

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۹)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (ع.ا.س.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

### هیأت تحریریه

پروین بهارزاده	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.س.)
عبدالکریم بی‌آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.س.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.س.)
نهلله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهرا (ع.ا.س.)
محسن قاسم‌پور	استاد دانشگاه کاشان
سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم
شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره  
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و  
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

## اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

### ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱)      دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

پست الکترونیک: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).  
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.م.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹

### فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۱ بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (ع.م.س.) درباره اهمیت شناخت  
ناسخ و منسوخ با استفاده از روش تحلیل اسناد - متن  
علی آهنگ، مجتبی شکوری
- ۳۳-۷۰ بررسی و نقد گزاره‌ی روایی - تفسیری «الرَّعْدُ مَلَكٌ» در اندیشه  
عالمان اسلامی با تأکید بر آیه ۱۳ سوره رعد  
حسن اصغریپور، حامد شریعتی نیاسر
- ۷۱-۱۰۱ بررسی تطبیقی - انتقادی نظرات نواندیشان دینی عقل‌گرا و متن  
گرا پیرامون وحی  
علی حاجی خانی، حسن کریمی، کاوس روحی برندق
- ۱۰۳-۱۳۴ ارزیابی وجوه معنایی «سائق» و «شهمید»  
علی راد، محمد خطیبی
- ۱۳۵-۱۶۹ بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد با  
تأکید بر دیدگاه اندیشمندان سده اخیر  
محمد شیرین کار موحد، محسن قاسم پور، مصطفی عباسی مقدم
- ۱۷۱-۲۰۲ نمودهای تحقق امنیت اجتماعی با تکیه بر داستان حضرت  
موسی (ع.م.س.) و فرعون در قرآن  
علی صباغیان، غلامرضا رئیس‌یان، سهیلا پیروزفر
- ۲۰۳-۲۳۶ خوانش بینامتنی و نقش آن در بازسازی بافت تاریخی آیات قرآن  
(مطالعه موردی داستان هابیل و قابیل)  
محمود مکوند

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۱-۳۱

## بررسی اصالت روایت منقول از امام علی (ع.ا.س.)

درباره اهمیت شناخت ناسخ و منسوخ

با استفاده از روش تحلیل اسناد - متن

علی آهنگ<sup>۱</sup>

مجتبی شکوری<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/tqh.2020.32225.2915

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

### چکیده

در منابع حدیثی اهل سنت، روایتی وجود دارد که بر اساس آن، حضرت علی (ع) به فرد قصه‌پرداز می‌گوید که به دانش ناسخ و منسوخ تسلط نداشت، فرمود: «هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ». این روایت، به یکی از مبانی نقلی قائلین به وقوع نسخ در قرآن تبدیل شده تا با تأکید بر اهمیت و جایگاه والای این علم در حوزه دانش‌های قرآنی، وقوع گسترده پدیده نسخ در قرآن را اثبات نمایند. پژوهش حاضر، اصالت سنجی این روایت در سده نخست هجری را به عنوان هدف دنبال می‌نماید. بدین منظور با استفاده از روش تحلیل اسناد-متن و شناسایی حلقه مشترک، افراد کلیدی نقل و گسترش این روایت در

<sup>۱</sup>. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، بجنورد، ایران. [ahang@quran.ac.ir](mailto:ahang@quran.ac.ir)

<sup>۲</sup>. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کوثر، بجنورد، ایران. [shever66ms@gmail.com](mailto:shever66ms@gmail.com)

بوم‌های مختلف حدیثی شناسایی شده و با تکیه بر منابع حدیثی اهل سنت، اعتبار افراد و طرق مؤثر در نقل آن به بوته سنجش گذاشته شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که این روایت که به احتمال زیاد، حوزه حدیثی مصر را باید زادبوم آن قلمداد نمود، اولاً از نظر محتوایی دچار اضطراب در نقل است و ثانیاً از نظر سندی، طریقی که به واسطه آن، روایت در بوم عراق گسترش یافته، طریق معتبری نزد اهل سنت محسوب نمی‌شود. لذا این روایت را نمی‌توان به عنوان مبنای محکمی برای اثبات اهمیت حیاتی دانش ناسخ و منسوخ و وقوع گسترده آن در قرآن کریم در نظر گرفت.

**واژه‌های کلیدی:** نسخ، قرآن، امام علی (ع)، تحلیل اسناد-متن،

حلقه مشترک حدیثی.

## مقدمه و طرح مسئله

موضوع «نسخ آیات قرآن کریم» یکی از موضوعات پرچالش در حوزه مطالعات قرآنی است. این موضوع از همان سده‌های نخست هجری محل تضارب آراء اندیشمندان جهان اسلام بوده است و موافقان و مخالفان زیادی درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. البته طرفداران نظریه «نسخ» در ادوار تاریخ بیش از مخالفان بوده است. حضور جدی گفتمان نسخ در محافل علمی صدر اسلام و تألیفات اختصاصی در این زمینه خود تأییدی بر این مطلب است.

نظریه «وقوع نسخ در قرآن»، قرن‌ها بدون رقیب و به عنوان دیدگاه حاکم و مقبول رواج داشته است. علاوه بر تألیفاتی که به موضوع نسخ در قرآن کریم اختصاص دارد، مقالات متعددی نیز توسط قرآن‌پژوهان معاصر درباره موضوع نسخ به چاپ رسیده است؛ از جمله: مقاله «معناشناسی نسخ تدریجی، مشروط و تمهیدی از منظر آیت الله معرفت رحمه

«الله تعالی» (احمدی نژاد، حسینی زاده و ابوترابی، ۱۳۹۷ش، صص ۱۳۹-۱۰۷)؛ مقاله «ارزیابی نظریه وقوع نسخ در قرآن کریم» (اخوان مقدم و طهماسبی بلداجی ۱۳۹۴ش، صص ۲۵-۱) مقاله «نقد و بررسی نظریه نسخ تلاوت در قرآن» (مولائی نیا، ۱۳۸۷ش، صص ۳۴-۳)، کتاب «نسخ در قرآن: نقد و بررسی اندیشه انکار نسخ در قرآن» (حسینی زاده، ۱۳۹۱ش)، و ده ها کتاب و مقاله دیگر.

وجود روایات متعدد، تألیفات انبوه و طرفداران پر تعداد و سنتی نظریه نسخ، ممکن است هر پژوهشگری را از تحقیق در اصالت و صحت این روایات منصرف سازد. با این وجود بوده اند قرآن پژوهانی در گذشته و به ویژه در دوران معاصر که نسبت به این نگاه سنتی تشکیکاتی وارد نموده اند. مانند آیت الله خویی که در تفسیر خود «البیان فی تفسیر القرآن» (۱۴۳۰ق) دامنه نسخ را بسیار تنگ دانسته و وقوع این پدیده را تنها در یک آیه از آیات ادعا شده پذیرفت. پژوهش حاضر نیز هدفی مشابه را پیجویی می نماید.

این مقاله در صدد است که با بررسی روایتی منسوب به امام علی (ع) در منابع اهل سنت که یکی از شواهد بسیار مهم در جایگاه مبحث ناسخ و منسوخ به شمار می رود، بر اهمیت بازنگری در مبانی نقلی نظریه وقوع نسخ در قرآن، تأکید کند. مضمون این روایت حاکی از آن است که امام علی (ع) در برخورد با قصه پردازی که از ناسخ و منسوخ قرآن آگاهی نداشته، فرموده اند: «هَلَكْتُ وَ أَهْلَكْتُ». اصالت روایت مورد اشاره، که مهم ترین و کانونی ترین روایتی است که طرفداران نظریه نسخ با استناد به آن، بر اهمیت حیاتی شناخت ناسخ از منسوخ تأکید دارند، تاکنون در هیچ اثر تحقیقی، مورد بررسی قرار نگرفته است. لذا مسئله اصلی این پژوهش، اصالت سنجی این روایت در سده نخست هجری تعیین شده است.

این پژوهش بر اساس تحلیل اسناد - متن و شناسایی حلقه مشترک که در تاریخ گذاری روایات کاربرد دارد و در پژوهش های اخیر خاورشناسان و حدیث پژوهان اسلامی رواج یافته، به تعیین تقریبی زمان، مکان، پدید آورنده و سیر تغییرات این روایت در بستر تاریخ اقدام نموده است.



به عنوان پیشینه روشی این پژوهش می‌توان به آثاری چون «روش تاریخ‌گذاری اسناد- متن با توجه به حلقه مشترک؛ پژوهش موردی: روایات آخرالزمان» (گور که، ۱۳۹۷ش) و «تاریخ‌گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد-متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان» (نیل‌ساز، ۱۳۹۰ش) اشاره کرد.

فرایند پژوهش در مقاله حاضر بدین صورت بوده که ابتدا تمامی نقل‌های روایت در منابع مختلف پی‌جویی شده، سپس با تشکیل شبکه‌ی اسنادی، نحوه دستیابی مؤلفان به روایت و حلقه مشترک اصلی آن شناسایی گردیده و سرانجام، تغییرات صورت گرفته در متن روایت تا بازه زمانی پایان قرن ششم هجری مورد بررسی قرار گرفته است.

#### ۱. تحلیل شبکه اسناد و تعریف اصطلاح حلقه مشترک

برخی از حدیث‌پژوهان معاصر غربی با نگاهی شکاکانه به متون اسلامی بر این باورند که اغلب روایات صدر اسلام، صرفاً بازتاب دغدغه‌های علمی نسل‌های متأخر است. کسانی چون گلدتسیهر، یوزف ساخت، جان ونزبرو، پاتریشیا کرونه و مایکل کوک را می‌توان در این گروه دسته‌بندی کرد. گروهی دیگر از خاورشناسان از جمله خویتر یُنبل، هارالد موتسکی، گریگور شولر و ... علیرغم توجه به تغییرات تدریجی روایات در طول سال‌های مختلف، استفاده از منابع اسلامی را در تحلیل تاریخی روایات معتبر می‌دانند و بیشتر به جنبه تاریخی حدیث توجه دارند و آن را منبعی برای بازسازی تاریخ اسلام به شمار می‌آورند (گور که، ۱۳۹۷ش، ص ۲۱۸؛ فقهی زاده و شفیعی، ۱۳۹۴ش، ص ۸).

در این دست از تحقیقات، روش‌های آزمایش‌شده بر مصادیق مختلف روایات اسلامی به چهار شکل صورت گرفته است: تاریخ‌گذاری متن گرا، منبع‌گرا، سندگرا و تحلیل (تاریخ‌گذاری) اسناد- متن. شیوه اخیر پس از اثبات ناکارآمدی و شکست تحلیلی شیوه‌های پیش‌گفته جای خود را به عنوان روشی قابل اعتمادتر در تاریخ‌گذاری روایات و متون اسلامی باز کرد.

این شیوه از تاریخ گذاری، برخلاف دیدگاه انکار گرایانه و شکاکانه گروه نخست، اصراری بر جاعل معرفی کردن مؤلفان و گردآورندگان روایات ندارد؛ بلکه معتقد است هر روایتی این قابلیت را دارد که از زمان حیات اولین راوی تا هنگام درج آن در منبع مکتوب، مورد تحلیل تاریخی واقع گردد و تغییرات متنی و سندی آن، در این بازه زمانی مورد کنکاش و موشکافی قرار گیرد تا از این طریق به زمان تقریبی پیدایش متن اصیل دست یافت.

ناگفته نماند که برخی از شیوه‌های نقد روایات و اعتبارسنجی آنها، از دیرباز دغدغه عالمان حوزه علوم حدیث بوده و با تاریخ حدیث پیوند خورده است. برای محدثان و حدیث شناسان، همواره این سوال مهم مطرح بوده که در احادیث متشکل از سند و متن، کدام یک در احراز وثاقت و اعتبار روایت اهمیت بیشتری دارد؟ در این زمینه رویکرد سنتی و کلاسیک توجه خود را معطوف ارزیابی سند می‌کرد و تا یک روایت از نظر سندی مورد تأیید واقع نمی‌شد، معمولاً به دایره نقد متن راه نمی‌یافت و اگر سند یک روایت که به مثابه شناسنامه و هویت آن محسوب می‌شد، مورد تردید قرار می‌گرفت، هرگز ناقد حدیث، خود را درگیر نقد متن نمی‌کرد (پاکتچی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۴۰).

با ورود تحقیقات خاورشناسان به حوزه مطالعات حدیثی، این نگاه کلاسیک و جزم‌نگر جای خود را به نگاه سیال و پیچیده‌ی تاریخی‌نگری داد که هدف آن از تحلیل روایات، کشف نظرات فقهی، کلامی، اخلاقی و حتی کشف وثاقت و اعتبار آنها نیست، بلکه روایات را منبعی برای بازسازی تاریخ اسلام به شمار می‌آورد. روش تحلیل اسناد-متن بر پایه این هدف به دنبال کشف هسته اولیه روایت در محدوده زمانی خاصی می‌باشد.

در این روش تغییرات روایت از راوی نخست تا زمان درج آن در منابع متعدد مکتوب، بررسی و زمان تقریبی پیدایی روایت تعیین می‌گردد. تغییراتی همچون تبدیل، شرح و بسط، تبویب در ذیل موضوعی خاص، جعل، إدراج و ... در حوزه متن، و تعلق راویان به منطقه یا جریان خاص حدیثی، حلقه مشترک اصلی و فرعی و ... در حوزه سند مورد توجه قرار می‌گیرد.

### ۱-۱. حلقه مشترک

از زمانی که یوزف شاخت<sup>۱</sup> برای اولین بار از پدیده حلقه مشترک در اسانید روایات رونمایی کرد تاکنون تعاریف گوناگونی از حلقه مشترک ارائه شده است. خویتر یُنبل<sup>۲</sup> (م ۲۰۱۰م) خاورشناس هلندی و از پیروان مکتب شاخت در تعریف حلقه مشترک می گوید: «حلقه مشترک راوی است که حدیثی را از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می کند و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خود روایت می کنند» (به نقل از: آقایی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹).

درباره اینکه حلقه مشترک چه نقشی در روایت دارد سه برداشت متفاوت وجود دارد: یکی آنکه او نخستین جامعی است که حدیث را به صورت سازمان یافته منتشر کرده است، در این مورد حدیث مورد بحث کهن تر از حلقه مشترک خواهد بود. در برداشت دوم حلقه مشترک جاعل حدیث است که برای آن سندی جعل کرده و آن را به گذشته های دورتر و حتی گاهی به پیامبر (ص) رسانده است. فرض آخر آن که حلقه مشترک مرجعی است که راوی متأخری حدیث را به او منتسب کرده و اعتبار او به قدری بوده که راویان بعدی را نیز واداشته تا حدیث را به او نسبت دهند. در این مورد حلقه مشترک تأثیری بر روایت نداشته است (گورکه، ۱۳۹۷ش، ص ۲۲۸).

پذیرش هریک از تفسیرهای فوق نسبت به حلقه مشترک راه را برای برداشت های گوناگون از این پدیده باز خواهد گذاشت، به طوری که می تواند سرنوشت یک روایت را کاملاً دگرگون سازد. بر این اساس روایت ممکن است کهن تر از حلقه مشترک یا معاصر با حلقه مشترک و یا متأخر از آن باشد (همان).

اکنون باز گردیم به روایت مورد استناد طرفداران نسخ که همواره بدان تمسک جسته و بر اساس آن شناخت ناسخ و منسوخ را امری حیاتی قلمداد نموده اند.

---

۱. Joseph Schacht

۲. Gautier Juynboll

## ۲. سیر تطور روایت در گذر زمان

این روایت تا اواخر قرن ۶ هجری، یعنی تا زمان تألیف کتاب نواسخ القرآن ابن جوزی (م ۵۹۷ق) در ۱۵ منبع از مصادر اولیه اهل سنت وجود داشته است. این به غیر از جوامع روایی و تفاسیری است که روایت را مرسلأ از ابو عبدالرحمن سلمی از حضرت علی (ع) روایت نموده‌اند. منابعی که روایت مزبور را گزارش نموده‌اند به ترتیب زمانی سال وفات مؤلف عبارتند از: الجامع ابن وهب مصری (م ۱۹۷ق)، مصنف عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)، الناسخ و المنسوخ ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ق)، العلم ابو خيثمه (م ۲۳۴ق)، مصنف ابن ابی شیبّه (م ۲۳۵ق)، فهم القرآن حارث محاسبی (م ۲۴۳ق)، الناسخ و المنسوخ ابو جعفر نحّاس (م ۳۳۸ق)، المعجم الكبير طبرانی (م ۳۶۰ق)، المعجم ابن مقرئ (م ۳۸۱ق)، الناسخ و المنسوخ هبة الله ابن سلامه (م ۴۱۰ق)، تاريخ اصفهان ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)، الناسخ و المنسوخ ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق)، السنن الكبرى بیهقی (م ۴۵۸ق)، الفقيه و المتفقه خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) و نواسخ القرآن ابن جوزی (م ۵۹۷ق).

انتخاب منابع نقل روایت در بازه زمانی فوق‌الذکر بدین دلیل است که ابن وهب (م ۱۹۷ق) اولین و ناقص‌ترین گزارش را ارائه می‌دهد و ابن جوزی (م ۵۹۷ق) کامل‌ترین و متنوع‌ترین سندها و متون را به دست می‌دهد به طوری که منابع پس از وی، نکته تازه‌ای بر این گزارش نیفزوده‌اند. لذا اتفاقات مهم برای این روایت، در این بازه زمانی رخ داده است.

### ۲-۱. گزارش‌های اولیه و ناقص روایت

برای اولین بار در اواخر قرن دوم هجری، ابن وهب (م ۱۹۷ق) محدث و فقیه مصری در ذیل عنوان «فی الجلوس الی القاص» به دو روایتی اشاره می‌کند که در منابع بعدی به هم پیوند خورده و با تغییراتی در متن به یک روایت تبدیل شده است. در روایت اول ابن وهب به سند خویش از امام علی (ع) چنین روایت می‌کند که حضرت فرمود: «مَنْ لَمْ يَعْلَمْ مَنْسُوحَ الْقُرْآنِ فَلَا يَقُصَّ عَلَي النَّاسِ».

روایت دوم را نیز به نقل از استادش ابن لهیعه از بکر بن سواده (م ۱۲۸ق) چنین روایت می‌کند که: «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، خَرَجَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَإِذَا بِرَجُلٍ يَفْصُ إِلَّا أَنَّ هَذَا يَقُولُ اعْرِفُونِي فَأَعْرِفُوهُ». (ابن وهب، ۱۴۱۶ق، ص ۶۶۳).

دو گزارش ناقص ابن وهب، کمی بعد توسط عبدالرزاق بن همام صنعانی (م ۲۱۱ق) راوی پرکار یمنی تکمیل تر شده است و او از قول معمر بن راشد می‌گوید: «بلغني أَنَّ عَلِيًّا مَرَّ بِقَاصٍ فَقَالَ: أَتَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنَسُوخِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: هَلَكْتَ وَأَهْلَكَتَ. قَالَ [مَعْمَرٌ] وَ مَرَّ بِآخَرَ قَالَ: مَا كُنَيْتُكَ؟ قَالَ: أَبُو يَحْيَى. قَالَ: بَلْ أَنْتَ أَبُو اعْرِفُونِي» (عبد الرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۲۰، ح ۵۴۰۷).

پیش از ورود به تطورات بعدی روایت، شایسته است که فردی که در روایت، مورد خطاب امام قرار گرفته معرفی شود. در اولین گزارش از ابن ماجرا که توسط ابن وهب مصری (م ۱۹۷ق) به ثبت رسیده است (ابن وهب، همان) و نیز در آثار مؤلفان عراقی تا قرن پنجم هجری، هیچ اطلاعی از نام و کنیه فرد مذکور وجود ندارد و همگی از وی با عنوان «قاص» = قصه پرداز» یاد نموده‌اند. در یکی از دو گزارش عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)، فرد قصه‌پرداز خود را با کنیه ابویحیی به حضرت علی (ع) معرفی می‌کند (عبدالرزاق صنعانی، همان).

ابویحیی که در گزارش عبدالرزاق بدان اشاره شده بود این بار توسط ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) مورد توجه قرار می‌گیرد. وی ماجرای دیدار سعید بن ابی الحسن بصری با فردی به نام ابویحیی المعرف / المعروف را گزارش نموده است (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۶ق، ص ۵). ابن جوزی (م ۵۹۷ق) همچون ابن حزم در چند گزارش به ماجرای دیدار سعید بن ابی الحسن بصری با فردی به نام ابویحیی المعرف می‌پردازد (ابن جوزی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۲).

یکی از کامل‌ترین گزارش‌ها درباره این فرد که البته مورد استقبال واقع نشد، گزارش ابن سلامه بغدادی (م ۴۱۰ق) می‌باشد. وی نام قصه‌پرداز را عبدالرحمن بن دأب دانسته و او را از هواخواهان ابوموسی اشعری معرفی می‌کند که به علت در آمیختن امر با نهی و مباح با حرام مورد عتاب حضرت (ع) واقع شد.

ابویحیی مُعَرِّبُ أَعْرَج، کنیه و لقب فردی است به نام مِصْلَدَع (بخاری، بی تا، ج ۸، ص ۶۵؛ احمد بن حنبل، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲) یا زیاد (یحیی بن معین، بی تا، ص ۲۴) که جز بخاری، دیگر محدثان اهل سنت روایاتی از وی نقل نموده‌اند (العینی، بی تا، ج ۵، ص ۴۷). وی مولای معاذ بن عفراء انصاری یا عبدالله بن عمرو بن عاص بود (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۵، ص ۴۷۷). گویند بشر بن مروان یا حجاج، عرقوب یا همان رگک پشت پایش (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۴) را به خاطر محبتش به علی (ع) قطع نمود و به همین دلیل، وی به مُعَرِّب مشهور شده است (العجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۰). گزارش‌های رجال شناختی متقدم جزئیات بیشتری از زمان حیات و مرگ ابویحیی ارائه نکرده‌اند. گویا گزارش ابن حزم و ابن جوزی زمینه مساعدی را فراهم نمود تا برخی از رجال‌شناسان متأخر اهل سنت در معرفی وی ماجرای قصه‌پردازی وی در مسجد کوفه و برخورد حضرت علی (ع) را نقل کنند (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۴۳؛ مغلطای بن قلیج بکجری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۲۱۰).

درج نام ابویحیی در عداد ضعیفاء توسط عُقَیْلِي و ابن عُدَدِي (عقیلی، بی تا، ج ۸، ص ۴۸۴؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۴۶۸) و قول ابن حبان که می‌گوید:

«ابویحیی اعرج که کوفیون از وی روایت می‌کنند، روایاتش مخالف روایات «أثبات» است و همواره زیاداتی بر نقل ثقات در روایات وی دیده می‌شود؛ لذا باید آنچه را که وی به نقل آن تفرّد دارد کنار گذاشت» (مغلطای بن قلیج بکجری، همان).

روایت فوق حکایت از آن دارد که نمی‌توان به متفردات وی اعتماد نمود. از این رو ابن حجر پس از نقل روایتی که ابویحیی در سند آن وجود دارد می‌گوید: «وَفِي إِسْنَادِهِ أَبُو يَحْيَى الْمَعْرَبِيُّ وَهُوَ ضَعِيفٌ» (ابن حجر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۲۳).

اینکه ابویحیی معرب تمایلات شیعی داشته و بدین سبب عرقوبش توسط حجاج یا بشر بن مروان قطع شده از برخی گزارش‌های سابق الذکر به دست می‌آید؛ لذا برخی از حدیث‌پژوهان معاصر شیعه «اعرفونی» را تصحیف «عرقبونی» دانسته و چنین استظهار

نموده‌اند که حضرت علی (ع) از سرنوشت ابویحیی خبر داده که روزی فرامی‌رسد که در قبال دست برداشتن از محبت من خواهی گفت «عرقبونی» و دشمنان نیز عرقوبت را خواهند برید (حسینی جلالی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۴)؛ اما نوع برخورد حضرت علی (ع) با وی - اگر ماجرای قصه‌پردازی وی در مسجد کوفه را صحیح بدانیم - که گوش او را پیچاند و از مسجد اخراج نمود (ابن سلامه، همان، ص ۱۸ و ۱۹) و نیز برخی از روایت‌هایی که در منابع حدیثی اهل سنت بدو منتسب است با این حقیقت همخوانی ندارد.

## ۲-۲. قرن سوم نقطه عطفی در انتشار روایت

پس از عبدالرزاق، ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ق) قرآن‌پژوه و زبان‌شناس معروف ساکن بغداد در قرن سوم هجری، با تألیف کتابی مستقل در موضوع نسخ، این روایت را با سندی متصل وارد حوزه حدیثی فعال بغداد نمود. این در حالی است که پیش از وی دو کتاب اختصاصی در حوزه نسخ، تألیف قتاده (م ۱۱۷ق) و ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ق) اشاره‌ای به این روایت نکرده‌اند:

«أبو عبید القاسم بن سلام ... عن أبي عبد الرحمن السلمي: أنَّ عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه مرَّ بقاصِّ يُقَصُّ، فقال: «هل عَلِمْتَ النَّاسِخَ وَ الْمَنسُوحَ؟ قال: لا. قال: هَلِكْتَ وَأَهْلَكْتَ» (أبو عبید قاسم بن سلام، ۱۴۱۸ق، ص ۳).

ابو عبید، عیناً همین ماجرا را با سند متصل دیگری از ابن عباس روایت می‌کند (همان). ورود این روایت به حوزه حدیثی بغداد که در قرن سوم هجری مرحله نضج و شکوفایی خود را طی می‌کرد فضای گفتمانی مطالعات قرآنی در حوزه نسخ را که شدیداً فعال و نیازمند تأیید و حمایت از سوی مسلمانان صدر اسلام به ویژه صحابه بود، به سمت توسعه و تکثیر روایاتی از این دست پیش برد. از این رو همزمان با ابو عبید، دیگر نویسندگان بغدادی همچون ابو خیشمه (م ۲۳۴ق)، ابن ابی شیبه (م ۲۳۵ق) و سپس حارث محاسبی (م ۲۴۳ق) نقش به‌سزایی در گسترش این روایت داشتند.

نقل مسند ابو عبید که پس از اشتراک در ابو حصین (م ۱۲۷ق) به واسطه ابو عبدالرحمن سلمی (م ۷۰ق) از علی (ع) روایت می شود، نقطه عطفی در انتشار این روایت در آثار پس از وی به حساب می آید، و تمامی نویسندگانی که این روایت را در کتاب های خویش ثبت نموده اند، خواه سند خویش را ارائه داده باشند و خواه مرسلاً از ابو عبدالرحمن سلمی روایت کرده باشند، همگی تقریباً متن یکسانی را گزارش می کنند.

### ۲-۳. پختگی و فریگی متن روایت

یک قرن بعد از ابو عبید، ابو جعفر نحّاس (م ۳۳۸ق) نحوی و لغت شناس معروف مصری که نزد اساتید و علمای بغداد شاگردی نموده بود با ارائه ۵ طریق از این روایت نقش بسزایی در سند گسترگی آن ایفا می کند. از این پنج طریق، دو مورد همچون طریق ابو عبید در ابو حصین به اشتراک رسیده، به واسطه ابو عبدالرحمن سلمی از علی (ع) روایت می شود. دو طریق دیگر که ویژه نحّاس می باشد پس از اشتراک در عطاء بن سائب (م ۱۳۶ق) به واسطه ابوالبختری (م ۸۳ق) از علی (ع) روایت می شود.

«عَنْ أَبِي الْبُخْتَرِيِّ، قَالَ: دَخَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمَسْجِدَ  
فَإِذَا رَجُلٌ يُخَوِّفُ النَّاسَ فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: رَجُلٌ يُذَكِّرُ النَّاسَ، فَقَالَ:  
كَيْسَ رَجُلٍ يُذَكِّرُ النَّاسَ وَلَكِنَّهُ يَقُولُ: أَنَا فُلَانُ ابْنِ فُلَانٍ فَأَعْرِفُونِي، فَأُرْسَلُ  
إِلَيْهِ أَتَعْرِفُ النَّاسِيخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ؟ فَقَالَ: لَا قَالَ: فَأَخْرَجَ مِنْ مَسْجِدِنَا وَلَا  
يُذَكِّرُ فِيهِ» (ابو جعفر نحّاس، ۱۴۰۸ق، ص ۴۷).

ابوالبختری گوید: روزی علی بن ابی طالب (ع) وارد مسجد [کوفه] شد، فردی را دید که مردم را انذار می کرد. حضرت فرمود: این شخص کیست؟ گفتند: شخصی است که مردم را موعظه می کند. حضرت فرمود: هدف وی موعظه نیست بلکه به مردم می گوید من شخص مهمی هستم مرا بشناسید. فرمود: از او سوال کنید که آیا ناسخ از منسوخ باز می شناسد؟ گفت: خیر. حضرت فرمود: از مسجد ما بیرون شو و مردم را موعظه نکن.



طریق باقیمانده نحاس همچون یکی از طرق ابو عبید پس از اشتراک در سلمه بن نبیط اشجعی با واسطه ضحاک بن مزاحم (م حدود ۱۰۲ق) از ابن عباس روایت شده است. روایت اخیر اگرچه با اقبال چندانی مواجه نشده، اما کمی پس از نحاس، توسط طبرانی (م ۳۶۰ق) به مجموعه روایی کبیر وی یعنی المعجم الکبیر راه می‌یابد. جالب اینکه طبرانی بدون اشاره به روایت منسوب به حضرت علی (ع)، برخورد ابن عباس با قصه پردازی را مطرح می‌کند که به خاطر عدم آگاهی از ناسخ و منسوخ از سوی ابن عباس با عبارت «هلکت و أهلکت» مورد خطاب قرار می‌گیرد (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۲۵۹، ح ۱۰۶۰۳). سیر تاریخی نقل روایت فوق ما را به ابن مفرئ (م ۳۸۱ق) محدث اصفهانی می‌رساند که برای کسب علم رنج سفرهای طولانی به شام و مصر و عراق را بر خود هموار نمود. وی همچون سایر مؤلفان عراقی با سندی متصل به ابو حصین (راوی مشترک) ← ابو عبدالرحمن سلمی ← علی (ع)، به گزارش این واقعه می‌پردازد.

در اوایل قرن ۵ هجری هبه الله بن سلامه (م ۴۱۰ق) کتاب الناسخ و المنسوخ را تحریر می‌کند. گزارش مرسل وی که با عبارت «قد روی عن امیرالمؤمنین علی (ع)» شروع می‌شود حاوی نکات تازه‌ای در این خصوص است که حکایت از پختگی تدریجی متن و فربه شدن آن دارد. نام قصه پردازی که پیش از این مجهول بود و تنها عبدالرزاق از او با کنیه ابویحیی یاد کرده بود در این گزارش، عبدالرحمن بن دأب و از آزادتمندان ابوموسی اشعری معرفی می‌شود که در مسجد و در میان حلقه‌ای از مردم به تدریس نشسته بود؛ اما امر و نهی و مباح و محذور را در هم می‌آمیخت؛ از این رو حضرت علی (ع) از او درباره ناسخ و منسوخ پرسید و چون نمی‌دانست حضرت فرمود: «هلکت و أهلکت».

ابن سلامه می‌افزاید:

«علی (ع) از نام قصه پرداز پرسید، گفت: ابویحیی. حضرت فرمود:

تو «ابو عرفونی» هستی. لذا گوش وی را پیچاند و فرمود: دوباره در

این مسجد قصه نگو!» (ابن سلامه بغدادی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹).

ابن سلامه با هوشیاری به همانندی این ماجرا در خصوص ابن عباس و ابن عمر هم اشاره می‌کند و برداشت حدیفه بن یمان از این ماجرا را گوشزد می‌سازد که:  
«جز این سه نفر کسی را نشاید که برای مردم قصه بگویند: امیر،  
مأمور، و یا کسی که ناسخ را از منسوخ باز می‌شناسد، نفر چهارم یا  
متکلف است یا احمق» (همان، ص ۱۹).

## ۲-۴. توسعه طرق و خوانش‌های متفاوت از روایت

ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) دیگر اندیشمند قرن ۵ هجری با سه طریق مرسل به گزارش این واقعه می‌پردازد. روایت ابو عبدالرحمن سلمی از علی (ع) و عیناً همان روایت از ابن عباس بی‌کم و کاست همان گزارش‌های منابع پیشین است. با این تفاوت که «قاض = قاضی» جایگزین «قاص = قصه پرداز» شده است، گویا ابن حزم بر این امر واقف بوده که شناخت ناسخ و منسوخ بیش از آن که در «قصه‌پردازی» حائز اهمیت باشد، در امر «قضاوت» مهم و تأثیرگذار است. البته این خوانش در قرن پنجم هجری طرفداران دیگری نیز داشته است؛ چرا که بیهقی (م ۴۵۸ق) صریح‌تر از ابن حزم روایت ابو عبدالرحمن سلمی را به گونه‌ای مسند ذیل باب «إثم من أفتی أو قَضی بجهل» طبقه‌بندی نموده است (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۲۰۰). همین برداشت به اکثر منابع شیعی راه یافته است؛ هر چند این خوانش دیری نپایید و یک قرن بعد، توسط حدیث‌پژوه فعال قرن ششم هجری ابوالفرج ابن جوزی (م ۵۹۷ق) اصلاح شد.

طریق منفرد و گزارش ناقص ابن وهب مصری (م ۱۹۷ق) اکنون در قرن ششم هجری با ۸ طریق و چند متن متنوع به ابن جوزی، نقاد زبردست حدیث اهل سنت رسیده است. از میان این ۸ طریق دو مورد، همچون طرق پیش گفته پس از اشتراک در ابو حصین به ابو عبدالرحمن سلمی و سپس به علی (ع) می‌رسد.

طریق دیگری که به علی (ع) می‌رسد پس از اشتراک در عطاء بن سائب از ابوالبختری روایت می‌شود. همان طریقی که پیش از این در اختیار نحاس (م ۳۳۸ق) بود. طریق باقی مانده دیگر همچون یکی از طرق ابوعمید و نحاس به ابن عباس منتهی می‌شود. در کنار این طرق معهود سه طریق دیگر به ماجرای ملاقات سعید بن ابی‌الحسن بصری (م حدود ۱۰۰ق) با قصه‌پردازی اشاره دارد که پیش از این عبدالرزاق و به تبع وی سایر منابع، او را ابویحیی و ابن سلامه با نام عبدالرحمن بن دأب از وی یاد نموده بود. آنچه در گزارش ابن جوزی و پیش از وی ابن حزم اندلسی تازگی دارد ظهور شخصیت اصلی ماجرا، یعنی ابویحیی قصه‌پرداز به عنوان نقش فعال و متکلم صحنه می‌باشد که طی ملاقات سعید بن ابی‌الحسن برادر حسن بصری با وی، ابویحیی خود را همان شخصی معرفی می‌کند که به خاطر قصه‌گویی در مسجد و عدم آگاهی از ناسخ و منسوخ مورد عتاب حضرت علی (ع) واقع می‌شود و پس از اینکه حضرت او را «ابو اعرفونی» معرفی می‌کند دستور به اخراج او از مسجد می‌دهد.

گزارش ابن حزم از این ماجرا چنین است:

«عن سعید بن ابی‌الحسن أنه لقي أبا يحيى المَعْرِفَ فقال له: «أعرفوني أعرفوني يا سعيد» أتى أنا هو. قال: ما عرفت أنك هو. قال: فإني أنا هو مَرَّ بي علي رضي الله عنه وأنا أقض بالكوفة فقال لي: من أنت؟ قلت: أنا أبو يحيى. فقال: لست بأبي يحيى ولكنك تقول: أعرفوني أعرفوني. ثم قال: هل علمت بالناسخ من المنسوخ؟ قلت: لا. قال: هلكت وأهلكت. فما تحدث بعد ذلك أقض علي أحد. أنافعك ذلك يا سعيد؟!» (ابن

حزم اندلسی، ۱۴۰۶ق، ص ۶).

سعید بن ابی‌الحسن، ابویحیی معرف را دید که به وی گفت: «اعرفونی اعرفونی یا سعید!» من همان شخصم. سعید گفت: نمی‌دانستم که تو آن شخص باشی. ابویحیی گفت: من همان کسی هستم که علی (ع) بر من گذشت در حالیکه در کوفه قضاوت می‌کردم. حضرت فرمود: کیستی؟ گفتم: ابویحیی. فرمود: تو ابویحیی نیستی، تو می‌گویی «اعرفونی

إعرفوني: مرا بشنا سید مرا بشنا سید». آیا نا سخ از منسوخ باز می شناسی؟ گفتم: نه. فرمود: «هلكتَ و أهلكتَ: خود و دیگران را هلاک نموده‌ای». پس از آن دیگر برای احدی قضاوت نکردم. ای سعید، آیا این برایت مفید بود؟

البته گزارش ابن جوزی با کمی اختلاف چنین است:

«أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي الْحَسَنِ لَقِيَ (أَبَا يَحْيَى) فَقَالَ: يَا أَبَا يَحْيَى: مَنْ الَّذِي قَالَ لَهُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اعْرِفُونِي اعْرِفُونِي؟ فَقَالَ إِنِّي أَظُنُّكَ عَرَفْتَ أَنِّي أَنَا هُوَ، قَالَ: مَا عَرَفْتُ أَنَّكَ هُوَ، قَالَ: فَإِنِّي أَنَا هُوَ، مَرَّ بِي وَأَنَا أَقْصُ بِالْكُوفَةِ، فَقَالَ: مَنْ أَنْتَ فُقُلْتُ أَنَا أَبُو يَحْيَى...» (ابن جوزی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۲).

### ۳. تحلیل متن

مروری بر متن روایت از زمان پیدایی آن در اولین مجموعه روایی، یعنی الجامع ابن وهب (م ۱۹۷ق) تا پایان قرن ۶ هجری که به دست ابن جوزی می‌رسد و تحلیل متون مشابه، ما را در فهم بهتر این متن و اصالت سنجی آن یاری خواهد نمود. پیش از آن که ابن وهب مصری (م ۱۹۷ق) چنین گزارشی را ارائه نماید، قتاده (م ۱۱۷ق) و ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ق) هر یک تألیفی اختصاصی در حوزه نسخ فراهم آورده بودند، با این وجود هیچ‌یک به این روایت اشاره نکرده‌اند. گزارش ابن وهب مصری به عنوان اولین کسی که این روایت را به نقل از علی (ع) در کتاب الجامع خویش ثبت نموده، چنین است:

«أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، خَرَجَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَلِذَا بَرَجَلٍ يُقْصُ إِلَّا أَنَّ هَذَا يُقُولُ اعْرِفُونِي فَأَعْرِفُوهُ». (ابن وهب، ۱۴۱۶ق، ص ۶۶۳).

البته طبرانی شبیه همین واقعه را در برخورد ابن عمر با شخصی که در مسجد الحرام به قصه پردازی مشغول بود مطرح نموده است:

«عن يحيى البكاء: قال رأى ابن عمر قاصاً يُقصُّ في المسجد الحرام و معه  
إبن كهُ فقال كهُ إنَّه: أيُّ شيء يقول هذا؟ قال: هذا يقول إعرفوني  
إعرفوني» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۶۴).

در این دو گزارش هیچ اشاره‌ای به شناخت ناسخ و منسوخ نشده است؛ اما عبدالرزاق  
صنعانی به عنوان دومین کسی که روایت را به علی (ع) نسبت می‌دهد، از استادش معمر بن  
راشد و او با تردید و به شیوه بلاغ، این گونه به گزارش ماجرا می‌پردازد:

«بلعني أن علياً، مَرَّ بِقَاصٍ، فَقَالَ: «أَتَعْرِفُ النَّاسِيحَ مِنَ الْمُنْسُوخِ؟» قَالَ:  
لَا. قَالَ: «هَلَكْتَ وَأَهْلَكْتَ» قَالَ: وَ مَرَّ بِأَخْرَ قَالَ: «مَا كُنْتُمْ؟» قَالَ:  
أَبُو يَحْيَى، قَالَ: «بَلْ أَنْتَ أَبُو إِعْرَفُونِي». (عبدالرزاق صنعانی، همان).

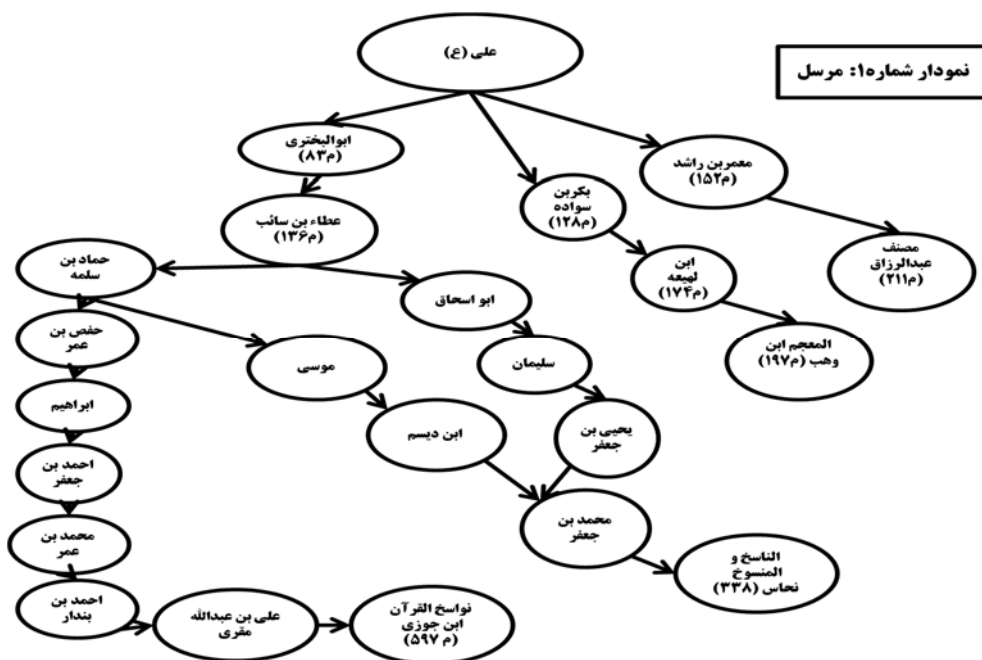
اگرچه عبدالرزاق برخورد حضرت علی (ع) را با دو فرد قصه‌پرداز مطرح می‌سازد که  
به یکی از آنها که شناختی نسبت به ناسخ و منسوخ نداشت، فرمود: «هلكت وأهلكت» و در  
برخورد با فرد دیگر که خود را ابویحیی معرفی می‌کند، می‌فرماید: تو «ابو أعرفونی» هستی؛  
اما در منابع پس از وی هر دو ماجرا در هم تلفیق شده و برای آن تأییداتی از ابویحیی اضافه  
می‌گردد که پیش از این ذکر شد. تفکیک عبدالرزاق بین دو ماجرا می‌تواند راهگشای ما  
در تحلیل‌های آتی باشد.

عیناً همین گزارش در خصوص ابن عباس نیز به ثبت رسیده است، یکسانی عبارات در  
روایت منسوب به حضرت علی (ع) و روایت منسوب به ابن عباس به گونه‌ای است که نمی  
توان آن را به دو حادثه مشابه در دو دوره زمانی مختلف نسبت داد.

آنچه که می‌تواند به عنوان کلیدواژه و نقطه پیوند گزارشات سه‌گانه فوق محسوب  
شود عبارت «إعرفونی» در گزارش ابن وهب و طبرانی و «ابو اعرفونی» در گزارش عبدالرزاق  
است. شباهت پس زمینه و متن هر سه گزارش علی‌رغم تفاوت روایت‌گران شاخص آن  
(علی (ع)، ابن عباس و ابن عمر) ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که باید ماجرا را در یک  
جا جستجو کرد و ناگزیر پای تحلیل اسناد به میان کشیده می‌شود که بدان خواهیم  
پرداخت.

#### ۴. تحلیل شبکه اسناد

پنج راوی ادعا نموده‌اند که این واقعه را دیده و خبر را از زبان علی (ع) شنیده‌اند. بکر بن سواده، معمر بن راشد، ابوالبختری، ابویحیی معرقب و ابو عبدالرحمن سلمی. بنا بر اطلاعات رجال شناختی، چهار طریق نخست مرسل می‌باشند؛ از این رو به جز راوی اخیر، هیچ یک نمی‌توانسته روایت را مستقیماً از حضرت علی (ع) شنیده باشد.



#### ۴-۱. روایت بکر بن سواده

ابن وهب مصری به عنوان اولین کسی که این روایت را در کتاب خویش ثبت نموده، از محدثان مصر است. سندی که وی به دست می‌دهد با واسطه ابن لهیعَه ← بکر بن سواده ← علی (ع) نقل شده است.

بکر بن سواده بن ثمامه جذامی مِصری، فقیه و مفتی دیار مصر بوده که در زمان خلافت هشام بن عبدالملک از دنیا رفته است (ابن یونس مصری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۰).

تاریخ فوت بکر بن سواده به سال ۱۲۸ قمری امکان نقل مستقیم وی از علی (ع) را منتفی می‌سازد.

عبدالله بن لهیعه ابو عبدالرحمن مصری (م ۱۷۴ق) فقیه و قاضی ساکن مصر می‌باشد که ابن وهب را به بکر بن سواده متصل می‌کند. وی از نظر رجالی به تقلیب روایات مشهور بود، برای همین بخاری و ابن مدینی برای روایات وی اعتباری قائل نبودند (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۳۰). کتابهایش در حادثه آتش‌سوزی از بین رفت و چنان تلقین پذیر شده بود که اگر کسی روایتی جعل و بر او عرضه می‌کرد آن را می‌پذیرفت (همان). بنابراین روایت مزبور به نقل ابن وهب علاوه بر مرسل بودن، از ضعف راویان نیز رنج می‌برد.

#### ۲-۴. روایت معمر بن راشد

عبدالرزاق صنعانی راوی پرکار حوزه حدیثی یمن و فردی شناخته شده در سنت حدیثی سنی و شیعی دومین نویسنده‌ای است که روایت فوق را در مصنف خویش ثبت نموده است. وی که متوفای سال ۲۱۱ قمری است، این روایت را به واسطه معمر بن راشد و او نیز به شیوه بلاغ از علی (ع) نقل نموده است. با توجه به فوت معمر به سال ۱۵۲ق از سال روایت وی کاملاً محرز است.

#### ۳-۴. روایت ابوالبختری

نحاس (م ۳۳۸ق) با دو طریق و ابن جوزی (م ۵۹۷ق) با یک طریق به ابوالبختری وصل می‌شوند. این هر سه طریق پس از اشتراک در عطاء بن سائب (حلقه مشترک) به ابوالبختری می‌رسد و او از علی (ع) این ماجرا را گزارش نموده است. سعید بن فیروز بن ابی عمران طائی معروف به ابوالبختری (م ۸۳ق) از تابعانی است که به تصریح رجال‌شناسان اهل سنت مرسل از علی (ع) روایت می‌نموده است (ابن حجر،

۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۵۹). به گفته ابن معین او هرگز از علی (ع) حدیثی نشنیده است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۵).

عطاء بن سائب بن مالک ثقفی کوفی (م ۱۳۶ق) حلقه مشترک طرق پیش گفته و از مضمونان اصلی تحریف یا جعل روایت، از روایانی است که در سالهای پایانی عمرش دچار اختلاط شد. از این رو گفته‌اند: تنها روایات افرادی چون سفیان ثوری و شعبه که قبل از اختلاط از او سماع نموده‌اند قابل پذیرش است (مزّی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۰، ص ۸۶). شعبه کتابت روایات عطاء از ابوالبختری را جایز نمی‌دانست (همان، ص ۹۲). ابن علیّه گوید: فقط یک لوح از عطاء نوشته بودم که آن را هم از بین بردم (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۶، ص ۳۳۸).

بنابراین طریق فوق علاوه بر ضعف ارسال از ضعف حلقه مشترک، یعنی عطاء بن سائب نیز رنج می‌برد که اعتماد بر آن را خدشه‌دار می‌سازد. در نتیجه هیچ کدام از روایان فوق‌الذکر یعنی بکر بن سواده، معمر بن راشد و ابوالبختری نمی‌توانسته‌اند مستقیماً شاهد ماجرا بوده و روایت را از زبان علی (ع) شنیده باشند.

#### ۴-۴. روایت ابوعبدالرحمن سلمی

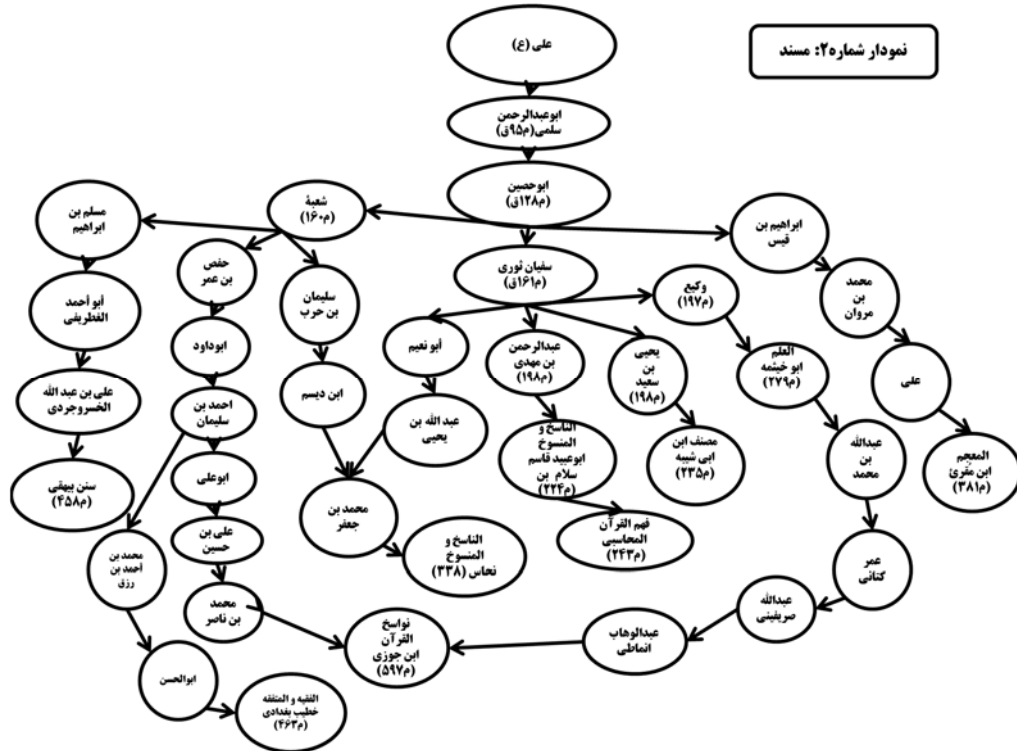
##### ۴-۴-۱. ابوعبدالرحمن سلمی

همان‌گونه که در نمودار شماره ۲ مشخص است بیشترین طرق این روایت به ابوعبدالرحمن سلمی منتهی می‌شود. عبدالله بن حبيب بن ربیعہ مکنی و ملقب به ابوعبدالرحمن سلمی (م ۹۴ق) از مشاهیر کوفی علوم قرائت و حدیث در صدر اسلام است که رجال شناسان اهل سنت عموماً وی را توثیق نموده و او را روایت‌کننده از عثمان، ابن مسعود، حضرت علی (ع) و ... دانسته‌اند (مزّی، همان، ج ۱۴، ص ۴۰۸).

وی اگرچه در شمار روایان از امیرالمومنین علی (ع) ذکر شده؛ اما در برهه‌ای از زمان، اختصاصاً پس از واقعه صفین از اردوگاه علوی فاصله گرفته و به شخصیتی عثمانی تبدیل می‌شود (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۶۱). چنان‌که ماجرای نزاع لفظی وی با حباب بن عطیه سلمی که فردی علوی بود در تاریخ مشهور است (همان، ج ۲، ص ۱۵۱).



برخی نام او را در زمره آن دسته از فقهای کوفه آورده‌اند که با وجود غلبه تشیع در این شهر با امیرالمومنین (ع) دشمنی ورزیده و از اطاعت او خارج شدند (ثقفی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۸).



#### ۴-۲-۴. حلقه مشترک اصلی: ابو حصین

ابو حصین عثمان بن عاصم بن حصین اسدی کوفی متوفای ۱۲۷ یا ۱۳۲ هجری، تنها راوی پس از ابو عبدالرحمن سلمی است که تمامی سندها بدو منتهی می‌شود؛ از این رو وی را حلقه مشترک اصلی نامیدیم. رجال‌شناسان اهل سنت ضمن توثیق ابو حصین، وی را یک راوی عثمانی و دارای تعصبات عربیت معرفی کرده‌اند که میانه خوبی با موالی نداشت (ابن حجر، همان، ج ۷، ص ۱۱۶؛ ابن عساکر، بی تا، ج ۳۸، ص ۳۹۸). از این رو اعمش پس از نزاع لفظی با وی، تا پایان عمر از او فاصله گرفت (مزنی، همان، ج ۱۹، ص ۴۰۱).

بنابر گزارش‌های ابواسحاق همدانی را به خاطر نقل روایت «من کُنتُ مولاة فعلی مولاة» کذاب می‌دانست و چشم دیدن وی را نداشت. (همان؛ بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۲۴۰). ابن حجر با تعبیر «ربما دلّس» پرده از تدلیس‌های گاه و بیگاه وی برمی‌دارد (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ص ۳۸۴؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۴).

اگر قائل به جریان واقعی نقل با شیم باید ابو حصین را منبع اصلی گزارش این روایت قلمداد کنیم؛ چرا که وی نقطه کانونی و مرکز ثقل انتشار این روایت محسوب می‌شود و با نقل وی شاهد تشکیل حلقه‌های مشترک فرعی هستیم. حال، سوالی که مطرح می‌شود، این است: طریق ابو حصین از ابو عبدالرحمن سلمی از امام علی (ع) نزد اهل سنت، چقدر معتبر است؟ با فحص و بحث در میان روایات منابع معتبر حدیثی اهل سنت، یعنی صحاح سته و مسانید مشهور و معتبر، به این نتیجه دست می‌یابیم که این طریق، آنچنان که باید، اعتماد محدثان اهل سنت را جلب نکرده است. چرا که به جز یک روایت، آن هم با محتوایی سست، هیچ روایت دیگری با این سند یافت نمی‌شود. روایت مذکور اینچنین است:

«حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً فَأَمْرُتُ رَجُلًا أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِمَكَانِ ابْتِهَةِ فَسَأَلَ فَقَالَ "تَوَضَّأَ وَاعْسَلُ ذَكَرَكَ" (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۰۰).

همانطور که گفته شد، عدم اعتماد محدثان مشهور اهل سنت به این طریق، نشان‌دهنده آن است که این طریق، نزد آنان چندان معتبر محسوب نمی‌شده، لذا سایر احادیث منقول به این سند نیز نباید نزد اهل سنت از اعتبار بالایی برخوردار باشد.

#### ۴-۳. حلقه‌های مشترک فرعی

یک راوی گمنام به نام ابراهیم بن قیس که ابن مقرئ (م ۳۸۱ق) با دو واسطه سند خود را به وی می‌رساند و دو راوی سرشناس و کثیرالروایه اهل سنت، یعنی شعبه بن حجاج (م ۱۶۰ق) و سفیان ثوری (م ۱۶۱ق) ادعا نموده‌اند که این روایت را از ابو حصین شنیده‌اند.

دو راوی اخیر هر یک، این روایت را برای سه یا چهار نفر نقل نموده‌اند. از این رو شاهد تشکیل دو حلقه مشترک فرعی پس از ابو حصین (= حلقه مشترک اصلی) هستیم. سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱ق) اولین حلقه مشترک فرعی، این روایت را برای چهار نفر (وکیع، عبدالرحمان بن مهدی، ابونعیم و یحیی بن سعید) نقل نموده است. با آنکه جایگاه وی در حدیث اهل سنت محرز است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۹)، اما خبرگان حوزه حدیث بر تدلیس کاری وی اجماع دارند (أبو زرعه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲). از ابن مبارک نقل شده است که بر سفیان وارد شدم در حالی که مشغول تدلیس در نقل یک حدیث بود از من خجالت کشید و آن را اصلاح کرد (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۱).

ابن حجر با درج نام وی در طبقات المدلسین می گوید:

«سفیان بن سعید ثوری فقیه، عابد و حافظ بزرگی است. نسائی و

دیگران وی را به تدلیس وصف نموده و بخاری میزان تدلیس وی را

ناچیز دانسته است» (ابن حجر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۱).

سخاوی با اشاره به نقل سفیان ثوری از ضعفاء سخن شعبه درباره وی را یادآور

می سازد که می گفت:

«لا تحملوا عن الثوري إلا عن من تعرفون فإنه لا يبالي عمن حمل»

(سخاوی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۱۶).

شعبه بن حجاج بن ورد ازدی بصری (م ۱۶۰ق) دومین حلقه مشترک فرعی محسوب می شود که روایت مزبور را برای سه نفر (سلیمان بن حرب، حفص بن عمر و مسلم بن ابراهیم) روایت نموده است. محدثان و رجالیون اهل سنت همگی جایگاه شعبه را در شناخت رجال و مبارزه با تدلیس ستوده‌اند. احمد بن حنبل درباره وی می گفت: «كان شعبه امة وحده في هذا الشأن» (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۷). بنا به گفته عبدالرحمن بن مهدی، سفیان ثوری از شعبه با عنوان فخیم «امیرالمؤمنین فی الحدیث» یاد می کرد (همان).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتایج ذیل حاصل می‌شود:

- ۱- با آنکه قتاده (م ۱۱۷ق) عالم بصره و ابن شهاب زهری (م ۱۲۴ق) عالم مدینه پیش از ابن وهب مصری (م ۱۹۷ق) هر یک تألیفی اختصاصی در حوزه نسخ فراهم آورده بودند، اما هیچ یک به این روایت اشاره نکرده‌اند.
- ۲- بایستی زادبوم این روایت را مصر، حوزه انتشار آن را کوفه و عامل اصلی اشتهاار آن را ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ق) دانست که برای اولین بار طریقی مسند از این روایت به دست می‌دهد.
- ۳- اصلی‌ترین گزارش مسند از طریق ابو حصین اسدی از ابو عبدالرحمن سلمی کوفی از امام علی (ع)، طریق شاذ و منفردی است که در منابع حدیثی معتبر اهل سنت، تنها یک روایت با محتوایی سست از این طریق نقل شده است.
- ۴- بی‌توجهی عالمان بزرگ اهل سنت اعم از صاحبان صحاح سته و مسانید معتبر نسبت به این روایت و عدم ذکر و استناد به آن تأییدی بر سستی این طریق است.
- ۵- گزارش این ماجرا از زبان شخصیت اصلی واقعه یعنی ابویحیی، توسط ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ق) و ابن جوزی (م ۵۹۷ق) اگرچه و سوسه‌انگیز و اغواکننده است، اما عدم اشاره رجال‌شناسان متقدم اهل سنت به این ماجرا در معرفی ابویحیی معرqb و تضعیف وی توسط پاره‌ای دیگر، اصالت این گزارش را با تردید جدی مواجه می‌سازد.
- ۶- توجه به شواهد فوق روشن می‌سازد که روایت مورد بحث که مهم‌ترین و کانونی‌ترین روایت مورد استناد طرفداران نظریه نسخ در حیاتی جلوه دادن شناخت ناسخ از منسوخ محسوب می‌شود، علیرغم شهرت پسینی آن، در سده نخست هجری از بنیان محکمی برخوردار نیست.

## منابع

١. **قرآن کریم.**
٢. آقایی، سید علی، (۱۳۸۵ش)، «تاریخ گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد، نقد و بررسی روش شناسی خویتر ینبل»، **علوم حدیث**، سال ۱۱، ش ۴۱، صص ۱۴۵-۱۶۸.
٣. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۳ق)، **نواسخ القرآن = ناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقیق: محمد أشرف علی الملیباری، چاپ دوم، مدینه منوره: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
٤. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۹ق)، **تلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۹ق)، **لسان المیزان**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٦. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۹ق)، **تعریف اهل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس**، تحقیق: عاصم بن عبد الله القریوتی، عمان: مکتبه المنار.
٧. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۹ق)، **تقریب التهذیب**، تحقیق: محمد عوامه، سوریه: دارالرشید.
٨. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۹ق)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دار الفکر.
٩. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید (۱۴۰۶ق)، **الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم**، تحقیق: عبد الغفار سلیمان البنداری، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٠. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰ق)، **المسنند**، تحقیق: شعیب ارنؤوط، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الرساله.
١١. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰ق)، **الأسمی والکنی**، تحقیق: عبدالله بن یوسف الجدیع، کویت: مکتبه دار الأقصی.
١٢. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع أبو عبدالله البصری الزهری، (۱۹۶۸م)، **الطبقات الکبری**، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار صادر.

۱۳. ابن سلامه بغدادی، ابوالقاسم هبه الله (۱۴۰۴ق)، **الناسخ والمنسوخ**، تحقیق: زهیر الشاویش و محمد کنعان بیروت: المکتب الاسلامی.
۱۴. ابن عدی، عبدالله بن عدی، (۱۴۰۹ق)، **الکامل فی ضعف الرجال**، تحقیق: یحیی مختار غزوی، چاپ دوم، بیروت: دار الفکر.
۱۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن دمشقی، (بی تا)، **تاریخ ده شق**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۱۶. ابن وهب، ابو محمد عبدالله، (۱۴۱۶ق)، **الجامع**، تحقیق: مصطفی حسن أبو الخیر، ریاض: دار ابن الجوزی.
۱۷. ابن یونس مصری، عبدالرحمن بن احمد بن یونس (۱۴۲۱ق)، **تاریخ ابن یونس**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. أبو عبید، القاسم بن سلام البغدادی (۱۴۱۸ق)، **الناسخ والمنسوخ فی القرآن العزیز وما فیہ من الفرائض والسنن**، دراسته و تحقیق: محمد بن صالح المدیفر، ریاض: مکتبه الرشد بالرياض.
۱۹. ابوزرع، احمد بن عبدالرحیم العراقی (۱۴۱۵ق)، **المدلسین**، تحقیق: رفعت فوزی عبد المطلب و نافذ حسین حماد، بیروت: دار الوفاء.
۲۰. احمدی نژاد، فاطمه؛ حسینی زاده، سید عبدالر سول؛ ابوترابی، محمود (۱۳۹۷ش)، «معنا شناسی نسخ تدریجی، مشروط و تمهیدی از منظر آیت الله معرفت رحمه الله تعالی»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۱۵، شماره ۱، پیاپی ۳۷.
۲۱. اخوان مقدم، زهره؛ طهماسبی بلداجی، اصغر (۱۳۹۴ش)، «ارزیابی نظریه وقوع نسخ در قرآن کریم»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۱۲، شماره ۴، پیاپی ۲۸.
۲۲. بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل (بی تا)، **التاریخ الکبیر**، بی جا: بی نا.
۲۳. بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل (بی تا)، **صحیح البخاری**، تحقیق: مصطفی دیب البغا، چاپ سوم، بیروت: دار ابن کثیر.
۲۴. بیهقی، احمد بن حسین بن علی (۱۴۲۴ق)، **السنن الکبری**، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۵. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۷ش)، «نقد بیرونی از نگرش تا روش»، در: **رویکرد های نوین در حدیث پژوهی شیعه**، به اهتمام: مرتضی سلمان نژاد و سید محمد هادی گرامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۶. تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (بی تا)، **الغارات**، تحقیق: سید جلال الدین المحدث، بی جا: بی نا.
۲۷. حسینی جلالی، سید محمدرضا، (۱۳۷۸ش)، «عناوین الابواب و تراجمها فی التراث الاسلامی»، **علوم الحدیث**، السنه الثالثه، العدد الخامس، صص ۷-۸۳.
۲۸. حسینی زاده، سید عبدالر سول، (۱۳۹۱ش)، **نسخ در قرآن: نقد و بررسی اندیشه انکار نسخ در قرآن**، قم: بوستان کتاب.
۲۹. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۳۰. سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن (۱۴۰۳ق)، **فتح المغیث شرح ألفیه الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۱. صنعانی، أبو بکر عبد الرزاق بن همام (۱۴۰۳ق)، **مصنف عبد الرزاق**، تحقیق: حبيب الرحمن الأعظمی، چاپ دوم، بیروت: المكتب الإسلامی.
۳۲. طبرانی، أبو القاسم سلیمان بن أحمد (۱۴۱۵ق)، **المعجم الكبير**، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیه، ریاض: دارالضمیعی.
۳۳. العجلی، أحمد بن عبد الله بن صالح (۱۴۰۵ق)، **معرفة الثقات من رجال اهل العلم والحدیث**، تحقیق: عبد العلیم عبد العظیم البستوی، مدینه منوره: مكتبة الدار.
۳۴. عقیلی، أبو جعفر محمد بن عمرو (بی تا)، **الضعفاء الكبير**، برگرفته از: المكتبة الشامله: موقع جامع الحدیث، بی نا.
۳۵. العینی، بدرالدین (۱۴۲۷ق)، **معانی الأخیار فی شرح أسامی رجال معانی الآثار**، تحقیق: محمد فارس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. فقهی زاده، عبدالهادی، شفیعی، سعید، (۱۳۹۴ش)، «تاریخ گذاری حدیث (علیکم بستنی و سنه الخلفاء الراشدین)»، روش تاریخ گذاری سند-متن»، **دوفصلنامه حدیث پژوهی**، سال ۷، ش ۱۴، صص ۷-۳۲.

۳۷. گورکه، آندریاس، (۱۳۹۷ش)، «روش تاریخ گذاری اسناد-متن با توجه به حلقه مشترک، پژوهش موردی: روایات آخرالزمان»، ترجمه سعید شفیعی، در: **رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه**، به اهتمام: مرتضی سلمان نژاد و سید محمد هادی گرامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۳۸. مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۰ق)، **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.

۳۹. مغلطای بن قلیچ بن عبد الله البکجری، أبو عبد الله علاء الدین (۱۴۲۲ق)، **اکمال تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، تحقیق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد و أبو محمد أسامه بن ابراهیم، قاهره: الفاروق الحدیثه للطباعه والنشر.

۴۰. مولائی نیا، عزت الله (۱۳۸۷ش)، «نقد و بررسی نظریه نسخ تلاوت در قرآن»، **فصلنامه کوثر معارف**، سال ۴، شماره ۸.

۴۱. نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، **الناسخ والمنسوخ**، تحقیق: محمد عبد السلام محمد، کویت: مکتبه الفلاح.

۴۲. نیل ساز، نصرت، (۱۳۹۰ش)، «تاریخ گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد-متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان، مجله پژوهشهای قرآن و حدیث، سال ۴۴، ش ۱، صص ۱۲۷ - ۱۴۹.

۴۳. یحیی بن معین، ابوزکریا (۱۴۰۰ق)، **تاریخ یحیی بن معین روایه الدارمی**، تحقیق: احمد محمد نورسیف، دمشق: دارالمأمون للتراث.



### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Ibn Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman ibn Ali (1423 AH), Nawāsekh al-Qur'an = Nāsekh al-Qur'an wa Mansūkkeh, Research: Muhammad Ashraf Ali al-Malibari, 2nd ed, Medina: The Scientific Research Group in the Islamic University.
3. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar (1419 AH), Talkhīs al-Habīr fī Takhrīj Ahādīth Al-Rāfi'ī Al-Kabīr, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
4. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar (1419 AH), Lisān al-Mīzān, 2nd ed, Beirut: Al-'A'lamī Institute for Publications.
5. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar (1419 AH), Ta'rīf Ahl al-Taqdīs bi-Marātib al-Mawsūfīn bi-Tadlīs, Research: 'Āsim Ibn Abdullah Al-Qaryūti, Oman: Maktab Al-Manār.
6. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar (1419 AH), Taqrīb al-Taḥdīb, Research: Muhammad 'Awāmah, Syria: Dar al-Rasheed.
7. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar (1419 AH), Tahdhīb al-Taḥdhīb, Beirut: Dar al-Fikr.
8. Ibn Hazm al-Andalusī, Ali ibn Ahmad ibn Sa'id (1406 AH), Al-Nāsikh wal-Mansūkh fī al-Qur'an, Research: Abd al-Ghaffār Sulayman al-Bondārī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
9. Ibn Hanbal, Ahmad (1420 AH), Al-Musnad, Research: Shoaib Arna'ūt, 2nd ed, Beirut: al-Risālah Institute.
10. Ibn Hanbal, Ahmad (1420 AH), Al-Asāmī wal-Kunā, Research: Abdullah bin Yusuf Al-Jadī', Kuwait: Dar Al-Aqsa Library.
11. Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd ibn Mani' Abu Abdullah Al-Basrī Al-Zohrī (1968), Al-Tabaqāt al-Kubrā, Research: Ehsan Abbas, Beirut: Dar Sader.
12. Ibn Salamah Baghdadi, Abu al-Qasem Hebat Allah (1404 AH), Al-Nāsikh wal-Mansūkh, Research: Zuhair al-Shāwīsh and Muhammad Kanān, Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
13. Ibn 'Uday, Abdullah Ibn 'Uday (1409 AH), Al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl, Research: Yahyā Mukhtar Ghazāwī, 2nd ed, Beirut: Dar al-Fikr.
14. Ibn Asākir, Abu al-Qasem Ali ibn Hassan al-Demashqī (nd), History of Damascus, Research: Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.

15. Ibn Wahab, Abu Muhammad Abdullah (1416 AH), Al-Jāme', Research: Mustafa Hassan Abu Al-Khair, Riyadh: Dar Ibn Al-Jawzī.
16. Ibn Yūnus al-Mesrī, Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn Yūnus (1421 AH), History of Ibn Yunus, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
17. Abu 'Ubaid, Al-Qasem Ibn Sallām Al-Baghdadi (1418 AH), Al-Nāsikh wal-Mansūkh fī al-Qur'an wa Mā fīh-e min al-Farā'id wal-Sunan, Study and Research: Muhammad bin Saleh Al-Madūfar, Riyadh: Al-Rushd Library.
18. Abu Zur'ah, Ahmad ibn Abdurrahim al-'Irāqī (1415 AH), Al-Mudallasīn, Research: Raf'at Fawzi Abd al-Muttalib and Nāfid Hussein Hammād, Beirut: Dar al-Wafā'.
19. Ahmadinejad, Fatemeh; Hosseinizadeh, Seyed Abdolrasoul; Abu Turabi, Mahmoud (2018), "Semantics of gradual, conditional and preparatory abrogation from the perspective of Ayatollah Ma'refat, may God have mercy on him", Qur'an and Hadith Sciences Researches, 15 (1).
20. Akhavan Moghadam, Zohreh; Tahmasebi Beldaji, Asghar (2015), "Evaluation of the theory of the occurrence of abrogation in the Holy Quran", Qur'an and Hadith Sciences Researches, 12 (4).
21. Aghaei, Seyed Ali (2006), "Dating narrations based on the analysis of asnad, critique and methodological study of G.H.A. Juynboll", Hadith Sciences, 11(41): 145-168.
22. Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (nd), Al-Ta'rīkh Al-Kabīr, Np.
23. Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (nd), Al-Sahīh, Research: Mustafa Dīb al-Baghā, 3rd ed, Beirut: Dar Ibn Kathīr.
24. Bayhaqi, Ahmad ibn Husayn ibn Ali (1424 AH), Al-Sunan al-Kubrā, Research: Muhammad Abd al-Qādir 'Attā, 2nd ed, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
25. Paktachi, Ahmad (2015), "External Criticism from Attitude to Method", in: New Approaches in Shiite Hadith Studies, by: Morteza Salmannejad and Seyed Mohammad Hadi Gerami (eds), Tehran: Imam Sadegh (AS) University.
26. Saqafi Kufi, Ibrahim bin Muhammad (nd), Al-Ghārāt, Research: Sayed Jalal al-Din al-Muhaddith, Np.

27. Hosseini Jalali, Seyed Mohammad Reza (1996), "Anāwīn al-Abwāb wa Tarājimuhā fi al-Turāth al-Islāmī (Titles of chapters and their biographies in the Islamic heritage)", 'Ulūm al-Hdith, 3 (5): 7-83.
28. Hosseinizadeh, Seyed Abdolrasoul (2012), Naskh in the Qur'an: A Critique of the Thought of Denying Naskh in the Qur'an, Qom: Boostan-e Ketab.
29. Khū'ī, Abu al-Qāsem (1430 AH), Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Institute for the Revival of the Works of Imam Al-Khū'ī.
30. Sakhāwī, Shams al-Din Muhammad ibn Abdurrahman (1403 AH), Fath Al-Maghith Sharh Alfīya Al-Hadith, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
31. San'ānī, Abu Bakr Abd al-Razzāq ibn Hammām (1403 AH), Musannaf Abd al-Razzāq, Research: Habib al-Rahman al-'Azamī, 2nd ed, Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
32. Tabarānī, Abu Al-Qasem Suleimn Ibn Ahmad (1415 AH), Al-Mu'jam Al-Kabīr, Research: Hamdi Ibn Abdul Majid Al-Salafi, Cairo: Ibn Taymīyyah Library, Riyadh: Dar Al-Samī'.
33. Al-Ejlī, Ahmad Ibn Abdullah Ibn Saleh (1405 AH), Ma'rifat al-Thiqāt min Rijāl ahl al-'Ilm wal-Hadith, Research: Abdul Alim Abdul Azim Al-Bastawī, Madinah: Al-Dar Library.
34. Aqīlī, Abu Ja'far Muhammad ibn 'Amr (nd), Al-Du'afā' al-Kabīr, Np.
35. Al-'Aynī, Badruddin (1427 AH), Maghānī Al-Akhyār fī Sharh Asāmī Rijāl Ma'ānī al-Āthār, Research: Muhammad Fāris, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmīyah.
36. Feqhizadeh, Abdolhadi and Shafiei, Saeed (2015), "Dating the Hadith (Alaykum bi Sunnatī wa Sunnat al-Khulafā'ī al-Rāshidīn, By the Method of Sanad-Matn Dating)", Hadith Research, 7 (14): 7-32.
37. Gorkeh, Andreas (2018), "Method of Sanad-Matn dating according to the common link, case study: Apocalypse narrations", Trans: Saeed Shafiei, in: New Approaches in Shiite Hadith Studies, by: Morteza Salmannejad and Seyed Mohammad Hadi Gerami (eds), Tehran: Imam Sadegh (AS) University.
38. Mezzi, Yusuf bin Abdurrahman (1400 AH), Tahdhīb al-Kamāl fī 'Asmā' al-Rijāl, Research: Bashār 'Awād Ma'rūf, Beirut: Al-Risālah Institution.
39. Mughaltāi Ibn Qalīch Ibn Abdullah Al-Bakjarī, Abu Abdullah 'Alā' al-Din (1422 AH), Ekmāl Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl, Research:

Abu Abd al-Rahman Ādil Ibn Muhammad, Cairo: Al-Farooq Al-Hadith for printing and publishing.

40. Mowlāeinia, Ezatullah (2008), “Critique and study of the theory of abrogation of reading in the Qur'an”, Kawthar Ma'rifat, 4 (8).
41. Nahhās, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad (1408 AH), Al-Nāsikh wal Mansūkh, Research: Muhammad Abd al-Salam Muhammad, Kuwait: Maktab al-Falāh.
42. Nilsaz, Nosrat (2011), “Dating Hadiths Based on the Combined Method of Sanad-Matn Analysis in Islamic Studies of Orientalists,” Quran and Hadith Researches, 44 (1): 127-149.
43. Yahya ibn Ma'īn, Abu Zakariyā (1400 AH), History of Yahya ibn Ma'īn Riwayāt al-Dārimī, Research: Ahmad Muhammad Nūrsayf, Damascus: Dar al-Ma'mūn li-Turāth.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۳۳-۷۰

## بررسی و نقد گزاره‌ی روایی - تفسیری «الرَّعْدُ مَلَكٌ» در اندیشه‌ی عالمان اسلامی با تأکید بر آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی رعد

حسن اصغرپور<sup>۱</sup>

حامد شریعتی نیاسر<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/tqh.2020.31449.2855

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۸

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

### چکیده

در منابع روایی و تفسیری متقدمان با اشاره به آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی رعد، درباره‌ی چیستی «رعد» و به‌ویژه «تسیح» آن، با رویکردهای مختلف، دیدگاه‌های پراکنده و متنوعی مطرح شده است. از آن جمله دیدگاه‌ها می‌توان به «ملک» خواندن رعد اشاره نمود. این دیدگاه به دلیل برخی پشتوانه‌های روایی، نزد عالمان فریقین طرفدارانی داشته تا بدانجا که در نگرشی افراطی، باورمندان به طبیعی بودن پدیده‌ی «رعد» و نیز کسانی که به تفسیر یا تأویل روایات در این باره پرداخته‌اند، بدعت‌گزار خوانده شده‌اند. از سوی دیگر، دست‌یابی به فهم درست آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی رعد، بدون بررسی روایات وارده به‌ویژه گزاره‌ی روایی پطرفدار «الرَّعْدُ مَلَكٌ» و نیز تحلیل آموزه‌های قرآنی در بیان چیستی و کارکرد دیگر پدیده‌های طبیعی هم‌سان «رعد» در

h.asgharpour@shahed.ir

<sup>۱</sup>. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول)

hshariati@ut.ac.ir

<sup>۲</sup>. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی

جهان، امکان پذیر نیست. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که بخش عمده‌ی گزارش‌های روایی در این باره در طبقه‌ی تابعان نقل شده و سخن تابعان نیز عمدتاً به ابن عباس صحابی ختم می‌شود که گذشته از موقوف بودن، دارای روایانی مهمل و ضعیف در سندشان هستند که اعتبار آنها را خدشه‌دار می‌سازد. بررسی دلالتی این روایات پس از عرضه بر قرآن و نگاهی تحلیلی به دیگر سخنان اهل بیت (ع) در این باره، حاکی از درست‌تر بودن اندیشه‌ی عالمانی است که «رعد» را پدیده‌ای طبیعی می‌دانند، گرچه این دیدگاه به معنای نفی نقش آفرینی فرشتگان در تدبیر امور عالم نیست.

**واژه‌های کلیدی:** رعد و برق، پدیده‌های طبیعی، تسبیح رعد،  
الرعدُ ملکٌ.

### مقدمه و طرح مسئله

کلمه «رعد» تنها دو بار در قرآن کریم در دو سوره مدنی بقره (آیه ۱۹) و رعد (آیه ۱۳) به کار رفته است؛ در آیه نخست، خداوند از «رعد» و «برق» به عنوان دو پدیده طبیعی همراه با باران یاد کرده است: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ...». در آیه دوم، خداوند از تسبیح «رعد» و فرشتگان سخن به میان آورده است: «وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ...»<sup>۱</sup>.

۱. در تبیین نوع سجده این موجودات، سه نظریه مطرح شده است:

۱- سجده تکوینی (از نوع ایفای نقش در نظام هستی)،

۲- دلالت و زمینه‌سازی هدایت انسانها،

۳- سجده واقعی (نوعی فروتنی همراه با شعور در برابر آفریدگار). برای آگاهی بیشتر رک: (شایسته‌نژاد، علی‌اکبر، ۱۳۹۲ش، «سجده واقعی و همراه با شعور حیوان، گیاه و جماد»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، صص ۸۵-۱۱۳).

به‌رغم وجود تصوّر غالب مبنی بر اینکه، «رعد» همچون «برق» پدیده‌ای طبیعی و جوّی است؛ در پاره‌ای روایات، منابع لغوی، تفسیری و تاریخی، با عباراتی چون «الرّعد ملّک» از ملّک بودن آن سخن به میان آمده است. در منابع دینی (اعم از قرآن و روایات) بر نقش آفرینی فرشتگان در تدبیر امور جهان تأکید شده است (نازعات: ۵؛ نهج البلاغه، خطبه ۸۳ (اشباح))؛ از ایجاد بادها تا حرکت ابرها و نیز ایجاد پدیده‌های جوّی (برق و باران) و... نقش آفرینی فرشتگان در جهان هستی فراگیرتر از آنی است که بدان اشاره شد.

از آنجا که برخی پرسش‌های یهود از رسول خدا (ص) در صدر اسلام<sup>۱</sup> و نیز بخشی از گفتگوهای قُصّاص و دروغ‌پردازان با مسلمان در دوران خلفا به ماهیت شناسی «رعد» و «برق» اختصاص داشته بررسی این موضوع اهمیت می‌یابد. فراوانی تعبیر «سئل فلان عن الرّعد» در متون رسیده از قرون اول تا سوم هجری، نشان از آن دارد که نه تنها در دوران صحابه و تابعان ماهیت پدیده‌های آسمانی همچون «رعد» و «برق» مورد پرسش و کنجکاوای قرار داشته، بلکه اهتمام صاحبان غریب‌الحدیث در سده سوم هجری به تفسیر «رعد»، نشان از غرابت و ابهام در چیستی ماهیت این پدیده برای آنان دارد.

باور به ملّک بودن رعد و به طور کلی انتساب این پدیده طبیعی و لوازم آن از قبیل برق و صاعقه به فرشتگان، امری است که از دیرباز معرکه آراء بوده و افزون بر متون دینی و تاریخی، در ادیان گذشته نیز پیشینه دارد. به تصریح برخی مورخان همچون مطهر بن طاهر مقدسی (نیمه دوم قرن ۴ق)، در یونان باستان نیز به تحلیل چیستی رعد و برق پرداخته شده و هویتی طبیعی و مادی برای آن برشمرده شده است.

۱. در پاره‌ای گزارشها که در ادامه بدانها اشاره خواهد شد، اصل پرسش از ماهیت «رعد» به یهود نسبت داده شده که از رسول خدا (ص) در این باره پرسش کردند. با توجه به پیشینه یهود در طرح پرسشهایی خاص از رسول خدا (ص) که در آیاتی از قرآن بدان تصریح شده، (همچون پرسش از ماهیت روح و ذوالقرنین و...) به نظر می‌رسد که هدف اهل کتاب، از پرسش درباره ماهیت «رعد» آزمودن آن حضرت بوده است. جالب آنکه در گزارش ابن‌عبدالبر (۲۰۰۰، ج ۸، ص ۵۸۹) آمده که یهود پس از شنیدن پاسخ پیامبر (ص) درباره ماهیت «رعد» آن را تصدیق کردند (قالوا: صدقت). از این مسأله، آگاهی اهل کتاب نسبت به این موضوع و طرح آن در منابع دینیشان را می‌توان نتیجه گرفت.



ملک بودن رعد در ادبیات فارسی نیز راه یافته است؛ فخرالدین صفی (۹۳۹ق) نگارنده لطایف الطوایف، در فصل نهم از باب دهم کتاب خود در لطائف متفرقه ظرفاً چنین نقل می کند که:

«عقیل از ظرفای عربست، ازو پرسیدند: عجب تر از همه چیست؟  
گفت: آن است که «رعد» فرشته‌ای است که از مگس خردترست و  
از زنبور بزرگتر، گفتند: مگر به این سخن آن می خواهی که از زنبور  
خردتر است و از مگس بزرگتر؟ گفت: اگر چنین باشد هیچ عجب  
نیست» (صفی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۷).

بدین روی، می توان از طریق بررسی گسترده متون اسلامی، درباره خاستگاه این اندیشه و نیز انطباق یا عدم انطباق آن با واقع حکم راند. پژوهش حاضر در صدد است تا از رهگذر بررسی تحلیلی گزاره روایی - تفسیری «الرَّعْدُ مَلَكٌ» در آینه دیدگاه‌های صحابه، عالمان لغت، مفسران و نیز برخی متون تاریخی کهن، تصویری دقیق و درست از ماهیت «رعد» ارائه نماید. در باور برخی، طبیعی خواندن پدیده «رعد» بدعت فلاسفه خوانده شده، اما برخی دیگر بر تحلیل طبیعی و اقلیمی آن اصرار ورزیده و برای سخن خویش دلایلی بر شمرده‌اند. نظر به آنچه گذشت، پرسش اصلی فراروی پژوهش حاضر آن است که: بر اساس متون دینی، تفسیری و تاریخی، ماهیت «رعد» چیست؟ آیا می توان بر ملک بودن آن صحه نهاد یا خیر؟

## ۱. رد پای گزاره «الرَّعْدُ مَلَكٌ» در متون و منابع اسلامی

نگاهی به منابع اسلامی در حوزه‌های مختلف، لغوی، روایی، تفسیری، کلامی و تاریخی نشان می دهد که سخن درباره ماهیت «رعد» و نقد اندیشه‌های مخالف در این باره همواره در سده‌های مختلف اسلامی، یکی از مباحث مورد توجه عالمان اسلامی بوده است. پیش از دسته‌بندی دیدگاه‌ها در این باره، لازم است تا به صورت گذرا، رویکرد عالمان لغت و سپس صاحبان جوامع روایی، تاریخی و تفسیری در این باره گزارش شود:

## ۱-۱. دیدگاه عالمان لغت درباره «رعد»

در منابع لغوی عمومی و اختصاصی عرب (غریب القرآن‌ها و غریب الحدیث‌ها) به صورت پراکنده، درباره پدیده «رعد» سخن به میان آمده است؛ خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۰ق) «رعد» را نام فرشته‌ای دانسته که ابرها را پیش می‌راند. از نظر او، تسبیح «رعد»، صدایی است که از آن به گوش می‌رسد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۳). ابوعبیده معمر بن مثنی (۲۱۰ق) درباره «رعد» دو احتمال مطرح ساخته؛ نخست آنکه نام فرشته‌ای باشد که مأمور «رعد» است و دیگر آنکه صدای ابر باشد. (ابوعبیده، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۵) فرّاء (۲۰۷ق) تنها بدین نکته اشاره کرده که «رعد» در هر جای قرآن آمده، برای ترساندن به کار رفته است (فرّاء، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۲۷).

جوهری (۳۹۳ق) «رعد» را صدایی دانسته که از ابر شنیده می‌شود. (جوهری، ۱۴۲۹، ص ۴۱۳) ابن فارس (۳۹۵ق) «رعد» را جنبش (رفت و آمد) فرشته‌ای می‌داند که ابرها را پیش می‌راند. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۱۱) زمخشری (۵۳۸ق) در *اساس البلاغه* تنها به بیان معنای لغوی و کاربرد کنایی کلمه «رعد» پرداخته و از چپستی آن سخنی به میان نیاورده است (زمخشری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۱).

به‌رغم آنکه در برخی گزارش‌ها، «ملک» خواندن «رعد» را به ابن عباس نسبت داده‌اند، اما در آثار لغوی که امروز از ابن عباس بر جای مانده، شاهدی بر این تفسیر در دست نیست؛ نه در *مسائل نافع بن ازرق* و نه در *معجم غریب القرآن*. تنها در *تنویر المقباس* - که برخی به نادرستی آن را اثر ابن عباس می‌دانند - در ذیل آیه مذکور آمده: «وهو ملک و يقال صوت السماء» یعنی: «رعد» فرشته‌ای است و برخی گویند که صدای آسمان است. (منسوب به ابن عباس، ۱۴۱۲، ص ۲۶۳) در برخی منابع تفسیری و روایی کهن آمده که ابن عباس به شخصی به نام جیلان بن فروه نامه نوشته و از او درباره ماهیت رعد پرسش کرده است.

اینکه چرا ابن عباس صحابی ماهیت «رعد» را از جیلان بن فروه تابعی پرسیده جای بسی شگفتی و درخور اندیشه است!<sup>۱</sup> زیرا، همو (ابن عباس) ناقل ماجرای است که در آن، یهود نزد رسول الله (ص) آمده و از حضرتش درباره‌ی ماهیت «رعد» پرسیده بودند (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۵۷؛ طبرانی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۵؛ ابن عبدالبر، ۲۰۰۰، ج ۸، ص ۵۸۸).

برخی از عالمان لغت نیز همچون فراء (۲۰۷ق)، ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ق)، ابن درید (۳۲۱ق) ابوهلال عسکری (۳۹۵ق) درباره‌ی ماهیت «رعد» سخنی نگفته‌اند و به ظاهر، این امر نزد ایشان موضوعیت نداشته است. البته، از این میان، ابوهلال عسکری در کتاب دیگر خویش التلخیص فی معرفه‌ی أسماء الأشیاء به صورت گسترده و جداگانه به اسامی رایج عرب برای دو پدیده‌ی آسمانی «رعد» و «برق» پرداخته، اما در سخن خویش هیچ اشاره‌ای به ملک بودن رعد یا تحلیل چستی این پدیده‌ی طبیعی ندارد (عسکری، ۱۹۹۶، صص ۲۷۶-۲۸۰).

بر پایه‌ی نتایج به دست آمده در این پژوهش، از میان عالمان لغت کهن، محمد بن قاسم بن بشار ابن انباری (۳۲۸ق) تنها و نخستین کسی است که به صورت جداگانه، دیدگاه عالمان مختلف در بیان ماهیت «رعد» را بیان و تحلیل کرده است که عالمان لغت، «رعد» را صدای ابر می‌دانند. در ادامه سخن ابن عباس «الرعدُ ملکٌ» را نقل و به نقد آن پرداخته، گوید: «فَذِكْرُهُ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ الرَّعْدِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرَّعْدَ لَيْسَ بِمَلَكٍ».

سخن او در حقیقت، همان قاعده‌ی اصولی مشهور «تفصیل قاطع شرکت است» است. ابن انباری در ادامه، گفته: آنان که «رعد» را فرشته می‌پندارند، ذکر واژه «الملائکة» پس از «الرعد» را از سنخ بیان جنس پس از نوع یا کثیر بعد از قلیل دانسته‌اند. به گفته‌ی او، محدثان و بزرگان اهل علم از صحابه و تابعان، «رعد» را فرشته یا صدای فرشته خوانده‌اند. او به روایتی از رسول خدا (ص) در بیان ماهیت رعد و برق اشاره کرده و آن را شاهد و مقوم دیدگاه لغویان می‌داند:

۱. درباره‌ی احتمالات مطرح درباره‌ی حکمت طرح چنین پرسشی از سوی ابن عباس از یک تابعی (ابو جلد جیلان بن فروه) رک: (اصغرپور، ۱۳۹۲ش).

«... سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ السَّحَابَ فَيَنْطِقُ أَحْسَنَ الْمَنْطِقِ وَيُضْحِكُ أَحْسَنَ الضَّحِكِ».

ابن انباری در تحلیل روایت یادشده، گوید: آن حضرت سخن ابر را «رعد» و خنده آن را «برق» خوانده است. او همچنین به روایتی از امام علی (ع) اشاره کرده که صرفاً به بیان ماهیت «برق» محدود بوده و در آن نشانی از بیان ماهیت «رعد» نیست. (ابن انباری، ۱۹۸۷، ج ۲، صص ۳۲۶-۳۳۰) از هری (۳۷۰ق)، در بیان معنای واژه «رعد» خود را وفادار به دیدگاه ابن انباری دانسته و یکسر سخن او را در این باره گزارش کرده است (از هری، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۳).

در میان عالمان لغت سده‌های میانی نیز می‌توان از ابن منظور (۷۱۱ق) یاد نمود که «رعد» را صدای ابر معنا کرده که با ریزش باران همراه است. او تفصیلی از دیدگاه‌های لغوی، تفسیری و روایی پیش از خود را بدون داوری قطعی نسبت به درستی یا نادرستی آنها، گزارش کرده است. (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۷۹-۱۸۰) فیروزآبادی (۸۱۷ق) و طریحی (۱۰۸۵ق) چیزی بر گفته‌های لغت‌شناسان گذشته در این باره نیافزوده و صرفاً دیدگاه‌های مختلف پیشینیان در این باره را گزارش کرده‌اند، (فیروزآبادی، ۱۹۹۸، ص ۲۸۳؛ طریحی، ۱۴۲۸، ج ۳ و ۴، ص ۳۵) اما زبیدی (۱۲۰۵ق) با رویکردی انتقادی، به نظرگاه گذشتگان اشاره داشته است. (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۵۷)

نگاهی کلی و جمعی به دیدگاه برجسته‌ترین عالمان لغت در بیان ماهیت «رعد»، سه تفسیر را به دست می‌دهد: ۱- پذیرش «ملک» بودن رعد ۲- عدم پذیرش «ملک» بودن «رعد» و نقد این اندیشه ۳- سکوت در این باره.

## ۲-۱. «رعد» در منابع روایی، تفسیری و تاریخی

گزاره قرآنی «رعد»، در بسیاری از منابع اسلامی همچون: جوامع روایی فریقین، کتب تفسیر و منابع تاریخی و ادبی نیز مورد اشاره قرار گرفته و درباره چستی و کارکرد آن

دیدگاه‌های مختلف و گاه متضاد بیان شده است. در ادامه، با در نظر گرفتن سیر تاریخی، مهم‌ترین اندیشه‌ها در این باره گزارش خواهد شد.

با توجه به آغاز تدوین رسمی و گسترش منابع اسلامی (اعم از حدیث، تفسیر و لغت) از سده دوم هجری، کهن‌ترین رد پای این گزاره عمدتاً در منابع مدون سده یادشده به چشم می‌خورد. منقولات صحابه و تابعین در جوامع حدیثی پیرامون ماهیت و کارکرد «رعد»، به صورت پراکنده، گزارش شده است. نحّاس (۳۳۸ق) در معانی القرآن خویش ذیل عبارت «وَسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ» (رعد: ۱۳)، «رعد» را فرشته‌ای مأمور راندن ابرها دانسته است. (نحّاس، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۸۲) قاضی نعمان مغربی (۳۶۳ق)، از فرشته‌ای با نام «رعد» که نزد پیامبر (ص) آمد و شد داشت، سخن گفته است. (مغربی، ۱۴۱۴، ج ۳، صص ۱۳۹-۱۴۰). سید رضی (۴۰۶ق) همانند برادرش سید مرتضی (۴۳۶ق) با استعاره دانستن تسبیح رعد، به درستی گزاره «الرعدُ ملک» با دیده تردید نگریسته است (رضی، ۱۹۸۴، صص ۱۲۱-۱۲۲).

ثعلبی نیشابوری مفسّر (۴۲۷ق) به واسطه تابعینی چون سعید بن جبیر، مجاهد، عکرمه و عطیه از ابن عباس روایت نموده که یهود از رسول خدا (ص) درباره ماهیت «رعد» پرسش کردند و آن حضرت نیز بدانها پاسخ گفته است. (ثعلبی، ۱۴۳۶، ج ۱۵، صص ۲۴۸-۲۵۴) واحدی نیشابوری (۴۶۸ق) نیز در تفسیر البسیط خویش، با اثرپذیری از اندیشه استادش (ثعلبی) و بدون ذکر نام وی<sup>۲</sup>، مطالب مشابهی در تأیید ملک بودن فراهم آورده است. (واحدی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، صص ۳۱۲-۳۱۵) زمخشری (۵۳۸ق) به رغم عدم یادکرد «رعد» در أساس البلاغه، در تفسیر خویش الکشاف، تحلیلی طبیعی و مادی از «رعد» ارائه کرده که به‌هنگام انعکاس دیدگاه‌های مفسران در تحلیل ماهیت «رعد»، بدان اشاره خواهد شد.

در منابع روایی و تاریخی فریقین نیز به شکلهای مختلف از گزاره «الرعدُ ملک» با عین لفظ یا تعبیر مشابه سخن به میان آمده است؛ در میان اهل سنت می‌توان از شافعی (۲۰۳ق) در کتاب الأم، احمد حنبل (۲۴۱ق) در المسند، ترمذی (۲۷۹ق) در السنن، نسایی (۳۰۳ق) در السنن، قاضی نعمان مغربی (۳۶۳ق) در کتاب شرح الأخبار و ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)

۲. به زعم محقق کتاب، مصدر نقل قول او، ابواسحاق ثعلبی نیشابوری (۴۲۷ق) استاد واحدی است.

در اخبار إصبهان نام بُرد. بیهقی (۴۵۸ق) در السنن الکبری نیز بابی با عنوان «باب ما جاء فی الرعد» در نظر گرفته و در آن، عنوانی را با نام «الرعدُ مَلَكٌ یزجرُ السحاب» گنجانده است. (بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۶۳). ابن طاهر مقدسی (نیمه دوم قرن ۴ق) مورخ، در کتاب البدء والتاریخ تحلیل‌هایی مفیدی درباره ماهیت روحانیات عالم از جمله فرشتگان دارد. (مقدسی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۷۱ و ج ۲، ص ۳۳). شهرستانی (۵۴۸ق) در الملل والنحل (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۲ و ص ۱۷۴) ذیل ذکر طوائفی از غلات (بیانیه و کیسانیه و سبائییه) دیدگاه آنها درباره صدای رعد را گزارش کرده است.<sup>۳</sup>

ابن ابی الحدید (۶۵۶ق) نیز به گزارش پاره‌ای از اندیشه‌های غلات سبأیه و از جمله اعتقاد آنها درباره صدای رعد پرداخته است. (۱۴۲۸، ج ۸، ص ۱۲۰) نووی (۶۷۶ق) نیز در کتاب المجموع خود، دیدگاهی از شافعی را گزارش کرده که بر سخن مجاهد تابعی استوار است و بر پایه آن، «رعد» فرشته‌ای است و برق بالهای او، که ابرها را پیش می‌راند. شافعی، بر آن بوده که «سخن مجاهد، با ظاهر قرآن سازگاری دارد.» (نووی، بی تا، ج ۵، ص ۹۱). شمس‌الدین ذهبی (۷۴۸ق) در کتاب سیر أعلام النبلاء در دو جایگاه، روایاتی را در این باره، از امام علی (ع) و مجاهد بن جبر نقل کرده است. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۵۷ و ج ۹، ص ۵۴۸). ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق) در کتاب الإصابه فی تمیز الصحابه ذیل عنوان «عمرو بن بجاد اشعری» روایتی در این باره آورده است. (عسقلانی، ۱۴۳۳: ۱۰۸۸) شربینی و شهاب‌الدین رملی (۱۰۰۴ق) (مشهور به شافعی صغیر) ضمن گزارش اقوال شافعی تفسیرهایی در این باره بیان کرده‌اند. (شربینی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۲۶؛ رملی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۲۶)

در متون و منابع شیعی نیز روایاتی در این باره نقل شده است. گرچه در منابع کهن روایی شیعه عبارت «الرعدُ مَلَكٌ» به چشم نمی‌خورد، اما اشاره به ملک بودن رعد در برخی منابع روایی شیعه به صورت‌های دیگری گزارش شده است، از جمله: عیاشی (۳۲۰ق)

<sup>۳</sup>. مرحوم شوشتری در شرح خطبه ۱۷۳هج البلاغه، پس از نقل گزارش شهرستانی به نقد آن پرداخته است: (شوشتری، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۲۷).

(۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۷) و علی بن ابراهیم قمی (حدود ۳۲۰ق) (۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶۱) در تفاسیر خویش، کلینی (۳۲۹ق) در الکافی (۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۳۱)، صدوق (۳۸۱ق) در من لا یحضره الفقیه (۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۲۶)، همچنین صاحب الاختصاص در کتاب خویش (۱۴۱۴، ص ۳۲۷). سید رضی (۴۰۶ق) و برادرش سید مرتضی (۴۳۶ق) نیز در این باره دیدگاههایی مطرح کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۸؛ سید رضی، ۱۹۸۴، صص ۱۷۶-۱۷۷).

شیخ طوسی (۴۶۰ق) نیز، در دو جایگاه از ماهیت «رعد» سخن گفته است؛ یک بار در تفسیر آیه ۱۹ سوره بقره سه دیدگاه در تحلیل ماهیت «رعد» را گزارش کرده و به تحلیل آنها پرداخته است. سه دیدگاه او در تفسیر ماهیت «رعد» عبارتند از: ۱- فرشته‌ای گماشته بر ابرها که به تسبیح [پروردگار] مشغول است. ۲- بادی فشرده در لایه‌های زیرین جو (آسمان) ۳- برخورد و سایش ابرها با یکدیگر. طوسی، پس از یادکرد هر دیدگاه، از باورمندان به آن دیدگاه نام برده است. جالب آنکه در هر سه دیدگاه، نام ابن عباس صحابی به چشم می‌خورد. از میان این سه دیدگاه، شیخ، دیدگاه نخست را دیدگاه منقول از اهل بیت (ع) می‌شمرد. از توضیحات بعدی او، گزینش یا ارزش‌گذاری هیچ‌یک از سه دیدگاه یاد شده به دست نمی‌آید. (طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۹۲) شیخ طوسی ذیل آیه ۱۳ سوره «رعد»، نیز پس از تحلیل ماهیت رعد، تسبیح آن را مورد تحلیل قرار داده است. (پیشین، ج ۶، ص ۲۳۱) آنچه گذشت، گزارشی پراکنده بود از توجه عالمان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به موضوع «رعد» و سخن از ماهیت آن. در ادامه، پیش از ارزیابی محتوایی (دلالی) این گزارش‌ها، به صورت اجمالی وضعیت سندی آنها مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

## ۲. تحلیل وضعیت سندی

یکی از پرسش‌هایی که در این پژوهش به ذهن می‌رسد آن است که روایان گزارش‌های روایی حاکی از «ملک بودن رعد»، اولاً از اعتبار و وثاقت برخوردارند یا خیر؟ و اینکه این دست گزارش‌ها، در چه سطحی از اعتبار و صحت جای دارند؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: بررسی و تحلیل وثاقت راویان به دلیل گستردگی و تعددشان، خود، مستلزم پژوهشی گسترده و مجزاست از اهداف و مأموریت‌های این پژوهش خارج است؛ از این رو، در این نگاشته صرف نظر از بررسی و اعتبارسنجی یک به یک راویان، تنها به صورت کلی به ذکر چند نکته در این باره اشاره خواهد شد.

ناقلان این گزارش‌ها در طبقه تابعان (مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر، عکرمه، طاووس، عطیه بن أسود، ضحاک بن مزاحم، حسن بصری، قتاده، شهر بن حوشب، حمید بن عبدالرحمان بن عوف) هستند که عمدتاً این دست روایات، به واسطه ایشان از ابن عباس و به صورت موقوف نقل شده و در پاره‌ای از آنها، به واسطه شیخی گمنام (عن شیخ أدرک النبى) (واحدی نیشابوری، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۳۱۴) یا خود ابن عباس، به رسول خدا (ص) نسبت داده شده است. در برخی منابع، ابوانس عمرو بن بجد اشعری به عنوان ناقل «ملک بودن» رعد از رسول خدا (ص) معرفی شده است (ابن اثیر جزری، ۱۴۳۳، ص ۹۲۲؛ عسقلانی، ۱۴۳۳، ص ۱۰۸۸).

بر پایه برخی پژوهش‌های صورت گرفته، گزارش‌های منتسب به ابن عباس در این باره از شخصی به نام جیلان بن فروه نقل شده است. (اصغرپور، ۱۳۹۲) جیلان بن فروه نیز در برخی منابع رجالی مهمل فرض شده و اطلاعاتی درباره وثاقت یا ضعف او گزارش نشده است، اما در برخی منابع رجالی همچون الطبقات ابن سعد (۲۳۰ق) (۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۲۲)، الجرح والتعدیل ابن ابی حاتم رازی (۳۲۷ق) (۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲) و ابواحمد عسکری (۳۸۲ق) در تصحیفات المحدثین (۱۴۰۲، ج ۳، ص ۹۸۳) در شمار افراد موثق بر شمرده شده است. با این وصف، چنانچه آن دسته از روایاتی که سندشان به جیلان بن فروه تابعی<sup>۴</sup> و ابن عباس یا شاگردان ابن عباس در مدرسه تفسیری مکه ختم می‌شوند را ملاک قرار دهیم، با توجه به وثاقت اجمالی آنها به دلیل شهرت و... باید در صدد یافتن توجیهی منطقی و محکمه‌پسند از ملک خوانی «رعد» بر آییم.

<sup>۴</sup> ابن صلاح شهرزوری همچون برخی دیگر از عالمان رجال، او را در شمار تابعان دانسته است: (مقدمه ابن صلاح، ص ۳۲۶).



همان گونه که گذشت و در ادامه نیز خواهد آمد، سید رضی (۴۰۶ق)، سید مرتضی (۴۳۶ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) بدین رویکرد گرویده‌اند. برخی از مهم‌ترین روایان روایات شیعی در این موضوع، عبارتند از: ابوبصیر، یونس بن عبدالرحمان، سماعه بن مهران که همگی از امام صادق (ع) روایاتی نقل کرده‌اند و از نظر صاحبان کتب ثمانیه رجال شیعه، همگی موثق و مورد اطمینانند.<sup>۵</sup>

### ۳. بررسی و نقد متنی (دلالی)

عالمان مختلف اسلامی درباره‌ی ماهیت (چیستی) «رعد»، دیدگاه‌های گسترده و متنوع و بعضاً متناقضی را مطرح کرده‌اند که حاکی از اضطراب در نقل است. پیش از پرداختن به دیدگاه «ملک» بودن رعد به عنوان یکی از مهم‌ترین دیدگاهها در این باره، لازم است به دیگر دیدگاه‌های مشهور در این باره اشاره شود.

#### ۳-۱. «رعد» پدیده‌ای طبیعی

شماری از عالمان، «رعد» را پدیده‌ای طبیعی خوانده‌اند. در این راستا، برخی به ایجاد آن به واسطه‌ی اصطکاک ابرها با یکدیگر باور داشته‌اند، برخی دیگر آن را در شمار بادها برشمرده‌اند، برخی دیگر از سخن ابر با عنوان «رعد» یاد کرده‌اند که در ادامه به صورت مجزاً به این سه دیدگاه و قائلان آن پرداخته خواهد شد.

<sup>۵</sup> هرچند برخی عالمان رجال، سماعه بن مهران را واقفی مذهب خوانده‌اند، اما منقولات او از امام صادق (ع) (یعنی روایات مرتبط با پژوهش حاضر) در دوران استقامت وی بوده و معتبر است.

<sup>۶</sup> برای نمونه، حربی (۲۸۵ق) نام همه صحابه و تابعانی را ذکر کرده که به ملک بودن رعد باور دارند، اما نکته عجیب آنکه وی از ابوجلد [تابعی] نقل کرده که وی رعد را باد می‌دانست: (حربی، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۶۸۸-۶۹۰).

### ۳-۱-۱. باد بودن «رعد»

بر اساس کهن ترین گزارش های تاریخی موجود در منابع تفسیری و لغوی، به صورت مشخص ابوجلد جیلان بن فروه نخستین کسی است که از باد بودن «رعد» سخن گفته است. طبری (۳۱۰ق) در تفسیر خویش و به هنگام بیان مفهوم آیه ۲۰ از سوره بقره، در یک جایگاه و با دو سند مختلف، این اندیشه را به جیلان (در پاسخ به پرسش مکتوب ابن عباس) و در جای دیگر، بدون ذکر نام و با عبارت «وقال آخرون»، به گروهی نامعلوم نسبت داده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۹) ابن انباری (۳۲۸ق) نیز در الزاهر، به روایت ابن عباس در همین معنا اشاره کرده است (ابن انباری، ۱۹۸۷، ج ۲، صص ۳۲۶-۳۳۰).

ابن ابی حاتم رازی (۳۲۷ق) نیز در تفسیر خویش همین دیدگاه را به نقل از ابوجلد ذکر کرده است. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۵) این دیدگاه، در برخی تفاسیر سده های بعدی نیز راه یافته است؛ مکی بن ابی طالب (۴۳۷ق) (۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۵ و ج ۵، ص ۳۷۰۲)، شیخ طوسی (۴۶۰ق) (۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۹۲)، ابن عطیه آندلسی (۵۴۰ق) (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۲) و محمود بن ابوالحسن نیشابوری (۵۵۳ق) (۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۵)، قُطیبی (۶۷۱ق) (۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۱۷) همگی، دیدگاه فوق را به نقل از عبدالله بن عباس صحابی گزارش کرده اند. از معاصران نیز آلوسی ضمن نقل دیدگاه فوق، آن را نادرست دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۱۳).

### ۳-۱-۲. «رعد» سخن ابر و «برق» خنده آن

در برخی منابع کهن (تفسیری، تاریخی، روایی و لغوی) در سخن از آفرینش «ابر»، چنین آمده که پس از خلق «ابر» توسط خداوند، «ابر» به سخن درآمد؛ سخنش «رعد» شد و سپس خندید و خنده او «برق» شد. (تستری، ۱۴۲۳، ص ۸۴؛ ابن انباری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۳۲۹؛ مقدسی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۳) راغب اصفهانی (۳۹۶ تا ۴۰۱ق)، ابن اثیر جزری (۶۰۶ق) و نیز ابن منظور (۷۱۱ق)، این تعبیر را نمونه ای از کاربرد استعاری و مجازی در کلام عرب خوانده

اند (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰، ص ۳۵۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۳، ۱، ۳۵۰؛ ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۴).

واحدی نیشابوری (۴۶۸ق) نیز این دیدگاه را در تفسیر خویش اشاره نموده، اما با توجه به تعبیر «ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى...» در آغاز نقل روایت و نیز توضیحات دیگر او، به نظر می‌رسد که این دیدگاه، برگزیده او نیست (واحدی نیشابوری، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۳۱۴).  
فخر رازی (۶۰۶ق) ضمن نقل روایتی در این باره، با توجه به قدرت خداوند بر خلق مستقل «حیات»، «قدرت»، «علم» و «نطق»، امکان خنده و نطق ابر را منتفی ندانسته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۲) مجلسی (۱۱۱۱ق) نیز سخن فخر را بی‌کم و کاست و بدون نقد گزارش کرده که به نوعی حاکی از تأیید ضمنی او نسبت به این اندیشه است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۳۵۷) ضمن آنکه این تأویل فخر رازی با توجه به فرموده حضرت علی (ع) در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، ناظر به انشاء کلام از سوی خداوند، بعید نمی‌نماید.<sup>۷</sup>

### ۳-۱-۳. «رعد» حاصل اصطکاک ابرها

شماری از اندیشمندان و مفسران، «رعد» را حاصل اصطکاک ابرها با یکدیگر دانسته‌اند. کهن‌ترین باور در این باره به یونان باستان باز می‌گردد. به‌رغم آنکه به تصریح برخی مورخان کهن همچون ابن طاهر مقدسی (نیمه دوم قرن ۴ق)<sup>۸</sup>، برخی عالمان یونان

<sup>۷</sup>. برای آگاهی بیشتر رک: (پوررستمی، ۱۳۹۱) و نیز نقد این مقاله با عنوان «مراد از «کلام» باری تعالی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه» نوشته (نادری، ۱۳۹۱).

<sup>۸</sup>. مَطَهَّر بن طاهر مقدسی از مورخان بنام سده چهارم هجری بوده است. کتاب *البدء والتاریخ* که اثر اوست تا زمانی، به‌اشتباه، اثر ابوزید بلخی (۳۲۲ق) خوانده شده است. کِلِمان هُوَار (Clement Huart) (۱۹۲۶م) شرق‌شناس فرانسوی، دو جلد نخست کتاب را با نام بلخی منتشر کرد، اما در جلد سوم کتاب که سال ۱۹۰۳ میلادی منتشر شد بدین نکته تصریح کرد که کتاب، از آن مقدسی است نه ابوزید بلخی. برای آگاهی بیشتر در این باره رک: (مقدسی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، صص ۳۵-۳۹: ترجمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی)

باستان همچون ارسطو، در تحلیل پدیده «رعد»، هویتی طبیعی و مادی برای آن برشمرده‌اند (مقدسی، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۳۳-۳۴).

اما گزارش‌های مربوط به باورهای یونانیان باستان حاکی از آن است که ایشان، به خدایان متعددی باور داشتند که یکی از آنها زئوس<sup>۹</sup> نام داشت و بزرگترین خدای یونان به شمار می‌رفت. در اندیشه آنان، زئوس حاکم بر باد و باران بود و رعد و برق را در آستین داشته و زمین را به لرزه درمی‌آورد. (جان ناس، ۱۳۵۴، صص ۵۴-۵۵)<sup>۱۰</sup> هندوان نیز که برای هر پدیده طبیعی، الهه یا خدایی را باور دارند، «اندرا» را الهه رعد نام نهاده که سبب ریزش باران می‌گردد (شلیبی، ۲۰۰۰، ص ۳۳؛ مرعشلی، ۲۰۱۸، ج ۲، ص ۴۰۱).

از دانشمندان مسلمان، ابن طاهر مقدسی (نیمه دوم قرن ۴)، پس از اشاره به اختلاف نظرگاه عالمان پیشین بر سر ماهیت «رعد»، ضمن تردید در درستی گزارش‌های حاکی از ملک بودن رعد، با بیان «والله أعلم بصحّة هذه الأخبار»، هیچ‌گونه داوری قطعی در این باره بیان نداشته است. او پذیراترین دیدگاه‌ها نزد عالمان را سخن ارسطو خوانده که در تحلیل «رعد»، آن را پدیده‌ای طبیعی می‌دانست که از تابش خورشید و تبخیر آبها شکل می‌گیرد (مقدسی، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۳۳-۳۴).

سید رضی (۴۰۶ق) آیه ۱۳ سوره رعد را از مصادیق مجازات قرآنی برشمرده و با استعاره خواندن تسبیح «رعد»، به تفصیل درباره ماهیت و چگونگی حصول این پدیده طبیعی سخن گفته و آن را ناشی از تراکم ابرها و برخورد آنها با یکدیگر دانسته است. او ذیل عنوان «کیف يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِ اللَّهِ» پس از اشاره به عبارت «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ»، آن را از باب استعاره دانسته و «رعد» را صدای حاصل از اصطکاک

۱۰. Zeus

<sup>۱۰</sup> لازم به ذکر است که در مدخل «برق» از *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، با نگاهی تاریخ علم گونه به ماهیت (چیستی) «برق»، به دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف مسلمان و غیرمسلمان در طول تاریخ علم در این باره اشاره شده و بدین مناسبت از «رعد» نیز سخن به میان آمده است: (کرامتی، ۱۳۶۷، ج ۱۱، ص ۷۳۳ به بعد).

ابرها با یکدیگر می‌داند. او شدت و ضعف صدا را با میزان تراکم ابرها مرتبط دانسته و این پدیده را نشانه‌ای از نشانه‌های قدرت پرودگار شمرده است.

رضی، بر آن است که اشاره به «تسبیح رعد» به یکی از این دو دلیل است؛ یا بر فعل خداوند دلالت دارد که شایسته ستایش است و یا از آن رو که شنیدن صدای آن، تسبیح خداوند از سوی مردم را در پی دارد (رضی، ۱۹۸۴، ص ۱۷۶).

همو در تفسیر سخن امام علی (ع) ذیل یکی از حکمتهای نهج البلاغه<sup>۱۱</sup>، پس از آنکه سخن حضرت را کلامی شگفت در فصاحت و بلاغت خوانده گوید: آن حضرت، ابرهای همراه با رعد، برق، باد و آذرخش را به شتران سرسختی تشبیه کرده که بار از پشت می‌افکنند و سواری نمی‌دهند و ابرهای تھی از رعد و برق را به شتران رامی تشبیه کرده که شیرشان را به آرامی می‌دوشند و از آنها سواری می‌گیرند. (رضی، ۱۴۳۷، صص ۵۹۸-۵۹۷)

از تحلیلهای رضی در تفسیر چستی رعد و تسبیح آن، برمی‌آید که او روایات پراکنده منقول از اهل بیت (ع) یا برخی صحابه و تابعان در «ملک خواندن رعد» را درست نمی‌داند؛ زیرا نه تنها اشاره‌ای به این دست روایات نکرده، بلکه اندیشه‌ی نهایی خویش را با آنها همسان نساخته است.

سید مرتضی (۴۳۶ق) نیز همچون برادرش، رعد را پدیده‌ای طبیعی و صدایی حاصل از اصطکاک ابرها با یکدیگر تفسیر کرده است و گویا با عبارت مجهول «رُوی اَهمّا مَلکان»، اندیشه‌ی ملک دانستن پدیده‌های طبیعی را سخنی ضعیف می‌شمرد (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۸).

پیشتر اشاره شد که شیخ طوسی (۴۶۰ق)، در دو جایگاه از تفسیرش در دو سوره بقره و رعد، درباره‌ی ماهیت «رعد» و تسبیح آن سخن گفته است. شیخ، در تفسیر آیه ۱۳ از سوره رعد، «رعد» را صدای حاصل از سایش ابرها با یکدیگر دانسته است. او، پدیده «رعد» را

<sup>۱۱</sup> وقال علیه السلام فی دعاء استسقی به: اللَّهُمَّ اسْقِنَا ذُلَّ السَّحَابِ دُونَ صِعَابِهَا: حکمت ۴۶۰ و در برخی نسخه‌ها

بزرگ‌ترین نشانه و روشن‌ترین دلیل بر عظمت الهی می‌شمرد؛ زیرا، ابرها با وجود سنگینی جرم، که از سایش آنها صدای «رعد» به گوش می‌رسد، به زمین نمی‌افتند.

طوسی در ادامه، سه احتمال تفسیری نقل شده برای «تسبیح رعد» را بیان کرده است. در احتمال سوم گزارش شده از شیخ، ملک بودن «رعد» مطرح است: «این فرشته، با صدا ابرها را به پیش می‌راند؛ صدایی که به دلیل حکایت از عظمت الهی، تسبیح به‌شمار می‌آید.» (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۳۰) شیخ، در این جایگاه نیز داوری روشنی از پذیرش یکی از دیدگاه‌های سه‌گانه ارائه نکرده، اما بیان او در منشأ پیدایش «رعد» (یعنی سایش ابرها) پیش از طرح دیدگاه‌های سه‌گانه در زمینه تسبیح «رعد»، بهره‌گیری از «قیل» در آغاز اشاره به دیدگاه‌های یاد شده و سرانجام، سخن از فرشته بودن «رعد» در دیدگاه سوم (پایانی)، نشان از آن دارد که شیخ، «ملک» بودن «رعد» را باور نداشته است.

زمخشری (۵۳۸ق) هم ذیل آیه ۱۹ سوره بقره، «رعد» را پدیده‌ای طبیعی و حاصل اصطکاک ابرها می‌داند (۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۳) و در نتیجه ذیل آیه ۱۳ سوره رعد، برخلاف بسیاری دیگر، «رعد» را مضاف‌الیه‌ای خوانده که مضافش محذوف است و تسبیح را متعلق به شنونده صدای رعد (و نه خود رعد) دانسته است. (پیشین، ج ۲، ص ۵۱۸) او تنها کسی است که صدای فرشته خواندن «رعد» را از بدعت‌های صوفیان می‌شمرد. (پیشین، ج ۲، ص ۵۱۹).

در دایرة المعارف بزرگ اسلامی نیز، ملک خواندن «رعد» جزء باورهای عامیانه برشمرده شده و چنین آمده است:

«از آن جا که برق، رعد و صاعقه از آشکارترین و رایج‌ترین پدیده‌های جوی بوده‌اند، در فرهنگ عامه باورهای بسیاری در این باره وجود دارد که گاه رنگ دینی نیز به خود گرفته است؛ این موارد از آن جمله‌اند: ۱. ریاس در اثر رعد و برق (صاعقه) بر سنگ کوه می‌روید. اما در روایتی بسیار کهن که امروزه نیز میان روستاییان ایران رایج است، به شکافتن خاک و رویش قارچ بر اثر رعد، یا

رویدن آن در سال‌های پر رعد و برق اشاره شده است. بی‌تردید یکی از نام‌های عربی قارچ، یعنی «بنات (یا نبات) الرعد» اشاره به همین موضوع دارد. ۲. فرشتگان به امر خداوند ابرها را با تازیانه می‌رانند (برق)؛ و رعد نعره ابرهاست. در روایتی دیگر خداوند فرشته‌ها را شلاق می‌زند و در روایتی دیگر فرشته‌ها روی ابرارابه می‌گردانند» (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۷۳۳ «مدخل برق»).

هم‌راستا با دیدگاه‌های پیشین، برخی پژوهشگران معاصر در آثار خویش، از اندیشه طبیعی خواندن «رعد» به شدت دفاع کرده و اساساً ساحت شریعت را از قول به غیر آن مبرا دانسته‌اند. (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۴۳). این دیدگاه در بیان ماهیت «رعد»، با آموزه‌های کتاب الهی و روایات اهل بیت (ع) سازگاری دارد. هرچند در قرآن کریم، تنها دو بار از پدیده «رعد» سخن به میان آمده، اما نگاهی به دیگر پدیده‌های آسمانی و زمینی در قرآن (همچون: خورشید، ماه، باده‌ها، کوه‌ها، دریاها و...) و توصیف خداوند از ماهیت و فلسفه وجودی آنها، هیچ‌گونه تحلیلی فراطبیعی و دور از ذهن را به دست نمی‌دهد. با این وصف، در مقام عرضه بر قرآن، ماهیت و کارکرد پدیده «رعد» را نیز باید همچون دیگر پدیده‌های طبیعی تحلیل نمود. درباره تسبیح «رعد» نیز، با نگاهی به دیگر آیات قرآن کریم روشن می‌شود که مراد، تسبیحی تکوینی همچون تسبیح دیگر پدیده‌های جهان هستی است: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء: ۴۴).

دعای ۳۶ صحیفه سجّادیه، به مناجات امام سجّاد (ع) در هنگامه نگاه به ابرها و دیدن برق و شنیدن صدای «رعد» اختصاص دارد. در این دعای پُرمايه، زین العابدین (ع)، «رعد» و «برق» را دو نشانه از نشانه‌های [قدرت] الهی یاد کرده‌اند که تسلیم اراده الهی در سود یا زیان رسانی به مردمان و سرزمینها هستند: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَيْنِ آيَاتِنِ مِنْ آيَاتِكَ وَ هَذَيْنِ عَوْنَانِ مِنْ

أَعْوَانِكَ، يَبْتَدِرَانِ طَاعَتَكَ بِرَحْمَةٍ نَافِعَةٍ أَوْ نِقْمَةٍ ضَارَّةٍ...». نظر به آنچه گذشت، تحلیل طبیعی از پدیده «رعد» از پشتوانه‌ای قرآنی و روایی برخوردار است.

### ۲-۳. مَلَكٌ بُوْدُنٌ «رعد»

دیدگاه دیگر درباره «رعد» که از طرفداران زیادی نیز برخوردار است، باور به «مَلَكٌ بُوْدُنٌ» آن است و حتی در برخی نقلها به صیغه مجهول «قِيلَ» (و با تردید) به اندازه و ابعاد این مَلَكٌ نیز اشاره شده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۵۲۶) جالبتر آنکه در پاره‌ای گزارش‌ها، به نقل از مجاهد، پس از سخن درباره مَلَكٌ بُوْدُنٌ «رعد»، از بالهای آن به «برق» تعبیر کرده‌اند که به واسطه آن، ابرها را پیش می‌راند. شافعی (۲۰۳ق) این تفسیر مجاهد را متناوب‌ترین دیدگاه با ظاهر قرآن خوانده است. (بیهقی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۶۳) همچنین در تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم قمی (۳۲۹ق) نیز ذیل آیه ۱۳ سوره رعد، از مَلَكٌ بُوْدُنٌ رعد سخن به میان آمده است. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶۱)

ابن انباری (۳۲۸ق) گوید: لغویان در معنای «رعد» گفته‌اند که آن صدای ابر است و دلیل باران. او در ادامه گوید: به نقل از ابن عباس چنین آورده‌اند که وی گفت: «رعد» نام ملکی است. از نظر ابن انباری، اهل لغت با تکیه بر آیه «و يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ»، آن را صدای ابر می‌دانند و برآنند که یادکرد ملائکه پس از «رعد»، نشان از آن دارد که «رعد» مَلَكٌ نیست، اما کسانی که «رعد» را مَلَكٌ می‌دانند چنین احتجاج می‌کنند که خداوند ملائکه را بعد از «رعد»، از باب «ذکر جنس پس از نوع» نام برده است، مانند آیه: «و لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمُنَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر: ۸۷)، یادکرد قرآن پس از «سبع» و جایگاه قرآن و «سبع» نسبت به هم، همانند جایگاه «رعد» نسبت به ملائکه است، اما اصحاب حدیث و بزرگان اهل علم از صحابه و تابعان می‌گویند که رعد مَلَكٌ یا صدای مَلَكٌ است. او سپس به نقل روایاتی با مضمون اینکه «رعد» فرشته یا صدای فرشته و یا همچنین سخن ابر است می‌پردازد (ابن انباری، ۱۹۸۷، ج ۲، صص ۳۲۶-۳۳۰).



ازهری (۳۷۰ق) از اخفش (۲۱۵ق) نقل کرده که اعتقاد به فرشته بودن «رعد» باور فقها است و در گمان اهل بادیه «رعد»، صدای ابرهاست. (ازهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۰۷) در روایات متعددی به نقل از ابن عباس «رعد» ملکی خوانده شده که مأمور پیش راندن ابرهاست.

ازهری (۳۷۰ق) در تهذیب اللغه به نقل از ابن عباس گوید:

«رعد، ملکی است که ابر را پیش می‌برد همان گونه که شتربان شتر را می‌راند. او گوید: از وهب بن منبه درباره «رعد» سوال شد و گفت: خدا داناتر است...<sup>۱۲</sup>، اما عکرمه و طاووس و مجاهد و ابوصالح و شاگردان ابن عباس معتقدند که «رعد» ملکی است که ابر را می‌راند. از علی [ع] درباره «رعد» سوال شد، او گفت: ملکی است و از برق سوال شد، پس گفت: تازیانه‌هایی است از آهن در دست ملائکه، لیث گوید: ملکی است که نام آن رعد است و ابر را با تسبیح می‌راند و فعل رَعَدَ یَرَعُدُ از صدای آن مشتق شده است» (پیشین، ج ۲، ص ۲۰۷؛ ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۰).

از این کلام ازهری روشن است که او نیز با نقل این بسامد از روایات و اقوال بر آن است که «رعد»، فرشته است؛ از این رو، کسانی که آن را صدای ابر می‌دانند را — هم‌نوا با اخفش — اهل بادیه خوانده که ظاهراً چون در مقابل فقها از آنان یاد کرده، مقصودش افراد بی‌سواد یا حداقل کم‌اطلاع است که از فهم اندکی برخوردارند.

زبیدی (۱۲۰۵ق) در معنای «رعد» نخست بحثی روایی آورده و دیدگاه‌هایی از ابن عباس، دیگران و امام علی (ع) گزارش کرده است. در اندیشه زبیدی، «رعد» ملک

<sup>۱۲</sup> رک: (ازهری، تهذیب اللغه، ج ۲، ص ۲۰۷؛ ابن عبدالبر، الاستذکار، ج ۸، صص ۵۸۸-۵۸۹). بر اساس گزارش حربی (۲۸۵ق)، وهب بن منبه و زهری، دیدگاه ابوجلد جیلان بن فروه، مبنی بر باد بودن «رعد» را نپذیرفته‌اند: «...وقال أبو الجلد: هو ریح، ولم یعرفه وهب بن منبه والزهری» (حربی ۲۸۵هـ)، غریب الحدیث، ج ۲، ص ۶۹۰).

نیست. او باورمندان این اندیشه را به نقد می کشد؛ زیرا پس از نقل سخن وهب بن منبه با استناد به عبارت «و يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» تصریح کرده که یادکرد «ملائکة» پس از «رعد»، نشان از آن دارد که «رعد» همان «ملکک» نیست (زبیدی، ۱۳۸۵ق، ج ۴، ص ۴۵۷).

طریحی (۱۰۸۵ق)، ذیل کلمه «رعد» پس از ذکر آیه ۱۹ سوره بقره، ضمن گزارش دیدگاه‌های پیشین، «رعد» را صدای ملک خوانده است نه خود آن (طریحی، ۱۴۲۸، ج ۳، صص ۵۲-۵۳).

### ۳-۳. صدای غضب امام علی (ع)

این دیدگاه موهوم و سخیف، به برخی فرقه‌های غالبان نسبت داده شده است که نگارندگان کتب *ملک و نحل*، در آثار خویش آن را گزارش کرده‌اند. عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) در شرح حال و بیان عقائد فرقه «سبئیه» از خوارج، این باور را به پیروان عبدالله بن سبأ، نسبت داده گوید:

«وزعم بعض السبئية أنَّ علياً في السحاب وأنَّ الرعد صوتُه والبرق سوطُه

وَمَنْ سَمِعَ مِنْ هؤُلاءِ صوتَ الرعدِ، قال: عليك السَّلام يا أمير المؤمنين»

(بغدادی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۴)

شهرستانی (۵۴۸ق) نیز در *الملل والنحل* در ضمن گزارش احوال این فرقه و ذکر سخنانی درباره عبدالله بن سبأ، به همین باور غالبانه اشاره کرده است. (شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷۷) سَمَعَانِي (۵۶۲ق) (۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۰۹)، صَفَدِي (۷۶۴ق) (۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۱۰۰)، قَاضِي عَضُدِ ايجِي (۷۵۶ق) (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۷۱)، نیز گزارش‌های مشابهی را به غلات نسبت داده‌اند.

به نظر می‌رسد منشأ این دیدگاه، فهم نادرست و تحریفی از یک روایت نبوی باشد که عمدتاً در منابع اهل سنت و برخی منابع شیعی بدان اشاره شده است.<sup>۱۳</sup> مضمون روایت با اندکی اختلاف در نقلها (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۹۹؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۳۸۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۴۱) چنین است:

«...أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسَا عَلِيًّا عِمَامَةً يُقَالُ لَهَا السَّحَابُ فَأَقْبَلَ عَلِيٌّ ذَاتَ يَوْمٍ وَهِيَ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا عَلِيٌّ قَدْ أَقْبَلَ فِي السَّحَابِ».

«سحاب» نام عمامه‌ی هدایی رسول خدا (ص) به امام علی (ع) بوده که بعدها، برخی به دلیل اشتراک لفظی آن با ابر آسمان و به دلیل ناآگاهی از سبب ورود حدیث، برخی غالیان، در فهم روایت دچار چنین خطایی شده‌اند. غزالی (۵۰۵ق) گوید: «کانت له عمامه تسمى السحاب» (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۶۱).

در نسبتی نادرست و بی‌پایه، ابن اثیر جزری (۶۰۶ق) این اندیشه را به شیعه منتسب دانسته، در این باره گوید:

«... وَ مِنْ جُمْلَتِهِمْ طَائِفَةٌ مِنَ الرَّافِضَةِ يَقُولُونَ: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ مُسْتَبْرٌ فِي السَّحَابِ، فَلَا يَخْرُجُ مَعَ مَنْ خَرَجَ مِنْ وَلَدِهِ حَتَّى يَنَادِيَ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: اخْرُجْ مَعَ فَلَانٍ» (ابن اثیر جزری، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۰۲).

این نسبت موهوم و بی‌اساس در حالی مطرح شده که در منابع شیعی، روایاتی از امام علی (ع) در تحلیل ماهیت «رعد و برق» گزارش شده که با طبیعی دانستن این پدیده آسمانی سازگارتر است. در آن روایات، امام علی (ع) از فرایند تشکیل ابرها، تا حرکت آنها توسط فرشتگان و بارش ابرها بر زمینهای تشنه سخن به میان آورده است، بی‌آنکه از ارتباط خویش با ابرها سخن گفته باشد. علامه امینی، ضمن اشاره به این روایت، این

<sup>۱۳</sup> بر این نکته باید افزود که در برخی منابع اهل سنت که روایت فوق را نقل کرده‌اند، مرجع ضمیر در عبارت «صوته» و «سوطه»، امام علی (ع) است، در حالی که، در منابع شیعی، مطابق نقل صدوق در *الفقیه*، ضمایر یادشده به ملک بازمی‌گردد. (صدوق، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۵۲۶)

برداشت نادرست و انتساب غلو به شیعه در این باره را سخت به نقد کشیده است (امینی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳).

### نتیجه گیری

نگاهی به گزارش‌های افزون و پراکنده درباره چستی «رعد» در متون و منابع اسلامی نشان از این حقیقت دارد که در سده‌های نخستین اسلامی، فهم گزاره قرآنی «رعد» یکی از دغدغه‌های عالمان اسلامی بوده است. در شمار زیادی از روایات منقول در منابع تفسیری و روایی اهل سنت که به ابن عباس صحابی ختم می‌شوند، «رعد» فرشته خوانده شده است. تحلیل این پدیده آسمانی ویژه عالمان اسلامی نبوده و در برخی منابع تحلیلی دیگر ادیان (همچون یونان باستان و هند) نیز از آن سخن به میان آمده است. نظر به تفاسیر غالبانه و گاه انحرافی از این پدیده طبیعی، نقدهای مختلف و متنوعی نیز در این باره بیان شده است. آنچه در بررسی گزارش‌ها در این باره خور تأمل است، توجه به تفاوت نقلها در روایات شیعی با گزارش‌های اهل سنت در این باره است.

بسیاری از گزارش‌ها در این باره به «اضطراب متنی» دچارند و برخی دیگر، از «علو مضمون» برخوردار نیستند؛ از این رو، نمی‌توان به صورت مطلق و یکسره، بدانها اعتماد نمود. از این گذشته، عدم تکرار چنین روایتی حتی با مضمونی مشابه، در منابع دست‌اول، معتبر و کهن روایی شیعه، پذیرش صحت آن را دشوار می‌سازد؛ چون، روایت «مُفرد» از اقسام روایات ضعیف محسوب می‌شود.

نگاهی به اسناد روایات منقول در این باره نیز نشان داد که بیشینه ناقلان آنها در طبقه تابعان جای دارند و بخش عمده سخن آنها در تحلیل ماهیت «رعد» نیز، به صورت «موقوف»، به ابن عباس ختم می‌شود. میزان اعتبار روایات «موقوف» نیز بر هر اهل فنی روشن است. در دو سلسله‌سندی هم که روایات، به رسول خدا (ص) ختم می‌شوند، نام دو راوی مُهمَل به چشم می‌خورد که اعتبار آن روایات را خدشه‌دار می‌سازد. در اندک شمار روایات شیعی نیز که در این باره گزارش شده، نشانی از تحلیلهای شگفت و فرامادی به چشم

نمی‌خورد. یک مورد روایت منقول در روضه کافیه نیز، از علو مضمون برخوردار بوده و نسبت آن به امام معصوم، جای تأمل است. از سوی دیگر، در مقام عرضه روایات بر قرآن، با توجه به تصریح دیگر آیات قرآن کریم مبنی بر تدبیر امور عالم توسط فرشتگان و تحلیل کلام الهی در گزارش ماهیت و کارکرد دیگر پدیده‌های طبیعی (همچون: خورشید، ماه، ابر، کوه و دریا)، دیدگاه حاکی از طبیعی بودن «رعد» تأیید می‌گردد. با این وصف، تسبیح «رعد» نیز همچون تسبیح تکوینی دیگر پدیده‌های طبیعی است که با زبانی خاص، به تسبیح پروردگار مشغولند. بنابراین در مجموع می‌توان گفت: دیدگاه عالمانی چون سید رضی (۴۰۶ق)، شریف مرتضی (۴۳۶ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) در طبیعی دانستن پدیده رعد و تأویل روایات مذکور و حمل آن بر معنای مجازی و استعاری صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفه سجّادیه، (۱۳۷۶ش)، قم: نشر الهدی.
۳. آبی، ابوسعید منصور بن حسین (۱۹۸۰م)، *نثر الدر*، تحقیق: محمدعلی قرنه و علی محمد البجاوی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفهیم القرآن العظیم و ال سبع المثانی*، تحقیق: عطیه، علی، عبدالباری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. آندلسی، یوسف بن عبد البر (۲۰۰۰م)، *الاستند کار*، تحقیق: سالم محمد عطا و محمد علی معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۷۱ق)، *الجرح والتعمدیل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، سوم.

۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۴۲۸ق)، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق: محمد ابراهیم، بغداد: دار الكتاب العربی و بیروت: دار الأمیره.
۱۰. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۳۳ق)، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت: دار ابن حزم.
۱۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد (۱۳۸۳ق)، **النهاية فی غریب الحدیث والأثر**، تحقیق: الطاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
۱۲. ابن انباری، محمد بن قاسم بن بشار (۱۹۸۷م)، **الزاهر فی معانی کلمات الناس**، تحقیق: حاتم صالح الضامن، بغداد: دار الشؤون الثقافیة العامّة، دوم.
۱۳. ابن حبان بسّتی، محمد بن حبان بن احمد (۱۴۲۰ق)، **کتاب المجروحین من المحدثین**، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، ریاض: دار الصمیعی.
۱۴. ابن سعد، محمد (۱۹۶۰م)، **کتاب الطبقات الکبیر**، بیروت: دار صادر.
۱۵. ابن صلاح شهرزوری، ابو عمر عثمان بن عبدالرحمان (۱۳۹۷ق)، **مقدمة ابن صلاح فی علوم الحدیث**، تحقیق و شرح: نورالدین عتر، دمشق و بیروت: دار الفکر.
۱۶. ابن عباس (۱۴۱۲ق)، **تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس**، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۱۷. ابن عطیه آندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۱۸. ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۳۹۹ق)، **مقایس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
۱۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۲۰. ابو عبیده، معمر بن مثنی التیمی (۱۳۹۰ق)، **مجاز القرآن**، تحقیق: محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی، دوم.
۲۱. ابونعمان اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی تا)، **ذکر أخبار إصبهان**، بیروت: دار الكتاب الإسلامی.

۲۲. احمد بن حنبل (۱۴۱۶ق)، **المسند**، شرح: أحمد محمد شاكر، قاهره: دار الحديث.
۲۳. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد (۱۳۸۷ق)، **تهذیب اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
۲۴. اصغریپور، حسن (۱۳۹۲ش)، «بررسی و نقد دیدگاه گلدسیهر درباره اثرپذیری ابن عباس از جیلان بن فروه در فهم مفردات قرآن»، **پژوهشهای قرآن و حدیث**، سال ۴۶، شماره دوم.
۲۵. امینی، عبدالحسین احمد (۱۳۶۶ش)، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، تهران: دار الكتب الإسلامية، دوم.
۲۶. ایچی، عضدالدین عبدالرحمان بن أحمد (۱۴۱۷ق)، **المواقف**، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، بیروت: دار الجیل.
۲۷. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۱۶ق)، **الفرق بين الفرق**، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۸. بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۱۶ق)، **السنن الكبرى**، بیروت: دار الفکر.
۲۹. پورستمی، حامد (۱۳۹۱)، «بررسی و حیانی بودن الفاظ قرآن با تاکید بر خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه»، **فصلنامه پژوهشهای نهج البلاغه**، شماره ۳۳.
۳۰. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، **السنن**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دار الفکر، دوم.
۳۱. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، **تفسیر التستری**، تحقیق: محمد باسل عیون سود، بیروت: دار الكتب العلمية.
۳۲. ثعلبی نیشابوری، (۱۴۳۶ق)، **الکشف والبيان عن تفسیر القرآن**، تخریج: صلاح باعثمان، حسن الغزالی، زید مهارش و امین باشه، جدّه: دار التفسیر.
۳۳. جان ناس (۱۳۵۴ش)، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: پیروز، سوم.
۳۴. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق)، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، تحقیق: سهیل زُکّار، بیروت: دار الفکر، سوم.
۳۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۲۹ق)، **الصحاح**، تحقیق: خلیل مأمون شیحا، بیروت: دار المعرفة، سوم.

۳۶. حربی، ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق (۱۴۰۵ق)، **غریب الحدیث**، تحقیق: سلیمان بن ابراهیم بن محمد العایر، مکه: مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الإسلامی.
۳۷. ذهبی، شمس الدین (۱۳۸۲ق)، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة.
۳۸. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۱ق)، **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر والأعلام**، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۹. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳ق)، **سیر أعلام النبلاء**، اشراف بر تحقیق: شعیب الأرنؤوط و ابراهیم الزبیق، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۳۰ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم و بیروت: دار الشامیة.
۴۱. رملی، شهاب الدین محمد بن أبی العباس (۱۴۲۴)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۲. زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۳۸۵ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: عبدالستار أحمد فراج، کویت: وزارة الإرشاد و الأبناء.
۴۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۹ق)، **أساس البلاغہ**، تحقیق: محمد باسل عیون السّود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۴. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، **الأنساب**، تقدیم و تعلیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان.
۴۵. سید رضی، ابوالحسن محمد بن ابی احمد (۱۴۳۷ق)، **نهج البلاغہ**، تحقیق: سیدهاشم میلانی، کربلاء: مکتبۃ العتبه العباسیة المقدسه، دوم.
۴۶. سید رضی، ابوالحسن محمد بن ابی احمد (۱۹۸۴م)، **تلخیص البیان فی مجازات القرآن**، تحقیق: علی محمود مقلد، بیروت: دار مکتبۃ الحیاة.
۴۷. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۱۰ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، گردآوری: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.
۴۸. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۰ق)، **الأثر**، اشراف و تصحیح: محمد زهری النجار، بیروت: دار المعرفة.



٦٠ مقاله علمی - پژوهشی: «بررسی و نقد گزاره‌های روایی - تفسیری «الرعدُ ملک» در اندیشه عالمان اسلامی با تأکید بر آیه ١٣ سورة رعد» / اصغریپور و شریعتی نیاسر

٤٩. شایسته‌نژاد، علی‌اکبر (١٣٩٢ش)، «سجده واقعی و همراه با شعور حیوان، گیاه و جماد»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، صص ١١٣-٨٥.
٥٠. شریب‌نی، شمس‌الدین محمد بن محمد خطیب (١٤١٥)، **معنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥١. شریب‌نی، شمس‌الدین محمد بن محمد خطیب (١٤٢٥)، **الإقناع فی حل ألفاظ أبي شجاع**، تحقیق: علی محمد معوض و عادل أحمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥٢. الشلیبی، احمد (٢٠٠٠م)، **مقارنة الأدیان (أدیان الهند الكبرى)**، قاهره: مکتبة النهضة المصریة.
٥٣. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٤١٤ق)، **الملل والنحل**، تحقیق: امیر علی مهنا وعلی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفه، سوم.
٥٤. شوشتری، محمدتقی (١٤١٨ق)، **بہج الصباغة فی شرح نهج البلاغة**، تهران: امیر کبیر.
٥٥. صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک (١٤٢٠ق)، **الوافی بالوفیات**، تحقیق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٥٦. صفی، فخرالدین علی بن حسین (١٣٩٣)، **لطائف الطوائف**، تصحیح: حسن نصیری جامی، تهران: مولی.
٥٧. طبرانی، سلیمان بن أحمد (١٤١٣ق)، **المعجم الكبير**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥٨. طبری، محمد بن جریر (١٤١٢ق)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
٥٩. طریحی، فخرالدین (١٤٢٨ق)، **مجمع البحرين**، تحقیق: أحمد الحسینی، بیروت: مؤسسۀ التاريخ العربی.
٦٠. طوسی، محمد بن حسن (١٣٨٩ق)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه: محمد محسن آقابزرگ تهرانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٦١. طوسی، محمد بن حسن (١٤٢٦ق)، **اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)**، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسۀ النشر الإسلامی.

۶۲. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۲۳ق)، **لسان المیزان**، تحقیق: عبدالفتاح ابوغدّه، بیروت: دار البشائر الإسلامیة.
۶۳. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۳۳)، **الإصابة فی تمييز الصحابة**، بیروت: المكتبة العصریة.
۶۴. عسکری، ابوالاحمد حسن بن عبدالله (۱۴۰۲ق)، **تصحیفات المحدثین**، تحقیق: محمود أحمد میره، قاهره: المطبعة العربیة الحدیثة.
۶۵. عیاشی، ابونضر محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المكتبة العلمیة الإسلامیة.
۶۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، **إحياء علوم الدين**، تخريج روايات: زين الدين ابوالفضل عراقی، بیروت: دار ابن حزم.
۶۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)**، تحقیق: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۸. فراء، یحیی بن زیاد (۱۴۳۲ق)، **معانی القرآن**، تحقیق: عمادالدین بن سید آل الدریش، بیروت: عالم الکتب.
۶۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: دار الهجرة.
۷۰. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۹۹۸م)، **القاموس المحيط**، تحقیق: مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله، إشراف: محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۷۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، **تفسیر القمی**، تصحیح و تعلیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب للطباعة والنشر.
۷۳. کرامتی، یونس (۱۳۶۷ش)، **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «برق».
۷۴. کلباسی، ابوالمعالی محمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الرسائل الرجالیة**، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دار الحدیث.

۷۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۷۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۷۷. مرعشلی، یوسف بن عبدالرحمان (۲۰۱۸م)، **مصادر الدرر لسائر الأئمة الإسلامية (الجزء الثاني: العقائد والأديان والمذاهب الفكرية القديمة والحديثة)**، بیروت: دار الکتب الإسلامية.
۷۸. مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۴۱۴ق)، **شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار**، تحقیق: محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴)، **الاختصاص**، تحقیق: علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
۸۰. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴ش)، **آفرینش و تاریخ**، مقدمه، ترجمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
۸۱. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۴۲۵ق)، **البدء والتاریخ**، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۸۲. مکی بن ابی طالب (۱۴۲۹ق)، **الهدایة إلى بلوغ النهایة**، اشراف: شاهد بوشیخی، شارجه: جامعة الشارقة.
۸۳. نادری، مرتضی (۱۳۹۱ش)، «مراد از «کلام» باری تعالی در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه»، **فصلنامه پژوهشهای نهج البلاغه**، شماره ۳۴، صص ۸۵-۹۲.
۸۴. نحاس، ابو جعفر أحمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، **معانی القرآن**، تحقیق: محمد علی الصابونی، مکه: جامعة أم القرى.
۸۵. نسائی، احمد بن شعيب (۱۴۱۱ق)، **السنن الكبرى**، تحقیق: عبدالغفار سلیمان البنداری و سیدحسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۶. نسائی، احمد بن شعيب، (۱۴۰۶ق)، **الضعفاء والمتروکین**، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت: دار المعرفة.
۸۷. نووی، محی الدین یحیی بن شرف (بی تا)، **المجموع (شرح المهدب فی الفقه الشافعی)**، تحقیق: محمد نجیب المطیعی، جدّه: مکتبه الإرشاد.

۸۸. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۰ق)، *وضع البرهان فی مشکلات القرآن*، بیروت: دار القلم.

۸۹. نیشابوری، مسلم بن حجّاج (۱۳۸۹ق)، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار الفکر.

۹۰. واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۳۰ق)، *التفسیر البسیط*، تحقیق: محمد بن صالح بن عبدالله الفوزان، ریاض: جامعه محمد بن سعود الإسلامية.

۹۱. واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۸۸ش)، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

### Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Al-Saheefah Al-Sajjadiyya (1997). Qom: Alhadi.
3. Abi, Abu Saeed Mansour ibn Hussein (1980), Nathr al-Durr. Research: Muhammad Ali Gharnah and Ali Muhammad al-Bajawi. Cairo: Al-Hay'at al-Misriyah Al-'Ammah lil-Kitab.
4. Ibn Abī Ḥātim Al-Rāzī, Abdurahman ibn Muhammad (1371 AH), Al-Jarḥ wa-Ta'dīl. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
5. Ibn Abī Ḥātim Al-Rāzī, Abdurahman ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Research: As'ad Muhammad Tayyeb. Riyadh: Maktabat Nazzar Mustafa al-Baz; Third edition.
6. Ibn Abī al-Ḥadīd, Abduhamid Hibatullah (1428 AH), Sharḥ Nahj al-Balāghah; research: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Baghdad: Dar al-Kitab al-'Arabi and Beirut: Dar al-Amirah.
7. Ibn Athīr, 'Izz al-Dīn Abul Hassan Ali ibn Muhammad (1433 AH), 'Usd al-Ghāba fī Ma'rifat al-Ṣaḥāba. Beirut: Dar ibn Ḥazm.
8. Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abu al-Sa'adat Mubarak ibn Muhammad (1383 AH), Al-Nihāya fī Gharib al-Ḥadīth wal-'Athar, Research: Al-Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmoud Muhammad al-Tanahi. Cairo: Dar 'Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.
9. Ibn Anbārī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim (1987), Al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās, Ḥātam Ṣāliḥ al-Dāmin, Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmmah, Second Ed.
10. Ibn Habbān Bustī, Muhammad ibn Habban ibn Ahmad (1420 AH), Kitāb al-Majrūḥīn min al-Muḥadithīn wa-l-Du'afā' wa-l-Matrukīn. Research: Hamdi bin 'Abd al-Majid bin Isma'il, Riyadh: Dār al-Ṣamī'ī.
11. Ibn Sa'd, Abū 'Abd Allāh Muhammad (1960), Al-Ṭabaqāt al-Kabir. Beirut: Dār Ṣādir.
12. Ibn Al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, Abū 'Umar 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān (1397 AH). Muqaddimat Ibn Al-Salaḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth, Research: Nur al-Din 'Itir, Beirut: Dār al-Fikr.
13. Ibn 'Aṭīyah al-Ghīrnāṭī, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib (2001), Al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, Research: Abdussalam Abdushafi Muhammad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
14. Ibn Fāris Abdulhussein Ahmad (1399 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Research: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut: Dar al-Fikr.

15. Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarim (1375 AH), Lisān al-‘Arab, Beirut: Dar Sader.
16. Abū 'Ubayda Ma‘mar bin al-Muthannā al-Taymi (1390 AH), Majaz al-Qur‘an, Research: Fu‘ad Sezgin, Cairo: Maktaba al-Khanji, 2nd Ed.
17. Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh (nd). Kitāb Dhikr Akhbār Iṣbahān, Beirut: Dar al-Kitab al-Islami.
18. Ahmad ibn Hanbal (1416 AH), Al-Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal, Research: Ahmad Muhammad Shakir, Cairo: Dar al-Hadith.
19. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1387 AH), Tahdhīb al-Lughah, Research: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo: Dar al-Misriyah lil-Ta‘lif wa-al-Tarjamah.
20. Asgharpour, Hassan; GHaravi Naeeni, Nehle; Maaref, Majid (2013), “A critical study of Goldziher’s view concerning the influence of Jilan ibn Farvah on Ibn ‘Abbas in Understanding Qur’anic terms”, Pajuhesh-ha-ye Qur‘an va Hadith, 46 (2), pp. 1-26.
21. Al-Īḡī, Adud al-Din ‘Abd al-Rahman bin Ahmad (1417 AH), Kitāb al-Mawāqif, Beirut: Dār al-Ġīl.
22. Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh (1415 AH), Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathanī. Research: Atiyye Ali Abdulbari. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
23. Amīnī, ‘Abd Al-Ḥussein (1988). Al-Ġadīr fī al-Ketāb wa al-Sunna wa’ al-‘Adab. Dar al-Kutub Al-Islamiyah, 2nd ed.
24. Andalusī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Birr (2000), Al-Istidhkār al-Jāmi‘ li-Madhāhib Fuqahā’ al-Amṣār wa ‘Ulamā’ al-Aqtār fīmā Taḍammanahu al-Muwatṭa’ min Ma‘ānī al-Ra’y wa al-Āthār: wa Sharḥ Dhālika Kullah bi al-Ījāz wa al-Ikhtiṣār, Research: Sālim Muḥammad ‘Atā; Muḥammad ‘Alī Mu‘awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
25. Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir (1416 AH), Al-Farq bayna al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum, research: Muḥammad Muḥyī al-Dīn Abd al-Ḥamīd, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah.
26. Baihaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusain (1416 AH), Kitāb al-Sunan al-Kubrā, Beirut: Dār alFīkr.
27. Pourrostami, Hamed (2013), “Revision of inspiration of Quran by the support of lessons of Nahj Albalagha”. Quarterly journal of Nahjolbalaghe Research, 11 (33).

28. Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa (1403 AH), Sunan Al-Tirmidhi wa Huwa Al-Jami' Al-Sahih. Research: 'Abd al-Wahhab Abdul Latif, Beirut: Dār al-Fikr, 2nd ed.
29. Tustarī, Sahl ibn 'Abd Allāh (1423 AH), Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Research: Muhammad Basil 'Uyun Sewd, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
30. Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad (1436 AH), Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān. Research: Ṣalāḥ Bā'uthmān, et al, Jiddah: Dār al-Tafsīr.
31. John B. Noss (1976), Man's Religions, Translation: Ali Asghar Hekmat. Tehran: Pirouz, 3rd ed.
32. Jurjānī, Abdullah Ibn 'Adī (1409 AH), Al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl, Beirut: Dār al-Fikr, 3rd ed.
33. Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād (1429 AH), Tāj al-lughah wa-Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah, Research: Khalil Mamoon Shiha, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 3rd ed.
34. Ḥarbī, Ibrahim bin Ishāq (1405 AH), Gharīb al-Ḥadīth, Research: Sulaymān bin Ibrahim al-'Āyir, Mecca: Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa 'Ihyā' al-Turāth.
35. Dhahabī, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (1413 AH), Sīyar 'A'lām al-Nubalā', Research: Shu'ayb al-'Arna'ut and Ibrahim al-Zayvaq, Beirut: Mu'assusat al-Risāla, 9th ed.
36. Dhahabī, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (1382 AH), Mīzān al-'Itidāl fī Naqd al-Rijāl, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
37. Dhahabī, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (1411 AH), Ta'rikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-'A'lām, Research: 'Umar Abdul Salam Tidmori, Beirut: Dar Kitab al-'Arabi.
38. Rāghīb Isfahānī, Hussein ibn Mufaḍḍal (1430 AH), Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an, Damascus- Beirut: Dār al-Qalam - Dār al-Shāmīyyah, 4th ed.
39. Ramlī, Shahab al-Din Muhammad ibn Abi al-'Abbas (1424 AH), Nahāyat al-Muhtāj 'ilā Sharh al-Minhāj, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 3rd ed.
40. Zubaydī, Muhammad ibn Murtadā (1385 AH), Tāj al-'Arūs mīn Jawāhir al-Qāmūs, Research: Abd al-Sattār Ahmad Faraj, Kuwait: Wizarat al-Irshad wal-'Anbā'.

41. Zamakhsharī Mahmoud ibn ‘Umar (1419 AH), 'Asās al-Balāqah, Research: Muhammad Basil, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah.
42. Sam‘ānī, Abu Sa’d Abdulkarim ibn Muhammad (1408 AH), Al-'Ansāb, Research: Abdullah Umar Al-Bārūdī, Beirut: Dar al-Jinān.
43. Sayed Radī, Muhammad ibn Husayn (1437 AH), Nahj al-Balagha, Research: Seyed Hashem Milani, 2nd ed, Karbala: Maktabat al-‘Atabat al-‘Abbāsīyah.
44. Sayed Radī, Muhammad ibn Husayn (1984), Talkhīs al-Bayān fī Majāzāt al-Qur’an, Research: Ali Mahmoud Muqallid, Beirut: Dar Maktabat al-Hayāt.
45. Sayed Murtadā, Abulqāsim Ali bin Hussain (1410 AH), Rasā’il al-Sharīf al-Murtadā, by: Seyed Ahmad Husseinī, Qom: Dar al-Qur’an al-Karim.
46. Shāfī’ī, Muhammad ibn ‘Idrīs (1410 AH), Al-'Um, Research: Muhammad Zurhi Al-Najjar, Beirut: Dar al-Ma’rifah.
47. Shayesteh-Nedhad, Aliakbar (2013), “Real prostration with the consciousness of animal, plant and solid,” Qur’an and Hadith Researches.
48. Sharabīnī, Shams al-Din Muhammad ibn Muhammad Khatīb (14<sup>o</sup> AH), Al-'Iqnā’ fī Hall-i Alfāz Abi Shojā’, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah.
49. Sharabīnī, Shams al-Din Muhammad ibn Muhammad Khatīb (1415 AH), Mughni al-Muhtāj ‘ilā Ma’rifat Ma’ānī ‘Alfīz al-Minhāj, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah.
50. Al-Shalabī, Ahmad (2000), Muqāranat al-'Adyān, Cairo: Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriya, 11th ed.
51. Shūshtarī, Muhammad Taqī (1418 AH), Bahj al-Ṣabāghah fī Sharh Nahj al-Balāghah, Mu’assesah Enteshārāt, Tehran: Amīr Kabīr.
52. Shahrestani, Muhammad ibn Abd al-Karim (1414 AH), Al-Milal wal-Niḥal, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 3rd ed.
53. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali ibn Hussein (Shaikh Ṣadūq), Man lā Yahduru al-Faqīh, Research: Aliakbar Ghafari, Qom: Mu’assisat al-Nashr al-Islami.
54. Safadī, Salah al-Din (1420 AH), Al-Wāfī bil-Wafayāt, Beirut: Dar 'Ihyā’ al-Turāth al-Arabī.
55. Safī, Fakhr al-Din Ali ibn Hussein (2015), Latā’if al-Tawā’if, Research: Hassan Nasiri Jami, Tehran: Movla.
56. Tabarānī, Sulaiman ibn Ahmad (1413 AH), Research: Mustafā Abd al-Qadir ‘Atā’, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah.



57. Ṭabari Muhammad ibn Jarir (1412 AH), Jāme'a al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
58. Turayhī, Fakhroddīn (1428 AH), Majma' al-Bahrayn, Research: Sayyid 'Ahmad Husseinī, Beirut: Mu'assisat Ta'rīkh al-'Arabī.
59. Ṭūsi, Sheikh Muhammad ibn Hassan (1389 AH), Al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi.
60. Asqalānī, Ahmad ibn Ali ibn Hajar (1433 AH), Al-'Isāba fī Tamyīz al-Sahābah, Beirut: Al-Maktabat al-'Asrīyah.
61. Asqalānī, Ahmad ibn Ali ibn Hajar (1423 AH), Lisān al-Mīzān, Research: 'Abd al-Fattāh Abu Ghuddah, Beirut: Dar al-Bashā'ir al-Islāmīyah.
62. Askarī, Abu Ahmad Hassan ibn Abdullah (1402 AH), Tashīfāt al-Muhaddithīn, Research: Mahmoud Ahmad Mirah, Cairo: Al-Matba'at al-'Arabīyaht al-Hadīthah.
63. Al-'Ayāshī, Abu Nadr Muhammd ibn Masoud (1380 AH), Al-Tafsīr, Research: Hāshim Rasūlī, Tehran: Al-Maktaba al-'Ilmiya.
64. Ghazālī, Abu Hāmid Muhammad ibn Muhammad (1426 AH), 'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar Ibn Hazm.
65. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), Mafātīh al-Ghayb, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 3rd ed.
66. Farrā', Yahya ibn Zīyād (1432 AH), Ma'ānī al-Qur'ān, Research: 'Imād al-Din ibn Sayed, Beirut: 'Ālam al-Kitāb.
67. Farāhīdī Khalīl ibn Ahmad (1409 AH), Kitāb al-'Ayn, Qom: Hijrat, 2nd ed.
68. Fīrūzābādī, Majd al-Din Muhammad ibn Ya'qūb (1998), Al-Qāmūs al-Muhīt, Beirut: Mu'assisat al-Risālah.
69. Qurtubī, Muhammad ibn Ahmad (1986), Al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān, Tehran: Naser Khosrov.
70. Qomī, Ali ibn Ibrahim (1985), Tafsīr al-Qomī, Research: Tayib Mousavi Jaza'irī, Qom: Dar al-Kitāb, 3rd ed.
71. Keramati, Yunos (1989), Great Islamic Encyclopedia, Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center, vol. 11: "Barq."
72. Ṭūsi, Sheikh Muhammad ibn Hassan (1426 AH), 'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl, Research: Jawad Qayūmī Isfahanī, Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islamī.

73. Kalbāsī, Abu al-Ma'ālī Muhammad ibn Muhammad (1422 AH), Al-Rasā'il al-Rijālīyah, Research: Muhammad Hussein Derayati, Qom: Dar al-Hadith.
74. Kulainī, Muhammad ibn Ya'qūb (1985). Al-Kāfī. Research: Aliakbar Ghafari, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 5th ed.
75. Majlisī Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi (1403 AH). Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Mu'assisat al-Wafā', 2nd ed.
76. Mar'ashlī, Yusuf ibn Abd al-Rahman (2018), Masādir al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamīyah.
77. Maghribī, Abu Hanīfah Nu'mān ibn Muhammad (1414 AH), Shr al-Akhhbār fī Fadā'il al-'A'immat al-'Athār, Research: Muhammad Husseini Jalali, Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islamī, 2nd ed.
78. Maqdisī, Mutahhar ibn Tāhir (1425 AH), Al-Bad' wal-Ta'rīkh, Cairo: Maktabat al-Thiqāfat al-Dīnīyah.
79. Maqdisī, Mutahhar ibn Tāhir (1996), Creation and the History, Introduction, Translation and Additions: Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Age.
80. Makkī ibn Abi Tālib (Hammūsh), Ibn Muhammad (1429 AH), Al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nahāya, Sharjah: Jami'at al-Shāriqa.
81. Ibn Abbas (Attributed) (1412 AH), Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr ibn Abbas, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
82. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'mān (Attributed) (1414 AH), Al-'Ikhtisās, Research: Aliakbar Ghafari and Seyed Mahmoud Zarandi, Beirut: Dar al-Mufīd, 2nd ed.
83. Naderi, Morteza (2013), "The meaning of the "kalām" of Allah in the Sermon 186 of Nahj al-Balāgha", Nahjulbalagha Researches, 34, 85-92.
84. Nuhhās, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad (1408 AH), Ma'ānī al-Qur'an, Research: Muahammad Ali Al-Sābūnī, Mecca: 'Umm al-Qura University.
85. Nuhhās, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad (1406 AH), Al-Du'afā' wal-Matrūkīn, Research: Mahmoud Ibrahim Zayed, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
86. Nasaee Ahmad ibn Shu'ayb (1411 AH), Al-Sunan al-Kubrā, Research: Abd al-Ghafār Sulaymān al-Bandārī and Sayed Hassan Kasrawī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
87. Nawawī, Muhy al-din Yahya ibn Sharaf (nd), Al-Majmū', Reseach: Muhammad Najib Al-Mutīrī, Jidda: Maktabat al-Irshād.

88. Nayshabūrī, Mahmoud ibn Abu al-Hassan (1410 AH), Wad' al-Burhan fī Mushkilāt al-Qur'an, Beirut: Dar al-Qalam.
89. Nayshabūrī, Muslim ibn Hajjāj (1389 AH), Al-Jāmi' al-Sahīh, Beirut: Dar al-Fikr.
90. Wahidī Nayshabūrī, Ali ibn Ahmad (1430 AH), Al-Tafsīr al-Basīt, Research: Muhammad ibn Sālih, Riyadh: Jami'at Muhammad ibn Su'ūd al-Islāmīyah.
91. Wā'izzadeh Khorāsānī, Muhammad (2010), Al-Mu'jam fī Fiqh Lughat al-Qur'an wa Sirr-i Bilāghatih, Mashhad: Islamic Researches Foundation of Radawī Holy Astān.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۷۱-۱۰۱

## بررسی تطبیقی - انتقادی نظرات نواندیشان دینی

### عقل گرا و متن گرا پیرامون وحی

علی حاجی خانی<sup>۱</sup>

حسن کریمی<sup>۲</sup>

کاوس روحی برندق<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.28662.2652

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

#### چکیده

نواندیشان دینی با گرایش‌های متفاوت، سعی در حفظ کارکرد دین در دنیای مدرن نموده‌اند. یکی از این گرایش‌ها، متن‌گرایی است که افرادی نظیر شحرور و عبدالعلی بازرگان نماینده آن هستند و گرایش دیگر عقل‌گرایی است که سروش، شبستری و نصر ابوزید آنرا نمایندگی می‌کنند. پژوهش حاضر تلاش نموده با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه این دو طیف نواندیشی را در زمینه وحی، مورد تحلیل، تطبیق و نقد قرار داده و نقاط ضعف و قوت آنها را مورد واکاوی قرار دهد. نتایج بدست آمده بیانگر آنست که راهبرد عقل‌گراها در حل معضلات وحی، نه به شکل روبنایی و موردی

<sup>۱</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. ali.hajikhani@modares.ac.ir

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

h\_karimi84@yahoo.com

k.roohi@modares.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

بدی که با تغییر دیدگاه‌های بنیادین است. اما متن‌گراها وحی را فرابشری دانسته و معضلات آن را سعی می‌کنند موردی حل کنند. تلاش برای فهم نسبی از پدیده وحی، بسترسازی برقراری تعامل و مفاهمه برون دینی با غیر دین‌داران، رفع مبنایی معضل اجرای قوانین کیفری قرآن در عصر مدرن، از امتیازات نواندیشی عقل‌گرا و حذف تشریعات وحی و فراهم شدن بستر گذر از تشریعات عبادی آن، تنزل قرآن در حد یک کتاب بشری خطا پذیر زمانمند نیز از نقاط ضعف آن قلمداد می‌شود. در مقابل، انطباق بیشتر دیدگاه فرابشری بودن وحی با واقعیت‌های متنی، عدم عبور از شریعت قرآنی، دفاع از عدم تعارض وحی و علم، از نقاط قوت رویکرد متن‌گرایی و تأویل‌های تکلف‌آمیز در مورد تشریعات و گذر از برخی عناصر چالش‌برانگیز قرآن از حیث زمانمند بودن، بدون روشن شدن جایگاه آنها در دنیای مدرن از نقاط ضعف آن شمرده می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** نواندیشی دینی، متن‌گرایی، عقل‌گرایی،

اصلاح‌طلبان، وحی.

## مقدمه و طرح مسئله

نوآوری نیازی همیشگی است و بدون آن فرهنگ‌ها دچار زوال و مرگ می‌شوند. دین و اندیشه دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و در طول تاریخ اسلام شاهد تلاش‌های نواندیشانه بوده‌ایم. زمینه پیدایش احیاگری‌های گذشته رنجور شدن دین به واسطه از میان رفتن تعادل مطلوب میان اجزای مختلف دین بوده است. اما در دوران جدید زمینه پیدایش اصلاح، تحولی است که در عقلانیت رخ داده و عقل قدیم مفسر و نقد تفسیری، جای خود را به عقل جدید متصرف و نقد بنیادین و متصرفانه داده است. مشاهده عقب‌افتادگی مسلمانان از دنیای مدرنی که به باور برخی اندیشمندان گوهر آن «خرد خود بنیاد نقاد» است

(نراقی، ۱۳۷۷) عالمان مسلمان را به فکر چاره‌جویی انداخت و دسته‌ای از آنان دریافتند تسلیم مطلق تغییر و تجدد شدن، ثباتی و لذا دینی باقی نمی‌گذارد، و بر ثبات پا فشردن و با دگرگونی‌ها هم‌آواز نشدن، زندگی را در این روزگار ناممکن می‌سازد. لذا در صدد آشتی دادن ابدیت و تغییر برآمدند (سروش، ۱۳۹۳، ص ۴۸).

این نواندیشان با گرایش‌های متفاوتی سعی در حفظ کارکرد دین در دنیای مدرن نموده‌اند. یکی از این گرایش‌های مهم و تأثیرگذار، عقل‌گرایی است که از اندیشمندان آن می‌توان عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و نصر حامد ابوزید را نام برد و یکی دیگر از این گرایش‌ها، متن‌گرایی است که افرادی چون محمد شحرور و عبدالعلی بازرگان آن را نمایندگی می‌کنند. تبیینی لازم است که روشن کند هر کدام از این دو طایفه مهم نواندیشی برای اینکه از دین و تعالیم آن در دنیای مدرن طرحی معقول ارائه دهند چه نوع نگاهی را به وحی و عناصر آن اختیار کرده و این دیدگاه چه امتیازات و چه نقاط ضعف و قوتی داشته و نتایج حاصل از آن چیست؟

از نظر پیشینه پژوهش، آثار محدودی وجود دارند که به دسته‌بندی کلی نگرانه نواندیشی دینی پرداخته‌اند مانند «نواندیشی دینی در سه پرده» (نراقی، ۱۳۹۷)، «درباره روشنفکری دینی» (همو، ۱۳۷۷) و «اصلاح دینی در اسلام شیعی» (کدیور، ۱۳۹۸) و چه ممیز این نوشتار، تمرکز بر دو گرایش خاص متن‌گرایی و عقل‌گرایی و ترسیم دقیق دیدگاه آنها در خصوص وحی در مقام مقایسه می‌باشد.

## ۱. بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها

نواندیشی دینی (Religious Intellectualism) که با عناوین و نام‌های دیگری مانند احیاگری، اصلاحگری، بیداری و بیدارگری، نوگرایی دینی، نوزایی دینی، پروتستان‌تیسیم اسلامی، روشنفکری دینی و... نیز از آن یاد می‌شود (اشکوری، ۱۳۹۸) به واسطه تلقی‌های متفاوتی که در معیارهای تشخیص آن وجود دارد، تعاریف گوناگونی یافته است لیکن این تعاریف در نقطه‌ای مشترک شده و آن اندیشیدن راجع به مدرنیته و

تأثیرات متقابلش بر سنت است و تلاش برای ارائه قرائتی از سنت که دشواری‌های کمتری در این عرصه موجب شود (عباس نعیمی، ۱۳۹۸).

عناوین نواندیشی متن‌گرا و عقل‌گرا در این نوشتار توسط نویسنده جهت پیشبرد بحث خود اختیار شده است. منظور از نواندیشی متن‌گرا، تلاشی است فکری که در صدد است از درون‌متن و دریافت‌های نوین از آیات، عبارات و واژه‌های متن راهی به هدف پیش‌گفته نواندیشی دینی نائل آید و تمرکز اصلی‌اش بر خود متن قرآن است نه سایر متون دینی؛ و منظور از نواندیشی عقل‌گرا گونه‌ای از نواندیشی دینی است که اصالت را به عقلانیت انتقادی برون دینی می‌دهد.

#### ۱-۱. دیدگاه عقل‌گراها

مشکلاتی از قبیل مشکلات کلامی تکلم باری تعالی، رنگ و بوی عربی و قومی و شخصی برخی آیات، سؤالات کم‌اهمیت اعراب که در قرآن انعکاس یافته، تعارض برخی آیات با علم، فراز و فرودهای ادبی و معرفتی موجود در آیات، پریشانی متن، ویژگی‌های جغرافیایی و قبیلگی احکام و اسطوره‌های تاریخی و مناظر اخروی و ... نواندیشان را به تأمل در مورد وحی وا داشته است و عقل‌گراها را به این نتیجه رسانده که به‌جای اصلاحات روبنائی، باید دیدگاه راست‌کیشانه در مورد وحی را کنار نهند و با تبیینی طبیعی و مادی از وحی، سویه بشری، تاریخی و زمینی وحی را پررنگ کنند تا بتوانند توضیحی برای مسائل فوق بیابند.

#### ۱-۱-۱. تجربه انگاری وحی

اساسی‌ترین دیدگاه اصلاحی آنها در مورد وحی، تجربه قلمداد کردن وحی است. در این نگاه قرآن بازتاب‌دهنده تجربه‌های شخصی پیامبر است. (مجتهد شبستری، ۱۳۹۸) پیامبر در تجربه‌اش چیزی را دیده و آن را وحی خدا نامیده است. (حامد ابوزید، ۱۳۹۱) این تجربه در دو سطح درونی و بیرونی است (سروش، ۱۳۹۲، ص ۲۴) یعنی قرآن تنها تجربه‌ی

پیامبر نیست، تجربه‌ی جامعه هم هست (حامد ابوزید، همان) پیامبر به مرور در تجربه خود مجرب تر و آزموده تر شده (سروش، همان، ص ۱۰) و تجربه او تبدیل به یک الگو و نظام به نام اسلام شده است. (حامد ابوزید، همان) در نتیجه اگر پیامبر عمر بیشتری می یافت ای بسا گوهرهای گران تر صید می نمود و قرآن را فربه تر و جهان را توانگر تر می کرد (سروش، ۱۳۹۴).

### ۱-۲. تأثیرپذیری وحی از پیامبر و جامعه او

اولین پیامد تجربه انگاری وحی این است که شخصیت پیامبر و شرایط روحی روانی او در وحی تأثیر می گذارد. چون «این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی است، لذا وحی تابع اوست، نه او تابع وحی» (سروش، ۱۳۹۲، ص ۱۳) پس می توان با تحلیل روان شناختی از متن، پیامبر را تحلیل روان شناختی کرد. مثلاً «اوصاف بهشت و جهنم، لحن های رحمت آلود یا غضب آلود پاره ای از آیات، سختگیری های شدید با کافران و بسیاری دیگر از مشخصات این متن آینه خلق و کیفیت نبی اسلام است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶) و با بررسی متن می توان به دغدغه های پیامبر پی برد. بر همین اساس دستور قرآن به بازگشت به دین ابراهیم از نظر حامد ابوزید پا سخی است به جستجوگری پیامبر از دینی که به نزاع های داخلی و رویارویی با دشمنان بیرونی یعنی ایران و روم پایان دهد (حامد ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸-۱۳۱).

علاوه بر شخصیت پیامبر شرایط فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه پیامبر نیز بر وحی تأثیر می گذارد. اساساً متن، محصولی فرهنگی است چراکه هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. (همان، ۶۸-۷۲) لذا مفاهیم و ارزش های منفی و سلبی و نظام خاص جامعه پیامبر همچون برده داری، تعدد زوجات، داشتن کنیز، حد زنا، نحوه رابطه با کفار و کیفیت اخذ مالیات از آنها، سحر، تأثیر حسد، جن، شیاطین، تعویذها، تأثیر چشم زخم و ربا در متن قرآن منعکس می گردد. (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵-۲۹۳) و یا اینکه می بینیم مردها مخاطب قرآن هستند و زنان در زیر سایه مردها حضور دارند. چراکه



این همان پارادایم قرن هفتم میلادی است (همو، ۱۳۹۱) بنابراین نباید از قرآن توقع داشت که همه چیز را زیر و رو کند. قرآن با واقعیت‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، برخی را قبول، برخی را تعدیل و برخی را رد می‌کند. (همان) البته متن قرآن، فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی را به گونه‌ای ابزاری بازنمایی نکرده، بلکه برای انعکاس واقعیت و فرهنگ، داده‌های این دو را به شکلی جدید و سازنده بازسازی کرده است (همو، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

### ۱-۱-۳. مدخلیت پیامبر در لفظ و معنای وحی

پیامد دیگر و مهم‌تر تجربه انگاری وحی این است که لفظ و معنای قرآن تألیف خود پیامبر (سروش، ۱۳۹۴؛ حامد ابوزید، ۱۳۹۱) و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی خواهد بود و نه حقیقی (سروش، ۱۳۹۰) بدین ترتیب متن قرآن محصول وحی است و نه خود وحی «به این معنا که پیامبر بر اثر وحی توانا به چنین سخن گفتنی می‌شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶) یکی از دلایلی که مجتهد شبستری بدان تمسک می‌جوید توجه به معنای لغوی «وحی» یعنی «اشاره سریع» است در حالی که «مصحف شریف با شش هزار و خرده‌ای آیات نمی‌تواند مصداق این اشارات باشد و متنی که مفهوم همگان است اشاره سریع نیست» (همو، ۱۳۹۵)

### ۱-۱-۴. تاریخیت وحی

عقل‌گراها وجودی پیشین برای قرآن را نمی‌پذیرند بلکه آن را ظهور یافته و شکل گرفته در تاریخ و در موقعیتی خاص (حامد ابوزید، ۱۳۸۸) و در تعامل با عالم واقع و مسائل مورد نیاز جامعه مخاطب می‌دانند. (همو، ۱۳۸۷) مهم‌ترین تکیه‌گاه آنها برای تاریخی نشان دادن وحی و به تبع آن عرضی معرفی کردن دسته‌ای از آیات، مسئله اسباب نزول است. آنها از تدریجی و متناسب با اتفاقات نازل شدن برخی آیات نتیجه‌گیری می‌کنند که «اگر حوادث دیگری رخ می‌داد، چه‌بسا اسلام (در عین حفظ پیام اصلی خود) با تکون تدریجی دیگری روبرو می‌شد و ما با الگوی دیگر و جامعه دیگری که به دست پیامبر

ساخته می‌شد، مواجه بودیم» (سروش، ۱۳۹۴، ص ۲۱). لذا «مشکل می‌توان پذیرفت که برای تک‌تک احوالات و سؤالات، آیاتی از ازل معین و مکتوب بوده، نیز باطل است اگر گمان کنیم که با حدوث هر حادثه‌ای، اراده تازه‌ای در ذات باری پدید می‌آمده و آیه‌ای ساخته می‌شده؛ چنین تصویری همه زندگی پیامبر را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می‌کند» (سروش، ۱۳۹۰) با این وصف از نظر آنها «لوح محفوظ» همچون مفاهیم «کرسی» و «عرش» و ... باید به گونه‌ای مجازی فهم شود و معنای حقیقی را مراد ندانست (حامد ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۶۹).

#### ۱-۱-۵. امکان پدیدارشناسی وحی

گام نهایی عقل‌گراها پس از بشری کردن وحی پدیدارشناسی این پدیده به گونه‌ای قابل درک می‌باشد. چراکه از نظر آنها «نبوت نه پدیده‌ای متعالی و جدا افتاده بلکه امری قابل فهم و ادراک است.» (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱) از این رو سروش وحی را رؤیاهای پیامبر می‌داند به گونه‌ای که «محمد (ص) روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است، نه اینکه مخاطب و مخبر باشد» (سروش، ۱۳۹۴) در این نظریه پیامبر به جای خدا می‌نشیند و از زبان او سخن می‌گوید و جبرئیل هم خود محمد (ص) است که در رؤیای قدسی بر خود، چون فرشته ظاهر شده است (سروش، ۱۳۹۵).

اما پدیده وحی در نظریه شبستری، قرائت (فهم تفسیری) و روایت پیامبر از جهان است. (شبستری، ۱۳۹۶) او حقیقت وحی را یک چیز می‌داند، اینکه خدا مرکز هستی است و تعدد بردار نیست و این گونه نبوده که از طریق وحی هر چند وقت یک بار مجموعه اطلاعاتی برای پیامبر آمده باشد بلکه اطلاعات از همین تنها حقیقت آشکار شده زائیده شده است. (شبستری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۵) با این تحلیل از وحی، امر و نهی‌های حکومتی که در قرآن امر و نهی خدا اعلام شده‌اند نیز امر تفسیری قلمداد می‌شوند به این معنا که اگر خداوند فرضاً در زمین بر آن مجتمع انسانی حکومت می‌کرد همان امر و نهی‌های حکومتی را صادر می‌کرد که محمد (ص) آنها را صادر کرده است (همان، ص ۳۲۳).

### ۱-۱-۶. زمانمندی وحی تشریحی

از نظر عقل‌گراها، «هر متن درون خود دال‌ها یا نشانگرهایی دارد که پیوندی محکم با عصر تولید آن متن دارند؛ وقتی در ساختار فرهنگ تغییری بنیادین روی دهد، برخی از این نشانگرهای دلالتی قدرت تابندگی خود را از دست می‌دهند و خاموش می‌شوند، اما هیچ‌گاه نمی‌میرند، چرا که همواره می‌توان از آنها به‌عنوان شواهد تاریخی استفاده کرد. (حامد ابوزید، ۱۳۸۹، صص ۳۹-۴۱) مثلاً غایت بخش‌هایی از شریعت، مانند احکام برده‌داری، مربوط به حوزه اجتماعیات و رفتار فرهنگی بشری است که تحقق آن در مسیری از تاریخ امکان‌پذیر شده است (همو، ۱۳۸۷).

مضاف بر این، احکام قرآن اکثراً و یا همگی امضائی هستند و نه تأسیسی (حامد ابوزید، ۲۰۱۵، صص ۱۳۲-۱۳۳) و پیامبر جهدی برای تغییر این احکام نکرد. به همین دلیل اگر پیامبر در قوم دیگری بود احکام همان قوم را امضا می‌کرد (سروش، ۱۳۹۶) همچنین تغییراتی را که پیامبر ایجاد کرد، تغییراتی بود که در آن زمان مفهوم و مقدر بوده است و نهایت تغییرات ممکن نبوده مثلاً در مورد زنان از ظلم زمانه به عدل زمانه در مورد آنان حرکت کرده است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۸ ب).

عقل‌گراها قرآن را کتاب قانون نمی‌دانند. زیرا «آهنگ تمامی آیات احکام یک آهنگ اخلاقی است و قرآن از این نظر عمل به قانون را طلب می‌کند که این عمل مصداق یک عمل اخلاقی قرار می‌گیرد» (همو، ۱۳۸۱، ص ۸۵) «در واقع قرآن به دنبال تغییر اخلاقی روابط حقوقی است.» (حامد ابوزید، ۱۳۹۱) و «قصد پیامبر ایجاد تغییرات معینی در واقعیات و ارتباطات موجود اجتماعی مخاطبان معین، به نفع اهداف اخلاقی مشخص بوده است نه چیز دیگر» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۸).

لذا می‌بینیم به‌جای تعبیر قانون، در قرآن تعبیر حکم یعنی داوری وجود دارد. یعنی در موارد معینی که وضعیتی پیچیده به وجود می‌آمده پیامبر داوری کرده و برای عدالت تعیین

مصادق کرده است. هیچ گاه دعوی پیامبر این نبوده که من دارم برای کل بشریت قانون می گذارم (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۶۸).

بر اساس آنچه گفته شد عقل گراها نتیجه گرفته اند که احکام و قوانین قرآن جزء جنبه های متغیر و عرضیات دین هستند و نه ذات و گوهر و ارزش های آن. (سروش، ۱۳۹۲، صص ۲۹-۳۰) به همین دلیل در ادیان مختلف، متفاوتند. (همو، ۱۳۹۶) در نتیجه احکام شرع، همه موقت و محلی و متعلق به دنیای ماقبل مدرن اند، مگر خلاف آن ثابت شود (همو، ۱۳۹۵ الف) البته لازم است گفته شود شبستری تقسیم دین به ذاتی و عرضی را نامقبول می داند و حتی ذات ادیان را هم متغییر و متحول می پندارد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، صص ۲۱۳ و ۲۷۳).

با این وصف روشن است که از نظر عقل گراها در عصر حاضر هیچ گونه تکلیف شرعی که عمل به احکام اجتماعی را برای مسلمانان الزامی سازد از ناحیه خود قرآن متوجه مسلمانان نیست. (همان، ص ۳۰۱) در این میان سیاسیات و جزئیات مشکوک ترین و مندرس ترین بخش فقه اند و ضعف مزاجشان به هیچ داروی مدرن درمان پذیر نیست. (سروش، ۱۳۹۵-الف) وقتی که عمل به احکام قرآن بلامانع می شود این سؤال پیش خواهد آمد که تکلیف احکام عبادی آن چیست؟ سروش می گوید: «مناسک و آیین عبادی، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه و پوسته محافظ اخلاق و هسته سلوک پیامبرانه اند و برای همیشه می توانند آماده گر معنویت و هویت بخش به امت اسلامی باشند.» (همان) شبستری نیز که در ابتدا چنین نظری داشت و می گفت: «عبادات تکنیک هایی برای تعالی روحی هستند و قادر به تغییر آنها نیستیم» (شبستری، ۱۳۹۶، ص ۲۹۷).

اما با چرخش از این نظر خود در جای دیگر می گوید: «در عبادات هم باید تجدیدنظرهایی بشود، باید مفهوم «وجوب» را کنار گذاشت و به جای آن، مفهوم «توصیه» را قرار داد. باید گفت اگر نمی توانید مثلاً نمازهای یومیه را یا روزهی ماه رمضان را با آن شرایط و آمادگی های لازم روحی و اخلاقی انجام دهید، اعمال سبک تری را به عنوان جایگزین انجام دهید» (همان، ص ۶۷۶-۶۷۷).

با برداشتن قید ابدیت از احکام قرآن، عقل‌گراها در ابتدا اجتهاد خود را بر پایه تفسیر تاریخی آیات بنا نمودند (شبستری، ۱۳۹۷؛ حامد ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۱۳) به این معنا که آنچه باید به دست آورده شود جهت کار پیامبر در آن شرایط تاریخی و اجتماعی است نه کاری که پیامبر می‌کرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۹۸ ب) اما با پی بردن به این مشکل که «هر کس - دست کم به طور ضمنی - باور دارد تأویلی که او به دست می‌دهد سازگارترین تأویل با متن و در نتیجه مشروع‌ترین تأویل است در نتیجه [این تأویلات] منجر به هرمنوتیکی جدلی یا توجیه‌گرایانه خواهد شد» (حامد ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۱۹) روش اجتهادی خود را به سمت یک هرمنوتیک دموکراتیک بردند. یعنی معتقد شدند «باید رایزنی جمعی را در جمیع شئون [دین] جاری دانست» (سروش، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

نتیجه آن شد که باید مبنای زندگی اجتماعی سیاسی مسلمانان، نتایج حاصل از عقلانیت عملی عصر حاضر و حقوق بشر و دموکراسی باشد و مسلمانان متناسب با وضعیتی که در آن قرار دارند بهترین سبک تنظیم عقلانی و عادلانه زندگی را انتخاب کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، صص ۲۲۰-۲۲۱ و ۳۰۱) و باید زمینه را برای فراهم شدن بستر دریافت‌های دینی متکثر، به طریقی ایجاد کرد.

پیشنهاد ابوزید گفتار انگاری قرآن به جای متن انگاری است (حامد ابوزید، ۲۰۱۰، صص ۱۱۳-۱۲۰) پیشنهاد شبستری، گفتار پیامبر دانستن قرآن است که به واسطه آن «می‌توان تفسیرهای کاملاً متفاوت به عمل آورد و اعتبار یا بی‌اعتباری چنان تفسیری را به صورت بین‌الادّهانی با دیگران در میان گذاشت» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵) پیشنهاد دیگر او منحصر کردن جاودانگی قرآن تنها و تنها در قرائت و تفسیر توحیدی از جهان و موحدانه زیستن در فکر و اخلاق عملی (همو، ۱۳۹۸) و مشارکت همگانی در این قرائت توحیدی از جهان در عصر حاضر است. (همو، ۱۳۹۶) بر این اساس بر مبنای درک انسان امروز از اخلاق، تفسیری اخلاقی از اراده خداوند ارائه شده و به اراده تشریحی خداوند نسبت داده می‌شود و آنچه را در عصر حاضر خلاف اخلاق به شمار رود به خداوند نسبت داده نمی‌شود گرچه در متون دینی مجاز یا حتی واجب شمرده شده باشد. (شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۴۷) پیشنهاد

سروش نیز بسط تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی پیامبر با حفظ روح وحی و تکیه و توجه به ولایت باطنی پیامبر است به طوری که گویی از نو وحی می رسد. (سروش، ۱۳۹۲، ص ۲۷)

### ۱-۴-۷. خط‌پذیری وحی

نواندیشان عقل‌گرا، وجود تعارض با علم در قرآن را پذیرفته‌اند (سروش، ۱۳۹۶) تعارضات و خطاهایی همچون وجود پارادوکس‌های کژتاب و خرد‌گریز، وجود حوادث و علت و معلول‌های ناآشنا و ناآزمودنی و پاره شدن زنجیر زمان (سروش، ۱۳۹۵-ج) بیانات خلاف علم مانند چگونگی ساختار آسمان‌ها و زمین، خروج نطفه مرد از میان صلب و ترائب (مجتهد شبستری، ۱۳۹۸) اصابت شهاب‌ها به شیاطین بوالفضول، مرکزیت ادراکات در قلب نه در مغز (سروش، ۱۳۹۰) امر و نهی به مخاطبان بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی جامعه و پیشینه‌های تربیتی اشخاص و ... (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۲۳۲) وجود خطاهای تاریخی قصه‌ها و اسطوره‌های قرآن و وجود اندازهای غیرقابل پذیرش و غیرقابل توجیه از نظر اخلاقی مانند شکنجه انسان‌ها به خاطر اعمال زشت (همو، ۱۳۹۸).

وجود چنین تعارضاتی از نظر آنها به انسانیت پیامبر و عصر و محیط و آگاهی‌های وی بر می‌گردد و در مقام تفسیر قرآن نباید از عالم انسانیت بیرون رفت (همو، ۱۳۹۷) آن‌ها مطابق فرهنگ عرب آن روز و برای رساندن پیام توحید که در فرهنگ آن روز عرب نبود به کار گرفته شده‌اند (همو، ۱۳۹۶). بدین گونه که «قرآن در عین نمایاندن فضا و واقعیت پیرامون خود، آن را از طریق سازوکارهای زبانی خود بازسازی کرده است. مثلاً باور به وجود جن و ارتباط آن با آسمان و امکان ارتباط برخی آدمیان با آن که در باور عرب رسوخ کرده بود در قرآن بازنمایی می‌شود اما قرآن با تقسیم جنیان به مؤمن و کافر نوعی تحول و تغییر در راستای مقاصد اسلام ایجاد می‌کند» (حامد ابوزید، ۱۳۸۹، صص ۸۲-۸۵).

توجیه وجود خطای تاریخی در داستان‌های قرآن نیز این است که «این داستان‌ها واقعیت ندارند هر چند ممکن است حوادث تاریخی پشت این داستان‌ها باشد، اما این داستان‌ها تاریخ نیستند و صرفاً برای موعظه هستند» (همو، ۱۳۹۱).

علاوه بر این توجیحات به‌طور خاص در نظریه رؤیاهای رسولانه وجود تعارضات و خطاها به‌واسطه جهان ترسیم شده در رؤیای هنری و خیال خلاق پیامبر است (سروش، ۱۳۹۵-ج) و در نظریه قرائت نبوی به این دلیل است که قرائت پیامبر بر تصویری از جهان مبتنی است که در عصر آن قرائت وجود داشته است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶).

با این وصف نواندیش عقل‌گرا، مخالفت خود را با توسعه معنایی واژگان برای آشتی وحی و علم اعلام می‌کند و می‌گوید: «معنای واژه‌ها و جملات در متن قرآن همان معناها هستند که در آغاز تکون این متن از آن‌ها فهمیده می‌شد و نمی‌توان به‌منظور سازگار کردن معنای متن قرآن با دانش یا فلسفه‌های این عصر برای آن‌ها معناهای دیگر فرض کرد» (همو، ۱۳۹۶) زیرا «اگر یافتن مراد جدی متکلم در مسائل خردی چون آسمان‌های هفت‌گانه این همه دیریاب و دشوار یاب باشد، در مورد مسائل مهم‌تری چون مبدأ و معاد نمی‌توان به یافتن مراد جدی متکلم اطمینان یافت و این شیوه بر همه چیز غبار تردید و تیرگی می‌افشاند و امن و اعتماد به کلام و متکلم را می‌ستاند» (سروش، ۱۳۹۰). لذا باید از تجربه کلیسا در رفع تعارض علم و دین پند گرفت و در راهی که آنها رفتند و به نتیجه نرسیدند پانهاد. (همان)

## ۲-۱. چالش‌های دیدگاه عقل‌گراها

نواندیشی عقل‌گرا با بشری کردن وحی، گام بلند خود را در برقراری مفاهیم بین‌الذاتی، اقلی کردن دین، پاسخ‌گویی به نقدهای وارد بر دین، حذف قوانین شرعی مسئله‌ساز و ... برداشته است. اما رویه و رویکرد آنها با مشکلات و چالش‌هایی مواجه است که در ذیل برخی از آنها ذکر می‌شوند با این توضیح که موارد ذکر شده علاوه بر مواردی است که در بیان متن گراها خواهد آمد.

### ۱-۲-۱. چالش‌های تجربه انگاری

هرچند با تجربه انگاری وحی پاسخی به مشکلات پیش روی تفکر دینی داده می‌شود اما این دیدگاه قابلیت توضیح برخی آیات را ندارد. یکی از این آیات آیه ۵۱ سوره شوری است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» که طرق تکلم خداوند با بشر را از سه طریق می‌داند که دو حالت آن از طریق وحی است، در یکی بدون واسطه رسول، دیگری با واسطه رسول. همه آنچه در مورد تجربه دینی گفته شده، قابل انطباق بر طریق اول می‌باشد که همه انسان‌ها امکان چنین تجربه‌ای را که چیزی شبیه الهام و یا همان الهام است را دارند. اما تفکیکی که قرآن بین طریق سوم و طریق اول قائل شده، در درون نظریه تجربه انگاری وحی غایب است و تجربیات پیامبرانه و غیر پیامبرانه، هر دو یک پدیده با درجات مختلف تلقی شده‌اند.

مشکل دیگر این دیدگاه پرسشی است که فراروی آن قرار می‌گیرد: آیا می‌توان مجرب شدگی پیامبر را با نظر به ترتیب نزول آیات و سور نشان داد به گونه‌ای که معلوم شود آیات متأخرتر گوهرهای گران‌تری نسبت به آیات متقدم‌تر هستند؟

### ۱-۲-۲. چالش‌های مدخلیت پیامبر در وحی

نواندیشان عقل‌گرا باید نقش اراده پیامبر در بیان وحی را روشن کنند. اگر پیامبر با دریافت وحی، در به زبان آوردن عبارات قرآن مسلوب الاراده می‌شده، پس بی‌گمان لفظ و معنای قرآن از پیامبر نیست و اگر در به زبان آوردن عبارات قرآن، دادن تنوع به آن‌ها، انتخاب واژه‌ها و ... امکان و توان انتخاب‌گری داشته، قائل به این نظر باید پاسخی درخور به این پرسش داشته باشد که آیا پیامبر زمینه سخنگویی این چنین فصیحانه را داشته است یا نه؟ تا فردی توانایی‌ها و مهارت‌های لازم در امری به‌طور مثال در اجرای موسیقی یا گفتن شعر را نداشته باشد با یک نیروی الهامی نمی‌تواند آثار فاخر ماندگار ایجاد کند.



مشکل دیگر آنست که مخاطبین شعرا و یا هر طیف دیگری که داعیه الهامی بودن آثار خود را دارند هیچ‌گاه دچار این سوء تفاهم نشده‌اند که محصول تولید شده اثر خود فرد نیست بلکه اثر خداست و یا حتی در این مورد تردید هم نکرده‌اند؛ چطور اغلب پیروان پیامبر دچار چنین سوء تفاهمی شدند؟

استدلالی که شبستری با تکیه بر معنای لغوی وحی برای اثبات کلام پیامبر بودن قرآن به کار برده ناصواب به نظر می‌رسد. زیرا تأمل در آیه «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۱۱) معلوم می‌دارد پیامی را که وحی منتقل می‌کند لزوماً عاری از تفصیل نیست همچنین آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه: ۱۱۴) معلوم می‌دارد فرایند وحی زمانی را به خود اختصاص می‌داده که از پیامبر خواسته شده تا این زمان به اتمام نرسیده عجله نکند.

### ۱-۲-۳. چالش‌های تاریخت وحی

**اولاً؛** اتفاقات مهمی در زمان نزول وحی رخ داد که در قرآن اشاره‌ای به آن‌ها نشده است.

**ثانیاً؛** اشارات قرآن به رخدادها عمدتاً به گونه‌ای است که می‌خواهد پیامی کلی را در قالب رخدادها پیشامد کرده القا کند و از پرداختن به بازیگران واقعه و سایر مؤلفه‌ها خودداری می‌کند لذا می‌بینیم از میان انبوهی از انسان‌هایی که با پیامبر در تعامل بودند تنها به دو اسم ابولهب و زید (اگر واقعاً منظور، اسم آن اشخاص بوده باشد) اشاره شده است. هرچند ارتباط قرآن با رخدادها و وقوع پیوسته اندیشه تاریخت را تقویت می‌کند اما انتخاب‌گری رخدادها و شیوه بیان پیام، به نفع دیدگاه فراتاریخی بودن قرآن است. می‌توان پیامبر را همانند معلمی دانست که با یک طرحی آموزشی از پیش آماده وارد یک کلاس منتخب می‌شود. بخشی از مفاهیم آموزشی او به صورت یک‌طرفه منتقل شده و بخشی دیگر بر اساس اتفاقات و سؤال و جواب‌هایی که در کلاس رخ می‌دهد بیان می‌گردد.

### ۱-۲-۴. چالش‌های زمانمندی تشریحات

**اولاً؛** آنچه در جامعه پیامبر جریان داشت صرفاً عرف‌های محلی نبوده بلکه احکام آن روز تلفیقی از تشریحات پیامبران سابق، تحریفاتی از این تشریحات و احکام عرفی بوده است.

**ثانیاً؛** اینکه پیامبر برای تغییر عرف حاکم جهد چندانی نکرد با قضیه ازدواج پیامبر با زینب همخوانی ندارد. پیامبر برای جا انداختن اینکه پسر خوانده حکم پسر را ندارد مأمور است علی‌رغم خشیت آور بودن، با همسر مطلقه زید ازدواج کند «لکیلا یکون علی المومنین حرج فی ازواج ادعیائهم...» آیا تلاش برای تغییر دیدگاه جامعه نسبت به پسر خوانده تا سرحد آبرو که هنوز هم منتقدین پیامبر بر علیه او و کار او می‌نویسند و می‌گویند جهدی محسوب نمی‌شود؟! آیا این تأمل ما را بدان رهنمون نمی‌کند که پیامبر مأموریت سنگین رساندن احکام الهی (نه بشری) به مردم و ختم پروسه نبوت را داشته است؟

**ثالثاً؛** قرآن از اهل انجیل و تورات می‌خواهد که بر اساس آنچه خداوند در این دو کتاب نازل کرده حکم کنند. (مائده: ۴۴-۴۷) اگر حکم به معنای تعیین مصداق عدالت در مورد یک قضیه خاص پیشامد کرده باشد چگونه خداوند از اهل انجیل می‌خواهد بر اساس کتابی که ۶ قرن پیش نازل شده داوری کنند؟!

**رابعاً؛** آیات احکامی محدود قرآن، طیف بسیار اندکی از احکام و قوانین وضع شده در زمان پیامبر را شامل می‌شوند. این پرسش اساسی که ویژگی متمایز این قوانین از سایر احکام وضع شده توسط پیامبر برای انتخاب شدگی چه بوده است پاسخی قانع‌کننده در رویکرد عقل‌گراها نمی‌یابد. اگر پاسخ این باشد که این موضوعات از حساسیت بیشتری برخوردار بوده‌اند و یا موضوعاتی بوده‌اند که معاصرین پیامبر زیر بار پذیرش آن‌ها نمی‌رفته‌اند نگاه مختصری به آیات احکام قرآن خطا بودن چنین پاسخ‌هایی را به وضوح

نشان می‌دهد. آیا انتخاب‌شدگی قوانین محدود نمی‌تواند نشانه‌ای بر ویژگی متمایز آن‌ها باشد؟

### ۱-۲-۵. چالش‌های خطاپذیری وحی

رویکرد عقل‌گراها اگرچه به‌طور قانع‌کننده‌ای بار انتظارات از دین را کم می‌کند و وجود برخی تعارضات ادعایی با علم را توجیه می‌کند لیکن این نظریات قابلیت توجیه و توضیح آیاتی که به‌طور قطعی و به‌اذعان برخی دانشمندان، فراتر از تصورات و معلومات عصر پیامبر هستند و مطابقت با یافته‌های علمی دارند را ندارد. اگر فرضیه محتمل الخطا بودن بیانات قرآن در مورد پدیده‌های طبیعی به‌واسطه انسانیت پیامبر و آگاهی‌های او با نمونه‌هایی تأیید می‌شود و از طرفی با نمونه‌هایی از آیات نقض می‌شود چه دلیلی دارد که رأی را به نفع فرضیه صادر کنیم و چرا گمان به خطا بودن فهمان از آیات نبریم؟ مضاف بر اینکه چرا نباید به مسائلی همچون اصابت شهاب‌ها بر شیاطین، همچون مفاهیم دیگر قرآن به‌عنوان استعاره‌ای از مسائل غیرقابل درک اعراب نگریست؟

ضمناً نقد سروش مبنی بر اینکه یافتن مراد قرآن در مورد مسائل علمی پس از چند قرن، منجر به تردید در مسائل مهم‌تر قرآنی می‌شود به نظریه رؤیاهای رسولانه خود ایشان هم وارد است که پس از ۱۴ قرن اکنون تازه باید آیات قرآن تعبیر شوند تا مرادشان معلوم گردد.

### ۱-۳. دیدگاه متن‌گراها

نواندیشان متن‌گرا برخلاف عقل‌گراها از تلقی سنتی و گفتمان غالب در مورد وحی به‌عنوان هسته سخت دین دفاع کرده و حاضر نیستند آن را از جایگاه فراتاریخی و فراتجربی خود به پایین بکشند و جز در موارد معدود و محدودی در این زمینه دست به اصلاح نزده‌اند. عمده نگاه آنان به وحی از این قرار است:

### ۱-۳-۱. استقلال وحی از پیامبر و تجربیات او

در فضای فکری متن گراها، تجربه انگاری وحی و مدخلیت پیامبر در وحی با استناد به برخی ادله مبتنی بر آیات، غیر قابل پذیرش اعلام شده‌اند. برخی از این دلایل از این قرارند:

- استقلال وحی از ظرف ذهنی پیامبر (قیامه: ۱۶، طه: ۱۱۴، جن: ۲۷ و ۲۸) (بازرگان، ۱۳۹۶).
- عدم درک قبلی پیامبر از مقوله کتاب و ایمان (شوری: ۵۲) (بازرگان، ۱۳۹۵).
- وجود مقدراتی تعیین کننده از بیرون مانند وحی به مادر موسی مبنی بر افکندن وی در نیل، القای محبت وی در دل درباریان، استنکاف وی از شیر خوردن و رشد او در درون کاخ «اصطنعتک لنفسی» (طه: ۴۱) همین‌طور مانند سخن گفتن عیسی در گهواره.
- وجود مکانیسم محافظت کننده از وحی (در برابر عوامل بیرونی و درونی ذهن پیامبر) و احاطه کامل خداوند به ظرفیت‌های ذهنی گیرندگان وحی و میزان معلومات و تجربیات و زندگی آن‌ها (جن: ۲۶ تا ۲۸).
- وجود اشارات علمی خارج از تجربه بشری، نتایج آماری و ریاضیاتی شگفت.
- مورد عتاب قرار گرفتن پیامبر (بازرگان، ۱۳۸۱، صص ۳۴۵-۳۵۷).

