برخی از مفسران به منظور گشوده دانستن راه بازگشت به روی کفار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۰۸)، استثناء در آیه مذکور را متصل (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۰۵) و معنای آن را این چنین دانسته‌اند: «مگر کسی که از کافران توبه کرد، زیرا گرچه آنان اکنون از کافرانند ولی هنگامی که توبه کنند و ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، برای آنان پاداش فراوانی است» گروهی از مفسران و ادیبان بر این باورند که استثناء در آیه مورد بحث، منقطع و (ألاً) به معنای (لکن)، یا استدراک است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۷۲۸؛ ایبازی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۴۵۰؛ صالح، ۱۹۹۸، ج ۱۲: ۳۹۵). در آیات شریفه مورد بحث، ابتدا خداوند، با بیان شرح حال کافران، به آنان نسبت کذب و دروغ‌گویی داده و آنان را به عذاب دردناک بیم داده‌است، سپس بعد از (ألاً) که به معنای استدراک است، به سراغ گروه متضاد آنان، یعنی مؤمنان و نیکوکاران رفته و از پاداش جاویدان آنان سخن گفته‌است.

۳-۳- بررسی شبهه استثناء اکثریت از اقلیت

تقریر شبهه: درخصوص آیات زیر، خطاب آیات به کفار و گمراهان است و می‌گوید که شما و معبودتان نمی‌توانید مردم را گمراه کنید، مگر جهنمیان را. مفهوم این آیات این می‌شود که جهنمیان (گمراه شدگان) اقلیتی هستند، درحالی که در ده‌ها آیه قرآن

آمده که اکثر مردم گمراهند (یس / ۷). بنابراین آیه ۱۶۳ سوره صافات، استثناء اکثریت از اقلیت است که یک خطای واضح کلامی است (سها، بی تا: ۸۰۰).

«فَأَنْتُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ* مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ* إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ»: و بی تردید شما و آنچه را می‌پرستید، نمی‌توانید [مردم را] بر ضد خدا گمراه کنید. مگر کسانی را که [به اختیار خود به خاطر پذیرفتن وسوسه و اغواگری شما] به دوزخ درآیند (صافات / ۱۶۳-۱۶۱).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، مطالب ذیل را بیان داشت:

۱- در آیات شریفه فوق، استثناء مفرغ است و مستثنی منه، محذوف و تقدیر آن چنین است: «فَأَنْتُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ. مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ - أَحَدًا مِنَ النَّاسِ - إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳: ۶۹) یعنی شما و آنچه می‌پرستید، نمی‌توانید [احدی از مردم را] بر ضد خدا گمراه کنید. مگر کسانی را که [به اختیار خود به خاطر پذیرفتن وسوسه و اغواگری شما] به دوزخ درآیند.

۲- برای تبیین مستثنی در آیات شریفه فوق، مثالی آورده می‌شود. اگر دانشجویان کلاسی بیست نفر باشند و سیزده نفر از این بیست نفر، اکثر جلسات غیبت کنند، استاد می‌گوید: هیچ دانشجویی غیبت نمی‌کند مگر آنکه او تنبل است. در این مثال گرچه تعداد دانشجویان تنبل (مستثنی) از حاضران بیشترند، ولی این افراد تنبل، جزئی از بیست دانشجوی (مستثنی منه) هستند. همچنان که در مثال فوق، اقلیت از اکثریت استثناء شده است، در آیات شریفه مورد بحث نیز، مستثنی (جهنمیان) جزئی از مستثنی منه (کل انسان‌ها) می‌باشد و برخلاف گفته شبهه افکن، استثناء در آیات شریفه مورد بحث، اقلیت (جهنمیان)، از اکثریت (کل انسان‌ها) است؛ زیرا استثناء در این آیه از مستثنی منه محذوف (کل انسانها) می‌باشد و هیچ خطایی از جهت کلامی و ادبی در آن وجود ندارد.

۳- این شبهه در مورد آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْهَوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائده / ۷۳) نیز مطرح و اینکه در ابتدای آیه، معتقدان به تثلیث، کافر شمرده شده و در ادامه، گفته شده به کافران ایشان عذاب می‌رسد، استثناء غیر معقول است (سها، بی تا: ۷۹۹). خداوند در ابتدای آیه شریفه مذکور، قائلان به تثلیث را در زمره کافران می‌شمارد و در بخش پایانی آیه، می‌فرماید: «اگر آنان از

آنچه می‌گویند دست بردارند، عذابی دردناک به کسانی از آنان که کافر شدند، می‌رسد». در نگاه اول به نظر می‌رسد، عبارت کسانی از آنان که کافر شدند «الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ» عیناً همان کافران هستند و شاید بهتر بود، به جای آن ضمیر (هم) قرار می‌گرفت. ولی این اشکال در صورتی وارد است که (مِنْهُمْ) در آیه شریفه وجود نداشته باشد. درباره معنای (مِنْ) در آیه شریفه دو دیدگاه وجود دارد:

الف) مِنْ بیانیّه: «مِنْهُمْ» می‌تواند «بیانی» برای آنان که «لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ» باشد، معنای آیه: «به کسانی که از سخن خود توبه نکرده و بازنگشته‌اند، عذابی دردناک می‌رسد». ب) مِنْ تبعیضیه: نظر اغلب مفسران (ر.ک: خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۷۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۶۴) بر این است که مفهوم آیه شریفه این چنین است: اگر از نصاری (قائلین به تثلیث) کسانی از آنان که توبه نکنند و از عقیده تثلیث دست بردارند و بر کفرشان باقی بمانند، حتماً عذابی دردناک به آنان می‌رسد. ولی کسانی که توبه کنند و از عقیده باطل تثلیث دست بکشند، از گروه کافران معتقد به تثلیث، خارج می‌شوند. پس با توجه به اینکه حرف (مِنْ) در آیه فوق، به معنای تبعیض است، عبارت (الَّذِينَ كَفَرُوا)، برخلاف (كَفَرِ الَّذِينَ) شامل تمام کافران نمی‌شود. بلکه افراد خاصی از کافران را در بر می‌گیرد که توبه نکرده باشند. به عبارت دیگر، رابطه کافران قائل به تثلیث، که در آغاز آیه شریفه مورد بحث آمده‌است، با کافرانی که عذاب دردناک به آنان می‌رسد، عموم و خصوص مطلق است. لذا هیچ‌گونه خطای کلامی در آیه شریفه فوق وجود ندارد.

۳-۴- بررسی شبیهه جمع آوردن معدود

تقریر شبیهه: بر اساس قواعد عدد و معدود، معدود عدد دوازده، مفرد و منصوب است؛ ولی در آیه شریفه ذیل به صورت جمع آمده و عدد با معدود مطابقت ندارد. «اسباطاً» غلط است و باید «سبباً» باشد همچنین «إِثْنِي» باید «إِثْنِي» باشد (سها، بی تا: ۷۶۵).

«وَقَطَعْنَا لَهُمْ اثْنِي عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَّمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَتْهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحِجْرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ...»: ما آنها را به دوازده گروه - که هر یک شاخه‌ای (از دودمان اسرائیل) بود - تقسیم کردیم. و هنگامی که قوم موسی (در

بیابان) از او تقاضای آب کردند، به او وحی فرستادیم که عصای خود را بر سنگ بزن! ناگهان دوازده چشمه از آن بیرون جست؛ آن چنان که هر گروه، چشمه و آبشخور خود را می‌شناخت... (اعراف/۱۶۰).

بررسی و نقد: می‌توان در تحلیل و نقد شبهه مذکور، این گونه بیان داشت:

۱- کلام با عدد تمام می‌شود؛ بی‌آنکه نیاز به معدود باشد. همان گونه که در کلام عرب آمده است: «قَطَعْتُ اللَّحْمَ أَرْبَعًا»؛ یعنی «أَرْبَعُ قَطْعٍ»، یا «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ» (اعراف/۱۴۲)، یعنی «عَشْرَ لَيَالٍ»؛ نزد عرب، معیار محاسبه زمان، شب است؛ مانند «إِنْ لَيْتُمْ إِلَّا عَشْرًا» (طه/۱۰۳)؛ در موارد مذکور، معدود به دلیل معلوم بودن، حذف شده است.

۲- در این آیه نیز همین قاعده حکم فرماست؛ زیرا اگر کسی بگوید: «فَرَقْتَهُمْ إِثْنَتِي عَشْرَةَ»، گویا گفته است «فَرَقْتَهُمْ إِثْنَتِي عَشْرَةَ فِرْقَةً» و قاعده‌ای در زبان عربی رایج است که طبق آن «چیزی که معلوم باشد، جایز الحذف است». از این گذشته، اگر آورده شود، یا از باب «تأکید» است یا «حشو زائد».

۳- مفسران بر این اعتقادند که «أسباطاً» بدل از «إثنتی عشرة» است نه تمییز، و تقدیر آن چنین است: «وَفَرَقْنَاهُمْ فِرْقًا أَسْبَاطًا وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً مُتَّفِرَّةً لَا مَجْتَمِعَةً»؛ آنان را به دوازده فرقه تقسیم و از هم جدا کردیم و این کیفی است که از آغاز دچار آن شدند؛ زیرا از پیروی موسی عَلَيْهِ السَّلَام سرباز زدند (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۵۷-۴۵۶).

نتیجه

برآیند مطالب مطرح شده در این پژوهش را می‌توان ناظر به سه نکته بیان داشت: همانگونه که در متن با ذکر جزئیات، دلایل و مستندات مفسران و علمای بلاغت بیان گردید و به دلیل گستردگی، امکان ذکر مجدد آنها در این بخش وجود ندارد، شبهات مطرح شده در کتاب «نقد قرآن» بی‌اساس و مردود است و عمدتاً ناظر به عدم اطلاع از ظرایف، ظرفیت‌های زبانی و قواعد ادبیات عرب و استثنائات آن می‌باشد.

شبهات مطرح شده عمدتاً از منابع پیشین، بویژه آراء خاورشناسانی است که به رغم روشمند بودن پژوهش‌های ایشان، به دلیل عدم تسلط بر مبانی ادبیات عرب و تأثیر پیش فرض‌ها

در وحیانی ندانستن کتب آسمانی، به دنبال ایراد اغلاط ظاهری و محتوایی در قرآن بوده‌اند. البته مشکل آنجاست که برخی از آثار پیشین، جواب برخی از شبهات مرتبط را سطحی یا ناقص داده‌اند و این تلقی را ایجاد کرده‌اند، علمای مسلمان جواب متقنی برای آنها ندارند.

آسیب‌های نگرشی (مانند تحت تأثیر واقع شدن از غرض‌ورزی‌ها علیه گسترش اسلام و...) و روشی (مانند عدم تسلط کافی بر ادبیات عرب، عدم توجه به قرآن به عنوان منبع قواعد عربی، توجه صرف به ظاهر قرآن و عدم رعایت ضوابط پژوهش) مؤلف/مؤلفان را به این لغزشگاه کشانده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۹۸ق). **غریب القرآن**. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴. ابن عاشور محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر**. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۵. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحیط فی التفسیر**. تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۷. ابیاری، ابراهیم. (۱۴۰۵ق). **الموسوعة القرآنیة**. قاهره: موسسه سجل العرب.
۸. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. تحقیق: علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. بابتی، عزیزه فوال. (۱۴۱۳ق). **المعجم المفصل فی النحو العربی**. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. برکات، ابراهیم. (۱۴۲۸ق). **النحو العربی**. قاهره: دار النشر للجامعات.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. حسن، عباس. (۱۳۶۷ش). **النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة**. تهران: ناصر خسرو.
۱۳. الخالیدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۴۲۸ق). **القرآن و نقض مطاعن الرهبان**. دمشق: دارالقلم.
۱۴. خطیب، طاهر یوسف. (۱۴۲۴). **المعجم المفصل فی الأعراب**. تحقیق امیل یعقوب. چاپ چهارم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. خفاجی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). **عناية القاضی و كفاية الراضی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. درویش، محیی‌الدین بن احمد. (۱۴۱۵ق). **اعراب القرآن و بیانه**. چاپ چهارم. سوریه: دار الارشاد.
۱۷. دقر، عبدالغنی. (۱۳۹۵ق). **معجم النحو**. تحقیق احمد عبید. دمشق: مطبعه محمد هاشم.
۱۸. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). **کشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. سها، (بی‌تا). **نقد قرآن**. ویرایش سوم. [بی‌جا]: [بی‌تا].

۲۰. سیرافی، حسن بن عبدالله. (۱۴۲۹ق). شرح کتاب سیبویه. تحقیق علی سید علی و احمد حسن مهدی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. شرتونی، رشید. (۱۳۸۷ش). مبادی العربية في الصرف و النحو. ترجمه سید علی حسینی. چاپ سوم. قم: دارالعلم.
۲۲. صالح، بهجت عبدالواحد. (۱۹۹۸م). الاعراب المفصل لكتاب الله المرتل. چاپ دوم. اردن: دارالفکر.
۲۳. صفایی، غلامعلی. (۱۳۸۷ش). ترجمه و شرح مغنی الأديب. چاپ هشتم. قم: قدس.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. عکبری، عبدالله بن حسین. (۱۴۱۶ق). اللباب فی علل البناء و الإعراب. تحقیق محمد عثمان. قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. قونوی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۲۲ق). حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ش). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. ترجمه حسن حکیم باشی و دیگران. چاپ دوم. قم: موسسه فرهنگی تمهید.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. چاپ پنجم. تهران: انتشارات اسلامیه.



AN ASSESSMENT AND CRITIQUE OF THE DOUBTS ABOUT GENDER DISCRIMINATION IN THE RETRIBUTION; HADD'UL DIYĀT IN ISLAMIC PUNISHMENTS

Hossein Moghaddas¹

Mahdi Abbasi²

ABSTRACT

One of the most important and crucial issues of human societies, which provides security and comfort of society and has always the mission of crime prevention, is the issue of punishment. In recent decades, Islamic punishments have been ridiculed and criticized by many so-called human rights defenders inside and outside Islamic borders, which deserve to be investigated and responded to. Since the rulings of religion and divine laws have always been criticized for various purposes, especially in recent years, one of the criticisms that is very much raised is gender discrimination in Islamic punishments, especially in the matter of retribution (*qisas*) and blood money (*diyah*). The present article intends to examine this doubt and its various dimensions. In this regard, an attempt was made to examine different forms. Examining dimensions such as: the scientific status of men and women, the divine and spiritual status of men and women in human perfection, as well as the impact of economics on the family and society, the existence of differences in this regard and in which way these differences are? and how many categories they are divided into?, all are the cases relied on in this research. Examining the various dimensions mentioned and finding economic and financial returns is one of the analytical and descriptive findings of this research.

KEYWORDS: Doubt, Punishment, Hudud, Qisas, Diyāt, Gender

¹ Assistant Professor of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts* | Email: m.kor82@yahoo.com

² MA of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts | Email: seraat3452@gmail.com



ارزیابی و نقد شبهه تبعیض جنسیتی در مجازات حدّ دیات در مجازات‌های اسلامی

حسین مقدس^۱
مهدی عباسی^۲

چکیده

یکی از مباحث مهم و سرنوشت ساز جوامع انسانی که تأمین کننده امنیت و آسایش جامعه است و رسالت پیشگیری از جرم را بر عهده داشته و دارد، مسأله مجازات است. از چند دهه اخیر مجازات‌های اسلامی مورد طعن و نقد بسیاری از به اصطلاح، حامیان حقوق بشر در داخل و خارج از مرزهای اسلامی قرار گرفته که شایسته است بررسی شده و به آن‌ها پاسخ داده شود. از آنجا که احکام دین و قوانین الهی همیشه با اهداف مختلفی مورد نقد بوده و هست، به طور ویژه در سال‌های اخیر، یکی از انتقاداتی که بسیار مطرح است، تبعیض جنسیتی در مجازات اسلامی به خصوص در امر قصاص و دیه است. نوشتار پیش روی بر آن است که به بررسی این شبهه و ابعاد مختلف آن بپردازد. در این راستا تلاش گشت تا صور مختلفی مورد بررسی قرار گیرد. بررسی ابعادی مانند: جایگاه علمی زن و مرد، مقام الهی و معنوی زن و مرد در کمال انسانی و همچنین تأثیر گذاری اقتصاد در کانون خانواده و جامعه، وجود تمایزات موجود در این راستا و اینکه این تمایزات در چه چیزهایی است و به چند دسته تقسیم می شوند، از موارد تکیه شده در این پژوهش است. بررسی ابعاد مختلف یاد شده و دریافتن بازده اقتصادی و مالی، از یافته‌های تحلیلی و توصیفی این پژوهش است.

واژه‌های کلیدی: شبهه، مجازات، حدود، قصاص، دیه، جنسیت

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: m.kor82@yahoo.com

^۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | Email: seraat3452@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مهمترین بخش‌های حقوقی هر جامعه، بخش کیفری آن است که نوع قوانین، مقررات و مجازات‌های تعیین شده در آن نشانگر ارزش‌های اخلاقی و حقوقی یک کشور و نشان دهنده سطح علم و فرهنگ و در یک کلمه ترسیم «ایدئولوژی» آنهاست. با نگاه به قوانین مجازات اسلامی و مقدار دیه و تفاوت‌های بین دیه مرد و زن، سؤالاتی چون: حقیقت تفاوت بین مرد و زن در اختصاص دیه از کجاست و دین اسلام چه پاسخی برای آن دارد؟ آیا باید تبعیض جنسیتی در اسلام را پذیرفت؟ و اینکه آیا مردان را نسبت به زنان شرافت یا فضیلت خاصی است؟ آیا نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، پایمال کردن حقوق زنان نیست؟ ذهن انسان را نسبت به خود درگیر می‌کند. با نگاه به این موضوع می‌توان اذعان داشت که بسیاری از نویسندگان در صدد پاسخگویی با این سؤالات بر آمدند و منابعی در این امر تألیف گشت. برخی از این کتاب‌ها مانند: «نظام حقوق زن در اسلام» اثر استاد شهید مطهری، «زن در آینه جلال و جمال» اثر جواد آملی که در راستای تبیین جایگاه و حقوق زن به مسئله دیه زن نیز اشاره نمودند. همچنین می‌توان از کتاب «اسلام شناسی و پاسخ به شبهات دفاع از اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» تألیف علی اصغر رضوانی، یا به نوشته‌هایی مانند: «تفاوت حکم قصاص زن و مرد» از دکتر حسین مهرپور (ر.ک: سایت پیام آفتاب) و «نقش جنسیت در مجازات مجرم» اثر جعفر جعفری (ر.ک: نشریه مطالعات زنان، دوره ۱۲، شماره ۴۵) اشاره کرد. علاوه بر این موارد بایسته است از تفاسیر ارزشمندی مانند: «المیزان» و «نمونه» یاد کرد که در ذیل آیات مورد بحث در مورد زن به تبیین آن پرداختند. این پژوهش بر آن است تا با بررسی ابعاد مسئله از نظر ویژگی‌های شخصیتی زن و مرد و توجه به مصالح و مفاسدی که در این راستا وجود دارد، به سؤالات فوق پاسخ دهد و در نهایت حقیقت این شبهه و جواب آن را روشن نماید.

۲. تبعیض جنسیتی در مجازات حدّ دیات

ماده ۱۷ قانون مجازات اسلامی سال ۹۲، «دیه» را چنین تعریف کرده است: «دیه اعم از مقدر و غیر مقدر، مالی است که در شرع مقدس برای ایراد جنایت غیر عمدی بر نفس، اعضاء

و منافع و یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد به موجب قانون مقرر می‌شود» (درگاهی خو و احمدی، ۱۳۹۵: ۵۶).

همچنین ماده ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی اشاره می‌دارد که «دیة قتل زن مسلمان، خواه عمدی و خواه غیرعمدی نصف دیة مرد مسلمان است (همان: ۳۲۵). در آیه ۹۲ سوره مبارکه نساء نیز خداوند عزوجل دستور به جبران خسارت مالی در این موضوع را با پرداخت خون بها داده‌است. گفتنی است که اصل لزوم جبران صدمات بدنی در فقه شیعه و بلکه حقوق اسلام، اصلی انکارناپذیر است و حتی به اندازه‌ای اهمیت دارد که برای بیان لزوم جبران خسارت‌های مالی، آن را به خسارت‌های جسمی تشبیه نموده‌اند (بابایی، ۱۳۸۹: ۳۰-۱). نظام حقوقی اسلام، نهاد دیه را برای جبران این گونه خسارات پیشنهاد کرده و در تاریخ حقوق غرب نیز تأسیسی مشابه آن در حقوق رم قدیم و حقوق اقوام مسلط بر اروپا مشاهده شده‌است. با این تفاوت که پذیرش مبلغ از پیش تعیین شده در جبران صدمات بدنی در حقوق جدید کشورهای غربی، رنگ باخته و جای خود را به ارزیابی موردی خسارات جانی زیان‌دیده داده‌است.

شایان ذکر است که اساساً جنسیت، عاملی برای تفاوت در مجازات نیست. اما در نظام حقوقی اسلام و به تبع آن مقررات فعلی جمهوری اسلامی ایران، تفاوت‌هایی از این حیث دیده می‌شود. این تمایزات را در سه دسته می‌توان خلاصه نمود: «تفاوت در نوع و میزان مجازات»، «تفاوت در معافیت از مجازات» و «تفاوت در اجرای مجازات». تفاوت‌هایی در حد زنا، همجنس‌بازی، قوادی و ارتداد بین زنان و مردان وجود دارد؛ به علاوه برای مردان در برخی جرائم معافیت‌هایی پیش‌بینی شده‌است. همچنین در اجرای مجازات‌ها برای زنان تخفیفاتی در نظر گرفته شده‌است. شبهه‌ای که ناقدان به آن استناد می‌کنند، این است که این تفاوت‌ها معارض با اصل تساوی افراد در برابر قانون بوده و غیر عادلانه است! البته پژوهش حاضر قصد پرداختن به تمامی این موضوعات را ندارد و بررسی آن‌ها نیز در این مقال کوتاه نخواهد گنجید. آنچه که مورد نظر این پژوهش است، اختلاف در مجازات‌های مالی یعنی «دیات» است.

شبهه‌ای که در باب دیات از طرف شبهه افکنان مطرح می‌شود، غالباً تفاوت میزان دیه

در زن و مرد است. شبهه افکنان ایراد می‌کنند که چگونه است که مبلغ دیه زن، نصف دیه مردان است، در حالی که دین اسلام داعیه عدالت و تساوی حقوق دارد و بین انسان‌ها تفاوتی قائل نیست!

