

فهرست

• مقالات

- ۳.....درآمدی بر تفسیر آیه ۳۳ سوره مائده (مجاربه).....
محمدحسن لواسانی
- ۱۷.....باز خوانی قاعده نفی سیل.....
سید محمدعلی هاشمی
- ۳۱.....نقدی بر ادعای ورود اسطوره در قرآن.....
محمد صدوقی
- ۵۳.....مثال کلیدی قرآن از نگاه تفسیر المیزان.....
مریم صالحی منش
- ۶۵.....تشیوه برخورد قرآن با کتب مقدس یهود و نصاری.....
روح‌الله رسولی‌فر
- ۸۱.....ساختار معنایی محبت در قرآن.....
بنت‌الهدی محمدی فاتح
- ۹۵.....چکیده مقالات به انگلیسی.....

داوران این شماره (به ترتیب الفبا) :

مسعود ادیب (عضو هیأت علمی دانشگاه مفید)، سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران)، یوسف خانمحمدی (استادیار دانشگاه مفید)، مجید رضایی (استادیار دانشگاه مفید)، حامد شیواپور (استادیار دانشگاه مفید)، ابوالقاسم علیدوست (عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، علیرضا قائمی نیا (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، سید ابوالفضل موسویان (استادیار دانشگاه مفید)، سید حسین هاشمی (دانشیار دانشگاه مفید)،

درآمدی بر تفسیر آیه ۳۳ سوره مائده (محاربه)

محمد حسن لواسانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۱۳

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه دولتی کاشان

چکیده

آیه ۳۴ سوره مائده از محاربه و مجازات آن سخن گفته است. آیه‌ای که در مورد گروهی ناسپاس و گستاخ نازل شده است. اگر چه واژه محاربه از حرب به معنای جنگ گرفته شده، اما از دیدگاه قرآنی و فقهی، برخی ویژگی‌ها در آن لحاظ گردیده است. به‌رحال چنانچه محارب پیش از دستگیری توبه نماید، کیفر نمی‌بیند. البته وضع این مجازات در راستای تأمین اهدافی همچون پیشگیری و بازدارندگی، برقراری امنیت عمومی و اصلاح مجرم صورت گرفته است. باور بر این است که قانونگذار کیفر در پی نابودی کرامت انسانی نبوده، چرا که این مجازات جهت تدارک لطمه به کرامت جامعه وضع شده است. علاوه بر این توبه و اصلاح بزهکار نیز سبب سقوط کیفر بشمار آمده است، حتی در صورت اجرای کیفر نیز حرمت مسلمان بودن وی نادیده گرفته نشده است. گذشته از این، مجازات یاد شده بنا بر یک نظریه فقهی و نیز بنا بر تفسیری از امام جواد علیه السلام از اساس منتفی می‌باشد. دستاورد این مقاله در نتیجه انعکاس یافته است.

واژگان کلیدی: محاربه؛ کرامت انسانی؛ مجازات؛ تفسیر فقهی؛ آیه ۳۳ سوره مائده

مقدمه

امروزه پس از نهادینه شدن کرامت آدمی در جوامع بشری و التزام همگانی به پاسداشت آن، حوزه تعامل با وی از سازوکارهای خاصی بهره می‌برد. در این راستا، رفتارهای خشن و مغایر با این کرامت به شدت محکوم می‌گردد و بر لزوم لغو بی قید و شرط آن‌ها تأکید می‌شود. باید گفت دامنه این ممنوعیت از وسعت بالایی برخوردار بوده و شامل برخی مجازات‌های اسلامی نیز می‌شود، که مجازات محاربه سرلوحه آن‌هاست. چه آن که از نظرگاه بسیاری و شاید بیشتر مجامع حقوقی، کیفرهای محاربه، مصداق بارز نادیده گرفتن ارجمندی انسان‌ها قلمداد شده، ضرورت العای آن و روی آوردن به مجازات‌های جایگزین عاری از رفتارهای خشن و بدون سلب حیات مورد تأکید قرار می‌گیرد. البته شماری از پژوهشگران عرصه حقوق نگرش دیگری به این مجازات دارند.

1. Email: Smhl72@yahoo.com

اهمیت این مسأله آنگاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم بر اساس دیدگاه رایج حقوق بشری، نگرش جهانی به قوانین جزایی اسلام، نگرشی منفی بوده و گفته می‌شود از آن جا که این قوانین اولیات کرامت آدمی را نادیده گرفته‌اند، اساساً این دین آئینی قابل پذیرش نمی‌باشد.

از این رو، از گذشته اندیشمندان مختلفی در این عرصه وارد شده، هر یک به ارائه تفسیر خویش پرداخته‌اند، با این حال از آن جا که عمدتاً این بحث در خلال مباحث دیگر مطرح شده، به نظر می‌رسد تلاش‌های صورت گرفته کافی نیست و شایسته است پژوهش‌های گسترده تری در راستای پی بردن به واقعیات این مجازات و اهداف آن از منظر قانونگذار صورت گیرد.

گفتار اول: آیه محاربه و شأن نزول آن

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/۳۳)

این آیه سزای کسانی را که به محاربه با خدا و رسولش پرداخته‌اند، یکی از این چهارکیفر می‌داند: قتل، به دار آویخته شدن، بریدن یک دست و یک پا برخلاف یکدیگر و تبعید؛ در پایان هم تأکید می‌نماید که این مجازات و خواری دنیوی آنان است و در آخرت هم عذاب دردناکی در انتظارشان می‌باشد. البته آیه شریفه به خصوصیات اجرای حکم اشاره‌ای ندارد که در این خصوص باید به سنت رجوع کرد.

علامه طباطبایی شأن نزول آیه شریفه را به نقل از کتاب شریف کافی آورده که امام صادق علیه السلام فرمود: عده‌ای از قبیله بنی‌ضبه درحالی که همه بیمار بودند به حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیدند، حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماریشان بر طرف شده و بهبودی یابند، آن گاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد. این عده می‌گویند: از مدینه خارج شدیم، رسول خدا صلی الله علیه و آله ما را مأمور کرد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و بول آنها را بنوشیم و ما چنین کردیم تا همه بهبودی یافتیم و کاملاً نیرومند شدیم، امام اضافه کردند که این عده همین که نیرومند شدند، سه نفر از چوپان‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به قتل رساندند، رسول خدا صلی الله علیه و آله حضرت امیر علیه السلام را برای دستگیری و سرکوب آنان روانه کرد،

حضرت آنان را در یک وادی پیدا کرد که به حال سرگردانی افتاده بودند، چون آن بیابان نزدیکی‌های یمن بود و آنان نمی‌توانستند از آن وادی خارج شوند، پس امیرمؤمنان ع اسیرشان کرده به نزد رسول خدا ص آورد، و آیه شریفه: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» در این موردنازل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵/۵۴۰-۵۴۱). گفتنی است در شأن نزول آیه شریفه برخی احتمال نزول آن را در باره اهل کتابی که پیمان شکستند و نیز در باره عموم مشرکان از طبری نقل نموده اند (حکیم، ۵۴: ۱۳۸۰)، با این حال بیشتر مفسرین روایت پیش گفته را با اختلاف اندکی به عنوان شأن نزول ذکر کرده‌اند.

البته اهل تسنن در نقل این روایت اضافاتی آورده اند که با توجه به سیره و اخلاق پیامبر رحمت ص از یکسو و دوری آنان از مفسران حقیقی قرآن از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بدور از صواب باشد.

گفتار دوم: تبیین محاربه و شرایط تحقق آن

الف) تبیین لغوی محاربه

برخی محققین با بیان این که «محارب» از ریشه «حرب» گرفته شده و معنای لغوی آن نفیض «سلم» یعنی آشتی است، نتیجه می‌گیرند که این واژه از نوعی مقاتله (کارزار) گرفته شده که در آن از ابزار قدرت و زوراستفاده می‌شود و براساس این تعریف، بین محاربه به معنای مقاتله و منازعه به معنای خصومت و عداوت تفاوت قائل می‌شود. (همان: ۱۴ و ۱۴۸)

آری، می‌توان گفت با توجه به شرایطی که در تحقق محاربه اخذ شده، این مفهوم با مطلق نزاع و درگیری متفاوت است و در واقع نوع خاصی از آن است.

ب) تبیین قرآنی عناصر محقق موضوع

صاحب تفسیر المیزان در تبیین محاربه از ضمیمه کردن رسول خدا به کلمه الله در آیه شریفه نتیجه می‌گیرد که مراد از محاربه با خدا و رسول عملی است که به ابطال اثر امری باز می‌گردد که پیامبر اکرم بر آن ولایت دارد. نظیر جنگیدن کفار با رسول و با مسلمانان و راهزنی راهزنان که امنیت عمومی را خدشه‌دار می‌سازد. (طباطبایی، همان، ج ۵/۵۳۳)

همچنین ممکن است دو عبارت محاربه و فساد در زمین در آیه محقق یک مفهوم باشد؛ در همین راستا علامه طباطبایی استثنای یاد شده در آیه بعدی را قرینه ای به حساب آورده بر

این که مراد از محاربه همان افساد نامبرده است. چون ظاهراً استثناء این است که مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک و امثال آن.

تا این جا مفهوم قرآنی محاربه روشن شد. بر پایه آنچه ذکر شد، شاید بتوان گفت عطف محاربه و فساد بر یکدیگر در آیه شریفه عطف تفسیری است. اما آیا سنت و فقه امامیه نیز همین تبیین را دارد یا تبیینی متفاوت و شرایطی خاص را ارائه کرده است؟ در ادامه به این بحث می‌پردازیم.

ج) تبیین فقهی، روایی محاربه و شرایط تحقق آن

در مورد تفسیر فقهی محارب و محاربه، برداشت یکی از محققین از سخن شیخ طوسی این است که براساس مشهور روایات، عنوان و حکم محارب در آیه شریفه مختص کسی است که «برای ترساندن مردم شمشیر بکشد.» (مؤمن قمی، ۱۳۸۲: ۸) وی پس از نقل کلمات اصحاب در تفسیر کلمه محارب، بر این باور است که از سخنان آنان به دست می‌آید که همگی بر این معنا متفق اند که محارب کسی است که سلاح بکشد. اما بیشتر فقها کشیدن سلاح را مقید نموده اند به مجرد ترساندن مردم (مؤمن قمی، همان، ۱۷).

در این میان برخی صاحب نظران، ترساندن مردم را شرط انحصاری تحقق محاربه بشمار نیاورده اند. یکی از محققین پس از ارائه روایات وارده در این باب بر این باور است که از جمع بین آیه و روایات یاد شده استفاده می‌شود که موضوع حکم محارب کسی است که برای فساد آفرینی در زمین به تلاش برخیزد و این تلاش و کوشش با یک ویژگی و خصوصیتی همراه باشد تا بتوان عنوان «محاربه با خدا و رسولش» را از آن انتزاع کرد مانند خصوصیت به کارگیری اسلحه به قصد افساد یا ترساندن مردم در شب با برداشتن اسلحه یا تهدید امنیت عمومی چون: دزدی، چپاول و غارت اموال، ترساندن رهگذران یا سایر مواردی که در روایات آمده و عنوان مزبور بر آن‌ها صادق است. (حکیم، همان، ۱۷۹)

اما ماده ۱۸۳ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ علاوه بر ترساندن، سلب آزادی و امنیت را نیز شرط دانسته، محارب را این چنین تعریف نموده: «هر کس برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد، محارب و مفسد فی الارض می‌باشد».

حال کدام سخن به واقع نزدیک‌تر است؟ آیا دایره صدق محارب از وسعت برخوردار می‌باشد یا خیر؟ باید گفت اگر چه در روایات رسیده در این زمینه تشخیص موضوع

حد محاربه - که حدود سی روایت در کتاب وسائل الشیعه در این باره ذکر شده - با تعمیم در این عنوان مواجه می‌شویم، چه آن که محارب به کسی اطلاق شده است که شبانه اسلحه بردارد یا مردم شهر را با سلاح تهدید کند. چه اموال آن‌ها را هم بگیرد و چه نگیرد، و چه به ضرب و جرح و قتل آنان بپردازد و چه نپردازد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۳۰۷/۲۸). اما توجه و دقت به اقوال و آراء فقهاء می‌رساند که تنها برخی از آن‌ها قابل استناد بوده و شماری را در عمل باید طرح کرد و دایره صدق محارب از چنین گستردگی و وسعتی برخوردار نیست. بلکه در تحقق این عنوان قیود و خصوصیات اخذ شده که به سهولت دست یافتنی نیست. قیودی از قبیل گرفتن سلاح و کشیدن آن بر روی مردم و همراه بودن این عمل با قصد ترساندن و ارعاب عمومی.

از این رو، از جهت فقهی در واقع محارب کسی است که وجودش ناامنی واضطراب را برای جامعه به ارمغان می‌آورد و آسایش و آرامش را از تک تک افراد سلب خواهد نمود. حال با همه این توصیفات چگونه باید با او برخورد نمود؟

گفتار سوم: چگونگی اجرای مجازات

خداوند متعال برای افرادی که به محاربه با خدا و رسولش پرداخته‌اند، چهار کیفر در این آیه ذکر نموده است، اما بدون تفصیل حکم، بلکه در این جا نیز به سان رویه غالب خویش به اجمال حکم بسنده شده و تبیین و تشریح آن به عهده سنت و واگذار گردیده که عالمان دینی با لحاظ مجموع روایات به صدور فتوا و حکم همت می‌گمارند.

البته در این میان مفسران نیز به فراخور وصفی که بدان متصف شده‌اند و از آبشخور حقیقی علم یعنی سرچشمه وحی و روایات معصومان بهره مند شده‌اند، به تبیین کلمات مذکور در آیه روی آورده‌اند؛ به عنوان مثال، علامه طباطبایی نظر به این که سه کلمه تقتیل و تصلیب و تقطیع از باب تفعیل است، آن‌ها را مفید شدت و یا زیادت در معنای کلمات دانسته و لفظ او را که در بین این چهار کلمه قرار گرفته، دال بر تردید قرار داده است. بدین معنا که یکی از این سه مجازات را باید درباره محارب اعمال کرد نه هر سه را. ایشان در مورد ترتیب یا تخییر بین کیفرهای مذکور در آیه، این لفظ و آیه را فاقد دلالت بشمار آورده، با این حال متذکر می‌شود که بر طبق روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام حدود چهارگانه در آیه بر حسب درجات افساد رتبه بندی شده است. مثلاً مجازات کسی که شمشیر بکشد و کسی را بکشد و مالی را ببرد، با کسی که فقط کسی را بکشد و مالی را نبرد، و یا به عکس تنها مالی را بدزد

وکسی را نکشد و یا تنها شمشیر بکشد، ولی نه کسی را بکشد و نه مالی را ببرد، فرق دارد. (طبایبی، همان، ۵۳۳)

گفتنی است در مورد کیفیت اجرای این حکم و اعمال مجازات‌های چهارگانه که در آیه شریفه پیش بینی شده است، چنان که ایشان اشاره کردند، خود آیه متعرض این جنبه نشده است. اما فقهاء بر دو دسته شده‌اند، گروهی قائل به تخییر بین آن‌ها و گروهی قائل به ترتیب هستند. از سخن علامه نیز تمایل به قول به ترتیب بدست می‌آید، چرا که یادآور روایاتی می‌شود که بر ترتیب صحت گذاشته، میزان مجازات را بر حسب بزه ارتکابی تعیین نموده‌اند. قابل ذکر است که اکثر فقهاء و شاید بتوان گفت مشهور آنان، همین قول را اختیار کرده‌اند که در این بین می‌توان از آیت الله خوئی (خوئی، ۱۳۹۶ق، ج ۳۱۸/۱) نام برد.

گفتار چهارم: توبه عامل سقوط مجازات

قرآن مجید پس از بیان کیفرهای چهارگانه برای کسانی که به محاربه با خدا و رسولش بپردازند، در آیه بعد بلافاصله از توبه ایشان سخن به میان آورده و کسانی را که پیش از دستگیری توبه نمایند، استثنا نموده و در مورد وجه پذیرش توبه یادآور آمروندگی و مهربانی خداوند می‌شود: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مائده/۳۴)

به بیان دیگر پس از ذکر چهار مجازات سخت و شدید برای افرادی که به جنگ با خدا و رسول و ناامنی و گسترش فساد در زمین همت گمارده‌اند، یک راه چاره و فرار از کیفر هم برایشان پیش بینی نموده که توبه و اصلاح قبل از دستیابی بر آنان می‌باشد. جالب آن که با آوردن عبارت «فَاعْلَمُوا» گویا یک تنبه و هشدار به مخاطبان خویش می‌دهد که همان، آگاه باشید و غفلت نکنید که همان خدایی که چنین حد و کیفری جعل نموده، بدانید که همو دو صفت غفران و رحمت دارد که در همه جا دارای کاربرد است. حتی شامل دشمنان خدا و رسولش که سر نزاع با آن‌ها دارند، نیز می‌شود، منتها به شرطی که اینان پیش از آن که حاکم جامعه بر آنان تسلط یابد و جرمشان در محکمه ثابت گردد، از عمل ناپسند خود توبه کرده، به اصلاح خویشان بپردازند.

در روایات و سیره معصومین نیز این مطلب منعکس شده است. امام صادق علیه السلام توبه محارب قبل از دستیابی بر او را مایه سقوط کیفر معرفی نموده‌اند. (حر عاملی، همان، ۲۸/۳۱۰/۶) همچنین بر پایه یک روایت عامی پس از آن که حارثه بن زید به افساد در زمین و

محرابه پرداخت و توبه نمود، با فردی صحبت کرده، از وی خواست میان او و امیرمؤمنان ع میانجی‌گری نماید، آن شخص توبه حارثه (پیش از دستگیری) را به عرض امام رسانید، حضرت هم توبه او را پذیرفته، وی را امان دادند. (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۰/۶۱۱ و ۱۱۷۶۸)

به هر حال سقوط کیفر این بزه اجتماعی با توبه پیش از دستگیری به صراحت در قرآن و روایات ذکر شده است. تا این‌جا موضوع محرابه و برخی ابعاد تشریح و اجرای حکم آن روشن شد، دو نکته باقی مانده، یکی این‌که اساسا چرا برای محارب چنین کیفر سختی لحاظ شده است و دیگر آن‌که مجازات او چه نسبتی با کرامت وی دارد.

گفتار پنجم: اهداف مجازات محرابه

الف) برقراری عدالت و تنبیه بزهکار

پر واضح است که یکی از اهداف کلی مجازات در اسلام تأمین عدالت است، می‌توان گفت در خصوص این کیفر نیز چنین هدفی مدنظر شارع مقدس قرار داشته است. درواقع این خواسته به حق جامعه انسانی، ساز و کارهایی می‌طلبد که هر چند به سلب آسایش بزهکار و حتی در مواردی به سلب حیات از وی منتهی گردد، اما نهایتاً یک آسایش فراگیر را به این جامعه ارزانی می‌دارد.

در همین راستا جهت تثبیت این سخن، می‌توان این هدف را از قرآن برداشت نمود، چه آن‌که در آیه محرابه واژه جزاء بکار رفته است؛ «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ» و سپس مجازات‌های شخص محارب برشمرده شده؛ «أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ». شاید بتوان گفت کاربرد این کلمه بیانگر آن است که همچنان که قرآن وعده داده که بر طبق عدالت هرکس در آخرت جزای عمل نیک یا بد خویش را خواهد دید؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله/۸ و ۷) در دنیا نیز عدل و قسط مطلوب و خواسته قرآن است. بنابراین، هرکس به محرابه با خدا و رسولش بپردازد، باید به سزای عمل خود برسد و جزای آن چهار کیفر مذکور است تا از این رهگذر تأمین عدالت در ارتکاب این بزه اجتماعی میسر گردد.

ب) پیشگیری و بازدارندگی

می‌دانیم که از مهم‌ترین اهدافی که در نظام کیفری اسلام مورد نظر بوده و از دید بسیاری از کارشناسان برون دینی و بلکه کارشناسان دینی مخفی مانده، پیشگیری از تحقق

جرم در ظرف خارج و واقع است. به بیانی ساده قانونگذار این دین برای برخی بزه‌ها کیفرهایی پیش بینی می‌کند تا از این رهگذر افراد در پی آن‌ها روانه نشوند و حتی اندیشه آن بزه را از سر بیرون کنند. به طور حتم مجازات محاربه نیز از همین دست به حساب می‌آید و در مقیاس کلی حساب مرحله تشریح با مرحله اجرا متفاوت است.

در مورد مجازات محاربه نیز این سخن صادق است، اگر قانونگذار کیفر در اسلام چنین مجازات‌های سنگینی برای این بزه خطرناک اجتماعی تدارک دیده، به طور حتم آنچه مراد و مقصود اولیه اوست پیشگیری از تحقق بزه در سطح جامعه می‌باشد، چرا که هر فرد مشرف به این عمل وقتی بداند در صورت ارتکاب با چنین کیفرهایی مواجه خواهد شد، قطعاً در تصمیم خود تجدید نظر خواهد نمود. به هر حال می‌توان زمینه‌هایی فراهم کرد که حتی اندیشه این جرم و جنایت به ذهن کسی خطور نکند.

ج) تأمین امنیت و آسایش جامعه

شاید بتوان گفت اصلی‌ترین هدفی که در خصوص این کیفر قابل ذکر است، تأمین امنیت، آرامش و آسایش اجتماعی می‌باشد. نیک می‌دانیم که با گذر از دوران انتقام خصوصی، حمایت از جامعه و حقوق حداقلی آن همواره از اهم برنامه‌های پیشوایان و کارشناسان مکاتب مختلف دینی و حقوقی به شمار می‌آمده و اقداماتی در این زمینه به عمل آمده است. از آن‌جا که محاربه و فساد در زمین به نا امنی عمومی و سلب آسایش از جامعه منجر می‌شود، به نظر می‌رسد تمهید مقدماتی در راستای تأمین این مهم از سوی تشریح‌کننده حقوق جزا، ضروری باشد.

یکی از محققان در تبیین علت مجازات محاربه مذکور در آیه شریفه می‌نویسد: اینان صرفاً به جنگ با حاکم به تنهایی یا فقط به جنگ با مردم برخاسته‌اند، بلکه به جنگ با خدا و رسولش رفته‌اند. آنگاه که با شریعت او سر نزاع دارند و بر امت و مردمانی که به این شریعت پایبندند، تجاوز و ظلم می‌کنند و سرزمین اسلامی را که این شریعت در آن اجرا می‌شود، تهدید می‌کنند. همچنان که اینان با این محاربه‌شان، برای فساد و تباهی در زمین تلاش می‌کنند... چراکه هیچ فساد بدتر از تعطیل کردن شریعت الهی و به وحشت انداختن (مردمان) دیار اسلامی نیست. (قطب، ۱۹۶۷م، ۱۴۱/۲)

مشاهده می‌شود که از دیدگاه این محقق، به درستی یکی از اهداف مجازات محاربه، ایجاد آرامش و امنیت در جامعه برشمرده شده است. به هر حال نقش این مجازات در تأمین امنیت و آسایش جامعه انکارناشدنی است.

د) اصلاح مجرم

به طور حتم یکی از اهداف این کیفرعلاوه بر اهداف پیش گفته، اصلاح بزهکار است؛ نه تنها اسلام بلکه سایر مکاتب حقوقی همواره از اهم اهدافشان همین امر بوده و در این راستا ابزارهایی تعبیه کرده‌اند؛ بعضی تحمیل مجازات‌های بدنی را در پیش گرفته‌اند، برخی حبس بزهکار و سلب اختیار و آزادی از وی را تحقق بخش این مطلوب به شمار آورده‌اند همچنان که امروزه در بسیاری از نظام‌های حقوقی مشاهده می‌کنیم برخی مکاتب نیز به مجازات‌های جایگزین روی آورده، با قرار دادن مجرم در موقعیت‌های خاص، وی را از نزدیک با پیامدها و آثاری که بر بزه دیده وارد می‌گردد، آشنا می‌سازند.

در این میان هر چند دین اسلام نخستین راهکار مذکور را برگزیده، اما شیوه خاصی را در تشریح و اعمال مجازات در پیش گرفته است. شیوه‌ای که غالباً بدون نیاز به اجرا به اصلاح مجرم منتهی می‌گردد؛ کیفر محاربه نیز از این قاعده استثنا نیست. با آن که کیفرهای چهارگانه‌ای تدارک دیده شده، اما در صورتی که مقصود از کیفرکه اصلاح مجرم است، حاصل گردد، دیگر حاجت به اجرا نمی‌باشد. از این رو قرآن مجید در آیه پس از آیه محاربه، متعرض توبه (و نتیجتاً اصلاح) مجرم شده و این مورد را از اعمال کیفر مستغنی به شمار آورده است.

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

گفتار ششم: مجازات محاربه و کرامت محارب

الف) مجازات جهت اعاده کرامت جامعه

تردیدی وجود ندارد که شخص محارب به فساد و تباهی در زمین دامن زده، آسایش و امنیت فراگیر را از جامعه به تاراج می‌برد و به جای آن رعب و هراس و وحشت را برای تک تک افراد جامعه به ارمغان می‌آورد؛ مگر نه این است که برقراری امنیت از خواسته‌های اولیه هر جامعه است و در واقع زیر بنای تمامی ساختارهای اجتماعی محسوب می‌شود که بدون آن، هیچ گونه رفاه و ترقی و پیشرفتی در جامعه نباید انتظار داشت.

کسی که به چنین امری مبادرت می‌ورزد، آیا کرامت انسانی افراد جامعه در حق برخوردار از محیطی امن و با ثبات را مراعات کرده است؟ به طور حتم وی با این جنایت کرامت تمامی افراد را لگدمال آمال و هوس‌های فانی خویش نموده است. در چنین موقعیتی شکی نیست که هیچ کس به این وضعیت رضایت نمی‌دهد و همگان خواستار

محاکمه و مجازات بزهکار می‌باشند.

نکته‌ای که در این جا حائز اهمیت است، این که امروزه در نظام بین الملل حقوق بشر با وجود آن که مجازات اعدام لغو و ممنوع گشته و از کشورهای عضو خواسته شده به این امر تن دهند، اما در این میان تبصره‌ای گنجانده شده مبنی بر این که در مواردی که جرمی به امنیت و تمامیت فردی عموم افراد جامعه آسیب برساند، این مجازات قابل اجرا خواهد بود. (جهت آگاهی بیشتر در این زمینه به ماده ششم میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی رجوع شود.) حال در مورد جرم محاربه آیا چنین سخن و تبصره ای صادق نمی‌باشد؟

ب) موارد پاسداشت کرامت محارب

هر چند خود محارب کرامت دیگران را نادیده گرفته، با این حال اندکی تأمل در جوانب تشریح کیفر برای او حکایت از توجه دقیق قانونگذار اسلام به کرامت وی در این مرحله دارد؛ در ادامه برخی از ابعاد این امر را بازگو می‌نماییم.

۱. کرامت پیش از اجرای کیفر: سقوط مجازات به اصلاح و توبه

نیک می‌دانیم دین اسلام در فرآیند ایجاد جامعه‌ای آرام و مقرون به صلح و صفا که کرامت تمامی افراد اجتماع پاس داشته شود، به وضع کیفر روی آورده و البته جنس این کیفر به حسب موارد متفاوت بوده، گاه فقط اخروی گاه فقط دنیوی و گاهی بین هر دو جمع نموده است. شاید بتوان گفت هدف اصلی قانونگذار اسلام از این روند وضع کیفر، پیشگیری از وقوع جرم و بزه در ظرف خارج بوده و در صورت تحقق بزه خواستار اصلاح بزهکار است.

در بحث جرم محاربه، پس از آن که قرآن مجازات آن را یادآور شده، بلا فاصله در آیه بعد توبه او را مطرح نموده که این توبه به اصلاح وی منجر می‌گردد. به دیگر سخن این پدیده خطرناک با تمام آثار شومی که همراه دارد و به ایجاد رعب و وحشت و سلب امنیت از تک افراد جامعه می‌انجامد، و از این رو کیفرهایی در انتظار مرتکب آن است، اما باز هم خداوند متعال کرامت این شخص را لحاظ کرده و در راستای تأمین هر چه بیشتر آن، راه فراری برای او قرار داده که عبارت است از توبه او پیش از دستگیری در خلوت خود با خدایش، توبه ای که به اصلاح وی منتهی گردد و موجب شود تا او دیگر دست به این بزه اجتماعی نزند و اندیشه آن را از سر بیرون کند.

بنابراین در این جا مشاهده می‌شود که علی رغم جعل کیفر، راه چاره و گریزی برای مجرم جهت خدشه نرسیدن به شخصیت و کرامت وی پیش بینی شده است.

۲. کرامت پس از اجرای کیفر: حفظ حرمت اسلامی مجرم

هر گاه فردی مرتکب جرمی شود که به سلب حیات از وی بیانجامد، چنین می‌نماید که چون نخستین حق اساسی وی نادیده گرفته شده و محرومیت او از حق زندگی رقم خورده، دیگر حقی برایش باقی نمی‌ماند و به کلی فاقد احترام و کرامت می‌گردد.