### ۱-۳-۲. فراتاریخی بودن وحی

نگاه متفاوت دیگر نواندیشان متن‌گرا با عقل‌گراها در مورد تاریختی وحی و وابستگی آن به رخدادهاست. بازرگان معتقد است نگاه تاریخی به وحی اولاً با آیه اکمال دین که در سیاق روئینایی‌ترین آیات، نازل شده در تناقض است. ثانیاً با فرض تاریخی بودن وحی، اگر اجل پیامبر پس از دریافت اولین پیام وحی فرامی‌رسید، قرآن امروز فقط یک سوره دوخطی داشت. ثالثاً رخدادهای ذکر شده در قرآن مصادیقی برای انتقال پیام بوده‌اند و اگر چنین حوادثی اتفاق نمی‌افتاد، در قالب حوادث دیگری این پیام‌ها منتقل می‌گردید.

(همان، ص ۳۵۴) اما شحرور با موشکافی‌های متنی و ارائه دسته‌بندی از محتوای کتاب و نظریه انزال و تنزیل به گونه‌ای دیگر از وجود پیشین برای قرآن دفاع کرده است. از نظر او «تنزیل» انتقال عینی چیزی در خارج از حوزه معرفت انسانی و «انزال» انتقال ماده منقول از غیر مدرک به مدرک، یعنی داخل شدن در حوزه معرفت انسانی است.

برای مثال: فرایند انتقال امواج پخش یک مسابقه، همان تنزیل است زیرا این فرایند خارج از آگاهی بینندگان صورت می‌گیرد اما فرایند داخل شدن امواج در گیرنده‌های تلویزیونی برای تبدیل آن به صوت و تصویر یعنی به حالتی قابل درک برای بینندگان همان انزال است. از سوی دیگر او مصحف را شامل دو بخش می‌داند. قرآن که شامل نبوت پیامبر و علوم مربوط به هستی و تاریخ گذشتگان است و ام‌الکتاب که شامل رسالت پیامبر و حدود و عبادات و مواعظ و وصیت‌ها و تعلیمات و تفصیل کتاب است. او با بررسی متنی به این نتیجه می‌رسد آن بخشی که وجودی پیشین برای آن مطرح شده قرآن است که اسباب نزول ندارد. جعل قرآن به عربی و انزال آن یعنی انتقال از شکل غیر مدرک به شکل مدرک به یکباره در شب قدر صورت پذیرفته اما تنزیل قرآن که همان انتقال مادی آن خارج از محدوده آگاهی انسانی است از طریق جبرئیل طی ۲۳ سال به پیامبر منتقل شده است. اما ام‌الکتاب که ارتباطی به لوح محفوظ ندارد و مستقیماً از نزد خداست «وعنده ام‌الکتاب» (الرعد: ۳۹) اسباب نزول می‌پذیرد و شامل چیزهایی است که محو یا اثبات می‌شوند یعنی قابل تغییرند. پس ام‌الکتاب ربطی به شب قدر ندارد و به شکل عربی قبل از تنزیل، ذخیره نشده بوده است و انزال و تنزیل آن به یکباره حاصل می‌شود؛ لذا اگر پیامبر به ابن‌ام‌مکتوم رو ترش نکرده بود آیه «عبس و تولى» مطلقاً نازل نمی‌گشت (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۱۴۵-۱۷۵).

### ۱-۳-۳. راز آلودگی وحی

متن گراها چندان به ارائه نظریه در مورد پدیده وحی نپرداخته و بیشتر سعی در توضیح وحی با تمثیل داشته‌اند. آنها پدیده وحی را نیرویی مرموز می‌دانند که اراده پیامبر را برای

انتقال پیام در اختیار می‌گیرد و پیامبر به واسطه آن نیرو مانند گیرنده‌ای قوی امواج را می‌گیرد و بدون پارازیت و پنداری شخصی با همان الفاظ و کلمات پخش می‌کند. (بازرگان، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷) در مورد پدیدارشناسی وحی بازرگان از آیه «وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ» (قدر: ۲) که در مورد شب قدر است پوشیده بودن حقیقت مکانیسم نزول وحی بر پیامبر را برداشت می‌کند! (بازرگان، ۱۳۹۶) و از آنجائی که قرآن وحی را «روحی» از امر خدا شمرده «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) و در مورد روح هم گفته است: «به شما جز مختصری از علم داده نشده است» بازرگان نتیجه می‌گیرد مسئله وحی، لاقل برای معاصرین زمان نزول، به راحتی قابل فرموله کردن نبوده و در زمان ما هم هنوز کسی راز و رمز آن را نگشوده است (بازرگان، ۱۳۹۵).

### ۱-۳-۴. ابدیت وحی تشریحی

در حالی که در پروژه عقل گراها میان احکام ذکر شده و ذکر نشده در قرآن تفاوت چندانی گذارده نمی‌شود و شریعت زدایی محض ماحصل تلاش فکری آنهاست و قوانین قرآن یکسره به تاریخ سپرده می‌شوند و کتاب هدایت بودن قرآن لاقل در حوزه تشریحات بلاوجه می‌گردد؛ تلاش متن گراها اتخاذ مواضع بسیار محتاطانه‌تر در این زمینه است و آن‌ها به راحتی حاضر نیستند از احکام قرآن گذر کنند و تلاش می‌کنند با بازخوانی تشریحات راهی به سوی استمرار احکام و حل معضلات تاریخی برخی احکام باز کنند. عمده‌ترین مواضع متن گراها عبارت است از:

۱. تاریخی و زمانمند انگاشتن تشریحات خارج از قرآن (بازرگان، ۱۳۹۸-ب) و در نظر گرفتن سنت پیامبر به عنوان نحوه تعامل پیامبر با قرآن بر اساس شرایط خاص جامعه خود (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۵۴۹).
۲. توجه به محدود بودن احکام قرآن و باز بودن دست بشر برای قانون گذاری در راستای اهداف قرآن در محدوده‌هایی که تشریح قرآنی وجود ندارد (بازرگان، ۱۳۹۸-ب).

۳. تکیه بر عرف و معروف هر جامعه و هر زمان (همان؛ شحرور، ۱۳۹۸، صص ۵۲۶-۵۳۱).

۴. اهمیت دادن به شورا و پارلمان با توجه به اهمیتی که قرآن به این مسئله داده است. (شحرور، ۱۳۹۷).

۵. پیراستن دیدگاه‌های قرآن از سنت تاریخی مسلمین (بازرگان، ۱۳۹۸).

۶. بازنگری لغوی و تفسیری آیات احکام برای ارائه معنای خردپسند از این آیات.

در این زمینه به‌طور خاص راهبرد بازرگان گذر از شکل اجرای احکام و توجه به روح آنهاست. برای نمونه ایشان شکل اقامه نماز در جبهه (نساء: ۱۰۲)، نحوه معاملات غیر نقدی (بقره: ۲۸۲) و مشابه آن را علی‌رغم بقای روح احکام به وضوح تغییر شکل یافته می‌داند. و در مورد حدود کیفری قرآن معتقد است «در روزگار ما اگر نتایج آماری نشان داد مقصود شارع به این شیوه‌ها تأمین نمی‌گردد، با اجتهاد عالمان آگاه به مسائل اجتماعی چه‌بسا بتوان شکل مناسب‌تری با روح حکم برای پیشگیری پیشنهاد کرد» (بازرگان، ۱۳۹۸) راهبرد شحرور نیز چنین است که آیات با عبارت نبی را آیات تعلیمات و بی ارتباط به حلال و حرام می‌داند مضاف بر اینکه دستور به اطاعت از رسول اگر منفصل از اطاعت از الله باشد تنها در زمان حیات پیامبر مطاع است و اگر متصل به اطاعت از الله باشد بعد از ممات پیامبر هم واجب‌الاطاعه خواهد بود (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۵۳۱-۵۵۵).

ابتکار شحرور برای برون رفت از انجماد فقهی و تعطیل نکردن شرعیات قرآن، نظریه حرکت در حدود اوست. او معتقد است ختم تشریح به این دلیل است که انسان به مرحله‌ای رسیده که خود می‌تواند قانون‌گذاری کند تنها کافی است خداوند حدود و مرزهایی را که انسان در آن مجاز به قانون‌گذاری است تعیین کند و انسان با توجه به رشد عقلانی خود و ویژگی فطری حنیفش (یعنی تمایل به تغییر) «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) می‌تواند در حیطة این حدود قانون‌گذاری نماید. برای مثال بالاترین حد مجازات سرقت از طرف خداوند قطع ید تعیین شده و انسان‌ها می‌توانند مجازات‌های

مختلفی پایین تر از این حد را برای سرقت در نظر بگیرند و نه بالاتر و سخت تر از این حد را (همان، صص ۴۴۵-۴۶۷)

### ۱-۳-۵. مطابقت وحی با واقع

از منظر متن گراها معجزه بزرگ قرآن جهان شمولی آن است که هرچقدر دانش بشر رشد کند، باز هم به هر نسلی اجازه می دهد که در آن معنایی مرتبط با وضع خودش بیابد. (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶) با این توضیح که بر خلاف کتب پیشین، خداوند در قرآن معلوماتی را برای انسانها در همه عصرها فرستاده، لذا نص ثابت، محتوای متغیری خواهد داشت که با معرفت متغیر و رو به رشد مردم در گذر زمان تا قیامت مطابقت می یابد و این همان تشابهی است که به تأویل مستمر نیاز دارد و تأویلش باید بر اساس میزان علم مردم در هر عصری باشد و تأویل کامل قرآن از قبل توسط هیچ کس جز خداوند ممکن نخواهد بود. (همان، ص ۵۹-۶۱) با این خاصیت متشابه بودن قرآن که لازمه خاتمیت پیامبر است هر چه زمان جلوتر رود مطروحات قرآن در ضمن مدرکات قرار می گیرد. پس هر خبر قرآنی در زمانی، تأویلش نهایی خواهد شد: «لکل نبأ مستقر وسوف تعلمون» (الأنعام: ۶۷) «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْآيَةُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) پس علم باید به اندازه کافی رشد کند تا تأویل آیات روشن گردد «بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله» (یونس: ۳۹) (همان، صص ۱۹۴ و ۱۹۵)

با این رویکرد، بازرگان وقتی به تفسیر آياتی می پردازد که در آنها سخن از پدیده های نا آشنا و خرد گریز رفته بر اساس معنای لغوی و برخی شواهد متنی سعی می کند تفسیری ارائه دهد که آنها را تبدیل به پدیده های خرد پذیر کند. مثلاً در مورد جن نگاه عرفی را به انتقاد می گیرد و آن را به معنای هر چیز نامأنوس و ناشناخته و نامعلوم مانند پدیده های جوی، انسان های اقوام ناشناس، منافقین و ... می گیرد (بازرگان، ۱۳۹۸-ج) و یا رفع کوه طور بر فوق بنی اسرائیل را نه به معنای کنده شدن کوه بلکه به این معنا می داند که خطر کوه آتش فشانی طور با علائم آتش فشانی اش بر بالای سر آنها بوده است (همان) و یا



در تفسیر سوره فیل «طیر» را نه به معنای پرنده بلکه با استناد به تحقیقات زمین‌شناختی دکتر سحابی در مورد جغرافیای سرزمین مکه به معنای گدازه‌های آتش‌فشانی که بر سر سپاه ابرهه ریخته می‌شدند معنا می‌کند (همان).

به همین منوال، قصص قرآن نیز حقایق و واقعیت‌های تاریخی قلمداد می‌شوند. چراکه قرآن صراحتاً حق بودن قصص را اعلام می‌کند: «نحن نقص عليك نبأهم بالحق» (الکهف: ۱۳) (شحرور، همان، ص ۶۷۵) همچنین در آیاتی، برخی قصص قرآن از خبرهای غیبی دانسته شده‌اند که پیامبر و قوم او از آن‌ها بی‌خبر بودند. (بازرگان، ۱۳۹۵) لذا این قصص محصول تجربه نبوی نیستند که ممکن الخطا باشند. مضاف بر اینها، شحرور با بررسی چند نمونه از قصص قرآن نشان می‌دهد که قصص قرآن به‌طور دقیق سیر تکامل تاریخ انسان از جهت معرفت و تشریح را نشان می‌دهند لذا نمی‌توانند اسطوره باشند (شحرور، همان، صص ۶۷۶-۷۰۳).

#### ۱-۴. چالش‌های دیدگاه متن‌گراها

##### ۱-۴-۱. چالش استقلال وحی از پیامبر

با توجه به اشتراک لفظی وحی در وحی رسالی و پدیده‌هایی مانند الهام، غریزه حیوانی، قوانین طبیعی آسمان‌ها و ... به لحاظ ماهیت نیز بایستی اشتراکاتی میان آنها باشد. از آنجائی که در این پدیده‌ها انتقال پیام لفظی در کار نیست لذا متن‌گراها که در وحی رسالی، انتقال پیام لفظی را پذیرفته‌اند باید توجیهی بر این عدم مماثلت داشته باشند. شاید اگر وحی را به گونه‌ای در نظر بگیریم که پیامبر لفظ و معنا را از جبرئیل دریافت می‌کرده ولی نه به این صورت که صدایی بشنود بلکه به گونه‌ای که وجود و اراده او برای دریافت غیر سمعی قرآن و به زبان آوردن آن الفاظ القایی، تحت تسخیر قرار گیرد اشتراک لفظی وحی با پدیده‌های یاد شده قابل توضیح شود.

### ۱-۴-۲. چالش فراتاریخی بودن وحی

استدلال‌های بازرگان در زمینه فراتاریخی بودن قرآن هر چند معقول به نظر می‌رسند اما این استدلال‌ها برای طرفداران دیدگاه تاریخمندی که شواهدی به سود دیدگاه خود دارند به اندازه کافی اقناع کننده نیستند. نظریه شحرور نیز اگرچه به واسطه نگاه نو به مفاهیم و عبارات قرآن و تعیین جایگاه آن‌ها در منظومه بیانی قرآن تحسین برانگیز است لیکن باید نظر خود را دقیق‌تر مطرح کند. اگر منظور او از اینکه اگر برخی رخدادها به وقوع نمی‌پیوست آیات مربوطه هم نازل نمی‌شد این است که در قالبی دیگر این مفاهیم عرضه می‌شد می‌توان با او همراهی کرد در غیر این صورت همان اشکالاتی که بر دیدگاه عقل‌گراها وارد شد بر نظر او نیز وارد است.

### ۱-۴-۳. چالش‌های ابدیت وحی تشریحی

بازنگری در تفسیر آیات احکام و در نظر گرفتن معانی‌ای بر آنها که مورد پذیرش عصر جدید باشد با این چالش جدی روبرو است که چطور در طول تاریخ اسلام مفسران بزرگ و برجسته این معانی را از آیات فهم نکرده و دچار اشتباه شده‌اند، حال که بحث حقوق بشر و اومانیسیم در میان آمده و ذائقه و طبیعت و میل آدمیان تفاوت پیدا کرده چنین معانی‌ای برداشت می‌شود؟ مثلاً پیش از این همه مفسران از «فاقطعوا ایدیهم» بریدن دست را می‌فهمیدند حال که این مجازات در دنیای امروز خشن تلقی می‌شود متن گراها از آن معنای مجازی کوتاه کردن دست می‌فهمند؟ این رویه بعضاً منجر به تفسیرهای تکلف آمیز و بازی‌های زبانی می‌شود آن‌گونه که شحرور، ضرب زنان را اتخاذ موضع قاطع علنی معنا می‌کند (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۶۲۲).

رویکرد بازرگان مبنی بر ثبات روح قوانین و تغییر شکل آن‌ها اگرچه راهبرد سودمندی در جهت امتداد تشریحات قرآن است، لیکن پاسخگوی برخی ابهامات نیست. به‌طور مثال در مورد همان آیات مربوط به معاملات غیر نقدی که بازرگان شکل آن‌ها را تاریخی می‌داند این سؤال مطرح است که چرا باید این حجم از دستورات زمانمند با

جزئیات در موردی مطرح شود که امروزه کارکرد چندانی ندارد در حالی که اساساً در قرآن حتی در موارد مبتلابه عصرهای بعد از نزول مانند ربا به جزئیات کمتر توجه شده است. اگرچه راهبردهای متن‌گراها، برای خروج برخی تشریحات قرآن از بن‌بست تاریخ‌مندی و خروج برخی دیگر از آن‌ها از تعارضات با حقوق مدرن راهگشا است اما اگر متن‌گراها توضیح و معنایی برای برخی امر و نهی‌های قرآن مانند دستورات مربوط به ظهار، دستورات مربوط به برده‌ها، امر به مجردین نیازمند، به ازدواج با ملک یمین، جزیه، نهی از ازدواج با همسران پیامبر و ... نیابند دیدگاه هرمنوتیکی که می‌گوید: یک متن که زمانی برای مخاطبانش متن‌آمرانه و قانونی بوده می‌تواند در عصری دیگر برای مخاطبان دیگر آن متن، تبدیل به یک متن تاریخی شود (شبستری، ۱۳۹۶، ص ۲۹۲ و ۲۹۳) تقویت می‌شود.

## نتیجه‌گیری

### الف) تمایزات رویکردها

مهم‌ترین وجه تمایز نواندیشان عقل‌گرا و متن‌گرا این است که راهبرد عقل‌گراها در حل معضلات قرآنی، نه به شکل روبنایی و موردی بلکه با تغییر دیدگاه‌های بنیادین دینی است. آن‌ها با بشری کردن وحی، انتظارات از دین را به حداقل مقدار ممکن رسانده‌اند تا به واسطه آنجا را برای مدرنیته باز کنند و این دین آن‌قدر کوچک شده که هیچ تیر نقد و شبهه‌ای بر آن ننشیند. اما متن‌گراها وحی را فرابشری دانسته و معضلات قرآن را سعی می‌کنند موردی حل کنند. پاشنه آشیل حرکت فکری آن‌ها فهم قرآن با تتبع در خود قرآن و زدودن غبار تاریخ و سنت از آن است. آن‌ها با کم‌رنگ کردن یا حذف حدیث و به تبع آن حذف تشریحات غیر قرآنی، دین را کوچک می‌کنند، البته نه به اندازه عقل‌گراها و با تکیه بر عرف و معروف و منطقه الفراغ و سبغ قرآنی و شورا، جا را برای اندیشه و عقلانیت بشری باز می‌کنند.

با انتساب گزاره‌های علمی قرآن به پیامبر و دانش محدود او توسط عقل‌گراها و توجه دادن به پیام این آیات و نه بیان آن‌ها، صورت مسئله تعارض وحی و علم پاک می‌شود، اما

متن گراها خود را از چالش قرآن و علم به دور نگه نمی‌دارند و با کنکاش‌های لغوی و ارائه تفسیرهای خردپسند سعی در آشتی دادن قرآن و علم دارند.

### ب) مزایا و معایب رویکردها

تلاش برای فهم نسبی از وحی بر اساس اشارات قرآن، بستر سازی برقراری تعامل و مفاهمه برون دینی با غیر دین‌داران، رفع مبنایی معضل اجرای قوانین کیفری قرآن در عصر مدرن را می‌توان از امتیازات نواندیشی عقل‌گرا دانست. حذف تشریحات قرآن و فراهم شدن بستر گذر از تشریحات عبادی آن، تنزل قرآن در حد یک کتاب بشری خطاپذیر زمانمند - که شاید برخی قسمت‌هایش تنها ارزش یک‌بار خواندن برای کسب اطلاعات تاریخی یا ادبی داشته باشد - فدا کردن آیات علمی منطبق با یافته‌های قطعی بشر و سایر ویژگی‌های ادبی، معرفتی، تاریخی فرابشری قرآن بر سر راه پروژه بشری کردن وحی، کوچک کردن دین به صورت مرحله به مرحله در طی ادوار مختلف، از بین رفتن خاصیت جاودانگی بخش‌های زیادی از قرآن از نقاط ضعف این طیف از نواندیشی ارزیابی می‌شود.

در مقابل، رویکرد نواندیشان متن‌گرا در فرابشری دانستن وحی قابلیت انطباق بیشتری با واقعیت‌های متنی را دارد، اما استدلال‌های عقلانی قانع‌کننده‌ای بر دیدگاه خود در مورد غیر تاریخی بودن قرآن و داشتن وجودی پیشین اقامه نکرده‌اند. عدم عبور از شریعت قرآنی، دفاع از عدم تعارض قرآن با علم به واسطه علم مطلق باری تعالی، تلاش برای احیای جایگاه محوری قرآن و کنکاش‌های متنی برای برون رفت از تعارضات از نقاط قوت رویکرد متن‌گرایی است و برخی تأویل‌های تکلف‌آمیز در مورد تشریحات قرآن و گذر از برخی عناصر چالش‌برانگیز قرآن از حیث زمانمند بودن بدون روشن شدن جایگاه آن‌ها در دنیای مدرن از نقاط ضعف رویکرد متن‌گرایی ارزیابی می‌شود.

به‌طور کلی عقل‌گراها بیشتر جانب عقل برون دینی و متن‌گراها بیشتر جانب عقل درون دینی را نگه می‌دارند؛ لذا به نظر می‌رسد پتانسیل جذب مخاطب دین‌دار به رویکرد

متن‌گراها بیش از رویکرد عقل‌گراها باشند. با این همه حرکت در مرز مدرنیته و سنت و متقاعد کردن دو سوی این طیف، تلاش فکری دشواری است که اندکی لغزش می‌تواند واپس‌زدگی از سوی یکی از طرفین و یا هر دو طرف را در پی داشته باشد.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۸۱ش)، **اصلاحات و نوگرایی دینی**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۹۶ش)، **ده تکتک در نقد رؤیاهای رسولانه**، bazargan.com
۴. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۹۵ش)، **تجربه نبوی و نگاه علمی**، bazargan.com
۵. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۹۸ش - الف)، **نسبت قرآن و حقوق بشر**، www.nedayeazadi.net
۶. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۹۸ش - ب)، **تأملاتی در زمینه احکام اسلامی و مقتضیات زمانه**، bazargan.com
۷. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۹۸ش - ج)، **تفسیر صوتی قرآن، سوره بقره، جن، فیل**، bazargan.com
۸. حامد ابوزید، نصر، (۱۳۸۳ش)، **نقد گفت‌مان دینی**، ترجمه: یوسفی اشکوری و محمد جواهر الکلام، چ دوم، تهران: یادآوران.
۹. حامد ابوزید، نصر، (۱۳۸۷ش)، «کشف فحوای نصّ در مسیر تاریخ؛ گفت و گوی انتقادی محمدرضا وصفی با نصر حامد ابوزید»، **ماهنامه کتاب ماه دین**، سال دوازدهم، شماره ۱۶.
۱۰. حامد ابوزید، نصر، (۱۳۸۸ش)، **متن بودن قرآن**، ترجمه: روح الله فرج زاده، -nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۱۱. حامد ابوزید، نصر، (۱۳۸۹ش)، **معنای متن پژوهشی در علوم قرآنی**، مترجم: مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۲. حامد ابوزید، نصر، (۱۳۹۱ش)، **قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکوره‌های مختلف**، گفتگوی اکبر گنجی با نصر حامد ابوزید، zamaaneh.com

۱۳. حامد ابوزید، نصر، (۱۹۹۵م)، **النص، السلطه، الحقیقه**، دمشق: المرکز الثقافی العربی.
۱۴. حامد ابوزید، نصر، (۲۰۱۰م)، **نوآوری، تحریم و تأویل؛ شناخت علمی و هراس از تکفیر**، مترجم: مهدی خلجی، tavaana.org
۱۵. حامد ابوزید، نصر، (۲۰۱۵م)، **اصلاح اندیشه اسلامی، تحلیلی تاریخی انتقادی**، مترجم: یاسر میردامادی، tavaana.org
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۲ش)، **بسط تجربه نبوی**، تهران: انتشارات صراط.
۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۳ش)، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: انتشارات صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۰ش)، **طوطی و زنبور**، drsoroush.com
۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۴ش)، **محمد راوی رؤیاهای رسولانه ۱**، drsoroush.com
۲۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۵ش - الف)، **محمد راوی رؤیاهای رسولانه ۲، انتقاء شریعت و امتناع رسالت**، drsoroush.com
۲۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۵ش - ب)، **محمد راوی رؤیاهای رسولانه ۳، خواب احمد خواب جمله انبیاست**، drsoroush.com
۲۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۵ش - ج)، **محمد راوی رؤیاهای رسولانه ۴، مقرض تیز تناقض**، drsoroush.com
۲۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۶ش)، **رویاروی «رؤیا» ۱ و ۳**، zeitoons.com
۲۴. شحرور، محمد، (۱۳۹۷ش)، **التعدد الزوجیه**، shahrour.org
۲۵. شحرور، محمد، (۱۳۹۸ش)، **الکتاب و القرآن قراءه م معاصره**، دمشق: بی نا shahrour.org
۲۶. کدیور، محسن، (۱۳۹۸ش)، **سخنرانی اصلاح دینی در اسلام شیعی، تجارب، عبرتها و موازین**، kadivar.com
۲۷. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱ش)، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، تهران: طرح نو
۲۸. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۵ش)، **قرائت نبوی از جهان (۲) - کلام خدا و کلام انسان پیش فهم‌های تفسیر آزاد قرآن**، mohammadmojtahedshabestari.com
۲۹. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۶ش - الف)، **قرائت نبوی از جهان (۱) - کلام نبوی**، mohammadmojtahedshabestari.com

۳۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۶ش - ب)، **نقد بنیادهای فقه و کلام، سخنرانی‌ها، مقالات، گفتگوها**، mohammadmojtahedshabestari.com
۳۱. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۸ش - الف)، **فقه اسلامی و حقوق زنان**، mohammadmojtahedshabestari.com
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۸ش - ب)، **قرائت نبوی از جهان (۱۰) - یک گام به سوی تفسیر تاریخی قرآن**، mohammadmojtahedshabestari.com
۳۳. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۸ش - ج)، **قرائت نبوی از جهان (۱۴) - از سانیت کلام قرآنی و حقیقت تجربه محمدی**، mohammadmojtahedshabestari.com
۳۴. نراقی، آرش، (۱۳۷۷ش)، «درباره روشنفکری دینی»، **اندیشه راه نو**، سال اول، شماره ۹.
۳۵. نراقی، آرش، (۱۳۹۷ش)، **نواندیشی دینی در سه پرده**، arashnaraghi.org
۳۶. نعیمی جور شری، عباس، (۱۳۹۸ش)، **نواندیشی دینی در الگوهای بازرگان، شریعتی، سروش**، gilmehr.com
۳۷. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۹۸ش)، **نوا ندیشی دینی و آرمان‌هایش**، yousefieshkevari.com

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Bazargan Abdulali (2002), In the Field of Reformations and Religious Modernism. Tehran: Sahami Publications Company.
3. Bazargan Abdulali (2017), "Ten Points in Criticism of Prophetic Dreams". Available at: bazargan.com.
4. Bazargan Abdulali (2016), "Prophetic Experience and Scientific Idea". Available at: bazargan.com.
5. Bazargan Abdulali (2019), "Relation Between the Qur'an and Human Rights". Available at: bazargan.com.
6. Bazargan Abdulali (2019), "Deliberations in Islamic Laws and Requirements of the Time", Available at: bazargan.com.
7. Bazargan Abdulali (2019), "Media Interpretation of the Qur'an: Surahs al-Baqarah, al-Jinn, al-Fil." Available at: bazargan.com.
8. Abuzeid, Nasr (2015), Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis, Trans: Yaser Mirdamadi, Available at: tavaana.org.
9. Abuzeid, Nasr (2010), Innovation-Interdict-and-Hermeneutics; Scientific Cognition and Fear of Anathema. Trans: Mehdi Khalaji, Available at: tavaana.org; 2010.
10. Abuzeid, Nasr (2010), The Text Concept: A Study of the Qur'anic Sciences, Trans: Morteza Kariminiya, Tehran: Tarhe Now.
11. Abuzeid, Nasr (1995), Text, Authority, Truth. Damascus: Al-Markaz al-Thiqāfat al-'Arabī.
12. Abuzeid, Nasr (2004), Critique of Religious Discourse, Trans. Yousefi Eshkevari and Muhammad Jawahir al-Kalam, vol. 2, Tehran: Yadavaran.
13. Abuzeid, Nasr (2012), "Qur'an As a Text, Qur'an As a Different Discourses", Talk between Akbar Ganji and Nasr Hamed Abu Zaid, Available at: zamaaneh.com.
14. Abuzeid, Nasr (2009), "Textuality of Qur'an". Trans: Rouhullah Faraj-Zadeh, Available at: nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
15. Abuzeid, Nasr (2008), "Discovery of Text Tenor in History Way", Religion Month Book, 12 (16).
16. Soroush Abdul Karim (2014), The Theoretical Contraction and Expansion of Religion. Tehran: Serat.
17. Soroush Abdul Karim (2013), Expansion of Prophetic Experience. Tehran: Serat.



18. Soroush Abdul Karim (2011), "Parrot and Bee". Available at: drsoroush.com.
19. Soroush Abdul Karim (2015), "Mohammad Narrator of Prophetic Dreams 1". Available at: drsoroush.com.
20. Soroush Abdul Karim (2016), "Mohammad Narrator of Prophetic Dreams 2: Mohammad's Dream Is All Prophets' Dream". Available at: drsoroush.com.
21. Soroush Abdul Karim (2016), "Mohammad Narrator of Prophetic Dreams 3: Sharp Scissor of Conflict." Available at: drsoroush.com.
22. Soroush Abdul Karim (2016), "Mohammad Narrator of Prophetic Dreams 4: Religion Banishing and Message Desisting." Available at: rsoroush.com.
23. Soroush Abdul Karim (2017), "Opposite of Dream 1 and 3." Available at: zeitoons.com.
24. Shahrour Muhammad (2019), The Book and The Qur'an: A Contemporary Reading. Damascus: Np. Available at: shahrour.org.
25. Shahrour Muhammad (2018), "Bigamy", Available at: shahrour.org
26. Kadivar Mohsen (2019), "Religious Reformation in Shiite Islam: Experiences, Lessons and Criteria." Available at: kadivar.com.
27. Mojtahed Shabestari, Muhammad (2017), "Prophetic Reading from World 1: Prophetic Word." Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.
28. Mojtahed Shabestari, Muhammad (2016), "Prophetic Reading from World 2: Divinity Word and Human Word, Advance Understanding of Liberal Interpretation of Qur'an." Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.
29. Mojtahed Shabestari, Muhammad (2019), "Prophetic Reading from World 10: One Step Towards Historic Interpretation of Qur'an." Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.
30. Mojtahed Shabestari, Muhammad (2019), "Prophetic Reading from World 14: Humanity of Quranic Word and Reality of Mohammad Experience." Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.
31. Mojtahed Shabestari, Muhammad (2017), Criticism of Theology and Jurisprudence Basics: Speeches, Articles, Conversations. Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.

32. Mojtabeh Shabestari, Muhammad (2002), Hermeneutics, the Book and Tradition, Tehran: Tarhe Now.
33. Mojtabeh Shabestari, Muhammad (2019), Islam Jurisprudence and Women Rights, Available at: mohammadmojtahedshabestari.com.
34. Naraghi Arash (1998), "On Religious Intellectualism", Andish-e rah-e Nov 1(9).
35. Naraghi Arash (2018), "Religious Modernism in Three Screens," Available at: arashnaraghi.org.
36. Naeemi Jurshari Abbas (2019), "Religious Modernism in Bazargan, Shariati and Soroush Pattern," Available at: gilmehr.com
37. Yusefi Eshkevari Hassan (2019), "Religious Modernism and Its Ideals." Available at: yousefeshkevari.com.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۱۰۳-۱۳۴

## ارزیابی وجوه معنایی «سائق» و «شهید»

علی راد<sup>۱</sup>

محمد خطیبی<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/tqh.2020.10534.1263

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

### چکیده

مفسران درباره سنخ دو مفهوم «سائق» و «شهید» در آیه «و جاءت کل نفس معها سائق و شهید» (ق: ۲۱) و مورد خطاب «القیما فی جهنم کل کفار عنیده» (ق: ۲۴) وجوه معنایی گوناگونی را خاطر نشان ساخته‌اند. بیشتر مفسران بر این باورند که مفاهیم یادشده اشاره به دو فرشته دارند که یکی از آن دو نفس هر انسانی را به سوی محل حشرش رانده و دیگری بر آنچه عمل نموده، گواهی می‌دهد و این دو فرشته هر کافر سرکشی را به دوزخ وارد می‌سازند. ایشان در تأیید این دیدگاه به برخی از توجیحات ادبی و اخبار تفسیری متمسک شده‌اند. در عین حال، افزون بر نقصان‌های یافت شده در سند و دلالت مستندات روایی دیدگاه مشهور و نارسایی سیاق در تأیید این دیدگاه، پذیرش چنین معنایی با تکلف همراه بوده و با سایر آیات

ali.rad@ut.ac.ir

<sup>۱</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران، ایران.

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

mkhatibi301@gmail.com

قرآن در این باره معارضت دارد. در این میان، با رویکردی سیستمی به کاربرد این دو مفهوم در نظام معنایی قرآن کریم، توجه به وحدت سیاق و روابط همنشینی، چنین استنباط می‌شود که دو آیه یاد شده یکی از خصیصه‌های مقام نبی و وصی را در خصوص سعایت کافران و وارد ساختن آنها به دوزخ بیان می‌دارد. چنین دیدگاهی با استفاد از روایات تفسیری وارد شده از اهل بیت (ع) نیز هم‌سواست. مقاله حاضر با روشی توصیفی تحلیلی دیدگاه‌های مفسران را در این باره مورد پردازش قرار می‌دهد و در صدد تبیین تفوق دیدگاه یاد شده بر سایر وجوه معنایی است.

#### واژه‌های کلیدی: سائق، شهید، نبی، وصی.

#### مقدمه و طرح مسئله

توجه به ابزارهای نوین دانش معناشناسی به منظور کشف دلالت‌های پنهان متن از ضرورت‌های کاوش‌های قرآنی است که نقش عمده‌ای را در تکوین سازوکارهای سنتی عرصه قواعد تفسیر ایفا می‌کند. جستارهای معناشنا سانه به سبب روشمندی آن و تحلیل معنی در پرتو ساختارهایی منسجم، می‌تواند بستری را برای پاسخگویی به ابهامات تفسیری و بازشناسی دیدگاه‌های سره از ناسره در عرصه وجوه معنایی آیات و در نتیجه کشف مراد خداوند فراهم سازد. ساختار ویژه متن قرآن کریم به سبب پیچیدگی ساحت‌های مفهومی آن از سویی، و اشتمال بر ابعاد و لایه‌های متنوع معنایی از سویی دیگر، نیازمند بهره‌گیری از قواعدی منطقی با کارکردهایی نو می‌باشد و هر موضعی از متن آن که خود را پیچیده‌تر و چندلایه‌ای‌تر جلوه دهد، به همان میزان فرآیند معناشناختی آن نیز عمیق‌تر و ظریف‌تر خواهد بود.

معناشناسی از شاخه‌های مختلفی نظیر معنی‌شناسی فلسفی، معنی‌شناسی روان‌شناختی، معنی‌شناسی مردم‌شناختی، معنی‌شناسی منطقی و ... تشکیل شده است (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۱۰)؛ اما آنچه که در مطالعات رایج قرآن‌پژوهان معاصر مد نظر قرار گرفته، همان معنی‌شناسی زبان‌شناختی است. معنی‌شناسی در این عرصه به معنای «دانش مطالعه معنی در زبان‌شناسی» است (همان، ص ۱۹) و آثار قابل توجهی در این باره به رشته تحریر در آمده است.<sup>۱</sup>

در این پژوهش تلاش بر آن است تا با بهره‌گیری از قواعد تفسیر و برخی مؤلفه‌های دانش معناشناسی، وجوه معنایی ارائه شده از سوی مفسران در تبیین دو مفهوم «سائق» و «شهید» در آیه «وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (ق: ۲۱) و مورد خطاب در آیه «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلٌّ كَغَفَارٍ عَنيدٍ» (ق: ۲۴) مورد فحص و بررسی قرار گیرد.

نتیجه این نوشتار با دیدگاه کلامی شیعه در خصوص جایگاه ویژه اهل بیت (ع) در قرآن و اختصاص حجم عظیمی از آیات به فضائل آنها<sup>۲</sup> پیوند وثیقی دارد. پژوهش حاضر از آنجا اهمیت می‌یابد که حاصل آن می‌تواند یکی از مناقب ویژه رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) که پیوسته در تفاسیر شیعه در ساحت باطنی قرآن مطرح بوده را در عرصه تنزیلی آن خاطر نشان سازد.

پیرامون سنخ دو مفهوم پیش‌گفته میان مفسران قرآن کریم گفتگو است. طبق دیدگاه مشهور عامه و خاصه، مفسران بر این باورند که آیه شریفه در مقام بیان آن است که در روز قیامت دو ملک هر نفسی را برای سوق دادن او به محل حشر و گواهی بر اعمالش همراهی

<sup>۱</sup> - برای مطالعه بیشتر ر.ک: (افراشی، آزیتا، ۱۳۹۵)، مبانی معناشناسی شناختی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ اسداللهی، شکرالله، ۱۳۸۸)، معناشناسی از دیدگاه کاترین کربرات و اورکیونی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی؛ عمر، احمد مختار، ۱۳۸۵)، معناشناسی، ترجمه حسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی؛ لاینز، جان، ۱۳۸۳)، مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان‌شناختی، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو؛ پالمر، فرانک ر، ۱۳۶۶)، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر مرکز).

<sup>۲</sup> - مانند روایت اصیغ بن نباته از امیرمؤمنان (ع) که ثلث قرآن را درباره اهل بیت (ع) می‌داند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ اثَلَاثًا ثُلُثٌ فِیْنَا...» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۷).

می‌کنند و خطاب در آیه دوم نیز به دو فرشته پیش گفته است که مأمورند هر کافر سرکشی را در آتش بیفکنند. ایشان در تأیید این دیدگاه به برخی از توجیحات ادبی مانند سیاق آیات و ساختار لفظی آیات استناد نموده (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۲۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۲۳) و آن را آشکارتر دانسته‌اند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۸۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۶۰). در این میان در عموم تفاسیر شیعی در کنار دیدگاه پیش گفته، معنای دیگری به چشم می‌خورد و آن اینکه مراد از «سائق» و «شهید» امیرمؤمنان (ع) و رسول خداست و خطاب در آیه دوم بیانگر یکی از اختیارات ویژه ایشان در وارد ساختن کافران سرسخت به دوزخ است. در عین حال عده‌ای از مفسران اظهار کرده‌اند که چنین دیدگاهی مخالف با سیاق آیه و به منظور تأیید اهواء فرقه‌ای شیعه رغم خورده است (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۰).

کاوش در آیه مذکور مبنی بر تعیین سنخ دو مفهوم «سائق» و «شهید» و معناشناسی خطاب مزبور و نیز فحص دیدگاه‌های تفسیری در این باره بویژه نقد ادله دیدگاه مشهور، درون‌مایه این نوشتار را تشکیل می‌دهد. پرسش‌های بنیادین در این نوشتار آن است که وجوه معنایی «سائق» و «شهید» در آیه ۲۱ چیست؟ مقصود از «سائق» و «شهید» چیست و خطاب یاد شده به چه معناست؟ دیدگاهی که این دو مفهوم را از سنخ ملائکه برمی‌شمارد با چه چالش‌هایی روبه‌رو است؟

این جستار در روش گردآوری داده‌ها و اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای و در نقل آنها از روش اسنادی و در مرحله پردازش داده‌ها از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته و با رویکردی انتقادی دیدگاه‌های مطرح شده از سوی مفسران را مورد واکاوی قرار می‌دهد. گفتنی است می‌توان برخی از نگاه‌های پیشین را با موضوع مورد نظر مرتبط دانست. در این باره پایان‌نامه‌ای با عنوان «معناشناسی واژه شهید در قرآن کریم با تأکید بر صفت شهید خداوند» توسط محمد تیموری و پایان‌نامه دیگری نیز با عنوان «معناشناسی واژه شهید در قرآن و روایات» بوسیله ام لیلا داوری دولت آبادی به رشته تحریر درآمده است.

مقاله‌ای نیز با عنوان «وجوه معانی شهید در قرآن کریم» توسط نویسندگان سعیده کارآموزیان، محمد رضا شاهرودی و حامد شریعتی نیاسر به چشم می‌خورد که در شماره سوم نشریه «کتاب و سنت» سال ۱۳۹۳ به چاپ رسیده است. تأکید آثار پیش گفته بر کاویدن معنای «شهید» در قرآن و روایات بوده و در برخی از آنها رویکرد معناشناسانه نگارندگان به چشم می‌خورد. در عین حال اثر مستقلی در قالب کتاب، مقاله و یا پایان‌نامه مبنی بر ارزیابی وجوه معنایی دو مفهوم «سائق» و «شهید» و ارتباط آن با مقام «وصایت» و «نبوت» که هدف اصلی این نوشتار است، یافت نشده و عموماً اندیشمندان اسلامی در خلال موارد تفسیری خود به طور گذرا دیدگاه‌ها را در ذیل آیه ۲۱ ق خاطر نشان ساخته‌اند. رویکرد مفسران پیشین غالباً بر جنبه گزارش آراء متکی بوده و در تفاسیر متأخر می‌توان رویکرد تحلیلی و انتقادی مفسران در ارزیابی وجوه معنایی آیه مورد بحث را تا حدودی مشاهده نمود.

## ۱. مفاهیم نظری تحقیق

پیش از ورود به بررسی مسائل اصلی پژوهش، لازم است دو مفهوم کلیدی این نوشتار یعنی «شهید» و «سائق» مورد بررسی قرار گیرند.

### ۱-۱. شهید

ماده «شهد» که واژه «شهید» از آن برگرفته شده، در لغت بر مفاهیمی چون رؤیت، حضور، شناخت و اعلام دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۲۱؛ عسکری، ۱۴۱۲، ص ۲۹۱). نقطه مقابل این معنا، مفهوم «غیب» است که در آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (انعام: ۹۳) دو مفهوم مخالف با عطف به یکدیگر استعمال شده‌اند.

گوهر معنایی این ماده دانشی است که از طریق حاضر شدن نزد معلوم و دیدن آن حاصل می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۱۳۰). این ماده در قالب‌های فعلی ثلاثی مجرد در «شهد»، «شهدوا»، «شهدنا»، «یشهد»، «تشهد»، «یشهدون»، «تشهدون»، «نشهد» و «أشهد»،



در قالب‌های ثلاثی مزید در «أشهدت»، «أشهد»، «أشهد» و «استشهدوا»، در ساختارهای اسمی به طور مفرد در «شهید»، «شهادة» «شاهد» و «مشهود» و مثنی به صوت «شهیدین» و به نحو جمع در «شهداء»، «شاهدین» و «شهادت» در قرآن کریم نمود پیدا کرده است.

بر اساس کاربردهای «شهید» در لغت و قرآن کریم می‌توان معنای اساسی این واژه را «گواه» و «حاضر» دانست (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۹۸؛ نساء: ۷۲؛ فصلت: ۴۷، ق: ۳۷). واژگانی چون «علیم» و «خبیر» از واژگان هم‌معنای «شهید» است. با این تفاوت که در «علیم» شناخت به صورت مطلق و در «خبیر» پی بردن به امور باطنی مورد نظر قرار می‌گیرد (ابن منظور، ج ۳، ص ۲۳۸). عده‌ای از لغت‌شنا سان در «شهادت» وجود مؤلفه «نقش آفرینی حواس» را دخیل دانسته و بدینوسیله آن را اخص از «علم» برشمرده‌اند (ابو هلال، ۱۴۱۲، ص ۲۹۱). به طوریکه اعضاء مربوط به حواس انسان بواسطه عصب‌هایی مخصوص، معلوم را در مغز متمرکز ساخته و تصاویر آن محسوسات را در نفس به ثبت می‌رساند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۱۳۰). این در حالی است که دیگر واژه شنا سان مفهوم «شهادت» را به قید مزبور مقید نساخته و در تبیین این ماده مؤلفه «بصیرت» و «درک درونی» را نیز در کنار مفهوم «حضور» عنوان کرده‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۶۵).

«شهید» در متون روایی بر شخصی که در راه خدا در میدان نبرد کشته شده، دلالت دارد. کشته شده در راه خدا را از آن روی که ملائکه رحمت برای انتقال روحش به سوی جنت نزد او حضور پیدا می‌کنند، شهید نامیده‌اند (زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۱) به نظر می‌رسد این واژه در خود متون روایی نیز دچار توسعه معنایی شده و بر سایر گونه‌های مرگ نیز اطلاق می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۲۴۵). بر این اساس برخی از اندیشمندان «شهید» را در متون فقهی به «حقیقی» و «حکمی» تقسیم کرده‌اند. شهید حقیقی آن مسلمان عاقل و بالغی است که به ظلم در میدان جنگ مشروع به قتل رسیده باشد و دیگری شهید حکمی و آن مسلمانی است که بر اثر برخی از بیماری‌های مخصوص و نیز زنی که در حال زایمان و مادر شدن وفات یافته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۵۲). «شهید» به صورت مفرد در قرآن در معنای «کشته شده در راه خدا» به کار نرفته است. هر

چند برخی از مفسران بر این باورند که تعبیر «شهداء» به صورت جمع در آیه ۱۴۰ آل عمران می‌تواند به معنای پیش گفته تفسیر شود (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۶۰۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۹).

«شهید» از واژگان پرتکرار بوده و به صورت مفرد ۳۴ مرتبه در وجوه معنایی متفاوت به کار رفته است. صاحبان آثار وجوه و نظائر وجوه معنایی متعددی را برای این واژه در قرآن بر شمرده‌اند. ترمذی در اثر خود *تحصیل نظائر القرآن چهار معنای: «رسول»، «شاهد»، «قتیل» و «حضور»* را برای آن عنوان می‌کند (ترمذی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). دامغانی در *الوجوه و النظائر* و ابن جوزی در *نزهة الاعین النواظر* هفت وجه معنایی: «نبی»، «فرشته نگهبان»، «امت رسول خدا»، «کشته شده در راه خدا»، «شاهد بر حقوق مردم»، «حاضر» و «شریکان» را یادآور می‌شوند (دامغانی، بی تا، صص ۲۹۰-۲۹۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۴، صص ۳۷۷-۳۷۹). اما این وجوه به انضمام سایر کاربرد این واژه به همراه معنای لغوی و مشتقات آن در نظر گرفته شده و استنباط‌های تفسیری نویسندگان نیز در شکل‌گیری این وجوه دخیل بوده است.

## ۱-۲. سائق

ماده «سوق» که واژه «سائق» از آن برگرفته شده مترادف با ریشه «حدو» و در لغت به معنای «حرکت دادن» و «راندن» است (نک: ابن فارس، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۲). هر گاه گفته شود: «سواق الابل» مراد ساربان شتر است که او را به حرکت در آورده و پیش می‌راند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۶۶). «سوق» به فتح سین به معنای جان ستاندن است چرا که روح انسان برای خروج از بدن به حرکت در می‌آید (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۸۷). به مهر زنان نیز «سوق» گفته می‌شود زیرا عرب هرگاه تزویج می‌کرد، شتران و گوسفندان را به عنوان مهر روانه می‌ساخت (ابن اثیر، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۴).

مؤلفه‌هایی چون «تتابع»، «تقدیم»، «تدبیر» و «سیاست» در گوهر معنایی این واژه دیده می‌شود. زمخشری در *اساس البلاغة* مفهوم «تساق» را با «تتابع» هم‌معنا می‌داند (زمخشری، ۱۹۹۱، ص ۸۸۱). در روایت «کان یسوق اصحابه» به این معناست که رسول خدا (ص) یاران

خود را از روی تواضع جلو قرار می‌داد و خود پشت سر آنها حرکت می‌کرد (دینوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۳). همچنین به مردم «سوقه» گفته می‌شود. چرا که مورد سیاست و تدبیر حاکمان قرار می‌گیرند و مفهوم «ملک» مقابل تعبیر «سوقه» قرار دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷۰). هرگاه گفته شود: «قام فلان علی ساق»، یعنی به انجام کاری تصمیم گرفته و آن را تدبیر می‌کند (همان، ص ۱۶۹).

اصل واحد در این ماده برانگیختن بر حرکت از پشت سر چه در امور ظاهری و چه در امور معنوی است. سوق دادن ظاهری در آیه «فَتَثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ» (اعراف: ۳۵) و سوق دادن معنوی در آیه «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۹) و سوق دادن ما وراء ماده در آیه «وَسَبِقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ» (زمر: ۷۱) ذکر شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۷۱). در قرآن کریم، کاربرد مشتقات این ماده در سیاق‌های قیامت در مواضع عدیده‌ای به چشم می‌خورد (مریم: ۸۲، فاطر: ۹؛ زمر: ۷۱ و ۷۳؛ ق: ۲۱؛ قیامت: ۳۰) و می‌توان معنای آن را در قرآن حرکتی به سوی جایگاهی معین دانست که از سوی هدایتگر آن از پیش تدبیر شده است. واژه «سائق» نمونه‌ای از استعمال مشتقات ماده «سوق» در عرصه قیامت بوده و تنها یک مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است.

## ۲. وجوه معنایی واژگان

مفسران پیرامون اینکه دو مفهوم «سائق» و «شهید» از چه سنخی است، دیدگاه‌های متعددی را عنوان کرده‌اند. این دیدگاه‌ها که در مواردی با یکدیگر همپوشانی دارند، به قرار زیرند:

### ۲-۱. فرشته و جوارح

عده‌ای بر این باورند که «سائق» از سنخ فرشته و «شهید» اعضاء و جوارح انسان است که بر علیه او در مورد آنچه انجام می‌داده است، شهادت می‌دهند. طبری در ضمن روایتی از ابن عباس این چنین نقل می‌کند: «السائق من الملائكة والشهيد شاهد عليه من نفسه»

(طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۱۰۲). ضحاک گوید: «السائق من الملائکة و الشاهد من أنفسهم الأیدی و الأرجل» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۱۰۱).

## ۲-۲. فرشته و تمامی گواهان

برخی دیگر خاطر نشان ساخته‌اند که «سائق» فرشته‌ای است که بر انسان گمارده شده و شهید حافظان اعمال او و تمامی آنچه که شهادت می‌دهند می‌باشند (آندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۳۵). در این راستا صاحب تفسیر الفرقان گوید: «ممکن است مراد از شهید در این آیه جنس شهید باشد. در این صورت شامل تمام گواهان می‌گردد» (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۲۷۶).

## ۲-۳. علم و عمل

برخی از مفسران «سائق» را به علم و «شهید» را به عمل تفسیر کرده‌اند. از دیدگاه ایشان مراد از «سائق» علم و شناخت انسان است که موجب حرکت دادن میل او به سوی چیزی است. خواه آن چیز امری جسمانی باشد که هوای نفس او آن را می‌طلبد و بدان تحریک می‌کند و یا آنکه امری برتر و روحانی است که عقل انسان و محبت روحانی او، انسان را بدان ترغیب می‌نماید. پس آنچه علم و حب انسان بدان تعلق گرفته «سائق» است و عملی که در صحیفه اعمال او نوشته شده با آشکار شدن در صورت اعضاء و جوارح انسان و به سخن در آمدن آنها به مثابه «شهید» است (نک: قاسمی: ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۹).

## ۲-۴. فرشته و عمل

در روایتی که ابن ابی حاتم از ابی هریره نقل می‌کند، «سائق» به فرشته و «شهید» به عمل انسان تفسیر شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۳۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۰۶).

## ۲-۵. فرشته واحد

عده‌ای از مفسران بر این باورند که «سائق» و «شهید» فرشته‌ای واحد است و جدا شدن آن بواسطه عطف به اعتبار دو وصف سوق دادن و شهادت است. گویا یک فرشته هر نفسی را به محل حشرش سوق داده و بر اعمالش گواهی می‌دهد (زمخشری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۸۶).

## ۲-۶. نفس و جوارح

قول دیگری در برخی از تفاسیر وجود دارد که مطابق آن مراد از «سائق» نفس شخصی است که در قیامت حاضر می‌شود و شهید اعضاء و جوارح او است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۴).

## ۲-۷. دو فرشته نگارنده بدی‌ها و زشتی‌ها

آنچه از روایت مرفوع جابر در خصوص سنخ «سائق» و «شهید» استفاده می‌شود، آن است که «سائق» فرشته‌ای است که اعمال شایسته را به نگارش در آورده و «شهید» فرشته‌ای است که معاصی و گناهان را به ثبت می‌رساند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۴).

## ۲-۸. فرشته مرگ و پیامبر (ص)

در برخی از تفاسیر متأخر عنوان شده که مستفاد از برخی روایات مانند روایت ابوهریره آن است که مراد از «سائق» فرشته مرگ و «شهید» رسول خدا (ص) است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۴).

## ۲-۹. دیدگاه مشهور

بیشتر مفسران بر این باورند که «سائق» و «شهید» در آیه مورد بحث از سنخ ملائکه می‌باشند. اگر چه در اقوال آنها اندک اختلافاتی پیرامون این مسئله وجود دارد. مجاهد بن جبر در این باره گوید: «الملکان کاتب و شهید» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۱۰۱). ثعالبی به نقل از عثمان خاطر نشان می‌کند: «آن دو فرشتگانی‌اند که بر هر انسانی مأمور شده‌اند. یکی

از آنها او را حرکت می‌دهد و دیگری که نگهبان اوست بر علیه او شهادت می‌دهد» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۵).

مقاتل بن سلیمان می‌نویسد: «سائق یعنی ملک بسوقها إلی محشرها وَ شَهِيدٌ یعنی ملکها هو شاهد علیها بعمله» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۱۳). مرحوم طبرسی می‌نویسد: «هر یک از مکلفین در روز جزا خواهد آمد در حالی که حرکت دهنده‌ای از ملائکه همراه اوست که او را به سوی محاسبه سوق می‌دهد و گواهی از فرشتگان که بر علیه او به سبب آنچه از او می‌داند و مشاهده نموده و ثبت کرده، شهادت می‌دهد به طوریکه هیچ راه فرار و انکاری برای وی باقی نمی‌گذارد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۲۰). زمخشری گوید: «دو فرشته‌اند که یکی به سوی محشر می‌راند و دیگری بر او به عملش گواهی می‌دهد» (زمخشری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۸۶). مفسران دیگر نیز نظیر چنین اقوالی را یاد آور شده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۳۶۴؛ سید شبر، ۱۴۱۲، ص ۴۸۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۱۰۱؛ ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۶۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۵۸).

علامه طباطبایی با تکیه بر قاعده سیاق و با استناد به بعضی از روایات در این باره می‌نویسد: «معنای آیه این است که هر کسی در روز قیامت به محضر خدای تعالی حاضر می‌شود، در حالی که سائقی با او است که او را از پشت سر می‌راند و شاهدهی همراه دارد که به آنچه وی کرده گواهی می‌دهد. ولی در آیه شریفه تصریح نشده که این سائق و شهید ملائکه‌اند یا همان نویسندگانند و یا از جنس غیر ملائکه‌اند، چیزی که هست از سیاق آیات چنین به ذهن می‌رسد که آن دو از جنس ملائکه‌اند و به زودی روایاتی در این باب خواهد آمد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۲۳).

مشهور مفسران در آیه «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» (ق: ۲۴) بر این باورند که مورد خطاب نیز ملائکه‌اند. خواه همان دو ملک «سائق» و «شهید»، خواه دو ملک دیگر باشند که موکل بر انسانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۳۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۵؛ زمخشری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۲۶). عده‌ای نیز گفته‌اند که آیه شریفه از باب استعمال تثنیه در مخاطب واحد به منظور تأکید

است، گویا خطاب را دوبار تکرار می‌کند که البته قول ضعیفی است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۷۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۷۰).

### ۳. اعتبارسنجی دیدگاه‌ها

نخست باید دانست که به تصریح مفسران آیات مربوط به بحث شهادت از جمله مسائل پیچیده آیات قیامت به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶۵). به طوریکه عقل فی نفسه و به طور مستقل هیچ‌گاه نمی‌تواند جزئیات رخدادهای مربوط به آیات قیامت را بدون در نظر گرفتن منبع وحی دریابد. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «آیه «و يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) از معارف و حقایقی خبر می‌دهد که فکر و اندیشه انسان با همه پیشرفت او در علم و صنعت از دسترس بی‌آنها ناتوان است و تنها از طریق نبوت و دستاوردهای وحی می‌توان بر آنها آگاه شد. اگر پیامبران الهی نباشند، خردهای اولین و آخرین، از ادراک در یای ژرف توحید و معاد بی‌بهره‌اند. عقل از کجا بفهمد که قیامت پنجاه ایستگاه و موقف دارد ... عقل و دانش بشری هر قدر که پیشرفت و تکامل یابد، باز نمی‌تواند از این نوع معارف اطلاع یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۱۶۹ - ۱۷۰). با ذکر این نکته روشن گردید که بسیاری از دیدگاه‌های یادشده درباره آیه مزبور که به تبیین یکی از رخدادهای عرصه قیامت می‌پردازد، نظریاتی مبتنی بر ظن و گمان است. صاحبان این دیدگاه‌ها نیز ادله خود را در تأیید دیدگاه‌های تفسیری خود ذکر نکرده‌اند تا بتوان ادله ایشان را مورد فحص و بررسی قرار داد. در عین حال دیدگاه‌های پیش‌گفته با چالش‌هایی روبه‌رو است.

### ۳-۱. تعارض با وحدت سیاق

دیدگاه‌های اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم به جهت مخالفت با سیاق اعتباری ندارد؛ زیرا بر اساس وحدت سیاق، در آیات بعد آن خطاب به صورت مثنی مبنی بر افکندن هر کافر عنیدی به دوزخ صادر می‌شود و از سویی جوارح، تمامی گواهان، علم و عمل

نمی‌توانند مورد چنین خطابی واقع شوند و معنای آیه با توجه دیدگاه‌های یاد شده مصداق پیدا نمی‌کند. افزون بر آن نمی‌توان دو مفهوم «سائق» و «شهید» را فرشته‌ای واحد دانست زیرا خطاب به صورت مثنی ذکر می‌شود و التزام به دیدگاه پیش گفته علاوه بر مخالفت با سیاق آیات، مستلزم مخالفت با ساختارهای ادبی و موازین دانش صرف می‌باشد.

### ۲-۳. عدم استناد به منابع متقدم

به رغم آنکه دیدگاه هفتم و هشتم در برخی از تفاسیر متأخر به عنوان یکی از وجوه تفسیری به چشم می‌خورد، اما نمی‌توان مستندی را از مصادر تفسیری و منابع روایی متقدم برای آن یافت.

### ۴. ارزیابی ادله دیدگاه مشهور

دیدگاه مشهور مستند به برخی ادله نظیر سیاق آیات و برخی از روایات تفسیری است که اعتبارسنجی آن از نظر خواهد گذشت.

### ۴-۱. دلیل ادبی (سیاق آیات)

نخست آنکه گفته شد چنین می‌نماید که دو مفهوم «سائق» و «شهید» در آیه شریفه با توجه به سیاق و جملات پیشین آن که از تلقی و نگارش اعمال توسط ملائکه حکایت می‌کند؛ ظهور در فرشتگان دارد: «إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَفِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۷-۱۸). این در حالی است که برخی از روایات آیه شریفه را به شیطان فتنه‌گری که انسان را به ارتکاب معاصی فرمان می‌دهد و فرشته ارشادگری که او را از گناهان بازمی‌دارد تفسیر شده (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۶۷) و آیه شریفه در اینکه هر دو از جنس ملائکه‌اند یا یکی فرشته و دیگری شیطان صراحتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۹۰).



افزون بر آن در صورتی که دو مفهوم «سائق» و «شهید» را از سنخ فرشتگان بدانیم با سایر آیات مشابه در این موضوع همسو نیست؛ زیرا افزون بر پدید آمدن شائبه تکرار، در ادامه آیه مورد بحث خطاب «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» مبنی بر وارد ساختن هر کافر عنیدی به دوزخ به «سائق» و «شهید» صادر می‌شود. در عین حال اگر چنین شأنی را ویژه دو ملک بدانیم با سایر آیات در این زمینه تعارض پیدا می‌کند؛ زیرا قرآن کریم شمار فرشتگان گمارده شده بر دوزخ را نوزده ملک معرفی می‌کند: «سَأُصَلِّيه سَقَرًا وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ لَا تُبْقِي وَ لَا تَذَرُ لَوْ آخِةٌ لِّبَشَرٍ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَةَ عُشُرًا مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً» (مدثر: ۲۶-۳۰). سقر در عرف قرآن یکی از نام‌های دوزخ است که نوزده نگهبان بر آن گماشته شده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۹) و از سنخ فرشتگان می‌باشند؛ بنابراین التزام به دیدگاه مشهور مستلزم پدید آمدن چنین تعارضی در تعداد فرشتگان موکل بر دوزخ است.

#### ۴-۲. دلیل روایی

عمده روایاتی که دیدگاه مزبور بر آن تکیه می‌کند، روایاتی موقوفه و مقطوعه است که بر پذیرش آن حجیت تعبدی وجود ندارد. بویژه آنکه در بخش وجوه معنایی، اختلافات و تناقض دیدگاه‌های مطرح شده در این دسته از اخبار تفسیری عنوان گردید. تنها روایتی که در این باره از معصوم (ع) نقل شده و مفسران به آن توجه نشان داده‌اند، تک روایتی است که با وجود ضعف سندی آن در تفسیر ابن ابی حاتم روایت شده است:

«عن عبد الله بن زاهر: حدثني أبي عن عمرو بن شمر، عن جابر هو الجعفي عن محمد بن علي عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله (ص) ان ابن آدم لقي غفلة عما خلق له ان الله إذا أراد خلقه قال للملك اكتب رزقه اكتب أثره اكتب أجله اكتب شقيا أم سعيدا ثم يرتفع ذلك الملك و يبعث الله ملكا فيحفظه حتى يدرك ثم يرتفع ذلك الملك ثم يوكل الله به ملكين يكتبان حسناته و سيئاته فإذا حضره الموت ارتفع ذلك الملكان و جاء ملك الموت ليقبض روحه فإذا أدخل قبره رد الروح في جسده و جاء ملكا القبر فامتحناه ثم يرتفعان فإذا قامت الساعة انحط عليه ملك الحسنات و ملك السيئات فبسطا كتابا معقودا في

عنه ثم حضرا معه واحد سائق و آخر شهيد... ثم قال رسول الله (ص) ان قدامكم لأمر عظيم لا تقدرونه فاستعينوا بالله العظيم» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۴۱۲).

در سند این روایت عمرو بن شمر وجود دارد که رجالیون عامه و خاصه او را تضعیف نموده‌اند. نجاشی درباره او می‌نویسد: «جدا ضعیف است و برخی احادیثی که در کتب جابر جعفی اضافه شده به وی انتساب دارد و امر او ملیس است» (نجاشی، ۱۴۱۶، ۲۸۷). ذهبی نیز با تعبیری چون «لیس بشیء»، «زائغ کذاب» «یروی الموضوعات عن الثقات» و مانند آن از او یاد می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۶۸).

این روایت از حیث دلالتی نیز دچار نارسائیه و ابهاماتی است: نخست باید دانست که این روایت ناظر به تفسیر آیه شریفه و در مقام تبیین تعبیر «سائق» و «شهید» نیست. بلکه تنها نوعی مشابهت میان مفاد آیه و مفاد حدیث یاد شده وجود دارد. در خبر مزبور تصریح شده که رزق، عمل، اجل، شقاوت و سعادت انسان پیش از ورود او به این دنیا به فرمان خداوند مقرر گردیده و فرشته‌ای نیز آن را به ثبت می‌رساند.<sup>۳</sup> چنین مطلبی، گزاره‌ای جبرگرایانه است و با آیات بسیاری که اختیار انسان را در مؤلفه‌های یاد شده دخیل می‌داند، در تعارض است. در این روایت گفته شده پس آنکه فرشته مرگ جان انسان را می‌ستاند، روح مجددا درون قبر به جسد او بازمی‌گردد.

<sup>۳</sup> - مشابه چنین مضمونی در برخی از روایات شیعه نیز درباره معین شدن قضاء و قدر انسان و کتابت اجل، سعادت و شقاوت توسط دو فرشته به هنگام رشد او در رحم مادر دیده می‌شود به طوریکه علامه مجلسی باب مستقلی را تحت عنوان «السعادة والشقاوة والخیر و الشر و خالقهم و مقدرهم» به این روایات اختصاص می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۵۲). اما این روایات آنها را مقید به بداء ساخته و جای تغییر و دگرگونی را در قضاء و قدر انسان در موارد پیش‌گفته باز می‌گذارد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۴). علامه طباطبایی نیز پس از بررسی این قسم از روایات قابل تغییر بودن مقدرات نوشته شده برای انسان را نتیجه می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۰۰). این در حالی است که ظاهر روایت مورد بحث موارد باشد حتی عمل انسان را به صورت مطلق و غیر قابل تغییر خاطر نشان می‌سازد.

در صورتی که طبق ادله و شواهد متقن، روح به نشئه دیگری به نام عالم برزخ منتقل می شود<sup>۴</sup>: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰) و روح او به قالبی شبیه به قالب دنیوی او تعلق می گیرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، صص ۲۴۴-۲۴۵، جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، صص ۲۲۵-۲۲۶). در روایت مزبور در هر یک از مراحل زندگی انسان از آغاز خلقت، هنگام حیات، زمان مرگ، ورود به قبر و آمدن دو فرشته حسنات و سیئات به لفظ «ملک» تصریح شده است؛ اما در خصوص «سائق» و «شهید» واژه ملک صراحتاً ذکر نشده است. بنابراین در روایت یادشده نیز نشانه صریحی بر اینکه «سائق» و «شهید» از سنخ ملائکه می باشند وجود ندارد. زیرا در صورت ملک بودن «سائق» و «شهید» اسلوب و سیاق سخن اقتضاء می کرد تا در این فقره از سخن نیز به مانند سایر فقرات پیشین کلام، لفظ «ملک» تکرار گردد. افزون بر آن دلالت این روایت با روایات دیگری که آن از نظر خواهد گذشت، در تعارض است.

## ۵. دیدگاه برگزیده و ادله آن

ادله دیدگاه برگزیده در سه محور «ادله قرآنی»، «ادله روایی» و «دلیل ادبی» مورد فحص و بررسی قرار خواهد گرفت.

۴- در پاره‌ای از روایات اهل بیت (ع) نیز به این حقیقت اشاره شده که خداوند بوسیله مرگ میان روح و جسد انسان جدایی افکنده و روح انسان پس از مرگ به جهت سنخیت آن با نشئه اخروی به سوی موطن اصلی خودش رجوع نموده و جسد انسان نیز به جهت سنخیت آن با عالم ماده در زمین باقی می ماند. مانند روایتی که شیخ صدوق در علل الشرایع به سند خود از امام صادق (ع) نقل می کند: «... فَإِذَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ تِلْكَ الْفُرْقَةُ الْمَوْتَ تَرُدُّ شَأْنَ الْآخِرَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَالْحَيَاةُ فِي الْأَرْضِ وَالْمَوْتُ فِي السَّمَاءِ وَذَلِكَ أَنَّهُ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْأَرْوَاحِ وَالْجَسَدِ فَرَدَّتِ الرُّوحُ وَالنُّورُ إِلَى الْقُدْرَةِ الْأُولَىٰ وَتَرَكَ الْجَسَدَ لِأَنَّهُ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۸). لذا روایت مورد بحث با ظواهر این قبیل از روایات نیز در تعارض است.