امروزه در سطح بین‌المللی تلاش‌های گسترده‌ای برای برقراری تساوی حقوق بین زن و مرد در همه زمینه‌ها صورت گرفته و در اسناد بین‌المللی حقوق بشری بویژه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، بر لغو و یا اصلاح قوانینی که مقررات تبعیض‌آمیز علیه زنان دارد، تأکید شده است. در قانون مجازات اسلامی ایران که پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران تدوین و تصویب گردید و در حال حاضر اجرا می‌شود نیز، مقررات متفاوتی نسبت به زن و مرد وجود دارد که هرچند برخی از آنها نسبت به زن جنبه حمایتی دارند، اما برخی هم به ظاهر تبعیض‌آمیز به نظر می‌رسند و جا دارد که مورد بحث و تجزیه و تحلیل و نقادی قرار گیرند. به خصوص چون این مقررات بر اساس مبانی اسلامی و موازین فقهی تنظیم شده، شاید لازم است این مبانی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرند و احیاناً نظریات اصلاحی جدیدی ارائه گردد. اما سؤال این است که حقیقت این تفاوت از کجاست و دین اسلام چه پاسخی برای آن دارد؟ آیا باید تبعیض جنسیتی در اسلام را پذیرفت و اذعان داشت که مردان نسبت به زنان شرافت یا فضیلت خاصی دارند؟

فقه‌های امامیه با استناد به فرمایش امام صادق علیه السلام که فرمود: «دیه المرأة نصف دية الرجل: ديه زن، نصف ديه مرد است» (حر العالمی، ۱۳۹۱، ج ۱۹: ۱۵۱)، در نصف بودن مقدار دیه در زنان نسبت مردان وحدت رویه دارند. صاحب جواهر می‌گوید: «اشکال و اختلافی نه در نص و نه در فتوا بر نصف بودن دیه زن نسبت به مرد وجود ندارد. اجماع بر این امر قائم است و اخبار مستفیض و یا متواتر نیز در این باب وجود دارد؛ بلکه مسلمین بر این امر متفقند» (نجفی، بی تا، ج ۴۳: ۳۲؛ موسوی خویی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۰۵؛ شهید ثانی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۲۲؛ همان، بی تا، ج ۱۰: ۱۸۹؛ عکبری بغدادی، ۱۴۱۳: ۷۳۹).

فقه‌های اهل سنت نیز عموماً همین نظر را دارند و آن را به عنوان یک امر مورد اتفاق نقل کرده‌اند. در روایات اهل سنت نیز آمده است که «دیه المرأة علی النصف من دية الرجل»

(علی بن حسام، بی تا، ج ۱۵: ۵۷). عبدالقادر صاحب کتاب التشریح الجنائی می گوید: «فقهها بر این امر اتفاق دارند که دیه زن نصف دیه مرد است» (عوده، ۱۴۰۲، ج ۱: ۶۶۹).
با توجه بر مطالب ذکر شده، دو توجیه قابل بیان است. اول اینکه ما قائل به تفاوت و تبعیض جنسیتی در دین اسلام شویم و ارزش زن را نسبت به مرد پایین تر بدانیم که در این صورت آنچه که شبهه افکنان می گویند، صحیح خواهد بود. دوم اینکه با دلایل عقلی و بررسی مسائل اجتماعی به دنبال رد این فرضیه باشیم و با ارائه دلایل و مستندات، اصل تساوی حقوقی زن و مرد را ثابت نمائیم و تفاوت مقدار دیه را ناشی از مصالح و ویژگی‌های شخصیتی و اجتماعی زن و مرد در خانواده و اجتماع بدانیم.

۳. فرضیه اول

فرضیه اول، «پایین تر بودن ارزش زنان نسبت به مردان» است. صاحب «شرح فتح القدير» می گوید: «حال و وضعیت زن ناقص تر و پایین تر از وضع مرد است و خداوند هم فرموده است، مردان بر زنان برترند و منفعت وجودی زن کمتر از مرد است؛ از جمله اینکه نمی تواند بیش از یک شوهر داشته باشد» (ابن همام، بی تا، ج ۹: ۲۱۰). ابن عربی نیز اشاره می کند: «مبنای دیه در شریعت اسلامی، بر تفاضل در حرمت و اعتبار و تفاوت در مرتبه است؛ زیرا دیه، حق مالی است که میزان آن به صفات و اعتبار اشخاص فرق می کند، برخلاف قتل؛ زیرا مجازات قتل چون به منظور جلوگیری و بازدارندگی از ارتکاب جرم تشریح شده، این تفاوت و اختلاف وضع مجنی علیه در آن لحاظ نشده است. در حالی که دیه این چنین نیست و لذا چون زن ناقص تر و پایین مرتبه تر از مرد است، دیه او کمتر است و به همین ترتیب چون مسلمان بر کافر مزیت و برتری دارد، بنابراین نمی تواند دیه او مساوی با دیه مسلمان باشد» (ابن عربی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۴۷۸).

در پاسخ به سخنان یاد شده فوق باید گفت که اسلام زن را مانند مرد، برخوردار از روح کامل انسانی و اراده و اختیار دانسته و او را در مسیر تکامل که هدف خلقت است، می بیند. لذا هر دو را در یک صف قرار داده و با خطاب‌های «یا أَيُّهَا النَّاسُ» و «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مورد عنایت قرار داده و برنامه‌های تربیتی، اخلاقی و علمی را برای هر دو لازم

شمرده است. در آیاتی همچون: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر/۴۰)، وعده برخوردار شدن از سعادت کامل به هر دو جنس داده شده و با آیاتی مانند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل/۹۷) نیز بدین نکته تصریح شده که هر یک از زن و مرد می‌توانند به دنبال اجرای برنامه‌های اسلام به تکامل معنوی و مادی برسند و به حیاتی «طیب» و پاکیزه که سراسر آرامش است، گام نهند. اسلام زن را مانند مرد به تمام معنی مستقل و آزاد می‌داند؛ با نگاهی به آیاتی نظیر: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً» (مذثر/۳۸) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَهَا» (فصلت/۴۶)، می‌توان دریافت که آزادی برای عموم افراد اعم از زن و مرد بیان شده است. حتی در آیاتی همانند: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً» (نور/۲) می‌بینیم که مرد و زن هر دو به مجازات کیفری واحدی محکوم شده‌اند.

از طرفی چون استقلال، لازمه اراده و اختیار است، اسلام این استقلال را در کلیه حقوق اقتصادی هم می‌آورد و انواع و اقسام ارتباطات مالی را برای زن بلامانع می‌داند و او را مالک درآمد و سرمایه خویش می‌شمارد. در آیه ۳۲ سوره نساء می‌خوانیم: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ». با توجه به لغت «اكتساب» که بر خلاف «کسب» برای به دست آوردن مالی است که نتیجه‌اش متعلق به شخص به دست آورنده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۱۳)، می‌توان دریافت که خداوند زن و مرد را یکی دانسته و تفاوت آنها را در میزان بهره از پرهیز و تقوای آنها دانسته است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳): ای مردم، ما شما را از نری و ماده‌ای بیافریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست. خدا دانا و کاردان است.

بنابراین، اگر اسلام، دیه زن را کم‌تر از مرد قرار داده است، این در مقام ارزش‌گذاری انسان‌ها و شخصیت آن‌ها نیست. در روایات دینی و احکام شرعی آمده است که دیه دو چشم، دو گوش، دو لب، دو دست، دو پا، بینی، زبان و غیره، هر کدام به اندازه دیه کامل است. در حالی که اگر معیار، عرف یا عقل ما باشد، هیچ‌گاه جریمه قطع بینی را با حیات یک نفر مساوی نمی‌دانیم. پس دیه معیار انسانیت و ارزش واقعی زن و مرد نیست.

در دین اسلام، دیه میان مردان یا زنان، بین ولی کامل و بنده مقرب در گاه الهی و شخص گنه کار تفاوتی نیست. چه مردی دروغ بگوید و نماز نخواند، چه راستگو باشد و نماز گزار، دیه هر دو مساوی است. دو گوش یا دو چشم یا دو دست یک فقیه و عالم و دکتر و فیزیکیان، دیه‌ای برابر با دو دست شخص جاهل و بی‌هنر و بیکار دارد. پس در باب دیه، قیمت واقعی اعضا مورد نظر نیست؛ چرا که اگر اینگونه بود، باید بین اعضای یک عالم و دانشمند با یک شخص ساده و بی‌بهره یا کم بهره از دانش تفاوت قائل می‌شد. گفتنی است اگر این چنین روشی تشریح می‌شد، باید با شاخص‌های ارزیابی در هر زمان و مکان برای هر شخص (با احتساب سن، جنس، شغل و موقعیت اجتماعی و...) میزان ارزش او محاسبه شود که به نظر بسیار ناممکن می‌آید. پس باید برای یافتن حکمت و فلسفه احکام شرع اندیشه نمود و به دنبال روش دیگری برای ارزیابی و محاسبه باشیم.

اگرچه در برخی از آیات مربوط به احکام و نیز روایات به نوعی به فلسفه احکام اشاره شده است، ولی مهم این است در مواردی که در آیات و روایات به علت قطعی حکم اشاره نشده، نمی‌توان یافته‌ها و یافته‌های ذهنی خود را به عنوان ملاک و علت تام تلقی نمود (قربان‌نیا، ۱۳۷۹: ۹۱). نباید فراموش کرد که دیه به معنای بها و قیمت شخص نیست که تفاوت در آن به معنای اختلاف ارزش میان دو انسان باشد. نفس انسان قیمت ندارد. قرآن کریم قتل یک انسان بی‌گناه را مانند کشتار تمامی انسان‌ها می‌داند (ر.ک: سوره مائده / ۳۲). پس این فرضیه که تفاوت دیه مردان و زنان، نشان از بهای کمتر زن نسبت به مردان است و یا اینکه مردان را - در غیر از ملاک‌های شمرده شده در بالا همچون تقوی و عمل صالح - نسبت به زنان فضیلت و شرافتی علی‌حده است، از نظر اسلام مردود است و باید به دنبال شاخص دیگری برای به دست آوردن علت تشریح این حکم باشیم.

۴. فرضیه دوم

فرضیه دوم این است که تفاوت حقوقی زنان و مردان، به دلیل تفاوت در فیزیولوژی خاص آنها در بهره‌مندی از احساسات و عواطف و رسالت و مسئولیت آنهاست، نه در تفاوت ارزش آنها. با توجه به تشریحی که در فرضیه اول ذکر شد تا حدودی این نکته اثبات گردید

که نصف بودن مقدار دیه در زنان نسبت به مردان، دلیل داشتن امتیاز خاص و یا برتری مردان نسبت به زنان نیست و از این حیث این شبهه که قانون تشریح دیه در اسلام صبغۀ تبعیض داشته و قرینه‌ای بر کم ارزش بودن زن است، مردود شد. اما همچنان این شبهه باقی است و بیان علت چنین تشریحی حلقۀ مفقودۀ این بخش است که باید به آن پردازیم. لذا ابتدا باید به دنبال عیار و شاخصی برای محاسبه و ارزیابی باشیم تا به کمک آن علت سنگینی کفۀ ترازوی دیه به نفع مردان در اسلام را دریابیم و تا این عیار و عدل مشخص نشود، بیان علت این تشریح نشدنی است. در ذیل به چند شاخص مهم اشاره می‌شود که اگر تمام ماجرا نباشد، قطعاً بخش قابل توجهی از آن به حساب می‌آید.

۴-۱. برتری علمی

شاید این چنین تصور شود که علت این تشریح در میزان بهره‌مندی از سواد و علم و دانش باشد، ولی باید گفت از نظر بُعد علمی بین مرد و زن تفاوتی در اسلام نیست. اسلام تفاوتی در فراگیری علم بین زن و مرد قائل نشده است. اگر پیش فرض ما این باشد که علم مردان نسبت به زنان بیشتر است، صاحب عقول آن را نخواهند پذیرفت؛ چرا که در هر دو جنس به قدر کافی صاحبان علم و خرد و مشاغل و حرف مختلف تأثیرگذار چون اطباء، معلمان و مریبان و... در طول تاریخ بوده‌اند و جایی برای طرح چنین ادعایی نخواهد گذاشت. پس این روایت را فصل الخطاب این موضوع بدانیم که فرمودند: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» (حر العاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۹: ۱۵۱).

۴-۲. بُعد انسانی و الهی

در این مورد نیز همانگونه که در بسط و شرح فرضیه اول به آن اشاره رفت، زن و مرد با هم یکسان هستند و راه تکامل انسانی و الهی، تا بی‌نهایت به روی هر دوی آنها گشوده است. انسان همانگونه که می‌تواند چون موسی کلیم الله باشد، همان‌گونه می‌تواند مانند فرعون باشد و یا می‌تواند شخصیتی چون حضرت امیرالمؤمنین باشد و یا بسان شخصیتی چون حضرت زهرا علیها السلام شود که در وصف او فرمودند: «لولا فاطمه لما خلقتک» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۶: ۴۰۵). پس زن و مرد در پیمودن راه تعالی و سعادت و دستیابی به مقامات

معنوی، همانند و یکسان هستند و فرقی میان آن دو جز همّت آنها نیست. بنابراین فرض این نکته نیز که دلیل نصف بودن دیه برای زنان نسبت به مردان در عدم توانایی آنان برای رسیدن به کمال است، بی پایه و اساس است.

۴-۳. بُعد اقتصادی

پس چاره‌ای نیست که ما راه دیگری در پیش بگیریم و به دنبال یافتن شاخص دیگری برای تشریح علت حادثه بیاییم. باید اعتراف کنیم که با توجه به مسئولیت‌هایی که دین اسلام برای زنان و مردان تعریف کرده است، هر یک از آنها از حیث اقتصادی و سود و زیانی که به اجتماع و خانواده و اطرافیان خود می‌رسانند با یکدیگر متفاوتند. این مسئولیت‌ها و وظایف بر مبنای توان و قدرت جسمی و روحی زن و مرد تقسیم‌بندی شده است. زن اصولاً از لحاظ بازدهی اقتصادی از مرد ضعیف‌تر است. حتی در عصر حاضر و حتی در جوامعی که به ظاهر بین زن و مرد تفاوتی دیده نمی‌شود، بازدهی اقتصادی زن و مرد یکسان نیست.

واقعیت این است که زن برای به دنیا آوردن فرزند ناگزیر از باردار شدن است و بعد از زایمان نیز باید به شیردهی و مواظبت از کودک خود پردازد. دوران بارداری و شیردهی، زمان و توان و انرژی فراوانی از زن می‌گیرد. گرچه این کار فی نفسه، کاری بزرگ و ارزشمند است، اما به هر حال، کار اقتصادی نیست و هیچ بازدهی اقتصادی بر آن مترتب نیست. از طرفی، ساختمان بدنی زن و مرد بسیار متفاوت است. زن دارای اندامی ظریف و لطیف با ضریب آسیب‌پذیری بالاست؛ در حالی که ساختمان جسمانی مرد، قوی و مناسب کارهای سخت است و به همین خاطر، بسیاری از کارها و شغل‌های اجتماعی که نیازمند توان و قوت مردانه است، در اختیار مردها قرار می‌گیرد.

با این مقدمات چنین برداشتی دور از انتظار نیست که اولاً، با فقدان مرد، خسارت بیشتری متوجه خانواده می‌شود. لذا ضروری است که دیه بیشتری بابت فقدان مرد پرداخت گردد (علی بن حسام، بی تا، ج ۱۵: ۵۷). امروزه بیشتر صاحب نظران تفاوت دیه زن و مرد را با این دیدگاه بررسی می‌کنند و آن را منافعی با کرامت و ارزش ذاتی زن و همسان بودن ارزش انسانی او با مرد نمی‌دانند. از جمله رشید رضا صاحب تفسیر المنار می‌گوید: «حکمت

نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، این است که منفعتی که خانواده با فقدان مرد از دست می‌دهد، بیشتر از نفعی است که با فقدان زن از دست می‌دهد. بنابراین همانند ارث در اینجا نیز سهم زن نصف شده است» (عبده، بی تا: ۳۳۲).

در اینجا اشاره به این نکته کمک شایانی به فهم مطلب خواهد نمود که نگاه به زن و انتظارات از او و تعریفی که هر مکتب از رسالت و نقش زن دارد، طبیعتاً در حقوق او نیز تأثیرگذار است. رسالتی که زن در جوامع غربی دارد، متفاوت از نقش او در نظام اسلامی است. تعریفی که دنیای غرب از زن می‌کند منهای نقش بزرگ او در خانواده است؛ زیرا نهاد خانواده در دنیای غرب بسیار کم رنگ است و به فرموده مقام معظم رهبری که در روز بزرگداشت زن در هشتم بهمن ماه سال ۶۷ عنوان نمودند: «زنان در دنیای غرب، از اساسی‌ترین و فطری‌ترین نیازهایشان، یعنی نیاز مادری و نیاز همسری، نیاز عاطفه و محبت نسبت به نزدیکانشان دچار ناکامی هستند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ج ۴: ۵۶).

در مقابل، رسالت زن در اسلام هرچند از تربیت فرزند و باروری کانون گرم خانواده جدا نمی‌شود اما به این معنی نیست که زنان حق معاشرت و اشتغال و شرکت در امور اجتماعی را ندارند بلکه بدین معناست که نقش اصلی زن، در خانه و بخشیدن مهر و عاطفه به فرزندان و همسرش تعریف می‌شود و در کنار این رسالت نیز، نقش فرعی زن در اجتماع با شرایط و ضوابطی که مورد نظر اسلام است، بلامانع خواهد بود.

برای توجیه موضوع تفاوت حقوقی زن و مرد در اسلام و نهایتاً تفاوت در مجازات و تنبیه وی، اشاره به تفاوت‌های جنسیتی آن‌ها نیز لازم و ضروری است. دین مبین اسلام برخلاف آنچه در تاریخ و فرهنگ قرن‌های پیشین غرب و شرق گذشته است، در ابتدا زن و مرد را در امتیازات تکوینی و تشریحی یکسان دانسته است. برای نمونه، تساوی در ماهیت انسانی و لوازم آن (نساء / ۱، حجرات / ۱۳، اعراف / ۱۸۹ و...)، تساوی در راه تکامل انسانی و قرب به خدا و عبودیت (نساء / ۱۲۴، نحل / ۹۷، توبه / ۷۲، احزاب / ۳۵)، تساوی در امکان انتخاب جناح حق و باطل و کفر و ایمان (توبه / ۶۸-۶۷، نور / ۲۶، آل عمران / ۴۳ و...)، اشتراک در اکثر - قریب به اتفاق - تکالیف و مسؤولیت‌ها (گرچه به لحاظ فرهنگ محاوره‌ای، گاهی به صیغه مذکر بیان شده‌اند) (بقره / ۱۸۳، نور / ۲ و ۳۱-۳۲، مائده / ۳۸ و...)،

استقلال اجتماعی، سیاسی و اعتقادی زنان و حق مشارکت (ممتحنه / ۱۰، ۱۲ و...)، استقلال اقتصادی زنان (حال آن که غرب تا چند دهه پیش، زن را مالک هیچ چیز نمی دانست) (نساء / ۳۳)، برخورداری مادران از حقوق خانوادگی مساوی با پدران (بلکه حق مادر با توجه به زحمات و تکالیف و مسؤولیت‌هایش، گاهی بیش تر است) (عنکبوت / ۸، اسراء / ۲۴-۲۳، بقره / ۸۳، مریم / ۱۴، انعام / ۱۵۱، نساء / ۳۶، لقمان / ۱۴-۱۵، احقاف / ۱۵) و ده‌ها مورد دیگر؛ اما با وجود این، منکر تفاوت‌های آن‌ها نیست (همچنان که هیچ عقل سلیمی نمی تواند منکر آن باشد). شنیدن چنین حقایقی از زبان خود غربی‌ها شاید موجه تر باشد؛ چرا که از تعصب و جانب‌داری نیز سخنی به میان نخواهد آمد.

خانم «کلودالسون» می گوید: «به عنوان یک زن روان‌شناس، بزرگ‌ترین علاقه‌ام، مطالعه روحیه مردهاست. چندی پیش به من مأموریت داده شد که تحقیقاتی درباره عوامل روانی زن و مرد به عمل آورم. به این نتیجه رسیده‌ام: خانم‌ها تابع احساسات و آقایان تابع عقل هستند. بسیار دیده شده که خانم‌ها از لحاظ هوش نه فقط با مردان برابری می کنند، بلکه گاهی در این زمینه از آن‌ها برتر هستند. نقطه ضعف خانم‌ها، فقط احساسات شدید آن‌هاست. مردان همیشه عملی تر فکر می کنند، بهتر قضاوت می کنند، سازمان دهنده بهتری هستند و بهتر هدایت می کنند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷۱).

به نظر ما این نقطه ضعف زنان نیست. بلکه هدف خلقت این تفاوت‌ها را ضروری ساخته است. دانشمند بزرگ، محمد قطب می گوید: اگر زنان بخواهند مادر باشند، باید احساساتی و عاطفی باشند و لازمه بقای نسل آدمی، وجود مادر و روابط جنسی زن و مرد و کارکردهای اختصاصی آنان است (قطب، ۱۴۱۳: ۱۱۲). پس برتری روحی مردان بر زنان به عنوان یک امتیاز ارزشی، به تفاوت‌های جسمی و روحی و کارکردهای اختصاصی زن و مرد بستگی ندارد. بلکه براساس ایمان و عمل که جامع آن‌ها تقوی است، مشخص می شود و این چیزی است که طراح آن طبیعت است. هر قدر هم خانم‌ها بخواهند با این واقعیت مبارزه کنند، بی فایده خواهد بود. خانم‌ها به علت این که حساس تر از آقایان هستند، باید این حقیقت را قبول کنند که به نظارت آقایان در زندگی شان احتیاج دارند. کارهایی که به تفکر مداوم احتیاج دارد، زن را کسل و خسته می کند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

اتوکلاین برگ نیز با صحه گذاشتن بر تفاوت‌های جسمی و روحی و علایق زن و مرد براساس داده‌های روان‌شناسی، می‌نویسد: «زنان بیش‌تر به کارهای خانه و اشیا و اعمال ذوقی علاقه نشان می‌دهند و بیش‌تر مشاغلی را می‌پسندند که نیازی به جابه‌جا شدن در آن‌ها نباشد و یا کارهایی را دوست می‌دارند که در آن‌ها باید مواظبت و دلسوزی بسیاری به خرج داد؛ مانند: مواظبت از کودکان و اشخاص عاجز و بینوا... . زن‌ها عموماً احساساتی‌تر از مردان هستند» (برگ، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۱۳). مردها در مقایسه با زن‌ها پرتحرک‌تر، متجاوزتر، خشن‌تر، سیرپوش‌تر، سرد مزاج‌تر و آرام‌تر بوده و ثبات بیشتری دارند. اما در مقابل، زنان، صلح طلبانه‌تر، ساکت‌تر، بی‌ثبات‌تر، محتاط‌تر و ترسو‌تر هستند و همچنین تابع احساسات خود بوده و از مردان سریع‌الهیجان‌تر هستند و سریع‌تر از مردان تحت تأثیر عواطف خود قرار می‌گیرند. آن‌ها رقیق‌القلب بوده و فوراً به گریه می‌افتند و در مقایسه با مردان سرنگه‌دار نیستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۱۶۵-۱۶۳). این چنین مخلوقاتی که یکی در مریخ و دیگری در ونوس سیر می‌کند و حتی در کمتر چیزی شباهت به هم ندارند، چگونه می‌توانند عملکردی شبیه به هم داشته باشند؟ و آیا این عملکرد متفاوت جزاء و مکافات‌ی یکسان داشته باشد عادلانه است یا ظالمانه؟ بنابراین در نظام حقوقی اسلام، عمده موارد تفاوت در مجازات زن و مرد، ناشی از تفاوت در خلقت طبیعی آنها است و اتفاقاً اگر این تفاوت‌ها نباشد، یا نوعی تبعیض روی می‌دهد یا سایر اهداف یا اصول حاکم بر مجازات‌ها تأمین نمی‌شود. پس اگر در حقوق مالی، دو شاهد زن را با یک مرد برابر کرده، دلیل بر اهانت زن نیست بلکه تأکید بر نقش او در خانواده و عدم تبرج است. همچنین از جهتی دیگر در تعیین مسئولیت‌های مردان و زنان در اسلام، در وقایع و رخداد‌های کوچک و بازار، مردان بیشتر از زنان دست‌اندر کار هستند و بیشتر و بهتر در معرض اطلاع بر امور جامعه هستند. همچنین اگر در قصاص عنوان می‌کند که «مرد آزاد در مقابل مرد آزاد قصاص می‌شود و بلکه در برابر زن آزاد نیز کشته می‌شود ولی مشروط به رد فاضل دیه که عبارت است از نصف دیه مرد آزاد» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵: ۳۶۶)، دلیلی بر پایین آوردن ارزش زن نیست بلکه به خاطر جبران همان ضرری است که از فقدان مرد بر اهل او وارد می‌شود که قابل مقایسه با زنان نیست.