اما دین اسلام از آنجا که در وضع کیفرها همواره کرامت انسانی را مد نظر قرار داده و اساساً جهت حفظ و تأمین این امر برای جامعه انسانی در موارد نادری به سلب حیات بزهکار حکم نموده است، پس از اجرای این مجازات در مورد محارب، کرامت و شخصیت اسلامی او را به رسمیت می‌شناسد و چنین نیست که کلیه حقوق او را ساقط بداند. از این رو معتقد است فردی که به عنوان کیفر محاربه به صلیب کشیده شده، باید پس از سه روز به زیر آورده شود و از حق غسل و کفن و دفن و نماز بر جنازه‌اش که به نشانه احترام به میت انجام می‌گیرد برخوردار است. (نجفی، ۱۳۶۳، ۴/۵۹۰)، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد محارب مصلوبی بر او نماز خوانده، دفنش نمودند. (حر عاملی، همان، ۳۱۸/۲۸ و ۳۱۹/۱) همچنین جنازه این بزهکار حرمت دارد و نمی‌توان با ارتکاب اعمالی مانند مثله کردن به او هتک حرمت نمود. چه آن که در متون دینی از ارتکاب این عمل حتی نسبت به سگ هار نیز منع شده است. (سیدرضی، ۱۳۷۰: ۷۸ و ۷۷)

ج) انتفاء شبهه منافات از اساس

۱. انتفاء بنا بر یک نظریه فقهی

بر پایه اندیشه برخی عالمان دینی مبنی بر اختصاص اجرای کیفر و مجازات به زمان حضور معصوم، شبهه تنافی مجازات‌های اسلامی با کرامت انسانی در عصر غیبت از اساس منتفی می‌شود. برخی فقهای عظام اقامه حدود را از شئون اختصاصی امام معصوم و منصوبین خاص ایشان بشمار آورده، ادله ای را که به اطلاق یا عموم بر جواز یا لزوم اجرای حدود در زمان غیبت دلالت دارند، مورد مناقشه سندی و دلالتی قرار داده و هیچ یک را به عنوان مستند برای جواز اقامه در عصر غیبت نپذیرفته‌اند.

(خوانساری، ۱۳۶۴، ج ۷: ۷ و ۵۷ و ۶۱)

گفتنی است این نظریه از طرفدارانی برخوردار می‌باشد که سرسختانه به این قول پای بندند و برخی از آن‌ها همچون آیت الله خوانساری هیچ گونه تردیدی در دیانت و علم‌شان روا نمی‌باشد، از این رو از دیدگاه ایشان نمی‌توان کیفر جرایم حدی از جمله کیفر محاربه را اجرا نمود. از این رو پذیرش این نظریه که از ادله و مستندات روایی و عقلی بهره مند است می‌تواند به بسیاری از اشکالات حقوق بشری که در این عرصه بر مسائل و احکام دینی وارد می‌شود، پاسخگو باشد و از اساس این گونه شبهات را مرتفع سازد.

۲. انتفاء بنا بر تفسیری از امام جواد علیه السلام

نظام حقوق بشر امروزه مجازات‌ها و شکنجه‌های بدنی را به کلی ممنوع دانسته و بجای آن مجازات‌های جایگزین را پیش بینی نموده است که از مهم‌ترین و پرکاربردترین آن‌ها می‌توان زندان را نام برد، چرا که بر این باور است این کیفر بدور از شکنجه بدنی بوده و رنج و سختی آن چنانی بر مجرم تحمیل نمی‌نماید، از این رو امروزه حبس بزهکاران در تنافی با کرامت انسانی آنان قلمداد نمی‌شود.

در باب محاربه قرآن چهار کیفر برای آن بر شمرده که یکی از آن‌ها نفی از زمین است: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»؛ هر چند این عبارت در تفسیر رایج به تبعید از محل مجرم معنا شده است، با این حال امام جواد علیه السلام تفسیر دیگری برای آن ذکر نموده‌اند، آن حضرت در بیانی ارزشمند در پاسخ به معتصم عباسی نفی از ارض را به زندانی و حبس کردن معنا و تفسیر کردند. (حرعاملی، همان، ۳۱۱/۲۸ و ۳۱۲/۸)

پیش از این ملاحظه نمودیم که خود آیه شریفه دلالتی بر تخییر یا ترتیب بین این چهار کیفر ندارد و برخی روایات نیز این امر را به عهده امام (و حاکم جامعه) گذاشته‌اند و در میان فقها نیز برخی همچون شیخ مفید و ابن ادریس حلی قائل به تخییر شده‌اند. (نجفی، همان، ۵۷۳/۴۱) بنابراین، اگر قول به تخییر را بپذیریم و تفسیر امام جواد علیه السلام را به آن ضمیمه نماییم، دیگر هیچ منافاتی بین مجازات این عمل و کرامت انسانی وجود نخواهد داشت و شبهه منافات از اساس منتفی خواهد بود. البته بنا بر تفسیر رایج هم تنافی چندانی وجود نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد نگرش ساده و ابتدایی به مجازات محاربه و نگرش عمیق با لحاظ جوانب و شرایط دو نتیجه کاملاً متفاوت بدست می‌دهد؛ در نگرش ابتدایی چه بسا

خشونت در مجازات و سخت و پر مشقت بودن آن مایه رنجش روان و خاطر انسان گردد و اعتراض به این حکم اسلامی را بدنبال داشته باشد، چه آن که فردی با سرزدن اشتباهی از وی باید متحمل کیفرهایی شود که بعضا به فقدان حیات وی منجر می‌گردد و به عبارتی کرامت انسانی وی نادیده انگاشته می‌شود، اما تعمق بخشیدن به این نگرش و لحاظ دقیق شرایط و اهداف پیش بینی شده آن، پرده از حقیقت تشریح این کیفر برداشته، نهایت ژرف نگری قانونگذاران را بر همگان عیان می‌سازد و به وجدان آدمی اطمینان می‌دهد که اولاً، در این کیفر مطلوب اولیه اجرای آن نیست. بلکه پیشگیری از ارتکاب جرم است و ثانیاً، اگر کسی مرتکب آن گردد، ضربه بس مهلکی برپیکره کرامت افراد جامعه وارد کرده، امنیت و آرامش که زیربنای ساختار هر جامعه‌ای استرا از بین برده است و قطعاً مستحق کیفر خواهد بود.

جالب آن که هر چند تأمین کرامت افراد جامعه اساس جعل این کیفر را تشکیل می‌دهد، باز هم کرامت این بزهدار از نظر شارع پنهان نمانده، در راستای تحفظ برآن توبه و اصلاح وی مسقط کیفر معرفی شده است. به علاوه مشاهده نمودیم که بنابر یک نظریه فقهی و نیز یک نظریه تفسیری روایی اساساً منافاتی میان این مجازات و کرامت انسانی وجود نخواهد داشت.

به هر ترتیب پیشنهاد می‌شود تأمل بیشتری در این دو نظریه مطرح شده و ابعاد گوناگون آن صورت پذیرد، چه آن که هر دو نظریه اگر چه بر خلاف رأی متداول است، اما از آن جا که از پشتوانه فقهی و روایی برخوردار بوده، راهکار بسیار مناسبی برای پاسخ به شبهات حقوق بشری موجود می‌باشد.

منابع

۱. قرآن مجید
۲. حکیم، محمد باقر، «جرائم امنیت عمومی (محرابه)»، فصلنامه فقه اهل بیت فارسی، شماره ۲۶، ۱۳۸۰.
۳. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۸، قم: مؤسسه آل‌البیت، چ دوم، ۱۴۱۴ق.
۴. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، ج ۷، تهران: مکتبه الصدوق، چ دوم، ۱۳۶۴.
۵. خوبی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، قم: چاپخانه علمیه، چ دوم، ۱۳۶۹.
۶. سید رضی، ترجمه نهج البلاغه، قم: دارالذخائر، چ اول، ۱۳۷۰.
۷. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.

٨. قطب، محمد، فی ظلال القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ پنجم، ١٩٦٧ م.
٩. مؤمن قمی، محمد، کاوشی در «مجازات محارب و مفسد فی الارض»، فصلنامه فقه اهل بیت فارسی، قم، شماره ٣٥، ١٣٨٢ ش.
١٠. متقی هندی، علی، کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ ق.
١١. نجفی، محمد حسن، جواهرالکلام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چ دوم، ١٣٦٣ ش.
١٢. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی.

باز خوانی قاعده نفی سبیل

سید محمدعلی هاشمی

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۵

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید و
دانشجوی دکتری دانشگاه قم تاریخ تأیید: ۹۴/۰۱/۲۰

چکیده

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

واژگان کلیدی: نفی سبیل؛ نفی سلطه؛ عزت اسلامی؛ اقتدار اسلامی؛ اسلام و سیاست خارجی

مقدمه

قواعد فقهی جایگاه ارزشمندی در آموزش و پژوهش‌های فقهی و حقوقی دارند. اگرچه فقیهان در تعریف قواعد فقهی اتفاق نظر ندارند، با این حال اشاره به برخی از تعاریف، خالی از فایده نیست. گفته شده: «القواعد الفقهیه فانها قواعد تقع فی طریق استفاده الأحكام الشرعیة الإلهیه و لا یکون ذلک من باب الاستنباط و التوسیط بل من باب التطبيق.» (خویی، ۱۴۱۷: ۸/۱) قواعد فقهی قواعدی است که در راه به دست آوردن احکام شرعی الهی واقع می‌شوند؛ ولی این استفاده از باب استنباط و توسیط نبوده، بلکه از باب تطبیق است. از جمله این قواعد قاعده «نفی سبیل» است که مقاله حاضر به بحث و بررسی درباره آن می‌پردازد. در این مقاله به بحث از مفهوم و مفاد قاعده نفی سبیل، موقعیت فقهی و مستندات آن می‌پردازیم و در نهایت برخی از فروع فقهی مبتنی بر این قاعده را تحلیل می‌نماییم.

پیشینه و اهمیت قاعده

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

مفاد قاعده

قاعده نفی سبیل که گاه با «العلو»، «الاستعلاء و الإسلام یعلو و لا یعلی علیه» نیز از آن تعبیر می‌شود از قواعد مهم فقهی است که هم آیات قرآن و هم اخبار مستفیض و هم اجماع بر آن اقامه شده است و فقها در موارد بسیاری این قاعده را مبنای استنباط احکام فرعی قرار داده‌اند. براساس مفاد این قاعده، هر عملی که سبب شود دشمنان دین و یا غیر مسلمانان راهی برای سلطه و ولایت بر مسلمان یا مسلمانان پیدا کنند حرام است. گفته شده: «لسان قاعده نفی سبیل، حکومت واقعی است بر ادله اولیه، یعنی به مقتضای این قاعده هر عقد و پیمان و هر معامله و ایقاع و قراردادی به حسب طبع اولی‌اش اگر موجب علو و عزت و شرف کافر بر مسلم بشود منفی است و اعتبار حقوقی ندارد. بنابراین دلالت این قاعده، حکومت واقعی است بر ادله اولیه. مثلاً آیات ارث، عمومات اولیه هستند و فرق نمی‌گذارند و می‌گویند اگر مورث چیزی برای وراثت خود گذاشت، اعم از مسلم یا غیرمسلم، برای پسرها دو برابر دخترها باید قرار داد. اما به مقتضای این قاعده که حکومت واقعی بر ادله اولیه دارد و نیز به موجب روایت نبوی که «والکفار بمنزلة لایحجون ولا یورثون» حکم اولی ابقاء می‌شود؛ یعنی قاعده مذکور جلوی ارث کافر را می‌گیرد. در سایر اطلاقات و عمومات اولیه نیز هر جا که اطلاق و عموم سبب عزت کافر و ذلت وهوان مسلم شود، این قاعده آن را نفی می‌کند» (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۸/۱)

«هو نفی سلطه الکافر علی المسلم، و علیه کل عمل من المعاملات و العلاقات بین المسلمین و الکفار إذا کان موجبا لتسلط الکفار علی المسلمین فإنه لایجوز شرعا فردیا کان

أو جمعياً، فعلى ذلك لا يجوز للمسلم إجارة نفسه للكافر بحيث يكون الكافر مسلطاً على المسلم الأجير.» نفی سبیل به معنای نفی سلطه کافر بر مسلمان است، بر اساس این قاعده، هر عمل فردی یا جمعی از معاملات گرفته تا روابط بین مسلمانان و کافران، که موجب سلطه بر مسلمانان شود جواز شرعی ندارد. بنابراین اگر اجاره مسلمان از طرف کافر موجب تسلط کافر بر مسلمان شود، این اجاره درست نیست. (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۹۳)

مستندات قاعده

۱. آیه مشهور به نفی سبیل

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعِكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (نساء/۱۴۱) «کسانی که همواره مواظب شما هستند؛ پس اگر از جانب خدا فتحی نصیب تان شود، می‌گویند: مگرما همراه شما نبودیم؟ و اگر پیروزی نصیب کافران شود، می‌گویند: آیا نه چنان بود که بر شما غلبه یافته بودیم و مؤمنان را از آسیب رساندن به شما بازداشتیم؟ در روز قیامت خدا میان شما حکم می‌کند و او هرگز برای کافران به زیان مسلمانان راهی نگشوده است.»

فضای نزول

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

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

قرآن کریم پس از نقل سخنان فرصت طلبانه منافقان، بیان می‌دارد که خداوند در روز قیامت میان شما قضاوت خواهد کرد و با داوری میان شما و منافقان و کافران، هر گروه را به سزای اعمال خود خواهد رساند. در پایان آیه مطلب بسیاری مهمی را بیان می‌کند که ادعا می‌شود مبنای یکی از قواعد فقهی اسلام است و مسایل بسیاری بر آن مترتب می‌باشد. آن این

که خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان برتری نداده است. از نظر فقهی به این قاعده، قاعده «نفی سبیل» می‌گویند و به هر حکمی که باعث برتری و تفوق کافر بر مسلمان باشد، حکومت دارد و آن را از بین می‌برد. البته برخی از مفسرین گفته‌اند که این جمله مربوط به قیامت است و یا منظور از آن برتری در دلیل و حجت است: «فقال العلماء فی ذلک قولین: أحدهما: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحج، فله الحج البالغه. الثاني: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا في الحجّة يوم القيامة». (ابن عربی، ۱: ۵۰۹)

ولی فهم عمومی علما از این جمله همان است که گفتیم؛ توضیح آن که در آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» خداوند کافران را بر مؤمنان راهی قرار نداده است» در این آیه خداوند از کافران نسبت مؤمنان نفی سبیل می‌کند؛ یعنی برتری کافران بر مؤمنان را نفی می‌کند و این که خدا کافران را بر مؤمنان برتری نداده و مسلم است که منظور از این «جعل» جعل تشریحی است، یعنی این که خدا حکمی را که باعث تسلط کافر بر مؤمن باشد تشریح نکرده است و بنابراین هر حکمی در عمومیت خود مستلزم تسلط کافر بر مؤمن باشد، با این آیه تخصیص می‌خورد و یا مقید می‌شود.

برخی از مفسرین در تفسیر این جمله احتمالات دیگری داده‌اند. از جمله این که منظور از آن برتری مؤمنان بر کافران در حجت و دلیل است و مسلم است که دلیل مؤمنان درباره عقاید خود محکم تر از کافران است. هر چند که در مقام محاجه ممکن است مؤمنی شکست بخورد، ولی در واقع حجت او قوی تر است و اگر بتواند از آن حجت بخوبی استفاده کند شکست نمی‌خورد. برخی هم گفته‌اند که آیه مربوط به روز قیامت است به قرینه جمله قبلی آیه که درباره قیامت است و منظور این است که در قیامت مؤمنان بر کافران برتری دارند. (جعفری، بی تا: ۳۹۷/۲-۳۹۵)

برخی از مفسرین ضمن اذعان به اختلاف در مراد از این فقره از آیه و پذیرش معنای اعم، بر اتخاذ معنای جعل تکوینی هم مناقشه کرده‌اند؛ «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» بعضی گفتند سبیل به معنای حجه است، یعنی کفار حجتی بر مؤمنین ندارند و بعضی گفتند مراد یوم القیمه است که راهی پیدا نمی‌کنند و عذری برای آن‌ها نیست نسبت به مؤمنین و بعضی گفته‌اند مراد غلبه کفار بر مؤمنین است. و تمام این اقوال مدرکی ندارد و آنچه مستفاد از ظاهر آیه است که نکره در سیاق نفی افاده عموم دارد مطلق سبیل را می‌گیرد اما مفاد جعل، جعل تکوینی نیست بلکه هم مخالف حس است بسا کفار غلبه پیدا می‌کنند و مخالف با نفس آیه

است که می‌فرماید وَ إِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ مَرَادُ جَعَلُ تَشْرِيعِي اسْتِ كِه هِيچ گونِه حَقِّي خداوند به کفار نداده است نه در دنیا و نه در آخرت و هرچه ظلم و اذیت نسبت به مؤمنین نمودند مسئول و معاقب خواهند بود، هم عقوبات دنیوی و هم اخروی.» (طیب، ۱۳۷۸، ۴: ۲۴۶-۲۴۵)

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

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

مرحوم علامه طباطبایی هم در تفسیرش گزاره «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» از آیه احتمال معنای اعم را می‌دهد: «خطاب «کم یعنی شما» در این جمله متوجه مؤمنین است، هر چند که پر آن منافقین و کفار را نیز می‌گیرد و اما این که فرمود: «و خدای تعالی هرگز کفار را ما فوق مؤمنین و مسلط بر آنان قرار نمی‌دهد»، معنایش این است که حکم از امروز به نفع مؤمنین و علیه کافران است و تا ابد نیز چنین خواهد بود و هرگز به عکس نمی‌شود و این خود اعلامی است به منافقین که دیگر برای ابد از این که به هدف شوم خود برسند مایوس باشند و به حکم این آیه در همه دوره‌ها فتح و فیروزی از آن مؤمنین و علیه کافران خواهد

بود احتمال هم دارد که نفی «سبیل» اعم از تسلط در دنیا باشد؛ یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنین می‌شوند و نه در آخرت، و مؤمنین به اذن خدا دائماً غالبند، البته ما دام که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند، هم چنان که در جای دیگر این وعده را صریحاً داده و فرموده: «وَلَا تَهْنُؤُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَغْلَىٰ إِنَّكُمْ مُؤْمِنِينَ» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۰/۵-۱۸۹) در بعضی از روایات آیه به معنایی خلاف معنای اعم تفسیر شده است؛ از جمله در روایتی به نفی سبیل کافران بر مومنین در روز قیامت تفسیر شده است و در روایتی دیگر به غلبه در حجت تفسیر شده است؛ مثل این روایات: ۱. «قال رجل: يا أمير المؤمنين أ رأيت قول الله «فَاللَّهُ يَخُكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» و هم یقاتلوننا فیظہرون و یقتلون؟ قال له علیؑ: ادنه ادنه. ثم قال علیؑ: فالله يحكم بينهم يوم القيامة، فالله يَحُكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا يوم القيامة» (مازندرانی، ۱۴۲۵: ۲۴۳/۱-۲۴۲). در این روایت علیؑ در جواب سوال کننده‌ای که از غلبه کافران در قتال با وجود قول خداوند (آیه مورد بحث) می‌پرسد، مورد آیه را به روز قیامت حمل می‌کند.

۲. «ابن بابويه، قال: حدثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي، قال: حدثني أبي، قال حدثني أحمد بن علي الأنصاري، عن أبي الصلت الهروي، عن الرضاؑ، في قول الله جل جلاله: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. قال: «فإنه يقول: و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجة، و لقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا النبيين بغير الحق، و مع قتلهم إياهم لن يجعل الله لهم على أنبيائهؑ سبيلاً.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۹۲/۲) در روایت اباصلت نیز علی بن موسی الرضاؑ آیه را به نفی حجت حمل می‌کند و از کشته شدن انبیاء به دست کفار سخن می‌گوید در حالیکه تاکید می‌کند که خداوند برای کفار بر انبیاء سبیلی قرار نداده است. البته این روایات ضعف سند، دارند ولی استدلال برعمومیت به اطلاق نفی سبیل و عدم تخصیص وارد به مورد هم درست نیست؛ توضیح آن که در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه و آیات ما بعد و ما قبل آن و در یک بیان، فضای آیه اجازه شکل‌گیری شمول و اطلاق را نمی‌دهد تا بشود به آن تمسک کرد؛ «وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَ يُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أ لَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَ إِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أ لَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَ نَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحُكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (خداوند در قرآن (این حکم را) بر شما فرستاده که

هنگامی که بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند با آن‌ها نشینید تا به سخن دیگری بپردازند، زیرا در این صورت شما هم مثل آنان خواهید بود، خداوند منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند. منافقان کسانی هستند که پیوسته انتظار می‌کشند و مراقب شما هستند اگر فتح و پیروزی از طرف خدا نصیب شما گردد، می‌گویند آیا ما با شما نبودیم (پس ما نیز سهیم در افتخارات و غنایم هستیم) و اگر بهره‌ای نصیب کافران گردد، می‌گویند آیا ما شما را تشویق به مبارزه و عدم تسلیم در برابر مؤمنان نمی‌کردیم؟ (پس با شما سهیم خواهیم بود) خداوند در میان شما در روز رستاخیز داوری می‌کند و هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان تسلی قرار نداده است. با این بیان به نظر می‌رسد که این آیه دلالتی بر مدعای استدلال کنندگان به این آیه ندارد و مشکل با هم ندیدن گزاره‌های قرآنی سبب چنین اشتباهی شده است.

توضیح آن که از جمله آسیب‌هایی که معمولاً پژوهش‌های دینی ما را تهدید می‌کند این است که با تقطیع و استناد به قسمتی از یک نص که باید بصورت یک کل واحد دیده شود سعی در به سامان رساندن فرایند پژوهش می‌شود و برآیند این نگاه که کل نگری را کنار گذاشته، تحمیل برداشت‌های شخصی به نصوص دینی است؛ آسیبی که کتب حدیثی مشهوری چون «وسائل الشیعه» نیز از آن دور نمانده و از آفات وسائل گرایبی در حوزه فقه به شمار می‌آید.

۲. آیه شریفه ۷ سوره منافقون

﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (منافقون / ۷) «عزت و سروری از

آن خدا و رسول او و مؤمنان است؛ ولی منافقان نمی‌دانند.»

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

بررسی صحت و عدم صحت استدلال به این آیه را با اشاره به شان نزول آیه و فضای آیه پی‌می‌گیریم؛ در شان نزول این آیه گفته شده است: بعد از غزوه بنی المصطلق (جنگی که در سال ششم هجرت در سرزمین «قدید» رخ داد.) دو نفر از مسلمانان، یکی از طایفه انصار و دیگری از مهاجران به هنگام گرفتن آب از چاه با هم اختلاف پیدا کردند، یکی قبیله انصار را به یاری خود طلبید، و دیگری مهاجران را، یک نفر از مهاجران به یاری دوستش آمد، و «عبد الله بن ابی» که از سرکرده‌های معروف منافقان بود به یاری مرد انصاری شتافت، و مشاجره لفظی شدیدی در

میان آن دو درگرفت، عبد الله بن ابی، سخت، خشمگین شد، و در حالی که جمعی از قومش نزد او بودند گفت: «ما این گروه مهاجران را پناه دادیم و کمک کردیم. اما کار ما شبیه ضرب المثل معروفی است که می‌گوید: «سمن کلبک یا کلبک!» (سگت را فربه کن تا تو را بخورد)! و الله لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ: به خدا سوگند اگر به مدینه بازگردیم، عزیزان، ذلیلان را بیرون خواهند کرد» و منظورش از عزیزان، خود و اتباعش بود و از ذلیلان مهاجران، سپس رو به اطرافیان‌ش کرد و گفت: این نتیجه کاری است که شما به سر خودتان آوردید، این گروه را در شهر خود جای دادید و اموالتان را با آن‌ها قسمت کردید: هرگاه باقیمانده غذای خودتان را به مثل این مرد (اشاره به مرد مهاجری که طرف دعوی بود) نمی‌دادید بر گردن شما سوار نمی‌شدند، از سرزمین شما می‌رفتند و به قبائل خود ملحق می‌شدند! در این جا زید بن ارقم که در آن وقت جوان بود، رو به عبد الله بن ابی کرد و گفت به خدا سوگند ذلیل و قلیل تویی! و محمد ﷺ در عزت الهی و محبت مسلمین است، و به خدا قسم من بعد از این تو را دوست ندارم، عبد الله صدا زد خاموش باش تو باید بازی کنی ای کودک! زید بن ارقم خدمت رسول خدا ﷺ آمد و ماجرا را نقل کرد. پیامبر ﷺ کسی را به سراغ عبد الله فرستاد فرمود: این چیست که برای من نقل کرده‌اند؟ عبد الله گفت به خدایی که کتاب آسمانی بر تو نازل کرده من چیزی نگفتم! و زید دروغ می‌گوید. جمعی از انصار که حاضر بودند عرض کردند ای رسول خدا ﷺ عبد الله بزرگ ما است، سخن کودکی از کودکان انصار را بر ضد او نپذیر، پیامبر عذر آن‌ها را پذیرفت، در این جا طائفه انصار زید بن ارقم را ملامت کردند. پیامبر ﷺ دستور حرکت داد، یکی از بزرگان انصار به نام اسید خدمتش آمد و عرض کرد ای رسول خدا! در ساعت نامناسبی حرکت کردی، فرمود: بله آیا نشنیدی رفیق تان عبد الله چه گفت؟ او گفته است هرگاه به مدینه بازگردد، عزیزان ذلیلان را خارج خواهند کرد. اسید عرض کرد تو ای رسول خدا اگر اراده کنی او را بیرون خواهی راند، و الله تو عزیز و او ذلیل است، سپس عرض کرد یا رسول الله با او مدارا کنید. (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۵۷/۲۴-۱۵۶)

اما فضای آیه: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» «آن‌ها می‌گویند: اگر به مدینه بازگردیم عزیزان ذلیلان را بیرون می‌کنند، در حالی که عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است، ولی منافقان نمی‌دانند.»

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

درست است که این سخن از یک نفر صادر شد، ولی چون همه منافقان همین خط و مشی را داشتند قرآن به صورت جمعی از آن تعبیر می‌کند، سپس قرآن پاسخ دندان‌شکنی به آنان داده، می‌گوید: «عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است ولی منافقان نمی‌دانند.» (پیشین، ۱۶۳)

با این بیان عدم دلالت آیه بر مراد مستدل واضح است کما این که لازم به ذکر است کمتر هم به این آیه استدلال شده است.

۳. آیه شریفه ۵۱ سوره مائده

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (مائده؛ ۵۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصارا را به دوستی برمگزینید. آنان خود دوستان یکدیگرند. هر کس از شما که ایشان را به دوستی گزیند در زمره آنهاست. و خدا ستمکاران را هدایت نمی‌کند.»

دلالت این آیه که بر اساس نقل مورد تمسک سید محمد باقر صدر قرار گرفته است، ظاهر بر مراد تمام نیست. (مجله حوزه، ۱۳۷۸: ۲۳۲/۹۱) عدم دلالت این آیه بر مراد با توجه به شان نزول و فضای آیه واضح است؛ توضیح آن که در مورد نزول این آیه و دو آیه بعد نقل کرده‌اند که: بعد از جنگ بدر، عبادۀ بن صامت خزرجی خدمت پیامبر رسید و گفت: من هم پیمانی از یهود دارم که از نظر عدد زیاد و از نظر قدرت نیرومندند، اکنون که آن‌ها ما را تهدید به جنگ می‌کنند و حساب مسلمانان از غیر مسلمانان جدا شده است من از دوستی و هم پیمانی با آنان برائت می‌جویم، هم پیمان من تنها خدا و پیامبر اوست. عبد الله بن ابی گفت: ولی من از هم پیمانی با یهود برائت نمی‌جویم، زیرا از حوادث مشکل می‌ترسم و به آن‌ها نیازمندم. پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: آنچه در مورد دوستی با یهود بر عبادۀ می‌ترسیدیم، بر تو نیز می‌ترسم (و خطر این دوستی و هم پیمانی برای تو از او بیشتر است.) (عبد الله گفت: چون چنین است من هم می‌پذیرم و با آن‌ها قطع رابطه می‌کنم، آیه نازل شد و مسلمانان را از هم پیمانی با یهود و نصاری بر حذر داشت. قرآن، مسلمانان را از همکاری با یهود و نصاری بشدت بر حذر می‌دارد، نخست می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را تکیه گاه و هم پیمان خود قرار ندهید» ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾؛ یعنی ایمان به خدا ایجاب می‌کند که به خاطر جلب منافع مادی با آن‌ها همکاری نکنید. سپس با یک جمله کوتاه، دلیل این نهی را بیان کرده، می‌گوید: «هر یک از آن دو طایفه، دوست و هم‌پیمان هم‌مسلمان خود هستند» ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (ذکاوتی، ۱۳۸۳: ۱۰۴؛ بابایی، ۱۳۸۲: ۱/۵۲۴-۵۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/۲۸۰ - ۲۷۹)

با این بیان عدم دلالت آیه بر مراد مستدل واضح است چنان که به این آیه نیز کمتر استدلال شده است. برخی از مفسران آشنا به فقه هم ضمن بحث از این آیه و اشاره به اقسام موالاته، تلویحا به عدم دلالت این آیه بر مراد مستدل اشاره می‌کنند. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/ ۴۱ - ۳۹)

۴. آیه شریفه ۲۸ سوره آل عمران

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران، ۲۸) «نباید مؤمنان، کافران

را به جای مؤمنان به دوستی برگزینند.»