## ۵-۱. ادله قرآنی

همانگونه که عنوان گردید یکی از وجوه معنایی شهید در قرآن، شهادت به عنوان یکی از شئون انبیاء است. شهادت بر تبلیغ رسالت و نظارت بر اعمال امت یکی از شئون انبیاء (ع) است که در آیات متعددی بدان اشارت رفته است: «و یَوْمَ نَبَعْتُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لَا يُؤَدُّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَ لَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (نحل: ۸۴)؛ «و یَوْمَ نَبَعْتُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (نحل: ۸۹)؛ «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء: ۴۱).

مفسران بر این باورند منظور از شهید در جمله نخست در آیه ۴۱ نساء پیامبر هر امتی است. مقاتل بن سلیمان می نویسد: «یعنی نبیهم و هو شاهد علیهم بتبلیغ الرسالة الیهم من ربه» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۷۳). ابن جوزی در تفسیر این آیه گوید: «ال شهید نبی الامة» (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۰۷). ابو حیان آندلسی می نویسد: «هو نبیهم یشهد علیهم بما فعلوا» (آندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۴۴) مغنیه گوید: «هر پیامبری بر امت خویش شهادت می دهد که رسالات پروردگارش را ابلاغ نموده و به طور مستقیم و یا بواسطه اصحابش و یا پیروان آنها و یا دانشمندان و فقهیان حلال و حرام را به ایشان آموخته است. از این روی مراد از شهید اول هر پیامبری پیش از محمد (ص) و مراد از شهید دوم محمد (ص) می باشد» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۷۶).

همچنین در قرآن کریم این و صف به طور خاص درباره عیسی (ع) ذکر شده است: «و یَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً» (نساء: ۱۵۹)؛ «وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ» (مائده: ۱۱۷). عیسی (ع) در قیامت شهید و گواه بر همه اهل کتاب است و بر ضد آنها گواهی می دهد که رسالت های پروردگارش را ابلاغ نموده است. شهادت می دهد که یهود او را تکذیب نموده و نصاری او را به عنوان «اله» فراخواندند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۹)؛ فخر رازی می نویسد: «و (ع) بر علیه یهود شهادت می دهد که ایشان وی را تکذیب نموده و در نبوتش طعن وارد ساختند و بر علیه نصاری نیز به جهت آنکه شرک ورزیده شهادت

می دهد و بدین سان هر پیامبری شاهد بر اعمال امت خویش است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۶۴).

از نگاه علامه طباطبایی شهادت از جمله حقایق قرآنی است که مکرر در قرآن کریم ذکر شده و معنای آن مشاهده و رؤیت حقایق اعمالی است که مردم در دنیا انجام می دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۴۸۲-۴۸۳) این حقایق می تواند سعادت و شقاوت، رد و پذیرش و یا انقیاد و تمرد باشد؛ و نیز به معنای گواهی بر تبلیغ رسالت است؛ چنانچه می فرماید: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ، وَ لَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶). از نگاه ایشان چنین مقام رفیعی و یزگی تمامی امت نیست و کرامت خاصه‌ای برای رسول خدا (ص) و اولیاء طاهرینش در کنار انبیاء پیشین به شمار می رود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۴)؛ و آن دسته مؤمنانی که از مرتبه‌ای نازل تر از ایشان برخوردارند از چنین کرامتی بهره‌ای ندارند.

ایشان با توجه به قید «من انفسهم» در آیه شریفه «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» استفاده می کند که چنین شهادتی مستند به حجت عقلی و یا دلیل نقلی نیست، بلکه به رؤیت و حس تکیه دارد. افزون بر آن از آنجا که در روز قیامت عین و اثری از غیر حق و حقیقت وجود ندارد باید این شاهد معصوم به عصمت الهی باشد و دروغ و گزاف از او سر نزنند و به حقایق و احوال درونی آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می دهد عالم باشد؛ زیرا چنین شهادتی افزون بر آنکه فراتر از رؤیت با حواس عادی و معمولی انسان است و به رؤیت باطنی اعمال و حقایق و احوال درونی آن اختصاص دارد، بر آن دسته از اعمالی که در خلوت انجام شده و از حواس دیگران پوشیده مانده نیز، تسری پیدا می کند. بی شک چنین شأنی تنها به انسانی اختصاص دارد که خدا متولی امر او باشد و به اراده خود اینگونه اسرار را برای او کشف کند. ایشان بر این باورند که چنانچه شهادت از چنین مؤلفه‌ها و قیودی عاری باشد، به شهادتی اجباری، ناتمام، سست و به مانند تحکیم‌های سلاطین جبار مبدل می گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، صص ۴۶۶-۴۶۷).

در تحلیلی معناشناختی، مطابق بررسی آماری صورت گرفته پربسامدترین مفاهیم همنشین «شهید» دو مفهوم «الله» و «رسول» است. سایر تعابیر همنشین بسامد اندکی داشته و

قابل ملاحظه نیستند. واژه «الله» بیشترین همنشینی را با «شهید» داشته و در ۱۹ مورد با آن قرین شده است (آل عمران: ۹۸؛ مائده: ۱۱۷؛ انعام: ۱۹؛ نساء: ۳۳، ۷۹، ۱۶۶؛ یونس: ۲۹، ۴۶؛ رعد: ۴۳؛ اسراء: ۹۶؛ حج: ۱۷؛ عنکبوت: ۵۲؛ احزاب: ۵۵؛ سبأ: ۴۷؛ فصلت: ۵۳؛ احقاف: ۸؛ فتح: ۲۸؛ مجادله: ۶؛ بروج: ۹).

در وهله بعد مفهوم «رسول» در قالب‌های مختلف در پنج موضع با «شهید» هم‌نشین شده است. این هم‌نشینی در انحاء متفاوت به صورت اسم خاص نکره (بقره: ۱۴۳؛ حج: ۷۸) ضمیر متصل فاعلی (مائده: ۱۱۷)، ضمیر متصل مفعولی (نساء: ۴۱)، ضمیر مستتر (نساء: ۱۵۹) تحقق می‌یابد و در سه مورد (نحل: ۸۴، ۸۹؛ قصص: ۷۵) با استناد به سیاق و بافت متنی آیات مبتنی بر روابط معنایی آنها می‌تواند به عنوان مفهوم جانشین «شهید» قرار گیرد. بی‌شک نمی‌توان از هم‌نشینی مفهوم «الله» با «شهید» در کشف معنای آن به سبب تفاوت مؤلفه‌های معنایی و ساختار سیاقی متفاوت، در آیه مورد بحث بهره گرفت؛ اما مفهوم «رسول» با توجه به روابط هم‌نشینی و جانشینی آن با واژه «شهید» با آیه مورد بحث نیز تناسب معنایی دارد.

با این تقریر روشن می‌شود که تعبیر «شهید» با توجه به مفهوم آن در شبکه معنایی قرآن و تحلیل محتوای آن در سایه نگرش سیستمی به آیات قرآن نیز در آیه مورد بحث به معنای یاد شده یعنی «پیامبر» است که با توجه به شأن او در تبلیغ رسالت و نظارت بر اعمال با چنین وصفی از او یاد می‌شود. یادکرد این نکته نیز ضروری است که در قرآن کریم هیچگونه شاهدهی که از «ملائکه» به طور خاص با تعبیر «شهید» یاد شده باشد، وجود ندارد. با در نظر گرفتن قرینه هم‌نشینی در آیه ۲۱ ق و نوع کاربرد واژه «سائق» در مصاحبت و معیت با واژه «شهید» می‌توان استنتاج کرد که تعبیر «سائق» در آیه مورد بحث رابطه وثیق و مفهوم نزدیکی با واژه «شهید» به معنای «نبی» را داراست. چنین معنایی همان شأن وصایت و خلافت است؛ اما اینکه چرا از مفهوم وصی به «سائق» تعبیر شده، از این روی است که محبت و طاعت و صی که در را ستای محبت و طاعت نبی است، معیار و میزان تعیین محل حشر و برانگیخته شدن افراد است. خواه بهشت باشد خواه دوزخ. بنابراین ماده «سوق» در

این تعبیر بر معنای حرکت دادن در امری معنوی دلالت دارد. پیشتر ذکر گردید که مؤلفه‌های معنایی چون «تتابع»، «تدبیر» و «سیاست» در ماده «سوق» نهفته است. چنین مؤلفه‌هایی در مفهوم وصی نیز از آنجا که پس از نبی با پیروی از دعوت او رشته تدبیر و سیاست امر هدایت امت را به دست می‌گیرد، وجود دارد.

سید رضی در نهج البلاغه در ضمن روایتی در احوال مرگ از امیر مؤمنان (ع) نقل می‌کند که فرمود: «وَكُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ سَائِقٌ يَسُوْقُهَا إِلَىٰ مَحْشَرِهَا وَ شَاهِدٌ يَشْهَدُ عَلَيْهَا بِعَمَلِهَا» (سید رضی، ۱۳۷۲، ص ۸۱) در این روایت اگر چه تبیین نشده که «سائق» از چه سنخی است، به این نکته اشاره شده که «سائق» نفس را به سوی محل حشر سوق می‌دهد اما روایات دیگری وجود دارد که در ضمن آن از وصی به «سائق» تعبیر شده است. در این باره می‌توان به روایت ابن شاذان قمی اشاره نمود که با سند خویش از امام امیر المؤمنین (ع) نقل می‌کند که آن حضرت در ضمن روایتی که مناقب خود را برمی‌شمارد، فرمود: «وَأَنَا قَائِدٌ شِيعَتِي إِلَى الْجَنَّةِ وَ سَائِقٌ أَعْدَائِي إِلَى النَّارِ» (ابن شاذان قمی، ۱۴۱۷، ص ۵۹). همچنین همانگونه که شهید به معنای «نبی» شأن نظارت بر اعمال را داراست، گروه خاصی از مؤمنان نه عموم آنها (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۱۵) نیز به چنین شأنی یعنی رؤیت و نظاره حقایق اعمال اختصاص می‌یابند: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵)؛ و بر اساس روایات متعددی که عده‌ای از مفسران به تواتر آنها قائل شده‌اند، مراد از مؤمنان اوصیاء و امامان امت می‌باشند که اعمال امت در اوقات و زمان‌های مختلف بر ایشان عرضه می‌شود. در این راستا مسئله رؤیت اعمال و نظاره آن توسط رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) را در روایات متعددی می‌توان پیگیری نمود. این دسته از روایات به قدری است که عده‌ای از محدثان باب مستقلی را در آثار حدیثی بدان اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۳۴۰).

از امام صادق ع نقل شده که فرمود: «تُعْرَضُ الْأَعْمَالُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص أَعْمَالُ الْعِبَادِ كُلِّ صَبَاحٍ أُبْرَأُهَا وَ فُجَّارُهَا فَاحْذَرُوها» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۹۱)، در روایتی دیگر از

امام باقر (ع) منقول است: «وَأَنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ تُعْرَضُ عَلَى نَبِيِّكُمْ كُلِّ عَشِيَةِ الْخَمِيسِ فَلَيْسَتْ خِي أُخَذُكُمْ أَنْ تُعْرَضَ عَلَى نَبِيِّ الْعَمَلِ الْقَبِيحِ» (صفر، ۱۴۰۴، ص ۴۲۶)؛ و نیز می فرماید: «لَتُعْرَضُ الْأَعْمَالُ يَوْمَ الْخَمِيسِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ عَلَى الْأَيْمَةِ».

بنابراین معنای آیه ۲۱ ق آن است که هر نفسی در قیامت محشور می شود در حالی که با نبی و وصیش همراه بوده و این دو بر حقایق اعمال او اشراف دارند و خطاب «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» دارای مفهومی کنایی است بدین معنا که میزان و معیار شقاوت کفار و ورود ایشان به دوزخ را سرسختی و مخالفت با دعوت انبیاء و اوصیاء می داند.

دیدگاه مزبور در این باره با برخی دیگر از آیات قرآن مانند آیه: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (انبیاء: ۴۷) پیوند وثیقی دارد. مراد از «میزان» در این آیه همان باور حق و عمل به حق است و چنین اعتقاد و عملی به طوریکه در روایات عدیده‌ای وارد شده همان اعتقاد و عمل انبیا و اوصیای آنان است. هشام بن سالم گوید که امام صادق (ع) درباره آیه مزبور فرمود: «هم الانبياء و الاوصياء» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۳۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۸۲۰). از این روی هر نفسی باورها و اعمالش با ایشان سنجیده شده و در صورت عناد و مخالفت با این موازین و سبک بودن کفه اعمالش به هلاکت می رسد. قرآن کریم نظیر چنین مقامی یعنی شأن سعایت و شکایت انبیاء و اوصیاء از مخالفانشان در دنیا را نیز در مواردی خاطر نشان می سازد؛ مانند درخواست موسی و هارون مبنی بر هلاکت فرعون و اصحابش (یونس: ۸۸-۸۹)، درخواست نوح (ع) (نوح: ۲۶، ۲۷؛ قمر: ۱۰)، داود (ع) (مائده: ۷۸-۸۰) لوط (ع) (شعراء: ۱۶۹ و ۱۷۳) و شعیب (ع) (اعراف: ۸۹) مبنی بر هلاکت معاندان و تکذیب کنندگان دعوت ایشان.

همچنین می توان به عزم رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) مبنی بر مباحله درخواست هلاکت معاندان نصارای نجران اشاره کرد (آل عمران: ۶۱). چنین شأنی در دو آیه مورد بحث با توجه به این قرینه مقامیه که خطاب آن به کفار و مشرکان معاند مکه است، در رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) غلبه پیدا می کند.



## ۵-۲. ادله روایی

جمله روایاتی که در ذیل آیه مورد بحث وارد شده، آن را در شأن رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) می‌داند. این دسته از روایات در کتبی نظیر تف‌سیر علی بن ابراهیم، مائمه منقبه ابن شاذان، امالی شیخ طوسی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل تألیف حاکم حسکانی، تأویل الآیات الظاهره تألیف سید شرف الدین حسینی استرآبادی، بحار الانوار علامه مجلسی از طریق راویانی چون محمد بن حرمان، جابر بن یزید جعفی و ابو سعید خدری به رسول خدا (ص)، امیر مؤمنان (ع)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) منتهی شود که صاحب تفسیر البرهان تمامی آنها را گردآوری نموده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، صص ۱۳۹-۱۴۷). جابر بن یزید از امام صادق (ع) در تفسیر آیه مزبور نقل می‌کند که فرمود: «السائق امیر المؤمنین ع و الشهید رسول الله» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۵۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۷۱). در روایتی که شیخ طوسی با سند خویش در امالی از رسول خدا (ص) نقل می‌کند این چنین آمده است: «نزلت فی و فی علی بن ابی طالب و ذلک أنه إذا کان یوم القیامه شفعتی ربی و شفعتک یا علی، و کسانی و کساک یا علی، ثم قال لی و لک: ألقیا فی جهنم کل من أبغضکما و أدخل الجنّه کل من أحبکما» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۳۸). شیخ طوسی در امالی و حاکم حسکانی با سند خود از ابو سعید خدری از رسول خدا (ص) این چنین نقل می‌کنند: «إذا کان یوم القیامه یقول الله لی و لعلی ألقیا فی النار من أبغضکما و أدخل فی الجنّه من أحبکما و ذلک قوله تعالی أَلْقِیَا فِی جَهَنَّمَ کُلَّ کَفَّارٍ عَنِید» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۶۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۹۰).<sup>۵</sup>

<sup>۵</sup> - ناگفته نماند که در طرق احادیث پیش گفته نیز اسباب ضعف دیده می‌شود. در روایت اول عارضه ارسال وجود دارد. در طریق شیخ طوسی در روایت دوم «اسماعیل بن علی بن علی دعبلی» وجود دارد که نجاشی و خود شیخ اگر چه او را صاحب منصب و نگارنده کتابی در تاریخ ائمه (ع) دانسته‌اند، در عین حال او را با تعبیر «کان مختلطاً یعرف منه و ینکر» توصیف می‌نمایند (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۲؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۵۰). برخی از روات زنجیره اسناد روایت سوم مانند «اعمش» و «سفیان بن وکیع» نیز از روات عامه می‌باشند (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۷۶، ج ۱۲، ص ۱۵۲؛ مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۹، ص ۷۵، ج ۱۱، ص ۲۰۰). اما این قسم از روایات بی‌تردید از حیث کثرت طرق و روات آن بر مستندات روایی دیدگاه مشهور رجحان دارد.

### ۳-۵. دلیل ادبی (وحدت سیاق)

پیرامون هم‌سویی این دیدگاه با سیاق آیات نیز باید گفت در تقریر متفاوتی از سیاق این آیه بر خلاف آنچه که مفسران خاطر نشان ساخته‌اند، می‌توان به وحدت سیاق آن به گونه دیگری نگریست. آیات شریفه در مقام بیان اشراف و تسلط مطلق خداوند بر انسان و احاطه علمی او بر تمامی امور و جمیع شئون انسان حتی خطورات نفسانی و الهامات قلبی اوست: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْ مَا تُوَسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). نکته شایان ذکر آن است که همواره از صیغه‌های تکلم مع الغیر نظیر «خلقنا»، «نعلم» و «نحن» در این آیه استفاده شده است و این طرز اسلوب سخن بدان معناست که و سائط و اسبابی که ملازم انسان هستند و ابعادی از ثبت و ضبط اعمال انسان و رؤیت و نظاره آن را عهده‌دارند و مقدمه ارائه جزا و محاکمه انسان را فراهم می‌نمایند، مد نظر قرار داده شده است. بویژه آنکه از فضای گفتاری این آیات برمی‌آید که مخاطب در این مجموعه از آیات کفار و مشرکان باشند که با لحنی شدید و تهدیدآمیز ایشان را مورد خطاب قرار می‌دهد. آنگاه به نحو تفصیلی مجموعه ای از عواملی که در خصوص کیفیت نظارت بر اعمال انسان نقش آفرینی می‌کنند و در روز قیامت نیز پیوسته با انسان ملازمت دارند و قرین او می‌باشند را بازگو می‌نماید. نخست در قالب تعبیری مانند «رقیب» و «عتید» از فرشتگانی که به نگهداری و حفظ اعمال انسان مأمور شده‌اند یاد می‌کند: «ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸).

آنگاه به جایگاه ویژه یکی از مهمترین شاهدان بر اعمال انسان یعنی نبی و وصی او که در سعایت انسان کافر و مشرک و وارد ساختن او به دوزخ نقش آفرینی می‌کند، می‌پردازد؛ زیرا طبق ادله و شواهد دیگری که شمار آن فراوان است، انبیاء و جانشینان آنها نیز بر اعمال امتشان احاطه دارند. در پایان نیز به قرین او یعنی شیطان که او را مشاهده: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» (اعراف: ۲۷) و گمراهی و ضلالت را به او القاء می‌کند اشاره می‌شود. «قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطَعَيْتُهُ وَ لَكِنَّ كَانَتْ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (ق: ۲۷) بدین نحو که خود را از

مجبور ساختن او بر جرائم و معاصی مبرا می‌داند و از آنجا که شخص با اختیار خود دعوت شیطان را پذیرفته، مسئولیت تمامی طغیانگری و گناهانش را به خود او محول می‌کند. بدین ترتیب در دادگاه عدل الهی حجت از تمامی جهات بر انسان کافر و مشرک تمام می‌شود.

### نتیجه گیری

دیدگاه مشهور که طبق توجیحات ادبی و برخی از روایات تفسیری دو مفهوم «سائق» و «شهید» را از سنخ ملائکه می‌داند، با برخی از آیاتی که کمیت ملائکه عذاب را تبیین می‌کند، در تعارض بوده و روایت مرفوعی که مفسران در این باره بدان استناد کرده‌اند از حیث سندی و دلالتی دچار نقصان است. برتری‌های موجود در دیدگاه مختار از آن جهت که با وحدت سیاق، روابط همنشینی و نظام معنایی آیات قرآن کریم انطباق دارد و مفاد روایات وارده از اهل بیت (ع) و صحابه نیز با آن همسو است، موجب می‌گردد تا دیدگاه برگزیده را در تفسیر آیه دقیق‌تر بدانیم؛ بنابراین مفهوم «سائق» در آیه مورد بحث به مقام وصایت و مفهوم «شهید» در آن به مقام نبوت اشاره دارد. خطاب مورد بحث نیز بیانگر اختیار ویژه نبی و وصی در سعایت و وارد ساختن کافران به جهت سرکشی و عناد در برابر دعوت ایشان است.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. آندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التف سیر*، تحقیق محمد صدقی جمیل، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، ریاض: مکتبه نزار.
۵. ابن اثیر، مبارک بن احمد، (۱۳۶۳ش)، *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*، قم: اسماعیلیان.

۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۱ش)، **معانی الاخبار**، قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، **علل الشرایع**، نجف: مکتبه الحیدریه.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: جامعه مدرسین.
۹. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۰. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۰۴ق)، **نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر**، تحقیق محمد عبدالکریم کاظم راضی، عراق: مؤسسه الرساله.
۱۱. ابن شاذان قمی، ابوالحسن محمد بن احمد، (۱۴۱۷ق)، **مائة منقبه من مناقب امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب و الائمه من ولده**، قم: مدرسه امام مهدی.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۲ق)، **تفسیر ابن عربی**، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۲۳ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام هارون، بی جا: طبعه اتحاد الکتب العرب.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
۱۶. ابوالفتوح رازی، حسین، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۷. استرآبادی، سید شرف الدین، (۱۴۰۹ق)، **تأویل الایات الظاهره**، قم: جامعه مدرسین.
۱۸. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بعثت.
۱۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق محمد عبد الرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. ترمذی، محمد بن علی، (۱۳۸۹ق)، **تحصیل نظائر القرآن**، تحقیق حسنی نصر زیدان، بی جا: مطبعة السعادة.

۲۱. ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۴ش)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۸ش)، *معاد در قرآن*، قم: اسراء.
۲۵. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *و مسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البیت.
۲۶. حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران: وزارت ارشاد.
۲۷. دامغانی، حسین بن محمد، (بی تا)، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۸. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۲۹. دینوری، ابن قتیبه، (۱۴۰۸ق)، *غریب الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۰. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجای، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۳۳. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: منشورات مکتبه الحیاء.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربیة.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۹۱م)، *اساس البلاغه*، قاهره: مطبعة المدنی.
۳۶. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۲ش)، *نهج البلاغه؛ تصحیح عزیز الله عطاردی*، تهران: بنیاد نهج البلاغه.

۳۷. سید شبر، عبدالله، (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دارالبلاغه.
۳۸. سید قطب، بن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۳۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۱. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات الكبرى**، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۴۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۵. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: دارالثقافه.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، **الفهرست**، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
۴۸. عسکری، ابو هلال، (۱۴۱۲ق)، **فروق اللغویه**، قم: جامعه مدرسین.
۴۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: هجرت.
۵۱. قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التأویل**، تحقیق محمد با سل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. لاینز، جان، (۱۳۹۱ش)، **درآمدی بر معنی شناسی زبان**، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.

۵۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تهران: اسلامیه.
۵۵. مزى، يوسف، (۱۴۰۶ق)، **تهذيب الكمال**، تحقيق دكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسه الرسالة.
۵۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ق)، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.
۵۷. مغنيه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، **تفسير الكاشف**، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۵۸. مقاتل بن سليمان، (۱۴۲۳ق)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق عبد الله محمود شحاته، بيروت: دار احياء التراث.
۵۹. مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، (۱۳۷۴ش)، **تفسير نمونه**، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Ibn Abi Hatam, Abdurrahman ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm, Research: As'ad Muhammad Al-Tayyeb, Riyadh: Nazar Library.
3. Ibn Athir, Mubarak ibn Ahmad (1985), Al-Nihāyah fī Gharīb Al-Hadīth wa Al-Athar, Qom: Esmaeilian.
4. Ibn Jawzī, Abdurrahman ibn Ali (1422 AH), Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
5. Ibn Jawzī, Abdurrahman ibn Ali (1404 AH), Nuzhat Al-A'yun Al-Nawāzir fī 'Im Al-Wujūh wa Al-Nazā'ir, ed. Muhammad Abd Al-Karim Kāzim Rāzī, Iraq: Al-Risālah.
6. Ibn Shāzān Qomī, Abolhassan Muhammad in Ahmad (1417 AH), Mi'at Manqabah Min Manāqib Amīr Al-Mu'minīn Ali Ibn Abi Tālib wa Al-'A'immat min Wuldih, Qom: Imam Mahdi Seminary.
7. Ibn Arabī Muhy al-Din (1422 AH), Tafsīr Ibn 'Arabī, Research: Samir Mustafa Rubab, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī.
8. Ibn Fāris Ahmad (1423 AH), Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Research: Abd Al-Salam Haroon, Np: Ettihad Al-Kotob Al-Arab.
9. Ibn Kathīr Demashqī, Ismail ibn 'Amr (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm, Research: Muhammad Hussein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
10. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrin (1414 AH), Lisān Al-'Arab, Beirut: Dar Sādir.
11. Abu al-Futūh Rāzī, Hussein (1408 AH), Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍawī.
12. Astarābādī, Sayed Sharaf al-Din (1409 AH), Ta'wīl Al-Āyāt Al-Zāhirah, Qom: Jāmi'at al-Mudarresin.
13. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh (1415 AH), Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathanī. Research: Atīyya Ali Abdulbārī. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
14. Andalusī, Abū Ḥayyān Muhammad ibn Yusuf (1420 AH), Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, Bierut: Al-Fikr.
15. Bahrānī Sayed Hashem (1416 AH), Al-Burhān fī Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm, Tehran: Besat.



16. Baydāwī, Abdullah ibn 'Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Research: Muhammad Abdurrahman Mar'ashlī, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-'Arabī.
17. Tirmidhī, Muhammad ibn Ali (1389 AH), *Tahsīl Nazā'ir al-Qur'an*, Research: Hosnā Nasr Zeydān, Np: Al-Sa'ādah Printing House.
18. Tha'ālabī, Abdurrahman ibn Muhammad (1418 AH), *Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
19. Tha'labī, Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH), *Al-Kashf wal-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an*, Research: Ibn 'Ashūr. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth.
20. Javadi Amoli, Abdullah (2006), *Revelation and Prophecy in the Qur'an*, Qom: Esra.
21. Javadi Amoli, Abdullah (2010), *Resurrection in the Qur'an*, Qom: Esra.
22. Hurr 'Amilī, Muhammad ibn Hassan (1409 AH), *Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahsīl Masā'il al-Sharī'ah*, Qom: 'Āl al-Bayt Institute.
23. Haskānī, 'Ubaydullah ibn Ahmad (1411 AH), *Shawāhid Al-Tanzīl li Qawā'd Al-Tafdīl*, Research: Mohammad Baqer Mahmoodi, Tehran: Ministry of Guidance.
24. Damghānī, Hussein ibn Muhamamd (nd), *Al-Wujūh wa Al-Nazā'r Li Alfāz Kitāb Allah Al-Azīz*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyyah.
25. Darwazah, Muhammad 'Izzah (1383 AH), *Al-Tafasīr Al-Hadīth*, Cairo: Dar 'Ihyā' Al-Kutub Al-'Arabīyyah.
26. Dīniwārī, Ibn Qutaybah (1425 AH), *Qarīb Al-Hadīth*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyyah.
27. Zahabī, Muhammad ibn Ahmad (1413 AH), *Siyar 'A'lām Al-Nubalā'*, Beirut: Al-Resālah.
28. Zahabī, Muhammad ibn Ahmad (1382 AH), *Mīzān Al-'Itidāl fī Naqd Al-Rijāl*, Research: Ali Mohammad Bajāwī, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
29. Rāghib Isfahānī Hussein ibn Muhamad (1412 AH), *Almufradāt fī Qarīb Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-'Im.
30. Zubaydī, Muhammad Murtadā (nd), *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Beirut: Al-Hayāt Library.
31. Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar (1991), *'Asās Al-Balāqah*, Cairo: Al-Madanī.
32. Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmīd Al-Tanzīl*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Arabī.

33. Sayed Radī, Muhammad ibn Hussein (1994), Nahj Al-Balaghah, Research: Azizullah Atarodi, Tehran: Nahj Al-Balaghah Foundation.
34. Sayed Shubbar, Abdullah (1412 AH), Tafsīr al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar Al-Balaqah.
35. Sayed Qutb, Ibrahim (1412 AH), Fī Zilāl Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Shorūq.
36. Suyūfī, Jalal alDin (1404 AH), Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr, Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library.
37. Sadeqi Tehrani, Muhammad (1987), Al-furqān Fī Tafsīr Al-Qur'an Bil-Qur'n, Qom: Islamic Culture.
38. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1385 AH), 'Ial Al-Sharā'I', Najaf: Al-Haydarīyyah Library.
39. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1983), Ma'ānī Al-Akhhbār, Qom: Teachers Association.
40. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1992), Man lā Yahzuruh al-Faqīh, Qom: Teachers Association.
41. Saffār, Muhammad ibn Hassan (1404 AH), Basā'ir al-Darajāt al-Kubrā, Qom: Ayatullah Mar'ashi Najfi's Library.
42. Ṭabāṭabāeī, S. Muhammad Hussein (1996), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, Tran: M. Baqer Mousavi. Qom: Islamic Publications Office.
43. Ṭabrisī Fadl ibn Hassan (1994), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications.
44. Ṭabarī Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'aya al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Marifah.
45. Turayhī, Fakhr al-Din (1997), Majma Al-Bahrain, Tehran: Mortazavi.
46. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1417 AH), Al-Fihrist, Qom: Al-Fiqāhah.
47. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), Al-Amāālī, Qom: Dar al-Thaqāfah.
48. Askari, Abu Hilāl (1412 AH), Furūq al-luqawīyah, Qom: Teachers' Association.
49. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), Mafātīh al-Ghayb, 3rd ed, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
50. Farāhīdī, Khalīl ibn Ahmad (1410 AH), Kitāb al-'Ayn, Qom: Hejrat.
51. Qāsemī, Muhammad Jamāl al-Dīn (1418 Ah), Mahāsen Al-Ta'wīl, Research: Mohammad Basel, Beirut: Dar Al-Kutub al-'Imīyyah.

52. Kulaynī, Muhammad ibn Yaqūb (1984), Al-Kāfī, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamīyah.
53. Lyons, John (2013), Introduction to Semantics, Trans. by: Koroosh Safavi, Tehran: Elmi.
54. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), Bihār al-‘Ānwār, Tehran: Islāmīyah.
55. Mizzī, Yusof (1406 AH), Tahdhīb al-Kamāl. Research. Bashār Ma‘rūf. Beirut: Al-Risālah Institute.
56. Mostafavi, Hassan (1941), Al-Tahqīq Fī Kalemāt Al-Qur’an Al-Karim, Tehran: Translation and Publishing Agency.
57. Mughniya Muhammad Jawad (1424 AH), Tafsir al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
58. Muqātil ibn Suleiman (1423 Ah), Tafsīr Muqātil bin Sulaymān, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth.
59. Makarem Shirazi, Naser et al (1416), Tafsīr Nemooneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۱۳۵-۱۶۹

## بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان سده اخیر

محمد شیرین کار موحد<sup>۱</sup>

محسن قاسم پور<sup>۲</sup>

مصطفی عباسی مقدم<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.31354.2851

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۲

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

### چکیده

کرامت ذاتی انسان از جمله مهم‌ترین مبانی انسان شناختی است که در سده اخیر زیربنای مباحث متعددی را در حوزه علوم انسانی تشکیل داده است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی-تحلیلی، می‌کوشد ضمن کشف اندیشه دانشیان سده اخیر در زمینه کرامت ذاتی انسان، به تحلیل این مسئله بپردازد که اندیشه‌های مختلف در این باره، چه تأثیری بر تفسیر آیات جهاد داشته است. بررسی دیدگاه دانشیان سده اخیر در خصوص کرامت ذاتی و دیدگاه آنها در جهاد حکایت از آن دارد که تفسیر این اندیشمندان

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

Movahed1010@gmail.com

<sup>۲</sup>. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

ghasempour@kashanu.ac.ir

<sup>۳</sup>. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

Abasi1234@gmail.com

از گزاره‌های جهادی متأثر از اندیشه‌ایشان در مقوله کرامت ذاتی انسان است؛ چنانکه نگرش محدود در مبحث کرامت ذاتی، موجب شده صاحبان این اندیشه، اجبار بر عقیده و سلب حق حیات غیر موحدان را روا بدانند. در مقابل، نگرش موسع به مبنای کرامت ذاتی، صاحبان این اندیشه را در باب جهاد بر آن داشته تا اجبار بر عقیده و قتل غیر موحدان در جهاد را برنتابند. لکن اندیشه اول با مناقشات مبنایی روبروست و از حیث روشی نیز به سبب تأکید بر قواعدی مانند نسخ و بی‌توجهی به سیاق و فضای نزول، به نحو گزینشی به تفسیر آیات جهاد پرداخته است. در حالیکه دیدگاه دوم به گونه‌ای نظام‌مند، با مجموعه‌ای جهاد و آیات مرتبط با آن مواجه شده و در این راستا از قواعد عقلایی تفسیری استفاده می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** جهاد، قتال، کرامت انسانی، کرامت ذاتی، آیات جهاد.

### مقدمه و طرح مسئله

مسئله جهاد از آن رو که با عقیده، جان و مال انسان‌ها سروکار دارد قهراً ارتباط تنگاتنگی با کرامت ذاتی انسان دارد و تابعی از آن به شمار می‌رود؛ در باب جهاد، بنابر یک اندیشه، همگی انسان‌ها باید اسلام را بپذیرند در غیر این صورت حق حیات از آنان سلب می‌شود. در اندیشه مقابل، اجبار بر عقیده جایگاهی ندارد و حق حیات متوقف بر عقیده نیست. بنابر این، موضوعی چون جهاد را نمی‌توان به دور از مقوله کرامت انسانی به بحث نشست.

بر این اساس، بررسی و تعیین جایگاه کرامت ذاتی انسان و تأثیر آن بر اندیشه دانشیان سده اخیر در باب جهاد اهمیت بسزایی دارد. به بیانی باید روشن گردد که صاحبان هر اندیشه با چه پیش‌فرضی از کرامت انسانی به سراغ آیات جهاد می‌روند. با این توضیح،

«بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان سده اخیر»، عنوان این پژوهش را به خود اختصاص داده که در آن با پی‌جویی و رهگیری جایگاه کرامت ذاتی انسان در اندیشه‌های تفسیری سده اخیر، تأثیر آن در تبیین فلسفه و اهداف جهاد و خوانش و تفسیر گزاره‌های جهادی مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد و توفیق و کامیابی دیدگاه‌های موجود به بحث و بررسی گذاشته می‌شود.

### ۱. پیشینه بحث

در مورد هر یک از موضوعات کرامت و جهاد پژوهش‌های متعددی به رشته تحریر در آمده اما آثار ذیل را می‌توان تا حدی مرتبط با موضوع مقاله پیش رو ارزیابی کرد: در کتاب «کرامت انسان در فقه و حقوق اسلامی» به مناسبت پاسخگویی به این پرسش که آیا می‌توان از «کرامت انسان» به عنوان یک قاعده کلی در فرایند تحصیل حکم شرعی بهره برد، نویسندگان به تبیین کرامت ذاتی و اکتسابی از منظر فقه و حقوق پرداخته‌اند. حسین حقیقت‌پور و همکاران به آثار کرامت در استنباط احکام پرداخته، بحثی را به حرمت و کرامت همه انسان‌ها از جمله کفار اختصاص داده‌اند و به آثار آن یعنی آزادی عقیده و حق حیات اشاره داشته‌اند. حسینعلی منتظری نیز در کتاب «رساله حقوق» پس از بررسی مستندات کرامت ذاتی انسان، آزادی عقیده و حق حیات را به عنوان لوازم آن به شمار آورده است. یوسف صانعی بنای حقوق را بر کرامت ذاتی انسان می‌داند. وی در کتاب «روابط مسلمانان با غیرمسلمانان» با تأکید بر اینکه غیر موحدان تنها در صورت جحد و انکار، کافر محسوب می‌شوند، آثار متعددی را بر آن مترتب می‌کند از جمله اینکه جهاد با همه کفار جایز نیست.

همچنین پایان‌نامه‌هایی با عناوین «جایگاه کرامت انسان در شریعت» به قلم جواد فخار طوسی و «میزان ابتناء فقها بر کرامت انسان در احکام روابط اجتماعی» از فهیمه رعنائی، موضوعاتی چون ارتداد، حقوق بشر، پاکی و حرمت کفار را از دریچه کرامت ذاتی نگریسته‌اند.

مصطفی محقق داماد در مقاله «حقوق الانسان و اشکالیات النظریه والتطبیق» ضمن برشمردن اصل کرامت ذاتی به عنوان یکی از مبانی حقوق انسان، حق حیات را برآمده از آن دانسته، تنها مورد جواز قتل را اقدام به ظلم از سوی انسان می‌داند و بر این مبنا جهاد و ارتداد را به بحث می‌نشیند. همو در مقاله «جنگ یا صلح، کدام؟» به رد تقسیم دنیا - بر مبنای ایمان و کفر - به دو بخش پرداخته و با تأکید بر احترام به کرامت انسانی، ادله قائلین به اصالت جنگ را به چالش کشیده است. علی اکبر علیخانی نیز در مقاله «کرامت انسانی و خشونت در اسلام» کوشیده تا بر مبنای کرامت ذاتی، آیات مطلق جهاد را با نظر به آیات مقید خوانش کند و بدین گونه کفار غیر مهاجم را محترم بداند. علاوه بر این، در مقاله‌ای با عنوان «نسبت سنجی جنگ و کرامت انسان در اسلام شیعی» نوشته محمد عظیمی طرفداری و شهروز شریعتی سعی شده به تبیین رابطه جنگ و کرامت انسان پرداخته شود اما این نوشته تهی از چالش‌های اساسی مانند آزادی عقیده و کشتن کفار غیر مهاجم است.

گرچه در باب کرامت و جهاد، آثار متعدد با نگرش‌های متفاوت نگاشته شده و پژوهشگران و دانشیان تفسیر نیز به آن پرداخته‌اند ولی «بررسی اندیشه دانشیان سده اخیر در مقوله کرامت ذاتی، از جهت تأثیر آن بر فلسفه جهاد» بنابر جستجوی نویسندگان، مورد پژوهش قرار نگرفته است به‌ویژه آنکه مبنای کرامت ذاتی، در این مقاله از بسترهای اندیشه ورزی مرتبط با آن، یعنی مبحث «ارتداد» و مبحث «تعامل با کفار با تأکید بر مسئله‌دار الاسلام و دار الکفر» مورد پی‌جویی و کشف قرار گرفته است. واکاوی مبنای کرامت در این دو بستر داده‌ای، موجب می‌شود اندیشه‌های موجود در مورد «آزادی عقیده» و «حق حیات غیر موحدان» - به‌عنوان مهم‌ترین لوازم کرامت ذاتی - کاملاً آشکار شده و از این رهگذر دیدگاه‌های مختلف نسبت به کرامت ذاتی انسان و سپس تأثیر آن بر فلسفه جهاد عیان گردد.

## ۲. نگرش اندیشمندان سده اخیر به کرامت ذاتی انسان

قرآن کریم در گزاره های متعددی، از کرامت سخن گفته است. برخی از این گزاره های قرآنی اشاره به کرامت اکتسابی (حجرات: ۱۳) و پاره ای دیگر ظهور در کرامت ذاتی دارند. منظور از کرامت ذاتی، کرامت و حرمت حیثیت انسان، فارغ از هر عامل دیگری اعم از رنگ، نژاد، دین و مواردی از این قبیل است. کرامت، در واقع حرمت و ارجی است که انسان صرفاً به جهت انسان بودن از آن برخوردار است و به سبب آن مستحق حقوق و آزادی هایی می گردد و موجب می شود که از تعرض و بی حرمتی در امان بماند.

### ۲-۱. انگاره بی اعتنایی به کرامت ذاتی

پاره ای از اندیشمندان، ایمان و تقوا را در کرامت ذاتی انسان مؤثر می دانند و برخی کلماتشان بر این دلالت دارد که فقدان عوامل مذکور، مانع فعلیت یافتن کرامت می شود. علامه جعفری در این باره معتقد است خداوند زمینه ارزش و کرامت را در انسان ایجاد کرده است. به این معنا که همه استعداد های مثبت اعطایی به وی، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است و مقتضی ایجاد حق کرامت برای اوست، نه اینکه در همه موقعیت ها و شرایط، شرف ذاتی و کرامت وجودی داشته باشد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

چنانکه یکی دیگر از این اندیشمندان معتقد است آیه کرامت، در مقام بیان نعمت های اعطایی به انسان و ایجاد بهره تکوینی جهت متذکر شدن مسئولیت انسان در حیات است. با این فهم و باور، وی چندان بر دلالت آیه بر کرامت ذاتی و حق انسان تأکید نمی ورزد:

«ظاهر این آیه شریفه این است که در مقام بیان برتری قوا و استعداد های وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است نه اینکه بخواهد حقی را برای انسان اثبات نماید؛ بلکه حتی به عکس، در صدد بیان این نکته است که ما نعمت های بی شماری را در اختیار انسان قرار دادیم و بشر در مقابل می باید وظیفه بندگی خویش را انجام دهد» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۵۲).



بسیاری نیز در ذیل آیات کرامت اساساً وارد موضوع کرامت انسانی نشده و خود را در گیر این مباحث نساخته‌اند. پیداست کرامت ذاتی برای اینان دغدغه‌ای محسوب نمی‌شود از این رو در تفسیر آیات کرامت و خلافت، به ذکر معانی لغوی و برخی نکات تفسیری معمول اکتفا کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶۰ و ج ۴، ص ۳۰۴؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۶ و ج ۵، ص ۲۲۱؛ حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۹ و ج ۷، ص ۴۱۷).

این انگاره ریشه در اندیشه پیشینیان دارد. چنانکه واکاوی اندیشه‌ها و انگاره‌های دانشیانی چون شیخ طوسی، طبرسی و جصاص نشان می‌دهد که ایشان کرامت ذاتی انسان را نمی‌پذیرند و مصداق ترکیب اضافی «بَنِي آدَمَ» در گزاره «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، را تنها برخی انسان‌ها می‌شمارند (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۱؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۱). البته همان‌گونه که اشاره شد رد پای این مبنا در اندیشه‌های سده اخیر نیز یافت می‌شود.

بر این اساس مبنای کرامت ذاتی انسان که می‌تواند آثار و تبعات حقوقی و اجتماعی برای افراد بشر داشته باشد، در این اندیشه جایگاه چندانی ندارد؛ چه اینکه این نوع از کرامت نیز به‌مانند کرامت اکتسابی، با ایمان و تقوا به دست می‌آید.

## ۲-۲. تأکید بر کرامت ذاتی انسان و نسبت آن با حقوق بشر

اندیشه دیگری که به‌ویژه در سده اخیر مورد تأکید قرار گرفته، کرامت ذاتی را برای انسان به رسمیت می‌شناسد. در این اندیشه، نوع انسان به سبب عقل، علم و فطرتش به‌عنوان خلیفه بر روی زمین شناخته می‌شود. در این راستا و بر پایه این کرامت تکوینی، کرامت تشریحی نیز استوار می‌شود و انسان در زندگی اجتماعی خود به حکم انسان بودنش، دارای احترام می‌گردد. بر این اساس حق حیات او به رسمیت شناخته شده و مال و آبروی او نیز محترم شمرده می‌شود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۱۸۰؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۵۵ و

ج ۳، ص ۴۰۷؛ شمس الدین، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۰؛ قرضاوی، ۲۰۰۴، صص ۴۸-۴۷ و ۱۴۱۸، ص ۲۵۴؛ محقق داماد، ۲۰۰۳، صص ۱۹۶ و ۲۰۵).

برخی از باورمندان به این اندیشه در فهم همسو و همگرایانه، آن بخش از اعلامیه حقوق بشر را که ناظر به کرامت انسان و حیثیت ذاتی اوست مورد توجه قرار داده می گوید:

«تکیه گاه این اعلامیه، مقام ذاتی انسان، شرافت و حیثیت ذاتی انسان است. از نظر این اعلامیه، انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادی ها شده است که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت و شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادی ها بی بهره اند. نقطه قوت این اعلامیه همین است» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴)

در این باره همچنین گفته شده:

«خدای متعال انسان را بدون ملاحظه عقیده و فکر آنها از نظر انسانیت دارای حقوقی می داند، و آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» و آیات و روایات مشابه آن اشاره به این مطلب است» (منتظری، ۱۴۲۹، ص ۱۱۶).

نکته قابل توجه اینکه، امروزه کرامت انسانی به عنوان زیربنای بسیاری از حقوق از جمله حقوق اساسی و حقوق شهروندی شناخته می شود و بسیاری از دانشیان، برای اثبات این حقوق به مقوله کرامت ذاتی انسان استناد می کنند. وهبه زحیلی با استناد به گزاره هایی قرآنی از جمله آیه سیزدهم سوره حجرات، آیه یک سوره نساء، و میثاق مدینه، کرامت انسانی و اخوت بشری را مورد تأکید اسلام دانسته و از آن به عنوان پشتیبان و حامی حقوق بشر اعم از حق حیات، آزادی، مساوات و عدالت یاد می کند. وی تأکید می کند:

«در شریعت اسلامی، آسیب رساندن به انسان ها به سبب دین شان، اکراه به تغییر دین، تعرض به کرامت انسانی و لطمه به شخصیت و

آبروی انسان‌ها جایز نیست» (زحیلی، ۲۰۰۶، ج ۱، صص ۶۰۰-۵۹۸ و ۶۱۸ و ۶۴۷-۶۴۶).

برخی نیز بر کرامت انسانی به عنوان خاستگاهی برای مساوات تأکید می‌ورزد (شلتوت، ۱۴۲۴ب، صص ۶۱-۶۰ و ۷۳). چنانکه برخی از دانشیان شیعی در مقام اثبات آزادی و مساوات به عنوان جزئی از حقوق شهروندی، آن را هماهنگ با اصل کرامت می‌شمارد و معتقد است مساوات تام و تمامی میان افراد بشر برقرار است (شمس الدین، ۱۴۱۹، ص ۲۲۸؛ شمس الدین، ۱۴۱۱، ص ۳۰).

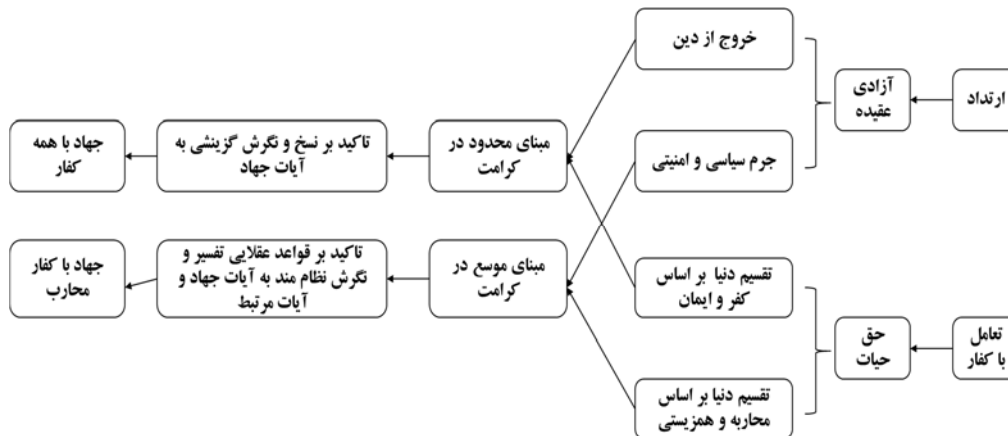
### ۳. واکاوی مبنای کرامت در دو بستر داده‌ای

لازم به توضیح است که اندیشه و انگاره دانشیان تفسیر در خصوص کرامت انسان، تنها با مراجعه به گزاره‌های قرآنی مرتبط با کرامت به دست نمی‌آید. چه اینکه برخی اساساً متعرض آن نشده و لوازم کرامت انسانی را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند. برخی نیز هرچند در دفاع از کرامت انسان، سخن رانده‌اند اما در مقام عمل و در مباحث مرتبط با آن، چندان التزامی به آن نشان نداده‌اند. از این رو لازم است برای رصد اندیشه‌این دانشیان در کنار خوانش گزاره‌های قرآنی مرتبط با کرامت، موضوعاتی که به عنوان بستری برای طرح مسئله کرامت شناخته می‌شوند نیز مورد بررسی قرار گیرند.

در این راستا، از میان حوزه‌های مختلف، مسائلی چون «ارتداد» و «نحوه تعامل با کفار با تأکید بر مسئله دارالاسلام و دارالکفر» به عنوان دو بستر مهم برای شناخت مبنای واقعی مفسران در موضوع کرامت انسانی مناسب به نظر می‌رسد؛ چه اینکه بررسی این دو زمینه، ارزیابی کامل‌تری از دیدگاه دانشیان تفسیر نسبت به مقوله «آزادی عقیده» و «حق حیات» به عنوان دو مقوله از مهم‌ترین نمودهای کرامت به دست می‌دهد و مبنای مفسران را در کرامت ذاتی به گونه‌ای واضح‌تر نشان می‌دهد.

بر این اساس ابتدا مقوله کرامت انسانی در دو بستر مذکور مورد پیمایش و داده‌کاوی قرار گرفته و از رهگذر شناخت دیدگاه اندیشمندان در این زمینه و مقایسه و تطبیق آن با

تفسیر آیات جهاد، تأثیر این مقوله بر تکوین اندیشه‌های موجود در باب جهاد معین می‌گردد. سیر بحث در چارچوب نمودار ذیل قابل مشاهده است:



### ۳-۱. داده‌کاوی مبنای کرامت در مبحث ارتداد

ارتداد در اسلام موجب سلب حق حیات می‌شود. از این رو آراء اندیشمندان معاصر در این زمینه، بستر مناسبی برای شناخت نگاه ایشان به کرامت ذاتی انسان و حق حیات قلمداد می‌گردد. مبنایی که قاعدتاً در حوزه‌های دیگر مانند جهاد - که از قضا در آنجا نیز پای کرامت ذاتی انسان و حیات وی در میان است - اندیشه‌های این اندیشمندان را پشتیبانی می‌کند. داده‌کاوی اندیشه‌ها و انگاره‌های اندیشمندان و مفسران در موضوع ارتداد و ارزیابی تأثیر مقوله کرامت در سعه و ضیق این دیدگاه‌ها، حاکی از دو انگاره کلی در این زمینه است.

### ۳-۱-۱. انگاره مجازات مرتد به محض خروج از دین

ارتداد در تعریف مشهور به معنای خروج از اسلام دانسته شده است. اکثر فقهای سده اخیر به تبع فقهای پیشین معتقدند مرتد کسی است که با خروج از اسلام به کفر گرویده است (خویی، ۱۴۱۰ الف، ص ۵۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۸۰؛ موسوی سبزواری،

۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۸۰). صاحبان این اندیشه به محض خروج فرد از دین وی را مرتد دانسته و بر مجازات وی تأکید می‌کنند.

بر اساس این دیدگاه ارتداد، تنها جرم اجتماعی و سیاسی محسوب نمی‌شود بلکه به مجرد اثبات تغییر عقیده، تحقق می‌یابد و جان و مال مرتد غیر محترم شمرده می‌شود. در چنین حالتی اثبات ارتداد چندان دشوار نیست حال آنکه اگر ارتداد را جرمی سیاسی بدانیم، مجازات آن نیاز به اثبات توطئه و تحقق اخلال در جامعه دارد. روشن است که این دو مبنای، در به رسمیت شناختن حق حیات با یکدیگر متفاوت‌اند و نتایج متفاوتی را در اعطا یا سلب حق حیات به دنبال دارند.

### ۳-۱-۲. انگاره مجازات مرتد در فرض توطئه و اخلال

سده اخیر علاوه بر دیدگاه سنتی و مشهور در مورد ارتداد، شاهد آراء جدیدی در این زمینه است. پاره‌ای از اندیشمندان با رویکردی نو با مقوله ارتداد مواجه شده‌اند. این رویکرد مبتنی بر تبیین فلسفه ارتداد بر اساس آثار اجتماعی و سیاسی آن است. پیش‌فرض این دیدگاه آن است که خروج از دین ملازم با توطئه و فتنه نیست و ممکن است خروج از دین تحقق یابد بدون آنکه توطئه‌ای رخ دهد. از این رو محل بحث، خروجی است که به همراه اخلال و توطئه باشد و حکم شرعی در این صورت مترتب می‌شود (رشید رضا، ۱۹۲۲، ج ۲۳، ص ۱۸۷؛ منتظری، ۱۴۲۹، صص ۱۳۲-۱۳۰؛ عابدی، ۱۳۹۸؛ یازی، ۱۳۸۰، صص ۲۶۰-۲۵۵).

بر این پایه، برخی تصریح کرده‌اند که ارتداد در صورتی که موجب افساد فی الارض و یا محاربه شود مستوجب مجازات است (بوطی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۱؛ شلتوت، ۱۴۲۱، ص ۲۸۱؛ شمس الدین، ۱۴۱۹، ص ۲۴۰) و صرف تغییر عقیده موجب سلب حق حیات نمی‌شود. این رویکرد، حاکی از جایگاه کرامت ذاتی انسان در این اندیشه و از نشانه‌های پایبندی و التزام این اندیشمندان به این مقوله است چه اینکه انسان را در انتخاب و حتی تغییر عقیده، آزاد دانسته و این موضوع را سبب سلب حق حیات نشارده‌اند. به دیگر بیان،

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های این نگرش به ارتداد، احترام به عقیده به‌عنوان یکی از مظاهر کرامت ذاتی است. چنانچه خواهیم دید صاحبان هر یک از این دو نگرش، در باب جهاد نیز متأثر از مبنای خود به تبیین فلسفه جهاد پرداخته و هر یک مبتنی بر پیش‌فرض‌های خود، اظهار نظر می‌کنند.

### ۲-۳. داده‌کاوی مبنای کرامت در مبحث تعامل با غیرمسلمانان

جایگاه، ارزش و حقوق غیرمسلمانان در تفکر اندیشمندان مسلمان، از جمله مبنای انسان‌شناختی مؤثر در فهم آیات جهاد به‌شمار می‌رود. اینکه کفار و به‌ویژه غیر موحدان، به‌عنوان انسان، کرامت ذاتی دارند و جان و مالشان محترم است یا آنکه موجوداتی غیر محترم محسوب می‌شوند، در فهم مفسر نسبت به آیات جهاد تأثیرگذار است. از جمله بسترهایی که می‌توان این مبنا را از کلمات اندیشمندان اصطیاد کرد ابواب و موضوعاتی است که در آن سخن از دارالاسلام و دارالکفر به میان آمده و کافر بودن فرد، در حکم تأثیر دارد.<sup>۱</sup> در این زمینه دو دیدگاه کلی وجود دارد:

### ۳-۲-۱. دو قطبی دارالاسلام و دارالکفر

از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، جهان به دو بخش تقسیم می‌شود: دارالاسلام و دارالکفر. سرزمین‌هایی که در آنها، احکام اسلام جاری و نافذ است دارالاسلام و مناطقی که احکام اسلام در آن اجرا نمی‌گردد دارالکفر نامیده می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۷۳؛ موسوی سبزواری، پیشین، ج ۹، ص ۱۷۵). البته سرزمین‌هایی که اهل کتاب را در خود جای داده و در ذمه و عهد با مسلمانان درآمده‌اند حکم دارالاسلام را دارند.

---

<sup>۱</sup> این مسئله یعنی گستره افراد مورد احترام و در مقابل، کفار مهدور الدم، به سبب آثار فقهی آن بیشتر توسط فقها مورد توجه قرار گرفته و مفسران، کمتر متعرض آن شده‌اند.

در آثار این اندیشمندان از دارالکفر به دارالحرب یاد شده همچنان که به کافر، اطلاق حربی نیز کرده‌اند. ایشان، از بین کفار تنها اهل ذمه و مستامین<sup>۲</sup> را استثنا کرده و آنها را ملحق به دارالاسلام می‌دانند و سخن از مجموعه‌های دیگری به میان نمی‌آورند. البته ممکن است از عنوان دار الحرب چنین متبادر شود که مراد از آنها، کسانی اند که با مسلمانان خصومت داشته یا در حال جنگ باشند و سایر کفار به عنوان حربی شناخته نمی‌شوند. اما دقت در تقسیم صاحب نظران و دو گانه بودن این تقسیم موجب می‌شود تصور فوق رنگ بیازد؛ چه اینکه با وجود عدم جنگ بسیاری از کفار با مسلمانان، با این حال ایشان غیر دارالاسلام را دار الحرب دانسته و از احکام حربی سخن به میان آورده‌اند. بر این اساس هر کافر غیر ذمی، کافر حربی محسوب می‌شود و در هر موردی که فقها سخن از حربی و عدم حرمت جان و مال او به میان آورده‌اند مرادشان همه کفار غیر ذمی است حتی اگر با مسلمانان در جنگ نباشند.

در توضیح و تأیید مطلب فوق ذکر این نکته ضروری است که پاره‌ای از دانشیان مسلمان در سده اخیر بسان سلف، اساساً بر حربی بودن کافر و نیز عدم حرمت وی تصریح کرده‌اند. سید ابوالحسن اصفهانی ذیل عنوان «بیع الحيوان ناطقه و صامته»، بیان می‌کند که مراد از حربی، کافر اصلی غیر مرتد است (اصفهانی، ۱۳۹۳ق، ص ۳۷۸). فقهای چون آیت الله بهجت (بهجت، ۱۴۲۳، ص ۴۹۰) نیز این نظر را تأیید می‌کنند. همچنان که آیت الله خوئی در بحث دادخواهی، ادعای غیر اهل کتاب مانند حربی، مشرک و ملحد را مردود می‌داند؛ به این دلیل که جان و مال آنها محترم نیست و اساساً این افراد مهدور الدم اند و دیگران می‌توانند مال آنان را بردارند یا آنان را بکشند بدون آنکه چیزی بر عهده آنان بیاید (خوئی، ۱۴۲۲، ص ۳۴).

وی همچنین در بحث نگاه به عورت، با توجه به آیه «اولئک کالانعام بل هم اضل» کافر را در حکم حیوان دانسته، او را انسان محسوب نمی‌کند و با استناد به این مطلب، نگاه به

۲. مستامن، کافری است که به صورت موقت با اعطای امنیت و مصونیت از سوی حاکمیت اسلامی، حق ورود به قلمرو اسلامی را دارد و جان و مال او محفوظ است (عمید، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۱۱).

شرمگاه وی را جایز می‌شمارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۲۲). همو در خصوص عدم جواز نیابت از مشرک و ملحد در اعمال خیر، باز به آیه مذکور استناد کرده و تصریح می‌کند که آنها مانند حیوان‌اند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۷، ص ۱۳). آیت الله گلپایگانی نیز در مورد کفار غیر اهل کتاب معتقد است اگر امانی در میان نباشد مال و خون آنها هدر است (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۵).

بسیاری از ایشان نسبت به اموال غیرمسلمانانی که در امان و ذمه مسلمانان نیستند، مصونیتی قائل نیستند و معتقدند هر مسلمانی آن را به دست آورد در ملک او داخل می‌شود به هر طریقی که صورت بگیرد، مانند حيله، ربا و سرقت (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۵؛ گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۶؛ عثیمین، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۴۸۴).

موضوع حائز اهمیت و مرتبط با بحث در این میان، تقسیم دنیا به دو دار و عدم احترام و مصونیت غیر موحدان است. بر این اساس، کفر موجب عدم مصونیت مال و جان انسان است و نمی‌توان سرزمینی را در نظر گرفت که اهل آن غیر موحد بوده و در عین حال محقون الدم باشند. به بیانی، در این دیدگاه، سرزمین‌های شامل غیر اهل کتاب به هیچ وجه به رسمیت شناخته نمی‌شوند و عهد با آنها ممکن نیست.

### ۳-۲-۲. چند قطبی مبتنی بر روابط و مصالح

شماری از دانشیان مسلمان در سده اخیر بر این نکته تأکید دارند که در مقابل دار الا سلام تنها دار الکفر قرار ندارد و با توجه به مناسبات و کنش‌های سیاسی میان حکومت اسلامی و سایر ملل، می‌توان گونه‌های دیگری از روابط را در پیش گرفت به گونه‌ای که علاوه بر اهل کتاب، سایر غیرمسلمانان را نیز شامل شود. بر پایه این اندیشه، دار الحرب بودن مناطق غیر اسلامی و حربی بودن غیرمسلمانان تنها در شرایط جنگ معنا می‌یابد و اگر چنین فضایی حکم‌فرما نباشد اصل بر تعاملات انسانی و همزیستی خواهد بود.

در این اندیشه که در سده اخیر رشد یافته، نمی‌توان به راحتی جماعت‌های گسترده بشری را حربی و غیر محترم دانست بلکه دار الحرب محدود به مناطقی است که عملاً در



حال جنگ با دولت اسلامی هستند و سایر مناطق با عناوینی چون دار الحیاد، دار الاعتزال و نظائر آن شناخته می‌شود. از این رو در داخل جامعه اسلامی همزیستی با غیرمسلمانان مورد پذیرش است. در این راستا برخی قاعده جزیه را مختص به اهل کتاب نمی‌دانند و پاره‌ای نیز اساساً دفع مال را شرط همزیستی به شمار نمی‌آورند (قرضاوی، ۲۰۰۹، ص ۶۳۳؛ زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۲۱۷ و ۱۰۱؛ دروزه، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۷۸).

همچنین اگر مجموعه‌ای خارج از اراضی اسلامی باشند در صورت عدم تعرض آنها به مسلمانان و اراضی اسلامی، محترم شمرده می‌شوند، مشمول صلح و قواعد ناظر به روابط مسالمت‌آمیز و دوستانه می‌گردند و مجبور بر عقیده خاصی نمی‌شوند (شمس‌الدین، ۱۴۱۲، ص ۱۳۳؛ زحیلی، ۱۴۱۹، صص ۱۳۵-۱۳۲ و ۱۳۹؛ البوطی، ۱۴۱۴، صص ۲۲۹ و ۱۹۷-۱۹۶؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲، ص ۱۷؛ دروزه، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۱۸۸ و ۱۹۵؛ شلتوت، ۱۹۵۱، صص ۲۲ و ۳۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۸، صص ۲۱۹ و ۱۶۱؛ قرضاوی، ۱۹۹۶، ص ۴۲).

روشن است آبشخور اندیشه مذکور، کرامت ذاتی انسان است و این اندیشه بر اساس مبنای کرامت ذاتی انسان، روابط بین ملت‌ها و امت‌ها، روابط مسلمانان و غیرمسلمانان، همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح جهانی، را به رسمیت می‌شناسد. تأثیر مقوله کرامت در فهم شریعت و به‌ویژه مستندات ناظر به تعامل با غیرمسلمانان، برخی را بر آن داشته تا از عنوان «اصالت الکرامه» نام برده، از این موضوع به‌عنوان یک اصل عقلایی و قرآنی در استنباط احکام فقهی بهره ببرند و علاوه بر بعد تکوینی، برای کرامت ذاتی کاربست تشریحی نیز تعریف کنند؛ به‌گونه‌ای که در پاره‌ای موارد ظهور روایات به سبب این اصل کنار نهاده می‌شود و از آن به‌عنوان مرجح استفاده می‌شود.

به‌عنوان نمونه، گفته شده اگر غیرمسلمان اطلاعی از حقیقت نداشته باشد و مبتلای به جحد و انکار نباشد، کافر شمرده نمی‌شود و بر این اساس حق ارث، دیه و قصاص از مسلمان را دارد، پاک است و غیبت وی نیز جایز نیست (صانعی، ۱۳۹۰، صص ۱۱۰ و ۱۳۹ و ۳۸۱؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۱، ص ۳).<sup>۳</sup>

۳. صالحی نجف آبادی همه کفار را پاک می‌داند.

چنانکه کرامت انسانی، پاره‌ای را بر آن داشته تا با توجه به اینکه تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات فقه نیست، دفع تفاوت آن را از بیت‌المال تجویز کنند. علاوه بر آنکه کرامت را موجب لزوم اکتفا به قدر متیقن در تعزیرات دانسته‌اند (منتظری، ۱۳۸۷ ب، صص ۷۴ و ۱۱۲). برخی نیز - نه در چارچوب احکام فقهی بلکه در قالب ادبیاتی اخلاقی - استفاده از واژه «اخوت» به جای کافر و اهل ذمه را مناسب‌تر دانسته‌اند (قرضاوی، ۲۰۰۴، صص ۴۸-۴۷).

در ادامه (با تطبیق آدرس‌ها و ارجاعات) تأثیر این بستر اندیشه‌ای در باب جهاد روشن می‌شود. چه اینکه اکثر قریب به اتفاق این اندیشمندان، در باب جهاد نیز موضعی متناسب با پیش‌فرض‌های خود در کرامت اتخاذ کرده‌اند به این نحو که دیدگاه اول در مقوله کرامت انسانی منجر به شکل‌گیری اندیشه جهاد با همه کفار شده چه اینکه صاحبان دیدگاه اول در مبحث کرامت غالباً همان اندیشمندانی هستند که در جهاد، بر لزوم قتل همه کفار نظر داده‌اند. این ارتباط، میان دیدگاه دوم از کرامت و مبحث جهاد نیز قابل مشاهده است؛ غالب دانشیانی که کرامت ذاتی انسان را پذیرفته و آن را در بستر آیات کرامت و موضوعاتی چون ارتداد و تعامل با غیرمسلمانان نشان داده‌اند، در باب جهاد نیز التزام به کرامت ذاتی را بروز داده‌اند؛ به این معنا که بر مصونیت کفار - در صورت عدم تجاوز آنان - تأکید کرده و آنان را دارای حق حیات می‌دانند.

#### ۴. فلسفه جهاد و حق حیات انسان

در مباحث پیشین، مقوله کرامت به‌ویژه در بستر داده‌های مرتبط با مسئله «ارتداد» و «تعامل با غیرمسلمانان» مورد بررسی و داده‌کاوی قرار گرفت و دیدگاه اندیشمندان مختلف در این زمینه تبیین شد. در ادامه، دیدگاه این دانشیان با موضوع فلسفه جهاد و تأثیر مبنای کرامت در شناسایی یا عدم شناسایی حق حیات مورد بررسی قرار می‌گیرد. با این توضیح رصد و واکاوی اندیشه‌های دانشیان مسلمان سده اخیر در زمینه فلسفه جهاد، بیانگر دو انگاره و اندیشه کلان است:

#### ۴-۱. انکاره پیکار با کفار تا ریشه کنی کفر

بر اساس این دیدگاه، کفر، ذاتاً مقتضی فتنه و ظلم به شمار می‌رود و بایسته است که با غیرمسلمانان جنگ صورت پذیرد تا ایمان بیاورند یا کشته شوند. البته حق حیات اهل کتاب در فرض عدم پذیرش اسلام با پرداخت جزیه، شناسایی شده و اجازه زندگی می‌یابند. به طور کلی مؤلفه‌های این اندیشه بر این قرار است:

۱. فتنه در آیات جهاد به معنای شرک است؛ زیرا فتنه موجب هلاکت و به نوعی ملازم با فساد است. ضمن آنکه رفع فتنه، با خروج کفار از شرک و کفر و ورود به اسلام محقق می‌شود (کرمی حویزی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۵۷؛ ملا حویش، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۴۵؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۸۱) نه با مجرد دست کشیدن از اقدامات خصمانه.