در دیات نیز وضعی مشابه حاکم است. حال آنکه نکته‌ای که شبهه‌افکنان باید بپذیرند، این است که تساوی انسانیت و تساوی حقوق، به هیچ روی به معنای تشابه کامل حقوق و وظایف نیست، بلکه مرد حقوقی متناسب با خویش، و زن نیز حقوقی سازگار با خود دارد و تنها از این رهگذر است که وحدت و صمیمیت واقعی میان مرد و زن برقرار می‌شود و زن و مرد دارای سعادت‌ی مساوی می‌گردند. به تعبیر شهید مطهری، تمامی تفاوت‌های زن و مرد را باید به حساب «تناسب» گذاشت و نه نقص یکی و کمال دیگری. قانون خلقت خواسته است با این تفاوت‌ها تناسب بیشتری میان زن و مرد که قطعاً برای زندگی مشترک آفریده شده‌اند، به وجود آورد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۵۹). نکته‌ای که منتقدان به کرات بر آن تأکید کرده‌اند، این است که عدالت و انصاف، مقتضی تساوی (در حقیقت تشابه) در حقوق است؛ حال آنکه با تیزی و ژرف‌نگری می‌توان دریافت عدم تشابه حقوق زن و مرد در حدودی که طبیعت، زن و مرد را در وضعیت نامشابهی قرار داده‌است، هم با عدالت و حقوق فطری بهتر تطبیق می‌کند و هم سعادت خانوادگی را نیک‌تر تأمین می‌نماید و هم جامعه را بهتر به پیش می‌برد. لازمه عدالت و حقوق فطری و انسانی زن و مرد، عدم تشابه آنها در پاره‌ای از حقوق است و آنچه در قوانین وجود دارد، در حقیقت تفاوت است، نه تبعیض و بی‌عدالتی. بی‌عدالتی، آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان بین افراد فرق گذاشته شود؛ ولی تفاوت، آن است که در شرایط نامساوی فرق گذاشته شود. تساوی شخصیت زن و مرد، با تشابه کامل حقوق آنان ملازمه ندارد و عدالت همواره مقتضی تشابه نیست. روح قرآن و اسلام، دعوت به عدالت است و عدالت، از اهداف و مبانی احکام اسلام محسوب می‌شود. با این حال، حکمت‌های این تفاوت‌ها با داشته‌ها و برداشت‌های ما از آیات و روایات است و شاید حکمت‌های دیگری نیز داشته باشد.

البته این واقعیت قابل کتمان نیست که برخی از زنان امروزه در جامعه همپای مردان تلاش می‌کنند و نان آور خانواده محسوب می‌شوند. اما قانون دیه مانند سایر قوانین، ناظر به غالب افراد است. چون غالباً مسئولیت اداره خانواده به عهده مردان است، در دیه زن و مرد، نقش مرد و زن در تأمین اقتصاد و معاش خانواده منظور شده و به لحاظ غالب افراد که مردان موظف به تأمین هزینه زندگی هستند، دیه زن نصف دیه مرد قرار داده شده‌است. پس

مسئولیت اداره خانواده داشتن برخی از زنان، منافاتی با این موضوع ندارد؛ چراکه قانون بر محور غالب افراد دور می‌زند.

پس خلاء ناشی از فقدان یک مرد در خانواده و میزان آسیبی که از فقدان او به بازماندگان و اطرافیان او می‌رسد، به مراتب بیش از خلاء ناشی از یک زن است. بر اساس مطالعات فقهی و تاریخی، دیه به منظور جبران خساراتی است که از ناحیه مجرم بر شخص قربانی یا خانواده او وارد گردیده و از آنجا که جامعه مطلوب دینی که اسلام در پی تحقق آن است، عمده فعالیت‌های اقتصادی را بر دوش مرد گذاشته است و مهم‌ترین وظیفه زن را اداره کانون خانواده قرار داده، طبیعی است که آثاری که بر یک مرد مترتب می‌شود، از نظر اقتصادی بر وجود یک زن مترتب نیست. لذا فقدان او از صحنه اجتماع و خانواده، از نظر اقتصادی خسارت بیشتری را متوجه خانواده می‌کند. بنابراین، باید دیه‌ای مناسب وضعیت او پرداخت گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۰۱-۴۰۰). لذا تا الان می‌توان این نتیجه را استنباط نمود که در اسلام از نظر بُعد انسانی و الهی و ارزشی، تفاوتی بین زن و مرد نیست. تفاوت در بازده اقتصادی است و حکمت تفاوت دیه، به عنوان جبران خسارت، نیز بر این معیار توجیه پذیر است.

از سویی باید دانست که نفقه فرزندان نیز بر عهده مرد است نه زن. لذا با رفتن مرد و مرگ او، تعدادی فرزند واجب‌النفقه از او باقی می‌مانند که بایستی به نحوی این خلاء نیز پر گردد. بنابراین باید قاعداً دیه مرد بیش از دیه یک زن باشد و این مطلب ربطی به جوهره زن و مرد ندارد، بلکه به لحاظ عوارض خارجی مرگ آنها و اثرات آن در خانواده است. لذا می‌توان چنین گفت که دیه، بهای ارزش اقتصادی مقتول یا مجروح است. اگر فرد آسیب دیده و یا مقتول مرد باشد، دیه او بیشتر است؛ آن هم به جهت توانایی‌ها و وظایف سنگینی که بر عهده او بوده و فعلاً بر اثر قتل و یا نقص عضو به جا مانده است. اگر مقتول زن باشد، دیه او کمتر است، به جهت تفاوت نقش اقتصادی اعضای بدن او. پس می‌توان دید که این تفاوت است، نه تبعیض! بین تفاوت و تبعیض بسیار فرق است. کارگری که از توان کاری بیشتری بهره‌مند است، تفاوت دارد با کارگری که ضعیف است و توانایی کارهای سنگین را ندارد. مزد آنان فرق می‌کند. اگر کارفرما یک کارگر قوی و یک کارگر ناتوان را به طور

مساوی مزد دهد، به حق کارگر قوی ظلم کرده و این کار بی‌عدالتی فاحش است. اگر خداوند متعال دیه مرد و زن را به طور مساوی قرار می‌داد، با عدالتش سازگار نبود.

در پایان تذکر یک نکته و پاسخ به دو شبهه خالی از لطف نیست و آن این که: اولاً، نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، مادامی است که دیه به میزان یک سوم (ثلث) نرسد و الاً دیه مرد و زن در کمتر از ثلث با هم مساوی است. لذا اگر دلیل نصف بودن دیه زن، مسئله نقص او بود، باید همه جا دیه او نصف دیه مرد می‌شد. ثانیاً، گرچه دیه بیشتری به مرد اختصاص می‌یابد، اما در مقابل وی وظیفه دارد که در پرداخت دیه قتل‌ها و جنایات خطایی بستگان خود (به عنوان عاقله) مشارکت نماید؛ در حالی که زن از این امر معاف است.

ممکن است گفته شود که چون در عصر حاضر، زنان، هم دوش مردان به فعالیت‌های اقتصادی اشتغال دارند و در تأمین مخارج زندگی با مرد شریک هستند، پس دلیلی بر کم بودن دیه آنها در عصر کنونی وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: اولاً، صحیح است که زنان دوشادوش مردان فعالیت اقتصادی می‌کنند، لکن در عین حال، هیچگاه نمی‌توانند امنیتی را که مرد برای خانواده به وجود می‌آورد، ایجاد کنند. در واقع، زنان در ایجاد حریمی مطمئن برای خانواده هیچگاه به پای مردان نمی‌رسند. ثانیاً، بسیاری از مشاغل پردرآمد هستند که با وضعیت جسمی و عمومی زنان تناسب ندارند و فقط در انحصار مردان قرار دارند و طبیعی است که این امر، بازدهی اقتصادی مردان را بالا می‌برد. در عین حال اگر واقعاً بازدهی اقتصادی زن و مرد مساوی است، چرا در جوامعی که به ظاهر از حقوق زنان سخن می‌گویند، اکثریت وزرا، وکلا و مسئولین را مردان تشکیل می‌دهند؟

اسلام، دین مساوات است و مرد و زن بودن در این دین هیچ امتیازی نیست. لکن در امر نصف بودن دیه همان‌گونه که به مواردی از آن اشاره شد، مصلحت‌هایی وجود دارد. چنانکه احکام دیگری در اسلام وجود دارد که به دلیل مصالحی که در آنها وجود دارد، به نفع زنان وضع شده است. از جمله این که اگر شخص مسلمانی مرتد شود (مرتد فطری) چنانچه مرد باشد حتی اگر توبه هم کند، به نظر بسیاری از فقها به مرگ محکوم می‌شود، ولی اگر زن باشد در صورتی که توبه کند، آزاد شده و به زندگی عادی خود برمی‌گردد.

نتیجه

بر پایه نکات مطرح شده در این پژوهش درمی‌یابیم که:

۱. تفاوت میزان دیه زن و مرد در اسلام، تابع مصلحت و حکمت‌هایی است که انسان امروز قادر به درک تمام آن‌ها نیست و شاید به این زودی‌ها هم نخواهد شد.
۲. فقهای امامیه در نصف بودن مقدار دیه در زنان و مردان وحدت رویه دارند. فقهای اهل سنت نیز عموماً همین نظر را دارند و آن را به عنوان یک امر مورد اتفاق نقل کرده‌اند.
۳. نصف بودن دیه زنان نسبت به مردان، در آیین اسلام هرگز به معنای تفاوت در ارزش و مقدار آن‌ها نبوده و مردان را بر زنان فضیلتی در این مورد نیست.
۴. به دلیل تفاوت اساسی که زنان با مردان در جسم و روان و جهان‌بینی دارند، قطعاً عملکرد متفاوتی دارند و مکافات متفاوتی هم خواهند دید.
۵. اسلام تفاوتی در فراگیری علم بین زن و مرد قائل نشده‌است.
۶. امروزه بیشتر صاحب نظران تفاوت دیه زن و مرد را با این دیدگاه توجیه می‌کنند که با فقدان مرد، خسارت بیشتری متوجه خانواده می‌شود؛ لذا ضروری است که دیه بیشتری بابت فقدان مرد پرداخت گردد که البته این حکم را منافی با کرامت و ارزش ذاتی زن و همسان بودن ارزش انسانی او با مرد، نمی‌دانند.
۷. اسلام، دین مساوات است و مرد و زن بودن در این دین هیچ امتیازی نیست. لکن در امر نصف بودن دیه زن مصلحت‌هایی وجود دارد. چنانکه احکام دیگری در اسلام وجود دارد که به دلیل مصالحی که در آنها وجود دارد، به نفع زنان وضع شده‌است.
۸. برای بیان علت تفاوت دیه در مردان و زنان باید به دنبال شاخصی باشیم. این شاخص‌ها ممکن است ابعاد مختلفی داشته باشند؛ مانند: بُعد علمی، انسانی و الهی و اقتصادی. بُعد علمی و انسانی آن از نظر اسلام مردود است؛ چراکه مردان و زنان به نسبت از هر دو مورد بهره کافی دارند.
۹. تنها شاخصی که می‌تواند بیانگر تفاوت ارزش دیه در مردان و زنان باشد، شاخص اقتصادی است؛ چراکه این شاخص برای مردان با توجه به ویژگی‌های جسمی و روانی که دارند، مسئولیت حمایت مالی و دادن نفقه به همسر و فرزندان را تعریف می‌کند و اگر

کوچک‌ترین خللی به این مسئولیت وارد شود و مسئول آن آسیب ببیند، باز خوردی جز بارآمدن لطمات شدید اقتصادی برای خانواده نخواهد داشت. از این رو اگر شبهه افکنان داخلی و خارجی چنین نتایجی را نمی‌پذیرند و همچنان اصرار بر وجود تبعیض جنسیتی و توهین به جنس زنان را در دین اسلام دارند، به این دلیل است که نقش‌ها و مسئولیت‌های مردان و زنان را تغییر داده‌اند؛ چرا که می‌پندارند در دنیای جدید زنان نیز می‌توانند عهده‌دار تأمین معاش خانواده باشند که در این صورت باید منتظر از بین رفتن ارزش‌ها و جابه‌جا شدن هنجارها در جامعه باشند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، ابوبکر. (۱۴۲۴). **احکام القرآن**. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن همام، محمد بن عبدالواحد. (بی تا). **شرح فتح القدير**. بیروت: دارالفکر.
۴. بابایی، ایرج. (۱۳۸۹). «جبران خسارات ناشی از صدمات بدنی در حقوق مسئولیت مدنی ایران». **مجله پژوهش حقوق و سیاست**. شماره ۲۸. صص: ۱-۳۰.
۵. برگ، اتوکلاين. (۱۳۶۹). **روان شناسی اجتماعی**. ترجمه علی محمد کاردان. چاپ نهم. تهران: اندیشه.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). **زن در آئینه جلال و جمال**. قم: اسراء.
۷. حر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۱). **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۳). **نقش و رسالت زن**. مجموعه فرمایشات مقام معظم رهبری. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای.
۹. درگاهی خو، حمید و احمدی، امین. (۱۳۹۵). **شرح جامع قانون مجازات اسلامی**. چاپ سوم. تهران: ارشد.
۱۰. شهیدالثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۸). **مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام**. قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۱۱. _____ (بی تا). **الروضه البهیمه فی شرح لمعه الدمشقیه**. تهران: کتابفروشی داوری.
۱۲. عبده، محمد. (بی تا). **المنار**: تألیف محمد رشید رضا. بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. عکبری بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳). **المقنعه**. کنگره جهانی شیخ مفید رحمته الله علیه. چاپ اول. قم: ایران.
۱۴. علی بن حسام، علاء الدین. (بی تا). **کنز العمال**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. عوده، عبدالقادر. (۱۴۰۲). **التشريع الجنائي الاسلامی**. تهران: قسم الدراسات اسلامیه فی موسسه البعثه.
۱۶. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۵). **شرح تحریر الوسیله**. چاپ سوم. قم: مرکز فقه الاثمه.
۱۷. قربان‌نیا، ناصر. (۱۳۷۹). «زن و قانون مجازات». **فصلنامه کتاب نقد**. شماره ۱۲. ص: ۹۱.
۱۸. قطب، محمد. (۱۴۱۳). **شبهات حول الاسلام**. چاپ بیست و یکم. بیروت: دارالشروق.

۱۹. مجلسی، محمّدباقر. (۱۹۸۳). **بحار الأنوار**. بیروت: احیاء التراث العربی.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). **نظام حقوق زن در اسلام**. چاپ بیست و ششم. تهران: صدرا.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۱). **تفسیر نمونه**. چاپ سی و چهارم. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۲. موسوی خویی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). **مبانی تکمله المنهاج**. چاپ سوم. تهران: خرسندی.
۲۳. نجفی، محمّدحسن. (بی‌تا). **جواهر الکلام**. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.



INVESTIGATION OF THE PROPHET'S ACCUSATION OF CAPTURING AND ENSLAVING WOMEN FOR HIS LUST BY DR. SOHA IN THE BOOK OF CRITIQUE OF THE QURAN

Muhammad Hossein Mohammadi¹
Muhammad Jawad Eskandarlo²
Muhammad Hossein Akrami³

ABSTRACT

Dr. Soha in his book “Critique of the Qur'an” has made many doubts and accusations against the Messenger of God. He considered the captivity and enslavement of women in the beginning of Islam for satisfying his lust and claimed that the Prophet acted like some kings who kidnapped women and girls and distributed them into his army and reduced them to commodities, so they have been repeatedly raped. Answering such doubts is one of the research necessities of every age and period. In this article, by providing a clear explanation of the concept and meaning of slavery, the causes and purposes of slavery, and explanation of the process of slavery and the mechanism of freeing slaves have been clarified, as well as the conditions of exploiting the bondwomen have been stated. The following answers have been given to the accusations: Slavery means depriving the enemies of religion and the fighters against Islamic society of their freedom of action; Drawing them into Islamic society and forcing them to live in slavery in order to be religiously educated and gradually liberated; The cause of slavery is to prevail in war and its purpose is to protect the unity of the Islamic society; The exploitation of bondwomen is through ownership, marriage and liberation, and is subject to *istibra'*.

KEYWORDS: Slavery, Enslavement, Accusing the Prophet of Lust, Soha and Criticism of the Quran

¹. Assistant Professor, Quranic Sciences Department, Al-Mustafa International Society | Email: mhmtafsir@yahoo.com

². Associate Professor, Quranic Sciences Department, Al-Mustafa International Society | Email: mj-eskandarlo@miu.ac.ir

³. PhD Student in Comparative Interpretation, Mustafa International Society* | Email: hosainakrami@yahoo.com



بررسی اتهام اسارت و برده‌گیری زنان به منظور شهوت‌رانی بر پیامبر ﷺ در کتاب نقد قرآن

محمدحسین محمدی^۱ | محمدجواد اسکندریلو^۲ | محمدحسین اکرمی^۳

چکیده

دکتر سها در کتاب نقد قرآن شبهات و اتهامات زیادی بر رسول خدا ﷺ وارد نموده است؛ برای مثال وی اسارت و برده‌گیری زنان در صدر اسلام را به منظور شهوت‌رانی دانسته و مدعی شده که عمل کرد پیامبر ﷺ بسان برخی از پادشاهان بوده که زنان و دختران را می‌ربوده و در بین لشکریان خود تقسیم می‌کرده است. این عمل ضمن تنزل دادن آنان در حد کالا، موجب تجاوز جنسی قرار گرفتن آنها نیز می‌شده است. پاسخ دهی به این گونه شبهات از ضروریات پژوهشی هر عصر و دورانی است که در این مقاله از سه منظر تفسیری، تاریخی و فقهی، با روش توصیفی-تحلیلی و بدون برخورداری از پیشینه اختصاصی، با ارائه تبیین روشنی از مفهوم و معنای بردگی، بیان اسباب و اهداف برده‌گیری، تبیین فرایند برده‌گیری و مکانیسم آزاد سازی بردگان و بیان شرایط بهره‌گیری از کنیزان، به اتهامات وارد شده پاسخ‌هایی داده شده است؛ در این پژوهش بدین نتیجه دست یافتیم که برخلاف شبهات و اتهامات وارد شده، برده‌گیری به معنای سلب نمودن آزادی عمل از دشمنان دین و محارب‌ان جامعه اسلامی، کشاندن آنان به درون جامعه اسلامی، وادار نمودن آنان را به زندگی در زی بردگی است تا تربیت دینی بیابند و به تدریج آزاد گردند؛ سبب بردگی غالب شدن در جنگ است و هدف از آن صیانت از کیان جامعه اسلامی می‌باشد؛ بهره‌گیری از کنیزان از طریق ملکیت، ازدواج و تحلیل است و مشروط به استبراء می‌شود.

واژه‌های کلیدی: بردگی، برده‌گیری، متهم ساختن پیامبر ﷺ به شهوت‌رانی، سها و نقد قرآن.

^۱. استادیار گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه | Email: mhmtafsir@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه | Email: mj-eskandarlo@miu.ac.ir

^۳. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه* | Email: hosainakrami@yahoo.com

۱. مقدمه

تشکیک و شبهه افکنی سابقه طولانی، شاید به درازای عمر انسان دارد که گاهی به منظور حق طلبی بوده و گاهی به منظور حق جلوه دادن باطل یا باطل جلوه دادن حق بوده و به لحاظ دامنه و قلمرو نیز در حوزه‌های گوناگونی، اعم از طبیعات و ماوراء الطبیعه، راه یافته است. یکی از موضوعاتی که امروزه مورد اتهام و شبهه افکنی قرار گرفته، مسأله اسارت و برده گیری زنان از سوی پیامبر ﷺ در جنگ‌های صدر اسلام است که دکتر سها در کتاب «نقد قرآن»، آن را به منظور شهوت رانی دانسته و در این زمینه چنین می گوید: «روش دیگر تصاحب زنان در اسلام بردگی است. محمد در جنگ‌هایش زنان و دختران و کودکان را می ربود و بین لشکریانش قسمت می کرد و زنان و دختران به عنوان بردگان جنسی مادام‌العمر مورد تجاوز جنسی قرار می گرفتند. کمی تأمل کنید؛ شنیده‌اید که بعضی پادشاهان در جنگ با دشمنانشان مثلاً زنان یک روستا را برای شبی در اختیار سربازانشان قرار می دادند. زشتی و شناعة این کار قلب هر انسان سالمی را به درد می آورد. حال دقت کنید؛ محمد دختران و زنان غیرمسلمانان را و حتی زنان شوهردار را نه برای یک شب، بلکه برای همیشه در اختیار سربازانش بلکه ملک سربازانش قرار می داد. زنان آزاد را به درجه کالا تنزل می داد تا هم برای مسلمانان نوکری کنند و هم برای همیشه ابزار لذت جنسی آنان باشند. این شنیع ترین کاری است که انسانی می تواند مرتکب شود. این کار یک جنایت هولناک است که در زشتی قرین ندارد. آیا تو به عنوان یک انسان عاقل گمان می کنی که این جنایات هولناک، که قرآن و محمد به آن دستور داده‌اند، کار خداست؟ آیا ممکن است خدا تا این حد رذل باشد؟» (سها، ۱۳۹۳: ۴۳۱).

لذا؛ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در پی نقد و بررسی این اتهام و شبهه، از منظر تفسیری، تاریخی و فقهی است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

اثر مستقلی که به نقد و بررسی این اتهام پرداخته باشد، تاکنون به رشته تحریر در نیامده است؛ اما آثار مرتبط با آن که حکمت‌های تعدد زنان پیامبر ﷺ را بر شمرده، موارد ذیل می باشد:

۱. «تراجم سیدات بیت النبوه» اثر عائشه بنت الشاطی که در این کتاب علاوه بر زندگی‌نامه زنان پیامبر ﷺ به حکمت‌های ازدواج‌های متعدد پیامبر ﷺ نیز پرداخته شده است.

۲. «مستشرقان و پیامبر اعظم ﷺ»، اثر حسین عبدالحمّدی (پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ: ۱۳۹۲ ه.ش) که در آن دیدگاه مستشرقان نسبت به پیامبر ﷺ نقد و بررسی شده و از جمله موضوعاتی که در آن مورد بحث قرار گرفته، دیدگاه آنان نسبت به ازدواج‌های پیامبر ﷺ و فلسفه ازدواج‌های او از منظر تاریخ است.

۳. «اهداف ازدواج‌های پیامبر اکرم ﷺ»؛ در این مقاله که توسط سید اسحاق شجاعی (در مجله سفیر نور: شماره ۴) به چاپ رسیده، علاوه بر تبیین اهداف ازدواج‌های متعدد پیامبر ﷺ به شبهه لذت‌جویی که از سوی مستشرقان مطرح گردیده، نیز جواب داده شده است.

۴. «کنکاشی درباره علل تعدّد همسران پیامبر اکرم ﷺ»، اثر مهدی کاظم نژاد و مهدی ابوالقاسم زاده (مجله معرفت: شماره ۱۰۸)؛ در این مقاله به عللی همانند محکم کردن ستون‌های ساختمان دین و ثابت نمودن پایه‌های اسلام، شفقت و دلسوزی نسبت به زنان بیوه و بی‌یاور و مشکل بودن تهیه خوراک و پوشاک برای زنان در آن روزگار، پرداخته شده است.