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

در تفسیر این آیه گفته شده: «در آیات گذشته سخن از این بود که عزت و ذلت و تمام خیرات به دست خداست و در این آیه به همین مناسبت مؤمنان را از دوستی با کافران شدیداً نهی می‌کند، می‌فرماید: «افراد با ایمان نباید غیر از مؤمنان یعنی کافران را دوست و ولی و حامی خود انتخاب کنند» ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ و هرکس چنین کند در هیچ چیز از خداوند نیست» و رابطه خود را بکلی از پروردگارش گسسته است ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ این آیه در واقع یک درس مهم سیاسی - اجتماعی به مسلمانان می‌دهد که بیگانگان را به عنوان دوست و حامی و یار و یاور هرگز نپذیرند. سپس به عنوان یک استثنا از این قانون کلی می‌فرماید: «مگر این که از آن‌ها بپرهیزید و تقیه کنید» ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ همان تقیه‌ای که برای حفظ نیروها و جلوگیری از هدر رفتن قوا و امکانات و سر انجام پیروزی بردشمن است.

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

با این تحقیق مشخص شد که دلالتی از قرآن بر این قاعده نداریم، کما این که برخی از بزرگان هم به مناسبت به همین نکته اشاره کرده‌اند. (زنجان، ۱۴۱۹: ۴۳۵۷/۱۲)

روایات

قوله ﷺ: «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون و لا يرثون». این روایت که در دو کتاب فقیه و خلاف آمده از جهت سند و طریق متن، سلسله راویان و ناقلان حدیث به معصوم نمی‌رسد و به اصطلاح مرسل است. البته مناقشه ارسال بر دیگر نقل‌های این حدیث هم وارد است. (مازندرانی، پیشین)

تقریر استدلال به این حدیث به این بیان است که: هر عملی که موجب سلطه کفار بر مسلمین و اعتلاء کفر به اسلام شود، براساس این حدیث غیر مشروع است؛ «و أما من جهة الدلالة فلا ريب أن أيّ فعل و عمل موجب لسلطة الكفار على المسلمين و اعتلاء الكفر على الإسلام يدل هذا النبوي على عدم كونه مشروعاً». (همان، ۲۴۶) گفته شده: «احکام شرعیة اعم از عبادات و معاملات و سیاسات نمی‌تواند موجب علو کافر بر مسلم باشد. روایت «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» دو جمله است یک جمله اثباتی و یک جمله سلبی، جمله ایجابی می‌گوید «الإسلام يعلو» و جمله سلبی آن هم «و لا يعلى عليه» است. مفاد جمله اولی که همان جمله موجبه باشد؛ یعنی همیشه در احکامی که برای امور مسلمان‌ها تشریح شده است، علو مسلمان‌ها بر کفار مراعات شده است، مؤدای جمله سلبیه هم این است که کفار بر مسلمان‌ها از ناحیه همین احکام شرعیة علوی ندارند. بنابراین بعد قانونی جمله دوم که سالبه است هرگونه علو و سبیلی را از غیر مسلمان‌ها بر مسلمان‌ها سلب می‌کند، این همان قاعده‌ای است که ما در مقام بیان آن هستیم. بنابراین، روایت پیغمبر اکرم ﷺ هم به حسب جمله اول، یعنی جمله موجبه، هم به حسب جمله دوم که جمله سالبه است دلالت تام و تمام بر حجیت قاعده نفی سبیل دارد.» (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۶-۳۵۵/۱) البته برخی از نویسندگان بر استدلال به این روایت مناقشه کرده‌اند و علاوه بر ضعف ارسال، احتمال ارشاد به علو ذاتی اسلام را مطرح کرده‌اند. «والتحقيق أن هذا النبوي مرسل فلا يعتمد عليه؛ مضافاً إلى احتمال كونه إرشاداً إلى علو الإسلام في حد ذاته.» (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۴۹) برخی از آشنایان به فقه با اشاره به مناقشه پیش گفته در صدد پاسخ از مناقشه برآمده‌اند؛ هر چند مناقشه بر سند حدیث به قوت خود باقی است، با این بیان که اسلام عبارت است از مجموعه احکام و قوانین؛ وقتی گفته می‌شود اسلام علو و برتری دارد یعنی همان مجموعه قوانین و احکام، اعم از حقوق جزایی و حقوق مدنی و غیره

موجب علو مسلم است بر کافر.» (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۳۵۶/۱) البته واضح است که این تلاش هم نمی‌تواند ضعف دلالت این حدیث را با وجود احتمال پیش گفته جبران کند.

اجماع

یکی از ادله‌ای که با آن بر این قاعده استدلال شده اجماع است. «قال السيد البجنوردی رحمته الله: «الثالث هو الإجماع المحصل القطعی علی أنه لیس هناک حکم مجعول فی الإسلام یکون موجباً لتسلط الکافر علی المسلم، بل جمیع الأحکام المجعولة فیہ روعی فیها علو المسلمین علی غیرهم» البته اجماع اگر صغریاً محقق باشد مشکل احتمال مدرکی بودن را دارد. (فقه اهل البیت، بی تا، ۱۷۰/۳۵) هر چند که اجماع چه محصل و چه منقول آن حجیت ذاتی ندارد.^۱

عقل

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

تطبیقات

۱. «گاهی قاچاق مواد مخدر با انگیزه‌های سیاسی از جانب دشمنان اسلام همراه است؛ حتی اگر چنین انگیزه‌هایی وجود نداشته باشد از آثار شیوع مواد مخدر، زوال اراده‌ی دفاع از دین و حریم می‌باشد که در این صورت سبیل برای دشمنان دین و اسلام فراهم می‌شود، علاوه بر این که بسا فرد معتاد به جهت از دست دادن غیرت دینی، به سهولت به معاملاتی که موجب ولایت کفار و دشمنان دین می‌شود، تن می‌دهد و در مواردی حاضر به همکاری با اجانب می‌شود. بنابراین،

۱. اجماع: اتفاق نظر فقیهان بر حکم شرعی. اجماع هر چند در ردیف دلایل چهارگانه شمرده شده است، لیکن دلیل مستقلاً نیست؛ بلکه قول معصوم علیه السلام حجت است و اجماع در صورتی حجت است که کاشف قطعی از قول معصوم باشد. از این رو، طرح آن در فقه در کنار کتاب و سنت، جنبه صوری و ظاهری دارد. اجماع محصل: اجماع به دست آمده با جستجو توسط فقیه، مقابل اجماع منقول. در اجماع محصل، فقیهی که ادعای اجماع می‌کند با جستجو در گفته‌ها و نوشته‌های فقها از گذشته تا کنون، اتفاق و اجماع آنان را در یک مسأله تحصیل می‌نماید. اجماع منقول: اجماع نقل شده برای فقیه. اجماع منقول که مقابل اجماع می‌باشد، اجماعی است که فقیه، خود، بدان دست نیافته، بلکه فقیهی دیگر - که آن را به دست آورده - بدون واسطه یا با واسطه برای وی نقل کرده است. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱/ ۲۵۷-۲۵۲)

اگر چه در جمیع معاملات و تکسب، موضوع سبیل قطعی نیست، اما از آن جا که زمینه ساز اعمال ولایت کفار و سلطه دشمنان دین می‌باشد و درپاره‌ای از موارد سبب تحقق سبیل کفار و دشمنان دین می‌شود به نظر می‌رسد برای صدق موضوع قاعده کافی است. بنابراین، اگر بر اساس این قاعده حکم به حرمت شود صحت آن بعید نمی‌باشد.» (پیشین، ۱۳۵-۱۳۴)

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

۳. آیا کافر می‌تواند در اداره یا شرکتی، بر مسلمان ریاست داشته باشد؟ جواب: در بعض موارد، از قبیل سلطه کافر بر مسلمان است و جایز نیست. (بهجت، ۱۳۲۸: ۱۸۶/۳)

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

۵. برخی از فقهاء با تمسک به این قاعده ازدواج زن مسلمان را با مرتد و غیرمسلمان حرام کرده‌اند: «لو زوج المرتد فطریا أو ملیا فضلا عن الکافر الأصلی بنته المسلمة لم یصح بلا خلاف أجده فیہ للأصل و قصور ولایته عن التسلط علی المسلم الذی لم یجعل الله له سبیلا علیه.» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱/۶۲۹)

نتیجه‌گیری

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

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن، بی جا، بی تا.
۳. بابایی، احمد علی، برگزیده تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ سیزدهم، ۱۳۸۲.
۴. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، چ اول، ۱۴۱۶.
۵. بهجت، محمد تقی، استفتاءات، قم: دفتر حضرت آیه الله بهجت، چ اول، ۱۴۲۸.
۶. جعفری یعقوبکوثر، بی جا، بی تا.
۷. حلّی، (علامه) حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۸. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیلة، مترجم: علی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵.
۹. خوبی، سید ابو القاسم، محاضرات فی الأصول، ۵ جلدی، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۱۰. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، اسباب النزول، تهران: نشرنی، چ اول، ۱۳۸۳ش.
۱۱. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۲۵ق.
۱۲. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
۱۵. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی بی تا.
۱۶. طیب، سید عبد الحسین، طیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چ دوم، ۱۳۷۸ش.
۱۷. فیض کاشانی، ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، چ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۸. قانون اساسی.
۱۹. «قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید صدر»، مجله حوزه، شماره ۹۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۷.
۲۰. مصطفوی، سید محمد کاظم، مائة قاعدة فقهیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ چهارم، ۱۴۲۱ق.
۲۱. مغنیه محمد جواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیة/ تهران، چ اول، ۱۴۲۴ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ اول، ۱۳۷۴.
۲۳. موسوی، بجنوردی، سید محمد بن حسن، قواعد فقهیة، ۲ جلد، تهران: مؤسسه عروج، چاپ سوم، ۱۴۰۱.
۲۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۵. هاشمی، شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ اول، ۱۴۲۶ق.

نقدی بر ادعای ورود اسطوره در قرآن

محمد صدوقی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۰۸

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۱۷

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

در این پژوهش برآنیم به بررسی و نقد یکی از نگرش‌های مطرح شده از سوی بعضی از پژوهشگران مسلمان معاصر در خصوص داستان‌های قرآن بپردازیم که چنین ادعا نموده‌اند که این داستان‌ها غیر واقعی و اسطوره‌ای است. نگرشی که به نظر می‌رسد خمیر مایه آن وارداتی و برگرفته از آراء بعضی از فیلسوفان غربی باشد که زبان دین و گزاره‌های دینی را اسطوره‌ای خوانده‌اند که هیچ بهره‌ای از واقعیت و معرفت بخشی ندارد و اساس و مرجع این گزاره‌ها را احساسات درونی دینداران معرفی نموده‌اند. از آن جا که نقد ما تنها متوجه مدعیان مسلمان این نگرش می‌باشد، با وجود بررسی آیاتی که به بیان هدف و جایگاه قصص می‌پردازد، بر صحت یا بطلان این نظر به داوری خواهیم نشست در این رابطه ابتدا مروری بر معانی و تعاریفی که از واژه اسطوره شده خواهیم داشت، سپس با اشاره به جایگاه چنین تفکری از سوی فیلسوفان غربی در حوزه دین به معنای اعم و در حوزه قرآن کریم از سوی افرادی همچون دکتر خلف الله، ادله و استدلال‌های او و همفکرانش را با نگرش معنایی قرآن به این واژه با طرح آیات مربوطه مقابله خواهیم نمود تا به نتیجه مطلوب که به روشنی در قرآن مطرح گردیده نائل آئیم. واژگان کلیدی: اساطیر الاولین؛ گزاره‌های معرفت بخش؛ قصص قرآن؛ اسطوره در قرآن.

مقدمه

دقت در آیات قرآن کریم و خصوصاً آیات قصص قرآن که ادعای ورود اسطوره در آنها شده است و همچنین سیاق آنها به روشنی گویای آن است که نسبت دادن اساطیر از سوی مشرکان به قرآن در همه موارد برای انکار رسالت پیامبر و باطل و ناحق شمردن کل قرآن و حقایق مطرح شده در آن خصوصاً معاد بوده است و چنانچه در ادامه خواهد آمد برخی پژوهشگران مسلمان با منحصر نمودن نسبت اساطیر به قصص قرآن استنتاج‌های غلط و استدلال‌های غیر منطقی و کاملاً مخالف صریح آیات نموده و چنین ادعا نموده‌اند که اسطوره آن‌هم از جانب خداوند در قرآن وارد شده است که به تفصیل نقد خواهد شد. واژه اسطوره که بر وزن‌های دیگر، همچون اسطور و اسطیر استعمال شده است جمع آن اساطیر است. مانند اُحدوْثه و احادیث. (مصطفوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۲۳)

1. Email: msadoughi1300@gmail.com

واژه اساطیر بر وزن افاعیل اشتقاق یافته از «سَطْر» می‌باشد و سَطْر یا سَطْر به ردیف هر چیز مانند کتاب و درخت و یا هر آنچه ردیف پذیر باشد گفته می‌شود. (همان) و جمع واژه «سَطْر» بر وزن های «أَسْطَر»-«أَسْطَار» و «أَسَاطِير» و بنا به گفته لحيانی بر وزن سَطْر استعمال می‌شود. چنان‌که گفته می‌شود «بنی سَطْرًا و غرس سَطْرًا - ردیفی را بنا کرد - ردیفی را کاشت» و نیز این واژه به معنای خط و کتابت هم می‌آید. (الوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۴/۷) چنان‌که در قرآن کریم آمده است: ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (قلم/۱) و نیز این بیت از ابی العطاء «إِنِّي وَ أَسْطَارِ سَطْرِنَ سَطْرًا لِقَاتِلُ يَا نَصْرُ نَصْرًا نَصْرًا. سوگند به سطرهایی که نگاشته شد (نگاشته شدنی) - من می‌گویم ای نصر ای نصر یاورى کن.» (الهاسمی، ۱۳۷۵: ۲۷) مؤلف کتاب التحقیق این ماده (س - ط - ر) را به معنای اصطفاق (ردیف) همراه با نظم می‌داند که می‌تواند در مورد نوشته- انسان- درخت- احادیث و امور دیگر چه مادی باشند یا معنوی بکار رود. واژه شناسان اساطیر را به سخنان باطل، چیزهایی که از باطیل نوشته شده باشد معنا کرده‌اند و می‌گویند: «اسطوره معنایی اضافه بر معنای سطر طبیعی دارد و آن سطر (ردیف) ساختگی است و همین روی تسطیر به معنای جعل سطر، یعنی ردیف ساختگی و دروغین است.» (مصطفوی، پیشین: ۱۲۴/۵) و هنگامی که گفته می‌شود «سَطْرُ فُلَانٌ عَلَيْنَا تَسْطِيرًا» که آن شخص گفتارهای باطل گونه بیاورد.» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۳)

پس با توجه به این‌که «سَطْر» به معنای کتب بکار می‌رود، اساطیر به معنای نوشته‌های بی‌اساس، غیر واقعی و باطلی که منبع و مأخذی واقعی برای آن نیست می‌باشد و به گفته خلیل ابن احمد اسطوره درباره سخنی بکار می‌رود که از هم گسیخته باشد. (همان)

واژه «اساطیر» نُه بار در قرآن کریم آمده که در همه موارد به کلمه «الاولین» اضافه گردیده است. (انعام/۲۵، فرقان/۵، نحل/۲۴، مؤمنون/۸۱ تا ۸۳، نمل/۶۸ و ۶۹، احقاف/۱۷، قلم/۱۰ تا ۱۵، مطففین/۱۳، انفال/۳۱) در تمام موارد مذکور اساطیر به معنای افسانه‌های پیشینیان، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۲/۳) دروغ‌های به هم بافته، خرافات و باطیل نوشته شده از گذشتگان (حقى بروسى، بی تا: ۶/۱۹۱) مانند داستان‌های رستم و اسفندیار (زمخسری، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۳) آمده است.

واژه اسطوره در دیگر زبان‌های دنیا نیز استعمال می‌شود، مترادف آن در فارسی «افسانه» و مترادف آن در زبان اروپایی «myth» است که از یک لغت یونانی مشتق و به معنای «گفتار، نطق و کلام» می‌باشد. بعد این لغت در معنای قصه جانوران «fable» و اسطوره به کار

رفته است. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۶۷) در سؤال از چیستی اسطوره تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است که از باب نمونه بعضی را به اختصار نقل می‌کنیم، آلکساندر کراپ می‌گوید:

«اسطوره داستانی حاکی از مناسبات اسرار آمیز انسان با خدا معرفی شده و مورد انتقاد قرار گرفته است.» (کراپ، بی تا: ۱۳) همچنین او می‌گوید «اسطوره، قصه‌ی است با ویژگی خاص یعنی نقل و روایتی است که در آن خدایان یک یا چند نقش اساسی دارند» (همان)

در بیان دیگری اسطوره به معنای هرآنچه با حقیقت در تضاد باشد آمده است، «میرچا الیاده» در گزارشی از روند تطور معنایی اسطوره می‌گوید: در زبان مرسوم قرن نوزدهم به هر آنچه با واقعیت تضاد داشت اسطوره اطلاق می‌شد. مانند خلقت آدم یا مرد نامرئی، تاریخ جهان به وصف زولها^۱ یا نسب نامه خدایان هزیود همه اسطوره بودند و... بر اساس دیدگاه مسیحیت ابتدایی هر آنچه با تورات یا انجیل توجیه پذیر نبود، نمی‌توانست راست باشد و افسانه تلقی می‌شد.» (الیاده، بی تا: ۲۳) در کتاب‌ها و پژوهش‌های اسطوره‌شناسی در مقابل تعاریف افسانه‌ای و متضاد با حقیقت، بعضی هم برای اسطوره بهره‌ای از حقیقت را قائل هستند، ولی آنچه توجه به آن ضروری است در تمامی این تعاریف اگر ورود اسطوره در گزارش‌های دینی پذیرفته شود، نتیجه‌ای مشترک را در بر خواهد داشت و آن این که «این گزاره‌ها هیچ حظی از حقیقت و معرفت بخشی ندارند. هر چند ممکن است اسطوره‌ای برای انسان‌ها مفید باشد. بنابراین، نگاه به آن‌ها (داستانهای اسطوره‌ای) نباید همچون نگاه به داستان‌ها و رویدادهای واقعی تاریخی باشد. از همین روی کسانی که زبان دین را زبان اسطوره می‌نامند، به مرجعی واقعی برای گزاره‌های دینی معتقد نیستند و اغلب یگانه مرجع ممکن برای آن را احساسات درونی دینداران می‌شناسند» (ساجدی، پیشین: ۱۶۸) شیلرمنیو از کسانی است که زبان دین را زبان ابرازگرا و غیر معرفت بخش می‌داند با این وصف به زبان افسانه در دین اعتراف دارد. وی در کتاب ایمان مدرنیسم پس از محدود ساختن دین به تجارب دینی درونی فرد مؤمن می‌گوید:

«مشکلی نیست که داستان‌های کتاب مقدس به گونه‌ای افسانه‌ای تلقی شوند» (همان: ۱۶۹)

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

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

دکتر محمد احمد خلف الله از کسانی است که در کتابش «الفن القصصی فی القرآن الکریم» به تأثر از استادش امین خولی حداقل بخشی از داستان‌های قرآن را به لحاظ بعد تاریخی و واقعی بودن انکار می‌کند و بر این باور است که رویکرد اصلی قصص قرآن رویکرد ادبی و هنری است، به این معنا که داستان‌های قرآن دارای سبک قصه‌های ادبی است و به تناسب فضا و حال و هوای خاص تصرف‌ها، کاهش‌ها و افزایش‌هایی را در واقعیت صورت داده است. به عبارت روشن تر همان‌گونه که در ادبیات داستانی بشری، خیال و خیال پردازی وجود دارد و از صحنه‌ها و صورت‌هایی که وجود خارجی ندارند برای هنری شدن و تأثیرگذاری بر مخاطب استفاده می‌شود از این شیوه در داستان‌های قرآن استفاده شده است. وی معتقد است رویکرد قرآن در گزارش و بیان حوادث و رویدادهای تاریخی گزارش داستان واقعی نیست، بلکه ارایه آن‌ها به گونه‌ای است که با باورهای اساطیری اهل کتاب که در ذهن آنها موجود بود متناسب باشد.

امین خولی و خلف الله

قبل از شرح و بسط بیشتر موضوع و نقد آن، دو گفتار از امین خولی و خلف الله را در مطلع این بخش قرار می‌دهیم. امین خولی می‌گوید: «از جدا سازی دوگونه ارایه وقایع (ارایه هنری و ارایه تاریخی) به روشنی می‌توان دریافت که ارایه رویدادهای گذشته در قرآن و گفت و گو از آن رخدادها و اشخاص ارایه هنری و ادبی است نه تاریخی و حقیقی.» (خطیب، بی تا: ۲۷۶-۲۸۰)

دکتر خلف الله اظهار می‌دارد: «هیچ چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم در قرآن اساطیر هست و این سخن ما با هیچ یک از نصوص قرآنی ناسازگار نیست.» (خلف الله، ۱۹۹۹ م: ۲۰۷)

وی برای این مدعای خود دلایلی را در کتابش می‌آورد که در ادامه مورد نقد قرار خواهد گرفت؛ اما آن‌چه مجموعه اظهارات او گویای آن است این که او ظاهراً در مقام دفاع از قرآن در برابر مستشکلین نسبت به قصص قرآن برآمده که می‌گویند: بسیاری از داستان‌های قرآن در ذاکره تاریخی وجود ندارد یا به شکلی که قرآن مطرح کرده، نبوده است. وی در رابطه با ادعای خطاهای تاریخی در قرآن می‌گوید: «انها مشکله خالده بین المسلمین والمعارضین فالاولون ینکرون هذا القول و یقولون بان الذی فی القرآن هوالحق و ان ما عده هو الخطا و لن یحکم التاریخ علی القرآن الکریم، والآخرین یؤیدون القول بما وصلو الیه من علم و معرفه و یدهبون الی آن هذه الاخطاء هی الدلیل کل الدلیل علی أن القرآن لم ینزل من السماء و آن محمداً لیس

با نبی و آن الذی یصنع القرآن و یدعی أنّ من عندالله و أنّه یخترلق من الحوادثهالم یقع و یصوّره علی أنّه الواقع التاريخی» (همان: ۷۴)

سپس او در موضوع مذکور دآوری می‌نماید و چنین می‌گوید:

و لیس من شک عندی فی أنّ هذه القصة لا تحتل من مبدئها هذا اللجاج ولا هذا العناد و ان کلاً من الفريقین قد جانب الحق و باعد الصواب، و لیس من شک عندی ایضاً فی أنّ مصدر الخطأ فیما ذهب الیه من «امن بهذه الاشياء و صدق کل ما فیها من تاریخ أومن انکرها و ادعی انها أخطاءً التاريخیه اوقصص ملففه هو جهل اولئک و هولاء اوتجا هلهم لما بین الادب و التاريخ من علاقات و لما یصنعه الاول و خاصه ما فیہ من قصص حین یستغل الثانی فی اداء رسالته فی هذه الحیاة» (همان: ۷۵)

به واقع باید گفت او دفاعی نموده که از دهها هجوم ویرانگرتر و زیانبارتر است و قرآن را از جاودانگی و فراگیر بودنش برای همه عصرها و نسل‌ها خلع می‌نماید و وصف حکمت و حکیمانیه بودنش را زیر سؤال می‌برد؛ چرا که پذیرش چنین دیدگاهی قرآن را کتابی اقتضائی که متأثر از فرهنگ زمان نزولش بوده می‌گرداند و چنین نتیجه می‌دهد که آن شایستگی ابدی بودن برای همه نسل‌ها و امت‌ها در همه زمان‌ها را نخواهد داشت. خلف الله اگر چه معتقد به وحی و حیانی بودن قرآن است و مانند شماری از مستشرقین همچون گلدتسیهر که قرآن را بر گرفته از کلام یهود و نصاری میداند (گلدتسیهر، ۱۹۴۶ م: ۱۲) منکر وحی نیست، ولی استدلال او با گزاره گوئی گلدتسیهر و همفکران او هم سوئی دارد؛ زیرا نظریه او بر این مبنا قرار گرفته است که «در روزگار پیامبر، یهودیان مرجع علمی قریش بوده اند و سخن آنان معیار علمیت و صدق قضایای تاریخی قلمداد می‌شده است، از این روی پیامبر وظیفه داشت تا دانش یهودیان را فرا گیرد و در پاسخ دهی به قریش از آن بهره گیرد که اگر چنین نمی‌کرد، سخنش مقبولیت نمی‌یافت. در ادبیات هنر، رعایت مقتضای حال و توجه به نیاز مخاطب و خواستگاه‌های ذهنی او از اصول پذیرفته شده و مسلم است. پس قرآن در پای‌بندی به همین اصل مهم، دانش توراتی را منبع قصه‌های خویش ساخته است.» (حسینی (ژرفا)، ۱۳۷۷: ۸۲)

بررسی و نقد

استدلال خلف الله کاملاً ناصواب و ایرادهای اساسی به آن وارد است؛ اول آن که همان‌گونه که پیش از این بیان شد، اگر قرآن در بیان قصص خاستگاه‌های ذهنی قریش را ملاک قرار داده باشد، ابدی بودن و شمول رهبری اش برای مردم جهان به طور جدی زیر سؤال می‌رود. دوم

آن که آیا مخاطب آیات قرآن و به ویژه قصص آن حتی در عصر نزول تنها قریش بود؟ اگر به فرض بپذیریم که مخاطب آیات تنها قریش بودند و چون یهودیان مرجع علمی آنان بودند و معیار صدق و کذب قضایای تاریخی برای مکّیان، سخنان و دیدگاه‌های یهود بود، و پیامبر وظیفه داشت از دانش و قصه‌های اسطوره‌ای نزد یهود بهره گیرد تا سخنش مقبولیت پیدا نماید، پس پیامبر به هنگام ورودش به مدینه و دعوت اهل کتاب به قرآن بایستی به طریق اولی از این اصل استفاده می‌نمود چرا که به گفته خلف الله ملاک بلاغت همین است، در حالیکه ما می‌بینیم در رویارویی با عقاید و افکار خرافی و باطل اهل کتاب کوچکترین ملاحظه‌ای نیست و قرآن و پیامبر بدون تسامح شدید‌ترین موضع‌گیریها را دارند، پس آیا می‌توان پذیرفت قرآن در برابر جمعیت قابل توجه اهل کتاب افکار و اعتقادات خرافه و اسطوره‌ای آنها را در هم شکند و رسوایشان سازد اما برای جذب قریشیان و مقبولیت یافتن سخن پیامبرش نزد آنها همین خرافات و یاوه گوئیها را دستمایه قرار دهد؟ نظر به اینکه جواب بسیار روشن است در این باب سخنی نمی‌گوئیم اما برای تبیین بیشتر موضوع لازم است بخشی دیگر از سخنان خلف الله نقل و مورد ارزیابی قرار گیرد.

وی داستان‌های قرآن را به چهار نوع تاریخی، تمثیلی، اسطوره‌ای و رمزی یا نمادین تقسیم می‌کند و با تعاریفی برای سه نوع اول نمونه‌هایی را از قرآن به عنوان شاهد گفتارش استخراج می‌نماید.

او قصه تاریخی را داستانی می‌داند که محور آن شخصیت‌های تاریخی همچون پیامبران باشند و می‌گوید وجود این نوع را در قرآن همه پذیرفته اند ولی معتقد است هدف از بیان داستان‌های تاریخی در قرآن حقیقت‌های صحیح تاریخی نیست و استدلالش همان وجود جنبه‌های ادبی و هنری است که به گمان او هدف اصلی قرآن است و بر این باور است که قرآن از این قالب ادبی و هنری استفاده نموده تا بر عواطف و احساسات شنونده و خواننده تأثیر گذارد و همین هدف سبب گردیده حتی داستان‌های تاریخی در قرآن صرفاً از منظری ادبی پرداخت شوند و هرگز در آنها صدق قضایا لحاظ نشود، از این روی با تصرفاتی همچون حذف قسمت‌هایی، تقدیم و تأخیرهایی و یا اضافاتی همراه گردد، وی برای مدعای خود نمونه‌هایی همچون داستان موسی، اصحاب کهف و ذی‌القرنین را تحلیل می‌نماید و معتقد است که تنها با این دیدگاه ادبی و هنری است که داستان‌های قرآن از مطاعن محفوظ می‌ماند (رک: خلف الله، پیشین: ۱۷۲-۱۸۲) و در این خصوص می‌گوید:

«على أنا نستطيع ان نعمن في الدلالة على ان القصة التاريخية في القرآن قصة ادبيه يعتمد فيها القرآن على تصوير الاحداث كما يعتقدها المخاطبون و هو الامر الذي اجازة بعض القداماء بل راه بعضهم امراً لا بد من القول به ليسلم القرآن من المطاعن.» (همان: ۱۷۲)

در این جا گفته‌ی او را تنها در مورد داستان اصحاب کهف به عنوان یکی از داستان‌های تاریخی نقل می‌کنیم که معتقد است واقعی نیست و مطابق با ذهنیات اهل کتاب آمده است او می‌گوید:

«موضع قرآن در بیان داستان اصحاب کهف موضع کسی است که نمی‌خواهد واقعیت تاریخی را حکایت کند، بلکه برآن است تا آرای یهودیان را بازگوید خواه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد. از این رو هیچ خرده‌ای بر این داستان نمی‌رود، چرا با واقعیت هماهنگی ندارد، چه آن که اساساً در قصه قرآن غرض بیان واقعیت نیست.» (ساجدی، پیشین: ۲۵۰)

خلف الله در تبیین دیدگاه خود درباره‌ی اصحاب کهف می‌گوید:

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

خلف الله در انتهای گفتار خود در تحلیل داستان اصحاب کهف می‌گوید: «ان صنيح القرآن و موقف بعض المفسرين يكشف عن هذه الظاهرة كشفاً واضحاً و يدفعنا الى تفسيرها تفسيراً معقولاً و يجعلنا نجزم بان صنيح القرآن لم يكن الا الصنيح الادبي الذي يقوم على الدلالات التي يعتقدونها المخاطب» (خلف الله، پیشین: ۱۷۵)

بررسی و نقد

گویا خلف الله برای دفاع از قرآن در برابر مستشرقین و کسانی که گزارش‌های داستانی کتاب‌های آسمانی را مغایر با نقل‌های تاریخی معرفی نمودند با اصرار بر بُعد ادبی قصص و انکار واقعی بودن آن‌ها عظمت و گستره جهان شمول و زمان شمول قرآن را محدود به زمان نزول آن هم تنها مکه و قریشیان نموده است و همان گونه که پیش تر بیان شد با تخریب ستون‌های بنای قرآن سعی در حفظ ساختمان و نمای بیرونی قرآن نموده و با چنین اظهاراتی که قریش متأثر از یهود بودند و میزان صدق گفتار پیامبر را با گفتارهای عالمان یهود می‌سنجیدند و پیامبر دستور داشت تا خرافات و اباطیل ذهنی آن‌ها را دستمایه قرار دهد و قرآن هم خود چنین شیوه‌ای را برگزید تا نزد مشرکین مقبولیت کسب نماید، گویای آن است که وی با مجموعه آیات قرآن و گزارش‌های آن از موضع گیرهای خصمانه و معاندانه مشرکان در حالی که حقیقت را می‌فهمیدند و کتمان می‌کردند، آشنا نیست.