۲. آیات صلح و همزیستی و نیز آیات مقید، مربوط به دوره ضعف مسلمانان و یا مربوط به اهل کتاب است (خویی، بی تا، صص ۲۸۷ و ۳۵۲؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۹۷) و در صورت ادعای عمومیت این آیات، توسط آیاتی چون ۵ سوره توبه نسخ شده است (کرمی حویزی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۶۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۴۳؛ حسینی شاه عبد العظیمی، پیشین، ج ۲، ص ۵۳۷).

۳. آیه «لا اکراه فی الدین» اگر دال بر نهی از اجبار بر عقیده باشد، طبق اندیشه مذکور، نسخ شده یا مربوط به اهل کتاب است و یا اینکه اسلام ظاهری را شامل نمی‌شود؛ بر این اساس اکراه بر اسلام منعی ندارد (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۵). علاوه بر آنکه ممکن است اساساً اخبار از یک واقیعتی تکوینی باشد و نه بیش از آن (خویی، بی تا، ص ۳۰۷).

۴. جزیه تنها از اهل کتاب پذیرفته می‌شود (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۰؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۲).

۵. علاوه بر آیات، در حوزه روایات نیز بر قتال با همه غیرمسلمانان تأکید شده است: «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَهَا عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَ نَفْسَهُ إِلَّا بِحَبْطِهِ وَ

حَسَابُهُ عَلَيَّ اللَّهُ» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۷). پیامبر در این حدیث مشهور، خود را موظف و مأمور به قتال با کفار می‌داند تا زمانی که مسلمان شوند. در واقع غایت قتال و جنگ مقدس، تغییر کیش آنان دانسته شده است و از ظهور حدیث چنین برمی‌آید (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۱۷۰)

۶. با توجه به محورهای پیشین، امکان همزیستی و سالم‌آمیزی میان مسلمانان و غیر موحدان وجود ندارد و آنها باید مسلمان شوند و یا از میان بروند. به بیانی صلح اصالت ندارد و صلح دائمی ممکن نیست.

به‌طور کلی در این دیدگاه با توجه به تضاد ذاتی بین اسلام و کفر و عدم امکان سازش بین این دو، بر این مطلب تأکید می‌شود که باید برای محو کفر، کفار از میان برداشته شوند.

#### ۴-۲. انکاره جهاد با محارب‌ان و متجاوزان

بسیاری از اندیشمندان دوره معاصر بر این عقیده‌اند که جهاد برای تحمیل عقیده مجاز نیست و معیار آغاز جنگ، اقدام خصومت‌آمیز طرف مقابل است. به بیان دیگر ملاک جنگ مقدس و قتال، محاربه است و کفر، سبب قتال و جنگ مقدس محسوب نمی‌شود. مؤلفه‌های اساسی این اندیشه در محورهای ذیل خلاصه می‌شود:

۱. «فتنه» در آیات جهاد به معنای آزار و اذیتی است که توسط کفار بر مسلمانان روا داشته می‌شود. مقصود از «انتها» نیز کشیدن از این اقدامات است (زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۱۱۷؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۳؛ شلتوت، ۱۴۲۴، ص ۱۹۴؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ص ۴۵۴؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲، ص ۱۵؛ عابدی، ۱۳۹۳، ص ۴۵؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

۲. جهاد تنها با مقاتلان انجام می‌گیرد و غیر مقاتلان اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب مشمول حکم جهاد نیستند و نباید به آنان تعرضی صورت پذیرد. (زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۵۰۵؛ البوطی، ۱۴۱۴، ص ۵۸؛ شمس‌الدین، ۱۴۱۲، ص ۱۱۶؛ منتظری، ۱۳۸۷الف، ص ۶۷۰؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲، ص ۱۶؛ محقق داماد، ۱۳۹۴، ص ۲۵؛ فضل‌الله،

۱۴۱۸، ص ۲۶۳؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۳۳۱؛ شلتوت، ۱۴۲۱، ص ۴۵۴؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ص ۳۹۳؛ عابدی، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

۳. اجبار در عقیده روا نیست و عقیده مجوز تعرض به مال و جان افراد نیست (زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۵۰۰؛ البوطی، ۱۴۱۴، ص ۱۰۰؛ شمس الدین، ۱۴۱۲، ص ۱۱۳ و ۱۴۱۹، ص ۲۳۵؛ منتظری، ۱۳۸۵، صص ۵۲-۵۱؛ محقق داماد، ۱۳۹۴، ص ۲۴؛ فضل الله، ۱۴۱۸، صص ۴۹ و ۸۰؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۶، ص ۳۲۹؛ شلتوت، ۱۴۲۴، ص ۳۳۲؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ص ۱۲۹۸؛ صانعی، ۱۳۹۴، ص ۵۲؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۳۱؛ ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱؛ ایروانی، ۱۳۹۶، ص ۲۶).

۴. اصل در روابط بین الملل بر صلح است و امکان همزیستی در سطح جامعه بشری وجود دارد (زحیلی، ۱۴۱۹، صص ۲۰۰ و ۲۰۶؛ البوطی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۹؛ شمس الدین، ۱۴۱۲، صص ۱۰۱ و ۱۱۴-۱۱۵ و ۱۳۳؛ منتظری، ۱۳۸۷الف، ص ۶۶۸؛ محقق داماد، ۱۳۹۴، ص ۲۱؛ فضل الله، ۱۴۱۸، ص ۲۱۷؛ دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۹، صص ۲۷۹-۲۷۶؛ شلتوت، ۱۴۲۱، صص ۴۵۴-۴۵۳؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ص ۲۷۴؛ صانعی، ۱۳۹۴، ص ۵۳؛ عابدی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

۵. این اندیشه در مواجهه با عموماً و اطلاعات جهاد، رو به تخصیص و تقیید آورده و نسخ را روا نمی‌دارد (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲، صص ۳۶-۳۱؛ شلتوت، ۱۹۵۱، ص ۳۹؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، صص ۲۷۹ و ۳۱۹؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲، صص ۲۲-۲۰؛ زحیلی، ۱۴۱۹، صص ۱۲۰-۱۱۰؛ ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹).

۶. در خصوص روایات که مهم‌ترین آنها حدیث مقاتله شمرده می‌شود، ادعای قتال با عموم کفار در صورتی صحیح است که الف و لام در واژه «الناس» بر استغراق دلالت کند در حالیکه حدیث در شرایط جنگ با توطئه‌گران و معاندان صادر شده و دلالت بر فراتر از این افراد ندارد (بوطی، ۱۴۱۴، ص ۶۲؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، صص ۳۵۰-۳۴۸؛ زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۷).

براساس مؤلفه‌های انگاره جهاد با محاربان و متجاوزان، عقلاً در مواجهه با عام و خاص، نسخ را نمی‌پذیرند و به تخصیص رو می‌آورند؛ چه اینکه تقیید و تخصیص روشی

عقلایی است و نسخ در شرایطی صورت می‌گیرد که جمع میان ادله امکان‌پذیر نباشد. در این صورت آیات عام مانند آیه ۵ توبه و ۱۹۳ بقره، با آیاتی چون ۱۹۰ سوره بقره و ۸ ممتحنه و آیات صلح، تخصیص می‌خورد. به‌ویژه اینکه برخی از آیات دال بر صلح و همزیستی مانند ۸ ممتحنه از جمله آیاتی است که نه در دوره ضعف بلکه در دوره قدرت مسلمانان نازل شده است و این خود مانعی دیگر برای پذیرش نسخ آن به شمار می‌رود.

ضمن آنکه برخی گزاره‌های پایانی در پاره‌ای آیات، حاوی تعلیلی است که اساساً نسخ بردار نیست مانند «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰) و «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸) و «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶) (شیرین کار موحد، ۱۳۹۵، ص ۵۷-۵۱).

با مطالعه دو دیدگاه موجود درباره جهاد و مقایسه آن با اندیشه‌های رایج در مورد کرامت ذاتی این مطلب روشن می‌شود: اندیشمندانی که کرامت ذاتی انسان را چندان مورد اعتنا قرار نداده‌اند، در باب جهاد نیز بر اجبار بر عقیده پای فشرده و حق حیات غیرمسلمانان را مورد شناسایی قرار نداده‌اند. در مقابل، دانشیانی که نگاه وسیع‌تری به کرامت داشته‌اند همین نگرش را در باب جهاد نیز اعمال کرده و آن را در قالب عدم اجبار در عقیده و مصونیت غیرمسلمانان بروز داده‌اند.

## ۵. نقد و بررسی

بررسی دیدگاه اندیشمندان در مقوله کرامت ذاتی انسان، به‌ویژه پی‌جویی و داده‌کاوی این مقوله در دو حوزه «ارتداد» و «تعامل با غیرمسلمانان»، هم‌زمان با ارزیابی دیدگاه آنان در خصوص فلسفه جهاد و سپس تطبیق نظریات آنان در دو مقوله کرامت و جهاد، حکایت از ارتباط این دو مقوله دارد. اینکه هر دو اندیشه در باب جهاد بر مبنای خود در مبحث کرامت باقی مانده و دچار عدم پایداری به مبنای نشده‌اند قابل توجه است لکن به نظر می‌رسد انگاره اول یعنی انگاره پیکار با کافران تا ریشه‌کنی کفر، با مناقشات مبنایی و روشی

روبروست. مناقشاتی که در انگاره دوم یعنی انگاره جهاد با محاربان و متجاوزان مشاهده نمی‌شود.

## ۱-۵. مناقشات دیدگاه اول

مناقشات مرتبط با دیدگاه اول در دو ساحت مناقشه مبنایی و روشی به این شرح تبیین می‌شود:

### ۱-۱-۵. مناقشات مبنایی دیدگاه اول

چنانکه گفته آمد، اندیشه اول، گزاره‌های قرآنی مرتبط با کرامت را ناظر به کرامت ذاتی نمی‌داند. علاوه بر این، با نگاهی محدود، با دو بستر کرامت (ارتداد و تعامل با غیرمسلمانان) برخورد کرد به گونه‌ای که در قیاس با اندیشه دوم، افراد بیشتری باید از میان بروند. لکن در مورد آیات کرامت توجه به این نکته ضروری است که برخی آیات، ناظر به کرامت اکتسابی و پاره‌ای دلالت بر کرامت ذاتی دارند. چه بسا خلط این دو معنا و اکتسابی دانستن کرامت در تمام آیات موجب گردد دلالت آنها بر کرامت ذاتی و در پی آن آثار حقوقی و اجتماعی آن نادیده گرفته شود و یا به آن پرداخته نشود.

این در حالی است که در آیه کرامت:

**اولاً** فرزندان آدم مورد تکریم قرار گرفته‌اند،

**ثانیاً** لوازم ادامه حیات و معیشت آنها «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ»

(اسراء: ۷۰) بر عنوان بنی آدم مترتب شده بدون آنکه سخنی از ایمان و درجات انسانی به میان بیاید. بدیهی است این سنخ از کرامت با کرامت در آیاتی چون «انَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» متفاوت است.

از همین جا ضعف استناد به آیه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) بر عدم

حرمت کافر روشن می‌گردد چه اینکه آیه، در مورد پستی باطنی و درونی است و در مقام

بیان آثار اجتماعی و حقوقی کفر نیست. شاهد این مطلب آنکه هیچ یک از اندیشمندان از این آیه در جهت عدم مصونیت کفار استفاده نکرده‌اند.

در زمینه ارتداد- که به‌عنوان بستر نخست برای سنجش دیدگاه اندیشمندان در کرامت انسانی مورد کنکاش قرار گرفت- صاحبان دیدگاه اول، آنرا به معنای خروج از دین دانستند. لکن به نظر می‌رسد در اعمال مجازات ارتداد تنها جنبه عقیدتی مدنظر نیست. زیرا ارتداد در صدر اسلام جریانی ضد امنیتی و براندازانه بود که موجودیت حکومت اسلامی در گرو مبارزه با آن قرار داشته است. منافقان پیوسته به دنبال ایجاد شکاف و سست کردن ایمان مسلمانان بودند: «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...» (بقره: ۲۱۷) و بسیاری از اهل کتاب سعی داشتند تا با تظاهر به اسلام و سپس ترک آن، تازه مسلمانان را در راه خود با تردید مواجه کنند: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲).

در چنین فضایی، گسستن از اسلام به منزله مشارکت در براندازی و حرکت در پازل دشمن به شمار می‌رفت. این فضا حاکی از آن است که ارتداد کاملاً وجه سیاسی داشته و به شکل تغییر عقیده صرف مطرح نبوده است. این حقیقت، حکومتی بودن حکم ارتداد را تقویت می‌کند؛ چه اینکه مجازات آن در قرآن ذکر نشده و روایات نیز مجازات ارتداد را با عنوان حد مطرح نکرده است. همچنان که در قرآن نوعی انعطاف در برخی موارد ارتداد مشاهده می‌شود (توبه: ۶۶ و ۷۴).

علاوه بر این آیه لا اکره فی الدین و تعلیل آن، در حوزه عقیده، نسبت به ورود به دین و تداوم بر آن اطلاق دارد و قابل تقیید نیست. مجموع شواهد فوق نشان می‌دهد روایات ارتداد باید در سایه فضای مذکور دیده شوند. به همین جهت نمی‌توان از آن به‌عنوان قرینه برای تعیین معنای آیات و انحصار ارتداد به ساحت عقیدتی بهره برد.

دیدگاه اول، همچنین در زمینه تعامل با غیرمسلمانان دچار چالش است و در توضیح و تبیین مناسبات و روابط بین‌الملل عصر حاضر و در مواجهه با تحولات امروزی ناکام به نظر



می آید. تقسیم دنیا به دار الاسلام و دار الکفر حکم ثابت شرعی نیست و بنا به شرایط و مقتضیات زمان صورت گرفته است، از این رو با تغییر آن، امکان تغییر این نگاه نیز وجود دارد. در واقع تقسیم مذکور ناشی از سیطره حالت جنگ و خصومتی است که غالباً بر روابط اقوام و قبایل آن زمان حاکم بوده است (زحیلی، ۱۴۱۹، صص ۱۳۰ و ۱۹۶-۱۹۲؛ ابوزهره، ۱۴۲۹، ص ۴۷). چه اینکه اگر جماعتی حاضر به پذیرفتن شرایط جماعت دیگر نمی شد به معنای دشمنی و خصومت تلقی می گشت و حالت سومی در این میان جاری نبوده است. از این رو چه بسا با تغییر اوضاع و ایجاد شرایط جدید، مناطقی از عنوان دارالحراب خارج شده و ساکنان آن نیز حربی شمرده نشوند.

به بیانی پذیرش تقسیم سنتی دنیا به دو بخش، محذوراتی را به دنبال دارد که نمی توان به هیچ یک تن داد؛ چراکه موجب زیر پا نهادن نخستین و بدیهی ترین اصل حقوق بشری یعنی حق حیات برای بشر، فارغ از رنگ و نژاد و دین و مذهب می گردد. همچنین موجب بی معنا شدن حقوق بین الملل برای مسلمانان می شود و آنان نمی توانند از این نهاد برای دفاع از حقوق فردی، سیاسی و اجتماعی خویش بهره مند گردند. چنانکه عضویت کشورهای اسلامی را در سازمان ملل با مشکل مواجه ساخته و آنها را به رفتاری منافقانه در جامعه بین الملل سوق می دهد (محقق داماد، ۱۳۹۴، ص ۲۱).

منابع اسلامی نیز حاوی گزاره هایی است که اصل در روابط با غیرمسلمانان را مورد اشاره قرار داده و غیرمسلمانان را محترم می شمارد مگر آنکه مسلمانان و حوزه اسلامی را مورد تعرض قرار دهند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

چنانکه مقتضای آیه لا اکراه فی الدین نیز عدم تعرض به غیرمسلمانان است. روایات و شیوه معصومان نیز همین معنا را تأیید می کند. کلام امیر المومنین در رابطه با تعامل با انسانها و تقسیم ابنای بشر به «برادر دینی» و «هم نوع در خلقت» شاهد بزرگی بر این ادعا است: «فإيَّهم صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) این

نشان می‌دهد احترام به هم نوع انسانی، نزد پیشوایان دین، امری ثابت است که به نحو پیشینی مورد پذیرش قرار گرفته است.

تاکنون دیدگاه اول از حیث مبانی مورد نقد قرار گرفت. لکن آنچه بیش از این اهمیت دارد و نقطه ثقل نقد این دیدگاه را تشکیل می‌دهد نقد روشی و شیوه مواجهه اینان با مستندات جهاد و نحوه استفاده از قواعد تفسیری است.

### ۵-۱-۲. مناقشات روشی دیدگاه اول

نگاه محدود به کرامت ذاتی، قهرا صاحبان این اندیشه را در میان اصول و قواعد تفسیری، به وادی تفسیر گزینشی می‌کشاند؛ چراکه اینکه در این صورت است که آیات جهاد، هماهنگ با مبانی پیشینی ایشان تفسیر می‌شود (مگر آنکه ایشان، خود را ملزم به پایبندی به مبانی خود ندانند که در این صورت با اشکال عدم تعهد به مبنا مواجه می‌شوند). بر این پایه نمودهای نگرش گزینشی به مستندات جهاد مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱. فتنه در آیات بدون توجه به آیات قبل و بعد از آن به معنای شرک و کفر دانسته شده است.

۲. در این اندیشه آیاتی چون ۱۹۰ بقره و آیات صلح مربوط به برهه‌ای از زمان است و آیات عام در این زمینه فصل الخطاب است.

۳. آیات عام نیز منفک از مجموعه آیات مرتبط با جهاد و حتی منفصل از آیات قبل و بعد از خود معنا می‌شوند. به عنوان نمونه، آیاتی مانند ۱۹۳ بقره، در سیاق آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ بقره قرار دارد همچنین آیات ۳، ۳۶ و ۱۲۳ توبه نیز در بستر سوره توبه جای گرفته، اما هر کدام به تنهایی و بدون توجه به سیاق و بستر خود تفسیر شده است. در اندیشه مورد بحث، آیات پیش نقل همچنین باید در ارتباط با آیاتی چون ۲۵۶ بقره و ۸ ممتحنه ملاحظه شوند، لکن هر یک، به تنهایی مورد خوانش قرار گرفته است.

به بیانی، نگرش محدود به کرامت ذاتی، منجر به مواجهه گزینشی با مستندات جهاد و وانهادن قواعد تفسیری چون «فضای نزول»، «سیاق آیات جهاد» و «سایر قرائن و آیات مرتبط با جهاد» گشته است. در واقع این نگرش به کرامت ذاتی، موجب می‌شود صاحبان این دیدگاه، در تفسیر آیات جهاد قواعدی را برگزینند که خوانشی هماهنگ با مبنای انسان شناختی شان به دست دهد. از این رو این اندیشمندان از میان قواعد و اصول تفسیر، به سراغ مواردی مانند نسخ می‌روند و به قواعدی چون «تخصیص»، «تقیید»، «توجه به سیاق» و «فضای نزول» تن نمی‌دهند. این نوع برداشت گزینشی از جمله معایب دیدگاه مورد اشاره به شمار می‌رود؛ چه اینکه تقدیم نسخ بر قواعد تفسیری مذکور و کنار نهادن بسیاری از مستندات، روشی عقلایی نیست و عقلاً، قواعد مذکور را بر نسخ و به‌طور کلی گزینش‌های بی‌اساس ترجیح می‌دهند.

به بیان دیگر کتابی که تدریجاً نازل گشته و در عین حال جامع و جاودانه دانسته شده و صاحبی حکیم دارد، باید در سایه روش‌های عقلایی مانند جمع میان ادله، توجه به سیاق، فضای نزول و قرائن متصل و منفصل، مورد خوانش قرار گرفته و تفسیر شود و بی‌توجهی به این موارد از اعتبار تفسیر می‌کاهد. البته این مهم، در دیدگاه دوم مورد توجه قرار گرفته است.

## ۲-۵. بررسی دیدگاه دوم

اندیشمندانی که بر کرامت ذاتی به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی تأکید می‌ورزند، غالباً در باب جهاد، اجبار بر عقیده و قتل غیرمسلمانان را بر نتافته و آنان را دارای حق حیات می‌دانند. این از آن روست که اتخاذ مبنای مذکور در مقوله کرامت ذاتی، ایشان را در مواجهه با مستندات جهاد به سوی گزینش مبانی و قواعد تفسیری متناسب با آن مبنا سوق می‌دهد. به همین دلیل این گروه از اندیشمندان، نگرش نظام‌مند و مجموعی (هاشمی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰) به مستندات را پیش می‌گیرند تا هر گزاره مرتبط با جهاد، معنای خود را

بیابد؛ چه اینکه در سایه چنین نگرشی، تفسیر مستندات جهاد، متناسب با مبنای انسان‌شناختی مذکور (کرامت ذاتی) خواهد بود.

توضیح آنکه در نگرش مجموعی، نه تنها از شأن و فضای نزول بلکه از خود مستندات جهاد این مطلب به دست می‌آید که جهاد برای اجبار بر عقیده نیست و غیرمسلمانان در صورت عدم ظلم و تجاوز، دارای مصونیت‌اند. از این رو «نگاه نظام‌مند و غیر گزینشی به آیات» به‌عنوان یک نگرش تفسیری، به سبب تناسبش با کرامت ذاتی انسان، از سوی طرفداران این مبنا مورد توجه و اقبال واقع شده است. در ذیل نمودهای نگرش نظام‌مند به مستندات جهاد مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱. قتال در آیه ۱۹۰ سوره بقره، منوط به قتال از طرف متقابل گشته است: «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰) و به سبب «تقدم تخصیص بر نسخ» که روشی عقلایی به شمار می‌رود، آیات عامی که ادعای ناسخیت آنها شده - مانند ۵، ۳۶ و ۱۲۳ سوره توبه - به آیاتی نظیر این آیه تخصیص می‌خورند.

۲. آیاتی که به سبب ضمائر جمع در آنها، عمومیت را تداعی می‌کنند، همگی در فضای آزار، اذیت و عهدشکنی مشرکان نسبت به مسلمانان نازل شده و آیات پیشین و پسین آن این مطلب را تأیید می‌کند. از این رو جهاد با افرادی افزون بر کفار فتنه‌گر و عهدشکن، از این آیات برنمی‌آید.

۳. علاوه اینکه برخی آیات مانند آیه ۸ ممتحنه به سبب تعلیل انتهای آیه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» و ۲۵۶ بقره که بر صلح با غیرمسلمانان و عدم اجبار عقیده دلالت دارند قابل نسخ نیستند. از این رو آیات تداعی‌کننده عمومیت، نمی‌توانند دلالت این آیات را محدود کنند بلکه آیات عام به واسطه آیات صلح تخصیص می‌خورند.

۴. در رابطه با حدیث مقاتله، این نکته نباید مغفول بماند که ظهور حدیث و اخذ به آن منوط بر عنایت به قرائنی چون فضای حاکم و نیز مقام بیان متکلم است؛ به این بیان که:

**اولاً:** «الناس» اشاره به کسانی دارد که پیامبر نسبت به آنان دغدغه داشته و مسلمانان از جانب آنان احساس خطر می‌کردند. به بیانی، نمی‌توان مصداق «الناس» را بی‌توجه به این مطلب تعیین کرد. بنابر این الف و لام در «الناس» عهدیه است.

**ثانیاً:** به نظر می‌رسد روایت به دنبال تعیین غایت قتال است نه تعیین گستره افراد مورد قتال. به بیانی، اینکه چه کسانی هدف جهاد هستند باید در مجالی دیگر مشخص شود و کانون معنایی روایت این مطلب است که: قتال با آنان، تا زمانی ادامه می‌یابد که اسلام نیآورده‌اند و زمانی اینان (توطئه‌گران و معاندان) آزاد گذارده می‌شوند که اسلام بیاورند.

**ثالثاً:** شأن ورود حدیث مؤید آن است که پیامبر نگران خونریزی در میان امت خود بوده‌اند؛ توضیح آنکه مجامع روایی، حدیث مذکور را در دو مقطع ذکر کرده‌اند: یکی، هنگامی که فردی از پیامبر خواست تا کسی را که از ترس، شهادتین بر زبان رانده بود بکشد. دیگری در منا آن هم در سال‌های پایانی عمر پیامبر. هر دو مورد حاکی از آن است که پیامبر در صدد توجه دادن به این مطلب‌اند که اسلام حافظ و مانع خون‌هاست (شیرین کار موحد، ۱۳۹۶، صص ۱۱۲-۱۱۰). بدیهی است عدم توجه به قرائن فوق، مانع انعقاد ظهوری صحیح و قابل استناد می‌گردد.

بر اساس مؤلفه‌های فوق، کرامت ذاتی انسان به‌مثابه یک مبنای انسان‌شناختی، اندیشمندان طرفدار این مبنا را در مواجهه با مستندات جهاد، به‌سوی قواعد و اصول تفسیری مورد تأیید عقلاً مانند: سیاق، فضای نزول و به‌طور کلی نگاه به مجموعه آیات مرتبط در حوزه جهاد و نگرش نظام‌مند در این زمینه سوق می‌دهد و موجب می‌شود موضوعاتی مانند اجبار بر عقیده و سلب حق حیات، جایگاهی در فلسفه جهاد نداشته باشند. در این صورت، هر آیه کاربست خود را یافته و علاوه بر این، نهاد جهاد در کنار نهادهایی چون صلح و کرامت، به‌گونه‌ای هم‌افزا - و نه متعارض و ناهماهنگ - اصول و مؤلفه‌های سیاست خارجی و تعاملات بین‌المللی اسلام را شکل می‌دهند (که البته پرداختن به این موضوع مجالی گسترده‌تر طلب می‌کند). روشن است که موارد فوق همگی از جمله نقاط قوت اندیشه مذکور به‌شمار می‌روند و موجب برتری این دیدگاه بر دیدگاه اول هستند.

## نتایج تحقیق

برون داد این پژوهش که به منظور بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد سامان یافته، به شرح ذیل است:

۱. مطالعه و بررسی تطبیقی دیدگاه اندیشمندان در رابطه با کرامت ذاتی انسان و دیدگاه ایشان در فلسفه جهاد، حاکی از آن است که اتخاذ هر مبنایی در حوزه کرامت، تفسیر ایشان از مستندات جهاد را نیز متأثر می‌سازد و مقوله جهاد، متناسب با مبنای انسان‌شناختی مفسران در کرامت، تغییر می‌کند.

۲. نگرش محدود به کرامت ذاتی موجب شده تا اکثر اندیشمندان پایبند به این مبنا، در باب جهاد، اجبار بر عقیده و سلب حق حیات غیر موحدان را روا دانسته و در مورد این افراد محدودیت و سختگیری بیشتری قائل شوند. چنانکه نگرش موسع به کرامت ذاتی سبب شده تا اکثر قریب به اتفاق دانشیان پایبند به این مبنا، اجبار بر عقیده و قتل غیر موحدان را در هنگام جهاد را مورد پذیرش قرار ندهند.

۳. دیدگاه اول در حوزه مبنا شناختی با اشکالاتی مواجه است. چنانکه از حیث روشی نیز با مناقشات روبرو است؛ برداشت‌های گزینشی از آیات جهاد از ویژگی‌های این دیدگاه است و به عنوان نقطه ضعف آن به شمار می‌رود؛ چه اینکه این شیوه مواجهه با ادله، مورد تأیید عقلا نیست زیرا اولاً بسیاری از قواعد تفسیری مورد پذیرش عقلا، مورد توجه و استفاده قرار نگرفته، ثانیاً این دیدگاه موجب کنار نهادن بسیاری از مستندات مرتبط با جهاد شده و با وجود راه جمع، موجب وانهادن برخی ادله می‌گردد.

۴. اندیشه دوم به سبب «نگرش نظام‌مند و نگاه مجموعی به آیات»، «اصول و قواعد مورد پذیرش عقلا» را در تفسیر آیات جهاد اعمال کرده که این خود از نقاط قوت دیدگاه مذکور به شمار رفته و موجب رجحان آن است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابوزهره، محمد، (۱۴۲۹ق)، *نظریه الحرب فی الاسلام*، بی جا: بی نا.
۴. اصفهانی، سید ابوالحسن، (۱۳۹۳ق)، *وسيلة النجاه*، قم: چاپخانه مهر.
۵. ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۰ش)، *آزادی در قرآن*، تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر.
۶. ایروانی، جواد، (۱۳۹۶ش)، «آزادی یا اجبار عقیده در موازنه میان لا اکراه فی الدین با آیات قتال»، فصلنامه علمی - پژوهشی *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۱۴، ش ۲.
۷. بوطی، محمد سعید رمضان، (۱۴۱۴ق)، *الجهاد فی الاسلام*، دمشق: دار الفکر.
۸. بهجت، محمد تقی، (۱۴۲۳ق)، *وسيلة النجاه*، قم: انتشارات شفق.
۹. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۹ش)، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۱. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود، (۱۴۲۶ق)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)*، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
۱۲. حسینی تهرانی، محمد حسین، (۱۴۱۸ق)، *ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام*، بیروت: دار الحجّة البيضاء.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: انتشارات میقات.
۱۴. خویی، سید ابو القاسم، (بی تا)، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر مدینه العلم.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق-الف)، *تکملة المنهاج*، قم: نشر مدینه العلم.
۱۶. خویی، سید ابو القاسم، (۱۴۱۰ق-ب)، *منهاج الصالحین*، قم: نشر مدینه العلم.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الامام الخویی*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، *مبانی تکملة المنهاج*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۱۹. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ش)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

۲۰. رشید رضا، محمد، (۱۹۲۲م)، *مجله المنار*، مصر: بی نا.
۲۱. رشیدرضا، محمد، (۱۹۹۰م)، *تفسیر المنار*، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
۲۲. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۹ق)، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، بیروت: دار الفکر.
۲۳. زحیلی، وهبه، (۲۰۰۶م)، *قضايا الفقه والفکر المعاصر*، دمشق: دار الفکر.
۲۴. سبزواری نجفی، محمدبن حبیب الله، (۱۴۰۶ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. سروش، محمد، (۱۳۹۵ش)، *اندیشه و ایمان در آزادی*، تهران: روزنه.
۲۶. شلتوت، محمود، (۱۴۲۱ق)، *الاسلام عقیده و شریعه*، قاهره: دار الشروق.
۲۷. شلتوت، محمود، (۱۴۲۴ق-الف)، *تفسیر القرآن*، قاهره: دار الشروق.
۲۸. شلتوت، محمود، (۱۴۲۴ق-ب)، *من توجیحات الاسلام*، قاهره: دار الشروق.
۲۹. شلتوت، محمود، (۱۹۵۱م)، *القرآن والقتال*، قاهره: مطبعه دار الکتب العربی.
۳۰. شمس الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۱ق)، *نظام الحکم والاداره فی الاسلام*، بیروت: الموسسه الدولیة للدراسات و النشر.
۳۱. شمس الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۲ق)، *فی الاجتماع السیاسی الاسلامی*، بیروت: الموسسه الدولیة للدراسات و النشر.
۳۲. شمس الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۹ق)، *الاجتهاد والتجدید فی الفقه الاسلامی*، بیروت: الموسسه الدولیة للدراسات و النشر.
۳۳. شیرین کار موحد، محمد، (۱۳۹۵ش)، «بازخوانی آراء مفسران سده اخیر در آیات جهاد»، *مطالعات تفسیری*، سال هفتم، شماره ۲۷.
۳۴. شیرین کار موحد، محمد، (۱۳۹۶ش)، «بررسی سندی و دلالی حدیث امرت ان اقاتل الناس»، *پژوهشهای قرآن و حدیث*، سال پنجاهم، شماره یکم.
۳۵. صالح بن عبد العزیز، (۱۴۲۴ق)، *التمهید لشرح کتاب التوحید*، سعودی، دار التوحید.
۳۶. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، (۱۳۸۱ش)، *پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی*، تهران: امید فردا.
۳۷. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، (۱۳۸۲ش)، *جهاد در اسلام*، تهران: نشر نی.



۳۸. صانعی، یوسف، (۱۳۹۰ش)، **فقه و زندگی**، قم: فقه الثقلین.
۳۹. صانعی، یوسف، (۱۳۹۴ش)، **روابط مسلمانان با غیرمسلمانان**، قم: فقه الثقلین.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. عابدی، احمد، (۱۳۹۳ش)، **مکتب دفاعی اسلام تقریرات درس خارج**، تهیه و تنظیم: محمد قاسمی، قم.
۴۳. عابدی، احمد، (۱۳۹۸ش)، «درس خارج جهاد ۹۸/۸/۲۲»  
<https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/qom>
۴۴. عثیمین، محمد بن صالح، (۱۴۱۳ق)، **مجموع الفتاوی**، ریاض: دارالوطن.
۴۵. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۴۲۱ق)، **فقه سیاسی**، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴۶. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۸ق)، **کتاب الجهاد**، بیروت: دار الملائک.
۴۷. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۴۸. قرضاوی، یوسف، (۱۹۹۶م)، **الاقلیات الدینیة و الحل الاسلامی**، قاهره: مکتبه وهبه.
۴۹. قرضاوی، یوسف، (۲۰۰۴م)، **خطابنا الاسلامی فی عصر العولمه**، قاهره: دار الشروق.
۵۰. قرضاوی، یوسف، (۲۰۰۹م)، **فقه الجهاد**، قاهره: مکتبه وهبه.
۵۱. کرمی حویزی، محمد، (۱۴۰۲ق)، **التفسیر لکتاب الله المنیر**، قم: چاپخانه علمیه.
۵۲. گلپایگانی، سید محمدرضا، (۱۴۰۹ق)، **مجمع المسائل**، قم: دار القرآن الکریم.
۵۳. گلپایگانی، سید محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، **نتائج الافکار**، قم: دار القرآن الکریم.
۵۴. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۹۴ش)، «جنگ یا صلح، کدام»، **دو ماهنامه صغیر حیات**، سال اول، شماره ۲.
۵۵. محقق داماد، مصطفی، (۲۰۰۳م)، «حقوق الإنسان وإشکالیات النظرية والتطبيق»، **المنهاج**، شماره ۳۱، ص ۲۲۶-۱۹۰.
۵۶. مصباح، محمد تقی، (۱۳۹۱ش)، **نظریه حقوقی اسلام**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۵۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران: صدرا.
۵۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، **بیان المعانی**، دمشق: مطبعة الترقی.
۵۹. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۵ش)، **رساله حقوق**، قم: نشر سرایی.
۶۰. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۷ش-الف)، **اسلام دین فطرت**، تهران: سایه.
۶۱. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۷ش-ب)، **مجازات های اسلامی و حقوق بشر**، قم: ارغوان دانش.
۶۲. منتظری، حسینعلی، (۱۴۲۹ق)، **حکومت دینی و حقوق انسان**، قم: ارغوان دانش.
۶۳. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۰۹ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه اهل بیت(ع).
۶۴. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۱۳ق)، **مهذب الاحکام**، موسسه المنار.
۶۵. هاشمی، سید محمد علی، (۱۳۹۵ش)، **بررسی سیر تحول، مبانی و مستندات حقوق سیاسی اجتماعی زنان در اندیشه های فقهی معاصر**، دانشکده حقوق، دانشگاه قم.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Nahj Al-Balāghah.
3. Abu Zohra, Muhammad (1429 AH), Nazarīat Al-Harb fī Al-Islam, Np.
4. Isfahānī, Sayed Abolhassan (1393 AH), Wasīlat Al-Najāh, Qom: Mehr Printing House.
5. Ayāzī, Sayed Muhammad Ali (2001), Freedom in the Qur'an, Tehran: Zikr Research and Publishing Institute.
6. Irvani, Javad (2017), "Freedom or compulsion of belief in the balance between 'lā Ikrāh fī Al-Dīn' and verses of Jihad," Researches on Qur'an and Hadith Sciences, 14 (2).
7. Būfī, Muhammad Saeed Ramadan (1414 AH), AL-Jihād fī al-Islam, Damascus: Dar al-Fikr.
8. Bahjat, Muhammad Taqī (1423 AH), Wasīlat Al-Najāh, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
9. Jassās, Ahmad ibn Ali (1405 AH), Ahkām Al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
10. Jafari, Muhammad Taqi (2000), The Wisdom of the Political Principles of Islam, Tehran: Nahj Al-Balāghah Foundation.
11. A Group of Researchers (by the supervision of Shahroudi, Seyed Mahmoud) (1416 AH), Culture of Jurisprudence According to the Religion of Ahl Al-Bayt, Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence of Ahl Al-Bayt School.
12. Hosseini Tehrani, Muhammad Hussein (1418 AH), Wilāyat al-Faqīh fī Hukūmat al-Islāmīyah, Beirut: Daro al-hajjato al-Baydā'.
13. Hosseini Shah Abdul Azīmī, Hussein ibn Ahmad (1984), Tafsīr Ithnā 'Asharī, Tehran: Mīqāt Publications.
14. Khū'ī, Sayed Abolqāsim (nd), Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, NP.
15. Khū'ī, Sayed Abolqāsim (1410 AH-A), Takmilat al-Minhāj, Qom: Madīnat al-'Im Publishing, 28th ed.
16. Khū'ī, Sayed Abolqāsim (1418 AH), Institute of al-Imam al-Khū'ī, Qom: Institute of the Revival of the Works of Imam Al-Khū'ī.
17. Khū'ī, Sayed Abolqāsim (1422 AH), Mabānī Takmilat Al-minhāj, Qom: Institute of the Revival of the Works of Imam Al-Khū'ī.
18. Khū'ī, Sayed Abolqāsim (1410 AH-B), Minhāj Al-Sālihīn, Qom: Madīnat al-'Im Publishing.

19. Darwazah, Muhammad 'Izzah (1383 AH), Al-Tafsīr Al-Hadith, Cairo: Dar 'Ihyā' al-Kutub al-'Arabīya.
20. Rashīd Reda, Muhammad (1922), Al-Manār Magazine, Egypt.
21. Rashīd Reda, Muhammad (1990), Tafsīr Al-Minār, Egypt: Al-Hay'at al-Misrīya al-'Āmma lil Kitāb.
22. Zuhaylī, Wahaba (1419 AH), Āthār Al-Harb fi Al-Fiqh Al-Islāmī, Beirut: Dar al-Fikr.
23. Zuhaylī, Wahaba (2006), Qadāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āthir, Damascus: Dar al-Fikr.
24. Sabzewārī Najafī, Muhammad ibn Habībullāh (1406 AH), Al-Jadīd fi Tafsīr Al-Qur'an Al-Majīd, Beirut: Dar al-Ta'āruf li al-Matbū'āt.
25. Soroush, Muhammad (2016), Thought and Faith in Freedom, Tehran: Rozaneh.
26. Shaltout, Mahmoud (1421 AH), Al-Islam, Aqīda wal-Sharī'ah, Cairo: Dar al-Shorouq.
27. Shaltout, Mahmoud (1424 AH), Tafsīr Al-Qur'an, Cairo: Dar Al-Shorouq.
28. Shaltout, Mahmoud (1951), Al-Qur'an wal-Qitāl, Cairo: Dar al-Kitāb al-'Arabī.
29. Shaltout, Mahmoud (1424 AH), Min Tawjīhāt Al-Islam, Cairo: Dar Al-Shorouq.
30. Shams Al-Din, Muhammad Mehdi (1411 AH), Nizām al-Hukm wal-Idārah fi al-Islam, Beirut: Al-Mu'assisat al-Dawlīyah lil-Dirāsāt wal-Nashr.
31. Shams Al-Din, Muhammad Mehdi (1412 AH), Fi al-Ijtimā' al-Sīyāsī al-Islāmī, Beirut: Al-Mu'assisat al-Dawlīyah lil-Dirāsāt wal-Nashr.
32. Shams Al-Din, Muhammad Mehdi (1419 AH), Ijtihad wal-Tajdīd fi al-Fiqh al-Islāmī, Beirut: Al-Mu'assisat al-Dawlīyah lil-Dirāsāt wal-Nashr.
33. Shirinkar Movahed, Muhammad (2016), "A Review of the Recent Century Commentators' opinions on the Verses of Jihad", Interpretive Studies 27.
34. Shirinkar Movahed, Muhammad (2017), "The Sanad and Rijāl Study of the Hadith 'I have been commanded to fight people'," Qur'an and Hadith Researches 50 (1).
35. Sālih Ibn Abd Al-Azi (1424 AH), Al-Tamhīd li Sharh Kitāb al-Tawhīd, Saudi: Dar al-Tawhīd.

36. Salehi Najafabadi, Nematullah (2002), A New Study on Some Jurisprudential Issues, Tehran: Omid-e Farda.
37. Salehi Najafabadi, Nematullah (2003), Jihad in Islam, Tehran: Ney.
38. Sanei, Yusuf (2011), Jurisprudence and life, Qom: Fiqh al-Thaqalain.
39. Sanei, Yusuf (2015), Relations between Muslims and non-Muslims, Qom: Fiqh Al-Thaqalain.
40. Ṭabrisī Fadl ibn Hassan (1994), Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications.
41. Ṭūsi Sheikh, Muhammad Ibn Hassan (nd), Al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi.
42. Abedi, Ahmad (2014), Islamic Defense School, By: Mohammad Ghasemi, Qom.
43. Abedi, Ahmad (2019), Jihad Lessons, Qom. Retrieved on 13/11/2019 from: <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/qom>
44. Uthaymīn, Muhammad ibn Saleh (1413 AH), Majmū' al-Fatāwā, Riyadh: Dar al-Watan - Dar al-Thurayā.
45. Amid Zanjani, Abbas Ali (1421 AH), Political Jurisprudence, Tehran: Amir Kabir.
46. Fazlullah, Muhammad Hussein (1418 AH), Kitāb al-Jihād, Beirut: Dar al-Malāk.
47. Fazlullah, Muhammad Hussein (1419 AH), Min Wahy Al-Qur'an, Beirut: Dar al-Malāk.
48. Qaradāwī, Yusuf (1996), Al-Aqalliyāt al-Dīniya wal-Hall al-Islāmīya, Cairo: Al- Wahba Library.
49. Qaradāwī, Yusuf (2004), Khitābunā al-Islāmī fi 'Asr al-Ūlamah, Cairo: Dar al-Shorūq.
50. Qaradāwī, Yusuf (2009), Fiqh Al-Jihād, Cairo: Al-Wahba Library.
51. Karamī Huwayzī, Muhammad (1402 AH), Al-Tafsīr Li Kitāb Allah Al-Munīr, Qom: 'Ilmīyah Printing House.
52. Golpāyegānī, Sayed Muhammad-Reza (1409 AH), Majma Al-Masā'il, Qom: Dar al-Qur'an Al-Karīm.
53. Golpāyegānī, Sayed Muhammad-Reza (1413 AH) Natāij Al-Afkār, Qom: Dar al-Qur'an Al-Karīm.
54. Mohaqeq Dāmād, Mustafā (2015), "War or Peace?" Safir Hedayat 1 (2).
55. Mohaqeq Dāmād, Mustafā (2003), "Huqūq al-Insān wa Ishkālīyāt al-Nazarīya wa al-Tatbīq", Al-Minhāj, 31.

56. Mesbah, Muhammad Taqi (2012), *The Legal Theory of Islam*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
57. Motahari, Morteza (2011), *The System of Woman's Rights in Islam*, Tehran: Sadra.
58. Mullā Huwaysh Āl-I Ghāzī, Abdulqādir (2003), *Bayān Al-Ma'ānī*, Damascus: Al-Tarqqī Printing House.
59. Montazeri, Hussein Ali (2006), *Law Treatise*, Qom: Sarayi, 4th ed.
60. Montazeri, Hussein Ali (2008-A), *Islam the Religion of Fitra*, Tehran: Sayeh, 3rd ed.
61. Montazeri, Hussein Ali (2008-B), *Islamic Punishments and Human Rights*, Qom: Arghavan-e Danesh.
62. Montazeri, Hussein Ali (1429 AH), *Religious Government and Human Rights*, Qom: Arghavan-e Danesh.
63. Mousavi Sabzevari, Sayed Abdulali (1409 AH), *Mawāhib Al-Rahmān fī Tafṣīr al-Qur'an*, Beirut: Ahl Al-Bayt Institute.
64. Mousavi Sabzevari, Sayed Abdulali (1413 AH), *Muhazzab al-Ahkām*, Qom: Al-Manār Institute.
65. Hashemī, Seyed Mohammad (2016), "A Review of the Evolution of the Principles and Documentations of Women' Socio-Political Rights in the Contemporary Jurisprudential Thoughts," Qom University: Faculty of Law.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، مقاله پژوهشی، صص ۱۷۱-۲۰۲

## نمودهای تحقق امنیت اجتماعی با تکیه بر داستان

### حضرت موسی (ع.ا.س.) و فرعون در قرآن

علی صباغیان<sup>۱</sup>

غلامرضا رئیسیان<sup>۲</sup>

سهیلا پیروزفر<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.29139.2682

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۰۸/۲۴

#### چکیده

«امنیت اجتماعی» یکی از نیازهای اساسی جوامع انسانی از دیرباز تاکنون بوده است. به طوری که برقراری و تثبیت آن زمینه را برای رشد و تعالی مادی و معنوی افراد جامعه فراهم می‌کند. از این رو مورد توجه همه‌ی انبیاء الهی نیز بوده است. در این میان بررسی داستان حضرت موسی (ع) که پربسامدترین داستان‌های قرآن است اهمیت بسزایی دارد زیرا از یک سو جامعه مصر و قوم بنی اسرائیل که تحت حکومت ظالمانه‌ی فرعون قرار داشتند از کمترین امنیت برخوردار بودند و از سوی دیگر موسی (ع) موظف به نجات آن‌ها

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

ali.sabbagheyani@mail.um.ac.ir

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

raeisiani@um.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

SPirouzfari@um.ac.ir



از حکومت فرعون شده بود. این پژوهش به دنبال تبیین و تحلیل مهم‌ترین نتایج راهبردهای موسی (ع) در تحقق امنیت اجتماعی در سه حوزه‌ی سیاسی، فرهنگی و اعتقادی است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و اطلاعات مورد استفاده به روش کتابخانه‌ای و با بررسی محتوای آیات مربوطه می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که موسی (ع) در حوزه‌های فوق از روش‌ها و راهکارهای مختلفی بهره برده است که در بسیاری از موارد موفق به برقراری امنیت در جامعه‌ی هدف گردیده است، اما علیرغم تلاش‌های خستگی‌ناپذیر و تغییر روش‌های تبلیغاتی، گاهی نتیجه‌ی موردنظر به دست نیامده است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، حضرت موسی (ع)، فرعون، امنیت اجتماعی.

### مقدمه و طرح مسئله

حضرت موسی (ع) زمانی به پیامبری مبعوث شد که جامعه‌ی مصر از نظر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی به‌ویژه برای بنی‌اسرائیل وضع نامطلوبی داشت. بر اساس آیات قرآن دستگاه حکومت فرعون که مظهر کفر، طغیان، عناد و ظلم بود آن‌ها را به استضعاف کشیده بود (اعراف: ۱۳۷) و بین آن‌ها تفرقه انداخته بود تا جلو هرگونه اعتراض را بگیرد (قصص: ۴) او با توجه به استکباری که داشت مردم را تحقیر می‌شمرد و با آنان مانند بردگان برخورد می‌کرد (زخرف: ۵۴) پسران را می‌کشت و دخترانشان را به بردگی می‌گرفت (بقره: ۴۹، غافر: ۲۵) عملکرد اطرافیان فرعون نیز همین‌گونه بود. هامان، نماد تبهکاری، به‌عنوان وزیر، در دستگاه حکومتی فرعون نفوذ چشمگیری داشته و توانسته بود فرماندهی سپاهیان مصر را به دست بگیرد و تحت فرماندهی خود درآورد (قصص: ۶) او

گاهی خطاکار شمرده شده (قصص: ۸) و گاهی مستکبر فی الارض و ظالم (قصص: ۳۹، ۴۰، عنکبوت: ۳۹).

قارون نیز که مظهر زر و ثروت شده بود به دلیل غرور علمی، گمان می کرد که هر چه از ثروت و قدرت به دست آورده است به دلیل توانایی های شخصی او است (قصص: ۷۶، ۷۸) او با ساختن قصرهای مجلل و پوشیدن لباس های فاخر با ترویج فسادهای اقتصادی به تحقیر و سرزنش قوم بنی اسرائیل می پرداخت. در نتیجه همانند فرعون دعوت های موسی (ع) را نپذیرفت و در برابر او مخالفت های شدیدی داشت (عنکبوت: ۳۹). از جمله مشکلات فرهنگی، وجود جریان های انحرافی است که در بین بنی اسرائیل تبلیغ شده و آنها را مجذوب خود کرده بود. به طور مثال جریان گوساله پرستی توسط سامری که مظهر تزویر و نفاق بود مطرح شد او در غیاب حضرت موسی به تخریب ایشان همت گماشته و به انحراف آنها از دین و آیین موسی (ع) پرداخته است (اعراف: ۱۴۸) همه ی این مسائل دست به دست یکدیگر داده و امنیت را از قوم بنی اسرائیل سلب و مانع بصیرت، رشد و هدایت آنها شده بود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ذیل آیات مربوطه).

در چنین اوضاعی موسی (ع) به همراه برادرش هارون از سوی خداوند مأمور می شوند تا با یک برنامه ریزی همه جانبه برای مبارزه با پدیده های شوم زر و زور تزویر قیام کنند (غافر: ۲۲ تا ۲۴) و ضمن برگرداندن هویت از دست رفته به قوم بنی اسرائیل و تقویت اعتماد به نفس در آنها زمینه ی برقراری امنیت اجتماعی را در سرزمین مصر فراهم نماید. در این پژوهش بر آنیم تا نتایج راهبردها و برنامه های حضرت موسی (ع) و نیز موفقیت و یا عدم موفقیت او را در برقراری و تثبیت امنیت به ویژه امنیت اجتماعی در سرزمین مصر بررسی کنیم. در واقع سؤالات اصلی پژوهش عبارتند از؛

(۱) مشکلات سیاسی، فرهنگی و اعتقادی جامعه مصر که مانع برقراری امنیت اجتماعی بودند کدام است؟

(۲) عملکرد موسی (ع) در رفع موانع و نتایج حاصل از آن در برقراری امنیت اجتماعی در جامعه ی مصر چیست؟

از آنجایی که تحلیل همه‌ی موانع و عملکردهای به کاررفته در دعوت موسی (ع) در یک پژوهش میسر نیست لذا برخی از مهم‌ترین آن‌ها که تأثیر بیشتری در برقراری امنیت در قوم بنی‌اسرائیل داشته است را مورد بررسی قرار می‌دهیم. از این‌رو مباحث را در سه حوزه‌ی کلی سیاسی، فرهنگی و اعتقادی تقسیم نموده و راهبردهای مناسب در هر حوزه و نتایج به دست آمده را تبیین خواهیم کرد اما قبل از آن لازم است به مفهوم شناسی «امنیت» و «امنیت اجتماعی» اشاره گردد.

در خصوص پیشینه‌ی پژوهش می‌توان به آثاری اشاره کرد از جمله کتاب «امنیت در قرآن» نوشته‌ی مرتضی خسروی و کتاب «امنیت اجتماعی شده» اثر اصغر افتخاری که با نگاهی جدید به مقوله‌ی امنیت در اسلام پرداخته شده است. علی‌اصغر همتیان نیز با نوشتن کتاب «امنیت اجتماعی در آموزه‌های وحیانی» بیشتر به معرفی امنیت فرهنگی مباردت نموده است. همچنین می‌توان از مقالات «امنیت‌سازی در نظام اجتماعی اسلام» نوشته‌ی حسین عصاریان، «روش‌شناسی تبلیغ حضرت موسی (ع) بر پایه نگرش قرآن» نوشته‌ی مصطفی عبا سی مقدم، «روش‌های تبلیغی حضرت موسی در قرآن» از علی‌اکبر ضیائی و «روش‌های تربیت در داستان حضرت موسی (ع) در قرآن» نوشته‌ی مصطفی مصباح‌الهدی نام برد؛ اما تلاش نویسنده حاکی از این است که در خصوص آیات مربوط به امنیت اجتماعی در داستان حضرت موسی (ع) اثری نوشته نشده است.

## ۱. مفهوم شناسی امنیت

### ۱-۱. واژه امنیت

«امنیت» مصدر است و در لغت به معنای ایمن شدن، در امان بودن، نبودن بیم و هراس، ایمنی و آرامش (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۱، معین، ۱۳۶۰، ص ۳۵۲) و در اصطلاح سیاسی و حقوقی به حالت فراغت از هرگونه تهدید و نیز به آمادگی برای رویارویی با هرگونه تهدید گفته می‌شود. در بُعد فردی، نبود تهدید و در بُعد اجتماعی حالت آسودگی

همگانی از تهدیدهایی است که از کردار غیرقانونی دولت یا دستگاه فردی یا گروهی به وجود می‌آید (آشوری، ۱۳۶۶، ص ۳۸، ولف، ۱۳۸۴، ص ۵۲).

باری بوزان معتقد است که امنیت دارای پنج بُعد است: نظامی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی برخی او را اولین کسی می‌دانند که اصطلاح امنیت اجتماعی را مطرح کرد (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۳۴، همتیان، ۱۳۹۲، ص ۴۳). از آنجایی که هدف این مقاله بررسی نتایج راهبردهای موسی (ع) در قرآن برای رسیدن به «امنیت اجتماعی» پایدار در مصر و قوم بنی اسرائیل است، لذا در ادامه به معرفی بیشتر این اصطلاح خواهیم پرداخت. از بررسی تعاریف گذشته می‌توان گفت که:

«امنیت عبارت از آرامشی است که فرد و جامعه با احراز آن ارزش‌ها و حقوق خویش را از هرگونه تعرض مصون می‌یابد. بر این اساس امنیت در شرایط وجود حق تحقق می‌یابد و افراد و ملت‌هایی از آن بهره‌مند می‌گردند که به گونه‌ای صاحب حق باشند و حق فرد، جامعه و ملت‌ها در یک نظام عادلانه مشخص می‌گردد و از این رو امنیت در سایه عدالت قابل تبیین است» (خسروی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۹).

## ۱-۲. اهمیت امنیت

امنیت تنها آن نیست که زنده باشیم بلکه منظور آسایش و ایجاد تسهیلات مشخص است که حق طبیعی ماست و وظیفه‌ی نهادهای دولتی است که آن را تحصیل و حفظ کنند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۳۴). امنیت برای رهایی مردم از ترس دائمی و ابتلائات فیزیکی و جسمی ضروری است مردم از آن رو حکومت تأسیس می‌کنند که آزادی در بهره‌جستن از زور و فریب را محصور کنند و آنان را در مقابل تجاوز و صدمه‌ی دیگران محفوظ دارند (هابز، ۱۳۷۵، ص ۳۰). بدون تردید امنیت اجتماعی از بزرگ‌ترین نعمات و برکات الهی است امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «شَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنْ فِيهِ الْقَطَّانُ»؛ بدترین وطن برای سکونت وطنی است که در آن آرامش و امنیت نباشد (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۹۰). امام صادق

(ع) نیز می‌فرماید «ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ يَحْتَاجُ النَّاسُ طُرُقًا إِلَيْهَا الْأَمْنُ وَالْعَدْلُ وَالْحُصْبُ»؛ سه چیز است که همه‌ی مردم به آن‌ها نیاز دارند: امنیت، عدالت و فراوانی (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۳۴).

### ۳-۱. امنیت اجتماعی

از سوی دانشمندان و پژوهشگران علوم اجتماعی برای امنیت اجتماعی تعاریفی متعدد و با اندکی اختلاف بیان شده است که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

(۱) از دیدگاه بوزان، امنیت اجتماعی عبارت است از قابلیت حفظ الگوهای زبانی، فرهنگ، مذهب، هویت و عرف ملی (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

(۲) «ویور» از دیگر جامعه‌شناسانی است که در این زمینه صاحب‌نظر است. او با استفاده از تقسیم‌بندی بوزان امنیت را دارای دو بُعد می‌داند: دولتی و اجتماعی در تقسیم‌بندی ایشان گرچه امنیت اجتماعی بخشی از امنیت دولتی به حساب می‌آید اما به‌عنوان یک بُعد مستقل نیز مطرح شده است به عقیده‌ی او امنیت اجتماعی عبارت است از توانایی جامعه برای حفظ ویژگی‌های اساسی‌اش در اوضاع تغییر و تهدیدات واقعی و محتمل (نوید نیا، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

(۳) و بالاخره برخی برآیند که امنیت اجتماعی عبارت است از آرامش و آسودگی خاطری که جامعه و نظام سیاسی برای اعضای خود ایجاد می‌کند (حسینی فر، ۱۳۸۳، ص ۲).

### ۲. راهبردهای حضرت موسی (ع) در تحقق امنیت اجتماعی

چنانکه گفته شد حضرت موسی (ع) مأمور به نجات قوم بنی‌اسرائیل از حکومت ظالمانه‌ی فرعون و برقراری امنیت اجتماعی در جامعه‌ی مصر شده بود. از این رو برای تحقق این هدف از هیچ تلاشی فروگذار نکرد اما بررسی همه‌جانبه این اقدامات، در یک مقاله نمی‌گنجد. بر همین اساس و برای رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب، برخی از مهم‌ترین تلاش‌های

ایشان را با توجه به ماهیت آن‌ها در سه حوزه سیاسی، فرهنگی و اعتقادی تقسیم و دسته‌بندی کرده و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

## ۲-۱. عملکرد موسی (ع) در ایجاد امنیت در حوزه سیاسی

«سیاست» از ماده «ساس» در اصل به معنای رام کردن اسب و سپس به معنای تدبیر، اصلاح، حکومت کردن و... آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۳۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۰۸). در اصطلاح نیز به صورت‌های مختلفی تعریف شده است که به دو تعریف آن بسنده می‌کنیم؛ سیاست مجموعه‌ی تدابیری است که حکومت به منظور اداره‌ی امور کشور اتخاذ می‌کند (آقابخشی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲). برخی نیز معتقدند که:

«سیاست به معنای حقیقی آن، عبارت است از مدیریت و توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها، در مسیر حیات معقول» (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۴۷).

این واژه گرچه در قرآن نیامده است، اما واژه‌هایی هستند که به این مقوله اشاره دارند مانند «الملک» (نساء: ۵۴، یوسف: ۱۰۱،...)، «مَکَّیًّا» (یوسف: ۵۶، حج: ۴۱) و... منظور از «امنیت سیاسی» این است که هر نوع خودکامگی در عرصه حکومت از بین برود و مردم در قبول یا ردّ حاکم تحت فشار نباشند و امنیتشان تهدید نشود و از آزادی مشروع محروم نشوند و بدون ترس و هراس با حاکم صحبت کنند نه آن‌گونه که با جباران و مستبدان سخن می‌گویند (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵، صص ۱۰۳ و ۱۲۷) با توجه به این مقدمه، اقدامات حضرت موسی در حوزه سیاسی متعدد بوده است اما در ادامه به مقتضای مقاله حاضر سه اقدام مهم او را تحلیل و بررسی خواهیم کرد:

## ۲-۱-۱. عدم پذیرش مشروعیت حکومت فرعون

«مشروعیت» در زبان انگلیسی و در کاربرد علوم سیاسی، معادل واژه‌ی legitimacy است که هم‌ریشه‌ی کلماتی مانند legal (قانونی)، و legislation (قانون‌گذاری) بوده و

به معنای قانونی بودن و حقانیت است (وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۶۸، دوگان، ۱۳۷۴، ص ۴). در زبان عربی از ماده «شرع» گرفته شده و به معنای مطابقت با احکام شرع و دین الهی است (راغب اصفهانی، صص ۳۱۵ و ۴۵۱). در اصطلاح نیز عبارت است از «باور به این امر که اقتدار حاکم بر هر کشور حق دارد که فرمان صادر کند و شهروندان نیز موظفند به آن گردن نهند» (دوگان و ماتی، ۱۳۷۴، ص ۴).

در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، منشأ اصلی مشروعیت هر حکومتی، خداوند متعال است «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷، یوسف: ۴۰) و همه‌ی حکومت‌ها و قدرت‌های سیاسی باید مشروعیت خود را از خداوند کسب کنند «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹) و نیز مانده: (۵۵) لذا اطاعت از اوامر چنین حکومتی اطاعت از اوامر خدا و مخالفت با آن مخالفت با اوامر خداوند محسوب می‌شود.

از جمله حکومت‌هایی که مبتنی بر استبداد تشکیل شده بود حکومت فرعون است او معتقد بود هر کس با هر روشی بتواند برتری خود را اثبات کند باید حاکم باشد: «وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى» (طه: ۶۴). لذا گاهی ادعای الوهیت می‌کند: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي...» (قصص: ۳۸) من معبودی غیر از خودم برای شما نمی‌شناسم. گاهی نیز پا را از این فراتر نهاده ادعای ربوبیت کرده و خود را رب همه‌ی جهانیان اعلام می‌کند: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) یعنی خود را از سایر ارباب‌ها که مورد پرستش مصریان بودند بلندمرتبه‌تر می‌دانسته است. از این رو یکی از عوامل مهم سلب امنیت جامعه، وجود حاکم مستکبر، غیر مشروع و غیر مقبول است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۷۶).

یکی از مهم‌ترین راهبردهای حضرت موسی (ع) برای ایجاد امنیت اجتماعی نپذیرفتن مشروعیت سلطنت فرعون و مبارزه برای نابودی آن است. این راهبرد با دو گام، عملی گردید. گام نخست، عدم پذیرش ربوبیت شخص فرعون است؛ زیرا در برخورد با مفاسد و عوامل مخل امنیت، طبق مثل مشهور که «آب را باید از سرچشمه صاف کرد» باید به علت‌ها و سرچشمه‌های اصلی آن که همان فرعون و ملاء اوست، توجه نمود نه معلول‌ها (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۸۰). لذا در آیه‌ی «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

(انعام: ۱۰۴) حضرت موسی (ع) مأمور می‌شود تا به همراه معجزات به سراغ فرعون و فرعونیان برود و اعلام کند که حکومت و ربوبیت ایشان مشروعیت ندارد زیرا او رسولی است که از سوی پروردگار جهانیان مبعوث شده است. از این رو خدای موسی (ع) تنها پروردگار جهانیان است نه فرعون؛ و اینکه فرعون که خود را رب جهانیان مطرح کرده است دروغگوست و مشروعیت ندارد.

همچنین در آیات «قَالَ فِرْعَوْنُ وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ - قَالَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُوتَكُمْ مُوقِنِينَ - قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ - قَالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (شعراء: ۲۳ تا ۲۶) بر ربوبیت خداوند بر جهان هستی تأکید و مشروعیت دروغین فرعون مردود اعلام شد. اقدام دوم موسی (ع) طرح برخی صفات رذیله است که با مقام ربوبیت در تضاد است. از جمله این که فرعون در برابر حقایق طغیانگر است (نازعات: ۱۷، طه: ۲۴)؛ خودبزرگ بین و مفسد فی الارض است (قصص: ۴)؛ تکذیب کننده‌ی حق و عصیانگر در برابر واقعیات است (نازعات: ۲۱)؛ طغیانگر و اسراف‌کار است (یونس: ۸۳، دخان: ۳۱) و ... از این رو با وجود این ویژگی‌ها فرعون نمی‌تواند پروردگار جهان قرار گیرد.

## ۲-۱-۲. ایجاد شکاف و انشقاق در دستگاه حاکم‌هی فرعون

چنان که گفته شد برای حذف فساد، ظلم و ناامنی باید به سراغ سرچشمه‌های فساد رفت لذا حضرت موسی (ع) بعد از به چالش کشیدن حکومت فرعون به سراغ زیر شاخه‌های آن رفت تا با جنگ نرم و حذف تدریجی آن‌ها زمینه‌ی برقراری امنیت فراهم گردد. نتیجه‌ی قهری این حرکت، ایجاد شکاف در دستگاه حاکم‌هی فرعون و سست شدن پایه‌های حکومت وی بود. در ادامه به چهار نوع از این پیامدها اشاره می‌کنیم:

## ۲-۱-۱-۲. ایجاد شکاف بین ساحران و فرعون

طبق آیات قرآن، فرعون و مردم مصر به سحر و جادوگری اعتقاد جدی داشته و ساحران در دستگاه حکومتی ایشان نفوذ زیادی پیدا کرده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار



بودند. از این رو پیروزی بر آنان گامی مهم برای موفقیت موسی (ع) در مبارزات خود محسوب می‌شد (شعرا: ۴۰). جریان مبارزه موسی (ع) با ساحران در آیات متعددی ذکر شده است؛ اعراف: ۱۱۳-۱۲۶؛ شعراء: ۴۱-۵۱؛ یونس: ۸۱-۸۲؛ طه: ۶۵-۷۳ و... در این دسته از آیات آمده است بعد از این که ساحران سحر عظیم خود را به نمایش گذاشتند (اعراف: ۱۱۶) و مورد تشویق فرعون و مردم قرار گرفتند، از موسی (ع) خواستند که او نیز قدرت خود را نشان دهد.

او قبل از هر چیز حقیقت را برای ساحران بیان کرد و از راه موعظه اما با آهنگ تهدید و انذار آنها را نصیحت کرد که: «ای بر شما دروغ بر خدا نیندید که شما را با مجازات خود نابود و ریشه کن خواهد کرد و دچار شکست و خسران خواهید شد (طه: ۶۱ و ۶۲). این سخن قاطع که برخاسته از ایمان واقعی بود بر بعضی از دل‌ها اثر گذاشت و در میان آنها اختلاف به وجود آورد (طه ۶۲) اما بعد از اصرار ساحران و بانفوذ سردمداران آنها، موسی (ع) با اشاره‌ی وحی و با اتکاء به قدرت خداوند عصایش را انداخت و ناگهان به ازدهایی تبدیل شده و آثار تصنعی آنها را بلعید. بعد از آشکار شدن حق و باطل شدن اعمال بی‌اساس آنها و ناتوان شدنشان در برابر معجزه‌ی موسی (ع) در برابر خدا سجده کردند و خطاب به فرعون گفتند به پروردگار جهانیان که پروردگار موسی و هارون است ایمان آوردیم؛ و این چنین بود که نخستین ضربه بر پایه‌ی قدرت پوشالی فرعون فرود آمد و قدرت او را متزلزل کرده و گروه زیادی از مردم از اطراف او پراکنده شدند و زمینه برای حذف یک مستکبر و در نتیجه برقراری امنیت پایدار فراهم گردید (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۴۴، فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۲۴).

## ۲-۱-۲-۱-۲. ایجاد شکاف بین اشرافزادگان و فرعون

موسی (ع) گرچه در اولین پیکار بر فرعون غلبه یافت، اما مبارزه را سست نگرفت بلکه با گردآوری و تشکل بخشیدن به یاران خود به ویران ساختن رژیم طاغوتی فرعون پرداخت و ضربات خود را از یک سو بر سلطه‌ی سیاسی فرعون و از سوی دیگر بر سلطه‌ی

فرهنگی و دینی فاسد او که کاهنان معابد در رأس آن بودند، وارد می آورد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۱۵).

آیات ۱۲۷ تا ۱۲۹ سوره‌ی اعراف صحنه‌ی دیگری را از گفتگوی فرعون و اطرافیانش پیرامون وضع موسی (ع) بیان می‌کند و از قرائنی که در آیات فوق است (اعتراض اشراف به آزاد گذاشتن موسی و قومش، تهدید فرعون به کشتن پسران و بردگی دختران بنی اسرائیل، پیشنهادات موسی (ع) برای مقابله با این تهدیدات) چنین برمی‌آید که محتوای این آیات مربوط به مدتی پس از جریان مبارزه موسی با ساحران و موفقیت در برابر آنان است. با این توضیح که جمعیت اشراف و اطرافیان فرعون به‌عنوان اعتراض به او گفتند: «و قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذْرُكَ وَ أَهْتَكُ» (اعراف: ۱۲۷) ظاهراً فرعون بعد از شکست در برابر موسی (ع) مدتی به بنی اسرائیل آزادی نسبی داد و آن‌ها نیز به تبلیغ آئین موسی (ع) پرداختند تا آنجا که قوم فرعون از نفوذ آن‌ها بیمناک شدند و نزد فرعون آمدند و او را تشویق به شدت عمل در برابر موسی کردند.

یک احتمال این است که دادن این آزادی از سوی فرعون، به خاطر اختلافی بود که میان مردم مصر و حتی قبطیان درباره موسی (ع) و آئین او پیدا شده بود و جمعی به او تمایل پیدا کرده بودند و فرعون مشاهده می‌کرد نمی‌تواند در چنین شرایطی شدت عمل به خرج دهد. در نتیجه موسی (ع) موفق شد با کمک راهنمایی‌های الهی و منطق صحیح خود بین اشراف‌زادگان و مردم مصر نفوذ کرده و بین آن‌ها و فرعون اختلاف و شکاف ایجاد نماید تا ضمن سست کردن پایه‌های قدرت ظالمانه‌ی فرعون، مردم را به یک زندگی آرام سوق دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۲).

## ۲-۱-۲-۳. ایجاد شکاف بین مؤمن آل فرعون و فرعون

بعد از ارائه‌ی آیات و دلایل روشن و تغییر بینش و نگرش فرعون و فرعونیان توسط حضرت موسی (ع) (غافر: ۲۳ و ۲۸) و آشکار شدن حقایق و در نتیجه تضعیف قدرت حاکمه، فرعون نتوانست این موفقیت را تحمل کند لذا تصمیم به تهمت زدن، تخریب و

بالاخره قتل حضرت موسی (ع) گرفت (غافر: ۲۶) این عکس‌العمل ضمن تأکید بر مبارزه‌ای درونی در صفوف طاغوت و نفوذ جنبش مکتبی موسی (ع) در دستگاه حکومتی فرعون، حقانیت دعوت ایشان را نیز برای فرعونیان مورد تأکید قرارداد و از یک‌سو باعث اختلاف و شکاف بین سردمداران حکومت فرعون شد و از سوی دیگر زمینه برای رفع ظلم فراگیر آن‌ها و حاکمیت حق و برقراری امنیت در جامعه فراهم گردید.

با توجه به سیاق آیات به‌ویژه عبارت «و قَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أُقْتَلُ مُوسَى» معلوم می‌شود که در دستگاه حکومتی فرعون اختلاف و شکاف ایجاد شده است و گروهی با تصمیمات فرعون مخالفت دارند. به‌طوری که حزقیل «مؤمن آل فرعون» که از نزدیکان فرعون بود گرچه قبلاً دعوت موسی (ع) به توحید را پذیرفته بود اما به روش تقیّه و به‌قصد حمایت و کمک به نهضت انقلابی ایشان، ایمان خود را آشکار نمی‌کرد. اما زمانی که فرعون را در کشتن موسی (ع) مصمم دید با استدلال‌ات منطقی و مؤثر، ضمن آشکار کردن ایمان خود به موسی (ع) و خدای او که پروردگار همه‌ی جهانیان است و اعلام جدایی خود از فرعون توطئه‌ی قتل او را نیز خنثی کرد (غافر: ۲۷ و ۲۸). این مسأله غالباً در انقلاب‌ها تکرار می‌شود بدین معنا که عاملان انقلاب در صفوف طاغوت و تصمیمات آن‌ها در برابر انقلاب، اختلاف به وجود می‌آورند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۱۱، مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، صص ۵۵ و ۵۷).

## ۲-۱-۲-۴. ایجاد شکاف بین آسیه و فرعون

آسیه همسر فرعون بود. گرچه لفظ آسیه در قرآن نیامده، اما دو بار از عملکرد ایشان با عبارت «امْرَأَتِ فِرْعَوْنَ» یاد شده است، نخست زمانی که مادر حضرت موسی به امر خدا فرزندش را داخل صندوقی گذاشت و به آب انداخت و صندوق نیز از قصر فرعون سر درآورد. فرعون قصد کشتن نوزاد را کرد اما آسیه با صحبت‌های خود او را از کشتن موسی (ع) منصرف کرد (قصص: ۹).

بار دیگر در جریان مبارزه‌ی موسی (ع) با ساحران بود. هنگامی که معجزه‌ی موسی (ع) را در مقابل ساحران مشاهده کرد به موسی (ع) ایمان آورد اما ایمان خود را مکتوم می‌داشت، ولی ایمان و عشق به خدا چیزی نیست که بتوان آن را همیشه کتمان کرد، زمانی که فرعون از ایمان او با خبر شد بارها او را نهی کرد و اصرار داشت که دست از دامن آئین موسی (ع) بردارد و خدای او را رها کند، ولی این زن با استقامت هرگز تسلیم خواسته فرعون نشد (تحریم: ۱۱) فرعون نیز او را به‌طور فجیعی به شهادت رساند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۳۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۷۴).

### ۲-۱-۳. تبدیل حکومت طبقاتی به حکومت عدالت گر

فرعون حکومت خود را بر پایه‌ی نظام طبقاتی بنا کرده بود. در این فرایند، او خود را به‌عنوان پروردگار جهانیان معرفی (نازعات: ۲۴، قصص: ۴) و مردم تحت فرمان خود را به طبقات مختلف تقسیم کرد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدْبِحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ يُسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۴) او برای تقویت پایه‌های استکباری خود به اقداماتی دست زد؛ نخست کوشید در میان مردم تفرقه ایجاد کند «وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا» زیرا تفرقه عاملی مهم برای تضعیف و تسلط بر ملت‌هاست؛ بنابراین برقراری حکومت طبقاتی یکی از راه‌های مهم برای حفظ تاج و تخت فرعون بود.

اقدام دوم فرعون، استضعاف شدید گروهی از مردم بود به‌طوری که برای جلوگیری از تقویت بنی اسرائیل پسران آن‌ها را می‌کشت و زنانشان را به خدمت می‌گرفت. فرعون برای تداوم حکومت خود، از یک سو عده‌ای را که اقلیت جامعه را تشکیل می‌دادند از خود راضی نگه داشت. بدین معنا که با کمک تشکیلات فراهم شده، از قبیل ساحران و کاهنان که آینده را برای او پیش‌بینی می‌کردند، مشاورانی مانند هامان که در برخی از امور به او مشورت می‌دادند، اشراف قوم (ملاء) که با ساختن کاخ‌های بزرگ و مجلل و انباشته کردن خزائن حکومت از جواهرات گران‌قیمت (قصص: ۷۶، یونس: ۸۸) و تملک اکثر اراضی کشاورزی در امنیت و آسایش کامل به عیش و نوش مشغول بودند (زخرف: ۵۱).

بالاخره نظامیانی که با تهدید و ارباب و ایجاد ناامنی از حکومت فرعون حمایت می کردند (اعراف: ۱۲۷، بقره: ۴۹، قصص: ۴، غافر: ۲۵) تا آنجا که مادر موسی (ع) نیز به دلیل ترس از تهدیدات حکومت فرعون در کشتن پسران قوم بنی اسرائیل، فرزند خود را با الهام الهی به آب های رود نیل سپرد (قصص: ۷) و مؤمن آل فرعون به دلیل نبود امنیت جانی، ایمان خود را از آل فرعون پوشیده نگه می داشت (غافر: ۲۸) از سوی دیگر اکثریت افراد جامعه که همان سبیطیان و مهاجران قوم بنی اسرائیل بودند، از کمترین امکانات برخوردار بوده و در مشکلات عدیده ای بسر می بردند؛ و البته به دلیل ترس از شکنجه ها و آزارها لب به اعتراض نمی گشودند (قصص: ۴).

با مبعوث شدن حضرت موسی (ع) به رسالت و اقدامات متعدد ایشان و البته تحت تدابیر الهی، حکومت استبدادی فرعون سرنگون شد و ترس و ناامنی جای خود را به آسایش و امنیت داد. به طوری که قوم بنی اسرائیل که مستضعف واقع شده بودند، به حکومت و نعمت امنیت دست یافتند و از سوی دیگر خداوند برای فرعون و هامان و لشکریان آنها اتفاقاتی را رقم زد که از آن بیمناک بودند و آن همان نابودی حکومت فرعون به دست یکی از مردان اسرائیلی بود «و تُرِيدُ أَنْ تُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلُهُمْ أُيْمَةً وَ نَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ - وَ تُمْكِنُ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ تُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمَ مَا كَانُوا يَخْذَرُونَ» (قصص: ۵ و ۶) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۷۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۹).

همانطور که لازمه ی تشکیل جامعه ی سالم، به رسمیت شناختن حقوق همه ی افراد است، یکی از تهدیدهای بزرگ برای امنیت اجتماع، نیز وجود طبقات اجتماعی متفاوت در جامعه است. از این رو پیامبران الهی از جمله حضرت موسی (ع) در طی رسالت های خود، همه ی مردم را در یک سطح می دیدند و معیار برتری را تقوا می دانستند (حجرات: ۱۳) ایشان با راهبرد منطقی، ارائه ی معجزات (غافر: ۲۳، قصص: ۳۲، اسراء: ۱۰۱، اعراف: ۱۰۸، طه: ۲۲، نمل: ۱۰) و برقراری عدالت در بین اقشار جامعه و رفع مشکلات اقتصادی، اجتماعی

و... از بنی اسرائیل و در نتیجه تضعیف حکومت استبدادی فرعون، باعث تحولات عمیقی در مصر شده و زمینه‌ی رسیدن به امنیت پایدار را فراهم نمود.

به طوری که در آیات متعددی نجات بنی اسرائیل از دست حکومت فرعون و برقراری امنیت در بین آنها یکی از نعمت‌های بزرگ و ارزشمند معرفی شده است «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ يُسَنِّحُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹ و نیز رک: ابراهیم: ۶، اعراف: ۱۴۱، شعراء: ۲۲) تا آنجا که حضرت موسی (ع) از طرف خداوند مامور می شود تا برای بازسازی اجتماع پراکنده‌ی بنی اسرائیل مخصوصاً از نظر روحی، که هنوز آثار ترس در آنها دیده می شود، اقداماتی را انجام دهند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمْ مِمَّصْرَئِيلَ وَأَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۸۷) طبق این آیه آنها باید چند کار را سرلوحه‌ی امور خود قرار دهند.

اول: خانه سازی و جدا سازی مسکن خویش از فرعونیان تا علاقه برای دفاع از خانه و سرزمین در آنان تقویت گردد، احساس استقلال نموده و اسرار خانوادگی شان به دست فرعونیان نیفتد.

دوم: خانه‌هایشان را نزدیک و روبروی هم بسازند زیرا به آسانی از مشکلات یکدیگر مطلع شده و این کار کمک مؤثری به برقراری امنیت اجتماعی آنها خواهد کرد.  
سوم: به انجام عبادات مخصوصاً نماز توجه ویژه‌ای شود تا آنها را از بندگی بندگان جدا و به خالق قدرت‌ها پیوند دهد و دل‌هایشان با یاد خدا آرام شود.

چهارم: از نظر روحی نیز تلاش کنند تا آثار ترس و نگرانی را که یادگار مهر و موم‌ها حکومت فرعون بود از جامعه حذف کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶۰؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۶۰).

## ۲-۲. عملکرد موسی (ع) در ایجاد امنیت در حوزه فرهنگی

«فرهنگ» از جمله مقولاتی است که تعاریف متعدد و مختلفی دارد. برخی معتقدند؛

فرهنگ:

«مجموعه‌ی نگرش‌ها، اعتقادات، آداب و رسوم، ارزش‌ها و  
هنجارهایی که در هر گروهی مشترک است و همچنین شامل اعمال،  
فعالیت‌ها و محصولات است که به جنبه‌های فکری، اخلاقی و هنری  
زندگی انسان مربوط می‌شوند» (ترابسی، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

مراد از برقراری امنیت در حوزه فرهنگی، بالا بردن ظرفیت یک جامعه برای حفاظت از ویژگی‌های خاص خود (هویت، آداب و رسوم دینی یا ملی، الگوهای فرهنگی، موضوعات اخلاقی و...) در مقابل تغییر شرایط و تهدیدات مادی و معنوی است (آشنا، ۱۳۸۸، ص ۷۷). با توجه به تعریف فوق، موسی (ع) در جهت تقویت فرهنگ و پایداری مردم به ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و اخلاقی و تغییر بینش‌ها و نگرش‌های افراد، اقداماتی انجام داده است. در اینجا به دو مورد از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

## ۲-۲-۱. استعانت از خدا، صبر و استقامت در مسیر دعوت به توحید

«صبر» در اصطلاح نیز عبارت است از؛ خویشتن‌داری و حبس نفس است به انجام دادن آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۸). یکی از نزدیک‌ترین مفاهیم به «صبر» مفهوم «استقامت» می‌باشد. واژه‌ی استقامت از ماده‌ی «قوم» بوده و به معانی ایستادگی بکار رفته است (جوهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۰۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۶۶). در اصطلاح عبارت است از ملتزم بودن انسان برای بودن در راه راست و پایداری در دین و حفظ مسیر حق در برابر کژی‌ها (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۹۲؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۸۲).

بر اساس آموزه‌های قرآنی «صبر و استقامت» سبب نزول فرشتگان بر مؤمنان و کلید دست‌یابی به موفقیت، برطرف شدن اضطراب، غمگین نبودن و رسیدن به امنیت و آرامش است: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰).

حضرت موسی (ع) مانند تمام پیامبران الهی صبر و استقامت را سرلوحه‌ی کار خود قرارداد. او برای دعوت مردم به توحید، سال‌ها با دستگاه طاغوتی فرعون مبارزه کرد و در برابر همه‌ی شکنجه‌های فرعونیان صبر و استقامت به خرج داد. ایشان که مأمور به نجات قوم بنی‌اسرائیل از چنگال فرعون بود (فرقان: ۳۵ و ۳۶، شعراء: ۱۰ تا ۱۶) برای رسیدن به این هدف، آن‌ها را به صبر و استقامت دعوت می‌کرد؛ «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف: ۱۲۸) از خدا کمک بگیرید و پایدار باشید، زمین از آن خداست و به هر یک از بندگان خود که بخواهد می‌دهد و سرانجام از آن پرهیزکاران است.

گرچه یکی از شروط رسیدن به هدف در آیه‌ی فوق، کمک گرفتن از خداست و در واقع موسی (ع) یک نگاه توحیدی را برای قوم خود تعریف می‌کند اما باید گفت که در این‌گونه عبارات اندکی بوی استقلال دیده می‌شود اما در برخی از آیات قرآن از جمله «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۵) یک گام جلوتر گذاشته و تنها مؤثر حقیقی را در عالم خدا می‌داند (لا مؤثر فی الوجود الا الله) البته نه بدین معنا اینکه عالم اسباب را انکار کنیم و به دنبال سبب نرویم بلکه معتقد باشیم که هر سببی هر تأثیری دارد، آن‌هم به فرمان خدا است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲).

بنی‌اسرائیل که از ستم فرعون به تنگ آمده بودند باشکوه و گلایه گفتند؛ «قَالُوا أُودِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْنَا» (اعراف: ۱۲۹) پیش از آنکه تو بیایی ما را آزار می‌دادند، اکنون هم که آمده‌ای باز آزارها هم چنان ادامه دارد موسی (ع) به آن‌ها فهماند باینکه سرانجام پیروز خواهند شد، اما راه درازی در پیش دارند و این پیروزی طبق سنت الهی در سایه‌ی استقامت و تلاش به دست خواهد آمد و برای امیدوار کردن آن‌ها گفت



«قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۳۰) امید است پروردگار شما دشمنتان را نابود کند و شما را جانشینان آن‌ها در زمین قرار دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۲۴، سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۵۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۰).

مطالعه‌ی داستان موسی (ع) در قرآن، حکایت از آن دارد که وعده‌های خداوند در آیات فوق به بنی اسرائیل، با توجه به آیه‌ی «وَأَوْزَيْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَ دَمَرْنَا مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَ قَوْمَهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف: ۱۳۷) بطور کامل تحقق یافته است. بدین معنا که در قسمت نخست آیه آمده است که بعد از سالیان دراز که بنی اسرائیل در زنجیر اسارت و بردگی به سر می‌بردند سرانجام به پایان رسید و توانستند قدرت فرعونیان را در هم بشکنند و وارث سرزمین‌های پهناور مصر شوند (و نیز رک: قصص: ۶-۵، شعراء: ۵۷، ۵۹، دخان: ۲۵، ۲۸، اعراف: ۱۳۰، ۱۳۶).

از عبارت «و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا» این نتیجه به دست می‌آید که وعده‌ی نیک پروردگار در زمینه‌ی پیروزی بنی اسرائیل به خاطر استقامتی بود که از خود نشان دادند. پس صبر عامل اصلی نجات آن‌ها از استضعاف و رسیدن به حکومت و امنیت بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۲۸).

## ۲-۲-۲. اجرایی کردن روش «اعطای بینش» برای مخاطبین

روش «اعطای بینش» یکی از روش‌های هدایتی و تربیتی قرآن است. این روش بر اصل «تحول باطن» تکیه دارد. اصل «تحول باطن» بیانگر آن است که در تربیت، باید به فکر تحول درونی بود (جاهد، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸). این اصل تلاش می‌کند تا تلقی آدمی از امور را دگرگون کند؛ زیرا نوع تلقی، یکی از مبانی مؤثر بر نوع رفتارها و اعمال است (جاهد، ۱۳۸۷، ص ۲۵۴؛ باقری، ۱۳۸۰، ص ۷۵؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

در آموزه‌های دینی به‌ویژه آیات قرآن، زمینه برای تحکیم اعتقادات فراهم شده است لذا «اعطای بینش» به معنای رساندن انسان به آگاهی و فهم عمیقی در رابطه با حقایق، جریان‌ها و امور اطراف خود است تا بتواند به راحتی حق را از باطل تشخیص دهد و در مسیر سعادت و کمال حرکت کند. روش فوق در قرآن، در پنج محور اساسی (نظام هستی، دنیا، حقیقت انسان، تاریخ، مرگ و زندگی پس از مرگ) قابل طرح و بررسی است. (حکم آبادی، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

حضرت موسی (ع) در زمینه اعطای بینش و نگرش صحیح به مخاطبان خود از هیچ کوششی فروگذار نکرد از جمله برای بصیرت افزایی به فرعون آنجا که در پاسخ به فرعون که پرسید خدای تو کیست؟ معرفی بسیار جامع و درعین حال کوتاهی از پروردگار کرد «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) در این سخن کوتاه، موسی (ع) به دو اصل اساسی از آفرینش و هستی اشاره می‌کند که هر یک دلیل مستقل و روشنی برای شناسایی پروردگار است: نخست اینکه خداوند به هر موجودی آنچه نیاز داشته بخشیده است. مسأله‌ی دوم: هدایت و رهبری موجودات است که قرآن آن را با کلمه «ثُمَّ» در درجه بعد از تأمین نیازمندی‌ها قرار داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۲۱۸).

در آیه‌ی «وَ قَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۱۰۴) و آیه‌ی «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۶، ۲۴، ۲۶، ۲۸) جهان هستی را آفریده‌ی یک خدا می‌داند و وجود هرگونه رب دیگری را منتفی کرده است. به عقیده‌ی برخی این عبارت شامل همه‌ی جهانیان از جمله فرعون و اهالی مصر و تمام سرزمینهای دیگر می‌شود (ابن عاشور، بی تا، ج ۸، ص ۲۲۴).

حضرت موسی (ع) اعطای بینش و بصیرت را درباره‌ی ساحران نیز عملی نمود تا آن‌ها را نیز به آرامش و امنیت لازم برساند. ساحرانی که برای مسابقه با موسی (ع) آماده شده بودند و قرار بود او را شکست دهند و از مقربان درگاه فرعون گردند اما بعد از دیدن معجزات ایشان به خدای موسی ایمان آورده و به سجده افتادند (شعراء: ۴۶ تا ۴۸).

بعد از روشنگری درباره‌ی خالق هستی، نوبت به تبیین مسأله‌ی معاد می‌رسد. از آنجایی که موسی و هارون مامور شدند که مسأله‌ی جزاء را نیز به فرعون برسانند، تصریح کردند که «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّىٰ» (طه: ۴۸) اما چون فرعون منکر معاد بود، لذا گفتگو در مسأله‌ی ربوبیت را که از موسی پاسخ دندان‌شکنی شنیده بود رها کرده، به موضوع معاد پرداخت و از در استبعاد و ناباوری از او پرسید مگر چنین چیزی ممکن است؟ لذا پرسید: «فَمَا بِالْأَقْرُونِ الْأُولَىٰ» (طه: ۵۱) موسی (ع) در پاسخ از سؤال فرعون، علمی مطلق و به تمام تفصیل و جزئیات قرون گذشته را برای خدا اثبات می‌کند و می‌گوید: علم آن نزد پروردگار من است «قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسِي» (طه: ۵۲) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۶۶).

این نوع از روشنگری درباره‌ی معاد در آیه‌ی «وَ قَالَ مُوسَىٰ لِيَّيْ عُدْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ» (غافر: ۲۷) نیز بیان شده است. این آیه به خوبی نشان می‌دهد که افراد با دو ویژگی «تکبر» و «عدم ایمان به روز قیامت» خطرناک هستند و امنیت دیگران را به خطر می‌اندازند لذا باید از آن‌ها به خدا پناه برد. همه‌ی پیامبران مأمور بودند تا مفهوم واقعی زندگی را برای مردم تبیین کنند تا آن‌ها بدانند زندگی فقط خوردن، خوابیدن و تمتعات جنسی نیست و اسارت در بند تعلقات مادی و شهوانی در اصل، از هر بندگی و اسارت گرانبارتر است (قرائتی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۹). یکی از جلوه‌های اعطای بینش درباره‌ی دنیا و کیفیت زندگی در آن، توسط موسی (ع) درباره‌ی قارون انجام گرفت. او از جمله افراد مشهور و از اقوام موسی (ع) بود. قرآن در آیه‌ی ۷۶ سوره‌ی قصص او را از ثروتمندان زمان خود معرفی نموده است.

حضرت موسی (ع) به دستور خداوند به او فرمود: «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْتَغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَأَحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۷۷) در ضمن روشنگری درباره‌ی معاد و زندگی آخرت، تأکید کرده است که سهم خود را از زندگی داشته باش اما باید از مال دنیا که موهبت خداست به دیگران احسان کنی و زکات مالت را پردازی و گرنه دچار فساد خواهی شد؛ اما این بینش

و بصیرت‌زایی برای او مفید فایده نبود و به دلیل غروری که پیدا کرده بود از دستورات خداوند نافرمانی کرده و دچار عذاب گردید.

### ۲-۳. عملکرد موسی (ع) در ایجاد امنیت در حوزه اعتقادی

اعتقاد از ریشه‌ی «عقد» به معنی گره زدن است. در اصطلاح یعنی ایمان داشتن و پای بندی به احکام و دستورات دینی که توسط پیامبران ابلاغ می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۷۶). «امنیت اجتماعی» را باید در سایه‌ی اعتقادات و باورهای دینی و به تبع آن رعایت حقوق افراد جستجو کرد به تعبیر دیگر امنیت اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که مردم آزادانه و بدون هیچ‌گونه ترسی اعتقادات خود را بیان کنند زیرا در صورت فقدان امنیت ارزش‌های دینی مورد هجمه قرار گرفته و خدشه‌دار می‌شوند (کمال‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). داشتن اعتقادات محکم یکی از سرمایه‌های مهم برای رشد انسان و موفقیت در امور است. از جمله می‌توان به اعتقاد به خدا، پیامبران و معجزات آن‌ها، معاد و توکل بر خداوند و... اشاره نمود. در این حوزه نیز گرچه موسی (ع) تلاش‌های زیادی نموده است اما بررسی همه‌ی آن‌ها از حوصله‌ی یک پژوهش خارج است از این‌رو دو راهبرد او را در حوزه اعتقادی تحلیل و بررسی خواهیم کرد:

### ۲-۳-۱. ارائه‌ی معجزات همراه با گفتگوی آرام و لاین

یکی از ویژگی‌های همه‌ی رسولان الهی از جمله حضرت موسی (ع) در دعوت به مردم به توحید و ایجاد امنیت روانی در جامعه، ارائه‌ی معجزات خود با برقراری عاطفی با مخاطب و به همراه ملایمت و نرمی بوده است. در ادامه به برخی از این موارد در دعوت موسی (ع) و آثار بدست آمده از آن اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد فرعون، از نظر سیاسی یک حاکم مستکبر است و علت بسیاری از مشکلات سرزمین مصر به او برمی‌گردد و تا او اصلاح نشود امور دیگر به سختی اصلاح می‌گردند. غلبه بر چنین افرادی، راهبردی مخصوص می‌طلبد و آن پرهیز از هر نوع خشونت

است. خویشتن‌داری از تندی، از واجب‌ترین آداب دعوت است به تعبیر دیگر برای دعوت این‌گونه افراد باید شکیبیا بوده و از قول لَین بهره برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۰۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۷۰).

نخستین دستور قرآن برای نفوذ در قلوب مردم (هرچند افراد گمراه و بسیار آلوده باشند) برخورد ملایم و توأم با عواطف انسانی است و تو سل به خشونت مربوط به مراحل بعد است که برخوردهای دو ستانه اثر نگذارد. از جمله در آیهی «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ - فَمَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۳، ۴۴) خطاب به موسی و برادرش آمده است که به سوی فرعون بروید که طغیان کرده است. اما به نرمی با او سخن بگوئید شاید متذکر شود یا از (خدا) بترسد. در ادامه آمده است که به او بگوئید که ما فرستاده‌های پروردگار توایم، بنی اسرائیل را با ما بفرست و آن‌ها را شکنجه مکن سپس به معجزات خود اشاره نموده و بر امنیت داشتن کسانی که از طریق هدایت پیروی می‌کنند تأکید شده است «وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی» (طه: ۴۷).

در آیات «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ - فَمَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» و «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ - فَمَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» و «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ - فَمَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» در آیات «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ - فَمَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» نیز چنانکه مشهود است راهبرد مبارزه‌ی نرم پیشنهاد شده است. یکی از نکات مستفاد از آیه این است که دعوت فرعون باید با ملایم‌ترین و خیرخواهانه‌ترین تعابیر شروع شود و لذا می‌فرماید: به او بگو: آیا میل داری پاک و پاکیزه شوی؟ و من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او بترسی (و خلاف نکنی) لذا موسی (ع) در این گفتگو نخست سراغ هدایت عاطفی او می‌رود تا او را به سخنان محبت‌آمیز نرم کند و زمینه‌ی پذیرش حقیقت فراهم گردد. از آنجایی که هر دعوتی باید آمیخته با دلیل باشد در آیه‌ی بعد می‌افزاید «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرٰی» سپس موسی معجزه‌ی بزرگ را به او نشان داد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۸۷).

مخاطبین پیامبران غالباً بعد از دعوت به توحید دو دسته می‌شوند یا دعوت را می‌پذیرند مانند ساحران که بعد از دیدن عصای موسی (ع) و تبدیل شدن آن به ماری بزرگ به معجزه بودن آن اعتراف و ایمان خود را به خدای موسی (ع) اظهار کردند

(اعراف: ۱۲۰) یا دعوت را نمی پذیرند. در حالت دوم با ید با ارائه معجزات و ایجاد بصیرت آن‌ها را مجاب کرد. فرعون و فرعونیان از دسته‌ی دوم بودند که به راحتی دعوت موسی (ع) را نپذیرفتند لذا خداوند بعد از نشان دادن معجزات و عدم پذیرش آن توسط دستگاه حکومت فرعون و حتی متهم کردن موسی (ع) به سحر و کهنانت و تخریب شخصیت ایشان، آن‌ها را به عذاب‌های متنوعی گرفتار نمود.

## ۲-۳-۲. تقویت عنصر توکل بر خداوند

توکل از ریشه‌ی «وکل» در صورتی که با «علی» استعمال شود، به معنای اظهار عجز و اعتماد به غیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۷۳۵). در اصطلاح به معنای تفویض امور به خداوند و رضایت دادن به تدبیر وی و اعتماد به او به عنوان سبب حقیقی و مرجع همه اسباب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۵). انسان متوکل خداوند را تکیه گاه مطمئن خود می یابد و در عین عمل به وظایف، امورش را به او واگذار می کند (بقره: ۲۱۶). در آیات متعددی بر جایگاه و اهمیت توکل به خدا تأکید شده است «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر: ۳۶) و آیه‌ی «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳).

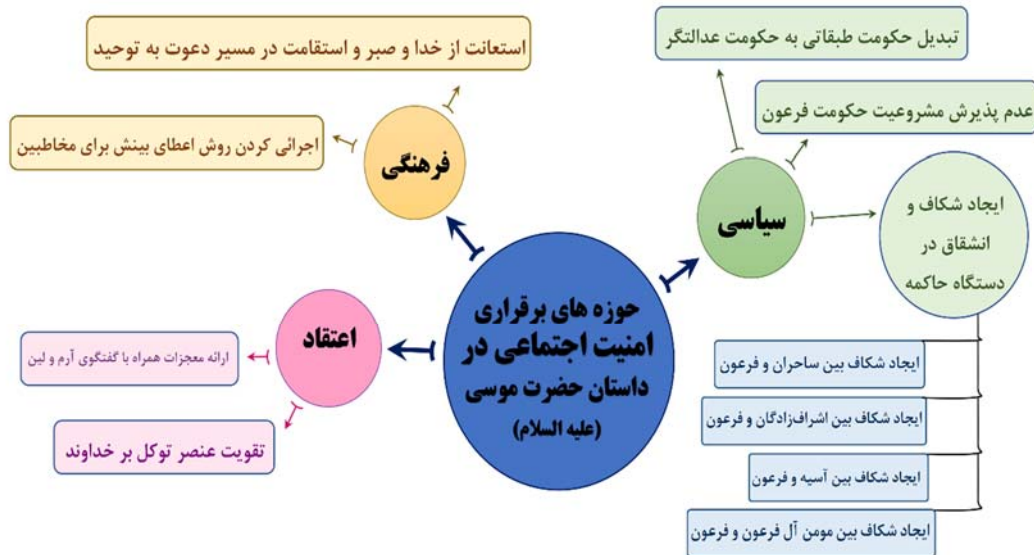
از این رو از جمله عواملی که سبب به وجود آمدن امنیت اجتماعی در جامعه می شود، ایمان و توکل به خداست. زمانی که ایمان حقیقی فراگیر شود و افراد یک جامعه ایمانی استوار داشته باشند، توکل بر خدا مصادق پیدا می کند زیرا لازمه‌ی ایمان به خدا توکل بر اوست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۰۹) در این صورت هم امنیت فردی افراد تضمین می شود و هم امنیت اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و ... چون مؤمن واقعی کسی است که دیگران از دست و زبان او در امان باشند: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۳).

توکل بر خدا سرلوحه‌ی دعوت همه‌ی پیامبران از جمله حضرت موسی (ع) بوده است. این موضوع در آیات متعددی به چشم می خورد. در آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی یونس وضع نخستین

گروه ایمان آورندگان به موسی (ع) را بیان کرده که فرزندان از قوم موسی به او ایمان آوردند اما از آنجایی که فرعون بیم داشتند که هر زمان ممکن است دستگاه حکومتی فرعون با تهدیدات خود آن‌ها را از آیین حضرت موسی دور نماید.

لذا در آیه‌ی «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ» (یونس: ۸۴) آمده است که موسی (ع) راهکار رسیدن به امنیت فکری و دور شدن از هراس را برای ذریه‌ی مؤمن، توکل کامل بر خداوند دانسته و از آنان می‌خواست که هم چون او به خدا توکل کنند این دسته از مؤمنان نیز دعوت موسی (ع) را پذیرفته و گفتند ما بر خدا توکل می‌کنیم و از خدا خواستند تا آن‌ها از فتنه‌های قوم ظالم فرعون نجات دهد (یونس: ۸۵ و ۸۶) زیرا کسی که به خدا توکل کند هم خدا او را دوست دارد (آل‌عمران: ۱۹۵) و هم او را تأمین می‌کند (طلاق: ۳). توکل یکی از مولفه‌های هویت دینی فرد است که مهمترین کارکرد آن آرامش بخشی درشاداند با یادآوری داشتن پناهی قدرتمند است. کاربرد توکل در این ماجرا در مقابل ترس و اضطرابی است که بنی اسرائیل در مقابل دیدن ساکنان آن سرزمین از خود بروز دادند (غروی، ۱۳۹۹، شماره ۴۶، ص ۱۸۵).

هم‌چنین در موقعیت‌های دیگر بر کار ساز بودن توکل در تثبیت آرامش تأکید فرموده است. زمانی که سپاه فرعون بنی اسرائیل را محاصره کردند بسیاری از یاران موسی (ع) گفتند به‌طور قطع ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم «فَلَمَّا تَرَأَا الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ» (شعراء: ۶۱) اما از آنجایی که توکل یک نوع ارتباط قلبی با خداست که در آن شخص با توجه به اعتقادی که به خدا دارد در تمامی اتفاقات حضور خدا را درک کرده و او را ناظر بر اعمال خود می‌بیند و دچار نگرانی نخواهد شد لذا موسی (ع) مطمئن بود چون می‌دانست که وعده‌ی خدا درباره‌ی نجات بنی اسرائیل تخلف‌ناپذیر است زیرا او مأمور شده بود که «فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ» (دخان: ۲۳) اما او نگران نبود، چون یقین داشت که لازم است دشمن آن‌ها را تعقیب کنند تا به سرنوشتی که در انتظار آن‌هاست گرفتار آیند. لذا فرمود: «قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۶۱) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۴۳).



نمودار نمودهای تحقق امنیت اجتماعی با تکیه بر داستان حضرت موسی (ع) و فرعون در قرآن

## نتایج تحقیق

«امنیت» به معنای ایمن شدن و در امان ماندن، یکی از مهم‌ترین نعمات الهی است که دارای پنج بُعد است. «امنیت اجتماعی» به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد آن، عبارت است از آرامش و آسودگی خاطری که جامعه و نظام سیاسی برای اعضای خود ایجاد می‌کند؛ که آن نیز می‌تواند در حوزه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گیرد. یکی از اهداف الهی همه‌ی انبیاء برقراری امنیت اجتماعی در جامعه‌ی مورد نظر بوده است تا در سایه‌ی آن انسان به کمال و سعادت برسد. از آنجایی که افراد جامعه دارای بینش‌ها و نگرش‌های متعدد و در نتیجه اعتقادات متفاوتی هستند، لذا برای رسیدن به مقصود، باید از روش‌ها و راهکارهای مختلفی بهره جست. در این پژوهش با بررسی داستان موسی (ع) با فرعون و فرعونیان و تحلیل روش‌های تبلیغی و تلاش‌های او در سه حوزه‌ی سیاسی، فرهنگی و اعتقادی جهت برقراری و تثبیت امنیت اجتماعی نتایج زیر به دست آمد:



۱. اولین و مهم‌ترین گام برای تحقق امنیت، حذف موانع اصلی برقراری امنیت و آرامش است. لذا موسی (ع) در گام نخست، با عدم پذیرش ربوبیت شخص فرعون، اقدام به حذف سرشاخه‌های قدرت و دستگاه حاکمه‌ی فرعون کرد
۲. موسی (ع) با اعلام عدم مشروعیت فرعون موفق شد پایه‌های حکومت ایشان را متزلزل نموده و مردم را نیز نسبت به حذف دستگاه حاکمه آماده نماید و سپس با ایجاد حکومتی بر اساس عدالت، طعم امنیت و آرامش را به مردم سرزمین خود چشانند؛
۳. هم‌چنین برای همراه کردن و اقناع مردم و بنی اسرائیل با خود، از روش‌های دعوت به صبر و استقامت و اعطای بینش و روشن‌گری نسبت به شخصیت فرعون و اطرافیان او بهره گرفت؛
۴. بصیرت‌زایی و روشن‌گری به‌عنوان یکی از راهکارها، از یک سو باعث انسجام در اطرافیان موسی (ع) گردید و از سوی دیگر سبب ایجاد شکاف و انشقاق در دستگاه حکومتی فرعون شد؛
۵. با ارائه‌ی معجزات متعدد به همراه گفتگوی آرام و لاین‌ضمن تأکید بر حقایق دعوت خود، موجودیت فرعون و حکومت او را زیر سؤال برد؛
۶. توکل بر خداوند متعال و اجتناب از طاغوت، راهبرد موسی (ع) در حوزه‌ی اعتقادی بود که ضمن امیدوار کردن مردم به پیروزی قطعی، ادامه‌ی حرکت در این مسیر را نیز تضمین می‌کرد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشنا، حسام‌الدین، (۱۳۸۸ش)، «امنیت فرهنگی، مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۵، ۷۴-۸۸.
۳. آشوری، داریوش، (۱۳۶۶ش)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: مروارید.

۴. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. آمدی، عبدالواحد، (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم ودرر الکلم*، تصحیح: مهدی رجایی، قم: دارالکتب اسلامی.
۶. ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۳۸۲ش)، *تحف العقول*، مترجم: صادق حسن زاده، قم: آل علی (ع).
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا: بی نا.
۸. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب اعلام اسلامی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۱۰. اندلسی، ابوحیان محمد، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دارالفکر.
۱۱. باقری، خسرو، (۱۳۸۰ش)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.
۱۲. بوزان، باری، (۱۳۷۸ش)، *مردم، دولتها، و هراس*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. ترابی، دیوید، (۱۳۸۲ش)، *اقتصاد و فرهنگ*، ترجمه: کاظم فرهادی، تهران: نشر نی.
۱۵. جاهد، حسینعلی، (۱۳۸۷ش)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت و تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران: نشر جهش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، مصحح: عطار احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۷. حسنی فر، عبدالرحمن، (۱۳۸۳ش)، «دولت و امنیت اجتماعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، *نشریه علوم اسلامی*، شماره ۲۲، ۲۴-۴۵.
۱۸. حکم آبادی، حجت اله، (۱۳۹۷ش)، «بررسی آثار تربیتی روش اعطای ینش در قرآن»، *آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث*، دوره ۳، شماره ۲، ۴۳-۶۱.
۱۹. خسروی، مرتضی، (۱۳۹۴ش)، *امنیت در قرآن* (رویکردی تفسیری تبیینی)، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.

۲۰. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۹۵)، **حکومت حکمت**، تهران: دریا.
۲۱. دوگان، ماتی، (۱۳۷۴ش)، «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد»، **اطلاعات سیاسی و اقتصادی**، سال ۱۰، ش ۱.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالقلم.
۲۳. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۴. سید قطب، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۹. عمید، حسن، (۱۳۸۹ش)، **فرهنگ عمید**، تهران: اشجع.
۳۰. غروی، سیده سعیده، (۱۳۹۹ش)، «بنی اسرائیل و سنت الهی کیفی»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۱۷، ش ۴۶.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۵ق)، **العین**، محقق مهدی المخزومی، قم: دار الهجرة.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، محقق حسین اعلمی، تهران: صدر.
۳۴. کمال آبادی، محمد تقی و دیگران، (۱۳۹۲)، «تبیین نقش اعتقادات و باورهای دینی در احساس امنیت»، **دانش انتظامی لرستان**، سال اول، شماره ۴.
۳۵. لاک، جان، (۱۳۸۸ش)، **ر ساله ای درباره حکومت**، مترجم حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۷. محمدقاسمی، حمید، (۱۳۸۹ش)، **روش‌های تربیتی در داستانهای قرآن**، تهران: شرکت چاپ و نشرین الممل.
۳۸. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. معین، محمد، (۱۳۶۳ش)، **فرهنگ معین**، تهران: امیر کبیر.
۴۰. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۲. نوید نیا، منیژه، (۱۳۸۲ش)، «درآمدی بر امنیت اجتماعی»، **مطالعات راهبردی**، سال ۶، شماره ۱.
۴۳. هابز، توماس، (۱۳۷۹ش)، **لویاتان**، مترجم حسین بشریه، تهران: نشر نی.
۴۴. همتیان، علی اصغر، (۱۳۹۲ش)، **امنیت اجتماعی در آموزه های وحیانی**، قم: بوستان کتاب.
۴۵. ولف، جانانان، (۱۳۸۴ش)، **چرا امروز باید مارکس را خواند؟**، ترجمه شهریار خواجهان، تهران: آشیان.
۴۶. وینسنت، اندرو، (۱۳۷۱ش)، **نظریه های دولت**، مترجم حسین بشریه، تهران: نشر نی.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. The Holy Quran (1415 AH), Translated by Mohammad Mehdi Fooladvand, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
3. Ibn Shu'bah, Hassan ibn Ali (2003), Tuhaf al-'Uqūl, Translated by: Sadegh Hassanzadeh, Qom: Āl Ali (AS).
4. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, Np.
5. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, Qom: Islamic Figures Library.
6. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrin (1414 AH), lisān Al-'Arab, Beirut: Dar Sādir.
7. Ashna, Hesamuddin (2009), "Cultural Security, a Concept Beyond National Security and Human Security," Culture Strategy, 5: 74-88.
8. Ashouri, Daryoush (1987), Political Encyclopedia, Tehran: Morvarid.
9. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh (1415 AH), Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathanī. Research: Atīyya Ali Abdalbārī. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
10. Āmedī, Abdulwahhab (1410 AH), Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim, Ed. Medi Rajaei, Qom: Dar al-Ktāb al-Islāmī.
11. Andalusī, Abū Ḥayyān Muhammad ibn Yusuf (1420 AH), Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr, Bierut: Al-Fikr.
12. Bagheri, Khosrov (2001), A Review of Islamic Education, Tehran: Madreseh Publications.
13. Buzan, Bari (1999), People, Governments, and Panic, Tehran: Research Center for Strategic.
14. Bayḍāwī Abdullah (1418), Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl, Beirut: Dar Iḥyā al-Turāth al-'Arabī
15. Trabassi, David (2003), Economics and Culture, Trans: Kazem Farhadi, Tehran: Ney.
16. Jahed, Hossein Ali (2008), Principles and Philosophy of Islamic Education and Training, Tehran: Jahesh.
17. Jawharī Ismail ibn Hamad (1376 AH), Al- Seḥāḥ. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malāein.
18. Hassanifar, Abdurrahman (2004), "Government and Social Security in the Constitution of the Islamic Republic of Iran," Journal of Islamic Sciences, 22: 24.18.

19. Hukmabadi, Hojatollah (1979), "Study of the Educational Effects of the Method of Understanding the Qur'an," Educational Teachings in the Qur'an and Hadith, 3 (2): 43-61.
20. Khosravi, Morteza (2015), Security in the Qur'an, Tehran: Higher National Defense University.
21. Delshad Tehrani, Mostafa (2016), The Government of Wisdom, Tehran: Darya.
22. Dugan, Matieh (1995), "Measuring the Concept of Legitimacy and Trust," Political and Economic Information, 10 (1 & 2): 30.
23. Rāghib Isfahānī Hussein ibn Muhamad (1412 AH), Almufradāt fī Qarīb Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-'Im.
24. Zamakhsharī, Mahmoud ibn 'Umar, (1407 AH), Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmīd Al-Tanzīl, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Arabī.
25. Sayed Qutb, Ibrahim (1412 AH), Fī Zilāl Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Shorūq.
26. Ṭabāṭabāeī, Sayed Muhammad Hussein (1417 AH), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office.
27. Ṭabrisī Fadl ibn Hassan (1994), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications.
28. Turayhī, Fakhr al-Din (1997), Majma Al-Bahrain, Tehran: Mortazavi.
29. Ṭūsi Sheikh, Muhammad Ibn Hassan (nd), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi.
30. Amid, Hassan (2010), Amid Dictionary, Tehran: Ashja'
31. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), Mafāṭīh al-Ghayb, 3rd ed, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
32. Farāhīdī Khalil ibn Ahmad (1405 AH), Kitāb al-'Ayn, Qom: Hijrat Publication
33. Fayḍ Kāshānī Molla Muhsen (1415 AH), Al-Tafsīr al-Sāfi, Research: Hussein 'A'lamī, 2nd ed., Tehran: Al-Sadr.
34. Kamal Abadi, Mohammad Taghi et al. (2013), "Explaining the Role of Religious Beliefs in the Sense of Security," Lorestan Police Knowledge, 1(4).
35. Locke, John (2009), A Treatise on Government, Trans: Hamid Azdanloo, Tehran: Ney.
36. Majlisī Muhammad Baqer (1403 AH), Biḥār Al-'Anwār, Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi.

37. Mohammad Qasemi, Hamid (2010), Educational Methods in Quranic Stories, Tehran: International Printing and Publishing Company.
38. Mustafawī, Hassan (1430 AH), Al-Tahqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
39. Moein, Mohammad (1984), Moein Dictionary, Tehran: Amir Kabir.
40. Mughniya Muhammad Jawad (1424 AH), Tafsir al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
41. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1995), The Commentary of Nemouneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
42. Navidnia, Manizheh (2003), "Introduction to Social Security," Tehran: Strategic Studies, 6 (1).
43. Huber, Thomas (2000), Leviathan, Trans: Hossein Bashirieh, Tehran: Ney Publishing.
44. Hemmatian, Ali Asghar (2013), Social Security in Revelation, Qom: Boostan-e Ketab.
45. Wolf, Jonathan (2005), Why Should You Read Marx Today? Trans: Shahriar Khwajawian, Tehran: Ashian.
46. Vincent, Andrew (1992), Theories of Government, Trans: Hossein Bashirieh, Tehran: Ney.

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.ع.)

سال شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۴۳، صص ۲۰۳-۲۳۶

## خوانش بینامتنی و نقش آن در بازسازی بافت تاریخی آیات قرآن (مطالعه موردی داستان هابیل و قایل)

محمود مکوند<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.30460.2780

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

### چکیده

بازسازی بافت تاریخی آیات یعنی موقعیتی که در آن متن قرآن شکل گرفته است از وجوه گوناگون، به ویژه تبیین معنای دقیق آیات، مسئله‌ای خطیر، دشوار و سودمند است. با این حال شواهد و مستندات موثق اندکی برای این مقصود در دسترس محققان قرار دارد. می‌دانیم که قرآن در موارد متعدد، ناظر به سنت‌ها و تعالیم مذکور در متون مقدس یهودی-مسیحی پیش از خود سخن می‌گوید که در افواه مردم عصر نزول جاری بوده است. از این رهگذر خوانش بینامتنی در بازبازی متن قرآن به مثابه یک سند موثق و به تبع، بازسازی بافت تاریخی آیات و شناخت مخاطبان عصر نزول بسیار کارآمد است. در پژوهش حاضر مبتنی بر این رهیافت به خوانش بینامتنی آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده پرداخته‌ایم که به داستان هابیل و

---

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. mahmoodmakvand@yahoo.com

\* مقاله حاضر، مستخرج از طرح پژوهشی داخلی و با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه خوارزمی انجام شده است.



قابیل مرتبط است. بازخوانی قرآن و متون مقدس یهودی-مسیحی، مشتمل بر عهد قدیم، عهد جدید و تلمود نشان می‌دهد که داستان پیش‌گفته، در این متون، به شیوه‌ای مشابه روایت شده است و کاربست خوانش تایپولوژیک در فهم آن کارآمد است. با این همه، قرآن به بازخوانی صرف داستان اکتفا نمی‌کند بلکه متناسب با مخاطبان خود در عصر نزول، این متون را تعدیل می‌کند و مفاهیمی نو می‌آفریند. خوانش بینامتنی نشان می‌دهد که آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده به تنش میان یهودیان عربستان با پیامبر(ص) و مؤمنان مرتبط است و یهود قصد خیانت دوباره به پیامبر(ص) و کشتن وی را دارند. افزون بر خوانش بینامتنی، با بهره‌مندی از برخی گزارش‌ها و روایات تاریخی می‌توان به این نظر دست یافت که آیات مذکور با موقعیتی در حدود سال ۷ هجرت، پس از صلح حدیبیه و پیش از خیانت یهود خیبر، مرتبط است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن، بینامتنیت، بافت تاریخی، هابیل، قابیل، عهدین، تلمود.

### مقدمه و طرح مسئله

در مطالعات قرآنی معاصر میان دو رویکرد متفاوت به قرآن تمایز نهاده می‌شود. بنابر یک نظر گاه، قرآن متنی مکتوب، بسته و فرازمانی است و بنابر نظر گاه دوم قرآن متنی گفتاری و تاریخ‌مند است. به بیانی دیگر از دو منظر به قرآن نگاه می‌شود؛ نگاه نخست فارغ از شرایط زمانی و بستر تاریخی به تحلیل آیات می‌پردازد و رویکرد دوم که تاریخ‌مند است، متن را در تعامل با زمانه خود قرائت می‌کند.

پژوهش حاضر مبتنی بر رویکرد دوم است. در این رویکرد گوینده و مخاطب هر دو در شکل‌گیری آیات سهیم‌اند و قرآن به صورت گفتگویی انگاشته می‌شود که از رهگذر

شیوه‌ای دیالکتیک پدید آمده است. گفتنی است که چنین رهیافتی هرگز در پی محصور کردن قرآن به زمان و زمین نزولش نیست بلکه معتقد است برای تبیین معنی دقیق آیات از مراجعه به پاره‌های دانسته‌های برون‌متنی گریزی نیست، درست برخلاف رویکرد نخست که همه قراین لازم برای خوانش متن را همراه آن می‌داند و فهم متن را خودبسنده می‌شمرد.<sup>۱</sup> روشن است که روایات اسباب نزول و سیره پیامبر(ص) در بازسازی بافت تاریخی آیات جایگاه ویژه‌ای دارند. باین حال از نااستواری شماری از این روایات و گزارش‌ها، که بر ساخته نزاع‌های مذهبی، فرقه‌ای و سیاسی در جهان اسلام هستند و نیز از ناسازگاری میان آنها نمی‌توان چشم پوشید. بنابر نظر بسام جمل، بیشتر روایات اسباب نزول ساختگی هستند و به هیچ‌وجه رویدادها و پیشامدهای عصر رسالت را بازتاب نمی‌دهند. بر این اساس این روایات در شناخت اسلام و پاسخ به پرسش‌های موجود در حوزه‌های مختلف سیره، حدیث، فقه، تفسیر و جز آن شایسته و قابل اعتماد نیستند. با این همه از نگاه وی ریشه‌های تاریخی بعضی از این روایات را نمی‌توان انکار کرد (جمل، ۲۰۰۵، صص ۲۱۶ و ۴۴۳).

---

<sup>۱</sup> - نظر به اینکه سخن در این باب به اوراق و سطور متعدد نیاز دارد و موضوع اصلی مقاله حاضر نیز تبیین این مسأله نیست بالطبع چاره‌ای جز اشاره مختصر به این دو رویکرد نبوده است. با این حال، نام بردن از پژوهش‌های زیر برای آشنایی تفصیلی مخاطبان با این موضوع و همچنین رهیافتی که نوشتار پیش رو از آن بهره برده است بسیار سودمند خواهد بود:

- 1- Abu Zayd, Nasr. (2004), "Rethinking the Quran: towards a Humanistic Hermeneutics". Utrecht: Humanistics University Press.
- 2- Neuwirth, Angelika. (2010), "Two Faces of the Qur'an: Qur'an and Muṣḥaf". *Oral Tradition*, 25/1: 141-156.
- 3- Robinson, Neal. (2005), "Jesus in the Quran, the Historical Jesus, and the Myth of God incarnate". In *Wilderness: Essays in Honour of Frances Young*, edited by R S Sugirtharajah, London: Continuum.
- 4- Reynolds, Gabriel Said. (2009), "The Muslim Jesus: Dead or alive?", *Bulletin of SOAS*, 72/2: 237-258.

مراجعه به آثار فوق نه تنها برای تبیین نظری این دو رویکرد کارآمد است بلکه به لحاظ تطبیقی نیز، بویژه مقالات سوم و چهارم با تمرکز بر پاره‌ای آیات و موضوعات قرآنی مشخص، مباحث مفیدی به دست می‌دهند. خوشبختانه از چهار پژوهش فوق، برخی نیز به زبان فارسی ترجمه شده‌اند که مشخصات آنها در فهرست منابع آمده است.

بنابراین جهت بازسازی دقیق موقعیت تاریخی آیات قرآن آن‌چنان که در واقع بوده است، ضروری است که قرآن را به‌عنوان کنشی ارتباطی و متنی پویا در ارتباط با مخاطبانش در سده هفتم میلادی در عربستان تلقی کرد. تنها در این صورت است که متن قرآن ارزش خود را به‌عنوان سندی استوار بازخواهد یافت که فرهنگ و ذهنیت مخاطبان، فراز و نشیب‌ها و مسائل جاری در محیط خاستگاهش را بازتاب می‌دهد و از رهگذر قرار گرفتن در موقعیت زمانی، مکانی، فرهنگی، اعتقادی، اجتماعی و زبانی مربوط به خود، تفسیر درست آن ممکن می‌شود.

در پژوهش حاضر برای نیل به این مقصود از خوانشی بینامتنی بهره برده‌ایم. کاربست یک خوانش بینامتنی در بازسازی بافت تاریخی آیات محل بحث نه تنها بسیار سودمند بلکه اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. گفتنی است که در این رویکرد، قرآن یک بینامتن تلقی می‌شود که با قرار گرفتن در جایگاه منبع و سندی موثق، خود قابلیت تبیین موقعیت و محیط خاستگاهش را دارد. از این رهگذر فهم معنای دقیق متن قرآن اهمیتی مضاعف می‌یابد و از انسجام یا پیوند معنایی آیات آن با دیگر متون مرتبط نمی‌توان چشم‌پوشی کرد چراکه اساساً یک بینامتن، انسجامی دو لایه دارد: انسجام درون متنی که یکپارچگی درون متن را تضمین می‌کند و انسجام بینامتنی که روابط ساختی میان متن و دیگر متون را می‌آفریند. به تعبیری دیگر آثار ادبی از نظامات، رمزها و سنت‌هایی شکل گرفته‌اند که توسط آثار ادبی پیش از خود بنا نهاده شده‌اند. بنابر رأی نظریه پردازان معاصر، متون، فاقد معنای مستقل هستند و عملیات خوانش ما را با شبکه‌ای از روابط متنی درگیر می‌کند. از این رو تفسیر یک متن، فرآیند حرکت میان متون است و معنی به امری بدل می‌شود که میان یک متن و همه متونی دیگری که به آنها ارجاع یا ارتباط دارد، شکل می‌گیرد (Plett, 1991, p.5؛ Allen, 2000, p.1؛ نیز نک: ادامه مقاله).

بر اساس آنچه گذشت جهت نشان دادن میزان کارآمدی خوانش بینامتنی، نمونه قرآنی آیات ۲۷ تا ۳۲ سوره مائده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در این آیات از داستان دو پسر حضرت آدم (ع) و قتل یکی از آنها - هابیل - توسط دیگری - قابیل - یاد می‌شود. هر یک از آن دو، قربانی ای تقدیم می‌کنند اما خداوند تنها قربانی هابیل را قبول می‌کند زیرا او فردی پارسا است. این امر سبب خشم قابیل می‌شود و او را به قتل برادر وا می‌دارد. در ادامه داستان، آیه ۳۲ مائده از حکمی یاد می‌کند که بر بنی‌اسرائیل مقرر شده است؛ مطابق این حکم، قتل یک انسان چنان است که گویی تمام مردم کشته شده‌اند و زنده داشتن یک انسان مانند زنده داشتن همه مردم است. میان این گروه از آیات با آیات پیش از خود تفاوت زمانی وجود دارد. در آیات ۲۰-۲۶ از بنی‌اسرائیل و مردم زمان حضرت موسی (ع) سخن گفته می‌شود که به سبب بی‌ایمانی و نافرمانی در بیابان سرگردان شدند و در آغاز آیه ۲۷ خطاب به پیامبر اسلام (ص) گفته می‌شود که: «وَ اْتَلُّ عَلَيْهِمْ»؛ بر ایشان بخوان. بنابر قاعده انتظار داریم که ضمیر «هم»، مرجع خود را در آیات پیشین باز یابد یعنی همان بنی‌اسرائیل زمان حضرت موسی (ع) که بلافاصله در آیات ۲۰-۲۶ به آنها اشاره شده است اما خطاب «وَ اْتَلُّ» به حضرت محمد (ص)، خواننده را با پرسش به آینده مواجه می‌کند و او را در موقعیت معاصر پیامبر (ص) قرار می‌دهد. به عبارت دیگر این پرسش را می‌توان مطرح کرد که در دسته آیات ۲۰-۲۷ آیا از یهودیان زمان حضرت موسی (ع) سخن گفته می‌شود یا از یهودیان زمان حضرت محمد (ص)؟ اگر مخاطب این آیات یهودیان سده هفتم میلادی در عربستان هستند تنش آنها با پیامبر اسلام (ص) چه بوده است؟ و نسبت داستان هابیل و قابیل با این تنش چیست؟ از سوی دیگر چه موقعیت تاریخی باعث شده است که قرآن از حکم مذکور در آیه ۳۲ سوره مائده یاد کند که در نتیجه داستان قتل هابیل توسط قابیل بر بنی‌اسرائیل مقرر شده است؟ و نهایتاً اینکه آیا قرآن در یادآوری این حکم، متناسب با مخاطبان خود در عصر نزول، تغییر و تعدیلی در آن ایجاد کرده است یا صرفاً بازگوکننده آن است؟ در پژوهش حاضر جهت پاسخ به پرسش‌های فوق با ارجاع به دیگر آیات قرآن، عهد عتیق، عهد جدید، تلمود و میشنا خوانشی بینامتنی از آیات ۲۷ تا ۳۲ سوره مائده ارائه خواهیم داد که در قرار دادن این آیات در بافت تاریخی آن بسیار کارآمد خواهد بود.

رویکرد فوق در پالایش روایات اسباب نزول و شناخت میزان اعتماد به آنها در بازسازی بافت تاریخی آیات نیز بسیار سودمند است.

### ۱. پیشینه تحقیق

در باب پیشینه مقاله حاضر لازم است اشاره شود که پژوهشی مستقل در زمینه خوانش بینامتنی و نقش آن در بازسازی بافت تاریخی آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده، انجام نگرفته است. با این حال پژوهش‌های زیر در باب آیات پیش گفته که با تکیه بر منابع، رویکرد‌ها و استنتاجات کاملاً متفاوت انجام گرفته‌اند قابل ذکر است:

۱- سرشار، مژگان، "داستان‌هاییل و قابیل در تفاسیر اسلامی: نمونه‌ای از کاربرد ادبیات کتاب مقدس برای فهم مبهمات قرآن کریم"، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

۲- حیدری، محمد صادق؛ ربیع نتاج، علی اکبر، "سداال و ادعای اقتباس آیات ۲۷-

۳۲ سوره مائده از ترگوم و تلمود"، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۸۴، پاییز ۹۶.

### ۲. بینامتنیت

«زبان‌شناسی متن»<sup>۲</sup>، یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که در آن به مطالعه و بررسی متون پرداخته می‌شود. وقتی از متن سخن می‌گوییم می‌تواند به مجموعه‌ای از مواد نوشتاری یا گفتاری اشاره داشته باشد. در این شاخه از زبان‌شناسی، متن جایگاه بنیادین دارد و عبارت از واحدی زبانی با نقش ارتباطی مشخص است. افزون بر این، «متنیت»<sup>۳</sup> یک متن با اصولی نظیر «پیوستگی»<sup>۴</sup>- پیوند میان صورت‌های زبانی- «انسجام»<sup>۵</sup>- پیوند معنایی و مفهومی-

---

<sup>۲</sup>- text linguistics

<sup>۳</sup>- textuality

<sup>۴</sup>- cohesion

<sup>۵</sup>- coherence

«پیام‌دهی»<sup>۶</sup>-انتقال پیام- و «بینامتنیت»<sup>۷</sup>- پیوند با سایر متون- تحقق می‌یابد (Crystal, 2008, p.481). (Beaugrande and Dressler, 1992, p.25)

«بینامتنیت» بدین معنا است که هر گفته‌ای به نحوی گریزناپذیر متکی، حاوی یا در تعارض با گفته‌های پیشین است (نک: یورگنسن، ۱۳۹۳، ص ۲۴۳). این معیار اشاره دارد که متون از یکدیگر تأثیر می‌گیرند و هیچ متنی معنای مستقل ندارد. بر این اساس، بینامتنیت به عواملی باز می‌گردد که باعث می‌شود یک متن و تفسیر آن به دانسته‌های مرتبط با خود یا متون پیشینی وابسته شود (سا سانی، ۱۳۸۴، صص ۴۵-۴۴). برخی، بینامتنیت را عبارت از انسجام در سطح «کلان‌متن»<sup>۸</sup> دانسته‌اند. مقصود از «کلان‌متن»، متنی است که از «خردمتن»<sup>۹</sup> های متعددی تشکیل شده است که می‌توانند در زمان‌های مختلف تولید شده باشند (البرزی و مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۶۳).

در این پژوهش جهت قرارداد متن قرآن در بافت تاریخی‌اش، خوانش بینامتنی را در دو سطح به کار خواهیم بست. در سطح نخست روابط بینامتنی آیات در کل قرآن مورد توجه قرار می‌گیرد. از آنجا که طبق بررسی‌های زبان‌شناختی، بخش‌های پسین و پیشین یک تکه متن، به‌نوعی بینامتن‌های آن به‌شمار می‌روند، می‌توان گفت که مناسبات درون‌متنی که در سنت مطالعات تفسیری مسلمانان تحت عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» سابقه‌ای دیرین دارد، در حوزه زبان‌شناسی جدید «بینامتنیت» نام می‌گیرد (سا سانی، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

در سطح دوم به بینامتنیت قرآن با متون مقدس یهودی - مسیحی می‌پردازیم. این سطح از بینامتنیت در کلان‌متنی به بزرگی متون مقدس برقرار می‌شود تا بافت تاریخی آیات را بازسازی کند (نک: و صفی و شفیع، ۱۳۹۲). ضروری

---

<sup>۶</sup>- informativeness

<sup>۷</sup>- intertextuality

<sup>۸</sup>- macrotext

<sup>۹</sup>- microtext

است بر این نکته تأکید شود که قرآن خود اعتبار این سطح از خوانش بینامتنی را در آیات متعددی تأیید می‌کند. برای نمونه به آیات زیر می‌توان اشاره کرد:

- «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ» (یونس: ۹۴).  
- «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ \* بِلسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ \* وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ \* أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء: ۱۹۷-۱۹۲).

### ۳. پیش فرض‌ها

در پژوهش حاضر دو نکته به‌عنوان پیش فرض، پذیرفته شده‌اند که جهت تبیین دقیق مطالبی که در ادامه مقاله مورد بحث قرار می‌گیرند، اشاره به آنها ضرورت دارد:

#### ۳-۱. ارتباط آیات ۱۱ تا ۳۲

به نظر می‌رسد آیات ۲۷-۳۲ با آیات ۱۱ به بعد سوره مائده ارتباط معنایی و مفهومی دارد. موضوع اصلی این دسته آیات با بنی اسرائیل و یهود مرتبط است و این انسجام در تعیین بافت تاریخی آیات مؤثر است. به صورت دقیق در آیه ۱۱، نعمت خداوند به مؤمنان و نجات ایشان از خطرات پیشین یادآوری می‌شود. موضوع آیات ۱۲ به بعد سخن درباب بی‌ایمانی و نافرمانی اهل کتاب به‌ویژه بنی اسرائیل است. در این آیات از میثاق‌هایی که خداوند از بنی اسرائیل و نصاری گرفته است و پیمان شکنی‌های ایشان (آیات ۱۴-۱۲)؛ رسالت محمد(ص) و پاسخ به ادعاهای شرک آمیز مسیحیان و یهودیان (آیات ۱۹-۱۵)؛ عدم همراهی بنی اسرائیل با موسی(ع) و امتناع از ورود به سرزمین مقدس و چهل سال سرگردانی ایشان (آیات ۲۶-۲۰) سخن رفته است.

طبری در جامع البیان آیات ۱۱ تا ۳۲ مائده را یک دسته آیه و به‌عنوان مقطعی مرتبط با بنی اسرائیل می‌داند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۳۲). فخر رازی نیز مانند طبری به ارتباط این دو دسته از آیات اشاره کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۷).

نیل رابینسون<sup>۱۰</sup> که در پژوهش خود در باب ساختار سوره مائده بر شواهد لفظی بسیار تأکید دارد با تکیه بر تکرار عبارات مشابه «يَسْطُورُ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ» و «بَسَطَتْ إِلَيَّ يَدَكَ / بَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ» در آیات ۱۱ و ۲۸، از ارتباط این دسته آیات سخن می‌گوید:

«از مؤمنان به قطع خواسته می‌شود تا آگاه باشند که یهودیان عربستان، که برخی از ایشان قبلاً در موقعیتی دیگر بر ضد مؤمنان دست درازی کرده بودند، همان برادران بی‌وفا و برادرکشان بالقوه هستند» (Robinson, 2001, p.13؛ قس: ابن عاشور، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۸).

عموم مفسران نیز به ارتباط آیات ۳۲-۲۷ با آیات قبلی به صورت کلی - و نه دقیقاً از آیه ۱۱ به بعد - اشاره کرده‌اند. در توضیح وجه اتصال آیه ۲۷ با آیات قبلی گفته می‌شود که حال یهود در پیمان شکنی و انجام اعمال ناشایست مانند حال پسر حضرت آدم (ع) - قابیل - در به قتل رساندن برادرش - هابیل - است. این امر ریشه در حسادت قابیل دارد و یهود نیز دقیقاً به همین دلیل به پیامبر اسلام (ص) ایمان نمی‌آورند و رسالت او را نمی‌پذیرند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۸؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۸۰).

افزون بر این، ارتباط این دو دسته آیات در تبیین موقعیت تاریخی آیه ۱۱ نیز سودمند است. در آیه ۱۱ سوره مائده این عبارت آمده است: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ هُمْ قَوْمٌ أَن يَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». در مورد آیه ۱۱ و آن نعمت الهی که مؤمنان باید به یاد آورند، سبب نزول‌های مختلف نقل شده است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. این روایات ما را در موقعیت‌های تاریخی مختلف قرار می‌دهند و روشن است که همه آنها نمی‌تواند درست باشد. بنابراین در مورد آیه ۱۱ مائده نیز می‌توان روایت سبب نزول معتبر را از میان سایر روایات شناسایی کرد.

<sup>۱۰</sup> - Neal Robinson



### ۲-۳. خوانش تایپولوژیک

تایپولوژی<sup>۱۱</sup> به مطالعه پیش‌نمونه‌ها<sup>۱۲</sup> می‌پردازد. یک پیش‌نمونه عبارت است از نمادی یا نمونه‌ای<sup>۱۳</sup> برای نمونه‌های ثانوی<sup>۱۴</sup>. در مطالعات کتاب مقدس، اشخاص، اماکن و رخدادها متعلق به عهد قدیم مانند پیش‌نمونه‌ها یا نمادهایی برای نمونه‌های ثانوی در عهد جدید فرض می‌شوند. در تایپولوژی از رهگذر تبیین ارتباط و پیوند یک پیش‌نمونه در عهد قدیم با نمونه ثانوی آن در عهد جدید، امکان تفسیر متن فراهم می‌آید ( Jackson, 2019).