۵. «ازدواج‌های رسول گرامی اسلام ﷺ» (نقد و بررسی دیدگاه اسلام‌شناسان اروپایی) اثر زیبا شفیعی خوزانی (مجله نامه تاریخ پژوهان: شماره ۸)؛ در این مقاله دو شبهه لذت‌جویی و پسرخواهی پیامبر ﷺ با تکیه بر نتایج تحقیقات اسلام‌شناسان غربی در قرن بیستم مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

۶. «بحثی پیرامون همسران پیامبر»؛ این مقاله که توسط علی دوانی (در مجله درس‌هایی از مکتب اسلام: شماره ۹۶) به چاپ رسیده، ابتدا پیشینه تعدد ازواج را بررسی کرده و سپس علل تعدد ازواج پیامبر ﷺ را برشمرده که عمده‌ترین آن علت سیاسی می‌باشد و در ادامه چگونگی ازدواج‌های پیامبر ﷺ را شرح داده است.

۷. «پیامبر اکرم ﷺ و چند همسری» از مصطفی جعفر پیشه (مجله بازتاب اندیشه: شماره ۸۴)؛ نویسنده در این مقاله با بررسی شواهد تاریخی به این نتیجه رسیده که تعدد ازدواج پیامبر ﷺ ریشه در ایثار، خلق عظیم و فرمانبرداری او از دستوره‌های الهی همراه با خردگرایی، آگاهی و سیاستمداری او از یک سو و عدالت مثال زدنی ایشان از سوی دیگر، دارد.

۸. «تعدد همسران پیامبر ﷺ» از مصطفی عزیزی علویچه (مجله مبلغان: شماره ۸۲) که در آن انگیزه‌های سیاسی، انسانی، شکستن سنت جاهلی و آزادسازی اسیران و بردگان به عنوان حکمت‌ها و انگیزه‌های ازدواج رسول خدا ﷺ برشمرده شده است.

۹. «چند همسری در قرآن و سیره پیامبر ﷺ» از وحیده حمامی (مجله بینات: شماره ۵۲). در این مقاله مباحثی همانند جواز تعدد زوجات از منظر قرآن، پیشینه تعدد زوجات و فلسفه تعدد زوجات پیامبر ﷺ مطرح شده و توجه به جنبه‌های روحی و معنوی، پناه دادن به زن بی‌پناه، تألیف قلوب و ابطال سنت جاهلی، جزء فلسفه‌ها و حکمت‌های تعدد ازواج پیامبر ﷺ محسوب شده است.

۱۰. «حکمت چند همسری در حیات رسول خدا ﷺ» از نیکو دیلمه (مجله تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی: شماره ۴) که در آن پس از بررسی شرایط و چگونگی ازدواج‌های پیامبر ﷺ، موارد مذکور در بند شماره نه را عنوان حکمت‌های ازدواج رسول خدا ﷺ برشمرده است.

۱۱. «فلسفه چند همسرگزینی پیامبر ﷺ» نوشته حسن عاشوری لنگرودی (مجله فرهنگ کوثر: شماره ۸۴) که در این مقاله هدف سیاسی، هدف تربیتی، تکریم کنیزان، نجات زن و ابطال سنت جاهلی، به عنوان فلسفه تعدد ازواج پیامبر ﷺ ذکر شده است.

۲-۱. معرفی کتاب نقد قرآن

شخصی با اسم مستعار دکتر سها که مدعی است در تفسیر، حدیث، تاریخ اسلام، فقه و

فلسفه صاحب نظر می‌باشد، کتابی را تحت عنوان «نقد قرآن» تدوین و به صورت پی‌دی‌اف (pdf) در فضای مجازی به طور گستره پخش نموده است. این کتاب بار اول در سال ۱۳۹۱، در ۸۶۰ صفحه، و بار دوم در سال ۱۳۹۳، در ۹۳۵ صفحه تهیه و تنظیم گردیده است. ویرایش دوم آن متشکل از یک مقدمه و ۲۳ فصل و یک نتیجه‌گیری است. نویسنده آن مدعی است که در این کتاب بیش از هزار غلط فاحش قرآن را به نمایش گذاشته است تا صغرای استدلالش به اثبات برسد. کبرای استدلال او چنین است: «اگر قرآن از خدا باشد بدون خطا و ضعف و دارای معجزه است» که با رفع تالی «قرآن پُر از خطا و ضعف است و معجزه‌ای هم ندارد»، رفع مقدم را چنین نتیجه گرفته: «پس قرآن از خدا نیست» (ر.ک: سها، ۱۳۹۳: ۳۰). ایشان منابع کتاب خود را قرآن و سنت معتبر مثل کتب معتبر حدیثی، به خصوص صحیح بخاری و صحیح مسلم، سیره رسول الله، سیره ابن اسحاق، سیره ابن هشام، تاریخ طبری و تفاسیر معتبر موجود، معرفی می‌نماید. نویسنده این کتاب، با روش ظاهرگرایی مفرط و تفسیر به رأی، به این نتیجه رسیده که همه ادیان خرافی است و هیچ وحی و الهامی صورت نگرفته و اصلاً خدای عالم، عاقل، عادل، و مهربان وجود ندارد و آنچه را که به عنوان خدا معتقدیم، موجود وهمی و مخلوق ذهن ماست (ر.ک: همان: ۹۳۳).

فصل هفتم این کتاب تحت عنوان محمد ﷺ در قرآن است که برخی از شبهات آن مربوط به ازدواج‌های پیامبر ﷺ می‌باشد؛ همانند حلال شدن زنان به طور نامحدود، هبه، برده‌گیری، تصاحب زن شوهردار، به منظور شهوت‌رانی، نقض شدن حقوق عایشه، بی‌عدالتی در بین همسران، بی‌عدالتی در تحریم ماریه که در این مقاله شبهه اسارت و برده‌گیری زنان به منظور شهوت‌رانی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۲. بررسی اتهامات دکتر سها

دکتر سها یا واقعاً از معنای برده‌گیری در اسلام، اسباب بردگی، هدف از برده‌گیری، فرایند برده‌گیری، مکانیسم آزادسازی بردگان و شرایط بهره‌گیری از کنیزان و ... بی‌خبر بوده یا خود را به بی‌خبری زده که چنین اتهامات واهی را بر دامن پاک رسول گرامی اسلام ﷺ وارد نموده و ادعا کرده که پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ همانند برخی از پادشاهان، به

ربودن زنان و دختران و قسمت نمودن آنان را در بین لشکریان خود، همت گماشته و ضمن سلب آزادی آنان و تنزل دادن آنان در حد کالای، مدام آنان را مورد تجاوز جنسی قرار داده‌اند. نقد و بررسی این اتهامات و شبهات به شرح ذیل می‌باشد:

۲-۱. خلط بین مفهوم بردگی و مفهوم آدم ربائی

سها بدون ارائه دادن حجتی یک دلیل و مستند قرآنی، روایی، فقهی و تاریخی، نه تنها گرفتار توهم مذکور شده، بلکه بین مفهوم بردگی و مفهوم آدم ربائی، خلط نموده‌است. برای اثبات این مطلب و دلیل نداشتن او بر مدعایش، لازم است که ابتدا مطالب ذیل را به عنوان مقدمات استدلال، با هم مرور نماییم:

۲-۱-۱- معنای بردگی

قبل از اسلام، منظور از بردگی این بوده که انسان تحت شرایط خاصی آزادی‌اش سلب گردد و به صورت متاع قابل تملک مانند: حیوانات، نباتات و جمادات درآید؛ چنین شخصی نه تنها از خود اختیاری نداشته؛ بلکه اعمال و آثار او نیز مال غیر بوده و او اجازه هیچ‌گونه تصرفی در آن را نداشته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۴۱). برخی در این زمینه چنین می‌نویسد: «اصل معنای آن این است که انسان همچون سائر اجناس و امتعه، متاعی است که در دست مالک آن است و او هرگونه تصرفی و اختیاری درباره او دارد؛ و بنده به هیچ‌وجه از خود اختیار و اراده‌ای در برابر اختیار و اراده مالک خود ندارد» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۶۵). اما بردگی در اسلام عبارت است از سلب آزادی عمل از دشمنان دین و محاربان جامعه اسلامی، کشاندن آنان به درون جامعه اسلامی، وادار نمودن آنان به زندگی نمودن در زی بردگی تا تربیت دینی بیابند و به تدریج آزاد گردند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۵۴).

۲-۱-۲- اسباب بردگی

قبل از اسلام اسباب بردگی و برده‌گیری، سه چیز بوده: یکی غلبه در جنگ که به غالب شونده اجازه انجام هر کاری را نسبت به مغلوب شده می‌داده‌است؛ مانند: کشتن، اسیر نمودن و آزاد نمودن در ازای گرفتن پول. دومی قدرت ریاست که رئیس در حوزه ریاستش هر

کاری را می‌خواست انجام می‌داده‌است. سوّمی غلبه و قهّری که پدر نسبت به فرزندش داشته و ولایت او حق انجام هر کاری را نسبت به او می‌داده؛ مانند: فروختن، بخشیدن به دیگران، عوض نمودن با فرزندان دیگر، عاریه دادن و... پس از آمدن اسلام، دو سبب اخیر از اسباب بردگی لغو گردید؛ با این توضیح که اعلام شد شاه و رعیت، حاکم و محکوم، سرباز و فرمانده، خادم و مخدوم، از حقوق انسانی یکسانی برخوردارند و جان، و مال و آبروی همه از احترام یکسانی برخوردار می‌باشد؛ حاکم اسلامی فقط در اجرای احکام و حدود الهی و مصالح عام جامعه دینی بر مردم ولایت دارد و ولایت پدران را هم محدود به حضانت و نگهداری فرزندان نمود و در عوض بار سنگین تعلیم و تربیت آنان و حفظ اموال آنان در دوران کودکی را بر دوش پدران گذاشت که پس از بلوغ در حقوق اجتماعی-دینی باهم مساوی می‌شوند و فرزندان در زندگی شخصی خود مستقل و صاحب‌اختیار می‌شوند. ولایت شوهران بر زنان را هم از بین برد و برای زنان ارزش اجتماعی قائل شد. در نتیجه زنان دوشادوش مردان یکی از دو رکن اجتماع گردید و زمام انتخاب شوهر و اداره اموال شخصی خود را به دست گرفت و تنها سبب اولی را باقی گذاشت، آن‌هم فقط در جنگ‌های بین مسلمانان و کفار حربی. (ر.ک: همان، ج ۶: ۳۴۴-۳۴۲).

۲-۱-۳- اهداف برده‌گیری

هدف اصلی از برده گرفتن دشمنان اسلام و تقسیم نمودن آنان در بین مسلمانان، حفاظت از کیان جامعه اسلامی است؛ به دلیل این که نسبت به دشمن محاربی که تمام همّش را بر نابودی جامعه اسلامی و از بین بردن نسل او و ویران ساختن آبادی‌های او گذاشته، فطرت انسانی بدون هیچ‌گونه تردیدی حکم می‌کند بر اینکه این گونه افراد جزء جامعه انسانی به شمار نمی‌آیند و باید از بین برده شوند و دست کم به رقیّت گرفته شوند. سنّت عملی بنی آدم از روزی که پا در روی زمین گذاشته تا به امروز چنین بوده و خواهد بود. اسلام چون ساختمان جامعه دینی خود را بر بنیاد توحید بنا نهاد، عضویت هر منکر توحید و حکومت دینی را از جامعه انسانی لغو نموده، مگر آنکه شرایط ذمه را بپذیرد یا با حکومت اسلامی عهدی ببندد؛ پس کسی که نه دین اسلام را پذیرفته و نه شرایط ذمه را پذیرفته و نه عهدی با

حکومت اسلامی بسته، از انسانیت خارج شده و از نظر اسلام چنین کسی نه خودش و نه مالش و نه عملش، هیچ کدام حرمت و احترام ندارد. لشکر اسلام در صورت پیروزی می‌تواند او را اسیر نموده و برده خود قرار دهد و طرف داری از آزادی چنین افرادی از یک طرف و محافظت از کیان جامعه اسلامی از طرف دیگر، جمع صریح بین متناقضین خواهد بود (ر.ک: همان، ج ۶: ۳۴۶-۳۴۲).

اهداف فرعی آن تضعیف دشمن و تربیت نمودن آنان بر طبق موازین اسلام و سپس آزاد نمودن آنان می‌باشد؛ برخی در این زمینه چنین می‌نگارند:

اگر اسیران تقسیم هم شوند، هدفی از این تقسیم در نظر گرفته نشده مگر هضم و تحلیل باقی مانده قدرت کفّاری که عناد می‌ورزند و نیز تقسیم و پخش فرزندان و زنان آنان در میان خانواده‌های مسلمانان تا به تدریج موازین اسلام را آموخته و شخصیت و ماهیت اسلامی به خود گیرند، و اینکه امکان تجمع و تشکل مجدد و دوباره بر ضد اسلام و حق را پیدا نکنند (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۴۲۷).

۲-۱-۴- فرایند برده‌گیری

فرایند برده‌گیری در اسلام این گونه است که قشون اسلام پس از آماده شدن برای جنگ با کفّار هم‌مرز و هم‌جوار، ابتدا اتمام حجّت می‌نمایند و با موعظه، سخنان حکمت‌آمیز و جدال احسن، آنان را دعوت به حق می‌کنند؛ اگر پذیرفتند برادران دینی آنان خواهند شد و اگر نپذیرفتند، در این صورت یا کتابی اند و حاضر می‌شوند که به حکومت اسلامی جزیه دهند؛ در این فرض هم به حال خودشان گذاشته می‌شوند و در ذمه اسلام به سلامت زندگی می‌نمایند، یا با قشون اسلام معاهده‌ای می‌بندند؛ در این صورت چه کتابی باشند و چه نباشند به عهدشان وفا می‌شود. اگر هیچ کدام از این صور عملی نشد، آن وقت با اعلام قبلی با آنان مقاتله می‌شود، در حین جنگ تنها آنانی کشته می‌شود که سلاح به دست گرفته و در میدان نبرد حاضر شده‌اند اما کسانی که تسلیم شده‌اند، مردان، زنان و کودکان مستضعف محکوم به قتل نیستند. هم‌چنین شیخون زدن و بدون اطلاع بر دشمن تاختن و آب را به روی آنان بستن و شکنجه کردن و مثله نمودن آنان نیز جایز نیست. بعد از پایان یافتن جنگ و غالب شدن

مسلمانان، افراد و اموالی که از کفار باقی می‌ماند، مال مسلمانان می‌شود. تاریخ درخشان جنگ‌های رسول خدا ﷺ مشتمل است بر صفحاتی نورانی و مملو است از سیره عادلانه و پسندیده‌ای که سراسر لطایفی از فتوت و مروت و ظرافتی از برّ و احسان می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۴۶).

۲-۱-۵- بررسی تاریخی اسرای جنگی در جنگ‌های صدر اسلام

تعداد غزوه‌های رسول خدا ﷺ ۲۷ غزوه و تعداد سریه‌های او ۳۸ یا ۴۷ یا ۴۸ سریه در مجموع ذکر شده است (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۲) که از برخی جهات می‌توان آن‌ها را به چند دسته، تقسیم‌بندی کرد:

۱- برخی نه غنیمت در پی داشته و نه اسارت؛ مانند سریه حمزه بن عبدالمطلب به سیف البحر که با میانجی‌گری شخصی به نام مجدی، بدون درگیری خاتمه یافت (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۰؛ فقیه، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۱).

۲- بعضی تنها غنیمت در پی داشته مانند غزوه بنی قینقاع که پیامبر اسلام ﷺ بعد از ورودش در مدینه با تمام یهودیان داخل و اطراف مدینه، از جمله بنی قینقاع پیمان صلح و عدم همکاری با دشمنان اسلام، امضا کرد. بعد از جنگ بدر، بنی قینقاع با نشر شعارهای زننده و اشعار توهین‌آمیز، در عمل پیمان‌شکنی کردند و بعد از کشتن مسلمانی که در پی بی‌حرمتی یک زرگر یهودی به زن مسلمانی او را کشته بود، به قلعه‌های خود پناهنده شدند. لشکر اسلام آن‌ها را محاصره نمود که بعد از مدتی تسلیم شدند، با وساطت و اصرار عبدالله بن ابی، پیامبر ﷺ از کشتن آن‌ها صرف نظر کرد و دستور داد که اموال و سلاح آنان گرفته شود و خود آنان از مدینه اخراج گردند. اموال و سلاح‌های به دست آمده پس از اخذ صفایا و خمس آن توسط رسول خدا ﷺ بقیه در بین اصحاب تقسیم گردید (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۷۹-۱۷۶؛ حلبی شافعی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۴۸۲؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۵۱۶-۵۱۳). نمونه دوم غزوه بنی نضیر است که پس از نقض پیمان با تصمیم گرفتن به قتل پیامبر ﷺ از طریق انداختن سنگی از بالای بام، پیامبر ﷺ از نقشه شوم آنان توسط جبرئیل با خبر شد؛ لذا از کنار دیوار آن خانه، بلند شد و به مدینه آمد. سپس پیغام فرستاد که تا ده روز

مدینه را ترک نمایند؛ اما آن‌ها در اثر وعده همکاری «ابن ابی» در قلعه‌های خود آماده جنگ شدند که پس از پانزده روز محاصره حاضر شدند سلاح‌های خود را زمین بگذارند و از اموال خود به اندازه یک بار شتر با خود ببرند. بنابراین، اموال و مزارع آنان جزء فیء قرار گرفت و پیامبر ﷺ آن را بین مهاجران تقسیم نمود (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۸۰-۳۶۴).

۳- بعضی همراه با غنیمت یا بدون آن، اسارت در پی داشته است که از بین این اقسام، فقط همین قسم اخیری محلّ بحث ماست و برای اطلاع از تعداد اسرا و سرنوشت آنان، می‌توان گفت: در «سریّه نخله» دو نفر اسیر گرفته شد که یکی از آن دو اسلام آورد و دیگری در مقابل فدیة آزاد شد (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۸-۱۳)؛ «غزوه بدر» اسارت هفتاد نفری را در پی داشت که تعدادی از آن‌ها در برابر تعلیم خواندن و نوشتن به ده نفر از اطفال، آزاد شدند، بعضی دیگر در برابر فدیة و آن‌هایی که فقیر بودند بر آن‌ها منت گذاشته شد و بدون پرداخت فدیة آزاد گردید (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۱۶ و ۱۴۴؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۵۰۴)؛ در سریّه قرده یک نفر به نام فرات بن حیّان به اسارت گرفته شد که پس از پذیرش اسلام، آزاد گردید (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۹۸؛ جزری، ۱۴۰۹، ج ۴: ۵۲). «غزوه بنی المصطلق» اسیر شدن تعدادی از مردان جنگی، همراه با زنان و بچه‌ها را به دنبال داشت و اموال آنان که دو هزار نفر شتر و پنج هزار رأس گوسفند بود، نیز به غنیمت گرفته شد (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۴۰۸). بعد از تخمیس، اموال و اسرا در بین سربازان اسلام تقسیم گردید که در بین آنان جویریّه دختر حارث هم بود و در سهم ثابت بن قیس و پسرعمویش قرار گرفت. جویریّه با آن دو قرارداد مکاتبه بست و برای پرداخت مال الکتابه نزد پیامبر ﷺ آمد، ابتدا اسلام خود را اظهار داشت و پس از آن درخواست کمک کرد. پیامبر ﷺ پس از پرداخت مال الکتابه، او را تملک کرد و سپس آزاد و با او ازدواج نمود، این ازدواج باعث شد که صد خانواده از بنی المصطلق آزاد شوند، بقیّه در برابر فدیة آزاد گردیدند (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۱۲-۴۱۱). واقدی از مجامعت با برخی از آن زنان سخن به میان آورده (همان، ج ۱: ۴۱۳) که به دلیل تصریح نشدن به استبراء آنان، از سوی برخی از محققان مورد اشکال قرار گرفته است (یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۸۴). «غزوه بنی قریظه» اسارت آنان را در پی داشت که سرانجام، مردان شان کشته شدند و زنان و بچه‌های شان فروخته شدند (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۲۲-۴۹۷)؛

فقیه، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۵۱-۲۲۶). سرّیه ابو عیبده جرّاح به ذی القصّه که در آن یک نفر اسیر شد و پس از آورده شدن به مدینه، آن مرد مسلمان شد و رسول خدا ﷺ او را آزاد ساخت (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۵۳ و ۶۰). سرّیه زید بن حارثه به عیص، اسارت برخی از افراد، از جمله ابوالعاص بن ربیع همسر زینب بنت رسول خدا ﷺ را به دنبال داشت که او به خانه زینب پناهنده شد و از سوی پیامبر ﷺ نیز مورد پذیرش قرار گرفت، لذا اموال افرادی از قریش که نزد او بود مسترد شد. ابوالعاص به مکه آمد و اموال مردم را تسلیم نمود و اعلام داشت که اسلام آورده و به مدینه بازگشت (ر.ک: همان، ج ۲: ۵۵۴ و ۶۷). در سرّیه زید بن حارثه به حسمی، یک صد نفر زن و بچه اسیر شدند. بنی ضیبب وقتی از این قضیه باخبر شدند، نزد زید بن حارثه آمدند و گفتند ما مسلمانیم و سوره حمد را به عنوان امتحان قرائت کردند؛ تعدادی از آن‌ها به همراه رفاعه نزد پیامبر ﷺ آمدند. رفاعه ضمن دادن گزارش از ابلاغ نامه او برای مردم جذام و مسلمان شدن آنان، خواستار آزادی اموال و اسرای آنان شد. رسول خدا ﷺ شمشیر خود را به حضرت علی علیه السلام داد و او را مأمور ساخت که نزد زید بن حارثه برود و فرمان آزادی اموال و اسرای جذام را به او برساند. زید پس از دیدن شمشیر رسول خدا ﷺ و شنیدن فرمان او اموال را مسترد و اسرا را آزاد ساخت؛ حتی زنانی که به واسطه ملکیت و بعد از استبراء وطی شده بودند، بازگردانده شد (ر.ک: همان، ج ۲: ۵۵۶-۵۶۰ و ۶۸؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۶۹). سرّیه زید بن حارثه به مدین که در آن اسرانی از اهل میناء گرفته شد، هنگام فروش گریه آن‌ها بلند شد؛ پیامبر ﷺ علت آن را پرسید، گفتند: به خاطر جدایی انداختن بین مادران و فرزندان است؛ لذا پیامبر ﷺ دستور داد که باهم فروخته شوند (ر.ک: حمیری المعافری، بی تا، ج ۲: ۶۳۶؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۶: ۹۷). جنگ خیبر: شرکت نمودن یهودیان خیبر در جنگ احزاب و جمع آوری نمودن آن‌ها افرادی را از غطفان و قبائل دیگر، برای جنگ با رسول خدا ﷺ باعث برافروخته شدن آتش جنگ خیبر شد (ر.ک: یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۹؛ عربی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۲؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۹۴) که سپاه رسول خدا ﷺ در ماه صفر (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۳۴) یا جمادی الاول (همان، ج ۲: ۸۱) سال هفتم هجری به سمت خیبر حرکت کردند. اسیر شدن صفیه و دختر عمویش و چند دختر بچه دیگر و هم چنین اسارت زنان و فرزندان کنانه بن ابی الحقیق و برادرش در