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

آقای خلف الله چنان چه از گفتارش بر می‌آید به حقانیت قرآن و وحیابی بودن آن ایمان دارد و نیز بر نزول آن به عنوان آخرین کتاب بر خاتم النبیین اذعان دارد و در نتیجه باید بپذیرد که این کتاب برای همه عصرها و نسل‌های پس از نزول است، حال سؤالی را باید پاسخ گوید و آن این که اگر بلاغت قرآن آن است که ذهنیت مخاطب را مورد توجه قرار دهد و این تصویر فنی و پردازش هنری در داستان‌ها از ویژگی‌های قرآن است تا تاثیرگذاری بر مخاطبینش را در راستای اهداف تربیتی به اوج رساند، آیا امروز هم مردم دنیا ذهنیت‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای قریش را دارند؟ و اگر ندارند، که ندارند آیا ورود اساطیر در قرآن نقض غرض برای مقبولیت آن نیست؟ بعد ادبی و هنری قرآن امری اثبات شده و مورد پذیرش همگان است و بیان اعجازین و هنرمندانه آن به گونه‌ای در اعماق قلب‌ها نفوذ می‌کرد و کشور جانها را تسخیر می‌نمود که کافران معاند چاره‌ای جز این نداشتند که برای مبارزه با کلام خدا و جلوگیری از ورود آن به

مزرعه دل‌ها گاهی آن‌را سحر و گاهی شعر و گاهی قول کاهن و یا اساطیر اولین معرفی نمایند. ولی سؤال این است آیا هنری بودن مساوی است با وهم و خیال و گزافه‌گویی؟ و آیا همان تعریف و برداشتی که امروزه در غرب از داستان و رمان می‌شود ما هم باید با همان نگرش هنر قرآن کریم را در داستان‌هایش تعریف و توجیه نمائیم؟

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

هم او در مقابل نگرش خلف الله و استادش امین خولی چنین می‌گوید: «مراد من از تصویر هنری، بیان زیبایی‌های قرآن در ارایه مطالب خود است و هرگز منظور من این نیست که داستان‌های آن ساختگی، خیالی و غیر واقعی است، زیرا مطالعات گسترده و طولانی من از قرآن هرگز مرا به چنین فهم و نتیجه‌ی تأویلی نرسانده است. جای شگفتی است که چرا از تعبیر «هنری» چنین به ذهن متبادر می‌شود و چنین برداشت می‌کنند که یک اثر یافته خیال و ساخته و هم غیر معقول است. مگر نمی‌توان رویدادهای واقعی را با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه نمود به گونه‌ای که هم صادق باشد و هم هنری و علمی؟ آیا دلیل عدم امکان جمع این دو از این رو است که «هومر» ایلید و ادیسه را از روایات اساطیری برگرفته است؟ یا از این رو است که نویسندگان داستان و قصه کوتاه و رمان در اروپا، در هنر آزاد خود چندان به واقعیت توجه ندارند؟ آری این‌ها از مصادیق هنر است، اما نه تمام هنر، حقیقت را نیز می‌توان به گونه‌ای کاملاً هنرمندانه عرضه کرد.» (همان: ۲۵۴-۲۵۹)

سید قطب سهل بودن و عدم دشواری تصور بیان حقیقت به گونه‌ی هنرمندانه را مشروط به رهایی از عقلانیت وام گرفته از ترجمه‌های غربی و روی گردانی از نمونه‌های آن‌ها می‌داند و ریشه چنین افکار و انحرافات را نسبت به قرآن روی گردانی از تقدس آن و نگاهی صرفاً به مثابه یک کتاب تاریخی به آن نمودن بیان می‌کند و معتقد است حتی اگر با این نگرش به قرآن بنگریم هیچ کتاب تاریخی دیگری را به وثاقت قرآن نمی‌یابیم. او در همین رابطه می‌گوید: «اگر ما قداست قرآن را کنار نهیم و آن را همچون یک کتاب تاریخی بنگریم این کتاب از هر کتاب تاریخی دیگر متفن تر خواهد بود، زیرا ناقل این کتاب حضرت محمد ﷺ است و او کسی است که دشمنان دیرین و نوین او نیز به صداقت وی اعتراف دارند، افراد متعصب بسیار اندکی

هستند که او را صادق نمی دانند، این کتاب به روش علمی جمع آوری شده است و کم‌تر کسی صحت نقل آن را مورد تردید قرار داده است، حتی بسیاری از مستشرقین که علاقه‌ای به ادیان ندارند نیز به وثاقت آن اعتراف نموده اند چنین ویژگی در مورد هیچ کتاب مقدس دیگر و هیچ کتاب یا اثر تاریخی دیگری وجود ندارد، اگر به سایر کتب مقدس بنگریم می‌بینیم که فاصله زیادی میان صاحبان این کتب و زمان تدوین آن‌ها وجود دارد و کتب تاریخی نیز هرگز مصون از تردیدها و شبهات نیستند، بلکه حتی حادثه تاریخی واحدی نیز وجود ندارد که مورد یقین علمی خالص باشد.

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

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

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

اما پیش از پرداختن به آیه مذکور به آیاتی دیگر که صریحاً ابطال کننده ورود اسطوره به قرآن است اشاره خواهیم داشت، در سوره مبارکه آل عمران آمده ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران/۶۲) همانا این داستانی است راست و درست و جز الله خدایی نیست.

در این آیه کلمه قصص با حق توصیف شده و «حق دراصل به معنای مطابقت و هماهنگی است و به همین دلیل به آن چه با واقعیت موجود تطبیق می‌کند، حق گفته می‌شود و این که به خداوند حق می‌گویند (ذلک بان الله هو الحق) (آل عمران/۶۲) به خاطر آن است که ذات مقدس او بزرگترین واقعیت غیر قابل انکار است و به عبارت روشن‌تر حق یعنی موضوع ثابت و پابرجائی که باطل در آن راه ندارد» (مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۹/۲)

واژه حق در ابتدای داستان اصحاب کهف که آقای خلف الله صریحاً از آن به عنوان یکی از داستان‌های اسطوره‌ای نام برده نیز آمده است «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ» (کهف/۱۳) «حق در این جا مقابل کذب و دروغ است» (خانی، ۱۳۷۲: ۳۷۶/۸) یعنی آن چه برای تو حکایت می‌کنیم مطابق با واقع و «بدون کم و زیاد» (ابن کثیر، ۱۹۹: ۱۱۹۹ ق: ۷۴/۳) است.

نکته قابل توجه و تأمل این که قید «بالحق» در آیه مذکور نه تنها بر معنای حقیقت بودن و مطابق واقع بودن دلالت دارد، بلکه بر داستان‌های اسطوره‌ای که از اصحاب کهف در اذهان مردم بوده و سیاق آیات بر آن گواهی می‌دهد خط بطلان می‌کشد.

خلف الله در خصوص اسطوره‌ای بودن قصه اصحاب کهف چنین استدلال می‌کند که قرآن تعداد اصحاب کهف و مدت اقامت آن‌ها را دقیقاً بیان نمی‌کند، با این که هر دو مسأله برخداوند پوشیده نبود، ولی حکمت عدم بیان دقیق آن است که مشرکان مرجع شان در صدق و کذب این گونه اخبار و داستان‌ها یهود بودند و این دو مسأله یعنی تعداد جوانان کهف و مدت اقامتشان در غار در بین خود عالمان یهودی مورد اتلاف بود و سپس نتیجه می‌گیرد که قرآن در داستان اصحاب کهف نمی‌خواهد واقعیت تاریخی را بیان کند بلکه می‌خواهد گفته‌های یهودیان را بازگوید، حال چه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد «از این روی هیچ اعتراضی به این قصه وارد نیست که چرا با واقعیت سازگاری ندارد، زیرا اصولاً در قصه قرآنی بیان واقعیت مقصود نیست» (رک: حسینی (زرفا)، پیشین: ۸۳) و نیز چنین می‌پندارد که چون تعداد نفرات و مدت اقامت مورد اختلاف عالمان یهود بود، اگر قرآن تعداد دقیق یا مدت دقیق اقامت را بیان می‌کرد، مورد طعن مشرکان قرار می‌گرفت و آنها باور می‌یافتند که قرآن کذب است و نزول آن از جانب خداوند نیست.

بررسی و نقد

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

اولاً، اگر تعداد و مدت اقامت اصحاب کهف مورد اختلاف در بین عالمان یهودی بود و مشرکان به زعم شما چشم به دهان یهود دوخته و گفته آن‌ها معیار صدق و کذبشان بود، پس چنانچه قرآن تعداد و مدت را دقیقاً بیان می‌کرد، جای طعنی بر قرآن نبود و اگر به فرض این ادعای شما صحیح بود در جایی پذیرفته می‌شد که تعداد مورد اتفاق عالمان یهود و قرآن عدد دیگری را بیان نماید. ثانیاً «سیاق آیات نشان می‌دهد که این داستان به طور اجمال در بین مردم معروف بوده» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۹/۱۳) و نیز شواهد تاریخی گویای آن است که این قصه به صورت اسطوره‌ای در بین مردم رواج داشته، چنان‌چه در تفسیر کاشف در بیان توصیف به حق این داستان در آیه ۱۳ (... نبأهم بالحق) چنین آمده: «كان الناس قبل رسول الله ﷺ يتداولون قصة اهل الكهف و قد دونت في بعض الكتب و جاء ذكر اهل الكهف في الشعر فمن قصيره لاميه ابن ابي الصلت: و قد انشا الناس الاساطير حول اصحاب الكهف كما انشاوها حول كثير من الغابرين و لذا قال تعالى لنبيه الكريم «و من اصدق من الله حديثاً» (مغنيه، ۱۴۲۴: ۱۰۸/۵) نتیجه آن که توصیف داستان به «بالحق» در آیه مذکور خط بطلان بر تصور و ذهنیت اسطوره‌ای یا افسانه‌ای آن است، نه تأیید و همراهی قرآن با اسطوره و بسیار روشن است که این برداشت خلف الله در تضاد کامل با بیان قرآن است.

ثانیاً، عدم بیان تعداد دقیق و یا محل اقامت دقیق اصحاب کهف و ذکر دیگر جزئیات تاریخی در قرآن، تنها در این داستان نیست که چنین برداشت شود قرآن نمی‌خواست چیزی بگوید که مخالف آنچه در بین یهود معروف بود باشد. بلکه وقتی ما به ماهیت و ساختار داستان‌ها در قرآن تا کران قرآن نگاه می‌کنیم با حقیقتی دیگر مواجه می‌شویم و آن این که قرآن کتاب تاریخ نیست که به ذکر زمان و مکان و تعداد و دیگر عناصر مذکور در کتاب‌های تاریخی که مورد توجه مورخین است بپردازد، بلکه با اهدافی که خود برای ذکر داستان‌ها بیان نموده است تنها به گزارش فرازهای محتوایی می‌پردازد. به عبارتی دیگر شیوه قرآن چنان است که عنایت به «ماهو» ی داستان دارد و نه «من هو» ی آن، «من هو» یعنی تاریخ تولد، تاریخ وفات، سال حکومت، خصوصیات جغرافیایی و آن چه مورد اهتمام قرآن است «ما هو» ی داستان است، یعنی روابط علی و معلولی، عمل و عکس العمل، کنش و واکنش و سنت‌های الهی، یعنی «روابطی که خداوند به حکمت ربوبی خویش جهان و هر آن چه را در آن است در تطابق آن آفریده» (تهامی، آیین پژوهش: ۷۱/۶۰) قوانین لایتغیری که بر زندگی اجتماعی و حتی فردی همه افراد بشر حاکم است و چه آنها را بشناسیم یا نشناسیم و چه بخواهیم یا نخواهیم

همچون قوانین فیزیک و شیمی و قوانین حاکم بر افلاک و کهکشان‌ها و همچون قوانین حاکم بر عالم ذرات بر امتهای و اجتماعات حاکم و بدون تخلف یا کوچکترین تغییری، در جریان است و هدف اساسی از بیان واقعیت‌های تاریخی هم شناخت این قوانین است و هم از این طریق، یعنی ارائه نمونه‌ها و مصادیق عینی، باور آن‌هاست و لذا قرآن با بیان این فرازهای محتوایی اصرار و پافشاری دارد که پیروانش قوانین را بشناسند و با چنگ زدن به علت‌های رشد و ارتقاء و تعالی به سعادت دنیا و آخرت نائل و با دوری از عوامل سقوط و انحطاط و افول خود را از تیره بختی و سرانجام دردناک برهانند، از همین روی آیاتی دعوت کننده به سیر و سیاحت محققانه در زمین برای شناخت قوانین طبیعی و هم شناخت قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ است «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین- پیش از شما سنت‌هایی وجود داشت (و هر قوم طبق اعمال و صفات خود، سرنوشت‌هایی داشتند که شما نیز همانند آن را دارید) پس در روی زمین گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب کنندگان (آیات خدا) چگونه بود» (آل عمران/۱۳۷؛ همچنین یوسف/۱۰۹، محمد/۱۰۹، حج/۱۰، ق/۳۶ و نمل/۶۹ و نحل/۳۶)

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

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

با توجه به موارد مذکور ادعاهای خلف الله و استادش امین خولی و هم فکران آن‌ها از هیچ روی با قرآن کریم سازگاری ندارد، چرا که همان‌گونه که قرآن صریحاً و ساختاراً خود را معرفی نموده «نه کتاب تاریخ است و نه مجموعه قصه‌های تخیلی بلکه کتابی است عزتمند که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد و خود تصریح کرده است که کلام خداست و جز حق نمی‌گوید و ماورای حق چیزی جز باطل نیست، برای دستیابی به حق هرگز از باطل نتوان یاری گرفت و آن کتابی است که به حق و راه مستقیم فرا می‌خواند و آیاتش سراسر بر اخذ کنندگان و ترک کنندگان حجت هستند» (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷۱-۱۷۳). سپس صاحب تفسیر المیزان در ادامه کلام خود، با انتقاد از چنین نگرش‌هایی می‌گوید: «... سخن من این است که قرآن خود ادعا دارد سخن خداوند است و نزول یافته تا مردم را به سعادت حقیقی از طریق حق و به سوی

حق راهبری کند پس هر که به تفسیر چنین کتابی روی می‌آورد باید آن را صادق بشمارد و به حق ناب درباره آن بسنده کند» (همان)

اما شگفت‌انگیز تر این سخن خلف الله است که با مطرح کردن آیاتی که در آن‌ها مشرکان کتاب خدا را اساطیر الاولین می‌خوانند همچون آیه ۵ سوره مبارکه فرقان «وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» و نیز انعام/۲۵، انفال/۳۱، نحل/۲۴، مؤمنون/۸۱ تا ۸۳، نمل/۶۸، احقاف/۱۷، قلم/۱۰ تا ۱۵، چنین می‌گوید:

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

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

اما دیگر مقدماتی که خود می‌چیند عبارتند از:

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

۲. اندیشه وجود اساطیر از سوی مشرکان مکه برخاسته از اعتقادی صادقانه و شبهه‌های قدرتمندی که در ذهنشان جریان داشت بود، اکنون باید دید آیا این اعتقاد صرفاً اشتباه بوده یا

این که در خود قرآن صفتی به چشم می‌خورده که آنان را به این اعتقاد وا می‌داشته است. (همان: ۲۰۲ و ۲۰۳)

آنگاه می‌گویید: در بررسی این آیات می‌بینیم که گاه قرآن بدون هیچ توضیح و ایرادی سخن مشرکان را نقل می‌کند، مانند آیات سوره‌های انفال، مؤمنون، نمل و احقاف و گاه مشرکان را تهدید می‌کند، ولی نه به دلیل این که به وجود اساطیر در قرآن اعتقاد دارند بلکه از این جهت که روز قیامت را منکرند یا مردم را از پیروی محمد باز می‌دارند، مانند آیات سوره‌های انعام و مطفین، تنها یک بار، قرآن به رد سخن آنان می‌پردازد و آن در سوره فرقان ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ اِكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * فَلْأَنْزَلْنَاهُ الْكِتَابَ عَلَى الْبَنِي إِسْرَائِيلَ وَكُنَّا لَهُم شَرِيكًا فَأَقْرَرْنَا بِهِمْ فَاتَّخِذُوا مِنَّا ظَنِينًا وَرَدُّوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ فَأَتَيْنَاهُم بِالْبُرْجِ وَصَحَّابِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿۶۵﴾﴾ (فرقان/۶۵) آن هم در مقام اثبات این مطلب است که اساطیر ساخته و پرداخته محمد نیست، بلکه از جانب خداست» (خلف الله، پیشین: ۲۰۶)

خلف الله در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد:

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

بررسی و نقد

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

ثانیاً، بین معنای احتمالی رازی و برداشتی که خلف الله از آن نموده هیچ رابطه‌ی قابل اعتمادی وجود ندارد و نتیجه‌ای که او از بیان مذکور گرفته حدسی و خیالی است، چرا که رازی همانگونه که بیان شد، به‌عنوان یکی از وجوه (پنج وجه) احتمالی می‌گوید: «مشرکان هرگاه چیزی از داستان‌های قرآن می‌شنیدند، می‌گفتند در این کتاب چیزی جز اساطیر گذشتگان نیامده است و آن‌ها ندانستند که منظور و مقصود از آن داستان‌ها نفس آن حکایت نیست بلکه امور دیگری است که با خود داستان مغایر است» سپس رازی به تبیین آن امور می‌پردازد و می‌گوید: «فاولها: بیان قدره الله تعالی علی التصرف فی هذا العالم و نقل اهله من العز الی الذل و من الذل الی العز و ذلک یدل علی قدره کامله و ثانیها: انها تدل علی العبره من حیث ان الانسان یعرف بها ان الدنیا لاتبقى فنهایه کل متحرک سکون، و غایه کل متکون ان لایکون، فیرفع قلبه عن حب الدنیا و تقوی رغبتیه فی طلب الاخره کما قال: لقد کان فی قصصهم عبره لا ولی الا للباب» (یوسف / ۱۱۱)

و ثالثهما: انه ﷺ لما ذکر قصص الاولین من غیر تحریف و لا تغییر مع انه لم یستعلم و لم یتلمذ، دل ذلک علی انه بوحی من الله تعالی کما قال فی سوره الشعراء بعد ان ذکر القصص و انه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين (الشعراء / ۱۹۲-۱۹۴؛ فخر رازی، پیشین: ۲۵۵/۱۷)

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

علاوه بر این می‌بینیم که در آیه مذکور سخن از تکذیب بدون علم و بدون تدبیر است و آیه در مقام بیان عدم تعقل و پیروی از هواها و عناد و مکابره در برابر حق است و ادامه آیه شاهد خوبی بر این واقعیت است «کذلک کذب الذین من قبلهم» یعنی چنین تکذیب بدون تدبیر و علم و از روی هواهای نفسانی و لجاجت و عناد، در امت‌های قبلی هم نسبت به رسولان الهی بوده است. حال این سؤال در برابر آقای خلف الله مطرح می‌شود که آیا پیامبران گذشته همه صاحب کتاب آسمانی بودند؟ و آیا همه معارف الهی را در قالب داستان بیان کردند؟ و آیا تمامی امت‌های پیشین اعتقاد به اسطوره داشتند؟ که شما ادعا می‌کنید «آنچه بر عقول مشرکین شبیهه وارد می‌نمود آن صورت و هیكل داستان بود. زمانی که چنین تصور نمودند که مقصود از قصص

همان جسم یا شکل ظاهری داستان است پس، این مسأله باعث شد که قرآن را اساطیر الاولین بخوانند و بر این اعتقاد و باور صادق بودند. «(خلف الله، پیشین: ۱۹۹-۲۰۰) این سخن که کسانی که نسبت اساطیر به قرآن می‌دادند بر اعتقاد و باورشان صادق بودند، در تضاد کامل با گزارشات قرآن است.

در این رابطه ما باید بنگریم چه کسانی قرآن را اساطیر می‌خواندند؟ همان‌هایی که گاه پیامبر را مجنون و گاه ساحر و گاه او را کاهن می‌خواندند، نسبت‌های ناروا و تهمت‌هایی که خاص پیامبر خاتم نبود، بلکه وقتی ما داستان‌های اقوام گذشته و رسولان الهی را در سرتاسر قرآن مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم طبقه یا گروهی خاص در هر جامعه که قرآن از آن‌ها گاه با عنوان ملأ و گاه مترفین یاد نموده. چنین افتراهایی را از روی ظلم و عناد و مقابله با حق به پیامبران و رسولان الهی نسبت می‌دادند و این انکارشان در حالی بود که به بیان صریح قرآن آیات و معجزات الهی را می‌دیدند و به آن یقین داشتند. به عنوان نمونه به شواهدی از قرآن بسنده می‌نمائیم

﴿وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل/۱۴)

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

شاهد دیگر آیه ۳۱ از سوره مبارکه انفال می‌باشد که از جمله آیاتی است که در آن نسبت دادن اساطیر به قرآن از سوی همین طبقه مطرح گردیده ﴿وَإِذَا تَنَلَّيْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ اما در آیه قبل آن سخن از مکر، خدعه و نقشه‌های خائنانه مشرکان نسبت به پیامبر است نه اعتقاد و باور صادقانه ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يُقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (انفال/۳۰) و نیز با مطالعه و تدبیر در آیات قرآن به روشنی به دست می‌آید که عناد و مقابله مترفین (مرفهین سر مست و مغرور) در مقابل همه انبیاء و حرکت‌های اصلاحی در قرآن به عنوان یک سنت تاریخی که استثنایی در آن نیست مطرح است، به این معنا که این گروه (مترفین) برای حفظ شرائط موجود خود بیشترین طغیان و سرکشی را در مقابل حرکت‌های اصلاحی الهی از خود نشان می‌دهند و شاهد آن این آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سبا/۳۴)

نتیجه آنکه با آیات و ادله مذکور سخن خلف الله که می‌گوید نسبت اساطیر به قرآن از سوی

مشركان ناشی از شبهه‌ای قوی بود که در ذهن آنها وجود داشت و آنها به گفته‌ی خود واقعاً اعتقاد داشتند و در این گفتارشان صادق بودند کاملاً باطل می‌گردد.

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

آیا جز این باید باشد که مشرکین مکه همان‌هایی که رسالت پیامبر را انکار می‌کردند، تحت تأثیر این قالب اقتضایی سرتسلیم فرود آوردند و به قرآن و پیامبر ایمان آوردند؟ پس چرا ایمان نیوردند و طبق گزارشهای قرآن این گروه به دشمنی و مکر و تهمت زدن به پیامبر و قرآن ادامه دادند؟ آیا نباید استعمال واژه «اساطیر» از سوی آنها با بار مثبت بکار می‌رفت؟ در حالیکه در همه مواردیکه این واژه از طرف مشرکان در قرآن بکار رفته است با بار منفی و در رد حقایق قرآن و تکذیب پیامبر بکار رفته است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این نقض غرض از سوی قرآن نیست؟ و آیا بلاغت حقیقی قرآن زیر سؤال نمی‌رود؟ زیرا از قالب و ساختاری استفاده نموده که موجب انکار شدید در بین مخالفان خود شده است! به نظر می‌رسد آنچه این جریان فکری از درک آن عاجز مانده است و در این رابطه آیات زیادی از قرآن را نادیده گرفته و احکام و صدق و حقیقت گوئی قرآن است «کتاب احکمت آیاته» (فصلت/۱) می‌باشد و این بزرگ‌ترین ویژگی قرآن است که آن را برای همیشه و هم نسل‌ها و عصرها زنده و جاودانه ساخته است و یکی از بزرگ‌ترین وجوه تمایز بین داستان‌های قرآنی و غیر قرآنی همین حقیقت گوئی و اجتناب از خیال‌بافی و بیان اموری است که واقعیتی برای آن نیست و این ویژگی به صراحت در پایان داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان شده است «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ خَدِيدًا يُفْتَرِي وَلَكِنَّ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدْيًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف/۱۱)

عبارت «ماکان حدیثاً یفتیری» مؤکد این حقیقت است که «فما ورد فی القرآن من اخبار و حوادث‌های امور و حقایق ثابت‌ه لیس فیها کذب او خطا او اشتباه، کما حصل فی الکتب السالفه، ذلک لان القرآن و حی الہی، و اللہ لایعزب عن علمه ذره فی السماء و الارض، و یعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور و الحاضر و الماضی و المستقبل لدیه سواء» (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۲۳). و از جمله مسائل دیگری که سبب فهم غلط و یا تفسیر بی اعتبار قرآن می‌شود عدم توجه به قرائن کلام است و از جمله قرائن غیر لفظی ویژگی‌های گوینده سخن است که در این رابطه، یعنی صادق بودن خداوند و صدق کلامش و توصیف قرآن از او و سخن او با واژه «حق» نیاز به توضیح ندارد و یکی دیگر از قرائن مهم در کلام مخاطب شناسی یا ویژگی‌های مخاطب است (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۸) که گوینده از آن ویژگی‌ها آگاهی کافی دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود، کدام ویژگی است که در همه انسان‌ها و همه نسل‌ها در هم اعصار وجود دارد و قرآن کریم در اوج بلاغت و به اقتضای حال مخاطب برای تأثیر گذاری و هدایت انسان به آن توجه نموده است؟ آیا جز این است که آن ویژگی مشترک، انفعال انسان در برابر حق چه از نوع گفتار یا کردار، می‌باشد، و آیا جز این است که همه انبیا الہی و پیامبر خاتم و قرآن کریم با این ویژگی کشور جانها را تسخیر می‌نمودند؟ کدامین هنر یا هنرمند با قطعه هنری یا داستان خیالی یا امر و همی و خرافی خود در طول تاریخ توانسته است، چنین ایمان و اعتقاد راسخی که پیروان انبیا و مسلمانان از صدر اسلام تا به امروز دارند را به وجود آورد.

نتیجه آن که حتی اگر اعجاز قرآن را منحصر در جنبه‌های بلاغی و ادبی آن نمائیم آنرا از جایگاه و شأن رفیع اش یعنی ابدی بودن و کتاب هدایت برای جهانیان بودن پائین آورده ایم، چه رسد به این که به ساحت مقدس و منزّه آن چنین نسبت‌های ناروا و کودکانه هم داده شود که برای تأثیر گذاری در داستان‌هایش از امور غیر واقعی و وهمی و خیالی استفاده نموده است. قرآن کریم خود مقصود از بیان قصص و اخبار گذشتگان را چنانچه پیش از این گذشت عبرت گرفتن و تجربه آموزی از واقعیاتی که بر گذشتگان جاری شده بیان نموده است؛ چرا که سنت‌های اجتماعی در همه زمان‌ها و برای نسل‌ها یکسان است و استثناء پذیر نیست، از این رو، اخبار و داستان گذشتگان را بیان نمود تا انسان عصر حاضر تجربه نکند آن چیزی را که گذشتگان تجربه نمودند و پشیمان شدند.

«ومن هنا تجد القرآن الکریم یحاول ان یعالج من خلال القصه الواقعه الذی کان یعیشه المسلمون فی زمن النبی ﷺ فیدکر ما یتطابق من الاحداث مع هذا الواقعه من ناحیه،

كما يعالج الواقع الذى سوف تعيشه الاجيال و العصور الانسانيه المستقبله من ناحيه اخرى»
(معرفت، پیشین: ۴۲۳)

اما در انتهای این پژوهش لازم است، چشم اندازی به آیه ۱۲۰ سوره مبارکه هود داشته باشیم که یکی از مهمترین آیات قرآن در دلالت و اثبات صدق و واقعی بودن داستانهای قرآن است: «و كلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك و جاءك فى هذه الحق و موعظه و ذكرى للمؤمنين» ما سرگذشت‌های گوناگون پیامبران را برای تو بیان می‌کنیم تا قلبت را محکم و اراده ات را ثابت و قوی گردانیم و در این اخبار و سرگذشت‌ها حق و موعظه و تذکر برای مؤمنان آمده است.