برای مثال بنا بر توضیحات رایینسون، «مفسران مسیحی، از دیرباز، رسالت یوشع را در عهد عتیق به‌عنوان پیشگویی رسالت عیسی تفسیر کرده‌اند. گویش نام‌های این دو در زبان‌های عبری و یونانی، یکسان است؛ آنها هر دو دوازده نفر را برای مأموریت خاص برگزیدند و در حالی که یوشع بر کنعانی‌ها پیروز شد، عیسی نیز نیروهای اهریمنی را در هم شکست» (رایینسون، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲). وی در باب کلام حضرت عیسی (ع) به حواریون، «مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» (صف: ۱۴)، از رهگذر تفسیر تایپولوژیک مذکور می‌گوید: «فرمان عیسی به حواریونش مبنی بر اینکه در راه خدا یاران من باشید، که ظاهراً نوعی دعوت به جهاد است، آنگاه معنای متعالی خود را می‌یابد که حضور عیسی در زمانه عهد عتیق به‌مثابه یوشع که بنی اسرائیل را در فتح سرزمین موعود رهبری کرد، مفروض گرفته شود» (Robinson, 1991, p.18).

به نظر می‌رسد که در آیات ۲۷-۳۲ مانده به دو شخص به نام‌های هابیل و قابیل اشاره نمی‌شود بلکه از دو شخصیت یاد می‌شود که هر یک به‌مثابه نمادی برای یک حقیقت همیشه جاری در تاریخ است. از این‌رو، انسان‌های دیگر باید از آنها عبرت گیرند و هوشیار

---

<sup>۱۱</sup> - typology

<sup>۱۲</sup> - types

<sup>۱۳</sup> - figure

<sup>۱۴</sup> - antitypes

باشند که به کدام یک اقتفا می کنند. در تفاسیر اسلامی، روایاتی از پیامبر (ص) نقل می شود که داستان پسران آدم را به عنوان مثل معرفی می کند. برای نمونه به روایت زیر می توان اشاره کرد:

النبي (ص): «إِنَّ اللَّهَ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا ابْنِي آدَمَ فَخُذُوا مِنْ خَيْرِهِمَا وَ دَعُوا شَرَّهُمَا» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۲۹؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۵).

افزون بر این در تفاسیر، روایات بسیاری از پیامبر (ص) و صحابه نقل شده است که در آنها از قابیل به عنوان نخستین کسی یاد می شود که قتل را سنت نهاد. عبارت زیر نمونه ای برای این معنی است که به صورت های مختلف روایت شده است:

«لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ كِفْلٌ» (نصیب) مِنْ دَمِهَا، لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۲۵؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۹).

از عبارت «أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ» در این روایات به خوبی می توان فهمید که قتل هابیل توسط قابیل نماد یا نمونه اعلی<sup>۱۵</sup> برای برادر کشی است (قس: فتاحی زاده، علایی رحمانی، غلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۴). میشل کوپرس<sup>۱۶</sup> نیز در کتاب *The Banque* (۲۰۰۹)، خوانشی تایپولوژیک<sup>۱۷</sup> از این مقطع از سوره مائده ارائه می کند (Cuyper, 2009, p.199). در ادامه روشن خواهد شد که داستان هابیل و قابیل در قرآن و متون مقدس یهودی-مسیحی نیز به شیوه ای مشابه روایت شده است.

### ۳. اقوال مختلف در باب بافت تاریخی آیات

در باره موقعیت تاریخی آیات ۳۲-۲۷ سوره مائده، اقوال مختلف را از دو منظر می توان ارائه کرد:

<sup>۱۵</sup> - prototype

<sup>۱۶</sup> - Michel Cuyper

<sup>۱۷</sup> - typological

## الف) رویکرد کل نگر

بنا بر این نظرگاه، به تبع تبیین تاریخ نزول کل سوره مائده، موقعیت زمانی آیات ۳۲-۲۷ نیز مشخص خواهد شد. گفتنی است که از این سوره، جز بخشی از آیه سوم آن «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» که در حجه‌الوداع - سال دهم هجرت - و در عرفه نازل شده است، ذیل سور مدنی نام برده‌اند (دانی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۳۱؛ ابن سلام، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹ و ۳۶۵).

با اینحال، زرکشی با اتخاذ معیار زمان در تعیین مکی و مدنی، این بخش را نیز در زمره آیات مدنی برشمرده است (زرکشی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۵). بنا بر یک قول، آغاز نزول سوره سال هفتم هجرت بوده است و تا سال دهم هجرت و با نزول آیه پیش گفته، نزول سوره کامل شده است (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۰۹). آلوسی تقدم سوره نساء بر مائده را به دلیل شروع با «يا أَيُّهَا النَّاسُ» (نساء: ۱) می‌داند، که ویژگی سور مکی است در حالیکه سوره مائده با «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (مائده: ۱) شروع می‌شود که ویژگی خطابات مدنی است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، صص ۲۲۱-۲۲۲).

بنابه روایات و گزارش‌های تاریخی، سوره مائده، آخرین سوره نازل شده به صورت کامل است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۸؛ حاکم، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۱۱؛ زرکشی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۴؛ ابن سلام، ۱۳۷۶، صص ۲۳۹-۲۴۰؛ ترمذی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۳۱). بر این اساس این سوره را مشتمل بر هیچ آیه منسوخ‌نشده‌اند (عیاشی، ابن سلام، همانجاها؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۷۱). با اینحال برخی نیز به نسخ آیاتی از سوره قائلند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۲۱). مطابق برخی دیگر از روایات ترتیب نزول، سوره مائده صد و دوازدهمین (مقدمتان، ۱۳۷۵، ص ۱۵) یا صد و سیزدهمین سوره نازل شده است که پیش از سوره نصر (ترمذی، همانجا) یا توبه (زرکشی، همانجا؛ مقدمتان، ۱۳۷۵، ص ۱۰) در مدینه نازل شده است (برای ترتیب زمانی نزول سوره در قرآن‌های مرسوم نک: رامیار، ۱۳۶۹، ص ۶۷۰).

## ب) رویکرد جزءنگر

مطابق این دیدگاه تاریخ نزول آیات ۲۷-۳۲ به صورت خاص مورد بحث قرار می‌گیرد. درباره موقعیت تاریخی آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده نظرات مختلفی وجود دارد. مقاتل بن سلیمان در تفسیر خود، با تعبیر: «يقول اتل يا محمد على أهل مكة نبأ ابني آدم» (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۶۸) مخاطب این آیات را مردم مکه می‌داند. ریچارد بل<sup>۱۸</sup> این آیات را با آغاز دوران مدنی و تشریح حکم قصاص مرتبط می‌داند (Bell, 1960, v.1, p.270, EQ, 2001, v.1, p.98).

تئودور نولدکه<sup>۱۹</sup> درباره تاریخ گذاری آیات ۱۲-۳۴ مائده می‌گوید:

«در باب تاریخ گذاری آیات ۱۲-۳۴ تنها سرنخ ممکن آیه ۱۳۳ است که بدون تردید درباره جنگی علنی و سرسختانه سخن می‌گوید. از آنجا که آیه ۳۳ اشاره دارد که جنگ پیشتر آغاز شده است پس زمان این مقطع از آیات پس از طرد بنی قینقاع در شوال سال ۲ هجرت و بالطبع پیش از هجوم نهایی بر ضد توان یهودیان عرب یعنی فتح خیبر در جمادی الاول سال ۷ هجرت خواهد بود. احتمالاً این مقطع از آیات به تاریخ اخیر خیلی نزدیک هستند زیرا بیشتر بخش های سوره مائده ظاهراً به سال های ۶ و ۷ هجری تعلق دارند» (Nöldeke, 2013, p.185).

مهدی بازرگان که در تعیین تاریخ آیات به طول آیه و تعداد کلمات آن توجه دارد، آیات مذکور را به سال ۹ هجرت مرتبط می‌داند (بازرگان، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷). علاوه بر این درباره بافت تاریخی آیه ۱۱ مائده و آن نعمت الهی که مؤمنان باید به یاد آورند، اختلاف نظر جدی وجود دارد. بنابر روایات، آیه ۱۱ مائده به نجات پیامبر(ص) و

<sup>۱۸</sup>- Richard Bell

<sup>۱۹</sup>- Theodor Nöldeke

اصحابش از توطئه قتل خیانتکارانه یهود یا مشرکان اشاره دارد. اکنون به دو دسته از مهم‌ترین این روایات اشاره می‌شود.

۱- طبری و واحدی روایات متعددی نقل می‌کنند که آیه ۱۱ را به یهود بنی‌نضیر ربط می‌دهند. برای نمونه به روایت زیر اشاره می‌شود:

«هو استنقاذ الله نبيه محمدا(ص) و أصحابه مما كانت اليهود من بني النضير هموا به يوم أتوهم يستحملونهم/ يستعينهم دية العامرين اللذين قتلهما عمرو بن أمية الضمري» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۹۲؛ واحدی، ۱۴۱۱، ص ۱۹۶).

روایت فوق از نجات جان پیامبر(ص) و اصحابش سخن می‌گوید آنگاه که ایشان برای طلب کمک در پرداخت خون‌بهای دو تن از مردان قبیله بنی‌عامر که توسط عمرو بن امیه کشته شده بودند، نزد یهود بنی‌نضیر رفتند. طبری (همانجا) این قول را درست‌ترین می‌داند و در تأیید آن به آیات بعدی اشاره می‌کند که در آنها از خیانت دائم بنی‌اسرائیل و سرزنش ایشان یاد می‌شود.

۲- بنابر دسته‌ای دیگر از روایات، منظور از نعمت الهی در آیه ۱۱ مانده نجات پیامبر(ص) و اصحابش از توطئه قتل مشرکان در منطقه بطن نخل - در نزدیکی مکه - است: «عنى الله جل ثناؤه بذلك النعمة التي أنعمها على المؤمنين باطلاع نبيه صلى الله عليه و سلم على ما هم به عدوه و عدوهم من المشركين يوم بطن نخل من اغتارهم إياهم، و الإيقاع بهم إذا هم اشتغلوا عنهم بصلاتهم» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۹۴).

بنابر این روایت، خداوند، پیامبر(ص) را از توطئه مشرکان مکه در ماجرای حدیبیه - در سال ششم هجرت - آگاه کرد آن هنگام که در منطقه بطن نخل - منطقه ای میان مکه و طائف - و در حال نماز قصد غافلگیر کردن پیامبر(ص) و مؤمنان را داشتند (نیز نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۰۶).

میشل کویپرس نیز با روش تحلیل بلاغی<sup>۲۰</sup> که مبتنی بر شواهد لفظی و تبیین تقارن‌های موجود میان آیات است، مصداق «قوم» را در آیه ۱۱ مانند آیات ۲ و ۸ مائده همان مشرکان مکه می‌داند (Cuypers, 2009, p.109).

با این همه ریچارد بل و نولدکه، تاریخ نزول آیه ۱۱ را نامشخص می‌دانند. نولدکه در این باره می‌گوید:

«تاریخ‌گذاری آیه ۱۱ تقریباً ناممکن است، زیرا صرفاً در قالب عبارتی بسیار کلی از خطری یاد می‌کند که مسلمانان در معرض آن بوده‌اند» (Nöldeke, 2013, p.185).

#### ۴. خوانش بینامتنی

همانطور که پیشتر اشاره شد خوانش بینامتنی در دو سطح ارائه خواهد شد؛ در یک سطح، میان قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی و در سطح دیگر میان خود آیات قرآن. با این حال برای حفظ انسجام مطالب، آیات قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی مرتبط در کنار هم ذکر می‌شود.

#### ۴-۱. قتل هابیل نمونه اعلی برادرکشی

در تورات، داستان هابیل و قابیل در فصل چهارم سفر پیدایش آمده است. اینک به تناسب، بخشی از آن ذکر می‌شود:

«۳- پس از چندی، قائن هدیه‌ای از محصول زمین برای خداوند آورد. ۴- ولی هابیل از نخست‌زادگان گله خویش و از بهترین قسمت‌های آنها هدیه‌ای آورد. خداوند هابیل و هدیه او را منظور داشت. ۵- ولی قائن و هدیه‌اش را منظور نداشت. پس قائن بسیار خشمگین شد و دل‌ریش گشت. ... ۸- قائن به برادر خویش هابیل

گفت: «بیا تا به صحرا برویم» و چون در صحرا بودند قائن بر برادرش هابیل برخاست و او را کشت. ۹- آنگاه خداوند به قائن گفت: «برادرت هابیل کجاست؟» گفت: «نمی‌دانم؛ مگر من نگهبان برادرم هستم؟» ۱۰- خداوند فرمود: «چه کرده‌ای؟ خون برادرت از زمین نزد من فریاد برمی‌آورد. ۱۱- و اکنون تو ملعون هستی از زمینی که دهان خود را گشود تا خون برادرت را از دست تو دریافت کند»<sup>۲۱</sup>.

اگرچه داستان در تورات مفصل‌تر و همراه با جزئیاتی است که در قرآن دیده نمی‌شود اما اصل داستان و عناصر مشترک آن در هر دو متن قابل ملاحظه است. به نظر می‌رسد قرآن که اساساً پدیده‌ای شفاهی است، تلمیح وار از داستان سخن می‌گوید و به سبب آشنایی مخاطبان با جزئیات داستان از ذکر آنها صرف نظر می‌کند. با این همه آنچه اکنون باید محل توجه و تأکید قرار گیرد زبان نمادین متن تورات در شرح داستان است. در این راستا به طور مشخص تأمل در باب عبارت «خون برادرت» در آیات ۱۰ و ۱۱ ضرورت دارد. مراجعه به متن عبری این آیات نشان می‌دهد که ترجمه عبارت فوق دقیق نیست. متن عبری آیات ۱۰ و ۱۱ به قرار زیر است:

«۱۰- וַיֹּאמֶר מְהֵרָה עֲשֵׂיתָ קוֹל דְּמֵי אַחִיךָ לְעֵקִים אֵלַי מִן־הַאֲדָמָה ۱۱- וְעַתָּה אָרִיר אֶתְּךָ מִן־הַאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לְקַחַת אֶת־דַּמִּי אֶחָיִךְ מִיָּדֶךָ».

در متن عبری، عبارت «خون برادرت» به صورت «دَمֵי אַחִיךָ» (demē āhikā) آمده است. واژه دَمֵי / دَمִים به صورت جمع به کار رفته است و مفرد آن دָם (dām) است. بنابراین واژه «خون» در ترجمه‌های فارسی و واژه blood- که واژه‌ای غیر قابل شمارش است- در عموم ترجمه‌های انگلیسی (برای نمونه نک: New King James) مفهوم این واژه را به درستی منتقل نمی‌کنند.

<sup>۲۱</sup>- ترجمه آیات کتاب مقدس، در تمام مقاله از ترجمه هزاره نو است.

به بیان دیگر این عبارت باید به صورت «خون‌های برادرت» ترجمه می‌شد. همین نکته برای نویسندگان تلمود نیز محل پرسش و بحث بوده است؛ در تلمود بابلی (Sanhedrin 37a:12) این عبارت آمده است:

«این عبارت تعلیم می‌دهد که قابیل محکوم به ریختن خون برادرش و خون ذریه برادرش است. میشنا تفسیری دیگر ارائه می‌کند مبنی بر اینکه: عبارت «خون‌های برادرت» که به صورت جمع آمده است، نشان می‌دهد که خون هابیل در یک مکان جمع نشده بود بلکه روی درختان و سنگ‌ها پاشیده شده بود.»

در تلمود بابلی (Sanhedrin 37b:10) توضیح دیگری نیز برای عبارت پیش گفته آمده است:

«آیه مذکور تعلیم می‌دهد که قابیل به برادرش هابیل، زخم‌ها و جراحات‌های متعدد رساند و چون نمی‌دانست که در اثر کدام یک از این زخم‌ها روح از بدن وی جدا خواهد شد پس چندین بار به او ضربه زد. قابیل این کار را ادامه داد تا سرانجام به گردن هابیل ضربه‌ای زد و آنگاه بود که او جان داد»

ملاحظه می‌شود که این عبارات همگی تلاش دارند تا کاربر است صورت جمع «דָּמִי» (خون‌ها) در متن عبری تورات را توضیح دهند اما مشخص نیست که این توضیحات متفاوت بر چه اساسی بیان شده‌اند. از سوی دیگر تأکید بر ارائه خوانشی ملموس از تعبیر «דָּמִי» (خون‌ها) و گنجاندن تفسیر آن در چارچوب حواس نیز روشن نیست، به‌ویژه که تعبیر زیر نشان می‌دهند که روایت تورات از ماقوع، استعاری است:

- קוֹל דְּמֵי אֶחָיִךְ זֹעֲקִים אֵלַי: خون(های) برادرت از زمین نزد من فریاد برمی‌آورد.

- מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-פִּיהָ לְקַחַת דְּמֵי אֶחָיִךְ מִיָּדֶךָ: از زمینی که دهان

خود را گشود تا خون(های) برادرت را از دست تو دریافت کند.



نحوه مواجهه انجیل با شخصیت هابیل در تبیین دقیق تر این موضوع سودمند است. قتل هابیل، در اناجیل، نمونه اعلی برای برادر کشی است. در انجیل متی چنین آمده است:

«پس، همه خون پارسایان که بر زمین ریخته شده است، از خون هابیل پارسا گرفته تا خون زکریا بن برخیا، که او را بین محرابگاه و مذبح کشتید، برگردن شما خواهد بود» (متی ۲۳: ۳۵).

در انجیل لوقا، نظیر عبارت فوق دیده می شود:

«۴۹- از این رو حکمت خدا می فرماید که "من برای آنها پیامبران و رسولان خواهم فرستاد. اما بعضی را خواهند کشت و بعضی را آزار خواهند رسانید"» ۵۰- پس، خون همه پیامبرانی که خونشان از آغاز جهان تا کنون ریخته شده است، برگردن این نسل خواهد بود. ۵۱- از خون هابیل تا خون زکریا که بین مذبح و محرابگاه کشته شد. آری، به شما می گویم که این نسل برای این همه حساب پس خواهد داد» (لوقا ۱۱: ۴۹-۵۱).

در عبارات فوق از انجیل لوقا، حضرت مسیح (ع) به پیامبر کشی فریسیان و فقیهان یهود اشاره دارد. در بسیاری از آیات قرآن نیز به این ویژگی یهود اشاره شده است:

۱- «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يُقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (بقره: ۶۱).

۲- «قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران: ۱۸۳).

۳- «لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَ فَرِيقًا يُقْتُلُونَ» (مائده: ۷۰).

#### ۴-۲. حسادت عامل قتل

همانطور که عموم مفسران مسلمان نیز به این مسأله توجه داده اند، در پشت نفرت و آدمکشی قبیل، حسادت نهفته بود (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۲۲؛ طوسی،

بی تا، ج ۳، ص ۴۹۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۸۹). این حسادت همان چیزی است که در فقیهان و رهبران مذهبی ای که می خواستند مسیح (ع) را به صلیب بکشند دیده می شد. در انجیل مرقس (۱۵) آیات زیر آمده است:

«۱- بامدادان، بی درنگ، سران کاهنان همراه با مشایخ و علمای دین و تمامی اعضای شورای یهود به مشورت نشستند و عیسی را دست بسته بردند و به پیلاطس تحویل دادند. ... ۶- پیلاطس را رسم بر این بود که هنگام عید، یک زندانی را به تقاضای مردم آزاد کند. ... ۸- مردم نزد پیلاطس آمدند و از او خواستند که رسم معمول را برایشان به جای آورد. ۹- پیلاطس از آنها پرسید: «آیا می خواهید پادشاه یهود را برایتان آزاد کنم؟» ۱۰- این را از آن رو گفت که در یافته بود سران کاهنان عیسی را از سر رشک به او تسلیم کرده اند.»

در انجیل متی (۲۷) نیز عباراتی کاملاً مشابه دیده می شود:

«۱۵- والی را رسم بر این بود که هنگام عید یک زندانی را به انتخاب مردم آزاد سازد. ۱۶- در آن زمان زندانی معروفی به نام باراباس در حبس بود. ۱۷- پس هنگامی که مردم گرد آمدند، پیلاطس از آنها پرسید: «چه کسی را می خواهید برایتان آزاد کنم، باراباس را یا عیسی معروف به مسیح را؟» ۱۸- این را از آن رو گفت که می دانست عیسی را از حسد به او تسلیم کرده اند.»

اینجا در ذهن مخاطب، این پرسش، بی درنگ شکل می گیرد که منشأ حسادت قابیل چه بوده است؟ در روایت تورات به علت این حسادت تصریح نمی شود اما بنا به نظر گاه الن فن ولده<sup>۲۲</sup> از شیوه پردازش روایت می توان به پاسخ این پرسش دست یافت. به اعتقاد وی، سه شخصیت اصلی در روایت توراتی دیده می شود؛ قابیل، هابیل و یهوه.

<sup>۲۲</sup> -Ellen van Wolde

قابیل در ابتدای داستان بخاطر نامش مورد توجه و توصیف ویژه قرار می‌گیرد<sup>۲۳</sup> اما در مورد نام هابیل توضیحی ارائه نمی‌شود. باین حال از ابتدای داستان از هابیل و قابیل متناوبا نام برده می‌شود و هیچ یک در مرکز صحنه قرار نمی‌گیرند. این روند ادامه می‌یابد تا زمانی که شخصیت سوم یعنی یهوه پا به صحنه می‌گذارد. در اینجا یهوه به هابیل و هدیه او نظر می‌کند اما قابیل و هدیه‌اش را نادیده می‌انگارد. همین امر، خشم و حسادت قابیل را شعله‌ور می‌سازد به‌ویژه اینکه قابیل توقع داشت او مورد نظر یهوه قرار گیرد نه هابیل (van Wolde, 1991, p.29).

در روایت قرآنی نیز این سه شخصیت اصلی دیده می‌شود و درست پس از آنکه قربانی قابیل مورد قبول خدا (=الله) واقع نمی‌شود هابیل را تهدید به قتل می‌کند. به عبارتی دیگر اینجا نیز عامل حسادت و خشم قابیل، نادیده گرفته شدن وی است. تکرار سه باره واژه «تقبل» (فَتَقَبَّلَ / لَمْ يُتَقَبَّلْ / يَتَقَبَّلُ) در آیه ۲۷ مانده، تأکیدی بر اهمیت این معنا است.

سمرقندی (م ۳۹۵ق) در تفسیر بحر العلوم، این نکته ناگفته را از بین سطور می‌خواند:

«فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا» یعنی هابیل (و لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ) یعنی قابیل،  
فَقَالَ قَابِيلٌ لِهَابِيلَ (لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ) و لَمْ؟ قَالَ: لَأَنَّ اللَّهَ قَدْ قَبَلَ قَرْبَانَكَ و  
رَدَّ عَلَيَّ قَرْبَانِي. فَقَالَ لَهُ هَابِيلُ: (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) (سمرقندی،  
بی تا، ج ۱، ص ۳۸۴).

در تفسیر عیاشی (م ۳۲۰ق) نیز روایتی در تأیید این مطلب آمده است:

«عن هشام بن سالم عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر (ع) قال لما  
قرب ابنا آدم القربان فتقبل من أحدهما و لم يتقبل من الآخر قال تقبل  
من هابيل و لم يتقبل من قابيل، أدخله من ذلك حسد شديد، و بغى  
على هابيل» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۶).

<sup>۲۳</sup> - مقصود عبارت زیر از سفر پیدایش است: «آدم زن خود حوا را بشناخت و او باردار شده، قائن را زاید، و گفت: «به یاری خداوند مردی حاصل کردم» (پیدایش ۴: ۱). نام «قائن» (=قابیل) در عبری به صورت «qayin» (qayin) و عبارت «حاصل کردم» به صورت «qāniti» (qāniti) است و این دو کلمه از ریشه واحد q-ṭ-ṭ فرض می‌شوند.

همچنین بنا به عبارت قرآنی «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» قربانی هابیل بخاطر تقوی و پارسایی او مقبول واقع شده است. در عبرانیان (۱۱) آیه‌ای قابل تأمل در این باب آمده است:

«به ایمان بود که هابیل قربانی‌ای نیکوتر از قربانی قائن به خدا تقدیم کرد، و به سبب همین ایمان درباره او شهادت داده شد که پارساست، زیرا خدا درباره هدایای او به نیکویی شهادت داد. به همین سبب، هرچند چشم از جهان فرو بسته، هنوز سخن می‌گوید» (عبرانیان ۱۱):

(۴).

بنا به آیه فوق، پارسایی و نیکوکاری هابیل با ایمان، خصیصه ممتاز وی ربط وثیق دارد و همین ویژگی سبب پذیرفته شدن قربانی وی است. بنابراین می‌توان پذیرفت که حسادت و خشم قابیل نیز با ایمان هابیل پیوند تنگاتنگ دارد. در آیه ۱۰۹ سوره بقره این حسادت تاریخی به صورتی دیگر مورد اشاره قرار گرفته است: «وَدَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

بنا به آیه فوق، بسیاری از اهل کتاب از روی حسادت آرزو می‌کنند که مؤمنان از ایمانشان دست بشویند. عموم مفسران ذیل این آیه بارها از یهود و شخصیت‌های شناخته شده ایشان مانند کعب بن اشرف و حی بن اخطب سخن گفته‌اند (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۸۸؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۶۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۷). فخررازی که همواره به بیان اقوال مختلف ذیل یک آیه اهتمام دارد، مقصود از اهل کتاب را در آیه فوق صرفاً یهود می‌داند و هیچ نامی از نصاری نمی‌برد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۴۵). افزون بر این وی هم‌نشینی حسد با یهود (= اهل کتاب) را -در آیه فوق- با آیات ۸۹-۹۰ سوره بقره تأیید می‌کند: «وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا (۸۹) إِلَى قَوْلِهِ: أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعْثًا (۹۰)» أي حسداً (همانجا).

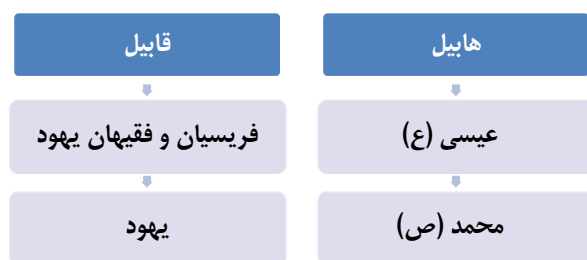
آیات ۸۹-۹۰ بقره در سیاق بحث از یهود هستند و فخررازی با تفسیر واژه «بغیا» به «حسد» و ذکر این آیات ذیل آیه ۱۰۹ بقره رای خود را تقویت می‌کند. افزون بر این، عبارت «هرچند چشم از جهان فرو بسته، هنوز سخن می‌گوید» در آیه عبرانیان ۱۱، بیان مذکور در سفر پیدایش را بازگو می‌کند:

«خون(های) برادرت از زمین نزد من فریاد برمی‌آورد».

بنا به توضیح فن ولده در روایت توراتی پس از کشته شدن هابیل انتظار می‌رود که نقش او در داستان تمام شود اما وی در پشت صحنه نقش دیگری ایفا می‌کند. هابیل کشته می‌شود و کشته نمی‌تواند سخن بگوید اما وی اینک نسبت به زمان حیات خود، حضور فعال‌تری در داستان دارد؛ خون‌های هابیل فریاد برمی‌آورد. واژه عبری «לַיְקִים» (šo‘aqim) (= فریاد برمی‌آورد) به فریادهای انسانی بی‌گناه مرتبط است که با سببیت و ستم کشته شده است (van Wolde, 1991, p.37).

به نظر می‌رسد عبارت «هرچند چشم از جهان فرو بسته، هنوز سخن می‌گوید» در عبرانیان ۱۱، برای توضیح کاربست صورت جمع «קַיִים» (خون‌ها) در متن عبری بسیار کارآمد است. به بیان دیگر می‌توان گفت مقصود از این خون‌ها، مؤمنان و پار سایان تاریخ هستند که بی‌گناه مورد ستم واقع می‌شوند. هابیل، نمونه‌ای از ایشان است و عیسی (ع) و محمد (ص) نمونه‌های ثانوی هستند.

بنابر خوانش بینامتنی ارائه شده در سطور پیشین می‌توان نمودار زیر را ارائه کرد:



بنابر خوانش بینامتنی فوق، محمد(ص) و عیسی(ع) که یهودیان به سبب حسادت قصد کشتن ایشان را داشتند انعکاس شخصیت هاییل در تاریخ هستند که برادرش قابیل به سبب حسادت، وی را به قتل رساند.

## ۵. بازسازی بافت تاریخی آیات

در این بخش با تکیه بر مباحث پیشین ابتدا بافت تاریخی آیات ۳۲-۲۷ سوره مائده تبیین می‌شود و سپس مبتنی بر آن، از حکم مذکور در آیه ۳۲ مائده سخن گفته خواهد شد.

### ۵-۱. بافت تاریخی

بنابر آنچه گذشت، به‌ویژه مباحث ذیل خوانش بینامتنی می‌توان گفت که آیات ۳۲-۲۷ سوره مائده به موقعیت تاریخی زیر اشاره دارند:

۱- تنش یهودیان با پیامبر(ص) و مؤمنان.

۲- علت این تنش، حسادت یهودیان نسبت به پیامبر(ص) و مؤمنان است.

۳- یهودیان قصد کشتن پیامبر(ص) را دارند.

رجوع به گزارش‌ها و روایاتی که در منابع و مآخذ اسلامی آمده است برای تبیین بهتر چرایی تنش یهودیان با پیامبر(ص) و جامعه اسلامی سودمند است. فایرا ستون<sup>۲۴</sup> از پاره‌ای گزارش‌ها در منابع کهن اسلامی مانند سیره ابن هشام و طبقات ابن سعد یاد می‌کند که بنا بر آنها یهودیانی که پیش از ولادت پیامبر اسلام در عربستان می‌زیستند، آمدن یک منجی را انتظار می‌کشیدند. بنا بر یکی از این روایات، فردی یهودی که در انتظار ولادت پیامبر(ص) بود پس از شنیدن خبر تولد وی برای دیدنش می‌رود. او پس از مشاهده خال میان دو کتف پیامبر(ص) از هوش می‌رود و پس از به هوش آمدن، در پاسخ به پرسش از علت ما وقع می‌گوید: «نبوت از میان بنی اسرائیل رفت و کتاب آسمانی از تملک و تصرف ایشان خارج شد» (Firestone, 2019, pp.3-4؛ ابن سعد، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۱۶۲).

<sup>۲۴</sup>- Reuven Firestone

افزون بر این بنا بر برخی دیگر از گزارش‌ها، وقتی پیامبر(ص) از میان عرب مبعوث شد و یهودیان دانستند که پیامبر از ایشان نیست به انکار و دشمنی با او پرداختند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۹۹؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰). اینهمه را می‌توان ناشی از نگرانی یهود نسبت به تزلزل موقعیت خود در عربستان دانست. یهودیان در آستانه ظهور اسلام در عربستان، که از کنترل و آزار مذهبی امپراتوری بیزانس در امان بود، به مثابه امتی باسابقه، تثبیت شده و یکتاپرست که از کتاب مقدس و سنت، کسب اعتبار و حیثیت می‌کردند، فضا و محیطی سنگین و سهمناک ایجاد کرده بودند. بنابراین طبیعی است که با بعثت پیامبر اسلام و تولد جامعه اسلامی و رشد و رویش آن، یهودیان تصمیم به نابودی محمد(ص) بگیرند زیرا وی تسلط سیاسی آنها را در منطقه تضعیف کرده بود (Armstrong, 2014, p.182; Firestone, 2019, p.12).

افزون بر این، عبارت «وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ» در آیه ۱۳ مانده نشان می‌دهد که این تنش همچنان ادامه دارد و پیامبر(ص) و مؤمنان بار دیگر در معرض خیانت یهودیان قرار دارند. به بیان دیگر از این عبارت می‌توان دریافت که یهودیان همچنان قدرت دارند و ضربه نهایی هنوز به ایشان زده نشده است. در تأیید این سخن می‌توان به آیه ۵۲ همین سوره اشاره کرد: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ».

این آیه از یک سو نشان می‌دهد که یهودیان هنوز قدرت دارند زیرا افرادی در جامعه اسلامی همچنان به دوستی با یهود می‌شتابند و نگرانند که گردش روزگار، ایشان را به یهودیان محتاج سازد. از سوی دیگر اگر مقصود از فتح را در آیه فوق، فتح مکه بدانیم (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۱؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۲).

پس آیات مورد بحث باید پیش از فتح مکه - در سال ۸ هجرت - نازل شده باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که آیات مذکور پس از صلح حدیبیه و در حدود سال ۷ هجرت،

پیش از خیانت یهودِ خیبر و جنگ با ایشان، به عنوان یورش نهایی بر یهود، نازل شده باشد (نک: جابری، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۳۵۷).

همچنین با تکیه بر مباحث پیشین می‌توانیم با دیدگاه طبری ذیل آیه ۱۱ سوره مائده همراه شویم و آن را اشاره به داستان خیانت یهود بدانیم. چنانکه دیدیم طبری به طور مشخص از یهود بنی‌نضیر نام می‌برد، با اینهمه وی هیچ دلیلی به دست نمی‌دهد که از میان سه غزوه بنی‌قینقاع - سال ۲ هجرت -، بنی‌نضیر - سال ۴ هجرت - و بنی‌قریظه - سال ۵ هجرت - چرا دومی را برگزیده است. ما نیز نمی‌توانیم دلیلی از متن آیات بر تقویت این قول بیابیم و به صورت دقیق تبیین کنیم که مقصود از «اذکرُوا» در آغاز آیه ۱۱ مائده، به یاد آوردن کدام خیانت و پیمان شکنی یهودیان است.

#### ۵-۲. تعدیل حکم متناسب با مخاطب

اینک برای ما روشن است که آیات ۳۲-۲۷ سوره مائده با یهودیان معاصر پیامبر (ص) سخن می‌گوید و قرآن متناسب با مخاطبان خویش، آیات را خلاقانه به کار می‌بندد. جهت تبیین بهتر مسأله می‌توان به نظرگاه آبراهام گایگر<sup>۲۵</sup> اشاره کرد. وی در توضیح رای مناقشه آلود خویش مبنی بر اقتباس محمد (ص) از یهودیت می‌گوید:

«باید در نظر داشت که گسترش چشمگیر تاریخ و سنت‌های یهودی در افواه مردم، به طور قطع برای نبوغ شاعرانه پیامبر (ص) سخت جذاب بوده است. بنابراین جای هیچ تردیدی نیست که محمد (ص) به آن میزان که امکان وام گرفتن از یهودیت را داشت و مشروط به اینکه نظرات و عقاید یهودیان را با نظرگاه خویش در تقابل مستقیم نمی‌دید، مطالب بسیاری را از ایشان اقتباس می‌کرد و مشتاقانه آنها را در قرآنش می‌گنجاند» (Geiger, 1898, pp.16-17).

<sup>۲۵</sup>- Abraham Geiger



روشن است که دیدگاه گایگر نزد عموم محققان مسلمان، بهره‌ای از صواب ندارد، با این حال در این مورد می‌توان با وی همدل بود که قرآن به آنچه در افواه مخاطبان نخستین خود بوده است بسیار اهمیت می‌داد. بی‌گمان تاریخ، سنت و روایات یهودی در این باب جایگاه ویژه‌ای داشته است که بلاغت قرآن را از توجه به آن گریزی نبوده است. از این رو، آیات مذکور در مواجهه با مسأله برادر کشی یهودیان، پس از روایت داستان پسران آدم، یک اصل اخلاقی - اجتماعی متعلق به یهودیت را در آیه ۳۲ یادآوری می‌کند تا از این طریق ایشان را ملتزم به ترک قتل کند. اصل مذکور در میشنا سَنهدِرین (۴:۵) آمده است:

«بنابراین تنها یک انسان در این جهان آفریده شد تا (به شما) بیاموزد که اگر فردی جان یک اسرائیلی را بگیرد، بنابر تورات گویا جان همه جهانیان را ستانده است و اگر فردی جان یک اسرائیلی را نجات دهد، بنابر تورات گویا جان همه جهانیان را نجات داده است»  
(Sanhedrin 4:12).

به نظر می‌رسد این اصل اخلاقی - اجتماعی در جامعه عصر نزول مشهور بوده است و مخاطبان عصر نزول نسبت به آن سابقه ذهنی داشته‌اند. بنابراین آیه ۳۲ مائده انعکاسی از همان اصلی است که در میشنا آمده است تا از این طریق با یهودیان گفتگویی مؤثر شکل بگیرد. با این همه آیه ۳۲ صرفاً یک یادآوری نیست بلکه همراه با تعدیل است. ملاحظه می‌شود که در متن میشنا سخن از «جان اسرائیلی» است اما در آیه ۳۲ مائده قید «اسرائیلی» وجود ندارد و با واژه «نفس» همان اصل اخلاقی به صورتی مطلق بیان می‌شود. بنا به نظر آنگلیکا نویورت:<sup>۲۶</sup>

«این بخشی از یک راهبرد گفتگویی است: تصاحب عقیده یهود با مطلق و همگانی کردن آن و در نتیجه قابل قبول کردنش برای مخاطبان غیر یهودی با تأکید بر آن اختلاف؛ یعنی نه مخاطب قرار

<sup>۲۶</sup> -Angelika Neuwirth

دادن اسرائیل، بلکه مخاطب قرار دادن هر مؤمنی. این نوع از تصحیح تفسیری، تغییر و پیرایشی است که قرآن در بسیاری از تراث پیش از خود اعمال میکند. با این حال باز هم به نظر میرسد، طینی که از متن پیشین در این متن به گوش می‌رسد، به طور ویژه یک خطاب شفاهی روشن برای شنوندگان یهودی باشد؛ در نتیجه متن می‌تواند علاوه بر پیام اصلی، متضمن راهبردی برای پر کردن شکاف بین دو جامعه قرآنی و یهودی باشد» (نویورت، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

### نتیجه گیری

در نوشتار حاضر از رهگذر خوانش بینامتنی داستان هابیل و قابیل که در آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده از آن سخن رفته است به بازسازی بافت و موقعیت تاریخی آیات پرداختیم. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که متن قرآن خود به‌عنوان منبعی موثق در این زمینه، قابل بازیابی است. با بهره‌گیری از خوانش بینامتنی، بازیابی متن قرآن به‌عنوان سندی تاریخی و به تبع، بازسازی بافت تاریخی آیات و شناخت مخاطبان عصر نزول ممکن می‌شود. از سوی دیگر رهیافت مذکور، خصیصه‌ها و رویکردهای مشترک میان متن قرآن و متون مقدس یهودی-مسیحی را آشکار می‌کند؛ برای نمونه می‌توان به زبان این متون در روایت یک داستان مشخص اشاره کرد. گفتنی است که قرآن با نظر به متون مقدس یهودی-مسیحی پیش از خود سخن می‌گوید اما این هرگز به معنای رونویسی و بازخوانی آن متون نیست بلکه قرآن متناسب با مخاطبان خود، این متون را تعدیل می‌کند و مفاهیمی نو می‌آفریند.

افزون بر این، خوانش بینامتنی نشان می‌دهد که متون مقدس به‌مثابه یک کلان‌متن هستند که به رغم اختلاف در جزئیات، در مفاهیم بنیادین انسجام تمام دارند. بنابراین تنها با نظر به مواد و مطالب مرتبط با یک موضوع در سایر متون مقدس، تفسیر دقیق‌تر متن قرآن

میسر خواهد شد. با این همه نمی توان ادعا کرد که با تکیه صرف بر خوانش بینامتنی می توان بافت تاریخی آیات را با مختصات دقیق و جزئیات کامل آن دریافت بلکه این امر به بهره گیری از اطلاعات و دانستنی های دیگر مانند روایات و گزارش های تاریخی نیز نیازمند است.

به نظر می رسد اختلاف نظر عمیق میان مفسران و قرآن پژوهان مختلف - اعم از معاصر یا کهن و مسلمان یا غیرمسلمان - درباره موقعیت تاریخی آیات ۲۷-۳۲ سوره مائده نیز ناشی از تکیه صرف بر پاره ای از قرائن، منابع و مستندات و نادیده گرفتن سایر آنها باشد. به عبارت دیگر باید همه قرائن، منابع و مستندات موجود را در کنار هم به استخدام گرفت تا بتوان دایره احتمالات را تا حد ممکن تنگ تر کرد.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن سعد، محمد، (۱۹۶۸م)، **الطبقات الکبری**، بیروت: دار صادر.
۴. ابن سلّام هروی، أبو عبید القاسم، (۱۴۱۵ق)، **فضائل القرآن**، بیروت: دار ابن کثیر.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، **التحویر و التنویر**، بی جا.
۶. ابن هشام، عبد الملک، (بی تا)، **السیرة النبویة لابن هشام**، قاهره: شرکة الطباعة الفنیة المتحدة.
۷. البرزی، پرویز؛ منصور، مسعود (۱۳۹۳ش)، «جستاری در کلان متن قرآن کریم بر اساس بازتعریف بینامتنیت»، **پژوهش های زبان شناختی قرآن**، شماره اول، صص ۶۱-۷۶.
۸. بازرگان، مهدی، (۱۳۸۵ش)، **سیر تحول قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۱ق)، **سنن الترمذی**، استانبول: دارالفکر.
۱۰. جابری، محمد عابد، (۲۰۰۹م)، **فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول**، مغرب: دارالبیضاء.

۱۱. جمل، بسام (۲۰۰۵)، **اسباب النزول**، بیروت: الموسسه العربيه للتحديث الفکری.
۱۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۳۹۸ق)، **المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث**، بیروت.
۱۳. دانی، عثمان بن سعید، (۱۴۱۴ق)، **البيان فی عدآی القرآن**، کویت: مرکز المخطوطات والتراث.
۱۴. راینسون، نیل (۱۳۸۳ش)، «عیسی در قرآن، عیسیای تاریخی و اسطوره تجسد»، **هفت آسمان**، ترجمه محمد کاظم شاکر، شماره ۲۴، صص ۱۶۸-۱۴۷.
۱۵. رامیار، محمود، (۱۳۶۹)، **تاریخ قرآن**، تهران: امیر کبیر.
۱۶. رشید رضا، محمد، (۱۹۹۰)، **تفه سیر القرآن الحکیم (تفه سیر المنار)**، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۱۷. زرکشئی، بدر الدین محمد بن عبدالله، (۱۳۷۶ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار إحياء الكتب العربیة.
۱۸. ساسانی، فرهاد (۱۳۸۴ش)، «تأثیر روابط بینامتنی در خوانش متن»، **زبان و زبان شناسی**، شماره ۲، صص ۵۵-۳۹.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد، (بی تا)، **بحر العلوم**، بی جا.
۲۱. شرف الدین، جعفر، (۱۴۲۰ق)، **الموسوعة القرآنیة**، بیروت: دارالتقريب بين المذاهب الاسلامیة.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفه سیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.

۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
۲۷. فتاحی زاده، فتحیه، علایی رحمانی، فاطمه، غلامی، مرجان، (۱۳۹۴ش)، «واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر مفاهیم بطن و جری»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۲، صص ۱۸۲-۱۵۵.
۲۸. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۱. **مقدمتان فی علوم القرآن**، (۱۳۷۵ق)، تحقیق: آرتور جفری، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۳. نیویورت، آنگلیکا، (۱۳۹۳ش)، «دو چهره از قرآن: قرآن و مصحف»، **تفسیر اهل بیت (ع)**، ترجمه (مصحح) مهدی عزتی آراسته (و محمد علی طباطبایی)، شماره ۱، صص ۱۱۲-۸۳.
۳۴. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، **اسباب النزول**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۵. وصفی، محمدرضا، شفیعی، روح الله، (۱۳۹۲ش)، «نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه شناختی بینامتنی»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۲، صص ۲۵۶-۲۲۵.
۳۶. یورگنسن، ماریانه؛ لوئیز، فلیپس، (۱۳۹۳ش)، **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

37. Allen, Graham, (2000), *Intertextuality*, London: Routledge.
38. Armstrong, Karen, (2014), *Fields of Blood, Religion and the History of Violence*, New York: anchor Books.
39. Beaugrande, R. de. And W. U. Dressler, (1992), *Introduction to Text Linguistics*, London, New York: Longman.
40. Bell, Richard, (1960), *The Qur'ān, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, Edinburgh University Press.

41. Busse, H, (2002), "Cain and Abel", *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden – Boston: Brill; vol. 1, pp 270-272.
42. Crystal, David, (2008), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Malden: Blackwell Publishing.
43. Cuypers, Michel, (2009), *The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*, Rhetorica Semitica, Miami: Convivium Press.
44. Firestone, Reuven, (2019). "Muhammad, the Jews, and the Composition of the Qur'an: Sacred History and Counter-History", *Religions*, 10, 63, pp.1-16.
45. Geiger, Abraham, (1898), *Judaism and Islam: A Prize Essay*, (translated from German by F.M. Young), India: Madras.
46. Jackson, Wayne, (September 21, 2019), *A Study of Biblical Types*, [www.christiancourier.com](http://www.christiancourier.com).
47. Nöldeke, Theodor, (2013), *The History of the Qur'an*, Leiden: Brill.
48. Plett, Henrich F., (1991), ed. *Intertextuality*, Berlin: de Gruyter.
49. Robinson, Neal, (1991), *Christ in Islam and Christianity*, Albany: State University of New York Press.
50. Robinson, Neal, (2001). "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al- Mā'ida," *Journal of Qur'anic Studies*, no. 3:1, pp. 1–19.
51. van Wolde, Ellen, (1991). "The story of Cain and Abel: A narrative study", *Journal for the Study of the Old Testament*, 52, pp. 25-41.
52. <https://www.bible.com/bible/904>.
53. <https://www.biblica.com>.

### **Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. *Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh (1415 AH), Rūḥ al-Ma'ānī* fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathanī. Research: Atīyya Ali Abdulbārī. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
3. Ibn Sa'd Muhammad (1968), *Al-Tabaqāt Al-Kubrā*, Beirut: Dar Sader.
4. Ibn Sallām Herawī Abu 'Ubayd Al-Qāsim (1415 AH), *Fadā'il al-Qur'an*, Beirut: Dar Ibn Kathir.
5. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Np.
6. Ibn Hishām Abdulmaled (nd), *Al-Sīrah Al-Nabawīyah*, Cairo: Printing Company of Al-Fannīyat al-Muttahidah.
7. Alborzi, Parviz and Mansoori M, Masoud (2014), "A Study of the Macro Text of the Qur'an: Based on Redefinition of Intertextuality", *Linguistic Research in the holy Qur'an*, 1: 76-61.
8. Bazargan, Mehdi (2006), *Evaluation of the Qur'an*, Tehran: Enteshar Sahami Company.
9. Tirmidhī, Muhammad ibn Ali (1981), *Al-Sunan*, İstanbul: Dar al-Fikr.
10. Jaberi Mohammad (2009), *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsīr al-Wādhī Hasba Tartīb al-Nuzūl*, Maghreb: Dar al-Bayda.
11. Jamal Bassam (2005), *Asbāb Al-Nuzūl*, Beirut: Mo'assesit al-'Arabīya li Tahdith al-Fikrīya: Al-Markaz al-Thaqāfī.
12. Hakim Nayshābūrī, Muhammad ibn Abdullah (1978), *Al-Mustadrak 'ala al-Sahīhayn fi al-Hadīth*, Beirut.
13. Dānī, 'Uthman ibn Saeed (1994), *Al-Bayān fi 'Add Āya Al-Qur'an*, Kuwait: Markaz al-Makhtūtāt wa-Turāth.
14. Robinson, Nil (2004), "Christ in the Qur'an, Historic Christ and the Myth of Incarnation," Trans: Mohammad Kazem Shaker, *Haft Aseman*, 24: 147-168.
15. Ramyar, Mahmoud (1990), *History of the Qur'an*, Tehran: Amirkabir.
16. Rashidreza, Mohammad (1990), *Tafsir Al-Manār*, Cairo: Al-Hay'at al-Misrīyah al-'Āmma lil-Kitāb.
17. Zarkashī Badr al-Din (1978), *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah.
18. Sasani, Farhad (2005), "The Influence of Intertextual Relations on the Interpretation of Texts," *Language and Linguistics* 2: 55-39.

19. Suyūṭī, Jalal alDin (1404 AH), Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr, Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library.
20. Samarqandī, Nasr ibn Muhammad (nd), Bahr al-'Ulūm, Np.
21. Sharafudin, Jafr (1420 AH), Al-Mawsū'at al-Qur'anīyah, Beirut: Dar al-Taqrīb Bayn al-Mazāheb al-Islamī.
22. Ṭabāṭabāeī, Sayed Muhammad Hussein (1417 AH), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office.
23. Ṭabrisī Fadl ibn Hassan (1994), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications.
24. Ṭabarī Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'aya al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Marifah.
25. Ṭūsi Sheikh, Muhammad Ibn Hassan (nd), Al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-Arabi.
26. Ayāshī, Muhammad ibn Masūd (1380 AH), Ketāb Al-Tafsīr, Tehran: Elmiye Publishing.
27. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), Mafātīh al-Ghayb, 3rd ed, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
28. Majlisī Muhammad Baqer (1403 AH), Biḥār Al-'Anwār, Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi.
29. Muqātil ibn Suleiman (1423 Ah), Tafsīr Muqātil bin Sulaymān, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth.
30. Jeffry, Arthur (1954), Muqaddamatān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Cairo: Maktabat al-Khanjī.
31. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1995), The Commentary of Nemouneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
32. Neuwirth Angelika (2014), "Two faces of the Qur'an: Qur'an and Mushaf," Trans. Mehdi Ezzati Araste and Mohammad Ali Tabatabaei, Tafsīr Ahl al-Bayt (AS), 1: 83-112.
33. Wahidī, Ali ibn Ahmad (1411 AH), Asbāb al-Nuzūl, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
34. Yorgensen, M (2014), Theory and Method in Discourse Analysis, Trans: Hadi Jalili, Tehran: Ney.
35. Allen G (2000), Intertextuality, London: Routledge.
36. Armstrong, Karen (2014), Fields of Blood, Religion and the History of Violence, New York: Anchor Books.



37. Beaugrande, R. de. and W. U. Dressler (1992), Introduction to Text Linguistics, London, New York: Longman.
38. Bell, Richard (1960), The Qur'ān, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs, Edinburgh University Press
39. Busse, H, (2002), "Cain and Abel", in The Encyclopaedia of the Qurān, Leiden-Boston: Brill., vol. 1, pp. 270-272.
40. Crystal, David (2008), A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Malden: Blackwell Publishing.
41. Cuypers, Michel (2009), The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an, Rhetorica Semitica, Miami: Convivium Press.
42. Firestone, Reuven (2019), "Muhammad, the Jews, and the Composition of the Qur'an: Sacred History and Counter-History", Religions, 10 (63): 1-16.
43. Geiger, Abraham (1898), Judaism and Islam: A Prize Essay, Trans from German by F.M. Young, India: Madras.
44. Jackson, Wayne (September ۲۱, ۲۰۱۹) «A Study of Biblical Types», Available at: [www.christiancourier.com](http://www.christiancourier.com).
45. Jackson, Wayne, (September 21, 2019), A Study of Biblical Types, [www.christiancourier.com](http://www.christiancourier.com).
46. Nöldeke, Theodor, (2013), The History of the Qur'an, Leiden: Brill.
47. Nöldeke, Theodor (2013), The History of the Qur'an, Leiden: Brill.
48. Plett, Henrich F. (ed.) (1991), Intertextuality, Berlin: De Gruyter.
49. Robinson, Neal, (1991), Christ in Islam and Christianity, Albany: State University of New York Press.
50. Robinson, Neal, (2001), "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al-Mā'ida," Journal of Qur'anic Studies, 3 (1): 1-19.
51. Van Wolde, Ellen (1991). "The story of Cain and Abel: A narrative study", Journal for the Study of the Old Testament, 52: 25-41.
52. <https://www.bible.com/bible/904>.
53. <https://www.biblica.com>.

## Inquiry of the Authenticity of the Hadith Narrated from Imam Ali (p.b.u.h) about the Importance of Recognizing the “Abrogating” and “Abrogated”, Based on Sanad-Text Analysis

Ali Ahang<sup>1</sup>

Mojtaba Shakouri<sup>2</sup>

DOI: [10.22051/tqh.2020.32225.2915](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.32225.2915)

Received: 13/7/2020

Accepted: 21/9/2020

### Abstract

There is a narration in Sunni Hadith sources according to which Imam Ali (AS) said to a storyteller who was not aware of the science of *Nāsikh* (abrogating) and *Mansūkh* (abrogated): “You perished, you perished!” This narration has been considered as one of the narrative justifications of those who believe in the occurrence of abrogation in the Qur’an. They emphasized the importance and high position of this science in Qur’anic sciences and proved the widespread abrogation in the Qur’an. This research pursues the origin of this narrative in the first century AH. Based on the method of sanad-text analysis and identifying the common link, the key persons who narrated and distributed it are identified in different hadith collections and then, relying on Sunni hadith sources, their authenticity and effective ways in transmitting it are analyzed. Findings show that likely Egypt was the origin of this hadith. Additionally, it is *muztarib* (confused) in the content, and in terms of sanad, the way in which the narration is transmitted in Iraq is not an authentic way for Sunnis. Therefore, this narration cannot be considered as a solid basis for proving the vital importance of the abrogating and abrogated and its widespread occurrence in the Holy Qur’an.

**Keywords:** *Abrogation, the Qur’an, Imam Ali (AS), Sanad-Text Analysis, Hadith Common Link.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur’an, Bojnord Faculty of Qur’anic Sciences, Iran. (The Corresponding Author).

[ahang@quran.ac.ir](mailto:ahang@quran.ac.ir)

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Kosar University of Bojnord, Iran.

[shever66ms@gmail.com](mailto:shever66ms@gmail.com)

## A Critical Study of the Narrative-Interpretive Phrase of “Al-Ra'd-u Malakun” in Islamic Scholars’ Thought (Case Study: Surah Al-Ra'd: 13)

*Hasan Asgharpour*<sup>1</sup>

*Hamed Shariati Niyasar*<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/tqh.2020.31449.2855

Received: 17/5/2020

Accepted: 21/9/2020

### Abstract

Pointing out the meaning of “ra'd” and especially “tasbīh” in Surah al-Ra'd: 13, the early narrative and interpretive sources have discussed the issue in a variety of different views and approaches. One of these views is the meaning of “malak” for “ra'd” that has been supported by the Shiite and Sunni scholars, due to the existence of some proving hadiths. The believers in the naturalness of the phenomenon of “ra'd” (thunder) as well as those who have interpreted hadiths in this regard, have been called heretics by extremists. In addition, it is not possible to achieve a correct understanding of the verse 13 of Surah al-Ra'd without examining the narrations, especially the popular narrative phrase of “Al-Ra'd-u Malakun” and without analyzing the Qur'anic teachings in expressing the nature and function of other similar natural phenomena of “ra'd” in the world. Findings show that most of the narrative reports in this regard have been quoted in the class of Followers. The words of the Followers end mainly to Ibn Abbas, the famous Companion. In addition to being mawqūf, such reports contain weak and unknown narrators in their sanads, which degrade their authenticity. Examining these narrations after presenting them on the Qur'an and taking an analytical look at other sayings of Ahl al-Bayt (AS), indicates that the idea of scholars who consider “ra'd” as a natural phenomenon is more correct, although this view does not mean denying the angels' role in affairs of the world.

**Keywords:** *Thunder, Natural Phenomena, Tasbīh of Ra'd, Al-Ra'd-u Malakun.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Iran. (The Corresponding Author). [h.asgharpour@shahed.ir](mailto:h.asgharpour@shahed.ir)

<sup>2</sup>. Assistant Professor of University of Islamic Schools, Iran. [hshariati@ut.ac.ir](mailto:hshariati@ut.ac.ir)

## Critical Comparative Study of Intellectualist and Textualist Religious Modern Thinkers' Views about Revelation

*Ali Hajikhani<sup>1</sup>*

*Hassan Karimi<sup>2</sup>*

*Kavoos Roohi Barandagh<sup>3</sup>*

DOI: [10.22051/tqh.2020.28662.2652](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.28662.2652)

Received: 9/10/2019

Accepted: 22/6/2020

### Abstract

Religious modern thinkers with different trends try to preserve religion's function in modern world. One of this trends is textualism represented by scholars like Shahroor and Abdolali Bazargan, while another trend is intellectualism presented by scholars like Soroush, Shabestari and Nasr Hamed Abuzeid. Based on the analytical descriptive method, this research aims to analyze, compare and criticize the opinions of both textualist and intellectualist groups about revelation and detects their strength and weakness. The results show that intellectualist strategy for solving problems of revelation is not superficial in specific cases but is changing the religious fundamental views, while textualists consider revelation superhuman and try to solve its problems by case. Efforts for relative comprehension of revelation, setting of establishment of outside religious interaction with non-religious people and the principal solving of problem of implementing the penal laws of the Qur'an in the modern era are some advantages of intellectualism. In addition, eliminating the Qur'anic law, providing for transcending its worshiping setting, and degrading the Qur'an to a human mistakable book are some of disadvantages of the intellectualism. In contrast, further adaptation of the superhuman view of revelation to textual facts, non-transcendence of Qur'anic law, and defense of non-conflict between revelation and science, are the strengths of the textualist approach while compelling interpretations of legislation and overcoming some challenging elements of the Qur'an in terms of timeliness, without clarifying their place in the modern world, is considered its weakness.

**Keywords:** *Religious Modern Thought, Textualism, Intellectualism, Reformists, Revelation.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. [ali.hajikhani@modares.ac.ir](mailto:ali.hajikhani@modares.ac.ir)

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. (The Corresponding Author). [h\\_karimi84@yahoo.com](mailto:h_karimi84@yahoo.com)

<sup>3</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modarres University, Iran. [k.roohi@modares.ac.ir](mailto:k.roohi@modares.ac.ir)

## Assessing Semantic Meanings of “Sā’iq” and Shahīd”

Ali Rad<sup>1</sup>  
Mohammad Khatibi<sup>2</sup>

[DOI:10.22051/tqh.2020.10534.1263](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.10534.1263)

Received: 26/9/2019

Accepted: 21/9/2020

### Abstract

Exegetes declare different interpretive meanings about the type of two concepts of “sā’iq” and “shahīd” in the verse “wa jā’at kullu nafsen maahā sā’iqun wa shahīd” (Qāf: 21) and about the addressees of the verse “alqīyā fī jahannama kulla kaffārin ‘anīd” (Qāf: 24). Most exegetes believe that these concepts refer to two angels, one of them leads human soul to his resurrection place and the other attests to his deeds. Also both angles put every rebel disbeliever into the Hell. To approve their idea, they resort some literary justification and interpretive narrations. However, beside of clear defects in sanad and implication of narrative documentations of famous view and context insufficiencies in approving this meaning, such concept is rarely acceptable as such it conflicts other Qur’an verses. Based on a systematic attitude to the application of these two concepts at the Qur’anic semantic system, the context unity and syntagmatic relations, it is deduced that these verses remark one of the dignity attributes of the Prophet (PBUH) and the Successor, regarding the wickedness of disbelievers and their entrance to the Hell. This meaning is also supported by the Infallibles’ (AS) exegetical narrations.

**Keywords:** *Sā’iq, Shahīd, Prophet, Successor.*

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Farabi Branch, University of Tehran, Iran. [ali.rad@ut.ac.ir](mailto:ali.rad@ut.ac.ir)

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Farabi Branch, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author). [mkhatibi301@gmail.com](mailto:mkhatibi301@gmail.com)

## **A Study of the Effect of the Principle of Human Intrinsic Dignity on the Interpretation of Jihad Verses, with Emphasis on the Views of Contemporary Thinkers**

*Mohamad Shirinkar Movahed<sup>1</sup>*

*Mohsen Ghasempour<sup>2</sup>*

*Mostafa Abasi Moghadam<sup>3</sup>*

DOI: 10.22051/tqh.2020.31354.2851

Received: 11/5/2020

Accepted: 22/6/2020

### **Abstract**

Human Intrinsic dignity is one of the most important anthropological foundations that has formed the basis of many discussions of humanities in the current century. The present study, using a descriptive-analytical method, tries to examine the idea of the scholars of the current century regarding the intrinsic dignity of human beings as an anthropological basis and then analyze how the different ideas in this field effect on the interpretation of jihad verses. A review of the views of thinkers of the current century on intrinsic dignity and jihad suggests that they were influenced by their belief in the nature of human inherent dignity. Thus, the limited attitude towards the issue of intrinsic dignity has caused the owners of this idea to prescribe coercion on belief and deprivation of the right to life for non-believers. On the other hand, a broad view of intrinsic dignity has led the proponents of this idea of jihad to forbid the coercion of belief and killing of non-believers by jihad. However, the first thought faces fundamental disputes, and also in terms of method, this idea has a selective confrontation with the verses of jihad due to the emphasis on rules such as abrogating and ignoring the context and atmosphere of the revelation. In contrast, the second view is systematically confronted with the collection of verses of jihad and related verses, and in this regard, it uses different rational rules of interpretation.

**Keywords:** *Jihad, Fighting, Human Dignity, Intrinsic Dignity, Verses of Jihad.*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran. [movahed1010@gmail.com](mailto:movahed1010@gmail.com)

<sup>2</sup>. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran. [ghasempour@kashanu.ac.ir](mailto:ghasempour@kashanu.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran.

[abasi1234@gmail.com](mailto:abasi1234@gmail.com)

## Manifestations of Social Security in the Story of Prophet Moses (p.b.u.h) and Pharaoh in the Qur'an

*Ali Sabbagheyani<sup>1</sup>*  
*Gholamreza Raeiseian<sup>2</sup>*  
*Soheyla Pirouzfari<sup>3</sup>*

DOI: [10.22051/tqh.2020.29139.2682](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.29139.2682)

Received: 15/11/2019

Accepted: 21/9/2020

### Abstract

Social security has been one of the basic needs of human societies for a long time, so that its establishment and consolidation provide the basis for the growth and material and spiritual excellence of individuals in society. It has also attracted the attention of all the divine prophets. The study of the story of Prophet Moses (AS), as one of the most frequent stories in the Qur'an, is of particular importance, for on one hand the Egyptian community and the People of Israel, who were under the oppressive rule of Pharaoh, had the least security and, on the other, Moses (AS) was sent to save them from Pharaoh. This study seeks to explain and analyze the most important results of Musa's (AS) strategies in the realization of social security in three political, cultural and religious aspects. The research method is descriptive-analytical and the information used is library-based though examining the content of relevant verses. Findings show that Moses (AS) has used various methods and strategies in the above areas, which in many cases succeeded in establishing security in the target community, but despite tireless efforts and changing promotional methods, sometimes the favorite goal was not gained.

**Keywords:** *The Qur'an, Prophet Moses, Pharaoh, Social Security.*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. [ali.sabbagheyani@mail.um.ac.ir](mailto:ali.sabbagheyani@mail.um.ac.ir)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

[raeisian@um.ac.ir](mailto:raeisian@um.ac.ir)

<sup>3</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

[spirouzfari@um.ac.ir](mailto:spirouzfari@um.ac.ir)

## The Application of Intertextual Reading in Reconstructing the Historical Context of the Qur'anic verses (case study: The Story of Abel and Cain)

Mahmoud Makvand<sup>1</sup>

[DOI: 10.22051/tqh.2020.30460.2780](https://doi.org/10.22051/tqh.2020.30460.2780)

Received: 2/4/2020

Accepted: 21/9/2020

### Abstract

Reconstructing the historical context of the verses, the situation in which the Qur'anic text has been formed, from various aspects, in particular explaining the exact meaning of the verses, is a difficult, significant and fruitful matter. However, little authentic evidence is available for this purpose. We know that the Qur'an in many cases speaks considering the traditions and teachings mentioned in sacred Jewish-Christian texts, that have been current in the mouth of the people of the age of revelation. Therefore, Intertextual reading is very effective in restoring the text of the Qur'an as an authentic historical document and, as a result, in reconstructing the historical context of the verses and recognizing the audience of the age of revelation. In the present study, based on this approach, we have studied the intertextual reading of verses 27-32 of Surat al-Ma'idah related to the story of Abel and Cain. Re-reading the Qur'an and sacred Jewish-Christian texts, including the Old Testament, the New Testament, and the Talmud, shows that the story is narrated similarly and the language is symbolic. However, the Qur'an does not merely retell the story but modifies these texts and creates new meanings according to its audience in the age of revelation. The intertextual reading shows that verses 27-32 of Surat al-Ma'idah are related to the tension between the 7th century AD Jews in the Arabian Peninsula and the Prophet of Islam; they intend to betray the Prophet again and kill him. Finally, considering some historical narratives along with the intertextual reading indicates that the above verses refer to the treachery of the Jews of Khaybar around year 7 (AH).

**Keywords:** *The Qur'an, intertextuality, historical context, Abel, Cain, the Bible, the Talmud.*

---

<sup>1</sup> - Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. [mahmoodmakvand@yahoo.com](mailto:mahmoodmakvand@yahoo.com)



**Contents**

- 1-31 **Inquiry of the Authenticity of the Hadith Narrated from Imam Ali (p.b.u.h) about the Importance of Recognizing the “Abrogating” and “Abrogated”, Based on Sanad-Text Analysis**  
Ali Ahang  
Mojtaba Shakouri
- 
- 33-70 **A Critical Study of the Narrative-Interpretive Phrase of “Al-Ra'd-u Malakun” in Islamic Scholars’ Thought (Case Study: Surah Al-Ra'd: 13)**  
Hasan Asgharpour  
Hamed Shariati Niyasar
- 
- 71-101 **Critical Comparative Study of Intellectualist and Textualist Religious Modern Thinkers’ Views about Revelation**  
Ali Hajikhani  
Hassan Karimi
- 
- 103-134 **Assessing Semantic Meanings of “Sā’iq” and Shahīd”**  
Ali Rad  
Mohammad Khatibi
- 
- 135-169 **A Study of the Effect of the Principle of Human Intrinsic Dignity on the Interpretation of Jihad Verses, with Emphasis on the Views of Contemporary Thinkers**  
Mohamad Shirinkar Movahed  
Mohsen Ghasempour  
Mostafa Abasi Moghadam
- 
- 171-202 **Manifestations of Social Security in the Story of Prophet Moses (p.b.u.h) and Pharaoh in the Qur'an**  
Ali Sabbagheyani  
Gholamreza Raeiseian  
Soheyla Pirouzfari
- 
- 203-236 **The Application of Intertextual Reading in Reconstructing the Historical Context of the Qur’anic verses (case study: The Story of Abel and Cain)**  
Mahmoud Makvand

**In the name of Allah, the compassionate the merciful**  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (49)

Journal of Quran and Hadith Sciences  
Vol.18, No.1, Serial.49, Spring 2021

**Publisher:** Alzahra University  
**Managing Director:** Dr. Parvin Baharzadeh  
**Editor in Chief:** Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

**Editorial Board:**

Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Full Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

**Executive Manager:** Zahra Mardani  
**English Editor & Translator:** Dr. Ali Hasan Nia  
**Persian Editor:** Dr. Mohammad Etrat Doost

*Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:*

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

[www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.sic.gov.ir](http://www.sic.gov.ir)

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681