نتیجه این جنگ صورت گرفت که رسول خدا ﷺ در مورد مجامعت با زنان اسیر فرمود: آن‌ها را به مدت یک حیض دیدن استبراء نمایند و اگر حامله بودند تا وضع حمل آنان صبر نمایند (ر.ک: همان، ج ۲: ۶۵۹-۵۱۲). سرّیه غالب بن عبدالله به سوی بنی مرّه در منطقه فدک و بنی الملوّح در کدید که پس از کشته شدن تعدادی از جنگجویان آنان، چهار پایان آن‌ها به غنیمت و زنان و فرزندان‌شان به اسارت در آمدند (ر.ک: همان، ج ۲: ۷۵۱ و ۷۲۴). سرّیه شجاع بن وهب به سیّ از سرزمین بنی عامر از ناحیه رکه که در آن چند زنی به اسارت درآمد. پس از مدّت کوتاهی تعدادی از مردم آنجا درحالی که مسلمان شده بودند به مدینه آمدند و با رسول خدا ﷺ درباره پس دادن زنان صحبت کردند. رسول خدا ﷺ نیز پس از صحبت با شجاع و یارانش، زنان را برگرداند (ر.ک: همان، ج ۲: ۷۵۴). سرّیه قطبه بن عامر بن حدیده به سوی طایفه از خثعم در منطقه تباله که پس از شکست دادن آن‌ها شتران و گوسفندانی به غنیمت گرفتند و زنانی را به اسارت در آوردند (ر.ک: همان، ج ۲: ۷۵۵). سرّیه خضره به سرکردگی ابو قتاده که در آن چهار زن به همراه تعدادی پسر بچه و دختر بچه اسیر شد (ر.ک: همان، ج ۲: ۷۸). سرّیه عینه بن حصن به سوی بنی تمیم که در آن یازده مرد و یازده زن و سی کودک را به اسارت گرفتند و به مدینه آوردند. رسول خدا ﷺ دستور داد که آنان را در خانه رمله دختر حارث نگه‌دارند. سپس گروهی از سران قبیله آمدند و با رسول خدا ﷺ صحبت نمودند و بدین ترتیب اسرا آزاد شد (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۲۲). سرّیه ذات السلاسل که اسارت ذریّه آنان را به دنبال داشت (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۳۷؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۵۹۸؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۷۴). در برخی از نقل‌ها تعداد اسرا یکصد و بیست دختر جوان گزارش شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۸۴). جنگ حنین که در آن شش هزار نفر انسان اسیر گرفته شد (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۸۳۴). رسول خدا ﷺ از مجامعت با زنان حامله از اسرا تا زمانی که وضع حمل نمایند و غیر حامله از آنان تا یکبار حیض شوند، منع کرد (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۹۲۰)، به دنبال آن نمایندگان از هوازن خدمت پیامبر ﷺ آمدند و خواستار آزادی اسرا شدند، رسول خدا ﷺ سهم خود و خاندان عبدالمطلب را بخشید و به بقیّه مسلمانان فرمود: این گروه مسلمان شده‌اند و خواستار آزادی زنان و فرزندان خود می‌باشند؛ در نتیجه همه مسلمانان به آزادی آنان

رضایت خود را اعلام نمودند (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۱۷). سرّیه امیرالمؤمنین علی علیه السلام برای نابود کردن بت فلس در قبیله طیّ که در آن تعدادی اسیر گرفتند. از بین اسرا، هرکسی را که مسلمان شد آزاد کردند و هرکسی که اسلام را نپذیرفت، همراه با غنائم به مدینه آوردند و به استثنای خاندان حاتم طائی، بعد از تخمیس تقسیم گردیدند (ر.ک: همان، ج ۳: ۹۸۴ و ۹۸۷؛ همان، ج ۲: ۱۲۴؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۴۶). هم‌چنین در سرّیه خود به مدحج یمن مقداری غنائم و اسیر به دست آوردند که بعد از جدا نمودن خمس آن، بقیه را بین اصحاب خود تقسیم نمود (ر.ک: واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰۸۰؛ همان، ج ۲: ۱۲۹).

۲-۱-۶- بررسی فقهی جواز مجامعت با کنیز و شرایط آن

در اسلام، به خصوص در فقه شیعه دوازده امامی، علاوه بر عقد دائم و موقت، دو چیز دیگر نیز از اسباب حلّیت آمیزش جنسی و دیگر استمتاعات آن، می‌باشد (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۶۶؛ حلّی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۸)؛ یکی «ملک یمین» و استقرار پیدا کردن ملکیت نسبت به کنیز، خواه این حصول ملکیت، از طریق برده‌گیری باشد یا از طریق بیع یا صلح یا هبه یا ارثی که بعد از برده‌گیری محقق شود (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۸۲؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۱۰: ۴۷۵)، مشروط بر این که قبل از مجامعت استبراء صورت بگیرد؛ اما چگونگی آن به این نحو است که در زنانی که حیض می‌شوند به مدت یک‌بار حیض شدن باید صبر نمایند و در زنانی که در سنّ حیض هستند ولی به دلایلی حیض نمی‌شوند، باید به مدت چهل و پنج روز صبر نمایند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۷۲؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۲۵۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰: ۲۵۹). دیگری حلال نمودن مالک است کنیزش را به کس دیگری که ازدواج آن دو با یکدیگر جایز باشد؛ مثل اینکه کنیزی را که خود با او هم‌بستر شده به کسی تحلیل نماید که از محارم نسبی یا رضاعی یا خویشاوندی او نباشد و شرایط دیگری مثل ایمان، اسلام و ... نیز موجود باشد؛ چگونگی آن به این نحو است که بگوید: «أحللت لك وطأها» یا «جعلتك في حلّ من وطئها» (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۳۴؛ وجدانی فخر، ۱۴۲۶، ج ۱۲: ۹۳).

خلاصه برده‌گیری انسان از هم نوعش مسبب از سه عامل غلبه در جنگ، زورمندی و

ولایت بر زنان و فرزندان بوده و اسلام برده‌گیری را تنها از طریق غلبه در جنگ - آن‌هم در جنگ مسلمانان با کفار حربی که جامعه اسلامی را تهدید می‌کند - پذیرفته که فرایند آن این گونه می‌باشد: سپاه اسلام پس از آماده شدن برای جنگ با کفار هم‌جوار، ابتدا آنان را با موعظه و سخنان حکمت‌آمیز و جدال احسن، دعوت به حق می‌نماید، اگر نپذیرفتند به آنان پیشنهاد جزیه دادن یا بستن معاهده می‌دهد، اگر این را هم نپذیرفتند، آن وقت با آن‌ها اعلام جنگ می‌کند که پس از پایان یافتن جنگ و غالب شدن آن‌ها، اموال و افرادی که از کفار باقی می‌ماند، مال مسلمانان می‌شود و تصرفاتی که در آن انجام می‌شود از جمله مجامعت با کنیزان، از باب ملکیت است و آن‌هم مشروط به استبراء می‌باشد که نمونه‌های از آن در بررسی غزوه‌ها و سریه‌های رسول خدا ﷺ ارائه شد.

از توضیح مقدمات مذکور، به دست آمد که سها بین آدم ربائی و برده‌گیری، خلط نموده؛ زیرا آدم ربائی اولاً مخفیانه و از طریق فریب کاری یا زورگیری و قلدری است. ثانیاً دامنه آن محدود به افراد خاص و اقشار خاصی نیست، بلکه ممکن است افراد مختلفی از اقشار مختلف جامعه و با اهداف و انگیزه‌های نامشروع متعددی از سوی آدم‌رباها، مورد هدف قرار گیرد. ثالثاً آن قدر گسترده نیست که زنان و کودکان یک روستا یا یک شهر را در برگیرد، بلکه محدود به یک یا چند فرد می‌باشد. رابعاً در آن قسمت کردن مشروع وجود ندارد؛ چون ربودن و دزدیدن از منظر اسلام ملک آور نیست؛ درحالی که فرایند برده‌گیری در اسلام اولاً به دور از خدعه و نیرنگ و زورگیری می‌باشد؛ قهر و غلبه‌ای که در آن وجود دارد، لازمه جدایی‌ناپذیر پیروزی در جنگ است و این غیر از زورگیری و قلدری است. ثانیاً دامنه آن محدود است به کفار حربی غیر ذمی و غیر معاهدی که با جامعه اسلامی سرستیز را در پیش گرفته و هدف و انگیزه آن‌هم صیانت از کیان اسلام، جامعه اسلامی و سنن و قوانین آن است که مورد تأیید عقل و شرع و فطرت می‌باشد. ثالثاً گستردگی آن بستگی دارد به منطقه مغلوب شده که گاهی یک روستا است و گاهی یک شهر و ... رابعاً قسمت کردن بردگان کاملاً مشروع است؛ زیرا با پیروزی و غلبه بر دشمن، «ملک یمین» محقق می‌شود، منتهی به صورت ملک مشاع که کسی حق تصرف در آن را بدون اجازه دیگران ندارد و

قسمت کردن آنان بعد از اخذ صفایا و خمس، برای تعیین و مشخص نمودن حق تک تک افراد شرکت‌کننده در جنگ و مسووع تصرفات آنان می‌باشد. در نتیجه می‌توان گفت که اتهام سها از اساس وارد نیست و به این ترتیب ثابت شد که هم ادعای او بدون دلیل است و هم بین برده‌گیری و آدم‌ربائی خلط نموده است.

۲-۲- مغالطه نمودن بین تجاوز جنسی و هم بستری مشروع

چنانکه ذکر شد، سها در اثر خود بی‌خبر از فرایند برده‌گیری در اسلام و شرایط بهره‌گیری از کنیزان، یا به بی‌خبری زدن خود و به غلط انداختن دیگران، مدعی شده که در جنگ‌های صدر اسلام، زنان و دختران به‌عنوان بردگان جنسی مادام‌العمر مورد تجاوز جنسی قرار می‌گرفتند که این ادعا - در پرتو آنچه که به عنوان مقدمات استدلال ذکر شد - از چند جهت مخدوش می‌باشد: اولاً مانند ادعای قبلی، ادعایی بدون دلیل است و نیازمند اثبات می‌باشد. ثانیاً تعبیر «تجاوز جنسی» در جایی به‌کار برده می‌شود که روابط جنسی از طریق نامشروعی مانند زنا و لواط برقرار شده باشد؛ در حالی که روابط جنسی مسلمانان صدر اسلام با بردگان از طریق ملکیت یا تحلیل یا عقد دائم یا عقد موقت با آنان بوده که هر کدام به‌تنهایی سبب مستقل در حلّیت برقراری روابط جنسی است. ثالثاً شکنجه شدن‌ها و کشته شدن برخی از مسلمانان در مکه توسط مشرکان، تصمیم‌گیری سران آن‌ها بر قتل رسول خدا ﷺ در «دار الندوه» و اجرائی ساختن آن در «لیلة المیت»، مشخص ساخت که دشمن کمر بر نابودی اصل اسلام بسته و هرگونه حرمت جانی و مالی و عرضی خود را از بین برده است؛ لذا رسول خدا ﷺ بعد از هجرت، در مدینه حکومت اسلامی تشکیل داد و برای بقا و پیشرفت آن از جمله چیزهایی که به آن نیازمند بود تضعیف دشمن بود. بنابراین، سریه‌ها و غزوه‌هایی را به راه انداخت که اسارت و برده‌گیری برخی از افراد و خانواده‌های دشمن یکی از نتایج آن بود. بردگان به‌حکم اینکه انسانند و مانند احرار غریزه جنسی دارند و با برده شدن این غریزه آن‌ها از بین نمی‌رود؛ لذا ارضاء غریزه جنسی آنان یکی از نیازهای طبیعی و جزء حقوق آنان بود که برای برآورده شدن آن، دو راه بیشتر وجود نداشت: یکی مشروع؛ همانند: ملکیت، ازدواج و تحلیل و دیگری نامشروع؛ مانند: زنا، لواط، استمناء و مساحقه. پُر واضح است که

در حکومت انسان‌ساز اسلامی، آن‌هم به رهبری شخصیت بی‌نظیری مانند رسول خدا ﷺ قط راهکار اولی عملی است. از طرف دیگر لغو یک‌باره بردگی و آزاد نمودن آنان به صورت یک‌دفعه امکان‌پذیر نبود؛ زیرا آن‌ها نه خانه‌ای داشتند و نه ثروتی و حتی ممکن بود بیشتر آنان از گرسنگی بمیرند و برخی هم گناهانی مانند: سرقت، زنا، لواط و... را مرتکب شوند و شیرازه جامعه را از هم پاشانند یا دوباره علیه حکومت اسلامی توطئه نمایند. از طرف سوم بردگان همان دشمنان راه‌یافته به داخل کشور اسلامی بودند که باید تربیت می‌یافتند و طعم شیرین آموزه‌های اسلام را می‌چشیدند و به تدریج آزاد می‌گردیدند و جذب جامعه اسلامی می‌شدند. طبیعی است که در طول مدت تربیت باید به نیازهای جنسی آنان پاسخ مثبت داده می‌شد و گرنه ممکن بود از طریق زنا، لواط و... جامعه را به فساد بکشانند. لذا در سیره رسول خدا ﷺ می‌بینیم که ایشان با «جویریه» ازدواج کرد و همین‌طور سایر اصحاب و مسلمانان آن روز که یا خود با کنیزان ازدواج کردند یا از طریق ملکیت و یا از طریق تحلیل به غریزه جنسی آنان پاسخ مثبت دادند یا کنیزان را به ازدواج غلامان درآوردند. بنابراین، بین تجاوز جنسی و هم‌بستری مشروع با کنیزان، تفاوت ماهوی وجود دارد و مغالطه سهوا و شبهه افکنی او از این طریق هم راه به جایی نمی‌برد.

۲-۳- اجازة دادن اسلام تصرفات مالکانه را در بردگان همراه با حفظ کرامت آنان

سها مدعی شده که رسول خدا ﷺ زنان و دختران غیرمسلمانان و حتی شوهرداران آنان را ملک سربازانش قرار می‌داد و آن‌ها را که از ابتدا آزاد بودند به درجه کالا تنزل می‌داد. در نقد آن باید گفت که اسلام اگر در شرایط خاصی، مالک شدن اسرای جنگی و تصرفات ملکی در آن را اجازه داده، اما بر حفظ احترام و کرامت انسانی آنان همواره تأکید نموده و این مطلب را می‌توان از بررسی سیره اسلام و مکانیسم آزاد سازی بردگان به دست آورد:

۲-۳-۱- سیره اسلام در مورد بردگان

در مباحث قبلی، چگونگی برده‌شدن اسرای جنگی و تصرفات مالکانه در آن و شرایط آن توضیح داده شد؛ لذا در این قسمت می‌پردازیم به اثبات حفظ احترام و کرامت انسانی بردگان از سوی اسلام؛

بعد از استقرار بردگی بر غلامی یا کنیزی، آن شخص «ملک یمین» می‌گردد که تمامی منافع و دست رنج او برای غیر می‌شود. در مقابل هزینه زندگی او بر عهده مالکش خواهد بود. سفارش اسلام نسبت به بردگان این است که صاحبان آنان، آن‌ها را از اهل بیت خود حساب کنند و در برخورداری از لوازم و امکانات زندگی مساوات را پیشه نمایند؛ هم‌چنانکه رسول خدا ﷺ با آنان غذا می‌خورد، نشست و برخاست می‌کرد، در خوراک و پوشاک و امثال آن هیچ تقدیمی برای خود بر آنان قائل نبود. توصیه می‌کرد از سخت‌گیری بر آنان، شکنجه نمودن آنان، ناسزا گفتن به آنان و ظلم کردن بر آنان، پرهیز نمایند. آنان را در شهادت دادن و شریک ساختن در کارهای خود، سهم نمایند؛ چه در زمان بردگی‌شان و چه بعد از آزادی‌شان. بردگان مجازند که با اذن صاحبان خود، با همدیگر و هم‌چنین با احرار ازدواج نمایند. ارفاق اسلام در حق بردگان به‌جایی رسید که آنان در تمامی امور، دوشادوش احرار، شریک شدند. تاریخ صدر اسلام از بردگانی همچون: سلمان فارسی، بلال حبشی و ... نام می‌برد که متصدی امر امارت و قیادت لشکر شده‌اند؛ خود رسول خدا ﷺ صفیة دختر حبی بن اخطب را آزاد کرد، سپس با او ازدواج نمود. حتی با جویریة دختر حارث که یکی از دوستان نفر اسرای جنگ بنی المصطلق بود همسر خود نمود و این عمل باعث شد که بقیه اسرا هم که همه زنان و کودکان بودند آزاد شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۴۷؛ همان، ۱۳۷۴، ج ۶: ۴۹۹).

۲-۳-۲- مکانیسم آزادسازی بردگان در اسلام

مکانیسم و سازوکار آزادسازی بردگان در اسلام، این‌گونه است که از یک طرف عموم مسلمانان را به آزاد نمودن بردگان ترغیب نموده؛ مثلاً در آیه ۱۷۷ بقره، صرف مال در جهت آزادی بردگان، جزء نیکی برشمرده شده، چنانکه می‌فرماید: «وَ لَکِنَّ الْاِبْرَءَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلَائِکَةِ وَ الْکِتَابِ وَ النَّبِیِّنَ وَ اٰتٰی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰکِیْنِ وَ اِبْنِ السَّبِیْلِ وَ السَّآئِلِیْنَ وَ فِی الرَّقَابِ»: بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد، و مال [خود] را با وجود دوست داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و گدایان و در [راه آزاد کردن] بندگان بدهد.

از طرف دیگر، آزاد نمودن آنان را کفاره برخی از گناهان قرار داده؛ مثلاً در آیه ۶۰ توبه یکی از موارد مصرف صدقات واجب، آزادسازی بردگان قرار داده شده، چنانچه می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَ فِي الرِّقَابِ...»: صدقات، تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن، و کسانی که دلشان به دست آورده می‌شود، و در [راه آزادی] بردگان... اختصاص دارد. در آیه ۹۲ نساء کفاره قتل خطأ قرار داده شده، چنانکه می‌فرماید: «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا: وَ هَر كَس مَوْمِنِي رَا به اشتباه کُشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند. در آیه ۸۹ مانده، آزاد نمودن برده جزء کفاره تخیر شکستن قسم قرار گرفته: «وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِيْنٍ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعَمُوْنَ اَهْلِيكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ»: ولی به سوگندهایی که [از روی اراده] می‌خورید [و می‌شکنید] شما را مؤاخذه می‌کند و کفاره‌اش خوراک دادن به ده بینواست از غذاهای متوسطی که به کسان خود می‌خورانید یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن بنده‌ای. در مورد کفارهظهار، در آیه ۳ مجادله، می‌فرماید: «وَ الَّذِيْنَ يَظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتِمَّاسَا»: و کسانی که زنانشان راظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند پشیمان می‌شوند، بر ایشان [فرض] است که پیش از آنکه با یکدیگر هم‌خوابگی کنند، بنده‌ای را آزاد گردانند.

از ناحیه دیگر با قرارداد تدبیر و کتابت به آزادی آنان اجازه داده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۴۸)؛ چنانکه در آیه ۳۳ نور می‌فرماید: «وَ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ اِنْ عَازَمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا»: و از میان غلامانتان، کسانی که در صدند با قرارداد کتبی، خود را آزاد کنند، اگر در آنان خیری [و توانایی پرداخت مال] می‌یابید، قرار باز خرید آن‌ها را بنویسید.

در مجموع می‌توان گفت که خرید و فروش بردگان در اسلام از این جهت که ملک مسلمانان است، جایز است؛ اما جایز بودن آن، هرگز مساوی با احترام نداشتن و کرامت نداشتن آنان نیست، بلکه کرامت شان همواره بر قوت خود باقی است و در نتیجه ادعای سها در این مورد هم ناتمام می‌باشد.

۲-۴- قیاس مع الفارق

دکتر سها از طریق قیاس نمودن کار رسول خدا ﷺ را با کار برخی از پادشاهان که در جنگ با دشمنانشان مرتکب اعمال زشتی می‌شده؛ مثلاً زنان یک روستا را برای شبی در اختیار سربازانشان قرار می‌داده، به شناعة و زشتی آن حکم نموده و آن را یک جنایت هولناک خوانده که در زشتی قرینی ندارد. در نقد آن باید گفت که این قیاس، یک قیاس مع الفارق است؛ زیرا اولاً پادشاهی که عمل کرد او مقیس علیه قرار گرفته و از طریق مفروغ عنه بودن شناعة و زشتی کار او، چنین حکمی بر مقیس هم سرایت داده شده، از دو حال خالی نیست؛ یا مسلمان بوده است یا غیرمسلمان، در صورت دومی تخصصاً از محل بحث ما خارج است و صلاحیت معیار سنجش قرار گرفتن را ندارد؛ زیرا «ما نحن فیه» بررسی عملکردها از منظر دین مبین اسلام است. در صورت اولی باز از دو حال خارج نیست یا اذن شرعی برای جنگ داشته است یا نداشته؛ در حالت دومی باز مثل صورت قبلی از محل بحث خارج است منتهی تخصیصاً؛ زیرا اصل جنگ کردن او نامشروع بوده و به دنبال آن اسیر گرفتن و برده گرفتن او و هم چنین تصرفات او در کنیزان همگی نامشروع بوده است. در حالت دومی یا منظورش مسلم بن عقبه است یا غیر او، اگر اولی باشد که به دستور یزید بن معاویه بر شهر مدینه حمله کرد و سه شبانه‌روز آن را بر لشکریان خود مباح نمود (ر.ک: کوفی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۶۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۲۳۳)، یا تخصصاً از محل بحث خارج است؛ بنابراین که یزید اصلاً مسلمان نبوده یا تخصیصاً خارج است بنابراین که در ظاهر مسلمان بوده، اما خلافت و نیابت او نامشروع بوده و اذن او در این حمله هیچ اعتبار شرعی نداشته است. اگر دومی باشد با توجه به اینکه طرفین جنگ هر دو مؤمن و مسلمان بودند، مسلمان بودن مردم مدینه جزء مسلمات تاریخی است و مسلمان بودن طرف مقابل آنان طبق فرض مسأله است؛ پس در این صورت قوانین و شرایط اسارت و برده‌گیری شرعی بر آن منطبق نبوده؛ بلکه باید در مثل این مورد طبق مفاد آیه ذیل عمل می‌شد که خداوند متعال در آن چنین می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا بِالْعَدْلِ وَاقْسُطُوا إِنْ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (حجرات / ۹): و هرگاه دو گروه از مؤمنان باهم به نزاع و جنگ پردازند،

آن‌ها را آشتی دهید؛ و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا باز گردد؛ و هرگاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان آن دو به عدالت صلح برقرار سازید؛ و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد. ثانیاً رسول خدا ﷺ معصوم است و قیاس کردن کار او را با کار غیر معصوم از اساس غلط است. ثالثاً این جمله سها: «بعضی پادشاهان در جنگ با دشمنانشان مثلاً زنان یک روستا را برای شبی در اختیار سربازانشان قرار می‌دادند»، ظهور در این دارد که به‌صرف تسلط یافتن، بدون این که قسمت و استبرائی صورت گرفته باشد، این اباحه صورت گرفته است؛ در حالی که در بررسی تاریخی و فقهی گذشت، اباحه مشروع بعد از اخراج خمس و تقسیم نمودن کنیزان و استبراء نمودن آنان به مدت یک حیض دیدن یا ۴۵ روز در زنان غیر حامل و وضع حمل نمودن در زنان حامل است.