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

در این‌جا باید سؤالی مطرح نمود به راستی کدامین داستان است که به انسان اطمینان و استواری می‌دهد آیا داستانی یا افسانه‌ای که برگرفته از حقیقت نباشد، می‌تواند انسان را به باور نسبت به حقایق و قوانینی که بر عالم به طور اعم و بر زندگی انسان به طور اخص حاکم است برساند؟ چه کسی با قدم زدن در عالم وهم و خیال و خواندن افسانه‌ها، قلب او تثبیت گردیده؟ البته انسان با خواندن افسانه و رمان تحت تاثیر قرار می‌گیرد، ولی تاثیر او سطحی و روبنائی است. انسان مؤمن با سیر و تفحص در داستان‌های واقعی است که از درون آن‌ها سنت‌های الهی و قوانین لایتغیر حاکم بر جوامع را استخراج و به باور که حقیقت ایمان است نائل می‌شود و به روشنی در می‌یابد؛ عمل اجتماعی او بدون عکس العمل نیست و مجموعه هستی که خود جزئی از آن است زنده و با شعور است و در مقابل اعمال شایسته و ناشایسته انسان بی تفاوت نیست و عکس العمل یکسان ندارد و مهندسی کاخ جهان بگونه‌ای است که اجزاء و نیروهای پیدا و ناپیدای آن رهروان طریق حق و پاکی را یاری می‌رسانند و باطل در هر شکل و

نوعی که باشد، محکوم به فنا و نیستی است، اگر چه جولان چند روزه‌ای داشته باشد و از این رو با مطالعه احوال گذشتگان تحقق عینی سنتهای خدا را می‌بیند سنت یاری رسولان و مؤمنان را، وعده خداوند که فرمود ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد/۷) را تجربه می‌نماید و به تماشا می‌نشیند. آن چه را که خداوند در کتاب کریم و حکیم‌اش به عنوان اصولی ثابت بیان فرمود، همچون ظلم باعث ویرانی جامعه است شکر باعث فزونی نعمت است و...

این داستان و سرگذشت‌های واقعی و صادق است، نه وهمی و خیالی و اسطوره‌ای که به انسان می‌آموزد و می‌بازراند که بین عمل شایسته و بایسته او (فردی و اجتماعی) و ریزش و رویش برکات و خرمی و سرسبزی زندگی و نیز بین فساد و تبه‌کاری او، و محرومیت‌ها و هجوم بلایا و محن رابطه مستقیم برقرار است. چنانچه این حقیقت در دو داستان هود و سخنان او خطاب به عادیان و داستان نوح و شکایت او از قومش به درگاه خداوند (هود/۵۲ و نوح/۱۰-۱۲) بیان گردیده و نیز در آیه ۹۶ اعراف و ۴ روم به صراحت بیان شده است و سرانجام این سرگذشت‌های واقعی است که مؤمنان و مجاهدان طریق حق با تفقه در آن آرامش و اطمینان می‌یابند، چرا که در می‌یابند جهان همچون باغی است که اراده باغبانش بر آن قرار گرفته که تنها شجره‌های طیب زنده و پایدار بمانند و علف‌های هرز اصالت نداشته و به دست قدرتمند او از پای شجره‌های طیب چیده شوند «و قطع دابر الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین» (انعام/۴۵) و «اگر هم (باطل) در جولانگاه امیال و خودخواهی‌ها میدان را بدست گیرد چنانچه امیر مؤمنان فرموده است باز دولت حقیقی از آن حق خواهد بود» (جعفری، ۱۳۵۹: ۱۷۷/۶)

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن کریم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۱۹۹ق.
۴. الهاشمی، احمد جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، قم: مرکز النشر التابع لمکتب العلم الاسلامی، ۱۳۷۵ش.
۵. الیاده، میرچا، اسطوره رویا راز، مترجم: رویا منجم، تهران: انتشارات فکر روز، بی تا.
۶. تهامی، فاطمه «مفهوم سنن الهی در تفسیر المنار» - مجله آئینه پژوهش - ش ۶۰.
۷. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
۸. حسینی (زرقا)، سید ابوالقاسم، مبانی هنری قصه‌های قرآن، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۷۷ش.
۹. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۰. خانی، رضا، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده - انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۲ش.

۱۱. خطیب، عبدالکریم، القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۲. خلف الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، (بی جا) مؤسسه انتشارات العربی، ۱۹۹۹م.
۱۳. رجیبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه ۱۳۸۳، .
۱۴. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۱۶. شادلی، سید بن قطب بن ابراهیم، التصوير الفنی فی القرآن، بیروت، دارالشروق للنشر و التوزیع، ۱۹۴۵م.
۱۷. شاکر، محمد کاظم، قرآن درآیینہ پژوهش، نشر هستی نما، ۱۳۸۱ش.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دارا احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۰. فراهیدی، خلیل ابن احمد، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۱. کراب، آکساندر، جهان اسطوره شناسی، مترجم: جلال ستاری، تهران: نشر مرکز، بی تا.
۲۲. گلدتسیهر، ایگناتس، العقیده و الشریعه فی الاسلام، مترجم: محمد یوسف موسی، قاهره: دارالکاتب، ۱۹۲۱م.
۲۳. مصطفوی، حسنالتحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مؤسسه الطباعه و النشر، ۱۳۷۵ش.
۲۴. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۲۵. معرفت، محمدهادی، شبهات ورود حول القرآن الکریم، مؤسسه التمهید، چ سوم، ۱۳۸۵ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۲۷. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴ش.

مثال کلیدی قرآن از نگاه تفسیر المیزان

مریم صالحی منش^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۳/۱۵

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

امثال قرآن کریم دارای معارفی عمیق در زمینه‌های گوناگون اعتقادی و معرفتی است. تفسیر قرآن به قرآن می‌تواند راه را برای رسیدن به ریشه‌های معرفتی آیات بگشاید. این روش در سراسر تفسیر المیزان مورد توجه است.

در این مقاله با کمک تفسیر قرآن به قرآن به بررسی مثالی از قرآن کریم می‌پردازیم که از نظر مرحوم علامه طباطبایی^۱ از آیات کلیدی قرآن است و می‌تواند از ریشه‌های معرفتی دیگر آیات از امثال و غیر امثال باشد و راه را برای رسیدن به باطن دیگر آیات باز کند.

واژگان کلیدی: آیات الامثال؛ آیات کلیدی (غیر آیات)؛ تفسیر قرآن به قرآن؛ تفسیر المیزان.

مقدمه

برخی از آیات قرآن کریم از "غیر آیات" به شمار می‌رود. بیشتر این آیات محتوای توحیدی دارد و راه را برای رسیدن به بطن آیات دیگر باز می‌کند. مثال‌های قرآن کریم دارای معارف بسیاری در زمینه توحید، اعتقادات و اخلاق است. در این نوشتار سعی می‌شود که دریابیم آیه‌ای را که علامه طباطبایی^۱ در میان مثال‌های قرآن کریم از غیر آیات برشمرده است، آیه ۱۷ سوره رعد، آیا می‌تواند باطن دیگر آیات را برای ما بگشاید-؟ آیه چگونه گنجایش کلیدی بودن و تغذیه دیگر آیات را دارد؟ آیه چه معارفی را بیان می‌کند و با کدام یک از دیگر آیات کلیدی یا غیر کلیدی و معارف قرآن کریم مرتبط است؟

گفتار اول: مفهوم شناسی

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان از تفاسیر قرن چهاردهم، در طول ۲۳ سال به قلم علامه سیدمحمد حسین طباطبایی^۱ به شیوه قرآن به قرآن و شامل همه اجزاء قرآن کریم است. سبک این تفسیر، قرآن به قرآن، تحلیلی، عقلی و کلامی است.

1. Email: msalehimanesh@yahoo.com

روش تفسیری قرآن به قرآن سبب درخشندگی تفسیر المیزان در بین دیگر تفاسیر شده است. روشی که هرچند مورد نظر برخی از مفسران گذشته نیز بوده است، اما از نظر کمی و کیفی کمتر موفق شده‌اند در تفاسیر خود از آن بهره‌برند. (رجبی، ۱۳۸۵: ۲۰۸) سبب دیگر درخشندگی تفسیر المیزان استحکام، اتقان مباحث و استدلال‌های آن است. مؤلف تفسیر المیزان، علاوه بر علوم رایج مربوط به تفسیر، در مباحث عقلی نیز مهارت داشته است، نظم منطقی و استدلال‌های دقیق و محکم در مباحث کلامی، تفسیری و غیر آن از ویژگی‌های تفسیر المیزان است.

آیات الامثال

واژه مثل از مصدر «مثول» در لغت به معنای شبیه و مانند است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۸) و استعمال آن در دیگر معانی به صورت کنایی و استعاری است و در اصطلاح ترسیم عینی یک واقعیت خارجی یا ذهنی با کلماتی گویا و کوتاه است. که اغلب در قالب تشبیه، استعاره و کنایه می‌باشد. (علی الصغیر، ۱۴۱۲: ۷۵) مثل در قرآن کریم برای آوردن نمونه و مثال، تشبیه، بیان داستانی پندآموز و مقایسه حقیقتی با حقیقت دیگر آمده است. اصلی‌ترین فایده و هدف امثال آن است که مسائل معقول را به صورت محسوس و ساده بیان می‌کند. انسان همواره با امور محسوس سروکار دارد و مثل می‌تواند مسائل بلند عقلی و عرفانی را در قالب مثال به صورت ساده، گویا و ملموس بیان کند و نکات مبهم و تاریک مسائل را واضح و روشن سازد. (الجوزیه، ۱۹۸۱: ۲۲) مثال غالباً همه کس فهم است و برای همه افراد با همه سلیقه‌ها و همه رده‌های فکری قابل فهم است. زیبایی مثل سبب گشایش خاطر شده و حس زیبایی دوستی و ذوق ادبی شنونده را آرامش می‌دهد. کلام را زینت می‌دهد و پند و اندرز را دل نشین و دوست داشتنی می‌کند. (سید قطب، ۱۳۵۹: ۶۰) از ویژگی‌های مثل‌های قرآن می‌توان به گسترده بودن موضوعات امثال، قابل فهم بودن، برخورداری از پدیده‌های طبیعی، خرافی نبودن مثال‌های قرآن در مقایسه با مثال‌های عرب و اناجیل، ارتباط و هماهنگی اغلب مثال‌ها با محیط و تنوع اسلوب اشاره کرد. (قاسمی، ۱۳۸۲: ۹۷)

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

روش تفسیری قرآن به قرآن

یکی از روش‌های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است. در این روش برای فهم و تفسیر آیات، از خود آیات قرآن کمک گرفته می‌شود. این روش ائمه اطهار علیهم‌السلام در تفسیر قرآن است. در این روش، معارف قرآن کریم چون درختی است که برخی از آیات آن نقش ریشه درخت را دارد و سبب تغذیه ظواهر قرآن و مبانی آیات شاخه‌ای می‌شود. سراسر قرآن کریم دره‌های باز معارف الهی است که هیچ جای آن ناگشوده نخواهد ماند. این آیات ریشه‌ای، آیات زیربنایی، کلیدی، غرر آیات و یا در آیات نامیده می‌شوند. در تفسیر قرآن به قرآن آیات موافق یک‌دیگرند. نه تنها با هم اختلاف ندارند، بلکه سراسر قرآن کریم متشابه و مثانی هم‌دیگر است. هر آیه‌ای از قرآن به دیگر آیات گرایش و پیوند دارد. نمی‌توان بدون گرایش به مفاهیم آیات دیگر، یک آیه را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن دیگر آیات تفسیر کرد. یعنی باید همواره توجه داشت که همه شاخه‌های فرعی به ریشه‌های اصیل گرایش دارند و شجره طوبای قرآن از آیات کلیدی و معارف توحیدی تغذیه می‌شود. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۹-۳۰)

متأسفانه این روش تفسیری به فراموشی سپرده شد و بسیاری از معارف قرآن در طول قرن‌ها ناشناخته ماند. به طوری که توجه به غرر آیات در تفاسیر پیشینیان به ندرت دیده می‌شود. علامه طباطبایی رحمته‌الله با پیروی از شیوه خاص مفسران معصوم علیهم‌السلام، توانست آیات کلیدی قرآن را شناسایی کرده و به معارف عمیقی از آیات دست یابد.

بیشتر آیاتی را که مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله از آیات غرر برشمرده است. آیات توحیدی قرآن است، که بیان‌گر صفات جمال و جلال آن ذات مقدس می‌باشد و وحدت ذات و وحدت مبدأ خلق و وحدت ربّ و مدبّر و نیز وحدت معبود را تبیین می‌نماید، که از معارف کلیدی قرآن کریم محسوب می‌شوند.

علامه طباطبایی رحمته‌الله همه قرآن کریم و از جمله آیات الامثال را به همین روش تفسیر نموده است. به نظر ایشان برخی از آیات الامثال نیز می‌توانند از آیات کلیدی و غرر آیات باشند که به کمک آن‌ها می‌توان به بواطن قرآن دست یافت. در این مقاله بر مبنای علامه طباطبایی رحمته‌الله به بیان یکی از آیات الامثال کلیدی و بهره‌گیری از دیگر آیات در تفسیر آن خواهیم پرداخت. گفتار دوم: مثال کلیدی با توجه به نظر تفسیر المیزان در آیات کلیدی و غیر کلیدی قرآن کریم، به توضیح دلیل علامه طباطبایی رحمته‌الله بر کلیدی بودن آیه ۱۷ سوره رعد که از برجسته‌ترین مثال‌های قرآن کریم است، می‌پردازیم.

آیه مثال حق و باطل

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

مفسران در تفسیر این آیه دو دسته اند: برخی آیه را در معنای عام حق و باطل به کار می‌برند. برخی دیگر آیه را بر یکی از مصادیق حق و باطل منطبق می‌سازند و آیه را به این وسعت، معنا و تفسیر نمی‌کنند. به عقیده بسیاری از مفسرین، منظور از حق درآیه نزول قرآن است که بهره‌گیری مردم از آن به اندازه ظرفیت و یقین آنهاست و منظور از باطل کلام مخالفان و منکران قرآن است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۹ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶۵/۳ و ابن عاشور، بی تا: ۱۶۶/۱۲). بر این اساس آیه داری سه تشبیه است «نزول آیات قرآن» از آسمان وحی تشبیه به نزول قطرات حیات بخش باران شده است. «دل‌های انسان‌ها تشبیه به زمین‌ها و دره‌ها که هرکدام به اندازه وسعت وجودشان بهره می‌گیرند و سوسه‌های شیطانی» به کف‌های آلوده روی آب تشبیه شده است، که این کف‌ها از آب پیدا نشده اند. بلکه از آلودگی محل ریزش آب پیدامی‌شود و به همین جهت سوسه‌های نفس و شیطان از تعلیمات الهی نیست، بلکه از آلودگی قلب انسان است. سرانجام این سوسه‌ها، از دل مؤمنان برطرف می‌گردد و آب زلال وحی که موجب هدایت و حیات انسان‌هاست، باقی می‌ماند! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۱۰/۱۶۸) در تفسیرهای دیگر هم که مصداق‌هایی دیگر از حق و باطل بیان شده است، همین تشبیه به تناسب برقرار است. مثلاً برخی آیه را تمثیلی برای علم و جهل دانسته اند. آن‌گاه آب علم است که راه خود را به دل باز می‌کند و گمراهی و جهل همان کف و خاشاکی است که بر روی آب می‌آید. (غزالی، ۱۳۶۰: ۷۷) برخی آیه را مثلی برای تشخیص مومن و مشرک دانسته اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۴۴۲/۶ و بروجردی، ۱۳۶۶ ش: ۴۰۲/۳) برخی گفته‌اند مراد از کلمه حق در این آیه، وجود مقدس امیر المؤمنین (علیه السلام) است. (بروجردی، همان)

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

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

دلیل دیگر علامه جمله «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» است. مفسرین قائلند در این جمله حذف و تقدیر بکار رفته است و تقدیر آن «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ مَثَلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»، و یا «مَثَلِ الْحَقِّ وَ مَثَلِ الْبَاطِلِ» است. اما به نظر علامه دلیلی برای آن ندارند. معنای «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» این است که خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند، همان‌طور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد.

در این صورت نیازی به اضافه کردن کلمه مثل نیست. (همان) همچنین «كَذَلِكَ» می‌تواند اشاره باشد به خود آمدن باران و به راه افتادن سیل و ذوب کردن فلزات و کف آن دو، یعنی اشاره به خود این حوادث خارجی باشد، نه به گفتن آن‌ها. در نتیجه دلالت کند بر این‌که، این‌گونه وقایع و حوادثی که در عالم شهادت رخ می‌دهد، مثل‌هایی است که صاحبان خرد و بصیرت را به حقایق عالم غیب رهنمون می‌کند. همان‌طور که خود موجودات این عالم، آیاتی هستند که به آن‌چه در عالم غیب است، دلالت می‌کند؛ ذکرش مکرر در قرآن کریم آمده. (همان) بر همین اساس این آیه می‌تواند ملاکی کلی و اصلی در سنجش حق و باطل باشد.

غزالی هم به ملاک بودن آیه اشاره دارد. وی آیه را گوهری از گوهرهای علم می‌داند که می‌توان با آگاهی از آن نور معرفت را دریافت. (غزالی، پیشین: ۷۷) چون به تصریح وی اگر چه آب مثلی برای علم است اما در پایان آیه ملاکی کلی آمده است و معلوم می‌کند که آیه مثالی برای حق و باطل است؛ یعنی آیه می‌خواهد به معنایی پوشیده اشاره کند. خواننده برای رسیدن به مفهوم آیه باید بداند که هرچه در عالم حس است، مثالی برای عالم ملکوت است. چرا که حس نردبان عالم معنا و عالم روحانی است. غزالی ملاک بودن آیه را در علوم و معارف حق و

باطل پذیرفته و به سنجش دیگر آیات با این آیه توجه داشته است، که اندیشه این متفکر را در برجسته بودن آیه ۱۷ سوره رعد نشان می‌دهد. (همان، ۴۳)

برخی دیگر از مفسرین اگر چه بر مثال بودن عالم حس برای ملکوت تأکید دارند و این مطلب را در ذیل آیه ۱۷ رعد متذکر شده‌اند، اما "کذلک" را در صدد بیان ملاک نمی‌دانند و همچنان حق و باطل را بر یکی از مصادیقشان حمل می‌کنند. (فیض کاشانی، پیشین: ۳۳/۱). آلوسی معتقد است: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ تأکید برجسته ادبی و هماهنگی ممثل و ممثل به است. همچنین بیان عظمت و جایگاه این مثل در ارشاد مردمان است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۵/۷) ابن عاشور قائل است که این جمله، بیشتر برجسته بشارت و انذار - نابودی باطل و جاودانگی حق - در آیه تأکید دارد و الگو بودن آیه را در بدیع بودن و جلوه‌های هنری این مثل قرآنی می‌داند. (ابن عاشور، همان، ۱۶۶) همه آیات قرآن کریم دارای بطون معنایی می‌باشند و همه پدیده‌های هستی‌آیاتی برای دست‌یابی به عالم غیب است پس این نکته نمی‌تواند دلیلی بر کلیدی بودن آیه مثل باشد.

به نظر علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه به خاطر معنایی که از جمله ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ دریافت می‌شود و گستره معنایی که در لفظ حق و باطل و مصادیق آن وجود دارد؛ آیه ۱۷ سوره رعد از آیات کلیدی قرآن است، که دارای حقایق روشنی درباره حق و باطل است و سنت خدای متعال را در خصوص حق و باطل بیان می‌کند. (طباطبایی، همان، ۳۳۷) ایشان این مثل را نمونه‌ای می‌دانند که می‌توان دیگر مثال‌های قرآن کریم را با آن سنجید. (همان، ۱۱۱) این بدان معناست که این آیه همچنان که دارای حقایق مستقلی در زمینه حق و باطل و بیان سنت الهی در باره حق و باطل است. علاوه بر آن می‌توان دیگر امثال را نیز با آن مقایسه کرد و دانست که تا چه حد در بیان معارف حق و رسوایی باطل برآمده است و چه بعدی از حقیقت یا باطل را بیان کرده است.

علامه با اصل قرار دادن این آیه و سنجش دیگر آیات با آن، چند مطلب از اصول و کلیات معارف الهی را استخراج فرموده و تفصیلی از احکام آفرینش را از آن نتیجه گرفته است. ایشان معتقد است، اگر تمامی آیات قرآن کریم را که مساله حق و باطل به نوعی در آن مطرح شده است، در کنار آیه مثال حق و باطل قرار دهیم و به دقت و تدبر در آن بپردازیم، به حقایق قابل توجهی دست می‌یابیم. (همان، ۳۳۸). علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه حقایق را از این آیه استخراج کرده است که به آن خواهیم پرداخت.

اکنون به آیاتی می‌پردازیم که علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه با استفاده از آن آیات به استخراج معارف

آیه ۱۷ سوره رعد می‌پردازد.

۱. تعیین ظرف موجودات

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

با توجه به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» هیچ چیز در عالم نیست جز آن که منبع و خزینه آن نزد ما خواهد بود، ولی از آن بر عالم خلق جز به قدر معینی نمی‌فرستیم.» (حجر / ۲۱) و آیه «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» و برای شما هشت قسم از چهارپایان ایجاد کرد.» (زمر / ۶) و دیگر آیاتی که بر تعیین محدوده «قدر» دلالت دارد، می‌توان به یک اصل اساسی رسید. وجودی که از سوی خدای تعالی به موجودات افاضه می‌شود، مانند بارانی است که از آسمان به زمین نازل می‌شود، رحمتی است که از سوی خدا به موجودات در محدوده و ظرفی معین و بلکه سعه وجودی آن‌ها افاضه می‌گردد. در اصل، از هر شکل، محدودیت و اندازه خالی می‌باشد، و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می‌شود. مانند آب باران که اگر دارای قدر معین و شکلی معین می‌شود، به خاطر آب‌گیرهای مختلف است که هر کدام قالب یک اندازه معین و شکلی معین است. موجودات جهان هر کدام به مقدار ظرفیت و قابلیت و استعداد خود، وجود را که عطیه‌ای الهی است، می‌گیرند. این امور که «مقدرات» و یا «اقدار» نامیده می‌شوند، خارج از افاضه آسمانی و تقدیرکننده‌اند، ولی در عین حال خارج از ملک خدا نیستند و بدون اذن او صورت نمی‌گیرند. پس اصل وجود از ناحیه خداست. ولی اندازه وجودی هر موجودی که سبب ضعف‌ها و کاستی‌های آن موجود می‌شود، بستگی به ظرفیت و قابلیت هر موجودی دارد. بسیاری از تفسیرها به این نکته اشاره کرده‌اند، که هر کسی بسته به ظرفیت خود می‌تواند از حق (نازله آسمانی) بهره‌مند شود. اما هیچ یک متذکر نشده‌اند که این حق می‌تواند وجود موجودات باشد، که از وجود حضرت حق باری تعالی بدون هیچ محدودیتی صادر شده است. این خود موجودات هستند که خود را محدود می‌کنند. علاوه بر این به نظر علامه حق و باطل افعال را هم در برمی‌گیرد. درحالی که همه مفسران حق و باطل را شامل معارف و عقاید می‌دانند. از جمله غزالی با این که به شاخص بودن آیه اعتراف دارد، اما اشیاء و افعال را از مصادیق آن بر نمی‌شمارد. وی ملاک بودن آیه را در دستیابی به معارف می‌داند و استفاده از این آیه را برای

رسیدن به معارف دیگر آیات لازم می‌داند و با آن که یک فیلسوف است، باز هم چنین تفسیر عام و گسترده‌ای از حق و باطل ندارد. (غزالی، پیشین: ۷۷).

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

۲. نسبت نداشتن باطل به خدا

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

خشی از وجود موجود که حق است، ثابت و غیر زائل است که از سوی خدا به او داده شده است و پس از نابودی بخش باطلی که در آن است به سوی خدا بازگشت می‌کند. آیات دیگری از قرآن هم این نکته را تأیید می‌کند مثل آیه: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» آسمان‌ها و زمین و آن چه در آن دو است جز بحق و تا اجلی معین نیافریده‌ایم. (احقاف/۳) «وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ». خداوند حق را بوسیله کلماتش تثبیت می‌کند. (یونس / ۸۲)

﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ به درستی که باطل از بین رفتنی است. «(اسری / ۸۱)

﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ بلکه حق را به جان باطل می اندازیم تا آن را از بین ببرد. پس ناگهان می بینید که باطل از بین رفتنی است. «(انبیاء / ۱۸) همچنین با قرار دادن آیه ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ در کنار آیه ۱۷ رعد به این نتیجه می رسیم که بدی ها، عدم ها و باطل هایی هستند که مستند به خدای متعال نمی باشند. زیرا فقط هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است، نه نیستی ها. بر همین اساس، حسنات که به حکم این دو آیه مستند به خدای متعال هستند، امور وجودی اند. از همین رو است که رفتار و گفتار نیکو، منشا هر جمال و موجب هر خیر و سعادت، مانند ثبات و بقا و برکت و سود است. برعکس رفتار و گفتار بد، منشاء هر زشتی و موجب هر بدبختی است. «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ﴾ (طباطبایی، همان: ۱۸۷/۲). این همان نکته ای است که در تفسیر نمونه به شکلی دیگر به آن اشاره شده بود.

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

به همین دلیل علامه طباطبایی رحمته الله بطالان تلاش ساحران در مقابله با حضرت موسی را شامل این سنت الهی می داند. از آن جا که کار سحر، حق جلوه دادن امور ناحق و غیر واقعی، در حس و دید مردم است و این کار به خودی خود کاری باطل است و سنت الهی بر آن است که حق را مستقر کرده؛ آن را در عالم تکوین برپا کند و باطل را نابود سازد. پس سحر و هر باطل دیگر، از آن جا که از جریان نظام عالم خارج است، بنا بر سنت الهی دوامی نخواهد داشت و به زودی نابود خواهد شد. «فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَنْهَبُ جُفَاءً﴾ (همان، ۱۱۱/۱۰) این چنین است که ملاک های اساسی از آیه، در تشخیص حق و باطل به دست می آید و ادعایی را که علامه طباطبایی در کلیدی بودن آیه و شاخص بودن در سنجش آیات حق و باطل داشت، به اثبات می رساند.

۳. همراه بودن حق

از آیه مورد بحث به دست می آید که هیچ امر حقی معارض و مزاحم حق دیگر نیست، بلکه هر حقی، حق های دیگر را در راه رسیدن به کمالشان کمک می نماید و آن ها را به سوی سعادتشان روانه می کند. زیرا آیه، بقاء و مکث را از آن حق دانسته که مردم را سود می بخشد.

مانند دوکفه ترازو که درعین ناسازگاری با هم در سنجش وزن کالا فرمان‌برصاحب خویشند. برخلاف باطل که معارض هدف حق است، و همه سعی‌اش آن است که کوشش حق را بی‌ثمر سازد و بدون هیچ اصلاحی، افساد کند و بدون هیچ نفعی ضرر برساند.

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

این معارفی بود که علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر آیه به آن پرداخته است و از آیه مثال به دست آورده است. ایشان برخی از آیات قرآن کریم را با استفاده از آیه ۱۷ سوره رعد، که از غرر آیات الامثال می‌باشد، تفسیر کرده است. در ادامه به نقش این مثل قرآنی در تفسیر دیگر آیات پرداخته می‌شود.

درک معنای صراط مستقیم با توجه به آیه ۱۷ سوره رعد

علامه طباطبایی رحمته‌الله در معنای صراط مستقیم و فرق آن با «سبیل» می‌گوید: سبیل الهی - راههایی که به سوی خدا ختم می‌شود - متعدد است و با اختلاف حال رهروان راه عبادت مختلف می‌شود. اما صراط مستقیم فقط یکی است. بین سبیل کاستی‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد، یعنی سبیل حق، گاه با مقداری باطل جمع می‌شود. اما در صراط مستقیم اندک ناحقی وجود ندارد. شاید بتوان گفت صراط مستقیم همه آن سبیل‌هاست، یا راه‌های فرعی است که به یکدیگر متصل شده و به صورت شاهراه درمی‌آید. با استفاده از مثال حق و باطل که در آیه مورد بحث آمده است، می‌توان اختلاف سبیل و راههایی را که به سوی خدای یگانه پایان می‌یابد، دریافت و به این نتیجه رسید که همه آن سبیل‌ها از صراط مستقیم و مصداق آنند. زیرا در این مثل ظرفیت دل‌ها و فهم‌ها در دریافت معارف و کمالات الهی مختلف است؛ در عین این‌که آن معارف همه و همه مانند باران از یک رزق آسمانی سرچشمه می‌گیرد. در آن مثل قرآنی آبی از آسمان فرو می‌آید که به شتکل‌های مختلف و ظرفیت‌های متفاوت درمی‌آید و معارف نیز عنایتی آسمانی است که در هر دلی به شکلی و اندازه‌ای خاص در می‌آید. (همان، ۳۳۸/۱)

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

آیه ۱۷ سوره رعد هم معنای این آیه است. ﴿لِيُمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾؛ (کفر و هزینہ‌های آن‌ها سبب شده) تا خداوند، پلید را از پاک جدا سازد (در دنیا کافر را از مؤمن و حرام را از حلال) و (در آخرت) پلیدها را روی یکدیگر نهد پس همه را متراکم و انباشته سازد آن گاه در جهنم قرار دهد. (آری) آن‌ها همان زیان کارانند.» (انفال ۳۷). این آیه سنتی از سنن الهی را بیان می‌کند.