نتیجه

از مجموع آنچه که در این مقاله آمد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اتهام دکتر سها، از اساس وارد نیست؛ زیرا برده‌گیری در اسلام برای تربیت نمودن اسرای جنگی کفار حربی، به تربیت اسلامی و چشاندن تعالیم روح بخش اسلامی به آنان است، نه به منظور شهوت رانی و بی‌بندباری جنسی و اگر استمتاعی هم از کنیزان برده می‌شود، مشروط به شرایطی است که از سوی شرع مقدس اسلام، گذاشته شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بیهقی، ابوبکر. (۱۴۰۵). **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. جزری، عزالدین بن الأثیر أبو الحسن علی بن محمد. (۱۴۰۹). **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. بیروت: دارالفکر.
۴. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۳). **موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**. زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی. ۱۱ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۵. حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۷). **نور ملکوت قرآن**. ۴ جلد. چاپ سوم. مشهد: علامه طباطبایی.
۶. حلبی شافعی، ابوالفرج. (۱۴۲۷). **السيرة الحلبية** (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون). چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۳). **قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام**. ۳ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸. حمیری المعافری، عبدالملک بن هشام. (بی تا). **السيرة النبوية**. تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی. بیروت: دار المعرفة.
۹. دکتر سها. (۱۳۹۳). **نقد قرآن**. [بی جا]: [بی نا].
۱۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). **فروغ ابدیت**، تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم. چاپ بیست و یکم. قم: بوستان کتاب.
۱۱. صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴). **سبل الهدی و الرشاد في سيرة خير العباد**. تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). **الميزان في تفسير القرآن**. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. _____ (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. ۲۰ جلد. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **تاریخ الأمم و الملوک**. چاپ دوم. بیروت: دار التراث.
۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۰۷). **الخلاف**. ۶ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

١٦. _____ . (١٤٠٧). **تهذیب الأحكام**. ١٠ جلد. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
١٧. عاملی، زین الدین بن علی. (١٤١٠). **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحسّی - کلاتر)**. ١٠ جلد. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
١٨. عاملی، علی بن حسین. (١٤١٤). **جامع المقاصد فی شرح القواعد**. ١٣ جلد. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
١٩. عربی، حسین علی. (١٣٨٣). **تاریخ تحقیقی اسلام**. چاپ چهارم. قم: مؤسسه امام خمینی.
٢٠. عسقلانی، ابن حجر. (١٤١٥). **الإصابة فی تمییز الصحابة**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢١. فقیه، محمد حسن. (١٤١٧). **الموسوعة الکبری فی غزوات النبی الاعظم**. چاپ اول. [بی جا]: مؤسسه الفقیه.
٢٢. قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٣). **تفسیر القمی**. ٢ جلد. چاپ سوم. قم: دار الکتب.
٢٣. کوفی، فرات بن ابراهیم. (١٤١٠). **تفسیر فرات الکوفی**. ١ جلد. چاپ اول. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارت الإرشاد الإسلامی.
٢٤. مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٣). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ١١١ جلد. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٥. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن. (١٤٠٨). **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**. ٤ جلد. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٢٦. مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی. (١٤٢٠). **إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع**. به تحقیق محمد عبد الحمید النمیسى. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢٧. منتظری نجف آبادی، حسین علی. (١٤٠٩). **مبانی فقهی حکومت اسلامی**. ترجمه محمود صلواتی و ابوالشکورى. ٨ جلد. قم: مؤسسه کیهان.
٢٨. نجفی، محمدحسن. (١٤٠٤). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**. ٤٣ جلد. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٩. واقدی، محمد بن عمر. (١٤٠٩). **کتاب المغازی**. تحقیق مارسدن جونسن. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
٣٠. وجدانی فخر، قدرت الله. (١٤٢٦). **الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة**. ١٦ جلد. چاپ دوم. قم: انتشارات سماء قلم.
٣١. یوسفی غروی، محمدهادی. (١٤١٧). **موسوعة التاریخ الإسلامی**. چاپ اول. مجمع اندیشه اسلامی.



AN INVESTIGATION INTO PROPHET YUSUF (A.S)'S ATTRIBUTION OF "THEFT OF THE KING'S CUP" TO HIS BROTHERS

Vali'ullah Naghipourfar ¹
Mohammad Amir Kasmaei ²

ABSTRACT

The subject of this article is one of the allegorical verses in Quran (*mutashabihat*) that cannot be solved except by relying on the decisive verses (*Muhkamat*). The decisive verses which lie in three categories: general, special and context, are the keys with which one can find the key of understanding the allegorical verses to some extent. Based on the general decisiveness of his prophecy and his special characteristics, Prophet Yusuf (a.s) had lofty purposes, as educating and guiding the people. In this regard, the plan was to keep his own brother close and attribute the theft to other [step] brothers with the aim of making them aware of their sin, so that they would come to their senses and repent. This goal was not made possible unless by calling them thieves in public and embarrassing them in front of the caravan. At the same time, by doing so, he made possible his other wish, i.e., immigration of his family to Egypt. In this way, the doubt of lie and slander by the Prophet of God will be solved, as the interpretive narrations also confirm this view. However, other interpretive possibilities have been mentioned for these verses, such as: "the guilt of slander is justified for the sake of a sublime purpose", "the announcement was a non-informative sentence" or "the announcement was done by a person in charge"; But given the decisive verses and other reasons, we consider them unlikely.

KEYWORDS: Chapter of Yusuf, Allegorical and Decisive Verses, Benjamin, Theft, Study of Doubts, Infallibility of the Prophets

¹. Assistant Professor, Department of Islamic teachings ,Faculty of Qom University. | Email: v-naghipoor@qom.ac.ir

². PhD student, Comparative interpretation , University of Qur'anic Sciences and Thoughts* | Email: makasmaei@gmail.com



بررسی نسبت دادن «سرقَتِ جامِ مَلِکِ» توسط حضرت یوسف علیه السلام به برادرانش

ولی الله نقی پورفر^۱
محمدامیر کسمائی^۲

چکیده

موضوع این مقاله از تشابهات قرآنی است که جز با تمسک به مُحکّمات حل نمی شود. محکّماتی که در سه دسته عام، خاص و سیاق، به عنوان کلیدهایی هستند که می توان با آن ها به گنجینه فهم حدودی تشابهات دست یافت. حضرت یوسف علیه السلام بر اساس محکّمات عام نبوّت و ویژگی های خاص خود، اهدافی والا از جمله تربیت و هدایت مردم را در نظر داشت. در همین راستا نقشه نگه داشتن برادر تنی نزد خود و نسبت دادن سرقت به سایر برادران با هدف متنبه کردن آنها به گناهشان بود تا به خود آمده و توبه کنند. این هدف از طریق سارق خواندن آنها در ملاء عام و شرمسار کردنشان میان کاروان ممکن می شد. ضمن آن که با این کار باعث می شد خواسته دیگر خود یعنی مهاجرت خانواده اش به مصر میسر شود. به این نحو، شبهه کذب و افترا توسط پیامبر خدا حل می شود. چنانچه روایات تفسیری نیز مؤید این نظر هستند. اگرچه احتمالات تفسیری دیگری نیز برای این آیات ذکر شده است؛ از جمله: «موجه بودن گناه تهمت به خاطر هدف والا»، «انشائی بودن جمله اعلانی» یا «اعلان توسط مسئول امر» اما با توجه به محکّمات و دلایل، آنها را بعید می دانیم.

واژه های کلیدی: سوره یوسف، محکم و متشابه، بنیامین، سرقت، شبهه پژوهی، عصمت پیامبران

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم | Email: v-naghipoor@qom.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | Email: makasmaei@gmail.com

۱. مقدمه

قصص قرآن در کنار حکمت و عبرت فراوان، متشابهات بسیاری نیز دارند که به راحتی برای ما قابل فهم نیستند. این متشابهات در مواردی چون ارتباط باری تعالی با پیامبران خویش، جلوه بیشتری پیدا می‌کند. بعضی از امتحانات الهی یا دستورات خاص خداوند به رسولان خود، گاهی از حیثه فهم بشر عادی خارج است. مواردی چون داستان حضرت خضر علیه السلام و حضرت موسی علیه السلام، امتحان‌های حضرت ابراهیم علیه السلام، داوری حضرت داود علیه السلام، قدرت و ثروت حضرت سلیمان علیه السلام، برخی اتفاقات در رسالت حضرت موسی علیه السلام، از جمله اموری است که در ظاهر عجیب می‌نماید یا برای عقل‌های عادی قابل درک نیست.

یکی از موارد تشابه در قصص انبیاء، داستان حضرت یوسف علیه السلام است. در این مقاله درباره آن موضوع بحث می‌کنیم که ایشان برای نگه داشتن برادر نزد خود، به او تهمت سرقت زد. این کار در نگاه اول، نادرست است و در ظاهر با اخلاق و حتی شریعت الهی تناقض دارد. با این حال می‌دانیم ایشان پیامبر خداوند است و پیامبران الهی علاوه بر عصمت از گناه، کاری جز برای خدا و در راه او انجام نمی‌دهند. ضمن این که خداوند در سوره یوسف علیه السلام ایشان را صاحب علم و حکمت و مخلص معرفی می‌کند؛ جدای از این، خداوند این کار را حیل‌های می‌داند و به خود منسوب می‌کند. پس می‌توان یقین داشت این کار دارای توجیه و حکمتی بوده است.

برخی برای توجیه این نقشه و تطبیق آن با شرع و اخلاق، دست به توجیهاتی غلط زده یا نتایج ناصواب از آن برداشته‌اند. نمونه آن نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» یا فرضیات دیگر است. درحالی که این نظریه با اساس دین ما تضاد دارد و چه بسا عقل منطقی آن را نمی‌پذیرد.

این موضوع مانند سایر متشابهات قرآنی، توسط مفسران مختلف بحث و بررسی شده است. آنها در ضمن تفسیر خود، نظرات مختلفی را برای حل مشکل این مورد و فهم درست آن ارائه داده‌اند. برخی از مفسران تنها به نقل اقوال بسنده کرده، برخی دیگر نظری را اختیار کرده‌اند. با این حال پژوهشی مستقل در خصوص این موضوع، یعنی نسبت دادن سرقت به برادران توسط حضرت یوسف علیه السلام به چشم نخورد.

این مقاله در پی فهم صحیح داستان مذکور، تبیین آن و توجیه عمل حضرت یوسف علیه السلام است. در ادامه بیان می‌کنیم اگرچه ایشان در راستای اراده خداوند به دنبال هدفی بزرگ بود، اما فعل ایشان با عقل و شرع تعارض نداشت؛ بلکه خود جزئی از هدف و مسیر رسیدن به آن بود و راه دیگری برایش میسر نبود؛ ضمن اینکه تمام نقشه به وسیله علم و درایت الهی انجام گرفت.

طرح شبهه

مشکل اصلی و شبهه موجود در این داستان، که درصدد پاسخ به آن هستیم، عبارتی است منسوب به حضرت یوسف علیه السلام که ندایی می‌باشد حاوی تهمت سرقت: «فَأَمَّا جَهْرُهُمْ بِجَهَارِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسُرْقُونَ»؛ «و هنگامی که (مأمور یوسف) بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری پادشاه را در بار برادرش گذاشت؛ سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله، شما دزد هستید!» (یوسف / ۷۰).

شبهه وارده آن است که چطور حضرت یوسف علیه السلام به کاروان برادران خود گفت: «شما سارق هستید»؛ حال آن که خودش آن پیمانہ (کالای مسروق) را در توشه آنها قرار داده بود. این جمله در ظاهر، کذب و افترا است؛ زیرا به گروهی بی‌گناه نسبت سرقت وارد کرده است.

احتمالات و جواب‌های مختلفی در بیان مفسرین نقل شده است؛ از جمله آن که آیا گوینده این جمله خود حضرت بوده است یا شخصی دیگر، اگر ایشان یا به دستور ایشان باشد به چه منظور این تهمت وارد شده است؟ آیا منظور گناهی است که برادران یوسف علیه السلام در حق ایشان انجام دادند؟ این مقاله در پی یافتن پاسخ صحیح‌تر است؛ اما در ابتدا باید به پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های موجود و موثر بر پاسخ پرداخت تا بر اساس آنها به نتیجه صحیح دست یابیم.

۲. روش تحقیق و پیش‌فهم‌ها

برای فهم تشابهات راهی جز به کارگیری محک‌ها و قطعیتاتی از قبیل: آیات محکم، مسلمات دینی، بدیهیات عقلی و روایات قطعی نیست. با قدم گذاشتن از محکمی به محکم دیگر می‌توان مسیر فهم متشابه را طی کرد.

محکماتی که می‌تواند گره از متشابهاات باز کنند، در سه دسته جای می‌گیرند: «محکمات عام»، «محکمات خاص» و «سیاق». در ادامه هریک را از آنها بررسی می‌کنیم:

۲-۱- محکمات عام

منظور محکماتی است کلی اعم از آیات یا روایات قطعی یا استدلالات منطقی، که شامل موضوع خاص مورد بررسی نیز می‌باشند. مثلاً در موضوع این مقاله که متشابهی در داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است، «عصمت انبیاء» یکی از محکمات عامی است که شامل این مورد نیز خواهد بود.

انبیاء الهی اگرچه همگی در یک سطح نیستند: «تِلْكَ الْأَرْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»: «بعضی از آن رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم» (بقره/ ۲۵۳) اما قطعاً جایگاهی بسیار بالاتری از سایر مردم دارند. این جایگاه رفیع، دارای ویژگی‌های مختلفی است که محور مشترک تمام انبیاء الهی است. سیره مشترک انبیای الهی شامل اصولی کلی است که خداوند آنها را لازمه نبوت و رسالت می‌داند و در حقیقت از احکام نبوت و رسالت عامه به شمار می‌رود و ویژه یک عصر یا نسل نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۴۱).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر موضوعی خود، ۲۴ اصل در سیره مشترک انبیاء را از آیات قرآن کریم استخراج می‌کند که به چند مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم. «اصطفای الهی» اولین ویژگی مشترک پیامبران است. آنها، برگزیده حق از میان مردمند و والاترین و بهترین چهره‌های انسانی هستند که به مقام رسالت و نبوت رسیده‌اند: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ»: «خداوند از فرشتگان رسولانی برمی‌گزیند» (حج/ ۷۵).

ویژگی دیگر «عصمت از گناه» است. یکی از اصول مشترک بین همه انبیا عصمت آنان در تلقی وحی و حفظ و ابلاغ آن است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْفُرَ»: «ممکن نیست هیچ پیامبری خیانت کند!» (آل عمران/ ۱۶۱). نبوت و عصمت با شرک و گناه سازگار نیست. خداوند می‌فرماید: انبیا گرچه اهل کفر نیستند، ولی بر فرض محال، اگر شرک ورزند، همه طاعتشان باطل می‌شود: «وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»: «و اگر آنها مشرک شوند، اعمال (نیکی) که انجام داده‌اند، نابود می‌گردد» (انعام/ ۸۸).

«دعوت به توحید و تقوا» خصوصیت دیگر مشترک انبیاء است. هیچ پیامبری نیامد مگر این که با دعوت به توحید عبادی مبعوث شد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»: «ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که: مبعودی جز من نیست پس تنها مرا پرستش کنید» (انبیاء / ۲۵). پیامبران آمده‌اند تا در مسیر حرکت انسان به سوی خداوند، او را هدایت کنند و مرکب راهوار و زاد راه او را مشخص نمایند و از بی‌راهه رفتن او را جلوگیری کنند. آیات بسیاری در سیره پیامبران مختلف این امر را تأیید می‌کند.

موارد دیگر اصول مشترک بین انبیاء «تحمل سختی‌ها و دشمنی‌ها»، همچنین «مظهریت رحمت خداوند» و دلسوزی برای امت خود می‌باشد. خداوند به رسول اکرم [می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»: «هیچ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم مگر اینکه هر گاه آرزو می‌کرد (و طرحی برای پیشبرد اهداف الهی خود می‌ریخت)، شیطان القائاتی در آن می‌کرد اما خداوند القائات شیطان را از میان می‌برد، سپس آیات خود را استحکام می‌بخشید و خداوند علیم و حکیم است» (حج / ۵۲). این مقابله با القائات شیطانی و اجرای آرزوها توسط پیامبران، نیازمند استقامت و جهاد بود. آنها برای زدودن رنج و عذاب از مردم از دو جهت می‌کوشند: اول آن که از تقدیر و تعیین عذاب در بعضی از مراحل قضا و قدر جلوگیری می‌کردند، و دیگر آن که زمینه فراهم شده عذاب را برطرف می‌کردند: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ»: «و پروردگار تو نسبت به مردم -با اینکه ظلم می‌کنند- دارای مغفرت است» (رعد / ۶).

روایات قطعی نیز بر رسالت الهی انبیاء اشاره دارد که برای هدایت مردم (وَ اضْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَ عَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ) (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۳) و تکامل عقل‌ها (وَ لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۲) و خارج کردن آنها از ظلمات مبعوث شده‌اند تا آنجا که حتی اخلاق متعالی را جزء رسالت خود می‌دانستند (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ) (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۸).

از طرفی برهان عقلی نیز عصمت و کامل بودن پیامبران را اثبات می‌کند؛ زیرا خلاف

عقل است اگر حکیم تعالی، انسانی دارای نقص را برای هدایت و تکامل بشر مبعوث کند (ابن میثم، ۱۴۰۶: ۱۷۹-۱۷۸).^۱

لذا بر مبنای محکّمات عام، اثبات می‌شود انبیاء الهی از جمله حضرت یوسف علیه السلام که از پیامبران الهی بود، به طور قطع دارای عصمت از گناه بوده و جز در مسیر هدایت مردم به توحید و تقوا قدم بر نداشته‌است. پس ضروری است که تشابه داستان مذکور را با در نظر داشتن این محکّمات درک کنیم.

۲-۲- محکّمات خاص

بعد از بررسی محکّمات عام که مربوط به همه پیامبران الهی علیهم السلام بود، به عنوان قدم دوم باید به بررسی محکّمات خاص حضرت یوسف علیه السلام پردازیم. ویژگی‌های خاص آن حضرت که در آیات قرآن بیان شده‌است می‌تواند راهگشای فهم تشابهات داستان ایشان باشد.

یکی از ویژگی‌هایی که خداوند در سوره یوسف I برای ایشان ذکر می‌کند، حکمت و علم است: «ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا»: «ما [حکم] [نبوت] و «علم» به او دادیم و اینچنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم!» (یوسف / ۲۲)؛ اگر چه از کودکی بارقه‌هایی از نبوت که رویای صادقه است نصیب ایشان شد و در نوجوانی پس از آن که برادرانش وی را به چاه انداختند، وحی بر او نازل گردید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا»: «و به او وحی فرستادیم که آنها را در آینده از این کارشان با خبر خواهی ساخت در حالی که آنها نمی‌دانند» (یوسف / ۱۵)؛ اما این خصوصیت در جوانی به کمال رسید، چنانچه بعد از آن وقایع، خداوند می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا»: «و هنگامی که به بلوغ و قوت رسید، ما [حکم] [نبوت] و «علم» به او دادیم و اینچنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم!» (یوسف / ۲۲).

والا ترین ویژگی حضرت یوسف علیه السلام مخلص بودن اوست که در آیات قرآن مورد تأکید قرار گرفته‌است: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»: «او از بندگان مخلص ما بود» (یوسف / ۲۴).

^۱ عصمت انبیاء از طریق سه برهان تسلسل، حفظ و تبیین دین و قیاس استثنایی قابل اثبات است که ما به دلیل حفظ و تبیین دین اشاره کرده‌ایم.

مخلص کسی است به مرحله عالی ایمان و عمل پس از تعلیم و تربیت و مجاهده با نفس رسیده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۳)؛ به طوری که غل و غشی در وجود او نبوده، در برابر وسوسه‌ها نفوذ ناپذیر باشد. این مقام بلندترین مقام عبودیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۰). از همین آیه شریفه درمی‌یابیم که از شئون مخلصین آن است که خداوند بدی و پلیدی را از آنها منحرف می‌سازد: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ»: «اینچنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم» (یوسف/ ۲۴). تا جایی که حتی دشمن به تقوای او اذعان می‌کند؛ چنانکه زلیخا درباره او گفت: «وَلَقَدْ رَوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ»: «من او را به خویشتن دعوت کردم و او خودداری کرد» (یوسف/ ۳۲).

خصوصیت دیگر مذکور برای ایشان «صدیق» است: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ» (یوسف/ ۴۶). این صفت که در صیغه مبالغه و نشانه صداقت تام است، از این روست که شخص منادی اولاً راستگویی یوسف را در خوابی که قبلاً تعبیر نمود، دیده بود؛ ثانیاً صداقت در گفتار و کردار او هماهنگ و قابل مشاهده بود؛ لذا خداوند متعال نیز این معنا را تأیید و عیناً آن را نقل فرموده‌است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۸۸).

همچنین می‌توان حضرت یوسف عليه السلام را دارای مقام «امامت» نیز دانست که اگرچه به آن تصریح نشده، اما از طریق آیات شریفه ذیل قابل اثبات است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ»: «ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و شک نداشته باش که او آیات الهی را دریافت داشت و ما آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم» (سجده/ ۲۴-۲۳) و «وَإِذْ أُنزِلَتْ إِبرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»: «به خاطر آورید هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!)» خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند)» (بقره/ ۱۲۴) (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۴۶).

«امامت» در حقیقت مقامی بالاتر از نبوت و رسالت است. این امر از آیات فوق‌الذکر

قابل استنباط است؛ چنانکه حضرت ابراهیم علیه السلام بعد از آن که به مقام نبوت رسیده بود و پس از امتحان‌های الهی به مقام امامت دست یافت؛ یعنی آخرین مرحله سیر تکاملی انسانی که همان رهبری همه جانبه مادی و معنوی، ظاهری و باطنی، جسمی و روحی مردم است.

فرق نبوت و رسالت با امامت آن است که پیامبران در مقام نبوت و رسالت تنها فرمان حق را دریافت می‌کنند، از آن خبر داده و به مردم ابلاغ می‌کنند، ابلاغی توأم با بشارت و انداز؛ اما در مرحله «امامت» این برنامه‌های الهی را به مرحله اجرا در می‌آورند خواه از طریق تشکیل حکومت عدل بوده باشد یا بدون آن. در این مرحله آنها مربی هستند، و مجری احکام و برنامه‌ها، و پرورش دهنده انسان‌ها، و به وجود آورنده محیطی پاک و منزه و انسانی. در حقیقت مقام امامت مقام تحقق بخشیدن به تمام برنامه‌های الهی یا به تعبیر دیگر، ایصال به مطلوب و هدایت تشریحی و تکوینی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۵۵).

بنابر این مقدمات، درمی‌یابیم که مقام امامت حضرت یوسف علیه السلام لزوم متنبه ساختن برادران را در پی دارد؛ مخلص بودن نشان از آن دارد که از هر گناه و آلودگی منزه است و جز در راه خداوند کاری نمی‌کند. همچنین صدیق بودن، صدور کذب از ایشان را غیر ممکن می‌کند. ضمن آنکه حاصل علم و حکمت الهی اعطا شده به ایشان، برنامه‌ای است بی‌کم و کاست که در راستای رسالت وی قرار دارد.

۲-۳- سیاق

گروه سوم محکومات، سیاق آیات هستند. یعنی جملات و آیات دیگری که پیش یا پس از آیه مورد نظر قرار گرفته‌اند. سیاق آیات، ما را در جریان فهم آن قرار داده و گاهی شامل نشانه‌هایی است که به درک متشابهات کمک شایانی می‌کند.

در سوره مبارکه یوسف، که آیات آن پیوستگی موضوع دارند و حول داستان واحدی حرکت می‌کنند، می‌توان از آیات مختلف، قراین و سرنخ‌هایی یافت و به کمک آنها متشابهات داستان را حل کرد.

در این قسمت از مقاله پس از بررسی موارد مهم سیاق مرتبط با عنوان، سه موضوع مؤثر بر نتیجه مقاله را بررسی می‌کنیم: اولاً حضرت یوسف علیه السلام چه هدفی را در اجرای نقشه

خود دنبال می کرد؟ ثانیاً این نقشه چه ضرورتی داشت؟ ثالثاً منظور از کید و حيله خداوند چیست؟

۲-۳-۱- هدف نقشه

با استفاده از محک‌های عام و خاص بررسی شده و با کمک سیاق آیات و ادامه داستان حضرت یوسف علیه السلام می توان هدف نقشه ایشان را در راستای رسالت الهی کشف نمود: اولاً هدایت کردن برادران خود و متنبه ساختن آنها نسبت به گناهی که انجام دادند و حسادت‌های که نسبت به یوسف و برادرش داشتند؛ ثانیاً منتقل کردن خانواده خود به مصر و محل حکومت خود تا در امن و امان زندگی کنند.

بنا بر آنچه از محک‌های عام پیامبران و خاص حضرت یوسف علیه السلام بیان شد و با بررسی سیاق این آیات و ادامه داستان درمی یابیم که این واقعه تأثیر به سزایی در ندامت و استغفار برادران نسبت به گناه سابقشان داشت: «قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ ءَاثَرَكُ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَ اِنْ كُنَّا لَخٰطِئِيْنَ»: «گفتند: به خدا سوگند، خداوند تو را بر ما برتری بخشیده و ما خطاکار بودیم» (یوسف / ۹۱). آن هنگام که مستأصل شدند و به حضرت یوسف علیه السلام گفتند: «يٰۤاَيُّهَا الْعَزِيْزُ مَسْنَا وَاَهْلُنَا الصُّرَى»: «گفتند: ای عزیز! ما و خاندان ما را ناراحتی فرا گرفته!» (یوسف / ۸۸)؛ سپس نزد پدرشان بازگشتند و درخواست استغفار کردند: «قَالُوا يٰۤاَبَانَا اَسْتَغْفِرُ لَنَا ذُنُوْبَنَا اِنَّا كُنَّا خٰطِئِيْنَ»: «گفتند: پدر! از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه، که ما خطاکار بودیم!» (یوسف / ۹۷).

از طرف دیگر، حضرت یوسف علیه السلام با علم و حکمت الهی خود صلاح را در مهاجرت خانواده خود به مصر دانست تا زیر نظر او باشند و در امن و امان زندگی کنند؛ چنانچه در ادامه آیات می خوانیم: «وَقَالَ اَدْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ»: «و گفت: همگی داخل مصر شوید، که ان شاء الله در امن و امان خواهید بود!» (یوسف / ۹۹).

سرانجام داستان حضرت یوسف علیه السلام همانطور که در ابتدای سوره و هنگام کودکی حضرت در قالب خواب به ایشان وحی شده بود: «اِذْ قَالَ يُوْسُفُ لِاٰبِيْهِ يَاۤبَتِ اِنِّيْ رَاَيْتُ اَحَدَ عَشْرَ- كَوْكَبًا وَاَلشَّمْسَ وَاَلْقَمَرَ رَاٰيْتُهُمْ لِيْ سٰجِدِيْنَ»: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که یوسف به پدرش گفت: پدرم! من در خواب دیدم که یازده ستاره، و خورشید و ماه در برابر من سجده می کنند!»

(یوسف / ۴)، در انتهای داستان به وقوع پیوست: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»: «و پدر و مادر خود را بر تخت نشانند و همگی بخاطر او به سجده افتادند و گفت: پدر! این تعبیر خوابی است که قبلاً دیدم پروردگارم آن را حق قرار داد!» (یوسف / ۱۰۰)؛ سپس حاصل نقشه خود را اینگونه بیان می‌کند: «وَجَاءَ بِكُمْ مِّنْ آلْبَدُو مِنْ بَعْدِ أَنْ تَرَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي»: «و شما را از آن بیابان (به اینجا) آورد بعد از آنکه شیطان، میان من و برادرانم فساد کرد» (یوسف / ۱۰۰) و آن را لطف پروردگار می‌داند: «إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»: «و شما را از آن بیابان (به اینجا) آورد بعد از آنکه شیطان، میان من و برادرانم فساد کرد» (یوسف / ۱۰۰).

۲-۳-۲- ضرورت نقشه

حال باید پرسید با پذیرش هدف ذکر شده برای نقشه حضرت یوسف علیه السلام، چه ضرورتی داشت چنین نقشه‌ای به کار گرفته شود که شبهه تهمت و کذب در آن باشد؟ آیا راه دیگری همچون مذاکره و گفتگو به این هدف نمی‌انجامید؟ در توجیه ضرورت این نقشه باید مطالبی را بیان کرد:

۲-۳-۲-۱- استقبال حضرت یوسف علیه السلام از برادران و جلب توجه آنها

اولاً همان سفر اول فرزندان یعقوب عليه السلام به مصر که برای گرفتن آذوقه در دوره قحطی آمده بودند، حضرت یوسف علیه السلام به خوبی از آنان استقبال کرد: «وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ»: «و من بهترین میزبانان هستم» (یوسف / ۵۹) و حتی کالاهایی را که به عنوان هزینه آورده بودند، پنهانی در توشه آنها گذاشت: «وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»: «(سپس) به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان قیمت پرداخته‌اند، در بارهایشان بگذارید! شاید پس از بازگشت به خانواده خویش، آن را بشناسند و شاید برگردند!» (یوسف / ۶۲) تا آنها را ترغیب به بازگشت کند. در همین راستا از ایشان خواست که در سفر بعدی برادر دیگرشان را نیز با خود بیاورند: «قَالَ أَتُؤْتُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِّنْ أَبِيكُمْ»: «گفت: (نوبت آینده) آن برادری را که از پدر دارید، نزد من آورید» (یوسف / ۵۹)، اگر نه دیگر

آذوقه‌ای به آنها تعلق نمی‌گیرد: «فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَآ كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ»: «و اگر او را نزد من نیاورید، نه کیل (و پیمان‌های از غله) نزد من خواهید داشت و نه (اصلاً) به من نزدیک شوید!» (یوسف / ۶۰).

این کار باعث شد، هنگام بازگشت نزد پدر، مصرانه خواستار همراه شدن بنیامین برادر کوچکترشان شوند، تا او را با خود برده و بتوانند باز هم آذوقه بگیرند: «قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفُظُونَ»: «گفتند: ای پدر! دستور داده شده که (بدون حضور برادرمان بنیامین) پیمان‌های (از غله) به ما ندهند پس برادرمان را با ما بفرست، تا سهمی (از غله) دریافت داریم و ما او را محافظت خواهیم کرد!» (یوسف / ۶۳). اگر حضرت یوسف علیه السلام از این باب وارد نمی‌شد و بلافاصله خود را معرفی می‌کرد و با آنان به گفتگو می‌نشست، آنان به دلیل باقی ماندن حسادت و ترس از عقوبت، پا به فرار می‌گذاشتند و حرفی به پدر نمی‌زدند تا خطای گذشته آنها آشکار نشود.

۲-۲-۳-۲- نگهداشتن برادر نزد خود

ثانیاً حضرت یوسف علیه السلام برای کشاندن پدر به مصر، در نظر داشت برادر کوچک خود را نزد خود نگه دارد؛ زیرا می‌دانست او نیز همچون یوسف علیه السلام جایگاه خاصی نزد پدر دارد. از طرفی همچنان نمی‌توانست خود را به برادران معرفی کند؛ زیرا همانطور که بیان کردیم آنها تن به درخواست یوسف علیه السلام نمی‌دادند. بنابراین ناچار بود با حيله‌ای وی را نزد خود نگه دارد به طوری که برادران دیگر متوجه نشوند.

ضمن آنکه برادران حضرت یوسف علیه السلام باز هم عهد خود را در بازگرداندن بنیامین نزد پدر شکستند و این عامل مضاعفی برای شرمندگی و در نتیجه پشیمانی و توبه آنها شد.

۲-۳-۲- تنها راه موجود برای نگهداشتن برادر

ثالثاً تنها راه ممکن که حضرت یوسف علیه السلام می‌توانست به واسطه آن، برادرش را نزد خود نگه دارد، قانون مجازات سارق نزد کنعانیان بود. راه‌های ناممکن دیگر آن بود که این درخواست را از برادران خود کند که آنان قطعاً نمی‌پذیرفتند؛ زیرا در محضر پدرشان قسم خورده بودند که او را باز می‌گردانند: «قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتِنِي بِهِ أَنْ

يَحَاطُ بِكُمْ فَأَمَّا آتَاوَهُمْ مَوْتَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَيَّ مَا تَقُولُ وَكَيْلٌ: «گفت: من هر گز او را با شما نخواهم فرستاد، تا پیمان مؤکد الهی بدهید که او را حتماً نزد من خواهید آورد! مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علت دیگر)، قدرت از شما سلب گردد. و هنگامی که آنها پیمان استوار خود را در اختیار او گذاردند، گفت: «خداوند، نسبت به آنچه می‌گوییم، ناظر و نگهبان است» (یوسف / ۶۶) یا اینکه بخواهد قوانین را زیر پا بگذارد و با دستوری غیر قانونی برادرش را نزد خود نگه دارد که این نیز امکان نداشت؛ زیرا او خود مجری قانون و امانت‌دار پادشاه بود: «قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَيَّ خَزَائِنَ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ»: «(یوسف) گفت: مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده، که نگهدارنده و آگاهم» (یوسف / ۵۵).

تنها راه نتیجه‌بخش، اتهام سرقت بود. بنابراین بعد از قرار دادن پیمانه در توشه برادر، طبق نقشه، ابتدا از آنها سؤال می‌کند مجازات سارق نزد شما چیست، که از آن پیروی کنند: «قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ»: «آنها گفتند: اگر دروغگو باشید، کیفرش چیست؟» (یوسف / ۷۴). آنان پاسخ گفتند کیفر سارق در آیین ما، خود اوست؛ یعنی برده شما خواهد شد: «قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ»: «گفتند: هر کس (آن پیمانه) در بار او پیدا شود، خودش کیفر آن خواهد بود (و بخاطر این کار، برده شما خواهد شد) ما این گونه ستمگران را کیفر می‌دهیم» (یوسف / ۷۵). بر اساس آیات نیز در می‌یابیم حضرت یوسف عليه السلام نمی‌توانست با قوانین مصر برادر خود را نزد خود نگه دارد: «مَا كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ: «او هر گز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد» (یوسف / ۷۶)؛ پس ایشان تنها راه ممکن را با علم الهی برای نگه داشتن برادرش انتخاب کرده بود: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»: «این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم» (یوسف / ۷۶).

۲-۳-۲-۴- قصد حضرت یوسف عليه السلام به ایجاد تحول در برادران

رابعاً بنابر مقدماتی که بیان شد، حضرت یوسف عليه السلام به دنبال ایجاد تحول در برادران خود و هدایت آنان بود. لذا با اجرای این نقشه، همه برادران را سارق خطاب کرد تا به آنان دزدیدن یوسف عليه السلام از پدرش را یادآوری کند. این اتفاق و اتهام سرقت، برای برادران بسیار گران تمام شد. آبروی آنان نزد مردم و سایر کاروانیان رفت و همچنین بار دیگر به وعده

خود به پدر برای بازگرداندن برادرشان بنیامین نیز عمل نکردند. لذا هنگام بازگشت برای اثبات مدعای خود گفتند: «وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (و اگر اطمینان نداری) از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن، و نیز از آن قافله که با آن آمدیم (پرس!) و ما (در گفتار خود) صادق هستیم! (یوسف / ۸۲). این خود مقدمه‌ای برای تحول آنها و اقرار به گناهشان بود. لذا حتی اگر می‌توانست از طریق دیگری بنیامین را نزد خود نگه دارد، با این حال این نقشه، جزئی از هدف بود.

مؤید این مسأله آن است که پسر بزرگ حضرت یعقوب عليه السلام از شدت ناراحتی و خجالت، نخواست به کنعان بازگردد و در مصر باقی ماند تا راه حلی پیدا کند: «قَالَ كَيْفَ يَكُونُ لِي أَنْ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطُتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتِيَ بِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (برادر) بزرگشان گفت: آیا نمی‌دانید پدرتان از شما پیمان الهی گرفته و پیش از این درباره یوسف کوتاهی کردید؟! من از این سرزمین حرکت نمی‌کنم، تا پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من داوری کند، که او بهترین حکم‌کنندگان است» (یوسف / ۸۰).

۲-۳-۳- کید خداوند

در ادامه داستان حضرت یوسف عليه السلام و پس از موفقیت ایشان در اجرای نقشه، به آیه‌ای بر می‌خوریم که خداوند، آن نقشه را حاصل کید و حيله خود معرفی می‌کند: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد) (یوسف / ۷۶).

«کید» هر گونه چاره‌جویی (در عربی «معالجه») را گویند (ابن فارس، ۱۳۹۹: ذیل واژه). راغب می‌گوید: «کید» نوعی حيله است که می‌تواند ممدوح یا مذموم باشد؛ اگرچه در معنی مذموم بیشتر استفاده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل واژه). لذا خداوند آن را هم به کفار و منافقین نسبت داده است: «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا» (آنها پیوسته حيله می‌کنند.) (طارق / ۱۵) و هم به خود: «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (و من هم در برابر آنها چاره می‌کنم) (طارق / ۱۶).

اما معنی کید خداوند در اینجا همان طرح و نقشه‌ای است که یوسف علیه السلام برای نگه داشتن برادرش به کار برد و همانطور که پیش از این نیز بیان کردیم، او راه دیگری برای رسیدن به این امر نداشت. بر همین اساس خداوند می‌فرماید: «كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ [زیرا] مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ»: مگر این که اراده خداوند باشد و او راه را نشان دهد: «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». نکته دیگر این که «مکر» بنا بر نظر برخی لغویون از لحاظ همراهی با فکر و تدبیر، هم معنی با «کید» است؛ غیر از آن که «کید» قوی‌تر است و متعدی است؛ در حالی که «مکر» معمولاً به کیدی که مخفی باشد اطلاق می‌شود و برای متعدی شدن نیاز به حرف اضافه دارد (عسگری، ۱۴۱۲: ۵۰۸).

در همین راستا خیلی‌ها از جمله کفار و دشمنان خدا مکر می‌کنند، خداوند هم «مکر» خود را به کار می‌برد و مکر خداوند همواره پیروز است؛ اما این به این معنی نیست که کید یا مکر آنها مقابل مکر خداوند است و به مصاف هم می‌روند؛ بلکه مکر همه آنها زیر مجموعه مکر خداست؛ زیرا «وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِيَتْرُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ»: آنها نهایت مکر (و نیرنگ) خود را به کار زدند و همه مکرها (و توطئه‌هایشان) نزد خدا آشکار است، هر چند مکرشان چنان باشد که کوه‌ها را از جا برکنند! (ابراهیم / ۴۶)؛ و می‌دانیم که سراسر نظام هستی در اختیار اوست: «وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»: «لشکریان آسمانها و زمین تنها از آن خداست» (فتح / ۷) (جوادی آملی، بی‌تا: جلسه ۵۷).

همچنین باید گفت که مکر و کید پیامبران الهی علیهم السلام که فرستاده حق تعالی هستند در طول و برابر با مکر و کید الهی است که در راستای اراده و مشیت الهی خواهد بود. لذا طرحی که حضرت یوسف علیه السلام به آن عمل می‌کند، همان کید خداوند است. نمونه دیگر از این چنانکه اعمالی که حضرت خضر علیه السلام در داستان سوره کهف به آن‌ها مبادرت می‌ورزد نیز همان اراده خداوند است و تفاوتی بین این دو نیست. هنگامی که حضرت خضر علیه السلام در صدد بیان تأویل اعمال خود به حضرت موسی علیه السلام می‌باشد، اول بار می‌گوید: «فَأَرَدْتُ»: «من خواستم» (کهف / ۷۹)؛ بار دیگر می‌گوید: «فَأَرَدْنَا»: «ما خواستیم» (کهف / ۸۱) و در انتها

می گوید: «فَأَزَادَ رَبُّكَ»: «پروردگار تو می خواست» (کهف / ۸۲). بنابراین تفاوتی میان اراده خداوند و رسول او وجود ندارد.

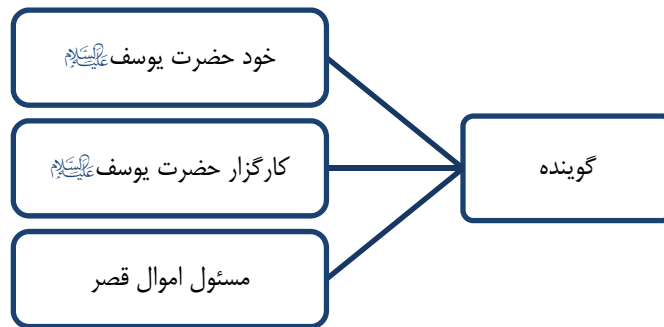
در داستان حضرت یوسف علیه السلام نیز کید و اراده خداوند، با آن طرحی که حضرت به کار گرفت، حقیقت و ذات واحدی دارند و آن از علمی است که خداوند به ایشان اعطا کرده است: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (یوسف / ۲۲).

۳- پاسخ به شبهه

در این قسمت با در نظر گرفتن همه مقدمات و پیش فرض های ذکر شده که در حقیقت محکماتی هستند که ما را به فهم متشابهات می رسانند، به بررسی پاسخ های احتمالی برای این شبهه می پردازیم. از این رو ابتدا پاسخ های احتمالی را مطرح می کنیم و سپس آنها را نقد کرده و پاسخ مختار را برمی گزینیم.

۳-۱- احتمالات

ابتدا احتمالات را بر اساس اینکه گوینده چه کسی باشد، دسته بندی می کنیم:



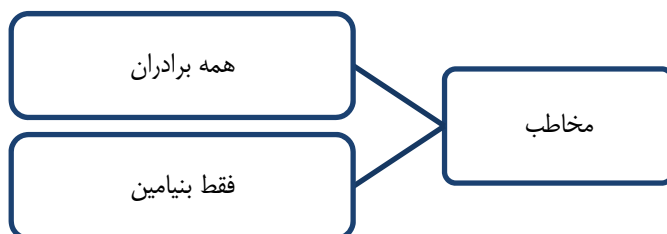
احتمال اول صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا گوینده به صورت نکره ذکر شده است: «أَذَّنَ

مُؤَدِّنٌ»، درحالی که اگر گوینده خود حضرت یوسف علیه السلام بود، فاعل نکره ذکر نمی شد.

احتمالات دوم و سوم وارد هستند که در ادامه بررسی خواهند شد.

در مرحله دوم باید دید مخاطبین جمله چه کسی یا چه کسانی هستند. دو احتمال وجود

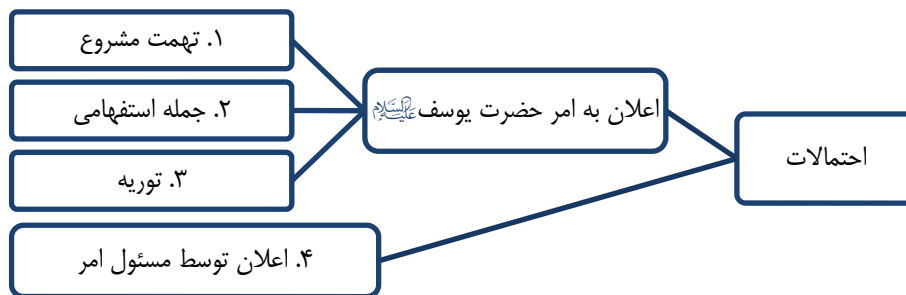
دارد:



احتمال اول از باب جمع بودن مبتدا در عبارت مذکور، «إِنَّكُمْ لَشُرِقُونَ» وارد است. یعنی همه شما سارق هستید.

احتمال دوم نیز وارد است؛ از این باب که گاهی گوینده خطاب را که در حقیقت متوجه به بعضی از افراد یک گروه است به همه آن گروه متوجه می‌سازد؛ البته این در صورتی است که افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از یکدیگر متمایز نباشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۲۲۲).

اما به طور کلی در پاسخ‌گویی به این شبهه، در بیان مفسرین چهار احتمال وارد شده است:



در ادامه هر یک از این احتمالات را بررسی خواهیم کرد:

۳-۱-۱- تهمت مشروع

احتمال اول آن است که این جمله معنای دیگری نداشته و از طرف حضرت یوسف صادر شده باشد. با این حال می‌توان این تهمت را خالی از اشکال عقلی و شرعی دانست. در توجیه این نظر باید مقدماتی را بیان کرد:

اولاً، بعضی از دستورات شرع، وظایف انسان نسبت به خداوند است که حق الله نامیده می‌شوند و بعضی دیگر که ناظر به وظایف انسان درباره حقوق هم‌نوعان خود است، حق الناس نامیده می‌شوند. چنانکه واضح است رعایت نکردن حق الله، گناه و تزییع حق خداوند است. رعایت نکردن حق الناس نیز گناه است و حق دیگری را ضایع می‌کند؛ ولی در صورتی که او در جریان باشد و برای هدفی مهم تر راضی به این مسأله شود، جایز و قابل توجیه خواهد بود؛ مثلاً تهمت دروغ، در حقیقت ضایع کردن حق متهم است؛ با این حال اگر متهم به دلیلی راضی به این امر باشد و این تهمت دارای هدفی مهم تر باشد، قابل توجیه است. حضرت یوسف علیه السلام در اولین دیداری که با برادرش بنیامین داشت او را در بر گرفت: «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يَوْسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ» و پس از معرفی خود به برادرش «قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ»، نقشه‌اش را برای او توضیح داد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۸۵) و به او گفت از اتفاقاتی که می‌بینی ناراحت نشو: «فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». بر همین اساس هنگامی که تهمت سرقت وارد شد، بنیامین حرفی نزد و اعتراضی نکرد؛ زیرا می‌دانست در پی این تهمت ناصحیح، خیر و مصلحتی والا نهفته است؛ پس آن را پذیرفت.

ثانیاً، گاهی دو امر الزامی در احکام دچار تراحم می‌شوند، به طوری که تنها می‌توان به یکی از آنها عمل کرد؛ مثلاً ورود بدون اذن به منزل دیگری، حرام است؛ درحالی که اگر همان منزل در حال حریق باشد، نجات جان اهل خانه واجب است. در این موارد باید بر اساس تشخیص اهم بر مهم عمل کرد (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۵۷).

در داستان حضرت یوسف علیه السلام می‌بینیم اگرچه تهمت غیر واقعی جایز نیست، اما ایشان برای مصلحتی والا تر، یعنی متنه ساختن برادران و هدایت کردن آنان و همچنین مهاجرت خانواده خود به مصر، که از نظر ایشان واجب تلقی می‌شد، آن را ترجیح داد.

نتیجه آن است که حضرت یوسف علیه السلام با توجه به مقدمات فوق و با هدایت الهی دست به این کار مشروع می‌زند. لذا تهمت مستقیم به بنیامین، به واسطه راضی بودن کسی که به واسطه تهمت حقیق ضایع شده است، مشروع می‌باشد؛ و آبروریزی برادران، به خاطر تهمت به آنها، به سبب ترجیح امر اهم بر مهم، از باب تراحم حقوق، مقبول واقع می‌شود. این نظر در

بیان اکثر مفسرین به اشکال و وجوه مختلف ذکر شده است. علامه طباطبایی این نظر را قوی و فرضیه‌های دیگر را بعید تلقی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۲۲۳ - ۲۲۲).