خوب و بد از هم جدا می‌شوند و آنگاه کافران پشت به پشت هم، همه توان و تلاش خود را برای نابودی حق به کار می‌برند؛ وقتی انبوهی از شر جمع شد، آنگاه خدا همه آنان را در جهنم قرار می‌دهد و نابود می‌کند. همان طور که سرانجام همه خوبان بهشت است. این همان است که فرمود: ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَنْهَبُ جُفَاءً﴾ این آیه به یک قانون کلی الهی اشاره می‌کند، که به طور کلی فرع هر چیزی به اصل خودش باز می‌گردد. (طباطبایی، همان، ج ۹: ۵۷) بدی‌ها باطل اند و سرانجامی جز آتش ندارند و خوبی‌ها حق اند و بهشت از آن خوبان است.

هر کسی کو دورماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش علامه از این آیه یک سنت الهی استخراج کرده است. "هر فرعی به اصل خود باز می‌گردد" تا آن که خوب و بد به طور کامل از هم جدا شده و آنگاه رویاروی هم قرار می‌گیرند.

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

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

نتیجه‌گیری

روش تفسیر قرآن به قرآن با توجه به غرر آیات، روش ائمه اطهار علیهم‌السلام در تفسیر قرآن کریم است. علامه طباطبایی رحمته‌الله قرآن را به دو دسته آیات کلیدی و غیر کلیدی دسته بندی کرده است و بر اساس آن، معارف اساسی و فرعی را به دست آورده است. ایشان این

روش را در آیات الامثال نیز دنبال کرده است و آیه ۱۷ سوره رعد را از آیات الامثال کلیدی برشمرده است که در تفسیر دیگر آیات باید به آن رجوع کرد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه با دقت و تسلطی که بر آیات قرآن دارد، نشان می‌دهد که امثال قرآن اگرچه با کلامی ساده و قابل فهم نازل شده است، اما دارای آیات کلیدی است که می‌تواند معارف پر شاخ و برگ قرآن کریم را تغذیه کند و ما می‌توانیم با این آیات به بواطن قرآن کریم دست یابیم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه - بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت - تهران، چ اول، ۱۴۱۶ق.
۵. بروجردی، سید محمد ابراهیم، تفسیر جامع، انتشارات صدر - تهران، چ ششم، ۱۳۶۶ش.
۶. الجوزیه، ابن قیم، الامثال فی القرآن الکریم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۹۸۱م.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، الدارالشامیه، دمشق، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۸. رجیبی، محمود، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ش.
۹. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی - بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۰. سید قطب، محمد، تصویررفتی؛ نمایش هنری در قرآن، مترجم: محمد علی عابدی، تهران، نشر انقلاب، ۱۳۵۹ش.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، چ اول، ۱۳۷۷ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چ سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۴. علی الصغیر، محمد حسین علی، الصوره الفنیه فی مثل القرانی؛ دارالهادی، بیروت، چ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۵. غزالی، محمد، جواهر القرآن، به کوشش سید حسین خدیو، بنیاد علوم اسلامی، چ دوم، ۱۳۶۰.
۱۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چ سوم، ۱۴۲۰ق.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت - قم، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۸. فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، دار الملائک للطباعة و النشر، بیروت، چ دوم، ۱۴۱۹ق.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، انتشارات الصدر - تهران، چ دوم، ۱۴۱۵ق.
۲۰. قاسمی، حمید محمد، تمثیلاً قرآن، اسوه، چ اول، ۱۳۸۲ش.
۲۱. قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن - تهران، چ یازدهم، ۱۳۸۳.
۲۲. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، دار محبب الحسین - تهران، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه / تهران، چ اول، ۱۳۷۴ش.
۲۴. موسوی همدانی، سید محمد باقر، مقدمه‌ای بر ترجمه المیزان، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم، ۱۳۷۴.

شیوه برخورد قرآن با کتب مقدس یهود و نصاری

روح الله رسولی فر

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۰

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۱۵

چکیده

قرآن کریم نزولی تدریجی دارد و در دوران رسالت پیامبر اکرم ﷺ و با توجه به ویژگی‌های جامعه آن روز و در بعضی از موارد، در پاسخ یا موضع‌گیری نسبت به حوادث و رویدادهای آن زمان، نازل گردیده است.

بدون تردید قرآن کریم چه در گفت و گو با دوگروه یهود و نصاری و چه درباره آن‌ها مطالب زیادی را بیان کرده است. قرآن با توجه به وجهه بارز هدایتگری نسبت به همه مردم «هَدَى لِلنَّاسِ» در آغاز، دعوت عام خود را به همه گروه‌ها ابلاغ کرده است. در برخورد با یهود و نصاری نیز با توجه به تنوع مسائل و وجود مقاطع و موقعیت‌های مختلف، شیوه‌های گوناگونی داشته است.

قرآن مجید در برخورد با کتاب‌ها و متون مقدس یهود و نصاری (تورات و انجیل)، اصل اولی را بر تأیید و تصدیق و پذیرش مطالب حق بنا نهاده و سپس خطاها و موارد باطل آن‌ها را گوشزد نموده است. واژگان کلیدی: یهود؛ نصاری؛ تورات؛ انجیل؛ قرآن

مقدمه

مهمترین شأن قرآن کریم، جنبه هدایت‌گری آن است که وسعت و گستره مرتبه‌ای از آن شامل تمامی انسان‌ها می‌شود «هَدَى لِلنَّاسِ» (بقره/۱۸۵) و یکی از راه‌های هدایت قرآن، تذکر و یادآوری است که آن نیز نسبت به همه مردم جهان عمومیت دارد و در آیات متعددی، به عنوان تنها رسالت قرآن معرفی شده که این حاکی از اهمیت مطلب است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (یوسف/۱۰۴) و تکویر/ (۲۷) و «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم/۵۲)

پیامبر اسلام، با آخرین آیین نامه الهی برانگیخته شد تا انسان راز ناشایستگی‌ها برهاند و او را به عزت و کرامتش رهنمون سازد، زنجیرهای گران چهل و کج اندیشی و فسادوشرک را از او برگیرد. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف/۱۵۷) و سبکبال در ملکوت پاکی‌ها و زیبایی‌ها پروازش دهد.

قرآن کریم برای رساندن انسان به هدف والایی که برای او ترسیم کرده، مطالب را در قالب‌های گوناگون و با شیوه و منطقی خاص عرضه کرده است. یهود و نصاری نیز از جمله افرادی هستند که قرآن برای هدایت آنان مطالب فراوانی بیان نموده است.

با طلوع اسلام و به وجود آمدن تشکل مسلمین، گروه‌هایی از یهود و نصاری پذیرای انوار جانبخش اسلام نشده، به اسلام نگرویدند و در عین حال از دارالاسلام نیز هجرت نکردند، زندگی مسالمت آمیز در کنار مسلمانان را انتخاب کردند. با وجود قدرت و حکومت فراگیر اسلام که امکان مقابله و دعوت جبری را فراهم می‌نمود به دلیل عدم نفع ایمان جبری که قرآن نیز بدان اشاره دارد مسلمانان نه تنها از هرگونه درگیری و تنش درمورد آنان بازداشته شدند، بلکه ملزم به رعایت حقوق این عده نیز گشتند و چه بسا همین برخوردها سبب جذب آنان به دین مبین اسلام می‌شد. از آن جا که قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی بر کتاب‌های آسمانی پیشین هیمنه و اشراف دارد، بی‌شک درباره اعتبار و سندیت آن‌ها و نیز صحت و سقم محتوای آن‌ها به قضاوت و داوری و روشنگری پرداخته است.

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

متون مقدس یهودی و مسیحی در قرآن کریم مکرر مطرح شده و مورد داوری قرار گرفته است. در میان پیروان ادیان مختلف موجود در منطقه حجاز زمان نزول قرآن، تنها این دو گروه کتابی داشته اند که در دسترس بوده است. از آن جا که دو دین یهودیت و مسیحیت در آن زمان آمیزه‌ای از حق و باطل بوده‌اند، قاعدتاً متون مقدس آنان نیز همین گونه بوده است. قرآن مجید هم در مورد تورات و هم در مورد انجیل تصریح می‌کند که آن‌ها مشتمل بر نور و هدایت هستند: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾. (مائده/۴۶) ما تورات را نازل کردیم که در آن نور و هدایت است.

﴿وَقَفْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (مائده/۴۶) و از پی پیامبران پیشین، عیسی بن مریم را فرستادیم که تورات پیش از خود را تصدیق می‌کرد و به او انجیل دادیم که در آن هدایت و نور است و تصدیق کننده تورات قبل از آن است و برای پروا پیشگان مایه هدایت و موعظه است.

در شأن نزول آیه نخست آمده است: «پیامبرگرامی اسلام با عده‌ای از یهودیان مواجه شد که صورت مردی را با زغال سیاه کرده و به او شلاق می‌زدند. از آنان پرسید: آیا حدزانی در

کتابتان چنین ذکر شده است؟ همه گفتند: آری. پیامبر ﷺ یکی از علمای آنان را فراخواند و فرمود: «تو را به‌خدایی که تورات را بر موسی نازل نمود، قسم می‌دهم آیا حد زانی را در کتابتان چنین یافتید؟ گفت: نه، و اگر مرا قسم نمی‌دادی خیر نمی‌دادم، حد زانی در کتاب ما رجم است، ولی چون این‌کار در میان ثروتمندان ما شایع شده، هنگامی که آنان مرتکب زنا می‌شدند رهایشان می‌کردیم و موقعی که دیگران آن عمل را انجام می‌دادند حد رجم را جاری می‌نمودیم. از این رو گفتیم به جای رجم، حدی را قرار دهیم که بتوانیم آن را بر همه به طور مشترک جاری سازیم و توافق بر روی سیاه کردن صورت و تازیانه حاصل شد.» (واحدی نیشابوری، ۱۹۸: ۱۴۱۱) آیه دوم نیز در سیاق و راستای آیه نخست قرار دارد؛ بنابراین، یکی از مصادیق «هدایت نور» در هر دو آیه عبارت است از احکام جزائی موجود در تورات و انجیل زمان ظهور اسلام که یهود و نصاری باید بر اساس آن داوری می‌کردند. در آیات زیر، این مطلب با صراحت بیشتری بیان شده است:

﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِبْدَهُمُ التَّوْرَةَ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ (مائده/۴۳) و چگونه تو را به داوری می‌گیرند

با آن که تورات نزد آن‌هاست و در آن حکم خدا آمده است؟!!

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (مائده/۴۵) (خروج ۲۱: ۲۳-۲۵ و لاویان ۱۷: ۲۴-۲۰ و تثنیه ۱۹: ۲۱ و متی ۵: ۳۸) و در تورات بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی، گوش در برابر گوش، دندان در برابر دندان و زخم‌ها را قصاص باید کرد. و هر که از قصاص درگذرد، آن کفارة [گناهان] خواهد بود. و هر که مطابق آیات الهی داوری نکند، آن‌ها حقاً ستمگرند. ﴿وَلِيُحْكَمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (مائده/۴۷)

و باید اهل انجیل مطابق آنچه خدا در آن نازل کرده حکم کنند و هر که مطابق آیات الهی حکم نکند، آن‌ها قطعاً از اطاعت خدا بیرون رفته‌اند.

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

(حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۶۴۴ و طنطاوی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۶۸)

ولی این سخن نمی‌تواند درست باشد، زیرا نسخه‌هایی خطی از تورات و انجیل مربوط به چند قرن قبل از اسلام در موزه‌های اروپا نگهداری می‌شود که با کتاب مقدس موجود مطابقت دارد. (الدر، ۱۳۳۵: ۱۱۶ و میلر، ۱۹۸۱: ۷۷) از این گذشته در زمان ظهور اسلام و حتی پس از آن، سرزمین حجاز به هیچ وجه یک مرکز مهم علمی برای یهودیان و مسیحیان نبوده است و در آن زمان این دو دین در دیگر نقاط دنیا مراکز علمی بزرگ، دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های مهمی داشته‌اند. بنابراین ممکن نبوده که در یک منطقه دورافتاده کتب مقدس آنان تغییر کند و این تغییر به مراکز علمی معتبر سرایت کند. (سلیمانی اردستانی، هفت آسمان ش ۳۸: ۹۳-۹۲) مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: «آیات قرآن به وضوح دلالت می‌کند بر این که هر چند دست تحریف با تورات بازی کرده، ولی توراتی که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دست یهودیان وجود داشته با تورات اصلی که بر حضرت موسی علیه السلام نازل شده بود، به طور کلی مخالف نبوده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۹۸) ایشان همچنین در ذیل آیه ۴۳ مائده بیان می‌کند: «این آیه اجمالاً توراتی را که امروزه نزد یهودیان است تصدیق می‌کند، و این همان کتابی است که «عزراء» پس از آن که «کوروش» - پادشاه ایران - بابل را فتح کرد و بنی اسرائیل را از اسارت بابلی‌ها آزاد نمود و به آنان اجازه داد به فلسطین بازگشته و به تعمیر معبد هیکل پردازند، جمع‌آوری کرد و این کتاب همان است که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله در دست یهودیان بوده و در حال حاضر نیز در دست آنان است. پس قرآن تصدیق می‌کند که در همین کتاب علی‌رغم تحریف و تغییر، حکم خدا وجود دارد. در نتیجه در همین توراتی که امروزه میان یهودیان است مقداری از مطالب تورات اصلی نازل شده بر موسی علیه السلام وجود دارد.

(همان، ج ۵: ۳۴۲)

در تفسیر آیه ۴۶ همین سوره درباره انجیل نیز تصریح می‌نماید: «این آیه دلالت می‌کند بر این که در انجیلی که بر حضرت مسیح علیه السلام نازل شده بود، توجه ویژه‌ای به پرهیزگاری در دین موجود داشته است... اناجیل چهارگانه فعلی نیز هر چند که غیر از آن انجیل نازل شده است، ولی با وجود این، مطالب فوق را تأیید می‌کند.» (همان، ج ۵: ۳۴۷)

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، شأن نزول آیات فوق و مصداق بارز حکم خدا در آن، حکم رجم در مجازات زنا محصنه است که در تورات کنونی نیز وجود دارد: «اگر مردی یافت شود که با زن شوهرداری همبستر شده باشد، پس هر دو یعنی مردی که با زن خوابیده است و زن، کشته شوند.» (تثنیه ۲۳: ۲۲ و لاویان ۱۰: ۱۲ - ۲۰ و تثنیه ۲۰: ۲۴-۲۲)

مسیحیان نیز حجیت تورات و احکام فقهی آن -از جمله حکم رجم- را قبول دارند، چراکه حضرت عیسی علیه السلام نه تنها تورات را نسخ نکرده، بلکه آن را تصدیق نموده و گفته است: «گمان مبرید که آمده ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل سازم. نیامده ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم. زیرا هر آینه به شما می گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود. پس هر که یکی از این احکام کوچک ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد.» (متی ۱۷: ۵-۱۹)

بنابراین تورات و انجیل کنونی همانند زمان نزول قرآن، هر چند که همان کتاب های نازل شده بر حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام نیستند و تمامی مطالبشان درست نمی باشد، بلکه سخنان باطل در آن ها رسوخ کرده است، اما در عین حال احکام و معارف الهی نیز در این کتاب ها یافت می شود که یهود و نصاری در گذشته و حال ملزم به رعایت آنها در عمل، قضاوت و اعتقادات خویش بوده و هستند.

از دیدگاه قرآن کریم، عمل نمودن یهودیان و مسیحیان به همین تورات و انجیل موجود، متضمن سعادت دنیوی و اخروی آنان می باشد، ولی متأسفانه بسیاری از آنان چنین نکردند: «وَأَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْمَلُونَ» (مائده/۶۶) و اگر آنان [احکام] تورات و انجیل و آنچه را که از جانب پروردگارشان به سوی آنان نازل شده، برپا می کردند، بی تردید از بالای سر (آسمان) و از زیر پایشان (زمین) روزی می خوردند. از آن ها گروهی میانه رو و معتدل هستند، ولی بسیاری از ایشان بد عمل می کنند. شیخ طوسی می فرماید: «مراد از برپا داشتن تورات و انجیل این است که به آنچه که در این دو کتاب است، به همان صورتی که هست و بدون کوچک ترین دخل و تصرف عمل کنند.» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۸۵)

مقاتل بن سلیمان نیز یکی از مصادیق برپاداشتن تورات و انجیل را همان اقامه حدود و قصاص دانسته که از آیات گذشته استفاده می شود. (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۹۱)

تا آن جاکه قرآن کریم، ارجمندی اهل کتاب نزد خدای متعال را در گرو به کار بستن احکام و دستورات عملی تورات و انجیل می داند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنَ رَبِّكُمْ» (مائده/۶۸) بگو: ای اهل کتاب! تا وقتی که [احکام] تورات و انجیل و آنچه را که از پروردگارتان به سوی شما نازل شده [عملاً] برپا نکنید، هیچ اعتباری ندارید.

بنابراین، شخصیت و ارزش افراد به میزان تعهدات مذهبی آنان بستگی دارد، یعنی صرف ادعای ایمان کافی نیست، بلکه قیام و اقدام عملی لازم است. (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۳۲ و صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۹: ۱۳۸-۱۳۷)

بغدادی، شأن نزول آیه فوق را نیز مربوط به همان جریان رجم و قصاص و سؤالات یهودیان در این رابطه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند. البته هیچ گاه مورد آیه، مخصص نمی‌شود، یعنی برپا داشتن تورات و انجیل منحصر در اجرای حکم رجم و قصاص نیست، بلکه شامل سایر احکام و واجبات نسخ نشده این دو کتاب نیز می‌شود. (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۶۲) در مقابل، قرآن کریم عمل نکردن یهودیان به احکام و تکالیف تورات را تکذیب عملی آیات الهی و ظلم به خویشستن می‌شمارد:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (جمعه ۵/۶۲) مثل کسانی که به [پیروی از] تورات مکلف شدند، سپس به آن عمل نکردند، همچون مثل درازگوشی است که کتاب‌هایی را حمل کند، بد است و صف آن قومی که آیات خدا را تکذیب کردند! و خدا مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند. (طبرسی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «یعنی مثل افرادی که مکلف شدند به قیام به تورات و عمل به آن، آنگاه تحمل نکردند حق تحمّل کردن، یعنی حق حمل را ادا نکردند و به موجب آن عمل ننمودند، برای این که آن را حفظ کردند و در دفاتر خود هم نوشتند و آن را تدوین کردند سپس به احکام آن عمل نکردند، مانند داستان الاغی است که کتاب‌های حکمت را بر پشتش حمل می‌کند ولی مطالب آن را درک نمی‌کند.»)

از آن جا که نصاری نیز همانند یهودیان مکلف به اجرای احکام و فرامین تورات می‌باشند، از این رو، برخی از مفسران قرآن، این آیه را شامل هر دو گروه دانسته‌اند. (آل سعدی، ۱۴۰۸: ق ۱۰۳۸) عده‌ای دیگر از مفسران تصریح کرده‌اند که مراد از «الذین» در آیه مذکور، یهودیان معاصر با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۱۷۲) در نتیجه در تورات آن زمان که تفاوت چندانی با تورات کنونی نداشته، مطالب حقی موجود بوده است که یهودیان ملزم به رعایت آنها بوده‌اند و این الزام اکنون نیز به قوت خود باقی است.

گفتار دوم: تصدیق تورات و انجیل توسط قرآن کریم

قرآن کریم در آیات متعددی متون مقدس یهودی و مسیحی را تصدیق کرده است. این آیات را می‌توان به چهار دسته زیر تقسیم نمود:

الف) در هشت آیه آمده است که این قرآن کتاب‌های انبیای پیشین را که پیش روی اوست تصدیق میکند: بقره/۹۷، آل عمران/۳، مائده/۴۸، انعام/۹۲، یونس/۳۷، یوسف/۱۱۱، فاطر/۳۱، احقاف/۳۰.

ب) در چهار آیه، قرآن کریم کتاب‌هایی را که نزد اهل کتاب است تصدیق می‌کند: بقره/۹۱، ۸۹، ۴۱ و نساء/۴۷.

ج) در دو آیه، پیامبرگرمی اسلام به عنوان تصدیق کننده متون مقدسی که نزد اهل کتاب است معرفی شده است: بقره/۱۰۱ و آل عمران/۸۱.

د) در دو آیه نیز به نوعی محتوای تورات و انجیلی که در عصر نزول قرآن نزد یهود و نصاری بوده مورد تصدیق قرار گرفته است: مائده/۴۳ و ۴۷.

در تمامی این آیات قرآنی وجود دارد که نشان می‌دهد همان تورات و انجیل موجود در دست اهل کتاب زمان نزول قرآن مورد تصدیق واقع شده است. تعبیرهای «آنچه پیش روی آن است» در دسته اول، «آنچه نزد شما اهل کتاب است» و «آنچه نزد اهل کتاب است» در دسته دوم و سوم شاهد بر این مطلب است. در دو آیه دسته چهارم این امر روشن تر است، زیرا همان طور که قبلاً اشاره شد، آیه اول یهودیان زمان پیامبر ﷺ را مؤاخذه می‌کند که چرا به احکام الهی موجود در تورات عمل نمی‌کنند و آیه دوم به مسیحیان همان زمان دستور می‌دهد که بر طبق انجیل داوری کنند.

قبلاً بیان شد که تورات و انجیل کنونی همان تورات و انجیل زمان پیامبر اکرم ﷺ است. بنابراین، این سؤال به ذهن می‌آید که با وجود مطالب باطل و خلاف عقل و شرع در این کتاب‌ها چرا توسط قرآن کریم تصدیق شده اند؟ در پاسخ باید گفت: همان طور که بیان شد، در همین تورات و انجیل موجود، مطالب حقی، از قبیل احکام حدود و قصاص، عقاید صحیح و... وجود دارد که قرآن آن‌ها را قبول دارد، منظور از تصدیق قرآن نیز تأیید همین مطالب است.

یکی از نویسندگان با اشاره به ده فرمان که در باب بیستم سفر خروج آمده است می‌نویسد: قسمتی از تورات بر اصل خود باقی مانده است، مثلاً اصل در تشریحات تورات این است که از جانب، خداست از جمله: ۱- حرمت ساختن بت‌ها و عبادت و سجده بر آن‌ها ۲- تحریم قتل و این که هر کس، دیگری را عمداً بکشد قصاص می‌شود. ۳- تحریم دزدی ۴- تحریم زنا ۵- تحریم شهادت دروغ ۶- حرمت طمع ورزیدن به خانه و دارایی‌های دیگران ۷- لزوم تکریم و احترام گذاشتن به پدر و مادر و... (الهی، ۱۴۲۴ق، ۱۳۸۴ش: ۱۸۶)

صاحب تفسیر المنار در تبیین تصدیق قرآن نسبت به آنچه که نزد اهل کتاب است می‌گوید: «مقصود، تعالیم تورات و دیگر کتب انبیاء از قبیل توحید و نهی از کارهای زشت و امر به کارهای نیک و اموری که باعث سعادت می‌شود، است.» (رشیدرضا، بی تا، ج: ۱، ۱۴۹) و در جایی دیگر می‌گوید: «مقصود این است که قرآن در اموری مانند توحید، اصول دین و اهداف این کتاب‌ها با آن‌ها موافق است.» (همان، ۳۸۰)

بنابراین، این تصدیق کلی است و شامل تمام جزئیات متون مقدس یهودی و مسیحی نمی‌شود. به عبارت دیگر قرآن کریم برخی امور زیر بنایی و اساسی این متون را تصدیق می‌کند نه همه محتوای آن‌ها را، قرآن در کنار تصدیق کتاب‌های پیامبران گذشته، بر آن‌ها هیمنه و اشراف دارد و ضعف‌های آن‌ها را گوشزد می‌کند:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (مائده/۴۸) و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق کننده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آن‌ها است. پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن. مغنیه می‌فرماید: «معنای هیمنه قرآن بر تورات و انجیل این است که هم بر حقیقت و راستی آن‌ها شهادت می‌دهد و هم از اصول و احکام تغییر یافته در آن دو کتاب خبر می‌دهد، تا مردم حقایق این کتاب‌ها را از مطالب باطل راه یافته در آن‌ها که سران ادیان به دروغ و افترا آن‌ها را به خدا نسبت داده‌اند، تشخیص دهند.» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج: ۳، ۶۷)

دکتر دروزه با استفاده از آیه یاد شده، ضابطه و معیار عقیده اسلامی نسبت به کتاب‌های متداولی که حاوی کلام الهی از زبان پیامبرانش می‌باشد را چنین بیان کرده که قرآن نسبت به آنچه که از کتب الهی در دست اهل کتاب قرار دارد، معیار و مرجع و نگهبان است. یعنی اگر امور اساسی و زیر بنایی که در کتاب‌های متداول میان آنان به خدا نسبت داده شده، در قرآن بیاید یا رد نشود، استناد آن‌ها به خدا صحیح است، اما مبانی و اصولی که در قرآن ذکر شده، در هر صورت حق است، هر چند در آن کتاب‌ها اثری از آن نباشد، زیرا امروزه در میان کتاب‌های متداول، کتابی غیر از قرآن وجود ندارد که وصف «کتاب خدا» در مورد آن صدق کند. تنها قرآن است که مستقیماً از طریق وحی خداوند بر پیامبرش نازل شده و از تغییر و تحریف محفوظ مانده است. در حالی که کتاب‌های دیگر چندین سال پس از پیامبران، در زمان‌های مختلف و با قلم‌های بشری نوشته شده و آمیزه‌ای از مطالب صحیح و باطل‌اند. (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج: ۹، ۱۴۹)

ایشان آیات زیر را نیز شاهد بر برداشت مذکور دانسته اند:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مائده/۱۶ و ۱۵)

ای اهل کتاب! همانا فرستاده ما به سوی شما آمده است که بسیاری از حقایق کتاب آسمانی را که نهان می‌کردید، برایتان روشن سازد و [البته] از بسیاری می‌گذرد. خدا هر کس را که در پی جلب رضای اوست به وسیله آن [کتاب] به راههای امن و سلامت رهنمون می‌شود و به خواست خود، آن‌ها را از تاریکی‌ها به نور می‌برد و به راهی راست هدایتشان می‌کند. ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل/۶۴ و ۶۳)

سوگند به خدا که به سوی امت‌های پیش از تو [رسولانی] فرستادیم ولی شیطان اعمالشان را برایشان آراست و امروز هم سرپرستشان هموست و برایشان عذابی دردناک است. وما این کتاب را بر تو نازل نکردیم مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف دارند، برایشان بیان کنی و هدایت و رحمتی باشد برای مردمی که ایمان می‌آورند.

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُلُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (نمل/۷۶)

بی‌گمان، این قرآن بسیاری از چیزهایی را که بنی اسرائیل در آن اختلاف دارند، برایشان حکایت می‌کند. در واقع این مقتضای هیمنه واستیلائی قرآن بر کتاب‌های پیشین است که مهمترین اختلافات آن‌ها در باب اصول و فروع شریعت، سرگذشت پیامبران و غیر پیامبران را تبیین می‌کند. (تهرانی، ج ۲۲: ۲۵۵ و ج ۶: ۳۸۹)

گفتار سوم: گوشزد کردن ضعف‌ها و نارسائی‌های تورات و انجیل

قرآن کریم در عین حالی که تورات و انجیل را تصدیق می‌کند و به وجود احکام و معارف حقه در آن‌ها شهادت می‌دهد، به مقتضای هیمنه و اشرافی که بر کتاب‌های پیشین دارد، کاستی‌ها و انحرافات آن‌ها را نیز گوشزد می‌کند.

در حال حاضر هفت لوح از ده لوحی که جانب خدا بر حضرت موسی عليه السلام نازل شده بود، در تورات فعلی هست. همین توراتی که در اختیار ما است، حاوی بسیاری از خطبه‌های حضرت موسی عليه السلام است. انجیل کنونی نیز شامل بسیاری از تعالیم حضرت عیسی عليه السلام می‌باشد ولی

مطالب باطل و ناروا هم در این کتاب‌ها رسوخ کرده است. قرآن کریم یهودیان مؤمن به حضرت موسی و مسیحیان مؤمن به حضرت عیسی را که در پی حقیقت هستند و می‌خواهند ببینند موسی یا عیسی چه گفته است، به پیروی از پیامبر اسلام فرا می‌خواند و می‌گوید: من گفته‌های آنان را بازگو می‌کنم. (معرفت، هفت آسمان، ش ۱۲ و ۱۳: ۲۷-۲۳)

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

(آل عمران/ ۳۱)

بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز دوستتان بدارد و گناهانتان را بیامزد و خدا آمرزندهٔ مهربان است.

در شأن نزول این آیه از ابن عباس روایت شده است: زمانی که یهود گفتند: «ما پسران خدا و دوستان او هستیم» (مائده/ ۱۸) این آیه نازل شد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به یهودیان عرضه کرد ولی آنان از قبول آن سر باز زدند. همچنین از محمد بن جعفر روایت شده که این آیه دربارهٔ مسیحیان نجران نازل شده است، زیرا آنان می‌گفتند: برای دوستی خدا و بزرگداشت او مسیح را بزرگ می‌شمیریم و عبادت می‌کنیم، پس خداوند این آیه را جهت رد گفتار آنان نازل کرد. (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۰۶)

گوشرد کردن خطاها و اشتباهات تورات و انجیل در قرآن کریم به دو گونه صورت گرفته است:

الف) تصحیح خطاها و اشتباهات

قرآن کریم گاه به صورت مستقیم عقاید و اقوال نادرست اهل کتاب را که برگرفته از کتاب‌هایشان است، مورد اشاره قرار داده و آنان را از چنین افکار و عقایدی برحذر داشته است، مانند: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (نساء/ ۱۷۱) ای اهل کتاب، در دین خود غلو نکنید و دربارهٔ خدا غیر از حقیقت چیزی نگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمهٔ اوست که آن را به سوی مریم افکنده، و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید [خدا] سه‌گانه است. باز ایستید که برای شما بهتر است. خدا فقط معبودی‌یگانه است. منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد. آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست و خداوند بس کارساز است.

برخی از مسیحیان، عقیده «تثلیث» را مستند به عباراتی از کتاب مقدس مانند: «پس رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.» (متی ۱۹: ۲۸) می‌دانند، ولی قرآن کریم در آیه یاد شده، این اعتقاد را غلودر دین شمرده و با خیرخواهی تمام، شخصیت حقیقی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام را تبیین نموده و آنان را به دست برداشتن از این اعتقاد فرا می‌خواند و گاهی به صورت غیرمستقیم، مطلب حقی را بیان می‌کند که لازمه آن، تصحیح مطلب نادرستی است که در همان زمینه، در تورات یا انجیل ذکر شده است. مثلاً آیات فراوانی از قرآن کریم در رابطه با توحید- از جمله آیات سوره توحید- که لازمه آن این است که عقیده «تثلیث» از نظر قرآن نادرست و مردود باشد. همچنین معرفی «اسماعیل» به عنوان کسی که حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از طرف خدا مأمور به ذبح او بود، (صافات/ ۱۱۰-۱۱۳) نشان می‌دهد روایت تورات در این قضیه که به جای اسماعیل از «اسحاق» سخن به میان آورده (پیدایش ۲۲) - نادرست است.

نکته مشترک در دو صورت فوق این است که قرآن کریم، اصل و ریشه چنین مطالبی را قبول دارد، ولی خطا و اشتباهی را که در تعیین مصادیق صورت گرفته، اصلاح می‌کند و مصداق صحیح را جایگزین مصداق نادرست می‌گرداند. یعنی مثلاً اصل دین و خداپرستی را تأیید می‌کند ولی غلو در آن - که عبارت است از تبدیل توحید و یگانه پرستی، به تثلیث و سه گانه پرستی را روا ندانسته و برنمی‌تابد. به عبارت دیگر، آئینی مورد پذیرش قرآن است که از شوائب و ناخالصی‌ها پیراسته شده باشد.

ب) مخالفت با مطالب باطل و ذکر حقیقت مطلب

قرآن کریم در این مجال نیز گاه به طور مستقیم با مطالبی از تورات یا انجیل که اساساً باطل و نادرست هستند، مخالفت نموده و در مقابل، حقیقت امر را بیان کرده است. مثلاً در اناجیل اربعه آمده که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به صلیب کشیده شده و جان سپرد، (متی ۳۵: ۲۷-۵۶ و مرقس ۲۵: ۱۵-۴۱ و لوقا ۲۳: ۳۲-۴۹ و یوحنا ۱۹: ۱۸-۳۷) ولی قرآن با صراحت تمام این مطلب را رد کرده و می‌فرماید:

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ سُبُّهُ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء/ ۱۵۸-۱۵۷)

و ادعایشان که: ما مسیح عیسی بن مریم، پیامبر خدا را کشته ایم، درحالی که نه او را کشتند و نه بردار کردند، بلکه [حقیقت امر] بر آنان مشتبه شد و کسانی که درباره [قتل] او اختلاف

کردند، قطعاً در مورد آن شک دارند و به آن آگاهی ندارند و تنها از حدس و گمان پیروی می‌کنند و به یقین او را نکشستند. بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد، که خداوند توانا و حکیم است. و گاهی به طور غیرمستقیم مطالبی بیان فرموده که اصلاً با قول تورات یا انجیل در این رابطه سازگار نیست. به عبارت دیگر، با ارائه عقیده صحیح به بطلان عقیده برگرفته شده از تورات یا انجیل اشاره کرده است. مثلاً تصویری که تورات از خداوند و پیامبران او به دست می‌دهد، بسیار زنده و نامناسب است، در حالی که آیات قرآن کریم، آنان را در جایگاه والایی قرار داده و از هرگونه نسبت ناروایی مبراً و منزّه دانسته است، از جمله این‌که:

خدای تورات، جسمانی و قابل رؤیت است: «و آواز خداوند خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم بهار در باغ می‌خرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند.» (پیدایش ۳: ۸) و حتی با حضرت یعقوب کشتی می‌گیرد و مغلوب وی می‌شود: «و یعقوب تنها ماند و مردی با وی تا طلوع فجر کشتی می‌گرفت. و چون او دید که بر وی غلبه نمی‌یابد، کف ران یعقوب را لمس کرد و کف ران یعقوب در کشتی گرفتن با او فشرده شد. پس گفت: مرا رها کن زیرا که فجر می‌شکافد. گفت: تا مرا برکت ندهی تو را رها نکنم. به وی گفت: نام تو چیست؟ گفت: یعقوب. گفت: از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود، بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا و با انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی.» (پیدایش ۳۲: ۲۸-۲۴) در حالی که قرآن می‌فرماید: ﴿لَا ذُرَّةَ الْاَبْصَارِ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ (انعام ۱۰۳) چشم‌ها او را نمی‌بینند ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند.

خدای تورات نسبت به حوادث روی زمین جاهل و بی‌خبر است، از این رو گاهی از آسمان پایین می‌آید تا بفهمد چه خبر است: «پس خداوند گفت: چون که فریاد سدوم و عموره زیاد شده است و خطای ایشان بسیار گران، اکنون نازل می‌شوم تا ببینم موافق این فریادی که به من رسیده بالتمام کرده اند و الاً خواهم دانست.» (پیدایش ۱۸: ۲۰-۲۱) ولی قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۳۱) بدانید که خدا به هر چیزی داناست. ﴿إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (فاطر/۳۱) قطعاً خدا نسبت به بندگانش آگاه بیناست.

خدای تورات نیازمند استراحت است و بعد از آفریدن آسمان و زمین در شش روز خسته می‌شود و به استراحت می‌پردازد: «پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود، زیرا که در آن آرام گرفت، از همه کار خود که خدا آفرید و ساخت.» (پیدایش، ۲: ۳)

اما قرآن کریم بیان می‌کند: ﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمُ خَلْقُهُمْ بَقَاءٌ عَلَىٰ أَنْ يُخَيَّبَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (احقاف/۳۳) مگر ندانسته‌اند که آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و درآفریدن آن‌ها درمانده نگردید؛ می‌تواند مردگان را [نیز] زنده کند؟ آری اوست که بر همه چیز توانا است.

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره/۱۱۷) [او] پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین [است] و چون به کاری اراده فرماید، فقط می‌گوید: «[موجود] باش»؛ پس فوراً موجود می‌شود.

خدای تورات دروغ نیز می‌گوید: «خداوند خدا آدم را امر فرموده، گفت: از همه درختان باغ بی ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی، هرآینه خواهی مرد.» (پیدایش، ۲: ۱۶-۱۷)

درحالی که آدم از آن درخت خورد و نمرد. در مقابل قرآن کریم، خداوند را از همه راستگوتر می‌داند: ﴿وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ (نساء/۱۲۲) وعده خدا راست است و چه کسی در سخن از خدا راستگوتر است؟

نوح علیه السلام در تورات شراب می‌خورد و از خود بی‌خود می‌شود و کارهای ناشایست از او سر می‌زند: «و نوح به فلاحت زمین شروع کرد و تاکستانی غرس نموده و شراب نوشیده، مست شد و درخیمه خود عریان گردید و حام، پدر کنعان، برهنگی پدر خود را دید و دو برادر خود را بیرون خبر داد.» (پیدایش ۲۰: ۹-۲۲)

ولی در قرآن کریم، او یکی از بندگان برگزیده و شایسته خداست که هدایت الهی شامل حالش شده و خدا به او درود فرستاده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۳۳) به یقین، خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است. ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ (انعام/۸۴) درود بر نوح در میان جهانیان. ما این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. به راستی او از بندگان با ایمان ما بود.

تورات، حضرت لوط علیه السلام را نیز شراب خوار و زناکار معرفی می‌کند:

«لوط از صوغر برآمد و با دو دختر خود در کوه ساکن شد... و دختر بزرگ به کوچک گفت: پدر ما پیرشده و مردی بر روی زمین نیست که بر حسب عادت کل جهان، به ما درآید. بیا تا

پدر خود را شراب بنوشانیم و با او همبستر شویم تا نسلی از پدر خود نگاه داریم. پس در همان شب، پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر بزرگ آمده با پدر خویش همخواب شد. آن شب نیز پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر کوچک همخواب وی شد.» (پیدایش ۱۹: ۳۰-۳۸)

در حالی که قرآن کریم، او را پیامبری دانا و حکیم دانسته که همچون سایر پیامبران، از افراد صالح و شایسته بوده و بر دیگران برتری داشته است:

﴿وَإِنْ لَوْطًا لَمِنَ الْمُتَرَسِّلِينَ﴾ (صافات/۱۳۳) و در حقیقت، لوط از زمره فرستادگان بود.

﴿وَلَوْطًا أَتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (انبیاء/۷۴-۷۵) و به لوط حکمت و دانش عطا کردیم و او را از آن شهری که [مردمش] کارهای پلید [جنسی] می‌کردند نجات دادیم. به راستی آن‌ها گروه بد و منحرفی بودند. و او را در رحمت خویش داخل کردیم، زیرا او از شایستگان بود.

﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام/۸۶) و اسماعیل و یسع و یونس و لوط را [نیز هدایت کردیم] و جمله‌ی را بر جهانیان برتری دادیم. بنابراین قرآن کریم، در عین حال که مطالب درست تورات و انجیل را تصدیق نموده و خطاها و اشتباهات آن‌ها را تصحیح و اصلاح کرده، در مقام بیان حق نیز ذره‌ای از مواضع خود کوتاه نیامده و مطالب باطل و خرافی را که وارد این کتاب‌ها شده رد نموده است.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

آیات قرآن دربارهٔ متون و کتاب‌های مقدس یهود و نصاری را می‌توان به دو دسته عمده تقسیم نمود؛

در یک دسته از آیات، سخن از تورات و انجیلی به میان آمده که جزء کتاب‌های آسمانی بوده‌اند و خداوند هر یک از آن دو را به ترتیب بر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نازل فرموده و مانند سایر کتاب‌های آسمانی، مشتمل بر احکام و معارف الهی و نور و هدایت بوده‌اند. در دسته دیگر، مراد از تورات و انجیل، همین کتاب‌های موجود است که دست نوشته‌هایی بشری هستند و در آن‌ها، هم مطالب حق و مطابق با تورات و انجیل حقیقی وجود دارد و هم مطالب باطل و خرافی.

قرآن کریم، تورات و انجیل کنونی را -که مطابق با تورات و انجیل زمان نزول قرآن است. یکسره رد نکرده است، بلکه ابتدا مطالب حق موجود در آن‌ها- از قبیل امور اساسی و زیربنایی

مانند توحید و تشریعاتی مانند حدود و قصاص را تأیید و تصدیق کرده و یهود و نصاری را به برپا داشتن و عمل نمودن برطبق آن‌ها فراخوانده است.

در مرحلهٔ دوم، مطالبی را که دراصل درست بوده، ولی درتبیین و مصداق دچار انحراف و اشتباه شده‌اند، گوشزد و تصحیح نموده است. مثلاً اصل امتحان حضرت ابراهیم به واسطهٔ امر به ذبح فرزندش درست است ولی در تورات، آن حضرت مأمور به ذبح «اسحاق» دانسته شده درحالی که از قرآن استفاده می‌شود حضرت ابراهیم مأمور به ذبح فرزند دیگرش «اسماعیل» بوده است. همچنین اصل خداپرستی موجود در انجیل را تأیید کرده ولی تثلیث را به توحید تبدیل و تصحیح نموده است.

در مرحلهٔ سوم، با مطالب و عقایدی که از اصل و اساس باطل و نادرست هستند، مخالفت نموده و عقیدهٔ درست در این زمینه را ارائه کرده است. مثل نسبت‌های ناروایی که در این کتاب‌ها به خدا و پیامبران داده شده است، تصلیب، الوهیت و بنوت مسیح.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آل سعدی، عبدالرحمان بن ناصر، تیسیرالکریم الرحمن، مکتبه النهضه العربیه، بیروت، ۱۴۰۸ق؛
۳. اندلسی، ابوحنیف محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق؛
۴. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، لباب التناویل فی معانی التنزیل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق؛
۵. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق؛
۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیرمقاتل بن سلیمان، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق؛
۷. البهی الخولی، بنواسرائیل فی میزان القرآن، دارالقلم، دمشق، ۱۴۲۴ق، ۱۳۸۲ش؛
۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیرالقرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق؛
۹. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تقریب القرآن الی الاذهان، دارالعلوم، بیروت، ۱۴۲۴ق؛
۱۰. الدر، جان، باستان شناسی کتاب مقدس، ترجمهٔ سهیل آذری، انتشارات نورجهان، تهران، ۱۳۳۳ش؛
۱۱. دروزه، محمدغزه، التفسیرالحديث، داراحیاء الکتب العربیه، قاهره، ۱۳۸۳ق؛
۱۲. رشیدرضا، محمد، تفسیرالمنار، دارالمعرفه، بیروت، بی تا؛
۱۳. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، منطق قرآن درسجش دیگرادیان، فصلنامهٔ هفت آسمان، ش ۳۸
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنة، انتشارات فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش - ۱۴۰۸ق؛
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، دفترانتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، قم، ۱۴۱۷ق؛
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش؛
۱۷. طنطاوی، سیدمحمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، دارالمعارف، قاهره، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م؛

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا؛
۱۹. قرائتی، محسن، تفسیرنور، مرکز فرهنگی درس‌هایی ازقرآن، تهران، ۱۳۸۳ش؛
۲۰. معرفت، محمدهادی، ادیان درقرآن، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۲ و ۱۳؛
۲۱. مغنیه، محمدجواد، تفسیرالکاشف، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ ق؛
۲۲. میلر، ویلیام، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، تهران، انتشارات حیات ابدی، ۱۹۸۱م؛
۲۳. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول قرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۱ق.

ساختار معنایی محبت در قرآن

بنت الهدی محمدی فاتح^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۸/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۰۶

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

محبت و دوستی از مفاهیمی است که در قالب واژه‌ها و تعابیر مختلف برای توصیف رابطه خدا با انسان و انسان با انسان در قرآن آمده است. یکی از مهم‌ترین واژه‌های به کار رفته در این زمینه، کلمه «محبت» است که در قالب مشتقات متعددی در آیات قرآن ذکر شده و از جایگاه مهمی در بینش قرآنی برخوردار است. با توجه به این امر، ساختار معنایی واژه محبت در قرآن با بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی مشتقات این کلمه در گزاره‌های قرآنی و به ویژه با کمک روش ایزوتسو مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. این بررسی نشان می‌دهد که ساختار معنایی محبت در انسان دارای عناصر معنایی درون مرکز و برون مرکز است. عناصر معنایی درون مرکز این ساختار متشکل است از گرایش قلبی و کشش درونی بودن محبت که عنصر معنایی اصلی محبت در انسان است و شدت و ضعف پذیر بودن و درک زیبایی محبوب. عناصر برون مرکز این ساختار نیز شامل تقدم گرایی برای محبوب و متعلق‌تث و طلب قرب او، تلاش برای جلب خیر و منفعت برای محبوب و اطاعت و سرسپردگی در برابر وی است. واژگان کلیدی: محبت؛ معناشناسی؛ عنصر معنایی؛ الفاظ هم‌نشین؛ الفاظ جانشین.

مقدمه

محبت که در فارسی به «دوستی» ترجمه می‌شود، جذب و انجذاب و تعلق است در محب که او را به سوی محبوب سوق می‌دهد. آنچه که میان موجودات هستی پیوند برقرار می‌کند و تعامل میان آن‌ها را ممکن می‌سازد، محبت است و از این رو در آیات قرآن موضوع محبت و دوست داشتن بسیار زیاد مطرح شده است و حتی در برخی موارد با حساسیت و تأکید خاصی با این موضوع برخورد شده است. به طور کلی، با یک نگاه به آیات قرآن می‌توان این مطلب را دریافت که محبت یکی از مفاهیم کلیدی در جهان‌بینی قرآنی است که بسیاری از مفاهیم کلیدی دیگر نیز به آن پیوسته اند. ضرورت پرداختن به نگرش قرآن نسبت به محبت و جایگاه آن در جهان‌بینی قرآنی از همین جا روشن می‌شود. چرا که بررسی هر موضوعی در قرآن به عنوان منبع دسته اول دین و کشف جایگاه و وجوه آن موضوع در قرآن از اهمیت بالایی

1. Email: bh.mufa@gmail.com

برخوردار است و این اهمیت نسبت به محبت به عنوان امری که در فعل و انفعالات زندگی انسان نقش مهمی بازی می‌کند، مضاعف می‌شود.

از طرفی مطالعات قرآنی بر مبنای روش‌ها و دیدگاه‌های مختلفی صورت می‌گیرد. از جدیدترین و مهم‌ترین این روش‌ها، اتخاذ رویکرد معناشناسی و کاربرست روش‌های تحلیل نشانه در این مطالعات است. بهره گرفتن از ابزارها و روش‌های جدید، نوعی تدبیر روش مند در قرآن محسوب می‌شود و زمینه رسیدن به مفهوم سازی‌های قرآنی و نیز معارف و معانی نهفته در آیات را فراهم می‌سازد. از آن جایی که محبت در قرآن، هم در مورد خداوند و هم در مورد انسان به کار رفته است، در این نوشتار محبت در انسان محور بحث قرار گرفته و سعی شده است که با کمک معناشناسی، نگرش قرآن نسبت به محبت در انسان به دست آید.

گفتار اول: مفهوم شناسی

۱. مفهوم محبت

«محبت» و «حُبّ» از ریشه «حِب» هستند که مشتقات آن در قرآن، ۹۵ بار در ۸۵ آیه و ۳۵ سوره آمده است. لفظ «محبّة» تنها یک بار در قرآن، در این آیه آمده است:

﴿وَأَلْفَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَتُصَنِّعُ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه، ۳۹)

«حُبّ»، مصدر سماعی از فعل (حَبَّ، يَحِبُّ) (صافی، ۱۴۱۸ق: ۱۲/۳) است و به معنای «وداد و محبت» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲/۲ / ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۹۰/۱) و «دوست داشتن» (قرشی، ۱۳۷۷: ۹۴/۲) است. ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (بقره، ۱۶۵) یعنی آن‌ها را دوست می‌دارند چون دوست داشتن خدا. به طور کلی، اصل در معنای این ریشه «وداد و میل شدید» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۲/۲) است و نامیدن دانه گندم و غلات به «حَب» از این جهت است که این بذرها محبوب کشاورز بوده و نتیجه کار و زحمت اوست.

لغویون محبت را این گونه معنا کرده اند: «محبت یعنی خواستن و تمایل به چیزی که می‌بینی و آن را خیر می‌پنداری.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/ ۴۴۰)

طبق این تعریف، محبت نوعی اراده و خواست است، ولی از لحاظ معنا، مساوی و هم‌تراز با آن نیست. چرا که هر محبتی اراده است ولی هر اراده و خواستی محبت نیست. (همان، ۱/ ۴۴۱) از طرفی محبت در پی ادراک امور موافق و ملائم طبع ایجاد می‌شود، یعنی هر چیزی که در ادراک آن لذت وجود دارد، از نظر ادراک کننده محبوب و آنچه مخالف طبع

است و در ادراک آن درد و رنج وجود دارد، نزد ادراک کننده می‌بغوض می‌باشد. بنابراین محبت عبارت است از: «گرایش طبع به چیزی که لذت دهنده است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۸/۸) منظور از این لذت تنها لذت مادی و جسمانی مانند لذت غذا نیست، بلکه لذت‌های معنوی و روحانی که از درک محاسن و زیبایی‌های معنوی حاصل می‌شود را نیز در بر می‌گیرد، مانند لذتی که فرد از مشاهده فضایل اخلاقی همچون ایثار و کرم و بخشش احساس می‌کند و صاحبان این فضایل را دوست می‌دارد. در مجموع می‌توان گفت که محبت، میل و کششی است که انسان نسبت به امور موافق و ملائم با نفس خود دارد. اموری که درک آن برای وی لذت بخش و موجب استكمال، چه از نظر مادی و جسمانی و چه از نظر روحی و معنوی است.

۲. معناشناسی

الف) تعریف معناشناسی

مبحث معناشناسی یکی از بخش‌های اصلی دانش زبان شناسی محسوب می‌شود. زبان شناسی را مطالعه علمی زبان تعریف نموده اند و به تناسب آن، معناشناسی نیز مطالعه علمی معنا توصیف شده است. منظور از «معنا»، معنایی است که بتوان آن را از درون زبان دریافت و برای درک آن نیازی به داشتن اطلاعاتی خارج از زبان نباشد. مثلا معنای «صندلی»، با کمک واژه‌های دیگر زبان فارسی و نه با اشاره یا نقاشی توضیح داده شود. چنان‌که فرهنگ لغت تک زبانه همین کار را انجام می‌دهد. این نوع معنا که توسط اجزای خود زبان دریافت می‌شود، معنای «درون زبانی» نام دارد و در مقابل معنای «برون زبانی» که به کمک اشیاء خارجی درک می‌شود، قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، اگر برای توضیح معنای «صندلی»، تصویر آن را بکشیم یا یکی از افراد آن را در دنیای خارج نشان دهیم، آن‌گاه به معنای «برون زبانی» آن اشاره کرده ایم. معناشناسی، صرفاً معنای درون زبانی را در سطح تک واژه، واژه و جمله مورد بررسی قرار می‌دهد و به عنوان بخشی از مطالعات زبان شناسی، «معناشناسی زبانی» نامیده می‌شود. (صفوی، ۱۳۷۹: ۶۱)

نشانه شناسی به عنوان علمی که به مطالعه نشانه‌ها اعم از نشانه‌های زبانی و غیر زبانی می‌پردازد، شامل معناشناسی نشانه شناختی که معنای زبانی و غیر زبانی را مورد مطالعه قرار می‌دهد نیز می‌شود. اما از آنجا که دانش نشانه شناسی، عمدتاً به بررسی نشانه‌های زبانی و معنای آن‌ها پرداخته است، (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۵ و صفوی، ۱۳۸۵: ۱۷) بسیاری از تحلیل‌های نشانه شناختی به عنوان ابزاری برای معناشناسی یک متن و یا تلاشی برای کشف منطق درونی متن، یعنی روابط خاص میان نشانه‌ها درون نظام متن، به کار رفته است. چنان‌که ایزوتسو از مبانی نشانه

شناختی و زبان شناختی سوسور برای معناشناسی قرآن بهره گرفت و نشان داد که چگونه می‌توان از طریق روش‌های جدید نشانه‌شناسی قرآن به معناشناسی آن وارد شد. (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۵۲۹)

ب) معناشناسی قرآن از دیدگاه ایزوتسو

دیدگاه ایزوتسودر مورد معناشناسی قرآن، مبتنی بر آمیزه‌ای از زبان‌شناسی سوسور و مباحث معناشناسی اولمان است. ایزوتسو بر اساس این مباحث، قرآن را مقطعی از زبان عربی می‌داند که در بردارنده یک نظام معنایی است. در این نظام، کلمات و تصورات مهم، گروه‌های کوچک و بزرگ گوناگونی را تشکیل می‌دهند که از راه‌های مختلف با هم پیوند یافته و در نهایت، یک شبکه پیچیده تصویری را به وجود می‌آورند که نشان‌دهنده جهان بینی قرآن و به عبارتی، طرز نگرش قرآن به جهان هستی است. به بیان دیگر از نظر ایزوتسو، دستگاه معنایی هر زبان ارتباط مستقیمی با جهان بینی قومی دارد که به آن زبان تکلم می‌کند. (همان، ۴)

یکی از مهم‌ترین اصول کاربردی تحلیل معناشناختی مفاهیم قرآنی، بررسی روابط همنشینی و جانشینی واژگان است. به طور کلی، هرواحد زبانی در یک جمله از پیش ساخته شده، دارای دو نوع رابطه با واحدهای زبانی دیگر است. رابطه هم‌نشینی با واحدهایی که همراه آن‌ها در ساخت یک جمله شرکت نموده و رابطه جانشینی با واحدهایی که امکان جایگزینی با واحد مذکور را دارند و عموماً از رابطه ترادف، تشابه، تفاوت و تضاد با آن برخوردارند. طبق نظر سوسور و ایزوتسو، هر دو نوع این روابط در شکل‌دهی معنای یک کلمه، نقش اساسی دارند. از نظر ایزوتسو، وقتی واژه‌های قرآن در محورهای هم‌نشینی و جانشینی درون نظام قرآن قرار می‌گیرند، تغییر معنایی در آن‌ها رخ می‌دهد و معنایی مشخص به خود می‌گیرند که این معنا به عنوان «معنای نسبی» آن‌ها شناخته می‌شود. در صورتی که این واژه‌ها خارج از نظام معنایی قرآن و به طور کلی جدا از دیگر کلمات، محتوای تصویری ویژه خود را دارند که همه جا همراه آن‌ها منتقل شده و «معنای اساسی» آن‌ها نامیده می‌شود. (همان، ۲۲۵)

اکنون با توجه به روابط همنشینی و جانشینی مشتقات «حب» در قرآن، به بررسی ساختار معنایی محبت در قرآن می‌پردازیم.

گفتار دوم: ساختار معنایی محبت در قرآن

عناصر معنایی مشتقات حب در مورد انسان با توجه به نحوه کاربرد آن‌ها در سیاق و نوع روابط همنشینی و جانشینی آن‌ها در آیات به شرح زیر است:

۱. قلب، جایگاه محبت

در برخی از آیات قرآن، محبت به قلب نسبت داده شده است. مانند:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمُْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات، ۷)

«ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده است» این آیه به صراحت می‌گوید که زینت دادن ایمان و در نتیجه محبوب کردن آن در قلوب افراد صورت گرفته است. منظور از قلب، قلب روحانی و معنوی یا همان روح مجرد و نفس ناطقه است که تمام قوا و صفات انسانی مانند غفلت، انحراف، قساوت، محبت و غیره از آن نشأت می‌گیرد. در این آیه، تعبیر خاصی در مورد محبت در قلب به کار رفته است؛ آیه می‌فرماید:

﴿وَ قَالَ نَسُوهُ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

(یوسف، ۳۰)

گروهی از زنان شهر گفتند: «همسر عزیز، جوانش [غلامش] را بسوی خود دعوت می‌کند! عشق این جوان، در اعماق قلبش نفوذ کرده، ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم. این آیه به نقل سخنان سرزنش‌آمیز زنان شهر نسبت به زلیخا بعد از انتشار خبر مرآوده او با یوسف می‌پردازد. تعبیر «و قد شغفها حبا» در آیه، طبق نظر اکثر مفسران به معنای این است که محبت یوسف تا شغاف قلب زلیخا راه یافت. شغاف در لغت به معنای غلاف و حجابی است که محیط به قلب است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰۱/۱۱) برخی هم گفته‌اند که شغاف، «باطن و مرکز قلب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۷) است که جایگاه محبت و دوستی است. اما معنای ریشه‌ای این واژه «اخذ و تصرف به وسیله نفوذ و احاطه در شیئی» است. به این ترتیب، مضمون آیه این است که آن جوان، قلب او را با نفوذ در اعماق قلبش و احاطه آن به تصرف خود درآورد، از این جهت که محبت و تعلق خاطر وی در اعماق قلب او جای گرفت. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۰-۷۹)

با توجه به این دو آیه، جایگاه محبت، اعم از محبت‌های نفسانی مانند محبت زلیخا به یوسف و محبت‌های معنوی مانند محبت به ایمان، قلب انسان است که مراد از آن، لطیفه روحانی ربانی یا روح است. بنابراین، محبت از حالاتی است که بر قلب عارض می‌شود و نوعی میل و کشش و گرایش درونی به فرد، شیئی یا امری است. میل و گرایش قلبی، اصلی‌ترین عنصر محبت در انسان بوده و زیر بنای عناصر دیگر آن محسوب می‌شود. در واقع بدون میل و گرایش قلبی، هیچ‌کدام از خصوصیات و آثار و عوارض محبت پدید نمی‌آید.

۲. محبت دارای مراتب و درجات است

در آیات متعددی از قرآن کریم، محبت در کنار تعابیری به کار رفته است که نشان می‌دهد محبت دارای شدت و ضعف و قلت و کثرت است. یکی از این تعبیرات، تعبیر «أشد حبا» می‌باشد که در این آیه آمده است:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره، ۱۶۵)

بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند، اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهایشان)، شدیدتر است.

«شدد» به معنای «محکم بستن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۴۴۷) و «شدید» به معنای «سخت و محکم» است. تعبیر «أشد» نیز اسم تفضیل و به معنای «قوی تر و محکم تر» است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۱) در مورد معنای «أشدُّ حُبًّا»: دو وجه گفته شده است:

۱. «أشدُّ» به معنای «ثابت تر و دائمی تر» است. یعنی مشرکین در دل بستگی و محبت خود نسبت به خداوند و شرکا ثابت و پایدار نبودند و محبت خود را از این بت به آن بت منتقل می‌کردند و تنها هنگام سختی‌ها و مصائب به خداوند رومی‌آوردند، ولی مؤمنین در محبت خدا ثبوت و پایداری بیش‌تری داشتند.

۲. «أشدُّ» بمعنای «محکم‌تر» است. یعنی محبت مؤمنان به خداوند از محبت مشرکان نسبت به خداوند و انداد و همتایان او محکم تر است. (طوسی، بی تا: ۲/۱۵) در هر دو وجه، آنچه که مسلم است تفاوت حب مشرکان و مومنان است که این تفاوت با توجه به معنای «أشدُّ» مربوط به کیفیت حب است نه کمیت آن.

تعبیر «كحب الله» نیز در آیه همسانی دو محبت یعنی محبت به «أنداد» و محبت به خداوند را نشان می‌دهد. (ابن عاشور، بی تا: ۲/۹۰) در این تعبیر «كاف» به «حب» اضافه شده است که یکی از حروف جر در زبان عربی است و برای تشبیه و تمثیل به کار می‌رود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۷۰) نکته دیگر در این تعبیر این است که برخلاف تعبیر «أشد حبا» که تفاوت درجه کیفی محبت مشرکان و مؤمنان را بیان می‌کند، تعبیر «كحب الله» همسانی کمی محبت مشرکان نسبت به خداوند و شرکا را نشان می‌دهد و می‌گوید: میزان محبت مشرکان نسبت به هر دو به یک اندازه است، در حالی که محبت مؤمنان از محبت آنان راسخ تر و محکم تر است.

تعبیر دیگری که در قرآن اختلاف رتبه محبت را نشان می‌دهد، تعبیر «أحب» می‌باشد که در قالب اسم تفضیل به کار رفته است و صریح در این است که دو طرف تفضیل در اصل معنای کلمه شریک‌اند، ولی یکی از دو طرف، از اصل معنا، بهره بیشتر و دیگری بهره کمتر دارد؛ مانند: گرم تر، قوی تر و... . تعبیر «أشد حبا» نیز در آیه سابق، اسم تفضیل است و تفاوت درجه کیفی بین دو طرف تفضیل یعنی مفضل و مفضل علیه را نشان می‌دهد، منتها با این تفاوت که «أحب» در مورد تفضیل یک محبوب بر محبوب دیگر به کار می‌رود و این مفهوم را می‌رساند که فردی یا شیئی از دیگری محبوب تر است، اما «أشد حبا» برتری محبت یک محب بر محبت محب دیگر را افاده می‌کند. (ابن عاشور، بی تا: ۹۲ / ۲) چنان که این مطلب در آیه زیر مشهود است:

﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَ اللَّهِ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یوسف، ۸)

هنگامی که (برادران) گفتند: «یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدر، از ما محبوب‌ترند در حالی که ما گروه نیرومندی هستیم! مسلماً پدر ما، در گمراهی آشکاری است.

به این ترتیب معنای محبت و دوست داشتن امری است که شدت و ضعف می‌پذیرد و بنا به تعبیر علامه، حقیقتی مشکک و ذو مراتب است. از نظر ایشان، محبت رابطه‌ای وجودی است و وجود حقیقتی مشکک است و از طرف دیگر، رابطه وجودی بین علت تامه و معلول آن با رابطه وجودی بین علت ناقصه و معلولش یکسان نیست. از این رو شدت محبوبیت اشیاء، متناسب با ضروری بودن یا غیر ضروری بودن و نیز مادی یا معنوی بودن کمالی است که از آن اشیاء برای انسان حاصل می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۲۰)

۳. درک زیبایی در محبوب

انسان میل و کشش فطری نسبت به زینت‌ها و زیبایی‌ها دارد و امور دارای حسن و جمال چه از نوع حسی و چه از نوع غیر حسی، خود به خود محبوب و مطلوب انسان واقع می‌شوند. همان طور امور زشت و قبیح منفور و مطرود واقع می‌شوند.

از آنجایی که محبت میل و کشش درونی به محبوب است، منشأ این میل و کشش، ویژگی محبوب است که دارای خاصیت جذب‌کنندگی است و زینت آن محسوب می‌شود. به این ترتیب، حب و زینت رابطه ناشی و منشا را دارند و این رابطه، مفهوم این دو را به یکدیگر بسیار نزدیک کرده است. به طوری که وقتی چیزی زینت قرار بگیرد، به خودی خود محبوب واقع می‌شود و می‌توان گفت زینت دادن، همان محبوب کردن است. این همان نکته‌ای است که در آیه زیر جلب توجه می‌کند:

«... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ

هُمْ الرَّاشِدُونَ» (حجرات، ۷)

... ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده، و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است، کسانی که دارای این صفاتند هدایت شدگانند.

«تزین» از باب تفعیل از ریشه (زین) است که دلالت بر زیبایی و حسن شیئی می‌کند. معنای «تزین»، زینت قرار دادن و نیکو قرار دادن چیزی است که نیازمند زینت شدن است و نیز چشم پوشی از اموری که آن را زشت و معیوب می‌نماید. «زینت» نیز اسم است و شامل هر شیئی می‌شود که به آن آراسته شوند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷۴) اعم از زینت‌های باطنی مانند علم یا بدنی مانند قدرت بدنی و یا خارجی مانند زر و زیور. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳/ ۱۹۶)

عبارت «وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» معنای «حَبِيبُ الْإِيمَانِ» را توضیح می‌دهد. محبوب کردن ایمان نزد مؤمنان به این معنا است که خداوند ایمان را در دل‌های آنان زینت کرده و آراسته است و دل‌های آنان زیبایی ایمان را به روشنی درک می‌کند و به سمت آن مایل می‌شود تا حدی که به راحتی دست از آن بر نمی‌دارند و امور دیگر را بر آن ترجیح نمی‌دهند. این زینت دادن و آراستن، با اموری مانند ثناء و ستایش ایمان، بیان محاسن و نیکی‌های آن، سهولت و آسانی دین و نیز ارائه دلایل و براهین متین در اثبات دین و دعوت با حکمت و موعظه حسنه و وعده پاداش برای آن صورت گرفته است. در واقع این زینت‌ها، الطاف و امدادهای الهی هستند که قلب مردم را به سوی ایمان مایل و مشتاق می‌سازند و داعی و انگیزه‌گرایش به ایمان را فراهم می‌کنند. الطاف الهی محدود به آراستن ایمان نمی‌شود، بلکه در مقابل با بیان بدی‌ها و زشتی‌های کفر و فسوق و عصیان و بیان پوچی و بی‌پایه بودن آن و تهدید به عقاب و عذاب دردناک در قبال آن، دل‌های مردم را از آن‌ها روی گردان کرده است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۸/ ۴۱۳ و کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/ ۴۲۰ و اندلسی، ۱۴۲۰: ۹/ ۵۱)

ترکیبی که در آیه به کار رفته است و «زینت» را در کنار «حُب» و عطف به آن قرار داده است، بیانگر این است که در معنای محبت اشاره‌ای به درک زیبایی در محبوب وجود دارد. به این معنا که محبت داشتن به ایمان با زیبا دیدن آن همراه است. از این رو برخی از مفسران عبارت «وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» را تأکید برای عبارت «حُب الْإِيمَانِ» دانسته‌اند.

د) تقدم محبوب و متعلقات آن بر دیگران و اراده قرب به او

محبت یک حالت نفسانی و شعور درونی است که هر انسانی فطرتاً آن را درمی یابد و به مقتضای آن حالات و صفاتی در او شکل می‌گیرد و او را در جهت خود به حرکت و تکاپو وامی‌دارد. محبین افرادی هستند که محبت بر وجود آن‌ها حاکم شده و بر سبک رفتار و زندگی آن‌ها تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را به سمت و سوی محبوب و متعلقات او سوق می‌دهد. صفات و خصوصیتی که محبت در محبین ایجاد می‌کند، موجب تمایز آن‌ها از غیرشان شده و نشان دهنده نوع محبت ایشان و میزان آن است. در برخی آیات قرآن توصیفاتی از محبین به چشم می‌خورد؛ از آیاتی که در این رابطه می‌توان ذکر کرد، این آیه است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (مائده، ۵۴)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما، از آیین خود بازگردد، (به خدا زبانی نمی‌رساند) خداوند جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند. این، فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) می‌دهد و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.»

خداوند با مرتدانی که محبت دشمنان خدا را به جای محبت خدا در دل جای دادند، چنین اتمام حجت می‌کند که اگر شما از دین خود برگشتید، پس بدانید که دین حق از ایمان شما که ملوث به دوستی دشمنان خداست، بی‌نیاز است. چرا که به زودی خداوند قومی را بر می‌انگیزد که آن‌ها را دوست می‌دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست می‌دارند و از دشمنان او بیزارند. آیه برای این افراد که محب خداوند هستند، چهار صفت ذکر می‌کند: اول می‌فرماید: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ «أَذِلَّةٌ» جمع «ذلیل» به معنای کسی است که دارای صفت ذُل می‌باشد. «ذُل» در لغت به دو معنای «ترمی و خضوع» (مصطفوی؛ ۱۳۶۰: ۳/۳۲۵) و «خواری و کوچکی» (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۷۶) به کار می‌رود که در این جا با توجه به سیاق آیه که در مقام مدح مؤمنان است، به معنای اول، یعنی نرمی و خضوع است. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۶/۲۳۳ و خطیب، ۱۹۷۰م: ۳/۱۱۱۹ و طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵/۶۳۳ و ابن عاشور، بی تا: ۵/۱۳۶) این تعبیر شدت محبت و رحمت و خیرخواهی آنان را نسبت به مؤمنان نشان می‌دهد. این صفت مؤمنان در واقع به همان محبت آنان نسبت به خدا

باز می‌گردد؛ چرا که محبت آنان به مؤمنان، از لوازم محبت آن‌ها به خداست. پس حب محبوب، حب به متعلقات او نیز هست و از طرفی با حب دشمنان و مخالفان او نیز یک‌جا جمع نمی‌شود. چرا که محبت، میل و کشش است و دو میل متضاد و متناقض نمی‌توانند همزمان در یک فرد وجود داشته باشد. از این رو در آیه، بعد از ذکر نرمی و عطفیت این گروه با مؤمنان، برخورد سخت آنان را با دشمنان خدا مطرح می‌کند و می‌فرماید: «أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»؛ «أَعِزَّةٌ» در این عبارت جمع «عزیز» به معنای کسی است که متصف به «عز» یعنی قدرت و صلابت است (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/ ۳۷۶ و ابن‌عاشور، بی تا: ۵/ ۱۳۶)

صفت سوم این قوم در عبارت «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» مشمول همان صفت قبلی است. اما صفت چهارم آن‌ها یعنی عدم خوف از ملامت ملامت کنندگان «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» با همه صفات قبلی مرتبط است. به این معنا که این گروه از مؤمنان، از ملامت شدن به خاطر تواضع برای مؤمنان و تکبر در برابر کافران مستکبر در همه حال و بذل مال و جان در راه خدا، واهمه‌ای ندارند و سرزنش تمام سرزنش کنندگان، خللی در اراده آن‌ها ایجاد نمی‌کند. چنین قاطعیت و پایداری، جز از سر محبت خالص آن‌ها به ذات باری تعالی نیست. به این ترتیب، ویژگی‌های معنایی حب بر اساس صفات مذکور در آیه، عبارت‌اند از جهت دار بودن محبت که موجب تلازم حب به محبوب با حب به متعلقات آن و تلازم محبت به محبوب با سلب محبت و بیزارى از ضد آن می‌شود و نیز این که محبت، محبوب را مقدم بر غیر آن حتی بر نفس محب قرار می‌دهد و محب را به تلاش برای تقرب به محبوب و کسب رضایت او و رساندن خیر و منفعت به او می‌دارد.

آیه دیگری که می‌توان گفت محبت در انسان را توصیف می‌کند، این آیه است:

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَخُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ خَتَمَ إِذَا قَسَيْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا

أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ (آل عمران، ۱۵۲)

خداوند وعده خود را به شما (در باره پیروزی بر دشمن در احد) تحقق بخشید در آن هنگام (که در آغاز جنگ) دشمنان را به فرمان او، به قتل می‌رساندید (و این پیروزی ادامه داشت) تا این که سست شدید و (بر سر رهاکردن سنگرها) در کار خود به نزاع پرداختید و بعد از آن که آنچه را دوست می‌داشتید، به شما نشان داد، نافرمانی کردید. بعضی از شما، خواهان دنیا بودند و بعضی خواهان آخرت.

این آیه، کسانی که در انجام وظیفه خود در جنگ احد کوتاهی کردند را مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌دهد و سه چیز را به آن‌ها نسبت می‌دهد. اول «فشل» که در لغت به معنای ضعف

و ترس و بی تابی (ابن اثیر، بی تا: ۳/ ۴۴۹) است و در این جا با توجه به سیاق آیه به معنای وهن و سستی است و منظور آیه از آن، به ستوه آمدن برخی تیر اندازان از حفظ پست خود و سست شدن در انجام وظیفه، به خاطر حرص و طمع آن ها به جمع غنائم است. دوم «تنازع فی الامر» یا اختلاف آن ها با یکدیگر در اطاعت امر پیامبر ﷺ است که به دنبال فشل شدن و سستی برخی از آن ها رخ داد. سوم «عصیان» به معنای «مخالفت امر و اطاعت نکردن» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۴/۱۵) است که بعد از اختلاف بین تیر اندازان در مورد اطاعت امر پیامبر و ماندن در کمین گاه و رها کردن آن و جمع غنائم صورت گرفت. بعد از بیان سه صفت مذکور، آیه علت آن را چنین اعلام می کند: «مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ»، یعنی دیدن محبوبتان شما را چنین کرد. منظور از «ما تحبون» همان غنائم است که محبت آن و حرص و علاقه به جمع آوری آن، آنان را سست نموده و به نزاع و عصیان کشاند. این حالات و اعمال، بیانگر خاصیت جذب و کشش و تقدم گرایی در محبت است که بر اثر آن دل محب را در طلب محبوب، بی تاب و قرار نموده و موجب می شود تا محب، محبوب را مقدم بر همه چیز دانسته و در جهت رسیدن به آن از هیچ کوششی فروگذار نکند. در این جا آیه تعبیر دیگری می آورد که ناظر به گرایش و تمایل آن ها به اموال و غنائم موجود است و دوباره به شکل دیگری فشل شدن و عصیان آن ها را تعلیل می کند. آن عبارت این است: «مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» در این عبارت، اراده دنیا کنایه از اراده نعمت و مال دنیا که در این جا همان غنیمت است، می باشد. این تعبیر، بیان دیگری از محبت آنان به مال و غنیمت موجود است و به صراحت رابطه معنایی حب و اراده را نشان می دهد که بر اساس آن می توان گفت طبق مضمون آیه در معنای حب، مفهوم اراده قرب به محبوب وجود دارد. طبق توصیفات محبین در این آیات، محبت عبارت است از نوعی اراده همراه با شوق به محبوب و متعلقاتش و مقدم دانستن آن بر غیرش و بی زاری از ضد آن.

۴. وجود عنصر اطاعت در معنای حب

از آن جایی که حب، میل و دلبستگی محب به محبوب است، طبیعتاً محب را به تلاش برای رسیدن به قرب محبوب و می دارد و توان تحمل فراق محبوب را از او سلب می کند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲) تقرب جستن به محبوب و دوری از فراق او نیز جز در سایه تلاش برای فراهم آوردن اسباب خشنودی و رضای او و پرهیز از عوامل رنجش و غضب او حاصل نمی شود. به

این ترتیب باید گفت که محبت، شخص محب را مطیع و خاضع در برابر محبوب خود قرار می‌دهد. به طوری که همه سعی و کوشش او بر این است که با تحقق بخشیدن به خواسته‌های محبوب و پیروی از اوامر وی و ترک امور مکروه و مبغوض او، نظر وی را به خود جلب نماید و خشنودی و محبت او را به دست آورد و این بالاترین بشارت برای محب است که بداند محبوب نیز به او محبت دارد و از وی خشنود است. (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۲۵۵ و طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳/ ۲۴۶) این ویژگی حب در قرآن اهمیت خاصی دارد و مخصوصاً در مورد محبت داشتن نسبت به خداوند مورد تاکید قرار گرفته است، تا جایی که محبت انسان به خدا توسط اکثریت مفسران به اراده طاعت و پیروی تفسیر شده است:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران، ۳۱)

بگو: «اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.»

این آیه کسانی را که ادعای محبت خدا را دارند، مورد خطاب قرار می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد ادعای خود را ثابت کنند. چرا که محبت تنها ادعای زبانی یا هیجان درونی نیست و ضرورتاً آثار و عوارض ظاهری به دنبال دارد و محبتی که خالی از جلب رضایت محبوب و پیروی از خواسته‌های او باشد، چیزی جز ادعایی تهی و دروغی نیست. به بیان دیگر، انجام امور مکروه و مبغوض محبوب، کم بها دادن و ناچیز شمردن او و خواسته‌های اوست که این امر با طبیعت حب ناسازگار است.

تبعیت و اطاعت از خدا نیز مستلزم اطاعت از پیامبر ﷺ است که در آیات متعددی این مسأله به مسلمانان گوشزد شده است. بنابراین، از تعلیق «فَاتَّبِعُونِي» به «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ» روشن می‌شود که لازمه صادق و حقیقی بودن محبت به خداوند، قبول دین و شریعت او و اطاعت و تسلیم در برابر اوست و طبق این آیه باید گفت که بدون عنصر اطاعت و تبعیت از محبوب، اصلاً محبت و محبوبی وجود ندارد.

لازم به ذکر است که مسأله اطاعت در محبت، زمانی مطرح است که محبوب از نظر شأن و منزلت در جایگاه بالاتری از محب قرار داشته باشد. در صورتی که محبوب هم سطح محب باشد نیز مسأله اطاعت در محبت مطرح می‌شود. اما اگر محبوب از موقعیت پایین تر و ضعیف تری نسبت به محب برخوردار باشد، محبت تنها در قالب جلب خیر و نفع برای محبوب ظاهر می‌شود و نه اطاعت و پیروی. چنان که این مطلب در آیاتی که محبین را توصیف می‌نماید، به ویژه از آیه ۹ سوره حشر به راحتی قابل دریافت است. به همین خاطر در محبت انسان به خداوند، مسأله اطاعت مطرح است و در محبت انسان به انسان‌های والاتر مانند پیامبر ﷺ و نیز انسان‌های هم شأن، اطاعت و پیروی

در کنار جلب نفع و خیر وجود دارد، ولی در محبت خدا به انسان و نیز محبت انسان قوی به انسان ضعیف، تنها جلب خیر و منفعت برای محبوب ملحوظ است.

نتیجه‌گیری

با توجه به روابط همنشینی و جانشینی محبت در قرآن، این نکته روشن شد که محبت از حالتی است که بر قلب انسان عارض می‌شود و نوعی میل و کشش و گرایش درونی به فرد، شیئی یا امری است. میل و گرایش قلبی، اصلی‌ترین عنصر محبت در انسان بوده و زیر بنای عناصر دیگر آن محسوب می‌شود. در واقع بدون میل و گرایش قلبی، هیچ‌کدام از خصوصیات و عناصر معنایی دیگر محبت پدید نمی‌آید.

در آیات متعددی از قرآن، محبت در قالب یا سیاقی قرار گرفته است که نشان دهنده شدت و ضعف پذیر بودن آن است و این شدت و ضعف محبت، متناسب با نوع و کیفیت زینت یا کمالی است که در محبوب وجود دارد. از طرفی محبت، میل و کششی درونی به آن ویژگی از محبوب است که دارای خاصیت جذب‌کنندگی بوده و زینت آن محسوب می‌شود و از این رو در معنای محبت اشاره‌ای به درک زیبایی در محبوب وجود دارد. با توجه به توصیفات که آیات قرآن از محبت ارائه می‌دهد، محبت دربردارنده عنصر اراده قرب به محبوب و تقدم قائل شدن برای وی و متعلق‌اتش نسبت به دیگران است. همچنین محبت بنا بر کاربردهای قرآنی این ماده، دربردارنده عنصر اطاعت و انقیاد در مقابل محبوب است. چرا که محبت، میل به خشنودی محبوب و کسب قرب و وصال اوست. البته عنصر اطاعت در محبت، زمانی مطرح است که محبوب در جایگاه بالاتر یا هم‌تراز با محب قرار داشته باشد. اما اگر محبوب از موقعیت پایین‌تری نسبت به محب برخوردار باشد، محبت تنها در قالب جلب خیر و نفع برای محبوب و تلاش برای قرب و نزدیکی به وی ظاهر می‌شود و نه اطاعت و پیروی.

در مجموع می‌توان گفت که ساختار معنایی محبت در انسان دربردارنده عناصر معنایی درون‌مرکز و برون‌مرکز است. عناصر معنایی درون‌مرکز این ساختار که ناظر به حالات درونی انسان است، متشکل است از گرایش قلبی و کشش درونی بودن محبت، شدت و ضعف پذیر بودن و درک زیبایی محبوب. عناصر برون‌مرکز این ساختار نیز که ناظر به حالات بیرونی انسان و عملکرد او می‌باشد، شامل تقدم‌گرایی برای محبوب و متعلق‌اتش و طلب قرب او، اطاعت و سرسپردگی در برابر محبوب و تلاش برای جلب خیر و منفعت برای وی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنبیر*، بی جا، انتشارات دار السجون، بی تا؛
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، انتشارات دار صادر، ۱۴۱۴ق؛
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، بیروت، انتشارات مکتبه العلمیه، بی تا؛
۵. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، انتشارات دار الفکر، ۱۴۲۰ق؛
۶. ایروتسو، توشی هیکو، *مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن کریم*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، نشر و پژوهش فرزاد، ۱۳۷۸؛
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق؛
۸. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، انتشارات دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق؛
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، انتشارات دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق؛
۱۰. زحیلی، وهبه بن مصطفی، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، بیروت، انتشارات دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق؛
۱۱. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، انتشارات دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق؛
۱۲. صافی، محمود بن عبد الرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، دمشق، انتشارات دار الرشید مؤسسه ایمان، ۱۴۱۸ق؛
۱۳. صفوی، کورش، *آشنایی با معناشناسی*، تهران، نشر پژوهاک کیوان، ۱۳۸۵؛
۱۴. -----، *در آمدی بر معناشناسی*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۷۹؛
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴؛
۱۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، انتشارات دار المعرفه، ۱۴۱۲ق؛
۱۷. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵؛
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا؛
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق؛
۲۰. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ق؛
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الإحیاء*، (راه روشن) ترجمه: محمدصادق عارف، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲؛
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، *بیولوژی نص*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹؛
۲۳. -----، دانش نشانه شناسی و تفسیر قرآن، *مجله قرآن و علم*، ش اول، ۱۳۸۶؛
۲۴. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱؛
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴؛
۲۶. کاشانی، ملا فتح الله، *تفسیر منهج الصادقین فی إزام المخالفین*، تهران، انتشارات کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶؛
۲۷. کاشانی، ملا فتح الله، *زبده التفاسیر*، قم، انتشارات بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق؛
۲۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، انتشارات ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰؛
۲۹. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق.

Semantic Structure of Love in Quran

Bentalhoda Mohamadi Fateh

Affection or fondness is among those significant concepts in the holy Quran used in the form of many different terms and phrases to describe the relationship between Allah and human beings as well as relationship between one human and another. One of the most important terms used in this regard is the word “hob” or “mohabbah” (affection) that is brought up in many derivatives. Regarding this case, drawing upon Izutso’s method, this article has tried to analyze the semantic structure of this term in Quranic propositions through exploring the syntagmatic and paradigmatic relations of these words. This analysis revealed that the semantic structure of “mohabbah” concerned with human, includes two aspects, one inner-centered and the other outer-centered elements. Inner-centered elements consist of the heartfelt inclination and inner attraction of affection which is the major semantic element of affection in human, and of changeability in strength, and perception of the beauty of the beloved. Outer-centered elements consist of assuming the beloved as a priority, attempting to get closer to them and benefiting them and being obedient to them.

Key words: “mohabbah”(*Affection*), *semantics*, *Quran*, *semantic element*, *collocations*, *substitutions*

***Quran's Approach to the Bible
(of Jews and Christians)***

Ruhollah Rasulifar

Holy Qur'an had been revealed gradually, during the vocation of the Prophet Muhammad, peace be upon him, according to the attributes of present society of that time and in some cases, in response to or while taking a position against events and incidents of that time.

Doubtlessly Qur'an had declared a lot of issues whether when talking with or about both groups of Jews and Christians. Since Qur'an has a clear reputation for guidance to all people «هُدًى لِّلنَّاسِ» at first, it has declared its general invitation to all groups. Facing with Jews and Christians, it has also had different strategies concerning the variety of issues, junctures and different situations.

The first principle of the Holy Qur'an in facing with holy books and texts of Jews and Christians (Torah and Scripture) is based on approval, affirmation and acceptance of right issues and then reminding them of the errors and false cases.

Key words: Jew; Christian; Torah; Scripture; Qur'an

Key Proverbs of Qur'an from the Perspective of Al-Mizan

Maryam Salehimanesh

Proverbs of the Holy Qur'an have deep teachings in various ideological and epistemic areas. Qur'an to Qur'an interpretation can pave the way for reaching the epistemic origins of the verses. This approach has been taken into consideration all over the "Al-Mizan interpretation". In this article we are intended to analyze a proverb of the Holy Qur'an which, from the perspective of Allama Tabatabai, is one of the key verses of Qur'an and can be of the epistemic origins of other proverbial or non-proverbial verses and also can open the path to obtain insights into other verses.

Key words: *proverbial verses; key verses; Qur'an to Qur'an interpretation; "Al-Mizan interpretation".*

A Criticism on the Claim of Myth Entering into the Quran

Mohammad Sadughi

In this investigation we are going to study and criticize one of the theories which had been raised by some of the contemporary Muslim researchers concerning Quran's stories. They have claimed that these stories are unreal and legendary- an attitude whose origin seems to be from Western philosophers who call the religious language and propositions "myth", which bears no relevance to reality and knowledge. These philosophers have declared that these interpretations are basically and originally the intuitions of religious people.

Since our criticism is only concerned with Muslims who make this claim, we are going to judge the truth or fallacy of this theory by studying the verses which are talking about the goal and stance of Quran's stories. For the first step we will take a look at the meanings and definitions offered for the word "myth". Then by pointing out the status of this Western philosophers' thought in its general sense in the realm of religion and that of some people like Dr.Khalf Allah in the realm of Quran, we will counter argue Dr. Khalf Allah and his sympathizers' reasons and rationales by looking into the relevant Quran verses to find out the meaning of the word "myth" in order to come to the desirable conclusion presented in the Quran.

Key words: Alavlyn mythology, Propositions of knowledge, Quran's stories, myth in the Quran

A Review of the Principle of Nafye Sabil (or Rejection of the Faithless)

Sayed-MohammadAli Hashemi

The principle of Nafye Sabil which is sometimes referred to as «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» and «الاستعلاء»، «العلو» principles that is documented by Qur'an verses, Al-Akhbar Al-Mustafiz and Ijma (Consensus). In many cases jurists have taken this law as the basis of inferring subordinate rules. According to the provisions of this principle, any action which paves the way for the enemies of religion or non-Muslims to have guardianship and domination over a Muslim or Muslims is forbidden by Islam (Hara'm). It has been said, "The goal of the principle of Nafye Sabil, is real domination over the primary case which means according to this principle, any contract, treaty, compact and agreement, leading to loftiness, honor and dignity of the faithless over Muslims, based on its initial nature, is negated and it has no legal credit." The subject of present study is the principle of Nafye Sabil. The author in this article discusses the concept and provisions of the principle of Nafye Sabil, its religious position, and documents, and finally analyzes some subordinate religious rules based on this principle. Adequately arguing about the evidence of this principle, the author believes that the only reliable evidence of this principle is the reason, and that it is absolutely necessary to consider the reason while documenting this principle.

Key words: Nafye Sabil; rejecting dominance; Islamic dignity; Islamic power; Islam and foreign policy.

*An intrudocion to the interpretation of the verse 34 of the
surah Al-Maidah (Muharebah)*

MuhammadHasan Lavasani

Verse 34 of surah Al-Maidah has spoken about Muharebah and its punishment. A verse which has sent down about an impudent and disrespectful group. However the word 'Muharebah' is derived from the word 'Harb', some features has been added to it from Qur'anic and canon point of view. But if the Muhareb(the one who did Muharebah) do penance (Tubah) before being captured, he will not be punished. Of course the situation of this punishment is based on realizing goals such as prevention, restraining, establishing public safety and to amend the criminal. It is believed that the legislator did not want to ruin human dignity, since this chastisement had been enacted to damage the dignity of the society. Additionally criminal's penance and amend will cancel the punishment, even with punishing, his dignity as a Muslim has not been ignored. Although based on a canon theory and based on an interpretation from Imam Javad, peace be upon him, this punishment is basically canceled. The result of this article is reflected in conclusion.

Key words: Muharebah; human dignity; punishment.