در نقد این بیان می‌توان گفت مسأله تراحم حقوق و ترجیح اهم بر مهم، زمانی پذیرفته است که دو امر متراحم، اولاً قابل جمع نبوده، ثانیاً راه حل جایگزین وجود نداشته باشد؛ اما در این مورد نمی‌توان پذیرفت که حضرت یوسف علیه السلام راهکار دیگری نداشت؛ چنانچه ایشان می‌توانست بدون وارد کردن تهمت غیر واقعی به مقصود خویش دست یابد. همچنین باید گفت این پاسخ، به گونه‌ای در راستای تأیید نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» قرار دارد و پذیرفته نیست.

ثالثاً، اگر بخواهیم مشکل حق الناس را با هماهنگی کردن آن با بنیامین، حل شده بدانیم، باید گفت بخش: «إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ» همه برادران را خطاب قرار داده و تهمت را به همه آنان وارد ساخته است و نمی‌توان پذیرفت که هیچ راه دیگری جز تهمت - که عملی حرام است - وجود نداشت. ضمن این که این نظر موافق روایات تفسیری آیه نبوده و در راستای هدف اصلی یعنی متنبه ساختن برادران به گناهشان نیست.

۳-۱-۲- جمله استفهامی

احتمال دوم آن که عبارت «إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ» استفهامی باشد؛ یعنی تقدیر آن «أَ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» بوده و همزه آن ساقط شده است. در این صورت احتمال کذب بودن وجود نخواهد داشت؛ زیرا جمله اخباری نیست که صدق و کذب معنی داشته باشد، بلکه انشائی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۸۷).

صاحب مجمع در تأیید این نظر می‌گوید: «يجوز أن يكون خارجا مخرج الاستفهام كأنه قال أ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ فَأَسْقَطَ هَمْزَةَ الاستفهام كما في قول الشاعر: كذبتك عينك أم رأيت بواسط / غلس الظلام من الرباب خيالا» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۸۵)؛ در این بیت عبارت اول استفهامی است (أ كذبتك) که همزه آن ساقط شده است.

همچنین آیت الله جوادی آملی در درس تفسیر خود ضمن اشاره به این احتمال، مقوی آن را نبودن لحن بیانی در عبارات مکتوب می‌دانند؛ زیرا مانع تشخیص جملات انشائی است. گاهی تمایز

جمله اخباری از انشائی تنها در نحوه قرائت و لحن بیان آن است (جوادی آملی، بی تا: جلسه ۵۷). در نقد این فرضیه باید گفت هیچ قرینه‌ای مبنی بر انشائی بودن این جمله یافت نمی‌شود. ضمن آنکه وجود ادات تأکید و عدم وجود ادات استفهام، این احتمال را ضعیف می‌کند.

۳-۱-۳- توریه

احتمال سوم آن است که این قول از کارگزاران حضرت یوسف علیه السلام از نوع «توریه»^۱ بوده و منظور آنها کاری باشد که برادران حضرت یوسف علیه السلام با وی کردند و او را از پدرش ربودند و سپس به پدرشان دروغ گفتند: «قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتْعِنَا فَاكَلَهُ آلِ الدَّيْبِ» (یوسف / ۱۷).

این نظر را اکثر مفسرین ذکر کرده‌اند؛ اگرچه برخی آن را بعید می‌دانند. زمخشری و آلوسی این نظر را ترجیح داده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۹۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۴). صاحب مجمع آن را به ابومسلم اصفهانی^۲ نسبت می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۸۵). همچنین روایت منقول از امام صادق علیه السلام: «التَّيْبَةُ مِنْ دِينِ اللَّهِ... وَ لَقَدْ قَالَ يُوسُفُ علیه السلام أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ وَ اللَّهُ مَا كَانُوا سَرِقُوا شَيْئاً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۱۷) را مؤید این فرضیه دانسته‌اند که در ادامه مقاله آن را بررسی خواهیم کرد.

در نقد این نظر گفته می‌شود بعید است که حضرت یوسف علیه السلام به کارگزاران خود دستور داده باشد کاروان را سارق خطاب کنند، آن هم برای گناه سال‌ها پیش. همچنین عبارت «أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ» نشان از مجهول بودن شخص دارد و نمی‌توان برداشت کرد که این اعلان به دستور حضرت یوسف علیه السلام بوده است. ضمن این که حدیث مذکور بر توریه بودن قول دلالت ندارد؛ حتی نمی‌توان گفت قولی که به حضرت یوسف علیه السلام نسبت داده شده است، ضرورتاً توسط ایشان صادر شده است؛ ممکن است کسی از کارگزاران بدون اطلاع ایشان آن

^۱ توریه عبارت است از آن که انسان در مقام پنهان کردن واقع از شنونده یا مخاطب، کلامی بگوید که مراد وی از آن، معنایی غیر از مفهوم ظاهری آن کلام باشد.

^۲ أَبُو مُسْلِمٍ اَصْفَهَانِي، مُحَمَّدُ بْنُ بَحْرٍ مَعْتَزَلِي مِتَوَفَاي ۳۲۲ هـ. ق، كَاتِب، نَحْوِي، اَدِيب، مُتَكَلِّم، مَفْسِر، وَ اَز رِجَالِ دَوْلَتِ عَبَّاسِي دَر قَرْنِ سَوْم وَ چهارم هجری در اصفهان بوده است.

را بیان کرده باشد و مجازاً به ایشان منسوب شده است. همانطور که عبارت «جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ» (یوسف/۷۰) بر این دلالت ندارد که ایشان با دست خود، مبادرت به این کار ورزیده باشد.

۳-۱-۴- اعلان توسط مسئول امر

احتمال آخر این است که این جمله تحت امر حضرت یوسف عليه السلام بیان نشده باشد؛ بلکه شخصی دیگر که مسئول امر بوده از قبیل نگهبان اموال یا هر کسی که متوجه فقدان آن پیمان شده، آن را بیان کرده است.

می‌دانیم حضرت یوسف عليه السلام همانطور که در سفر قبلی برادران خود دستور داد آنچه را به عنوان قیمت آذوقه آورده بودند به طور مخفیانه در بار آنها قرار دهند: «وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَكُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا» (یوسف/۶۲) این بار نیز دستور داد به طور مخفیانه آن پیمان را در توشه برادر بگذارند: «فَلَمَّا جَزَّوْهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ» (یوسف/۷۰). طبیعی است که همه از این امر اطلاع پیدا نکردند؛ بلکه تنها یک یا چند شخص نزدیک به ایشان از قضیه مطلع شدند.

در این هنگام و مدتی پس از حرکت کاروان، یکی از نگاهبانان یا کسی که مسئول نگهداری از آن پیمان بود متوجه فقدان آن شد. طبیعتاً آنها که پس از جستجو آن را نیافتند، کسانی را که به تازگی از آنجا خارج شدند، متهم به سرقت کردند. کارگزاران می‌توانست بگویند: تا زمانی که این کاروان نزد ما اقامت داشت، پیمان سر جای خود بود و به محض خروج آنها مفقود شد.

پس می‌توان نتیجه گرفت نیازی به دستور حضرت یوسف عليه السلام نبود که آنها را سارق خطاب کنند؛ بلکه طبیعت امر این است که آنها در مظان اتهام قرار می‌گرفتند و دلیل آن هم فقدان پیمان پادشاه بود: «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ» (یوسف/۷۲). بر همین اساس وقتی اعلام اتهام انجام می‌شود آنها بلافاصله می‌پرسند چه چیزی گم کرده‌اید: «قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَّاذَا تَفْقِدُونَ» (یوسف/۷۱). بنابراین گم شدن یک چیز و اعلام سرقت متهم، لازم و ملزوم یکدیگرند.

مقوم این احتمال استفاده از صیغه نکره در «ثُمَّ أَدَّنْ مُؤَدَّنٌ» (یوسف / ۷۰) است که مشخص می‌کند شخصی غیر از افراد مطلع به این کار مبادرت ورزیده است و ارتباطی به حضرت یوسف علیه السلام ندارد.

اکثر مفسرین این نظر را نیز به عنوان یکی از احتمالات بیان کرده‌اند. آیت الله جوادی آملی در درس تفسیر خود این فرضیه را از دیگر فرضیات قوی‌تر می‌داند (جوادی آملی، بی تا: جلسه ۵۷).

نقد وارد به این نظر، روایت امام صادق علیه السلام است که پیش از این ذکر شد و این قول را به خود حضرت یوسف علیه السلام منسوب می‌کند. از طرفی در این صورت اهداف عالی هدایت و متنبه ساختن برادران در نظر گرفته نشده است. ضمن آن که سرقت شیئی به صورت مخفیانه بدون اینکه مسئول امر متوجه شود، نشانه ضعف مدیریتی و حکومتی خواهد بود که به مدیریت حضرت یوسف علیه السلام وارد می‌شود.

۳-۲- بحث روایی

در تفاسیر روایی حدود ۶ روایت درباره این آیه وارد شده است که تقریباً اکثر آنها مفهوم مشترکی دارند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۴۴ - ۴۴۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۸۸ - ۱۸۱). دو نمونه از این روایات را ذکر می‌کنیم:

- أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا كَذَبَ عَلَى مُضْلِحٍ ثُمَّ تَلَا «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهُ مَا سَرَقُوا وَ مَا كَذَبَ ثُمَّ تَلَا: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ وَ مَا كَذَبَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۴۳).

- عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ فِي يُوسُفَ: «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» قَالَ: إِيَّاهُمْ سَرَقُوا يُوسُفَ مِنْ أَبِيهِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ جِئِنِ «قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ» وَ لَمْ يَقُولُوا سَرَقْتُمْ صَوَاعَ الْمَلِكِ، إِنْمَا عَنَى سَرَقْتُمْ يُوسُفَ مِنْ أَبِيهِ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸۵؛ و نیز قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۴۹).

غالب این روایات که از امامین صادقین علیهم السلام نقل شده‌اند، درباره تقیه یا توریه و اهمیت

آن‌ها می‌باشند. سپس برای مصداق آوردن برای آن، اذعان می‌شود که یوسف I با گفتن این جمله دروغ نگفته است و آنها نیز دزدی نکرده‌اند؛ بلکه اشاره به دزدیدن آنها دارد که یوسف علیه السلام را از پدرش ربودند.

ضمن اینکه مصداق دیگر این موضوع که با این داستان تشابه دارد و در اکثر این روایات ذکر شده است، ماجرای شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم علیه السلام و گفتن جمله: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُقُونَ»: «گفت: بلکه این کار را بزرگشان کرده است! از آنها پرسید اگر سخن می‌گویند!» (انبیاء / ۶۳) می‌باشد.

در روایت دوم از امام صادق علیه السلام بیان شده است که منظور از جمله حضرت یوسف علیه السلام این است که شما یوسف علیه السلام را از پدرش دزدیدید؛ برای همین است که نمی‌گوید «پیمان‌ه را دزدیدید»؛ بلکه می‌گوید «پیمان‌ه را گم کرده‌ایم»: «قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ» (یوسف / ۷۱).

۳-۲-۱- تقیه یا توریه

«تقیه» در لغت، عبارت است از نگاه داشتن، پرهیز کردن و پنهان نمودن (ابن منظور، ۱۴۰۵: ذیل واژه تقی)؛ اما اصطلاحاً در بیان شیخ انصاری این‌گونه تعریف شده است: «نگاهداری خود از صدمه دیگری، از راه ابراز موافقت با او در گفتار یا رفتار مخالف حق» (انصاری، ۱۴۱۲: ۳۷).

«توریه» در لغت به معنی پنهان کردن، پوشانیدن و افشا نکردن راز است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ذیل واژه روی) و در اصطلاح فقهی توریه آن است که سخنی بگویند که ظاهری دارد اما منظور گوینده چیز دیگر است، هر چند شنونده نظرش متوجه همان ظاهر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۹۵).

در شباهت توریه و تقیه می‌توان گفت در هر دو، نوعی مخفی کردن واقعیت وجود دارد که برای هدفی مانند حفظ جان یا منافع یا دین انجام می‌گیرد؛ اما در حقیقت رابطه آن دو، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی مثلاً گاهی توریه می‌تواند ابزار تقیه باشد؛ اما هر تقیه‌ای توریه نیست و بالعکس. بنابراین اگرچه گاهی معنای نزدیکی دارند، اما به صورت کلی هویتی مستقل از یکدیگر دارند.

از روایات فوق، می‌توان دریافت که مسأله این مقاله، نوعی تقیه یا توریه است؛ اگرچه لفظ تقیه یا توریه به شکل دقیقی در متن حدیث به میان نیامده است؛ اما غالباً علمای حدیث، این روایات را تحت عنوان «تقیه» یا «توریه» نقل کرده‌اند، و شاید بتوان گفت کمی خلط بین این دو مفهوم شکل گرفته است. با این حال بنا بر توصیف موجود در روایت و شرایط داستان، این مسأله به «توریه» نزدیک‌تر است؛ زیرا عدم انطباق با واقعیت در بیان حضرت یوسف علیه السلام به خاطر ترس یا احتیاط نبود؛ بلکه سخنی گفته شد که در ظاهر خلاف واقع بود؛ اما قصد گوینده واقعیت دیگری می‌باشد که از نظر مخاطب پنهان است.

در همین معنا برای تعریف توریه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که از ایشان در مورد شخصی می‌پرسند که از او اجازه ورود خواستند و او به کنیزش گفته که بگو «اینجا» نیست (منظور از «اینجا» مثلاً همان پشت در خانه است)، ایشان فرمود: «عیب ندارد؛ این دروغ نیست» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۲: ۲۴۵).

۳-۳- جمع‌بندی و نظر مختار

بنابر مطالب ذکر شده در قسمت‌های پیشین مقاله، محکمت عام انبیاء علیهم السلام و محکمت خاص حضرت یوسف علیه السلام و سیاق آیات، نظریه مختار این مقاله آن است که این اعلان، تحت نظر حضرت یوسف علیه السلام انجام گرفته است؛ اما به معنی تهمت زدن به بی‌گناه نیست؛ بلکه منظور، همان سرقتی است که آنها در جوانی انجام دادند و یوسف علیه السلام را از پدرش ربودند. به عبارتی دیگر این اعلان به نوعی توریه بوده است که با هدف متنبه ساختن برادران شکل گرفت. نمی‌توان پذیرفت که حضرت یوسف علیه السلام برای رسیدن به هدفی هرچند والا، از راهی غیر مشروع اقدام کند. در سیره عمومی پیامبران علیهم السلام پیمودن راه باطل برای رسیدن به حق، امری غیر قابل قبول است. همچنین حضرت یوسف علیه السلام هنگامی که می‌خواست از پادشاه قبول مسئولیت کند گفت: «إِنِّي خَفِيضٌ عَلِيمٌ» (یوسف / ۵۵). چنانچه ایشان از قانون تخطی کند و به شخص بی‌گناهی، تهمت سرقت بزند، قطعاً موقعیت خود و انبیاء الهی را خدشه دار کرده است. ضمن این که این احتمال مؤید نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» خواهد بود که در دین و شریعت الهی مردود است و از نظر عقلی نیز قابل پذیرش نمی‌باشد.

احتمال استفهامی بودن جمله نیز بعید است؛ زیرا سیاق آیات و شیوه جمله‌بندی آن، با این احتمال تناسب ندارد. اگرچه استفهامی بودن این جمله آن را از قبیل جملات انشائی قرار می‌دهد که دیگر احتمال صدق و کذب نخواهد داشت، اما وجود ادات تأکید و نبودن قرینه مبنی بر استفهامی بودن، باعث می‌شود این احتمال بعید به نظر برسد.

اما اینکه گوینده دیگری همچون مسئول اموال قصر این اعلام را کرده باشد نیز صحیح به نظر نمی‌رسد. احادیث نقل شده در باب این آیه، همگی مؤید این هستند که این اعلام به امر حضرت یوسف علیه السلام یا تحت نظر وی انجام شده است. ضمن این که در دستگاه امارت ایشان بعید است کارگزاری اینقدر ضعیف عمل کند که متوجه برداشتن آن پیمان‌شده باشند، یا اینکه بعد از مدتی به جای خالی آن پی ببرند و به بی‌گناهان تهمت سرقت بزنند. اینگونه بی‌مسئولیتی در دستگاه حکومت انبیاء مورد قبول نیست.

محکّمات عام و خاص نبوت حضرت یوسف علیه السلام نیز مؤید این نظر است که این بیان به نوعی توریه است؛ از آن جهت که ایشان در پی هدایت برادران خود به راه راست و متنبه کردن آنها به گناه بزرگشان بود، تا به خود آیند و به درگاه خداوند استغفار کنند. این سیره عمومی پیامبران علیهم السلام از جمله حضرت یوسف علیه السلام است.

محکّمات خاص ایشان نیز مؤید این نظر است آن جا که برادران، حضرت یوسف علیه السلام را شناختند و به عذرخواهی روی آوردند، ایشان پاسخ گفتند: «لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف / ۹۲)؛ نه تنها بدی‌های آنان را به رویشان نیاورد، بلکه در نهایت مهربانی و دلسوزی آنها را به استغفار نزد ارحم الراحمین راهنمایی نمود.

چه بسا اگر این اعلان سرقت در منظر همه مردم و کاروانیان انجام نمی‌شد؛ آنها متنبه خطای گذشته خود نمی‌شدند و به این استیصال نمی‌افتادند. لذا حضرت یوسف علیه السلام با علم الهی خود، نیاز آنها به این تلنگر را دریافته بود و در کنار آن با نگه داشتن بنیامین نزد خود، آنها را به نهایت سردرگمی و بی‌چارگی رساند تا در نهایت به گناه خود اقرار کرده و نزد پدر خود درخواست استغفار کردند. ایشان نیز به مستوجب رسالت الهی خویش بلافاصله پذیرفت: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ ذَكِيٌّ» (یوسف / ۹۸-۹۷).

روایات وارده در ذیل این آیه نیز، همگی مؤید این نظر هستند و در چند مورد به صراحت به این مسأله اشاره دارد که منظور این اعلان آن است که شما یوسف را از پدرش دزدیدید.

پس می‌توان این اعلان را به امر حضرت یوسف علیه السلام و از نوع توریه دانست؛ زیرا منظور ایشان گناهی است که سال‌ها پیش مرتکب شدند و برادرشان را از پدرش سرقت کردند. ضمن اینکه این کار با هدف متنبه کردن برادران به خطای خود و استغفار آنان انجام شد.

نتیجه

مشابهات قرآن را به وسیله محکمت‌ها و قطعیات باید معنی کرد. این محکمت‌ها خود به سه دسته محکمت‌عام، محکمت‌خاص و سیاق آیات تقسیم می‌شود. محکمت‌عام در اینجا همان ویژگی‌های مشترک انبیاء الهی است که «اصطفای الهی»، «عصمت از گناه»، «دعوت به توحید و تقوا» و «تحمل سختی‌ها و دشمنی‌ها» از آن جمله‌اند. ویژگی‌ها خاص حضرت یوسف علیه السلام در جای محکمت‌خاص قرار می‌گیرد. «حکمت و علم»، «مخلص بودن»، «صدیق بودن» و «مقام امامت» از این ویژگی‌ها هستند. همچنین با بررسی سیاق آیات، هدف اصلی و ضرورت نقشه حضرت یوسف علیه السلام واضح‌تر می‌شود.

حضرت یوسف علیه السلام به دنبال هدفی والا بود و آن متنبه ساختن برادران به گناه خود و سوق دادن آن‌ها به توبه بود. ضمن آن که در نظر داشت خانواده خود را برای زندگی راحت و ایمن به مصر منتقل کند. ایشان برای رسیدن به این هدف راه دیگری نداشت. اولاً نمی‌توانست با آنها گفتگو کند؛ زیرا آنها نمی‌پذیرفتند، ضمن اینکه آنها نزد پدر قسم خورده بودند که حتماً برادرشان را بازمی‌گردانند؛ ثانیاً ایشان مجری قانون مصر بود و نمی‌توانست بی قانونی کند تا او را نزد خود نگه دارد؛ ثالثاً اینکه نگه داشتن برادر با قوانین مصر امکان‌پذیر نبود. پس تنها راه ممکن رسیدن به هدف، حکم سرقت در قوانین کنعانیان بود؛ رابعاً متوجه کردن برادران به گناه خود از طریق سارق خواندن آنها جزئی از نقشه بود.

کید خداوند به این معنی است که بهترین و تنها راه حلی به کار گرفته شد که به ذهن هر کسی نمی‌رسید. ضمن اینکه اراده پیامبران الهی علیهم السلام با اراده و کید خداوند امری واحد و تفکیک‌ناپذیر است.

برای اتهام سرقت به کاروان، به صورت: «إِنَّكُمْ لَسُرِقُونَ» چهار توجیه بیان شده است: اینکه این تهمت مقبول باشد با توجه به اینکه با بنیامین هماهنگ شده بود، اینکه جمله انشائی باشد، اینکه توریه باشد با اشاره به دزدیدن یوسف علیه السلام از پدرش؛ اینکه اعلان تحت امر حضرت یوسف علیه السلام نبوده باشد و اعلام سرقت توسط مسئول آن وسیله انجام گرفته است. نظر مختار آن است که این جمله به امر حضرت یوسف علیه السلام بیان شده است؛ اما به صورت توریه. یعنی منظور از سرقت، سرقتی است که سال‌ها قبل برادران یوسف علیه السلام با دزدیدن او از پدرش مرتکب شده‌اند. دلایل این اختیار اولاً همخوانی آن با محکماتی است که بیان شد؛ ثانیاً توافق آن با روایات تفسیری از اهل بیت علیهم السلام.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم**؛ ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. **نهج البلاغه**. (۱۴۱۴). شریف الرضی، به تحقیق صبحی صالح.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد. (۱۳۹۹). **معجم مقاییس اللغة**. به تحقیق عبد السلام محمّد هارون. قم: دار الفکر.
۴. ابن منظور، محمّد بن مکرم. (۱۴۰۵). **لسان العرب**. قم: نشر ادب الحوزه.
۵. ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۰۶). **قواعد المرام فی علم الکلام**. به تحقیق احمد حسینی اشکوری. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی رحمته الله.
۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۲). **التقیه**. قم: موسسه قائم آل محمّد.
۷. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. به تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵). **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: موسسه البعثة.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، جلد ۶: سیره پیامبران در قرآن. قم: نشر اسراء.
۱۰. _____ (بی تا). **درس تفسیر سوره یوسف**، برگرفته از سایت:
<http://www.portal.esra.ir>
۱۱. حر عاملی، محمّد بن حسن. (۱۴۱۶). **وسائل الشیعه**. به تحقیق محمّد رضا حسینی جلالی. قم: موسسه آل البيت.
۱۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵). **تفسیر نور الثقلین**. به تحقیق سید هاشم رسولی. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۳. خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲). **مصباح الأصول**. به تحریر محمّد سرور واعظ الحسینی. قم: مکتبه الداوری.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد. (۱۴۱۲). **المفردات فی غریب القرآن**. به تحقیق صفوان الداودی. دمشق: دارالقلم.
۱۵. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العربیه.
۱۶. طباطبائی، محمّد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین.
۱۷. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). **مکارم الأخلاق**. چاپ چهارم. قم: الشریف الرضی.

۱۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۹. عسگری، ابوهلال. (۱۴۱۲). **الفروق اللغویة**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). **التفسیر**. به تصحیح هاشم رسولی. تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
۲۱. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. قمی، علی ابن ابراهیم. (۱۴۰۴). **تفسیر القمی**. به تصحیح طیب موسوی جزائری. چاپ سوم. قم: دار الکتب.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. به تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیة.