

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳
(پیاپی ۲۴)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سرمدیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا (س))

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: مهنوش فروتن

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۲۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

براساس نامه ارسالی دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۲۰۵۰۶۷/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، در جلسه مورخ ۹۱/۱۰/۲۵ تمدید شد.

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:

- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول 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 آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از نوع پژوهشی و درباره قرآن و حدیث باشد؛ در دیگر نشریه‌های داخل و خارج کشور چاپ نشده باشد؛ حروف چینی شده در برنامه Word 2007 و حداکثر شش‌هزار کلمه باشد؛ شامل چکیده فارسی و انگلیسی، واژه‌های کلیدی و نتیجه‌گیری باشد؛ ارجاع‌ها در داخل متن به شیوه دایره‌المعارفی باشد؛ مانند: (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱/ ۱۰)؛ منابع به‌طور کامل و طبق الگوی تنظیم منابع فصلنامه، در پایان مقاله بدین صورت ذکر شود: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ نشر با مشخص کردن نوع شمسی یا قمری یا میلادی، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مترجم یا شارح یا مصحح، محل نشر، ناشر.

- مقاله از طریق سامانه <http://journals.alzahra.ac.ir/tqh> ارسال شود.

- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا (س)، ساختمان خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث

این مجله در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

کتابخانه دیجیتال نور www.noormagz.com

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.SID.ir

کتابخانه منطقه‌ای علوم و تکنولوژی www.srlst.com

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

فهرست مطالب

- ۱-۲۵ تحلیل مسئله خویشتن‌داری در جمع با تکیه بر قرآن و حدیث
عباس پسندیده
- ۲۷-۵۱ بررسی اخبار مذمت آمیز پیرامون شخصیت یونس بن عبدالرحمان
مرضیه رستمیان ، مهدی جلالی
- ۵۳-۸۱ عوامل سلام و لعن در قرآن کریم
بی بی سادات رضی بهابادی ، زهرا پنبه پز
- ۸۳-۱۰۸ بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی
محمدکاظم شاکر ، نانسى ساكى
- ۱۰۹-۱۳۶ جغرافیای تاریخی عبورگاه بنی اسرائیل از بحر با تأکید بر دیدگاه‌های
مفسران قرآن و عهد عتیق
طاهره سادات طباطبائی امین ، محمدعلی احمدیان
- ۱۳۷-۱۶۰ نشوز؛ مصادیق و شیوه‌های برخورد با آن در قرآن کریم
مریم قبادی
- ۱۶۱-۱۸۸ مفهوم شناسی و مصداق یابی «اولی الامر» از نگاه علامه طباطبایی و فخر
رازی
رضا کیلانی
- چکیده مقالات به زبان انگلیسی

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

تحلیل مسئله خویشتن‌داری در جمع با تکیه بر قرآن و حدیث

عباس پسندیده^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۸

چکیده

هدف این بررسی آن است که روشن سازد چرا در خلوت، نابهنجاری افزایش و هنجارها کاهش می‌یابند؟ روش تحقیق، توصیفی و از نوع کتاب‌خانه‌ای با تحلیل محتوا می‌باشد. یافته این بررسی آن است که تفاوت رفتار در خلوت و جلوت، به جهت تفاوت در حضور و عدم حضور است. درک حضور و نظارت دیگران، موجب حالتی در انسان می‌گردد که شرم و حیا نامیده می‌شود و مانع رفتارهای نابهنجار می‌گردد. حیا، یک تغییر و انکسار درونی است که در مواجهه با رفتارهای ناروا به وجود می‌آید و

حالتی از انزجار و انقباض روحی و روانی را نسبت به امور زشت و ناهنجار به وجود می‌آورد و در نتیجه موجب ترک آن می‌شود. نتیجه‌ای که از این بررسی می‌توان گرفت آن است که حضور و نظارت دیگران، یکی از منابع مهم در مهار نفس و تنظیم رفتار می‌باشد. از این رو می‌توان برای تصحیح رفتار و تقویت خویشتن‌داری، از این منبع مهم استفاده نمود و انسان‌ها را به انجام کارهای نیک و ترک کارهای زشت واداشت.

واژه‌های کلیدی: قرآن، حدیث، حضور، نظارت،

خویشتن‌داری، حیا.

مقدمه

از جمله مسائل مهم زندگی انسان خویشتن‌داری و تنظیم کردن رفتار است. این مسئله به جهت جایگاهی که دارد، هم در دانش روانشناسی و هم در آموزه‌های دینی مورد توجه قرار گرفته است. در روانشناسی خویشتن‌داری یا خودمهارگری عبارت است از هر عملی که شخص برای تغییر دادن رفتار خود و در نتیجه، تغییر یافتن پیامدهای آینده و نه صرفاً پیامدهای بی‌درنگ، انجام می‌دهد. (بارکلی، ۲۰۰۴)

برخی مانند میشل^۱ (۱۹۸۳) و ناواریک^۲ (۱۹۸۶)، خودمهارگری را انتخاب پاداش بزرگ‌تر متأخر در برابر پاداش کوچک‌تر آنی، قلمداد کرده‌اند. (بارکلی، ۲۰۰۴) افراد هنگامی که از قوانین پیروی می‌کنند یا به منظور تأخیر ارضاء از امیال بی‌درنگ بازداری می‌کنند؛ خودمهارگری را بکار می‌برند. بدون خودمهارگری، شخص رفتار طبیعی، معمولی یا مورد میل را انجام می‌دهد. مثلاً یا به تأخیر ارضاء مبادرت می‌کند و یا رفتار اتوماتیک نشان می‌دهد. (موراوون، ۲۰۰۰)

1. Mischel
2. Navarick

تانجنی (۲۰۰۴) محور اصلی مفهوم خودمهارگری را، توانائی شخص در بی اعتنائی به پاسخ‌های درونی یا تغییر آن‌ها بعلاوه متوقف نمودن تمایلات رفتاری نامطلوب (همچون تکانه‌ها) و پرهیز از عمل نمودن بر طبق آن‌ها می‌داند. (تانجنی و همکاران، ۲۰۰۴) به طور کلی پژوهشگران، اصطلاح خودمهارگری را برای موقعیتی اختصاص می‌دهند که افراد در آن موقعیت به رفتارهایی مشغول می‌شوند که بر پاسخ‌های بسیار نیرومند (مانند یک تمایل رفتاری، انگیزش، هیجان) فائق بیایند. به عبارت دیگر هنگام اِعمال خودمهارگری، افراد تمایلات خویش را به گونه‌ای تغییر می‌دهند که مستلزم متوقف نمودن هدفی برای رسیدن به هدفی با سودمندی طولانی مدت تر می‌باشد. (مک کولا، ۲۰۰۹) از جمله این اهداف، معیارهایی چون آرمان‌ها، ارزش‌ها، اخلاقیات و انتظارات اجتماعی، یا اهداف بلند مدت‌تر دیگر می‌باشد. (بامیستر، ۲۰۰۷)

هر چند پژوهشگران عرصه خودمهارگری، به صراحت در زمینه نقش انگیزش‌ها در عملکرد خودمهارگری سخن به میان نیاورده‌اند، اما به نظر می‌رسد اساساً صرف درک میزان فاصله وضعیت موجود (مواجهه با یک گناه) و وضعیت مطلوب (فلاح و تقرب الهی) توسط فرد، منجر به انجام یا ترک عمل نمی‌گردد، بلکه در این میان، باید انگیزشی برای فرد باشد تا برای تنظیم فاصله مذکور، تلاش نماید. با بررسی آیات و روایات اسلامی مربوط به مهار خویشتن و تنظیم رفتار، برای خودمهارگری فرد، با انگیزش‌هایی روبرو می‌شویم که فرد به سبب آن‌ها، خود را از گناه حفظ نموده یا به طاعتی روی می‌آورد.

از روایات اسلامی برمی‌آید که افراد در خودمهارگری، انگیزه‌های متنوعی دارند و هر کس با توجه به انگیزشی که هم اکنون در روان او فعال شده، دست به مهار خویشتن در مقابل کشش‌های نفسانی می‌زند. به عنوان نمونه، حضرت علی (ع) می‌فرماید: «فَمَنْ اشْتَقَّ إِلَى الْجَنَّةِ سَلَا عَنْ الشَّهَوَاتِ وَمَنْ اشْفَقَ مِنَ النَّارِ رَجَعَ عَنِ الْمُحَرَّمَاتِ وَمَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا هَانَتْ عَلَيْهِ الْمُصِيبَاتُ وَمَنْ رَاقَبَ الْمَوْتَ سَارَعَ إِلَى الْخَيْرَاتِ». (کک‌لینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۵۱)

«هر کس که مشتاق بهشت باشد، از شهوات دوری می‌کند، و هر کس از آتش جهنم بترسد، از امور حرام روی برمی‌گرداند، و هر کس نسبت به دنیا بی‌رغبت باشد، تحمل

مصیبت‌ها برایش آسان می‌شود و هر آن کس که به انتظار مرگ باشد، در رسیدن به خیرات تلاش می‌ورزد». (رفیعی، ۱۳۹۰)

خویشتن‌داری ممکن است در موقعیت‌های مختلفی رخ دهد که هر کدام نیز ممکن است انگیزه‌های مختلفی داشته باشد. یکی از این موقعیت‌ها، جمع و حضور دیگران است. رفتار انسان‌ها در جمع با رفتار آن‌ها در خلوت تفاوت می‌کند. تنهایی زمینه را برای ناهنجاری و زشت‌کاری آماده و انجام آن‌ها را تسهیل می‌کند و بر عکس، بودن با دیگران، زمینه ناهنجاری را کاهش می‌دهد. گاهی ممکن است انسان کاری را در خلوت انجام دهد که معمولاً در حضور دیگران انجام نمی‌دهد (ابن شعبه، ۱۳۸۲: ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۳۶۹، ح ۱؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۱۷۲) و گاهی ممکن است کاری را در حضور دیگران انجام ندهد که معمولاً در خلوت انجام می‌دهد. روز قیامت گروهی را در بدترین عذاب می‌آورند. خداوند به آنان می‌فرماید: «شما هرگاه خلوت می‌کردید، با گناهان بزرگ در برابر من قدم می‌کشیدید و هرگاه با مردم ملاقات می‌کردید، با فروتنی آنان را ملاقات می‌کردید». (ورام، بی‌تا: ج ۲، ۲۳۴)

تقریباً برای همه این گونه است که جلوت و خلوتشان با هم تفاوت دارد. اگر بدانیم ممکن است کسی از کارهای نادرست ما آگاه باشد، آن را انجام نمی‌دهیم. (طوسی، ۱۴۲۵: ۵۸۴) گاهی ممکن است کاری را در خلوت انجام دهیم که اگر افشا شود و دیگران از آن باخبر شوند، موجب تحقیر و کاهش اعتبار اجتماعی انسان گردد. (آمدی، ۱۳۷۳: ح ۲۵۹۱؛ لیشی، ۱۳۷۶: ۱۰۳، ح ۲۳۲۵) در چنین مواقعی ممکن است فرد به دو گونه واکنش نشان دهد: یا انکار کند و یا از انجام آن عذر بخواهد. (شریف رضی، ۱۴۲۴: نامه ۶۹؛ ابن فهد حلی، ۱۴۲۰: ۲۱۴)

همچنین معمولاً کاری را در حضور دیگران بهتر از حالت تنهایی انجام می‌دهیم. (صدوق، ۱۴۰۷: ج ۱۲، ۵۸۹، ح ۱۰؛ صدوق، ۱۳۶۸: ۳۵) در اینجا صحبت از تفاوت در رفتار درست و نادرست نیست، بلکه صحبت از تفاوت در کیفیت رفتار درست است. سؤال این است که چرا چنین می‌شود؟ و چه اتفاقی می‌افتد که رفتار انسان در خلوت و جلوت متفاوت می‌شود؟

البته این، اختصاص به تنهایی ندارد. در پدیده گمنامی نیز ممکن است چنین اتفاقی بیفتد. برخی افراد در شهر خود مراقب رفتار خود هستند و از انجام بسیاری از کارها شرم دارند، اما در شهری غیر از محل سکونت خود الزامی برای مراقبت از رفتار خود نمی‌بینند. طبق تحقیقاتی که در کشورهای اروپا و آمریکا به عمل آمده، میزان جرایم و بزهکاری بین مهاجران خیلی بیشتر از بومیان بوده است. ژولی فرانسوی بر پایه تحقیقاتی که انجام داد، معتقد شد که از هر ۱۰۰ هزار نفر که زادگاه خود را ترک نکرده‌اند، فقط ۸ تن آنان به اتهام جنایت در دیوان عالی جنایی مورد محاکمه قرار گرفته‌اند و حال آن که از هر ۱۰۰ هزار نفر که در استان غیر محل تولد خود ساکن بوده‌اند، ۲۹ نفر آنان در دیوان عالی جنایی محاکمه شده‌اند. راز این تفاوت در چیست؟

مسئله‌ای که مطرح است رابطه تنهایی و گمنامی با ارتکاب نابهنجاری و جرم است. سؤال این است که چرا بودن در جمع‌های شناخته شده، موجب کاهش نابهنجاری و افزایش هنجارها می‌گردد؟ و بر عکس، نبودن در جمع‌های شناخته شده موجب افزایش نابهنجاری یا کاهش هنجارها می‌شود؟ چه اتفاقی می‌افتد که در جمع، رفتار نابهنجار کاهش می‌یابد؟ اساساً دیگران چه تأثیر روانی بر فرد دارند که چنین نتیجه رفتاری را به دنبال دارد؟ و چگونه موجب کاهش ناهنجاری و افزایش رفتارهای بهنجار می‌گردد؟

در این بررسی برآنیم تا این مسئله را بررسی کرده و بر اساس منابع اسلامی به آن پاسخ دهیم. این مطلب از آن جهت ضرورت دارد که بینیم از این دیدگاه، چه عاملی سبب این نوع از خویشتن‌داری می‌گردد و ماهیت آن چیست. هدف این بررسی آن است که روشن سازد از دیدگاه اسلام، چه نظریه‌ای می‌تواند این الگو از خویشتن‌داری را تبیین کند و اجزای تشکیل دهنده آن کدامند؟

۱. نظارت، عامل خویشتن‌داری

بررسی منابع اسلامی نشان می‌دهد تفاوت رفتار در خلوت و جلوت به جهت تفاوت در حضور و عدم حضور است. «حضور و نظارت» دیگران مهم، عامل ترک رفتارهای نابهنجار می‌باشد. آن جا که تنها باشیم و حضور هیچ کس را حس نکنیم و هیچ چشمی را ناظر رفتار

خود ندانیم، کارهایی را به راحتی انجام می‌دهیم که ممکن است در حضور دیگران حاضر به انجام آن نباشیم. اگر در تنهایی و خلوت خود آماده انجام کاری شده باشیم که به نظر نادرست می‌آید و ناگهان متوجه شویم کسی وارد شده و ناظری وجود دارد، دست از آن کار می‌کشیم، و یا اگر بعداً بفهمیم کسی ناظر اعمال ما بوده است، سرافکننده و پشیمان می‌شویم و عرق شرم بر پیشانی ما می‌نشیند.

در پدیده گمنامی نیز چون افراد، یکدیگر را نمی‌شناسند، گویا حضور ندارند. به همین جهت رفتارهای نابهنجار افزایش می‌یابد و این بدان جهت است که معمولاً «مراعات» انسان در خلوت کاهش و رفتارهای نابهنجار افزایش می‌یابد. اما در جمع‌های منسجم و شناخته شده، چون افراد یکدیگر را می‌شناسند، رفتارهای نابهنجار کاهش و رفتارهای به‌هنجار افزایش می‌یابد.

۲. نظارت، برانگیزاننده شرم

آنچه در این موقعیت‌ها سبب مهار نفس و تنظیم رفتار می‌گردد، حضور و نظارت دیگران است، و این نیز به واسطه برانگیخته شدن «حیا و شرم» در آنان می‌باشد. وقتی انسان خود را در حضور دیگران درک کند و بداند که کسانی او را می‌بینند، حالتی در درون او به وجود می‌آید که «حیا» نامیده می‌شود و مانع رفتارهای نابهنجار می‌گردد. مسئله‌ای که مطرح است این که حیا با این کارکردی که دارد، چگونه در وجود انسان برانگیخته می‌شود؟ اساساً ماهیت حیا چیست و عناصر تشکیل دهنده آن کدامند؟

هدف این بررسی آن است که روشن سازد حیا از چه اجزائی تشکیل شده و در چه شرایطی تجربه می‌شود و چگونه می‌توان آن را تقویت کرد. در بررسی مسئله و به منظور پاسخ گفتن به پرسش‌ها، نخست تعریف حیا را به دست می‌آوریم و سپس با تحلیل آن، مؤلفه‌ها و اجزای تشکیل دهنده آن را مشخص خواهیم ساخت.

۲-۱. تعریف حیا

۲-۱-۱. دیدگاه لغت‌شناسان

لغت‌شناسان در تعریف حیا چند گونه بیان دارند. برخی مانند طریحی، به اموری مثل دگرگون شدن حال و به وجود آمدن حالت انکسار و شکستگی روانی - که در اثر مواجهه با امری نکوهیده حاصل می‌شود - اشاره کرده‌اند. (طریحی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۴۸۲) و برخی دیگر مانند راغب اصفهانی، حیا را به «انقباض النفس» (گرفتگی نفس) تعریف کرده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۰)

ابن منظور نیز حیا و حشمت را مترادف دانسته (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۹۱) و سپس آن را به «انقباض» معنا می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۲، ۱۳۵) ابن اثیر، ضمن برابر دانستن حشمت و حیا، حشمت را به «وقایه» و «خود نگه‌داری» معنا کرده است. (ابن اثیر، بی تا: ج ۱، ۳۹۱) همه لغت‌شناسان، علت به وجود آمدن چنین حالتی را ترس از سرزنش دیگران می‌دانند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در تعریف اهل لغت، سه محور وجود دارد: یکی این که حیا، «تغییر و انکسار (اثربرداری) درونی» است، دیگری این که حیا، «انقباض (گرفتگی) نفس» است و سوم این که حیا «عامل بازدارنده» است. شاید این سه محور، بیانگر جنبه‌های مختلف حیا باشند. به نظر می‌رسد محورهای اول و دوم به ویژگی‌های روانی حیا پرداخته‌اند و محور سوم، کارکرد حیا را - که خود نگه‌داری باشد - بیان کرده است. (پسندیده، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

۲-۱-۲. دیدگاه علمای اخلاق

علمای اخلاق در تعریف حیا از تعبیرهای متفاوتی استفاده کرده‌اند هر چند تقریباً در یک مسیر حرکت نموده‌اند. برخی حیا را عبارت از حصر نفس و انفعال آن از ارتکاب حرام‌های شرعی و عقلی و عرفی، به جهت ترس از سرزنش و نکوهش مردم می‌دانند. (نراقی، ۱۲۰۹: ج ۳، ۴۶) برخی دیگر، حیا را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که موجب انقباض نفس از کار قبیح و انزجار آن از کار خلاف ادب می‌گردد و علت آن ترس از سرزنش دیگران است. (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۳۲۹)

دیگران، حیا را انقباض نفس از چیزی و ترک کردن آن به خاطر ترس از سرزنش شدن دانسته‌اند، و یا خصلتی می‌دانند که انسان را بر ترک کردن فعل قبیح و جلوگیری از کوتاهی کردن در حق دیگران برمی‌انگیزد، و یا آن را دگرگونی حال و حالت انکسار [درونی] به جهت ترس از سرنش تعریف کرده‌اند، و یا رشد یافتگی و پرهیز از زشتی‌ها به جهت ترس از سرزنش دانسته‌اند، و یا خصلتی می‌دانند که انسان را بر انجام کار نیک و ترک کار قبیح برمی‌انگیزد (صالح بن حمید و دیگران، ۱۴۱۸: ج ۵) و یا آن را به انقباض نفس از کارهای قبیح و ترک کردن آنها به جهت زشتی عمل تعریف کرده‌اند. (رافع اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۰)

از مجموع تعریف‌های علمای اخلاق چند نکته به دست می‌آید:

اول این که حیا، هنگام مواجه شدن با یک فعل قبیح رخ می‌دهد. دوم این که در این حالت، روان انسان، حالت انکسار، انفعال، انقباض، انزجار و انحصار پیدا می‌کند. این حالت ضد باز بودن و علاقه‌مند بودن است. سوم این که این نوع برانگیختگی در عمل، هم موجب انجام دادن یک کار است و هم موجب ترک یک کار که از آن به عنوان تنظیم رفتار یاد می‌شود. چهارم این که حیا، زیر مجموعه ترس است؛ زیرا علت برانگیختگی هنگام مواجهه با یک کار زشت، یا ترس از سرزنش و نکوهش مردم است، و یا ترس از ارتکاب آن. البته در برخی تعریف‌ها تصریح شده بود که علت حیا، زشتی و نقصان خود عمل است. (پسندیده، ۱۳۸۸: ۱۴۲)

شناخت دیدگاه لغت‌شناسان و علمای اخلاق، ما را به مفهوم حیا «نزدیک» می‌کند، اما ظاهراً نمی‌تواند ماهیت واقعی آن را تبیین کند. آیا ریشه واقعی حیا در ترس است؟ سؤال اساسی این است که اگر حیا یک بازدارنده است، فرق حیا با دیگر بازدارنده‌ها چیست؟ در تعریف بسیاری از صفات، از واژه‌هایی چون «حبس النفس» یا «کف النفس» و... استفاده می‌شود که بیان‌گر مفهوم بازدارندگی است. سؤال این است که وجه تمایز حیا با دیگر صفات بازدارنده چیست؟ چه چیزی سبب می‌شود که یک بازدارنده را حیا بنامیم و دیگری را صبر و سومی را خوف؟

یکی از چالش‌های مفهوم حیا، همین مسأله وجه تمایز این صفت با صفات مشابه و متضاد است چرا که برای تبیین ماهیت حیا، بسیار مهم است که بدانیم چه چیزی باعث می‌شود که یک حالت روانی را «حیا» بنامیم و دیگری را «ترس» و سومی را «صبر» و چهارمی را «تقوی». برای پاسخ به این پرسش باید متون دینی را مورد مطالعه قرار داد.

۲-۱-۳. دیدگاه روایات اسلامی

تحلیل عقلانی نشان می‌دهد حیا اجزائی دارد که عبارتند از: شخص حیا کننده، شخصی که از او حیا می‌شود و فعل قبیح (عمل نابهنجار). با تأمل در این اجزاء، معلوم می‌گردد که حضور یک ناظر محترم، نقش اساسی در برانگیختن حیا دارد. اگر احساس شود کسی وجود دارد که ناظر فعل قبیح است، حیا به وجود می‌آید و در مواردی که حضور کسی احساس نشود، فعل قبیح به راحتی انجام می‌شود. تصوّر یاد شده، این فرضیه را پدید می‌آورد که فصل مقوم و وجه تمایز حیا، عنصر «حضور و نظارت یک ناظر محترم» است. البته این، همه ماهیت حیا نیست، اما می‌تواند نکته محوری و فصل مقوم آن باشد.

بررسی روایات حیا نشان می‌دهد بخشی از روایات، مربوط به کسانی است که در حضور مردم، شرم می‌کنند؛ اما در خلوت و جایی که کسی حضور ندارد، حیا را رعایت نمی‌کنند. برخی دیگر از روایات، افرادی را که در حضور مردم حیا نمی‌ورزند، نکوهش می‌کند و روایات دیگری، مردم را به حضور و نظارت فرشتگان توجّه می‌دهد و آنان را به حیا فرا می‌خواند. در بخش دیگری از روایات به مسئله آگاهی معصومان (ع) از کردار مردم اشاره شده و خواسته شده که در پیشگاه آنان، شرم داشته باشند. در بخش دیگری از روایات، به نظارت خداوند اشاره شده و جهان، محضر خدا دانسته شده و مردم به حیا کردن از خداوند، فرا خوانده شده‌اند. (ر.ک: پسندیده، ۱۳۷۳: بخش اول، فصل سوم، ناظرها و انواع نظارت)

مجموع این شواهد و قرائن، این فرضیه را ثابت می‌کند که از دیدگاه روایات، فصل مقوم و وجه تمایز حیا از دیگر بازدارنده‌ها، عنصر «نظارت» است. یعنی آنچه حیا را بر می‌انگیزد، حضور و نظارت یک ناظر است. معمولاً رفتار ما در جمع با رفتار ما در خلوت

تفاوت می‌کند. تفاوت رفتار در خلوت و جلوت به جهت تفاوت در حضور و عدم حضور است. آن جا که تنها باشیم و حضور هیچ کس را حس نکنیم و هیچ چشمی را ناظر رفتار خود ندانیم، کارهایی را به راحتی انجام می‌دهیم که ممکن است در حضور دیگران حاضر به انجام آن نباشیم. اگر در تنهایی و خلوت خود آماده انجام کاری شده باشیم که به نظر نادرست می‌آید و ناگهان متوجه شویم کسی وارد شده و ناظری وجود دارد، دست از آن کار می‌کشیم، و یا اگر بعداً بفهمیم کسی ناظر اعمال ما بوده است، سرافکنده می‌شویم و عرق شرم بر پیشانی ما می‌نشیند.

لازم نیست شخص ناظر، انسان قدرتمندی باشد، همین که ما را بشناسد و نزد او احترام و آبرویی داشته باشیم، برای برانگیختگی حیا بسنده می‌کند. همه این‌ها نشان می‌دهد که عامل محوری در شکل‌گیری حیا، عنصر حضور و نظارت است. البته حیا، تک عنصری نیست و ویژگی‌های دیگری نیز دارد که بعداً مطرح خواهد شد ولی اکنون بحث در این است که وجه تمایز و فصل مقوم حیا چیست، و همان‌گونه که مشاهده کردید، مشخص شد عنصر حضور و نظارت، وجه تمایز حیا با دیگر صفات است.

۲-۲. تحلیل ماهیت حیا

بر اساس آنچه گذشت، اکنون می‌توان ماهیت حیا را تحلیل کرد و مؤلفه‌های اساسی آن را روشن ساخت. در این تحلیل، آنچه از متون دینی به دست آمد محور قرار دارد و دیدگاه‌های لغت‌شناسان و علمای اخلاق در درجه بعد. در ماهیت حیا، چند مؤلفه اساسی وجود دارد که عبارتند از: فعل قبیح، کرامت نفس، درک نظارت، بازداری که در ادامه به بررسی این امور می‌پردازیم:

۲-۲-۱. فعل قبیح

از مؤلفه‌های اساسی حیا، «فعل قبیح» است. حیا هنگامی معنا پیدا می‌کند که انسان با یک فعل قبیح مواجه باشد. در تعریف لغت‌شناسان به این که موضوع حیا فعل قبیح است، تصریح شده بود. در تعریف علمای اخلاق نیز همین تعبیرهایی همچون خلاف ادب و حرام شرعی، عقلی و عرفی آمده که همگی در یک راستا قرار دارند. در روایات نیز حیا در

مواردی مطرح شده بود که انسان با یک کار زشت مواجه بوده است؛ چه بی احترامی به خدا باشد و چه بی ادبی اجتماعی.

وقتی کسی در وضعیتی قرار گیرد که زمینه کار قبیح آماده باشد، موقعیت حیا پیش می‌آید. بنابراین، بدون فعل قبیح، حیا وجود نخواهد داشت. کار قبیح هم می‌تواند به شکل «انجام» باشد و هم به شکل «ترک». همان‌گونه که ممکن است انجام دادن یک کار زشت، قبیح شمرده شود، ممکن است انجام ندادن یک کار خوب نیز قبیح شمرده شود. از این رو گاهی به جهت انجام کاری که نباید انجام می‌دادیم، شرمنده می‌شویم، و گاهی به جهت ترک کاری که باید انجام می‌دادیم، شرمنده می‌شویم.

همچنین مواجهه با کار قبیح، هم به معنای مواجهه پیشینی است و هم به معنای مواجهه پسینی. مراد از مواجهه پیشینی یعنی قبل از صورت گرفتن عمل قبیح، انسان به قبیح آن متذکر شود و مراد از مواجهه پسینی آن است که فرد پس از انجام عمل، متذکر شود که چه کار زشتی مرتکب شده است. در هر دو صورت، حالتی از شرم در وجود انسان برانگیخته می‌شود.

مسئله بعد این است که معیار قبیح چیست؟ در متون اسلامی، معیار قبیح هم شرع است و هم عرف. همان‌گونه که انجام دادن اموری که شارع قبیح دانسته، مایه شرمساری است، انجام اموری هم که فرهنگ جامعه نیز آن‌ها را قبیح می‌داند، مایه شرمساری است.

امام علی (ع) درباره ملاک اول می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَسْتَحْيِي [يَسْتَحْيِي] إِذَا مَضَى لَهُ عَمَلٌ فِي غَيْرِ مَا عَقَدَ عَلَيْهِ إِيْمَانَهُ؛ مؤمن هرگاه عملی بر خلاف ایمانش از او سرزند، شرم می‌کند. (آمدی، ۱۳۷۳: ح ۳۴۶۳)

امام باقر (ع) نیز در روایتی دیگر به هر دو ملاک تصریح کرده‌اند. ایشان چهار چیز را مایه کمال مسلمانی می‌دانند: وفای به عهد با خدا، راستگویی، حیا و خوش اخلاقی. و درباره حیا فرموده‌اند: «وَالْحَيَاءُ مِمَّا يَقْبَحُ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ النَّاسِ؛ حیا از آنچه نزد خداوند و نزد مردم قبیح است. (مفید، ۱۴۰۴: ۱۶۷، ح ۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۸۹، ح ۲۱؛ صدوق، ۱۴۱۰:

ج ۱، ۲۲۲، ح ۵۰)

بنابر این، معیار فعل قبیح، هم شرع است و هم عرف. همچنین مراد از «فعل قبیح» فقط انجام دادن یک کار زشت نیست، بلکه انجام ندادن یک کار خوب را نیز شامل می‌شود. و فقط اختصاص به پیش از عمل نداشته و شامل پس از آن نیز می‌گردد.

۲-۲-۲. حضور و نظارت

مسئله حضور و نظارت از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مؤلفه‌های حیا است. بدون وجود این عنصر، ممکن نیست حیا برانگیخته شود. حیا فقط هنگامی برانگیخته می‌شود که عنصر نظارت وجود داشته باشد. اگر ناظری وجود داشت، حیا برانگیخته می‌شود. در غیر این صورت نباید انتظار برانگیختگی حیا را داشت. اینکه برخی افراد کارهای خلاف خود را دور از چشم دیگران انجام می‌دهند و مکان‌های خلوت را برای این‌گونه کارها بر می‌گزینند و سعی می‌کنند تنها باشند و یا هنگام تاریکی شب اقدام می‌کنند و... همه به خاطر این است که نقطه کور نظارت را پیدا کنند و خود را از قلمرو دید دیگران خارج سازند تا شرم، مانع آنان نشود. بنابر این، عنصر نظارت فصل مقوم حیا و وجه تمایز آن از دیگر صفات کنترل‌کننده است.

البته صرف وجود نظارت به عنوان واقعیته خارجی، برای برانگیختن حیا کافی نیست. حیا هنگامی برانگیخته می‌شود که نظارت موجود، «درک» شود و حتی ممکن است احساس وجود نظارت موجب برانگیخته شدن حیا شود بدون آنکه ناظری وجود داشته باشد. پس «درک نظارت موجود» و یا دست کم «احساس وجود نظارت» شرط لازم برای حیا است نه صرف وجود ناظر.

آنچه حیا را بر می‌انگیزد وجود نظارت به عنوان یک واقعیت خارجی نیست، بلکه توجه فرد به این واقعیت و درک آن موجب برانگیختگی حیا می‌شود. کسانی که نظارت موجود را درک نمی‌کنند، حیا نیز نمی‌کنند. اگر «بدانیم» کسی ناظر است، حیا نیز برانگیخته می‌شود. امام صادق (ع) می‌فرماید: «وَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُطَّلِعٌ عَلَيَّ فَاسْتَحْيَيْتُ»؛ دانستم که خداوند بر من مطلع است، پس شرم کردم. (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۸، ۲۲۸، ح ۱۰۰)

حضرت علی (ع) نیز وقتی می‌خواهد در میدان نبرد یاران خود را به شرم از فرار کردن فراخواند، نخست آنان را به ناظر بودن خداوند توجه می‌دهد (محدث نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۸۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۴۲، ۴۶۰) و یا وقتی آن حضرت مردم را به کنترل نفس فرا می‌خواند، خداوند را با صفت ناظر بودن نام می‌برد (شریف رضی، ۱۴۲۴: خ ۱۸۳، ح ۲۰۳؛ صدوق، ۱۴۲۰: ۱۱۵)

همچنین وقتی اولیای دین می‌خواهند حیای از فرشتگان را بر انگیزند، نخست مردم را به حضور و نظارت آنان توجه می‌دهند، سپس دعوت به حیای از آنان می‌کنند. (عیاشی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۶۳؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۱۸۴) و یا رسول خدا (ص) نخست می‌فرماید که همراه شما فرشتگانی هستند که از شما جدا نمی‌شوند. آن گاه می‌فرمایند: پس از آنان حیا کنید. (ترمذی، بی تا: ج ۵، ۱۱۲، ح ۲۸۰۰)

مسئله دیگر اینکه برای برانگیختگی حیا، گذشته از لزوم «وجود ناظر» و گذشته از لزوم «درک نظارت»، نکته سومی که لازم است، «محترم بودن ناظر» است. اگر ناظری وجود داشته باشد ولی دارای ارزش و احترامی نزد فرد نباشد، حتی اگر علم به حضور وی داشته باشد، از او حیا نمی‌کند. چون تکریم و احترام او را لازم نمی‌دانند و بی‌حرمتی نسبت به او را روا می‌دارد. حرمت داشتن ناظر لازمه حیای از او است. از این رو، در مواردی که پیشوایان دینی صحبت از نظارت فرشتگان کرده و قصدشان بر این بوده که حیای مردم را نسبت به آنان برانگیزانند، از آنان به «فرشتگان کرام» تعبیر کرده‌اند و از مردم خواسته‌اند تا آنان را «تکریم» کنند. (ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۱۸۴؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ج ۶، ۲۱۳؛ متقی هندی، ۱۳۹۷: ج ۴، ۳۱۵، ح ۱۰۶۷۴)

مسلم است کسی که کریم دانسته نشود، شایسته تکریم نیز دانسته نمی‌شود و قطعاً از او شرم نیز نخواهد شد. این نشان می‌دهد انسان از کسی حیا می‌کند که برای او ارزش و احترام قابل باشد و اگر از او شرم نکرد، معلوم می‌شود که ارزشی برای وی قایل نبوده و بی‌حرمتی نسبت به وی را جایز شمرده است. به همین جهت در پاره‌ای از روایات آمده که هر کس بداند خداوند او را می‌بیند و با این حال در محضر او معصیت کند، در حقیقت

خداوند را خوارترین ناظرها دانسته است. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۶۸، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۶۳:

۱۴۷؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۰، ۳۵۵ و ۳۸۶؛ ج ۷۸، ۹۲، ح ۹۸)

آن بخش از تعریف‌های لغت‌شناسان و علمای اخلاق که مسئله ترس از سرزنش را مطرح کرده‌اند، اگر به این معنا باشد، درست می‌باشد و تنها در همین محدوده قابل پذیرش خواهد بود. در غیر این صورت، چندان با منطق اسلامی سازگار نمی‌باشد.

نکته چهارم مربوط به «نسبت ناظر با فعل زشت و قبیحی» است که فاعل قصد انجام آن را دارد. اینجا پرسش این است که آیا هر نظارتی و نظارت هر کسی، شرم برانگیز است؟ آیا اگر فرد دیگری (هر کس که باشد) حضور داشته باشد و حضور وی توسط فرد درک شود، قطعاً شرم را در پی خواهد داشت؟ پاسخ این پرسش منفی است.

گاهی در قلمرو خصوصی فرد، کس یا کسانی حضور دارند که وی از حضور آنان آگاه است، اما نه تنها از انجام کار خلاف شرم نمی‌کند، بلکه اساساً آنان به همین منظور دور هم جمع شده‌اند. این یک قاعده است که به لحاظ مبانی ارزشی و اعتقادی، ناظر باید مخالف آن رفتار ناشایست باشد تا (با وجود شرایط سه‌گانه پیش) حیا در فرد شکل گیرد. هر حضوری را نمی‌توان شرم برانگیز دانست. گاهی عده‌ای دور هم جمع می‌شوند و دور از چشم دیگران، به کاری مشغول می‌شوند که قبیح و ناروا است.

از این جهت، نظارت بر دو گونه است: یکی نظارت بازدارنده و شرم برانگیز و دیگری نظارت خنثی و بی‌اثر. حضور و نظارتی که در گروه‌های منکراتی وجود دارد، از نوع دوم است. در چنین مواردی در حقیقت یک گروه خلوت‌گزیده و به دور از چشم دیگران به فعل مورد نظر مشغول می‌شوند. آنان در حضور خودشان مرتکب فعل قبیح می‌شوند، اما در حضور دیگران به چنین کاری دست نمی‌زنند و این یعنی آنان از دیگران خلوت‌گزیده‌اند، نه از هم‌کیشان خود.

از این رو می‌توان گفت که نبودن یا درک نکردن نظارت مزاحم و بازدارنده نیز خلوت را شکل می‌دهد، هر چند یک فرد تنها نباشد. هر جا که «نظارت بازدارنده» وجود نداشته باشد و یا اگر وجود دارد، درک نشود، باز هم خلوت صدق می‌کند.

خلاصه سخن این که از مؤلفه‌های اساسی حیا، نظارت است. این نظارت باید چند ویژگی داشته باشد. اولاً توسط فرد درک شود (ناظر درک شده) و ثانیاً ناظر نزد فرد دارای احترام باشد و فرد نزد ناظر آبرو داشته باشد (ناظر محترم) و ثالثاً ناظر، مخالف با فعل قبیح باشد (ناظر ارزشی و مخالف).

۲-۲-۳. کرامت نفس

مؤلفه دیگر حیا، «کرامت نفس» یا «خود ارزشمندی» فرد حیا کننده است. حیا در کسی بروز می‌کند که کریم النفس باشد. کسی که برای خود ارزش قایل است، هرگز حاضر نیست شخصیت خود را با کارهای زشت و ناپسند آلوده سازد. (شریف رضی، ۱۴۲۴: ح ۴۴۹؛ ابن شعبه، ۱۳۸۲: ۲۷۸؛ آمدی، ۱۳۷۳: ح ۸۷۳۰)

همچنین شخص کریم برای آبرو و حیثیت خویش نزد دیگران ارزش قایل است و به وجه اجتماعی خود اهمیت می‌دهد و حاضر نیست تصویر ناخوشایندی از او در اذهان مردم به وجود آید. اما شخص لئیم و پست، برای آبروی خویش ارزش قایل نیست. به همین جهت نه از آنچه انجام می‌دهد باکی دارد و نه به آنچه درباره‌اش می‌گویند اهمیت می‌دهد. در فرهنگ روایات، از این دسته افراد با تعبیر «لَا يُبَالِي مَا قَالُوا وَلَا مَا قِيلَ لَهُ» یاد شده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۲۳، ح ۱ و ۲ و ۳؛ ابن شعبه، ۱۳۸۲: ۴۴) نیز در روایات تصریح شده است که: «اللَّئِيمُ لَا يَسْتَحْيِي»؛ فرومایه حیا نمی‌کند. (آمدی، ۱۳۷۳: ح ۱۰۵۳؛ لثی، ۱۳۷۶: ۴۸، ح ۱۲۲۹ و ۱۲۳۱)

امام باقر (ع) نیز می‌فرماید: «سِلَاحُ اللَّئَامِ قَبِيحُ الْكَلَامِ»؛ اسلحه فرومایه گان، سخنان زشت است. (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷۵، ص ۱۸۵) و امام علی (ع) می‌فرماید: «اللَّئِيمُ إِذَا قَدَرَ أَفْحَشَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ»؛ فرومایه آن گاه که امکان یابد، ناسزا می‌گوید و هر گاه وعده دهد، تخلف می‌کند. (آمدی، ۱۳۷۳: ح ۱۵۲۹)

ناسزاگویی و عهدشکنی و سخن زشت بر زبان جاری کردن از رفتارهای بی‌حیایی است و در این روایات تصریح شده که فرد پست مرتکب چنین کارهای ناشایستی می‌شود و از انجام آن شرم نمی‌کند. بنابراین یکی از ضرورت‌های برانگیخته شدن حیا، کرامت

نفس و احساس خود ارزشمندی فرد است. به همین جهت آن گاه که می‌خواهند حیاى خداوند را یاد آور شوند، نخست به کریم بودن او اشاره می‌کنند و سپس به حیاى او. امام باقر (ع) می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي وَيُحِبُّ أَهْلَ الْحَيَاءِ»؛ خداوند عزیز و جلیل، کریم است و حیا می‌کند و اهل حیا را دوست می‌دارد. (صدوق، ۱۴۰۴: ج ۳، ۵۰۶، ح ۴۷۷۴؛ صدوق، ۱۳۶۴: ج ۸، ۱۴۱)

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های اساسی حیا، کرامت نفس است. حیا در وجود کسی برانگیخته می‌شود که برای خود ارزش قائل باشد و احساس کرامت نماید.

۲-۲-۴. احساس شرم

از دیگر مؤلفه‌های حیا، احساس روانی حاصل از مواجهه یک انسان کریم با فعل قبیح است. این حالت همان چیزی است که در کلام لغت‌شناسان و علمای اخلاق به چشم می‌خورد. بیشتر لغت‌شناسان و همچنین علمای اخلاق در تعریف حیا، از این حالت روانی با تعبیر انقباض نفس، انکسار، حصر و مانند آن یاد کرده‌اند. (ر.ک: تعریف حیا در همین مقاله)

۲-۲-۵. خویش‌داری و مهار نفس

مؤلفه دیگر، مهار نفس است. کنترل خود، شیوه‌های مختلفی دارد که یکی از آن‌ها «حیا» است. وقتی انسان کریم خود را در برابر یک ناظر کریم و مورد احترام ببیند و با یک فعل قبیح مواجه شود، دست از فعل قبیح می‌شویید، حتی اگر به رایش شیرین و لذت بخش باشد. به همین جهت لغت‌شناسان و علمای اخلاق، از واژه‌هایی استفاده می‌کردند که به نوعی بر خویش‌داری، بازداری و مهار نفس دلالت دارد.

حیا نیروی کنترل‌کننده‌ای است که توان نظم‌دهی و مدیریت خود را به انسان می‌دهد. به وسیله حیا می‌توان از آن چه ناهنجاری است، دوری کرد و آن چه را به هنجار است، عمل کرد. فرد با حیا در برابر تکانه‌ها و وسوسه‌های نفس مقاومت می‌کند و آن چه را ناهنجار باشد، ترک می‌کند، هر چند مطابق میلش باشد و آن چه را به هنجار باشد، انجام

می دهد، هر چند مخالف طبعش باشد. چنین فردی می تواند نفس خود را کنترل کرده و آن را سامان دهد.

بنابراین حیا یکی از اقسام کنترل و مدیریت نفس بوده و ماهیتی مهار کننده دارد. از این جهت، حیا با تقوا ارتباط پیدا می کند. تقوا عنوانی است انتزاعی از تمام بازدارنده ها و کنترل کننده ها. عوامل مختلفی وجود دارند که هر کدام به نحوی بازدارندگی کرده و نفس انسان را کنترل و مدیریت می نمایند. برآیند این مجموعه عوامل را «خود نگهداری» یا «خود کنترلی» می گوئید که تعبیر دینی آن «تقوی» است. (پسندیده، ۱۳۸۸: ۹۴) تقوا اگر بخواهد عملیاتی شود و به کار آید، باید تحت یکی از عناوین زیر مجموعه خود تجسم پیدا کند. اگر تقوا و خود نگهداری به دلیل «حضور ناظر و وجود نظارت» باشد، در قالب «حیا» تجلی می کند.

مسئله ای که هست این که حیا آیا فقط بازدارنده است، یا وادارنده نیز هست؟ کارکرد حیا آیا فقط این است که انسان را از ارتکاب کارهای زشت بازدارد و یا به انجام کارهای نیک نیز وامی دارد؟

این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که روشن می سازد در چه مواردی می توان از حیا استفاده کرد و در چه مواردی می توان حیا را توصیه نمود. اگر حیا فقط یک صفت بازدارنده باشد، تنها در جایی می توان از آن استفاده کرد که باید کاری ترک شود و تنها به کسی می توان حیا را توصیه کرد که قصد دارد کار ناشایستی را انجام دهد. اما اگر گذشته از بازدارندگی، وادارنده نیز باشد، در آن صورت می توان برای انجام کارهای شایسته ای که احتمال ترک آن می رود نیز از حیا استفاده نمود. بنابراین، سؤال این است که آیا می توان برای واداشتن او به انجام واجبات، از تکنیک حیا استفاده کرد؟ آیا حیا قلمرو طاعت را نیز شامل می شود و یا فقط مخصوص قلمرو معصیت است؟

اگر روایات معصومین (ع) را با این پرسش مورد مطالعه قرار دهیم، می بینیم که حیا هم به عنوان عامل بازدارنده معرفی شده و هم به عنوان عامل وادارنده. امام زین العابدین (ع) حیا را مایه بازدارندگی از شهوات دانسته و از خداوند می خواهد به او حیا دهد تا او را از

شهوآت باز دارد: «وَاصْحَبُ رَعْبَاتِنَا بِحَيَاءٍ يَنْقَطِعُ عَنْ الشَّهَوَاتِ». (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۹۴، ۱۵۷)

امام علی (ع) نیز در جایی می‌فرماید: «الْحَيَاءُ يَصُدُّ عَنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ»؛ حیا از کار بد باز می‌دارد. (آمدی، ۱۳۷۳: ح ۱۳۹۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «وَ الْحَيَاءُ سَبَبٌ إِلَى كُلِّ جَمِيلٍ»؛ حیا سبب همه زیبایی‌ها است. (ابن شعبه، ۱۳۸۲: ۸۴؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۷، ۲۱۱)

همچنین امام صادق (ع) در بیان فواید حیا، خطاب به مفضل می‌فرماید: «فَلَوْلَاكُمْ لَمُ يُفْرَضِ ضَيْفٌ وَ لَمْ يُؤْفَ بِالْعِدَاتِ وَ لَمْ تُقْضِ الْحَوَائِجُ وَ لَمْ يُتَّخَرَ الْجَمِيلُ وَ لَمْ يُتَّكَبِ الْقَبِيحُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ»؛ اگر حیا نباشد هیچ میهمانی احترام نمی‌شود و به هیچ وعده‌ای وفا نمی‌شود و هیچ حاجتی برآورده نمی‌شود، هیچ کار زیبایی انجام نمی‌شود و هیچ کار زشتی ترک نمی‌شود. (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۳، ۸۱)

بنابراین، حیا در عمل، هم وادارنده است و هم بازدارنده. اما از این جهت فقط بازدارنده به نظر می‌رسد که در مقام نفس، فقط بازدارنده است. نفس انسان، گاه گرایش به فعل قبیح پیدا می‌کند که یا انجام یک کار است و یا ترک آن. حیا این گرایش نفس را مهار می‌کند و آن را بازمی‌دارد. از این جهت، فقط بازدارنده می‌باشد، اما در مقام عمل و یا به تعبیر بهتر، نمود عملی آن یا بازدارندگی از کارناشایست است و یا وادارندگی به کار شایسته.

۳. بررسی ماهیت شرم

بر اساس آنچه گذشت، اکنون می‌توان تئوری شرم را در خویشتن‌داری و تنظیم رفتار تبیین نمود. در این بحث مشخص می‌شود که شرم، چگونه موجب خویشتن‌داری می‌گردد؛ و چگونه می‌توان آن را پرورش داد تا از کارکرد آن استفاده نمود؛ و بالاخره این که شرم، بازدارنده است یا وادارنده. در ادامه این مسایل را بررسی می‌کنیم:

۳-۱. نقش شرم در خویشتن‌داری

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حضور و نظارت دیگران، یکی از منابع مهم در مهار نفس و تنظیم رفتار می‌باشد. در محضر دیگران قرار داشتن و حضور آنان را درک

کردن، موجب برانگیخته شدن حیا در انسان می گردد و همین امر باعث ترک رفتارهای زشت و انجام کارهای خوب می باشد. در مقابل، وقتی انسان ها تنها می شوند، ممکن است به رفتارهای نادرست اقدام کنند. در ادبیات اسلامی این کار نتیجه وسوسه انگیزی شیطان دانسته شده است. شیطان در همه حال وسوسه انگیز است، اما قدرت وسوسه انگیزی و تأثیر وسوسه های او در خلوت بیشتر می گردد.

نزدیکی شیطان به انسان با حضور مردم رابطه معکوسی دارد. اگر کسی تنها باشد شیطان به شدت به وی نزدیک است، اگر یک نفر دیگر اضافه شود، قدری فاصله می گیرد (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۳۰۳، ح ۴۶۵؛ برقی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۵۶، ح ۵۶؛ صدوق، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۷۷، ح ۲۴۳۳؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۶: ۲۲۸، ح ۵؛ ابن حنبل، بی تا: ج ۵، ۳۲۶، ح ۱۵۶۹۶) و اگر تعداد آنان سه نفر به بالا باشد، بیشتر و بیشتر فاصله می گیرد. (پسندیده، ۱۳۷۳: ۱۱۵)

در تنهایی، شیطان برای فریب فرد به شدت «شتاب» می گیرد (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۵۳۴، ح ۸؛ طبرسی، ۱۳۷۸: ۵۵۰) و بسیار به وی «نزدیک» می شود (صدوق، ۱۴۱۰: ۱۳۲، ح ۱۴۰) و «اهتمام» وی برای فریب دادن فرد شدت می یابد (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۵۳۳، ح ۳؛ طبرسی، ۱۳۷۸: ج ۳۱۹؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۹، ۳۲۳) و «جرات» وی افزایش می یابد. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۵۳۳، ح ۱ و ح ۷؛ صدوق، ۱۳۶۴: ج ۹، ۵۳۳، ح ۱)

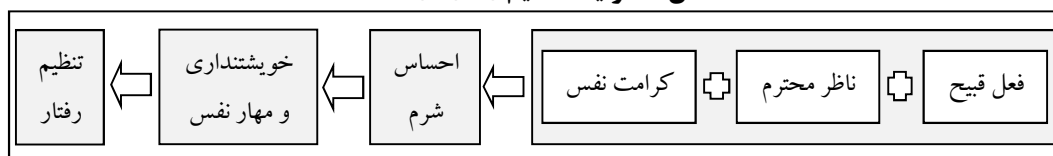
در برخی دیگر از روایات آمده که در چنین مواقعی شیطان خود در صحنه حاضر می شود (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۲، ۱۹۷) و در برخی دیگر صحبت از همراهی شیطان با انسان در چنین مواقعی دارد. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۳۰۳، ح ۱۴۰)

۲-۳. ماهیت شرم

از آنچه گذشت به دست آمد که شرم، ماهیتی دارد که از پنج مؤلفه تشکیل شده است. این مؤلفه ها هر کدام جایگاهی خاص دارند. فعل قبیح موقعیتی است که انسان با آن مواجه می شود. در این موقعیت، از یک سو کسی حضور دارد که ناظر انسان می باشد و از سوی دیگر، فرد مواجه شونده است که هر چند به دلایلی گرایش به فعل قبیح دارد، اما از ویژگی کرامت نفس برخوردار بوده و نزد ناظر، حرمت و آبرویی دارد. وقتی چنین

وضعیتی درک شود و مورد توجه قرار گیرد، نتیجه آن این است که حالتی از شرم در انسان به وجود می‌آید و این حالت، در نهایت منجر به مهار نفس می‌شود.

شکل ۱: فرایند تنظیم رفتار در انسان



از آنچه گذشت به دست آمد که یکی از بهترین عوامل مهار نفس و تنظیم رفتار، حیا است. نکته مهمی که در این عامل کنترلی وجود دارد و آن را برجسته‌تر از دیگر کنترل‌کننده‌ها می‌سازد، این است که این کنترل خود، نه بر پایه «ترس» است و نه بر پایه «طمع». گاه انسان بر اساس خوف و ترس عمل می‌کند و رفتار خود را طوری شکل می‌دهد که از منبع تهدید دور شود و گاه ممکن است «طمع» مبنای عمل انسان قرار گیرد. در این حالت فرد سعی می‌کند برای به دست آوردن پاداش‌های وعده داده شده، روش و منش خود را طبق قانون تنظیم کند.

اما نوع دیگری از خودکنترلی حیا است که نه بر پایه ترس است و نه بر پایه طمع، بلکه بر پایه کرامت نفس و تکریم و تجلیل ناظر و رعایت حرمت او است. در حیا، فرد از اسارت طمع و ترس آزاد است و فقط یک چیز مهم است و آن رعایت جلال و عظمت و حرمت فرد مقابل. در تاریخ آمده که امام علی (ع) به خاطر جلال مقام رسول خدا (ص) از ایشان حیا می‌کرد. (قاضی نعمان، ۱۴۱۲: ج ۲، ۳۵۵) پس حیا یعنی رعایت جلال و حرمت فرد ناظر. در مقابل، بی‌حیایی یعنی شکستن حرمت ناظر. به همین جهت در برخی روایات آمده که شرم نکردن از خدا یعنی خوار دانستن او. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۶۸، ح ۲؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۸، ۹۲، ح ۹۸)

۳-۳. پرورش شرم

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان برای تصحیح رفتار و تقویت خویشتن‌داری، از این منبع مهم استفاده نمود. حضرت علی (ع) وقتی می‌خواهد در میدان نبرد یاران خود را به شرم از فرار کردن فراخواند، نخست آنان را به ناظر بودن خداوند توجه داده و سپس می‌فرماید: از فرار شرم کنید. (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۴۲، ۴۶۰؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ۸۴) همچنین وقتی اولیای دین می‌خواهند حیای از فرشتگان را بر انگیزند، نخست مردم را به حضور و نظارت آنان توجه می‌دهند، سپس دعوت به حیای از آنان می‌کنند. (عیاشی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۶۳؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۱۸۴؛ ترمذی، بی‌تا: ج ۵، ۱۱۲، ح ۲۸۰۰) بدین منظور باید صفت حیا را در افراد پرورش داد و آنان را به «در محضر بودن» توجه داد تا نفس مهار گردد و رفتارها تنظیم گردند.

البته نکته مهمی که مطرح است اینکه صرف وجود نظارت به عنوان واقعیتی خارجی، برای برانگیختن حیا کافی نیست. حیا هنگامی برانگیخته می‌شود که نظارت موجود از طرف شخص «درک» شود و حتی ممکن است احساس وجود نظارت موجب برانگیخته شدن حیا شود بدون آنکه ناظری وجود داشته باشد. پس «درک نظارت موجود» و یا دست کم «احساس وجود نظارت» شرط لازم برای حیا است نه صرف وجود ناظر. مثلاً اگر کسی احساس کند در برابر دوربین مخفی قرار دارد، رفتار خود را کنترل می‌کند، حتی اگر واقعاً دوربینی وجود نداشته باشد و بر عکس اگر کسی احساس کند هیچ چشم ناظری وجود ندارد، دلیلی برای کنترل رفتار خود نمی‌بیند هر چند شاید واقعاً چشم ناظری وجود داشته باشد.

پس «درک نظارت موجود» یا «احساس وجود نظارت» مهم‌تر از وجود نظارت است و البته مراد، اهمیت در برانگیختن حیا است، نه اهمیت در مقام ارزش‌گذاری. کسانی که نظارت موجود را درک نمی‌کنند، حیا نیز نمی‌کنند. بسیاری از افراد به این دلیل از خداوند و فرشتگان حیا نمی‌کنند که توجه به این حضور و نظارت ندارند و اساساً از وجود چنین نظارتی یا بی‌خبرند و یا غافل. البته هستند کسانی که با علم به این حضور، گستاخی کرده و اقدام به معصیت می‌کنند، اما بیشتر افراد از این حضور و نظارت بی‌خبرند و لذا حیا نیز در

آنان برانگیخته نمی‌شود. این دست افراد کسانی هستند که برای گناه خود، تنهایی و مکان خلوت را برمی‌گزینند، غافل از اینکه در همه جا خداوند ناظر است و همین غفلت موجب خفتگی حیا در آنان می‌شود. اگر «بدانیم» کسی ناظر است، حیا نیز برانگیخته می‌شود.

امام صادق (ع) نخست می‌فرماید: «وَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُطَّلِعٌ عَلَيَّ فَاسْتَحْيَيْتُ»؛ دانستم که خداوند بر من مطلع است، پس شرم کردم». (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۸، ۲۲۸، ح ۱۰۰) حضرت علی (ع) نیز وقتی می‌خواهد در میدان نبرد یاران خود را به شرم از فرار کردن فراخواند، نخست آنان را به ناظر بودن خداوند توجه داده و سپس می‌فرماید: از فرار شرم کنید. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۴۲، ۴۶۰؛ محدث نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۸۴)

همچنین وقتی اولیای دین می‌خواهند حیای از فرشتگان را برانگیزند، نخست مردم را به حضور و نظارت آنان توجه می‌دهند، سپس دعوت به حیای از آنان می‌کنند. (عیاشی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۱۶۳؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۷۱، ۱۸۴؛ ترمذی، بی‌تا: ج ۵، ۱۱۲، ح ۲۸۰۰)

نتیجه‌گیری

از پدیده‌های زندگی، افزایش خویشتن‌داری در جمع و کاهش آن در تنهایی و گمنامی است. سؤال این است که چه پایه نظری می‌تواند این تفاوت رفتار را تحلیل و تبیین کند؟ از مجموع آنچه گذشت به دست می‌آید که حضور و نظارت دیگران شناخته شده و مهم، موجب تغییر و انکسار درونی را در مواجهه با رفتارهای ناروا به وجود می‌آورد و حالتی از انزجار و انقباض روحی و روانی را نسبت به امور زشت و ناهنجار به وجود می‌آورد و در نتیجه موجب ترک آن می‌شود. این حالت در ادبیات دین «حیا» و شرم نامیده می‌شود.

تحلیل ماهیت حیا نشان داد که این ویژگی، ترکیبی است از فعل قبیح، درک نظارت، و بازداری. حیا هنگام مواجهه با امر قبیح شکل می‌گیرد، چه قبیح شرعی باشد یا قبیح عرفی و عقلی. در این موقعیت، اگر انسان خود را در حضور و نظارت ناظری محترم ببیند، حالتی از تغییر، انکسار، و انقباض روانی به وجود می‌آورد که موجب بازداری و خویشتن‌داری می‌شود. این خویشتن‌داری و حالت روانی، در مقام نفس و تعارض انگیزه‌ها و مرحله

انتخاب اتفاق می افتد که نتیجه آن در مقام عمل، ترک یک رفتار منفی یا انجام یک رفتار مثبت می باشد.

همان گونه که مشهود است، این خویشتن داری نه بر پایه طمع استوار است و نه بر پایه ترس، بلکه از هر دو آزاد بوده و بر پایه رعایت جلال و عظمت و حرمت فرد ناظر و کرامت نفس خودش، استوار است. این تحلیل از مفهوم حیا، با آنچه در اذهان مردم و حتی برخی متخصصین است که آن را تقریباً معادل عفت می دانند، متفاوت است. در این تحلیل، حیا فقط برای عفت نیست، بلکه عاملی عام و فراگیر است که در تمامی زمینه ها از جمله عفت، نقش آفرین است.

نکته مهم این که با تکیه بر این مفهوم، می توان به آسیب زدایی از موقعیت های خلوت و گمنامی پرداخت. اگر حیا در افراد تقویت شود، بازدارندگی نیز تقویت می شود و افراد در خلوت و گمنامی افراد نیز مصونیت می یابند.

منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۷۳ش)، *غورالحکم*، ترجمه و شرح خوانساری، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت: دار صادر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸۲ش)، *تحف العقول*، قم: آل علی، چاپ اول.
- ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۲۰ق)، *عمدة الداعی*، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۱۳ق)، *المحاسن*، تحقیق مهدی رجایی، قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
- پسندیده، عباس، (۱۳۷۳ش)، *پژوهشی در فرهنگ حیا*، قم: دارالحدیث.

- _____ (۱۳۸۸ش)، **اخلاق پژوهی حدیثی**، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث.
- ترمذی، محمد بن عیسی، (بی تا)، **سنن الترمذی (الجامع الصحیح)**، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: دار احیاء التراث.
- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، چاپ اول.
- سجستانی، سلیمان بن أشعث الأزدی، (بی تا)، **سنن ابی داود**، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دار احیاء السنه النبویه.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۴ق)، **الدر المنثور**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول.
- شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۲۴ق)، **نهج البلاغه**، شرح صبحی صالح، قم: دارالحدیث.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، (۱۴۰۷ق)، **الامالی**، تحقیق: مؤسسه البعثه، قم: مؤسسه البعثه، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۰ق)، **الخصال**، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت: موسسه الاعلمی.
- _____ (۱۳۶۸ش)، **ثواب الاعمال**، تحقیق سید حسن خراسان، قم: شریف رضی، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۴ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (بی تا)، **عیون أخبار الرضا**، تحقیق: السید مهدی حسینی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۸ش)، **مشکاة الانوار**، تحقیق مهدی هوشمند، قم: دارالثقلین.
- _____ (۱۴۱۳ق)، **الاحتجاج**، قم: نشر اسوه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **مجمع البحرين**، تهران: موسسه البعثه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، **مصباح المنهجه**، بیروت: موسسه الاعلمی.
- _____ (۱۳۶۴ش)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، تحقیق مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافه، چاپ اول.
- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۲۱ق)، **تفسیر العیاشی**، قم: مؤسسه البعثه، چاپ اول.

- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (بی تا)، **روضه الواعظین**، قم: منشورات الشریف الرضی.
- قاضی نعمان، (۱۴۱۲ق)، **شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار(ع)**، تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، **عیون الحکم و المواعظ**، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحدیث.
- متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، (۱۳۹۷ق)، **کنز العمال فی سنن و الاقوال و الافعال**، تصحیح: صفوه السقا، بیروت: مکتبه التراث الاسلامی.
- محدث نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، قم: مؤسسه آل البیت، چاپ دوم.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۳۸۸ق)، **بحار الانوار**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۰۴ق)، **الامالی**، تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
- نراقی، محمد مهدی ابن ابی ذر، (۱۲۰۹ق)، **جامع السعاده**، قم: اسماعیلیان.
- ورام، مسعود بن عیسی، (بی تا)، **تنبيه الخواطر**، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

بررسی اخبار مذمت آمیز پیرامون شخصیت یونس بن عبدالرحمان

مرضیه رستمیان^۱

مهدی جلالی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۲۹

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۸

چکیده

در این تحقیق در صدد هستیم تا با واکاوی اخبار و متون رجالی موجود، اتهامات وارد بر شخصیت دینی و علمی «یونس بن عبدالرحمن»، یکی از تلاشگران عرصه حدیث و معارف دینی در عصر ائمه اطهار(ع) را بررسی نموده و از طریق ارزیابی اخبار مذمت آمیز درباره شخصیت وی، میزان درستی یا نادرستی آن‌ها را احراز نمائیم. از همین رو بعد از معرفی اجمالی یونس و اشاره به منزلت و

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

feroma.1382@yahoo.com

a.jalali@um.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

جایگاه ویژه او در نزد ائمه (ع)، به بررسی ابهامات و اتهاماتی که درباره وی درافکنده‌اند چون؛ طعن قمی‌ها در حق وی، وجود برخی روایات دال بر جرح او، وجود فرقه‌ای به نام او و فطحی بودن وی، پرداخته‌ایم و در نهایت این راوی را از تمام این اتهامات مبرا دانسته و شخصیت او را از مذمت‌ها مطرح شده، بی‌عیب تشخیص داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: یونس بن عبدالرحمن، اخبار و روایات مذمت آمیز، صحابی امام رضا(ع)، غلات، قمی‌ها.

مقدمه

ابومحمد یونس بن عبدالرحمن مولی آل یقطین (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۵۱۱؛ سمعانی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ۳۵۰) قمی (بغدادی، ۱۹۷۷ق: ج ۱، ۵۲ و ۲۱۶)، بدون تردید یکی از رجال سرآمد در علم حدیث بوده و کوشش‌ها و تلاش‌ها مقدس و پیگیر او در حوزه نشر حدیث و معارف اهل بیت عصمت برای استوار کردن بنیادهای عقیدتی تشیع راستین و اسلام ناب، در تاریخ ماندگار خواهد بود.

در مورد شخصیت حدیثی یونس بن عبدالرحمن با محوریت مباحثی که کتب رجال، بدان‌ها پرداخته‌اند، تا کنون بحث مستقلی صورت نگرفته است. البته بزرگانی چون شیخ حسن در *تحریر طاووسی* (شیخ حسن، ۱۴۱۱ق: ۶۳۰ تا ۶۳۵) و سید بحر العلوم در *فوائد رجالیه* (بحر العلوم، ۱۳۶۳ق: ج ۱، ۴۰۴-۴۰۷) ذیل معرفی شخصیت یونس بن عبدالرحمن به برخی از روایات عامه درباره وی اشاره نموده و به تبیین ضعف برخی از آن‌ها بیشتر از لحاظ رجالی همت گماشته‌اند. در میان متأخران نهایت اموری که راجع به یونس مورد توجه قرار گرفته، اشاره به منزلت یونس و جایگاه ویژه وی در نزد ائمه (ع) بوده است. (نک: پاک‌نیا، ۱۳۷۷: ۷۶)

اما از آنجا که در برخی کتب رجالی، اخبار مذمت آمیزی پیرامون این شخصیت به چشم می‌خورد، نگارنده در این تحقیق بر خود لازم می‌بیند بعد از معرفی اجمالی یونس بن

عبدالرحمن به بررسی اخبار مذمت آمیز درباره شخصیت یونس بن عبدالرحمن از لحاظ سندی و محتوایی پردازد.

این که وی در چه سالی قدم به عرصه دنیا نهاد، چندان روشن نیست؛ ولی جمعی از دانشوران شیعی نگاشته‌اند که او در دوران زمامداری هشام بن عبدالملک چشم به جهان گشود. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶؛ تستری، ۱۴۲۲ق: ج ۱۱، ۱۷۱) از این اشاره تاریخی می‌توان به طور تقریبی مشخص نمود که این محدث فرزانه، در کدام سده به دنیا آمده است. مورخان نوشته‌اند؛ هشام بن عبدالملک که یکی از خلفا بنی امیه بود، بعد از این که برادرش یزید بن عبدالملک در سال ۱۰۵ق، از دنیا رفت، به خلافت و حکومت رسید. (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۹۸) بنابراین آغاز حکومت او در سال ۱۰۵ق است و بعد از ۲۰ سال حکومت و سلطنت، در سال ۱۲۵ق از دنیا رفت. (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۰۷) بر این اساس می‌توان گفت که یونس بن عبدالرحمن بین سال‌های ۱۰۵ تا ۱۲۵ق و نیمه اول از سده دوم هجرت، متولد گشته است.

۱. وثاقت و منزلت یونس بن عبدالرحمان

یونس بن عبدالرحمان، سلمان روزگار، فقیهی صاحب نام و محدثی پرتوان و از ارکان مذهب شیعه در عصر خود به شمار می‌رفته است. از خاصان امامان کاظم و رضا (ع) و پر دانش‌ترین اصحاب آن دو امام بوده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۶ و ۳۶۸) البته نقل شده که یونس در دو موقعیت توفیق ملاقات با امام صادق (ع) را یافته است؛ اولین بار در کنار قبر رسول اکرم (ص) در مدینه و بار دیگر هنگام سعی بین صفا و مروه؛ اما یونس خود، تأکید می‌کند: «برای من ممکن نشد از امام (ع) حدیثی و روایتی بپرسم». (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶)

یونس از آن روز که خود را شناخت، با اشتیاق کامل به آموختن معارف عالی‌ه‌ی همّت گماشت و از اندیشه زلال ائمه هدی (ع) برخوردار گشت و به مرتبه‌ای از دانش و بینش رسید که فقیه، محدث و متکلم سرشناس، فضل بن شادان، کسی را فقیه‌تر از او

نمی دانست و می فرمود: «یونس، همانند سلمان فارسی رشد یافته و پس از او داناترین محدثان اسلام است». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۴-۴۸۵)

یونس به حدی مورد اعتماد بود که امام رضا (ع) توجه شیعیان را در بهره گیری از دانش دینی و استفتاء در مسائل شرعی به وی معطوف می داشت. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳) قاطبه ارباب تراجم و رجال، او را توثیق و به جلالت و عظمت یاد کرده اند؛ راوی شناس شهیر، نجاشی، درباره اش می نویسد: «کان وجهها فی أصحابنا، متقدما، عظیم المنزله». (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶) شیخ طوسی در رجالش او را ثقه معرفی کرده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۶) علامه حلی می فرماید: «ابومحمد یکی از چهره ها درخشان عالم تشیع است». (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۴)

در عبادت و تقوای او همین بس که درباره او نوشته اند که بیش از پنجاه و یک نوبت حج به جای آورد و بیست سال روزه دار بود و یک سال از عمر شریف خود را در حال دعا و تضرع به درگاه حضرت احدیت گذراند. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۶)

در فضل و کمال او همین بس که عبدالعزیز بن مهتدی از حضرت رضا (ع) می پرسد: گاهی توفیق پیدا نمی کنم تا خدمت شما برسم. از چه فردی مسائل و احکام دینم را بپرسم؟ حضرت فرمودند: «از یونس بن عبدالرحمان بپرس». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳)

۲. دلالت برخی از اخبار بر جرح یونس

با نظر به مقدمه ای که بیان شد، یونس شخصیت حدیثی ارزنده ای برای شیعیان قلمداد می شود، از همین روی ضروری به نظر می آید که اخبار مذمت آمیز درباره شخصیت وی به طریقی علمی ارزیابی شود:

۲-۱. طعن قمی ها

شیخ طوسی در رجال خود، چه در آنجا که یونس را جزء یاران امام موسی بن جعفر (ع) می شمرد و چه آنجا که او را جزء یاران امام رضا (ع) دانسته، به این نکته تأکید می ورزد که «مولى على بن يقطين طعن عليه القميون، و هو عندي ثقة». (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۴۶) البته به جز شیخ، هیچ یک از رجال یون متقدم به این طعن اشاره ننموده اند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳؛

نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶) که این خود نشانگر این مهم است که در این طعن، اجماعی وجود ندارد یا این که این طعن به تنهایی ذمی برای شخصیت او به حساب نمی آمده است، اما در مقام بررسی سخن شیخ، نکاتی قابل تأمل وجود دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

دانشمندان حوزه قم تا پایان قرن چهارم با قدرت و شدت زیاد در مقابل جریان مفوضه و غالی‌گری مقاومت و با انتساب هرگونه صفات فوق بشری به ائمه(ع) به سختی برخورد می نمودند. همین دانشمندان^۱ معتقد بودند که هر کس پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) را از سهو و اشتباه در جزئیات و کارهای شخصی که ارتباطی به ابلاغ پیام الهی ندارد، مصون بداند، غالی است. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۴) در طی این دوران شاید بتوان این گونه استنباط کرد که راویان قمی و به خصوص اشعری‌ها، حداقل در بعضی موارد، روایت را از کسانی دریافت کردند که بعداً به عنوان غیر قابل اعتماد نکوهش شده‌اند. (نیومن، ۱۳۸۶: ۴۵۹)

فضای شک و تردیدی که میان قمی‌ها در آن دوران وجود داشت، تا آنجا وسعت یافته بود که بنا بر دیدگاه علمای رجال، دایره عدالت را بسیار تنگ گرفته و راویان زیادی را به سبب توهم و یا تردید در عدالت آن‌ها جرح می نمودند که از جمله آن‌ها؛ ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن محمد برقی، بسیاری از رجال نوادر الحکمه، اسماعیل بن موسی و غیره را می توان نام برد. (نوری، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ۳۵ - ۳۶)

از طرف دیگر باید دانست که جریان حدیث‌گرایی سلف در قرن‌های دوم و سوم هجری، عمدتاً به دست محدثان قم و بعضاً برخی از محدثان دیگر مراکز حدیثی گسترش یافت،^۲ در صورتی که امامان شیعه (ع) خود به تحریک و ایجاد زمینه تفکر تعقلی و استدلالی در میان شیعیان‌شان علاقه وافری داشتند و در زمینه بحث‌های کلامی و عقیدتی،

۱. شیخ صدوق و استادش ابن ولید، از جمله قائلان به سهو النبی (ص) بوده و از نظریه پردازان پیشگام شیعی در این باب به شمار می‌روند. (ملا صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ۲۵۳)

۲. نک: مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۳۷) این مبحث با استفاده از مقدمه این کتاب در زمینه تاریخ فقه شیعه، و ارجاعات آن نگارش شده است.

تشویق‌ها و تحسین‌های بسیار آنان، نسبت به متکلمان شیعی عصر حضور در منابع نقل شده است. (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۲۶۸، ۲۷۸، ۴۸۴-۴۸۶، ۴۸۹-۴۹۰)

اما بسیاری از شیعیانی که گرد ائمه (ع) جمع شده بودند (علی‌الخصوص قمی‌ها) با توجه به دلایلی، به کار سماع و نقل احادیث مشغول بوده و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می‌جستند و نظر خوشی نسبت به متکلمان شیعی نداشتند که از مهم‌ترین علل آن، عدم تبیین صحیح نقش عقل در فهم شریعت و دین بود که موجب برخورد تفریطی قمی‌ها نسبت به این ابزار مهم گشت. عاملی که زمینه فوق را در بروز چنین جریانی در مکتب قم یاری بخشید، روحیات محتاطانه قمیین بود که زبان‌زد بوده است. مجموعه شواهد موجود حکایت از آن دارند که قمی‌ها در مقولات مربوط به دین و شریعت و مذهب، حساسیت فوق‌العاده‌ای داشتند. (جباری، ۱۳۸۴: ۴۲۹)

آنان احادیث معصومین (ع) را به عنوان منبعی مطمئن و یقینی برای فهم دین و شریعت استفاده نموده و به اعتقاد آنان، توجه به هر منبع دیگر نیازمند تنقیح جایگاه واقعی آن بود و چنین تصویری نسبت به جایگاه عقل در فهم دین و شریعت، هنوز برای قمی‌ها آشکار نشده بود، لذا به حکم عقل، جا داشت که اخذ به قدر متیقن، یعنی احادیث، نمایند. (جباری، ۱۳۸۴: ۴۲۹) از جمله محدثان قم که با متکلمان سخت در ستیز بودند، سعد بن عبدالله اشعری قمی است (اردبیلی، بی تا: ج ۱، ۴۵۹ و ج ۲، ۳۵۷) که کتاب «مثالب هشام و یونس» را تدوین کرده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۶ و ۱۲۷)

در نقطه مقابل، امامان شیعه (ع) شیعیان خود را به متکلمان و کتاب‌های آنان ارجاع داده و راهنمایی می‌کردند (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳-۴۸۵ و ۵۰۶) و حتی قمی‌ها را به رغم دشمنی محدثان آن شهر با متکلمان، به دوستی و حرمت نهادن نسبت به متکلمان ترغیب می‌نمودند. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۹)

لذا حملات قمی‌ها و غیر آنان، همچون محدثان بصره، به یکی از فقهای به نام قم، یعنی یونس بن عبدالرحمان قمی را می‌توان در راستای حدیث‌گرایی شدید آنان توجیه نمود. با این وجود امام رضا (ع)، یونس را در برابر این حملات و اتهامات دلداری داده و رضایت خود را از وی ابراز می‌داشتند. برای نمونه در روایتی محمد بن عیسی بن عبید از برادرش و

او از امام رضا (ع) نقل نموده که بر طبق آن، عده‌ای از اهل بصره، به تصور عدم حضور یونس، به بدگویی از وی در نزد امام (ع) پرداختند. پس از بازگشت آنان، امام به یونس فرمودند: ای یونس، وقتی که امام و رهبرت از تو خشنود و راضی است، از این سخنان ناروا ناراحت و اندوهگین مباش. ای یونس! با این مردم به اندازه فهم و درک آنان سخن بگو و در آن زمینه‌هایی که بالاتر از درک و استعداد آنها است، ایشان را به حال خود واگذار. و در ادامه، بحث را این گونه تبیین نمودند: هنگامی که در راه ولایت و پاسداری از مکتب و آیین اهل بیت (ع) هستی و امام از تو رضایت دارد، از آنچه مردم درباره‌ات بگویند، نگران مباش و آنچه آنها بگویند، ضرری بر تو وارد نمی‌سازد. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۷)

این روایت آنچه را که پیش از این درباره نقل گرای افراطی مکتب قم و گریز آنان از عقل‌گرایی و استدلال، دست کم در برخی موارد پیش از این بیان داشتیم تأیید می‌کند، امری که در رابطه با مکتب حدیثی بصره نیز صادق است. (مهدوی راد، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

۲-۲. روایات مذمت آمیز

کشی همان گونه که روایات بسیاری در مدح یونس بن عبدالرحمن نقل و وی را جزء اصحاب اجماع دانسته، روایاتی را نیز در ذم او بیان داشته است. البته باید دانست که رجالیان بزرگ شیعه، ضمن اشاره به آنها، همه را تضعیف نموده‌اند (صاحب المعالم، ۱۴۱۱ق: ۶۲۰؛ مازندرانی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ۶-۷؛ اردبیلی، بی تا: ج ۲، ۳۵۶؛ تفرشی، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ۱۱۰)، اما با این وجود، در این قسمت مقاله سعی خواهد شد، روایات مذمت آمیز، موضوع بندی شده و ذیل هر موضوع، روایت‌های مرتبط مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار گیرند:

۲-۲-۱. اندیشه کلامی

۲-۲-۱-۱. اخبار پرش درباره خلقت بهشت و جهنم

در روایت آمده است که: «مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى الْقُمِّيُّ قَالَ: تَوَجَّهْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) فَاسْتَقْبَلَنِي يُؤَسُّ مَوْلَى آلِ يَفْطِينَ. فَقَالَ لِي أَيْنَ تَذْهَبُ؟ قُلْتُ: أُرِيدُ أَبَا الْحَسَنِ (ع). قَالَ فَقَالَ

اسْأَلُهُ عَنِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، قُلْ لَهُ خُلِقَتِ الْجَنَّةُ بَعْدُ؟ فَإِنِّي أَرُغِمُ أَنَّهَا لَمْ تُخْلَقْ. قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ (ع). قَالَ فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ يُونُسَ مَوْلَى آلِ يَاقُوتِ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ أَوْدَعَنِي إِلَيْكَ رِسَالَةً. قَالَ وَمَا هِيَ؟ قَالَ قُلْتُ: قَالَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْجَنَّةِ خُلِقَتْ بَعْدُ فَإِنِّي أَرُغِمُ أَنَّهَا لَمْ تُخْلَقْ. قَالَ: كَذَبَ فَأَيْنَ جَنَّةَ آدَمَ؟» (كشّی، ۱۳۴۸: ۴۹۱)

محمد بن عیسی قمی گوید: به سوی حضرت رضا (ع) در حرکت بودم که در این هنگام یونس بن عبدالرحمان با من روبرو شد، گفت: کجا می خواهی بروی؟ گفتم: در نظر دارم نزد ابوالحسن (ع) بروم، گفت: تا از وی سؤال کنی که بهشت خلق شده؟ من گمان دارم بهشت هنوز خلق نشده است. راوی گوید: من خدمت حضرت رضا (ع) رسیدم و در نزد ایشان نشستم و به ایشان گفتم: یونس نامه‌ای را به من داده که برای شما بیاورم. امام (ع) فرمود آن چیست؟ گفتم: یونس می‌خواست که من نظر شما را درباره خلقت بهشت به او خبر بدهم، وی عقیده دارد بهشت هنوز خلق نشده است. امام (ع) فرمود: وی دروغ گفته، اگر بهشت خلق نشده پس بهشت آدم (ع) در کجا است؟

بررسی سند نشان می‌دهد روایت مرسل است (خویی، ۱۴۱۰: ج ۲۰، ۲۰۹) و روایت دیگری با مضمونی مشابه با اسناد «علی قال: حدثني محمد بن أحمد، عن يعقوب بن يزيد، عن مروك بن عبيد، عن يزيد بن حماد عن ابن سنان» (كشّی، ۱۳۴۸: ۴۹۱) نقل شده که در بررسی سند آن نیز باید گفت روایت به دلیل حضور علی بن محمد بن یزید القمی و وجود ابن سنان ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰: ج ۲۰، ۲۰۹)

محمد بن سنان را نجاشی ضعیف دانسته (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۸) و علامه خوئی در رابطه با وی می‌نویسد: «ضعیف است و در گزارش‌ها غلو و زیاده‌روی می‌کرده و لذا در خور اعتنا نیست». (خویی، ۱۴۱۰: ج ۱۷، ۱۷۰) همچنین راجع به شخصیت محمد بن أحمد و یزید بن حماد، نیز اطلاعی در دست نیست. (صاحب‌المعالم، ۱۴۱۱: ۶۲۵؛ خویی، ۱۴۱۰: ج ۲۰، ۱۱۱)

بنابراین روایت به جهت ناموثق بودن و مجهول بودن شماری از راویان آن، ضعیف است. بررسی متن نیز نشان می‌دهد این روایت تنها بیان‌کننده پرسشی است که یونس در پی رسیدن به پاسخ آن بوده و پرسش عیب نیست و ذمی برای پرسش‌کننده به شمار

نمی‌آید و از جهت دیگر روایت شاهد آن، یعنی روایت دوم نیز ضعیف بوده و این خود دلیلی دیگر بر عدم اعتماد بر آن می‌باشد. همچنین درباره این همانی بهشت آخرت با بهشتی که آدم در آن بوده است و یا دگرسانی آن دو، بحث و مناقشه‌هایی صورت گرفته است.

۲-۲-۱-۲. اخبار پرسش درباره وجود جوهر رب در حضرت آدم

در روایت آمده است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَشَّارٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ بَهْمَنٍ قَالَ: قَالَ لِي يُونُسُ أَكْتُبُ إِلَيْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) فَاسْأَلُهُ عَنْ آدَمَ هَلْ فِيهِ مِنْ جَوْهَرِيَّةِ اللَّهِ شَيْءٌ؟ قَالَ: فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ فَأَجَابَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مَسْأَلَةَ رَجُلٍ عَلَيَّ غَيْرِ السُّنَّةِ...» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۲)

یونس بن بهمن گوید: یونس بن عبدالرحمان گفت: برای امام رضا (ع) بنویس آیا در وجود آدم از ذات پروردگار چیزی موجود است؟ راوی گوید: من این موضوع را برای آن جناب نوشتم، در پاسخ من نوشت این سؤال را کسی می‌کند که در طریق و روش پیغمبر و اولاد او نباشد ...

بررسی سند: روایت به خاطر وجود "علی بن محمد" و "یونس بن بهمن" در اسناد آن ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۰) ابن الغضائری راجع به یونس بن بهمن این چنین می‌نگارد: «غَالٌ، خَطَابِيٌّ، كُوفِيٌّ، يَضَعُ الْحَدِيثَ، رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)». (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۱۰۱) روایت دیگری با همین مضمون با اسناد «طاهر بن عیسی قال: حدثني جعفر بن أحمد قال: حدثني الشجاعی، عن يعقوب بن يزيد، عن الحسن بن يسار، عن الحسن بن بنت إلیاس، عن یونس بن بهمن» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۲) نقل شده که طاهر بن عیسی^۱ و شجاعی^۲ مجهول هساند و یونس بن بهمن^۳ ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۱) و از طرف دیگر روایت شاهد آن (روایت اول) نیز ضعیف می‌باشد.

۱. «اطلاعی برای قضاوت درباره وی موجود نیست و مجهول الحال می‌باشد» (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۵۸)

۲. مجهول الحال است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ۱۴۸)

۳. «غَالٌ خَطَابِيٌّ كُوفِيٌّ يَضَعُ الْحَدِيثَ. رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)». (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۱۰۱)

بررسی متن: در رابطه با وجود جوهر رب در حضرت آدم (ع) آنچه از روایات برمی آید، این است که در صدر اسلام و در زمان ائمه (ع)، این توهم برای برخی کسان پیش می آمده است که ناگزیر چیزی از خدا در انسان وجود دارد، گویی در ذهنشان می گذشته است که جزئی از خدا جدا شده و به درون انسان آمده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۴۹)

از همین رو از فرقه‌ای خاص به نام حلویّه در برخی کتب، در دوران امام رضا (ع) یاد شده که معتقد بودند قلب انسان خانه خداست و هرگاه از غیر خدا و صفات رذیله خالی شود، خداوند در آن حلول می کند. (مشکور، بی تا: ۲۵) پیروان این فرقه تا آنجا پیش رفتند که قائل به حلول جوهر نورانی در ائمه و پیامبر اکرم (ص) شدند که سرانجام منجر به در نظر گرفتن مقام ربوبی و الهی برای ائمه (ع) شد (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۵۱)، که این اعتقاد، شاخه‌ای از اعتقادات غلات، یکی از سرسخت‌ترین بدخواهان یونس، به حساب می آید.

از سوی دیگر این روایات بر فرض صحّت، نمی تواند ذمی برای یونس به حساب آید چون حکایت از درافکندن پرسشی از سوی یونس دارد و هیچ گونه اشاره‌ای به این که اعتقاد وی چنین بوده است، ندارد و پرسش نیز عیب نیست و با توجه به اینکه این سوال و جواب در فضایی وارد شده که غالبان فعال بوده و دارای مقاصد سیاسی و دنیوی خود در پی خدا انگاشتن انسان بوده‌اند و یونس به عنوان یک شخصیت مدافع اندیشه ناب و اصیل، طبعاً در چالش‌هایی که با این جماعت داشته است، با مولا و مقتدای خود، حضرت رضا (ع) شبهات آنان را مطرح می نموده و از آن حضرت راه حل و پاسخ می طلبیده است، لذا اگر از این زاویه به موضوع بنگریم این روایات بر فرض صحّت صدور، دلیلی بر حسن حال یونس بن عبدالرحمن و غیرت دینی او می باشد، نه اینکه دلیلی بر ذمّ و ضعف او باشد.

۲-۲-۲. تضعیف و مذمت امام

۲-۲-۲-۱. اخبار وارد در لعن یونس

روایت اول: «عَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ بَادِيَةَ، قَالَ، كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (ع) فِي يُونُسَ. فَكَتَبَ: لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنُ أَصْحَابِهِ، أَوْ بَرِيءَ اللَّهُ مِنْهُ وَ

مِنْ أَصْحَابِهِ». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۲) محمد بن ابادیه روایت کرده: پیرامون شخصیت یونس به حضرت رضا (ع) نامه‌ای نوشتم و امام در جواب فرمودند: خدا او و اصحابش را لعن کند یا خدا از او و اصحابش بیزاری می‌جوید.

بررسی سند: روایت به دلیل وجود علی بن محمد بن یزید القمی و محمد بن ابادیه^۱ در اسناد آن ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۰۹) شیخ حسن ذیل این روایت فرموده‌اند: در بعضی نسخ نام "حسن بن راشد" به عنوان راوی وجود داشت و در دو نسخه که نسبت به نسخ دیگر قابل اعتمادتر است "ابن أسد" آمده است. حال اگر نام اول مراد باشد، ابن غضائری در رابطه با او می‌نویسد: «الحسن بن راشد، مولی المنصور أبو محمد، روی عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليهما السلام، ضعيف في روايته» (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۹) اما اگر منظور "حسن بن أسد" باشد، ابن غضائری راجع به او می‌گوید: «الحسن بن أسد الطفاوی البصری، أبو محمد، یروی عن الضعفاء و یروون عنه، و هو فاسد المذهب، ما عرفت له شیئا اصلح فيه الا روايه كتاب علی بن إسماعیل». (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۲؛ صاحب المعالم، ۱۴۱۱ق: ۶۲۶) بنابراین سند روایت به سبب وجود افراد ناموثق، ضعیف است و اعتباری ندارد.

بررسی متن: آنچه از سیره اهل بیت (ع) و مناظرات گسترده ائمه، خصوصاً حضرت رضا (ع) با ادیان گوناگون و ملحدان در کتاب احتجاج و عیون أخبار الرضا (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۳۹۷ و نک: ج ۲، ۴۰۶ و ۴۱۰؛ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۲۳۰) به چشم می‌خورد، در تمام آن‌ها این بزرگواران، با سعه صدر و کمال وقار پاسخ گفته‌اند. حال این چنین امامی چگونه ممکن است فردی را که از طرف خود، بهشت را برای او ضمانت کرده (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳) این چنین سرزنش نماید.

روایت دوم: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَابْنِ سِنَانَ، أَنَّهُمَا سَمِعَا

۱. مجهول الحال است. (خویی، ۱۴۱۰: ج ۱۴، ۲۱۵)

أَبَا الْحَسَنِ (ع) يَقُولُ: لَعَنَ اللَّهُ الْعَبَّاسِيَّ فَإِنَّهُ زَنْدِيقٌ وَ صَاحِبُهُ يُؤْنَسُ فَإِنَّهُمَا يَقُولَانِ بِالْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ». (كشی، ۱۳۴۸: ۵۰۱)

صفوان یحیی و ابن سنان روایت کرده‌اند: آن دو از ابوالحسن (ع) شنیدند که می‌فرمود: خدا عباسی^۱ را لعنت کند که او و صاحبش یونس، زندیقانند و آن دو در حق حسن و حسین^۲ بدگویی می‌کنند.

بررسی سند: روایت به جهت ارسال (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۳) و حضور ابن سنان^۳ و علی بن محمد (بن فیروزان)، ضعیف بوده و همچنین احتمال تحریف در عبارت انتهایی روایت نیز وجود دارد و متن روایت بدین شکل "فإنهما يقولان في الحسن والحسين" صحیح می‌باشد. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۹، ۲۶۱)

۲-۲-۲-۲. اخبار به زمین زدن کتاب یونس از سوی حضرت رضا(ع)

روایت: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْحَجَّالِ، قَالَ، كُنْتُ عِنْدَ الرَّضَا (ع) وَ مَعَهُ كِتَابٌ يَقْرُؤُهُ فِي بَابِهِ، حَتَّى ضَرَبَ بِهِ الْأَرْضَ، فَقَالَ: كِتَابٌ وَ لَدِ زَنَا لِلزَّانِيَةِ، فَكَانَ كِتَابُ يُؤْنَسَ». (كشی، ۱۳۴۸: ۴۹۵)

عبدالله بن محمد روایت کرده: در نزد امام رضا (ع) بودم و همراه ایشان کتابی بود که آن را قرائت می‌نمودند تا اینکه آن کتاب را به زمین کوبیدند و فرمودند: کتاب فرزند زنا که نسبش به مادر زنا کارش بر می‌گردد و آن کتاب یونس بود.

۱. همانطور که در ابتدای متن روایت اشاره گردید، منظور از وی، هشام بن ابراهیم می‌باشد که در زمره اصحاب امام رضا (ع) قرار داشته و در ابتدا مؤمن به ایشان و شرایع اسلام بوده، ولی در ادامه از زنداقه به حساب آمده است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۹، ۲۶۵)

۲. منظور از حسن و حسین، شاید حسنین (ع) و یا اشخاص موجه دیگری چون فرزندان علی بن یقظین بن موسی باشند که اولی از دانشمندان و متکلمان امامی بوده و از امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) روایت نموده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۵) و دومی از ناحیه شیخ طوسی توثیق شده (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۵۵) و از اصحاب و راویان امام رضا (ع) به شمار آمده است. منظور روایت این می‌باشد که یونس به بدگویی از آن دو نفر متهم شده است.

۳. محمد بن سنان را نجاشی ضعیف دانسته است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۸)

بررسی سند: روایت به خاطر وجود علی بن محمد بن یزید القمی، محمد بن احمد^۱ و ارسال ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۱) روایت مشابه دیگری با سند: «آدم بن محمد قال: حدثني علي بن محمد القمي قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۵) وجود دارد که این روایت به خاطر آدم^۲ و علی بن محمد القمی و ضعف روایت شاهد آن (روایت اول) ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۲)

بررسی متن: ائمه اطهار(ع) هیچ گاه، حتی به دشمنان خود، دشنام و نسبت ناروا نمی دادند، بطوری که حتی در جنگ صفین که شامیان به حضرت علی (ع) دشنام می دادند، چون گروهی از یاران آن حضرت در واکنش، به دشنام معاویه پرداختند، آن حضرت آنان را نهی فرمود و گفت: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ» من خوش ندارم که شما دشنام دهنده باشید. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۲۳) از این رو به یونس نسبت پسر زناکار دادن از ناحیه امام رضا (ع) دور از تصوّر و بعید در ابعاد است.

از سوی دیگر باید دانست که نجاشی و شیخ طوسی، کتب متعدّدی را به یونس نسبت داده اند که از جمله آن‌ها: جامع الآثار، الشرايع، العليل، العليل الكبير، الاحتجاج فی الطلاق، الفرائض، الجامع الكبير فی الفقه، اختلاف الحديث (که از امام هفتم (ع) نقل کرده و ...) می باشند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۷ تا ۴۴۸؛ طوسی، بی تا: ۵۱۱) یکی از آثار وی، کتاب «یوم و لیلۀ» بوده است. هنگامی که ابوهاشم داود بن القاسم جعفری، کتاب یاد شده را بر امام یازدهم (ع) عرضه کرد و مؤلفش را نیز معرفی نمود، آن جناب فرمود: «خداوند به عوض هر حرف، نوری در قیامت به او عطا فرمود». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۴)

در میان آثار وی کتب تفسیری همچون کتاب «فصل القرآن» و کتاب «تفسیر القرآن»، و کتب کلامی و تاریخی همچون کتاب «الامامة و کتاب البداء و کتاب المثالب»، و کتب اخلاقی همچون «اللؤلؤة فی الزهد و الأدب و الدلالة علی الخیر» مشاهده می شود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۷-۴۴۸) که با توجه به عناوین این کتاب‌ها و نیز تمجید امام

۱. مجهول است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۱۱۱)

۲. شیخ طوسی او را جزء مفوضه می داند. (طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۰۷)

یازدهم (ع) از او، این تناقض در موضع دو امام در مورد یک راوی چگونه قابل توجیه است؟ باید گفت که قابل توجیه نبوده و توضیح قابل قبولی ندارد، جز اینکه بگوییم روایت ضعیف السند ذمّ یونس، ساخته ذهن فاسد حاسدان و دشمنان اوست.

۲-۲-۳. اشتباهات روایی - فقهی - اعتقادی

۲-۲-۳-۱. خبر نقل روایت بدون سماع یونس

روایت اول: «جَعْفَرُ بْنُ مَعْرُوفٍ، قَالَ سَمِعْتُ يَعْقُوبَ بْنَ يَزِيدٍ، يَقَعُ فِي يُونُسَ وَيَقُولُ كَانَ يَرَوِي الْأَحَادِيثَ مِنْ غَيْرِ سَمَاعٍ». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۳)

یعقوب بن یزید درباره یونس می گوید: یونس احادیث را بدون سماع روایت می کند. بررسی سند: روایت مرسل است (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۰) و ابن غضائری درباره جعفر بن معروف تردید نموده و مذهب او را توأم با غلو دانسته است. (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۴۷)

بررسی متن: از سوی دیگر در رابطه با شخصیت روایی یونس بن عبدالرحمن باید گفت که کشی، وی را در زمره کسانی نام برده که هر آنچه از نظر آن‌ها صحیح است، صحیح می باشد، و به عبارت دیگر یونس در زمره اصحاب اجماع^۱ و از یاران امام رضا (ع) و از همه آن‌ها فقیه تر بوده است. (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶)

از سوی دیگر، در روایتی دیگر به نقل از کشی، شدت اهتمام یونس به جداسازی احادیث صحیح از سقیم این گونه نشان داده شده است که وی در سفر به عراق به آثاری از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دست یافت که برای اثبات صحتشان، آن کتب را خدمت امام رضا (ع) برده و حضرت بسیاری از احادیث را که به امام صادق (ع) نسبت داده شده بود، انکار نمود و بعد از ارائه راه حلی برای تمیز میان احادیث صحیح و سقیم به یونس، وی را به عنوان «اعلم به احادیث ائمه» معرفی نمودند. (کشی، ۱۳۴۸: ۲۲۴ و ۲۲۵)

حال با توجه به موارد مطرح شده چگونه می توان به یونس اتهام نقل حدیث بدون سماع زده شود.

۱. «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم و أقرؤا لهم بالفقه و العلم».

۲-۲-۳-۲. خبر عدم اقتداء علی بن حدید بر یونس

در روایت آمده است: «آدمُ بنُ مُحَمَّدِ الْقَلَانِسِيِّ الْبَلْخِيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ الْقُمِيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى الْقُمِيِّ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِيهِ يَزِيدَ بْنِ حَمَادٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ، قُلْتُ لَهُ أَصَلَّى خَلْفَ مَنْ لَا أَعْرِفُ؟ فَقَالَ: لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ، قُلْتُ لَهُ: أَصَلَّى خَلْفَ يُونُسَ وَأَصْحَابِهِ؟ فَقَالَ: يَا بَنِي ذَلِكَ عَلَيْكُمْ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ، قُلْتُ أَخْذُ بِذَلِكَ فِي قَوْلِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَسَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ حَدِيدٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: لَا تُصَلِّ خَلْفَهُ وَلَا خَلْفَ أَصْحَابِهِ». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۶)

یزید بن حماد از امام رضا (ع) روایت کرده: از امام پرسش نمودم که آیا پشت سر کسی که نمی‌شناسم نماز بگذارم؟ فرمودند: نماز مگذار مگر پشت سر کسی که به دین داری او اطمینان کافی داری. به ایشان گفتم: آیا پشت سر یونس و یاران او نماز بگذارم. پس فرمودند: آیا علی بن حدید شما را از آن منع می‌کند؟ گفتم: آیا به سخن علی بن حدید عمل نمایم؟ گفتند: بله. پس از علی بن حدید پرسش نمودم و او گفت پشت سر او و یاران او نماز مگذار.

بررسی حدیث: روایت به خاطر وجود آدم و علی بن محمد القمی ضعیف است (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۱) و بنا بر نظر کشی و علی بن محمد القتیبی این سخنان علی بن حدید^۱ مربوط به دشمنی او با یونس قبل از آن بود که دست از دشمنی او برداشته و در باطن میل به او پیدا کند.^۲

از سوی دیگر باید دانست بیشترین اختلاف علی بن حدید با یونس بن عبدالرحمن بر سر شیوه استدلال بر احادیث برای دریافت احکام فقهی می‌باشد، زیرا یونس و همفکران او چون فضل بن شاذان و زرارة بن أعین کوفی، جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی در

۱. علی بن حدید، فَطْحَى بوده و شیخ طوسی در مواردی روایاتی که او در اسناد آنها حضور داشته را به دلیل وجود وی، تضعیف ساخته است و علامه خویی بعد از بیان این موارد، حکم به ناموثق بودن وی می‌کند. (خویی، ۱۴۱۰ق:

ج ۱۱، ۳۰۴)

۲. «علی بن محمد القتیبی قال حدثنا الفضل بن شاذان قال قال كان أحمد بن محمد بن عيسى تاب واستغفر الله من وقيعته في يونس لرؤيا رآها و قد كان علي بن حدید يظهر في الباطن الميل إلى يونس». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۶ و ۴۹۷)

مسائل فقهی که همراه با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی حدیثی و قرآنی بود، رواج می دادند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۵)

۲-۳-۳. خبر تردید در امامت امام جواد (ع)

شیخ مفید در *عیون المعجزات* آورده است: «قال: فَلَمَّا مَضَى الرَّضَا (ع)، وَ ذَلِكَ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ مِائَتَيْنِ، وَ سَنُ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) سِتُّ سِنِينَ وَ شُهُورٌ، وَ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَ اجْتَمَعَ الرِّيَّانُ ابْنُ الصَّلْتِ، وَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى، وَ مُحَمَّدُ بْنُ حُكَيْمٍ، وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ، وَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَ جَمَاعَةٌ مِنْ وُجُوهِ الْعِصَابَةِ فِي دَارِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، فِي بَرَكَةِ زَلْزَلٍ، يَبْكُونَ وَ يَتَوَجَّعُونَ مِنَ الْمُصِيبَةِ، فَقَالَ لَهُمْ يُونُسُ: دَعُوا الْبُكَاءَ، مَنْ لِهَذَا الْأَمْرِ يُفْتَى بِالْمَسَائِلِ إِلَى أَنْ يَكْبُرَ هَذَا الصَّبِيُّ؟ يَعْنِي أَبَا جَعْفَرٍ (ع) ...» (خوی، ۱۴۱۰: ج ۲۰، ۲۱۴)

هنگامی که حضرت رضا (ع) از دنیا رحلت نمودند، ابی جعفر هفت ساله بودند و گروهی از علمای شیعه در خانه عبدالرحمن بن الحجاج در برکه زلزله برای رفع اختلاف در بغداد و شهرهای دیگر دور هم جمع شدند در حالی که گریه می نمودند. پس یونس گفت: گریه را رها کنید و چه کسی شایستگی این امر (ولایت) را دارد؟ مسایل را باید به سوی کسی توجه دهیم که از اباجعفر بزرگتر باشد ...

بررسی حدیث: روایت مرسل است (خوی، ۱۴۱۰: ج ۲۰، ۲۱۴) و در بررسی متن آن باید گفت که یونس از متفکران و صاحب نظران شیعه بوده تا آنجا که امام رضا (ع) او را سلمان زمانه می نامد (کشّی، ۱۳۴۸: ۴۸۵)، حال چگونه ممکن است او در مساله کلامی روشنی که همانا امکان امامت و نبوت طفل می باشد، بی اطلاع بوده و در چنین مساله مهمی دچار شک و تردید شده و مانند یک عامی بی خبر، آن سخن را که در روایت آمده، گفته باشد. همچنین از امام جواد (ع) در رابطه با یونس سوال شد و او وی را با این عبارت توصیف نمود: «رَحِمَ اللَّهُ يُونُسَ رَحِمَ اللَّهُ يُونُسَ نِعْمَ الْعَبْدُ كَانَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». (کشّی، ۱۳۴۸: ۴۸۸)

۲-۲-۳-۴. خبر مخالفت یونس با حرکت امام به مرو

روایت: «عَلِيٌّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ رَاشِدٍ، قَالَ، لَمَّا ارْتَحَلَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) إِلَى خُرَّاسَانَ، قَالَ، قُلْنَا لِيُونُسَ هَذَا أَبُو الْحَسَنِ (ع) حُمِلَ إِلَيَّ خُرَّاسَانَ! فَقَالَ: إِنَّ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْأَمْرِ طَائِعًا أَوْ مُكْرَهًا فَهُوَ طَاغُوتٌ». (کشای، ۱۳۴۸: ۴۹۲)

حسین بن راشد روایت کرده: هنگامی که حضرت رضا (ع) به خراسان رحل سفر نمود، به یونس گفتیم: ابوالحسن (ع) به خراسان سفر کرد. پس او گفت: در این امر چه از روی اطاعت و یا اکراه داخل شده باشد، پس آن طاغوت است.

بررسی سند: روایت به دلیل وجود علی بن محمد بن یزید القمی در اسناد آن ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۰) راجع به ضعف حسین بن راشد و محمد بن أحمد در روایات دیگر توضیح داده شد. این مضمون در روایات دیگری با اسناد «علی قال: حدثني محمد بن أحمد، عن يعقوب، عن علي بن مهزيار، عن الحضيني» (کشای، ۱۳۴۸: ۴۹۳) روایت شده که آن نیز به خاطر علی بن محمد بن یزید القمی در اسناد آن ضعیف (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۰) و وثاقت حضینی نیز اثبات نشده است.^۱ راجع به مجهول بودن محمد بن أحمد نیز در روایت ابتدایی توضیح داده شد. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۱۱۱)

همچنین روایت دیگری با همین مضمون آمده که به خاطر وجود آدم و علی بن محمد بن یزید القمی و محمد بن ابراهیم الحضینی در سند آن، ضعیف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۲)

بررسی متن: بعضی شیعیان نسبت به قبول ولایت عهدی مأمون و حرکت امام رضا (ع) به سوی مرو، انتقاداتی وارد می‌ساختند که بر طبق احصاء به عمل آمده در منابع به شرح زیر می‌باشند:

محمد بن عرفه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۴۸)، مردی که از نام او در منابع یاد نشده (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۴۶)، ریّان بن صلت (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۴۷) و یک خارجی. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ۱۴۹ - ۱۵۰)

۱. در کتب چهارگانه حدیثی به نام او تصریح نشده است و مجهول الحال می‌باشد. (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۱۰)

همانطور که مشاهده می‌گردد در میان این افراد نامی از یونس بن عبدالرحمن برده نشده است. نقطه قابل تأمل اینکه حتی این اشخاصی که نام آنان در منابع به عنوان مخالفان حرکت امام رضا (ع) به جانب مرو آمده است، آن چنان که در روایات مربوط به یونس مشاهده می‌نماید، تند و تلخ بر امام خرده نگرفته‌اند. پس چگونه ممکن است که یونس با آن جایگاهی که نزد امام رضا (ع) داشته است چنین تند و بی پروا به عیبجویی از امام محبوب خود پردازد؟.

۲-۳. فرقه یونسیه

فرقه «یونسیه» منسوب به یونس بن عبدالرحمن، یکی از چندین فرقی است که در کتب ملل و نحل اهل سنت، به اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و یاران ائمه دیگر (ع) نسبت داده شده است. (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۸۸ - ۱۸۹؛ بغدادی، ۱۹۷۷م: ج ۱، ۵۲ و ۲۱۶؛ اسفراینی، ۱۹۸۳م: ج ۱، ۴۰ و ۹۷؛ ابن الأثیر، بی تا: ج ۳، ۴۲۱ - ۴۲۲؛ سمعانی، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۷۱۱؛ ایجی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۶۷۴)

عقیده‌ای که به یونس نسبت داده‌اند، از این قرار است: حاملان عرش الهی، خدا را حمل می‌کنند در حالی که خدا بزرگ‌تر از آنهاست، درست همانند پرنده کرکی که پاهایی نازک و بدنی قوی‌تر از پاهایش دارد. نقل شده که یونس در این دیدگاه به آیه «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً» (حاقه: ۱۷) استدلال می‌نمود. (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۸۸؛ بغدادی، ۱۹۷۷م: ج ۱، ۳۳ و ۱۵۲؛ اسفراینی، ۱۹۸۳م: ج ۱، ۴۰ و ۹۷؛ ابن الأثیر، بی تا: ج ۳، ۴۲۱ - ۴۲۲؛ سمعانی، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ۷۱۱؛ ایجی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۶۷۴)

این عقیده، در کتب ملل و نحل اهل سنت به یونس نسبت داده شده و اولین بار در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری آمده و نظیر آن در هیچ یک از کتب سلف در شیعه

۱. در کتاب ملل و نحل از شهرستانی، حاملان را ملائکه می‌داند. (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۸۸)

وجود ندارد، همین عقیده است که باعث گردیده وی در زمره مشبهه^۱ قرار گیرد. (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۱۸۸)

در مقام بررسی این انتساب باید گفت که سید محسن امین در *اعیان الشیعه* (۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۰) و تقریباً تمام رجالیون و فرق شناسان برجسته شیعه، این نسبت را کذب می دانند. (امینی، ۱۳۹۲ق: ج ۳، ۱۴۲ - ۱۴۴)

علامه امینی در *العذیر* به این حقیقت اشاره نموده که از زمان قدیم تا به امروز کسی در شیعه وجود نداشته که به وجود فرقی چون هشامیه، زراریه، یونسیه و ... خبر دهد و اینها همه انتساباتی دروغین از ناحیه شهرستانی و امثال او از اهل سنت است و بزرگانی چون علامه ابوبکر ابن العتایی حلّی در رساله ایی که با موضوع نحل از او به خط خودش موجود است، شریف مرتضی علم الهدی در *شافی*، علامه المرتضی رازی در *تبصره* و علامه حلّی در *مناهج الیقین*، این انتسابات را نفی نموده اند. (امینی، ۱۳۹۲ق: ج ۳، ۱۴۳)

با مطالعه این فرقه های ساختگی در می یابیم که این فرق به بزرگترین متکلمان شیعه و پاسداران حریم ولایت نسبت داده شده است. کسانی که با برهانها محکم به مناظره با اصحاب فرق دیگر پرداخته و آنان را محکوم می کردند. (صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۳)

۲-۴. فطحی بودن

در میان رجالیون، ابن داوود یونس بن عبدالرحمن را به نقل از کشّی، فطحی^۲ دانسته (حلی، ۱۳۸۳: ۵۲۸) اما علامه تفرشی در *نقد الرجال* معتقد است این انتساب از روی سهو پدید آمده است، زیرا در هیچ یک از کتب رجالی خصوصاً در رجال کشّی به آن اشاره نشده و محتمل است این نسبت از صفات یونس بن یعقوب بوده که در قسمت اول کتاب به آن

۱. مشبهه؛ در اصطلاح متکلمان مانند کردن خداوند به خلق و بیشتر مانند کردن به انسان است. (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۹۳ و ۱۷۳)

۲. گروهی از شیعیان، عبدالله بن جعفر، پسر ارشد امام جعفر صادق (ع) که تنها هفتاد روز پس از پدر خود زنده بود، را بعد از فوت امام صادق (ع)، امام حق دانسته و حضرت کاظم (ع) را جانشین عبدالله و امام پس از او می دانستند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

اشاره شده و ابن داوود، وعده آوردن آن در قسم دوم (ضعفاء) را داده ولی آن را ذکر ننموده است. (تفرشی، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ۱۱۰)

سید بحر العلوم در *الفوائد الرجالیة* نیز معتقد است: نسبت فطحی به یونس بن عبدالرحمن از ناحیه نصر بن صباح بوده که رجالیون او را غالی می‌دانند.^۱ و از همین رو به گفته‌هایش نمی‌توان اعتماد نمود. (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۰۶)

۳. بررسی اخبار با توجه به سنت قطعی و اصول عقلی و تاریخی

آنچه که در رابطه با شخصیت یونس بن عبدالرحمن در حد تواتر شهرت دارد (با در نظر داشتن نکاتی که در قسمت وثاقت و منزلت یونس بیان شد) این واقعیت است که وی یکی از محدثان بسیار جلیل القدر قمی و از اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۰، ۲۰۰) و در شمار اصحاب اجماع است. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۳)

حال با توجه به جایگاه شخصیتی و علمی یونس بن عبدالرحمن در نزد ائمه (ع) اکنون جای این پرسش وجود دارد که آیا می‌توان روایاتی را که در برخی از آن‌ها، یونس مورد لعن قرار گرفته و یا فاسد المذهب و زندیق نامیده شده، صحیح دانست؟ این مهم پرسشی است که برای کشی نیز مطرح بوده، زیرا او بعد از بیان این روایات می‌نویسد: «هر کس به این روایات می‌نگرد، از آنچه قمی‌ها در حق یونس روایت کرده‌اند، از آن نظر که به هیچ وجه با عقل سازگار نیست، تعجب می‌کند». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۷)

نکته قابل تأمل اینکه شاگرد با وفا امام کاظم و امام رضا علاوه بر آگاهی بر علوم حدیث فقه و تفسیر، متکلم زبردستی بود و اعتقادات خود را بی پرده و بی پروا با مردم مطرح می‌نمود و حتی بحث‌ها عقلی و مباحث کلامی را آنچنان که از امام خود فرا گرفته بود، بیان می‌نمود بدین جهت افراد مغرض و مخالف او این مباحث را بهانه قرار داده و نسبت‌ها ناروایی را به او می‌دادند و حتی یکبار از امام هفتم درخواست کردند که تکلیف آن‌ها را در مورد دادن زکات به یاران یونس مشخص کند که آیا خودداری کنند یا نه؟

امام در پاسخ آنان فرمود: «به آنان زکات بدهید زیرا یونس اولین کسی است که به دعوت پسر م علی، لیبک خواهد گفت». (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۹)

امامان معصوم، یونس را به جهت اتهامات وارده، دعوت به صبر می نمودند، وی می گوید روزی امام به من فرمود: یونس مباحث دقیق علمی را از عوام الناس پنهان کن تا مورد اعتراض و یا ضلال آنان نشود زیرا سخنان تو بر آنان سنگین است، گفتم آنان به من زندیق می گویند، فرمود: یونس اگر در دست تو لؤلؤ باشد و مردم بگویند سنگریزه است آیا ضرری برای تو دارد، و یا اگر در دست تو سنگریزه باشد و مردم بگویند لؤلؤ است آیا نفعی برای تو دارد. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۸ و ۴۹۹)

در جای دیگر روایت شده که ابو جعفر بصری گوید: با یونس بن عبدالرحمان نزد حضرت رضا (ع) رفتیم، یونس از اصحاب خودش که برای او همیشه ایجاد ناراحتی می کردند شکایت کرد. امام رضا (ع) فرمود: آن ها جاهل هستند تو باید با آنان مدارا کنی و از گفته ها آن ها ناراحت نگردی. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۸۸)

از طرف دیگر، همانطور که اشاره کردیم اندیشه منفی قمی ها و بصری ها در مورد یونس، علی رغم تائیدات و تشویقات امام (ع)، زمینه ساز جعل برخی روایات علیه یونس شد. در همین رابطه انگیزه واقفیه و غلات در جعل اخبار بر ضد یونس، نیز قابل بررسی است.

آنگاه که حضرت موسی بن جعفر (ع) در سال ۱۸۳ ق، به دیدار حق شتافت، (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۱۱) اموال کلانی نزد و کلا آن حضرت وجود داشت. برخی از سودجویان آن ها چشم طمع از آن اموال برنداشته، با تیت های مادی و انگیزه های واهی، فوت حضرت را نپذیرفته و منکر امامت امام هشتم شدند. (کشی، ۱۳۴۸: ۴۶۷) در این میان در نزد علی بن ابی حمزه، که یکی از سران واقفه به حساب می آمد، سی هزار دینار موجود بود؛ (کشی، ۱۳۴۸: ۴۰۵) آن ها اعلام داشتند که امام موسی بن جعفر (ع) غایب شده و روزی به عنوان قائم، برای برپا ساختن عدل و مساوات بر روی زمین باز خواهد گشت. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۳ تا ۴۳)

آن‌ها همچنین از پذیرفتن امامت علی بن موسی الرضا (ع) سر باز زدند، اما یونس، نظر واقفی‌ها را مردود معرفی کرده و مردم را به امام علی بن موسی الرضا (ع) راهنمایی می‌نمود. آنان به فکر فریفتن یونس افتاده، پیام فرستادند که حاضریم تو را از مال بی‌نیاز کنیم، به شرطی که با ما به مخالفت برنخیزی. همچنین زیاد قندی و علی بن ابی حمزه ضمانت کردند که مبلغ ده هزار اشرفی به عنوان حق السکوت در اختیار او بگذارند. یونس گفت: «صادقین (ع) روایت کرده‌اند که هرگاه بدعت در بین مردم ظاهر شد، بر پیشوای امت واجب است که علم خود را ظاهر کند؛ در غیر این صورت، نور ایمان از او ربوده خواهد شد؛ و من جهاد در دین خدا و امر خدا را در هیچ حالی ترک نخواهم کرد.» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۹۳) این برخورد قاطع یونس با سران فرقه انحرافی واقفیه سبب شد تا آنان به تخریب شخصیت او بپردازند و حتی روایاتی در ذمّ او جعل کنند. (نک: کشی، ۱۳۴۸: رقم: ۹۲۴ و ۹۲۸ و ۹۲۹ و ۹۴۶)

یکی دیگر از جریان‌های انحرافی در دوران امام رضا (ع) غلات بودند؛ آن‌ها نیز از قافله جعل حدیث دور نماندند، بطوریکه یکی از مؤثرترین اعمالی که اصحاب ابوالخطاب برای از بین بردن مکتب اهل بیت (ع) به کار گرفتند، تحریف در روایات بود، به این صورت که کتب روایی اصحاب امام صادق (ع) را از آن‌ها امانت می‌گرفتند و در آن‌ها تصرف می‌نمودند و در بین آن احادیثی به همان اسانید به جعل و دروغ می‌پرداختند، سپس آن کتب را به صاحبانشان بازگردانده و با این عمل به تحریف جدی در احادیث پرداختند. این مطلب تا زمان امام رضا (ع) نیز ادامه داشته که این واقعت را امام رضا (ع) به یونس بن عبدالرحمن تذکر دادند. (کشی، ۱۳۴۸: ۲۲۴ و ۲۲۵)

در این میان یونس به تلاشی جدی در راه مبارزه با غلات پرداخت تا آنجا که کتابی با عنوان *الردّ علی الغلاة* را به نگارش درآورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۷ تا ۴۴۸) و همین مبارزات و موضع‌گیری‌های یونس در مقابل غلات می‌تواند انگیزه‌ای قوی برای جعل روایات علیه او توسط فرقه‌ای باشد که هیچ‌گونه ابایی از جعل روایات نداشتند.

نکته دیگر این که بندهایی که از *رسائل فقهی* یونس و همفکران او مانند فضل بن شاذان و زرارة بن اعین در آثار دوره‌های بعد نقل شده است، به خوبی نشان می‌دهد که کار

تدوین و تجزیه فقه از حدیث، برخلاف دیدگاه متداول در آن زمان (تمرکز به نقل احادیث) از اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم با تلاش‌های پی‌گیر یونس و دیگران به وجود آمده است. (مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۷)

در همین راستا یونس بن عبد‌الرّحمن رساله‌ای در «اختلاف الحدیث» نگاشته که از مباحث مهمّ اصول فقه است. این کتاب از نخستین کتاب‌هایی است که در بحث «حدیثین مختلفین» و چگونگی رفع تعارض آن‌ها نوشته شد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۶ تا ۴۴۸) این تلاش‌های تحوّل‌گرایانه یونس، باعث شد که به وی اتهاماتی وارد سازند تا آنجا که وی و همفکران او را به پیروی از قیاس، متهم نموده‌اند و بسیاری روایات ذامّه در این فضا، قابل توجیه است.

نتیجه‌گیری

آنچه در انتهای این پژوهش به عنوان نتیجه بررسی اخبار مذمّت‌آمیز درباره شخصیت یونس بن عبد‌الرّحمن باید بیان نمود، این مهم است که یونس بن عبد‌الرّحمن، از تمام معایبی که در برخی کتب رجالی درباره او مطرح نموده‌اند، مبرا بوده و آنچه باعث گشته که یونس در معرض این اتهامات قرار گیرد، روحیه و تلاش‌های تحوّل‌گرایانه وی به جهت پویایی حدیث، کلام و فقه اسلامی بر مبنای تعلیمات ائمه (ع) بوده است، که در این میان، رویکرد یونس، برخی چون قمی‌ها، غلات، واقفی‌ها و حدیث‌گرایان متعصب را خوش‌نیا شده و باعث گردیده رویاتی علیه وی جعل کنند تا شخصیت علمی و تأثیرگذار وی در میان مردم کمرنگ شود، اما ائمه اطهار (ع) بارها و بارها شخصیت علمی و حدیثی وی را مورد تمجید قرار داده و بر درستی تلاش‌های وی، صحّه گذارده‌اند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن الأثیر الجزری، عزّ الدین (بی تا)، اللباب فی تهذیب الأنساب، بیروت: دار صادر.
- _____، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق)، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

- أردبيلي، محمد علي (بى تا)، **جامع الرواة**، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- إسفرائينى، طاهر بن محمد (١٩٨٣م)، **التبصير فى الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى.
- أمين، محسن (١٤٠٣ق)، **أعيان الشيعة**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- أمينى، عبدالحسين (١٣٩٢ق)، **الغدوير**، بيروت: دار الكتاب العربى.
- إيجى، عضدالدين (١٤١٧ق)، **المواقف**، بيروت: دارالجيل.
- بحر العلوم، محمد (١٣٦٣ش)، **الفوائد الرجالية**، تهران: مكتبة الصادق.
- بغدادى، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (١٩٧٧م)، **الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- پاڪ نيا، عبدالكريم (١٣٧٧ش)، «يونس بن عبدالرحمن سلمان روزگار»، **فرهنگ كوثر**، شماره ١٥.
- تسترى، محمد تقى (١٤٢٢ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
- تفرشى، محمد بن حسين (١٤١٨ق)، **نقد الرجال**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- جبارى، محمدرضا (١٣٨٤ش)، **مكتب**، قم: آستان مقدس حضرت معصومه (س).
- حرعاملى، محمد بن الحسن (١٤٠٩ق)، **وسائل الشيعة**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- حلى، ابن داود (١٣٨٣ش)، **رجال ابن داود**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلى، حسن بن يوسف (١٤١١ق)، **خلاصة الاقوال**، قم: دار الذخائر.
- خمينى، روح الله (١٣٨٥ش)، **رسالة فى الاجتهاد و التقليد**، قم: بى چا.
- خويى، سيدابوالقاسم (١٤١٠ق)، **معجم رجال الحديث**، قم: مركز نشر آثار شيعة
- سمعانى، عبدالكريم بن محمد (١٤٠٨ق)، **الأنساب**، لبنان: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع.
- شريف الرضى، محمد بن حسين (١٤١٤ق)، **نهج البلاغة** (للصحيح صالح)، قم: هجرت.
- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم (بى تا)، **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة.
- صاحب المعالم، حسن بن زين الدين (١٤١١ق)، **التحرير الطاوىسى**، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- صفرى فروشانى، نعمت الله (١٣٧٨ش)، **غالبان**، مشهد: آستان قدس رضوى.
- طبرسى، احمد بن على (١٤٠٣ق)، **الاحتجاج**، مشهد: نشر المرتضى.

- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المكتبة المرتضوية.
- _____، (۱۳۸۱ ق)، **رجال**، نجف: انتشارات حیدریه.
- _____، (۱۴۱۱ق)، **الغیبه**، قم: دار المعارف الإسلامية.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، **رجال الکشی**، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق)، **شرح أصول الکافی**، تصحیح: علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدرس طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، **مکتب در فرایند تکامل**، مترجم: هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
- _____، (۱۳۶۸ش)، **مقدمه‌ای بر فقه شیعه**، مشهد: بنیاد پژوهش‌ها آستان قدس رضوی.
- مسعودی، علی بن الحسین (۱۳۷۴ش)، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمد جواد (۱۳۶۸ش)، **تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم هجری**، تهران: اشراقی.
- _____، (بی تا)، **هفتاد و سه ملت یا اعتقادات مذاهب**، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶ش)، **معارف قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مهدوی راد، محمدعلی؛ بهادری، آتنا (۱۳۸۸ش)، «سفرهای حدیث پژوهی شیعیان به عراقین»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، شماره ۱.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ ق)، **رجال**، قم: جامعه مدرسین.
- نیومن، اندرو جی (۱۳۸۶ش)، **دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی**، مترجمان: مهدی ابوطالبی و دیگران، قم: شیعه شناسی.
- نوری، حسین (۱۴۱۶ق)، **مستدرک الوسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

عوامل سلام و لعن در قرآن کریم

بی بی سادات رضی بهابادی^۱

زهرا پنبه پز^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۲۶

چکیده

سلام و لعن، از مظاهر رحمت و غضب الهی است که با توکی و تبری پیوند دارد. این مسأله همواره با افراط و تفریط مواجه بوده است، از این رو معیارهای صحیحی در این مورد لازم است. قرآن کریم نسبت به هر دو موضوع عنایت داشته و این گونه نبوده است که با توجه به یکی، دیگری نادیده انگاشته شود. مطابق آموزه‌های قرآن، خداوند، سلام است و به بندگانش شرّ و ضرری نمی‌رساند؛ اما برخی بندگان، خود از رحمت خداوند دور می‌شوند و مشمول لعن الهی می‌گردند، برخی نیز مشمول سلام ویژه الهی هستند. این مقاله به بررسی عوامل

b.razi@alzahra.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول)

z_panbehpaz@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

زمینه ساز لعن و سلام در قرآن کریم می‌پردازد. این عوامل به دو بخش بینشی و رفتاری تقسیم می‌شود. ایمان مهم‌ترین عامل بینشی است که موجب سلام الهی می‌گردد؛ در مقابل آنچه لعن الهی را به دنبال دارد؛ کفر، ارتداد و نفاق است. از لحاظ رفتاری؛ عمل صالح و تقوی، تبعیت از هدایت و صبر از عوامل زمینه ساز سلام الهی است و در مقابل کتمان آیات الهی، ظلم، نقض عهد، فساد، اضلال، قتل، کذب، افترا و آزار پیامبر اکرم (ص) از رفتارهایی است که موجب دوری از رحمت الهی و زمینه ساز لعن است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، سلام، لعن، ایمان، کفر، نفاق.

مقدمه

در آیاتی از قرآن کریم دو واژه «سلام» و «لعن» به کار رفته است. سلام ساده‌ترین و ارزشمندترین وسیله برای ابراز ارادت و بهترین تحیت خداوند برای انبیاء و بندگان صالح است. در مقابل لعن یکی از راه‌های بیان برائت و انزجار است.

این دو مفهوم که در بردارنده حبّ و بغض و از مظاهر توکی و تبرّی شمرده می‌شود، باید به طور یکسان مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا توکی و تبرّی همانند ایمان به خدا و کفر به طاغوت دو بال برای سلوک به سوی کمال و تعالی و ترقّی است که هیچ‌یک به تنهایی کفایت از دیگری نمی‌کند. (ر.ک جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۱: ج ۱، ۶۰-۶۱)

امام صادق (ع) فرمودند: «هل الدّین إلاّ الحبّ والبغض»؛ دین چیزی جز حبّ و بغض نیست. (ر.ک حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۱۷۰) این دو موضوع مهم همواره با افراط و تفریط مواجه بوده است؛ گاه برخی بدون توجه به عقاید دیگران و احترام به آن اقدام به تشکیل مجالس لعن نموده و اسباب ایجاد اختلاف را فراهم می‌آورند، گاه ابراز تبرّی و عداوت نسبت به رذایل و بدی‌ها نادیده گرفته می‌شود و در پوشش رحمت و مودّت از بدی‌ها و سرچشمه آن‌ها حمایت می‌گردد و ابراز لعن زشت جلوه می‌نماید؛ از این‌رو عواملی که سبب می‌شود انسان مشمول سلام یا لعن شود باید در پرتو آیات قرآن تبیین گردد تا

معیارهایی در این رابطه به دست آید و کتاب خدا در رفتارهای فردی و اجتماعی الگو قرار گیرد.

در مورد پیشینه بحث باید گفت در این زمینه تألیف مستقلی یافت نشد. برخی از آثار مرتبط با موضوع عبارت است از کتاب «السلام فی القرآن و الحدیث» تألیف «محمد غروی» در مورد آداب سلام و اهمیت آن که بعد روایی در آن قوی تر است. کتابچه «مفهوم اللعن و السب فی القرآن الکریم» که از سوی «مجمع جهانی اهل بیت (علیه السلام)» منتشر شده و بیشتر به رفع اتهام از شیعه در این زمینه پرداخته است. «نصوص اللعن فی القرآن و آثارها فی الأحکام الشرعیة» تألیف «عمر شاکر الکلیسی» که بیشتر از بعد روایی موضوع لعن را مورد بررسی قرار داده است. پایان نامه طاهره رضایی راینی نژاد با عنوان «لعن در قرآن»، دانشکده اصول دین قم، به راهنمایی دکتر محمود دشتی، ۱۳۸۵ که بسیار مختصر و با تأکید بر تفاسیر نمونه و المیزان، لعن را مورد بررسی قرار داده است و پایان نامه «بررسی لعن و سلام از دیدگاه قرآن و حدیث» مصطفی سلیم خانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، به راهنمایی دکتر غایی، ۱۳۸۳ که جنبه روایی در آن قوی تر است و بسیار کم به مباحث قرآنی پرداخته است.

مقاله حاضر در صدد پاسخ گویی به این سؤال است که از دیدگاه قرآن چه عواملی انسان را لایق سلام و چه عواملی او را مستوجب لعن می گرداند؟ کدام یک از عوامل نقش اساسی تری دارد؟ حداقل شرایط برای دریافت سلام چیست؟ آیا ممکن است مسلمان مشمول لعن الهی گردد؟ در مورد پیشینه این پژوهش باید گفت اثری که به صورت خاص به این موضوع پرداخته باشد یافت نشد گرچه برخی تألیفات به صورت عام به سلام و لعن پرداخته است که یا بعد روایی در آن قوی تر است و یا به صورت مختصر به این موضوع اشاره کرده است.

۱. واژه شناسی

شایسته است برای آشنایی با مفهوم سلام و لعن، به بررسی این دو واژه در لغت و قرآن بپردازیم.

۱-۱. سلام

«سلام» از جنس «سلامتی» است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۸۴۸) و به هرگونه سلامت ظاهری و باطنی اطلاق می‌گردد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۲) درحقیقت «سلام» نوعی «تحیّت» (یونس: ۱۰) و به معنای «سلامت از جمیع آفات» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ۱۸۷۶)

ماده «سلم» و مشتقات آن، صد و چهل مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. (روحانی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۸۵) سلام در قرآن کریم علاوه بر معنای تحیّت (النور: ۶۱)، به معنای اسم خداوند (الحشر: ۲۳)، ثناء نیکو (الصّافات: ۷۹) و سلامتی (الأنبیاء: ۶۹) به کار رفته است. از مفاهیمی که گاه مترادف با «سلام» به کار برده می‌شود، «صلوات» است که از ماده «صلو» به معنای «دعا» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۰) هرچند «صلوات» مقلّم بر «سلام» است و «سلام» در مرتبه پایین‌تری از «صلوات» قرار دارد. (ارگانی حائری، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۶۲)

۱-۲. لعن

لعن در اصل بر دور کردن و طرد نمودن دلالت می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۹۲۱) اگر از جانب خداوند باشد، به معنای طرد و دور نمودن از هرگونه خیر (ابن منر، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۵۷۹) و قطع رحمت و توفیق دنیوی و نزول عذاب و عقوبت اخروی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۱) و اگر از جانب مردم باشد، نفرین یا دعای بد برای دیگری و درخواست غضب و سخط الهی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۵۷۹) ماده لعن در قرآن کریم چهل مرتبه، به کار رفته است. (عبدالباقی، ۱۳۸۶: ۷۶۶) از واژه‌های معادل لعن در قرآن می‌توان به رجم، قتل و بُعد اشاره نمود. «رجم» نوعی «راندن و دور کردن» است. فرد «ملعون» نیز از رحمت و لطف و خیرات الهی دور شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۴، ۶۷)

«قَتْل» زمانی که به صورت دعایی به کار می‌رود، معنای «لعن» می‌دهد؛ زیرا کسی را که خداوند «لعن» کند، مانند این است که مرده و به هلاکت رسیده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۹، ۲۳۱) «بُعد» نیز در اصل مخالف «قُرب» و به معنای دوری است. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۱۲۴)

مفهوم «هلاکت» نیز، به خاطر «دوری و بُعد» از جریان «قرب و اعتدالی که مورد توقع است» به این اصل باز می‌گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱، ۲۹۹)

۲. عوامل سلام

سلام بهترین تحیت الهی و بیانگر مودت و رحمت خداوند است. یکی از اوصاف خداوند سلام است. (الحشر: ۲۳) سلام بودن خدا یعنی بندگان از ظلمش در امان هستند (طوسی، بی تا: ج ۹، ۵۷۴؛ ابن عاشور، بی تا: ج ۲۸، ۱۰۷) و او از هر نقص و آفتی به دور است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ۱۶۰) این وصف خداوند الهام بخش امنیت، آرامش و ثبات در رابطه‌ی انسان با خدا و رابطه‌ی خدا با وجود و حیات است. (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۲۲، ۱۳۶)

شایان ذکر است که خداوند دو گونه رحمت دارد: «رحمت رحمانیه» که مطلق و فراگیر است و همه چیز را دربر می‌گیرد (الأعراف: ۱۵۶، غافر: ۷) و «رحمت رحیمیه» که ویژه است، در مقابل عذاب الهی قرار دارد، نسبت به رحمت رحمانیه محدود است و تنها مؤمنان را در بر می‌گیرد. (رک: جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۳)

سلام از مظاهر رحمت رحیمیه پروردگار است که تنها مؤمنان را در بر می‌گیرد (الأنعام: ۵۴) و کفار از آن بی‌بهره‌اند؛ زیرا مشمول لعن الهی شده‌اند. (الأحزاب: ۶۴، البقره: ۱۶۱ و...) برای برخورداری از رحمت ویژه الهی، شناسایی عوامل زمینه ساز آن لازم است. این عوامل شامل عوامل بینشی و رفتاری می‌گردد. از آنجا که هر رفتاری مسبوق به شناخت است، نقش بینش اساسی تر است. ابتدا عامل بینشی و سپس عوامل رفتاری را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۱. ایمان؛ عامل بینشی سلام

آنچه مربوط به حوزه عقاید و تفکر انسان می‌شود، بینش او را شکل می‌دهد. «ایمان» به عنوان تنها عامل بینشی سلام، در قرآن کریم قابل بررسی است. ایمان در لغت از ریشه «أمن» به معنای طمأنینه نفس و زوال ترس و در مقابل کفر است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸،

(۳۸۸)، به معنای تصدیق نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸، ۳۸۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰)

از دیدگاه قرآن جایگاه ایمان، قلب است. (الحجرات: ۱۴) ایمان امری اختیاری است و با عمل صالح رابطه تنگاتنگی دارد؛ دارای درجات است و امکان افزایش و کاهش دارد. (الأنفال: ۲؛ الأنعام: ۸۲) ایمان در برخی آیات به صورت مطلق ذکر شده (النحل: ۹۷) و در موارد بسیاری ایمان به خدا و روز قیامت با هم آمده‌اند. (البقره: ۶۲) در برخی موارد ایمان به آن چه به پیامبر (ص) نازل گردیده، مطرح شده است (محمد: ۲) و گاهی علاوه بر ایمان به خدا و روز قیامت و پیامبر (ص)، ایمان به فرشتگان، پیامبران و کتاب‌های دیگر (البقره: ۲۸۵) نیز مطرح گردیده است: «منظور از ایمان در قرآن، ایمان به سه اصل توحید، نبوت و معاد است که اساسی‌ترین آن‌ها ایمان به خداوند است». (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۴۳)

در یک آیه خداوند پیامبر اکرم (ص) را مأمور می‌کند مؤمنان را مورد سلام قرار دهد «وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأُصْلِحَ فَإِنَّهُ غُفُورٌ رَّحِيمٌ» (الأنعام: ۵۴)

مطابق آیه خداوند به منظور اکرام مؤمنان، پیامبر اکرم (ص) را مأمور می‌کند که به مؤمنان سلام کند. (ر.ک: ابن عاشور، بی تا: ج ۶، ۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۱۰۵) و یا این که سلام خدا را به مؤمنان برساند. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸: ج ۴، ۴۷۶) بنا به نقل امام صادق (ع) این آیه در مورد تائبان نازل شده، سیاق آیات نیز در مورد توبه است. پس آیه به کسانی بشارت مغفرت و رحمت می‌دهد که توبه نصوح داشته‌اند تا دلگرم شده و اضطراب درویشان به آرامش مبدل شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ۱۰۵)

محوریت ایمان به عنوان تنها عامل سلام در حوزه فکری بیانگر این است که برای دریافت رحمت و اسعه الهی، امتیّت و دیگر نعمات، اولین گام قرار گرفتن در زیر چتر ایمان است. مؤمن در این مسیر تا جایی پیش می‌رود که برترین برگزیده خلقت، حضرت محمد (ص)، به عنوان واسطه لطف الهی او را مورد سلام قرار می‌دهد. کسانی که از سر غفلت مرتکب گناه شده‌اند نیز در صورت توبه مشمول سلام رسول و رحمت خدایند.

۲-۲. عوامل رفتاری سلام

به آنچه در حوزه عمل و رفتار انسان نمود پیدا می کند، عوامل رفتاری گفته می شود. عوامل رفتاری سلام، صبر، عمل صالح و تقوا و هدایت پذیری است.

۲-۲-۱. صبر

صبر از عواملی است که سبب می گردد انسان خاکی مورد سلام فرشتگان الهی در بهشت برین قرار گیرد. (الرعد: ۲۳-۲۴) صبر در لغت به معنای حبس نفس و در مقابل جزع است. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ۴۳۸) به عبارت دیگر خویشن داری بر انجام چیزی که شرع و عقل تقاضا می کند یا خویشن داری از چیزی که عقل و شرع از آن نهی می کند، صبر نامیده می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۴)

صبر دارای مفهوم وسیعی است که اکثر اعمال اخلاقی و حتی همه آنها به نوعی تحت عنوان صبر قرار می گیرند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۸۵) آیات ۱۹-۲۳ سوره رعد در توصیف خردمندانی است که به عهد خود وفا دارند، نقض میثاق نمی کنند و به پیوندهایی که خداوند به آنها امر کرده، پایبند هستند، در مقابل او خشوع می کنند و از سختی حساب در قیامت می ترسند و برای جلب خشنودی خداوند، صبر می کنند، نماز به پا می دارند و از آن چه خداوند روزی آنها نموده، انفاق می کنند و به وسیله خوبیها، بدیهای خود را از بین می برند. جایگاه این افراد، باغهای جاودان بهشتی است که علاوه بر خود پدران، همسران و فرزندان صالح آنها نیز از آن برخوردار هستند و فرشتگان از هر دری که وارد می شوند بر آنها سلام می کنند. (الرعد: ۲۳-۱۹)

این ورود ملائک در هر جا و هر زمان است. (ابن عاشور، بی تا: ج ۱۲، ۱۷۸) سلامشان امینت، آرامش، صفا و گشایش را در بر می گیرد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۱۳، ۴۸) عاقبتی خوب و به دور از هر گونه بدی. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۳۴۷) و این سلام به خاطر صبر خردمندان است: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ». (الرعد: ۲۴) صبری همه جانبه، بر مصیبت، در مقابل معصیت و بر طاعت آن هم برای خدا. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۳۴۳)

در حقیقت پشتیبان همه برنامه‌های سازنده فردی و اجتماعی، شکیبایی است، اگر صبر نباشد هیچ‌یک از برنامه‌ها به جایی نمی‌رسد؛ زیرا در مسیر هر کار مثبتی مشکلات و موانعی وجود دارد که جز با نیروی استقامت نمی‌توان بر آنها پیروز شد، از این رو خداوند بعد از بیان ویژگی‌های «اولوالالباب»، صبر آنها را ستوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۱۹۴)

۲-۲-۲. عمل صالح و تقوی

عامل رفتاری دیگری که سبب سلام خداوند می‌گردد، عمل صالح و تقواست. (النحل: ۳۲) عمل در لغت به معنای هر فعلی است که با اراده انجام شود. عمل خاص‌تر از فعل است، چون فعل شامل همه کارها اعم از با اراده یا بی اراده می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۸) تقوا نیز در لغت به معنای حفظ و نگهداری نفس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۲) و صیانت از آن در مقام عمل است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۳، ۱۸۵)

خداوند در قرآن با تأکید بر این که به اعمال انسان‌ها علم و احاطه دارد، از هیچ‌یک غافل نیست (الأنعام: ۱۳۲) بر انجام اعمال صالح تشویق نموده و به کسانی که اعمال صالح انجام دهند، پاداش چند برابر، (سبأ: ۳۷) بهشت جاودان، (الأحقاف: ۱۴) درجات بالا (طه: ۷۵) و برخوردار بودن حساب از نعمات بهشتی (غافر: ۴۰) را وعده داده است. انسان‌ها را به کسب تقوا توصیه نموده (التغابن: ۱۶) و آن را محور کرامت (الحجرات: ۱۳) و بهترین توشه خوانده است. (البقره: ۱۹۷)

متّقین که همواره مراقب اعمال خود هستند، از هر گونه ناراحتی و سختی، خواه هنگام مرگ و خواه بعد از آن در امان هستند: «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ ذَلِكَ جَزَى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (النحل: ۳۱-۳۲)

خداوند متّقین را با واژه «طیّبین» توصیف نموده، یعنی عاری از هر گونه گناه، شرک و پلیدی هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۲۳۶) فرشتگان نیز هنگام قبض روح به آنها سلام نموده، به آنها خبر از در امان بودن از هر گونه ناراحتی، بدی و... را می‌دهند و بشارت

می دهند به خاطر اعمالی که انجام دادید، وارد بهشت شوید. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۸۵؛ مراغی، بی تا: ج ۱۴، ۷۵)

نکته قابل توجه در این آیه این است که خداوند صریحاً عمل را عامل ورود متقین به بهشت و مورد سلام قرار گرفتن از جانب فرشتگان بیان نموده و می فرماید: «بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»، فعل را به صورت مضارع استفاده نموده که دلالت بر سیره همیشگی آن ها نموده و بیانگر این است که متقین همواره در پی انجام دستورات الهی بوده اند.

خداوند بعد از بیان جایگاه سابقان در بهشت و ذکر نعمت هایشان، پاداش ها را نشأت گرفته از اعمالشان دانسته: «جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا تَأْتِيماً * إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا» (الواقعه: ۲۶-۲۴)

۲-۲-۳. تبعیت از هدایت

یکی دیگر از عواملی که زمینه ساز سلام الهی می گردد، هدایت پذیری و تبعیت از هدایت است. (طه: ۴۷) تبعیت به معنای پشت سر و دنبال کسی رفتن است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۳۰۶) خواه در عمل و به صورت محسوس و خواه در عقیده و فکر و به صورت معنوی. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱، ۳۷۸)

هدایت در مقابل ضلالت است. (فراهدی، ۱۴۱۰: ج ۴، ۷۸) به راهنمایی با لطف، هدایت گفته می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۳۶) طبق آیات قرآن، هدایت منحصرأ در اختیار خداوند است، (یونس: ۳۵) و قرآن کتاب هدایتی است (فصلت: ۴۲) که برای هدایت همه انسان ها نازل شده است؛ (آل عمران: ۴) اگر چه گروه خاصی از آن بهره مند می شوند. (البقره: ۲)

خداوند حضرت موسی و هارون را مأمور می کند که در ضمن معرفی خود و تبیین دعوتشان به فرعون به او بگویند: سلام بر کسی است که از هدایت تبعیت کند و عذاب در انتظار تکذیب کنندگان است: «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكَ وَ السَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى * إِنَّا قَدْ أُوْحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَيَّ مَن كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (طه: ۴۸-۴۷)

سلام در این جا به معنای سلامتی و مصون ماندن از عذاب (ر.ک: طوسی، بی تا: ج ۷، ۱۷۷) و یا تحیت فرشتگان نگهبان بهشت است. (ر.ک: زمخشری ۱۴۰۷: ج ۳، ۶۷) البتّه چون سلام مطلق ذکر شده است می توان هر دو معنای ذکر شده را برای آن در نظر گرفت. آن چه به صورت کلی از عبارت «سَلَامٌ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی» برداشت می شود، ترغیب به قرار گرفتن در راه هدایت است، پیامبر اسلام (ص) نیز در نامه هایی که برای دعوت سران کشورهای مختلف به اسلام می نوشت، این عبارت را در ابتدای نامه ذکر می کرد. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۴، ۳۰۱)

۲-۲-۴. بندگی و احسان

عبودیت و احسان از عوامل دریافت سلام است. عبودیت به معنای اظهار تذلل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۲) هر کمالی که در قرآن کریم یا روایات به افراد اعم از پیامبر (ص) و غیر پیامبر نسبت داده شده است، با در نظر گرفتن عبودیت آن ها بوده است. (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹: ج ۲، ۳۹۶) احسان نیز عام تر از انعام و بالاتر از عدل است؛ زیرا عدل آنست که آنچه بر عهده دارد بدهد و آنچه برای اوست بگیرد؛ ولی احسان آن است که بیشتر از آنچه بر عهده دارد، بدهد و کمتر از آنچه برای اوست بگیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷) نیکوکار کسی است که عملش برای خدا باشد. (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ج ۱، ۱۶۰)

احسان و نیکوکاری معنای وسیعی دارد که هم اطاعت خدا و هم انواع نیکی ها به خلق خدا را شامل می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۲، ۳۲۱) کم خوابیدن در شب، استغفار سحر گاهی، بخشش به نیازمندان، (ابراهیم: ۲۴-۲۵) چشم پوشی از دنیا و روداشتن به آخرت، (الاحزاب: ۲۸-۲۹) اقامه نماز و ادای زکات (لقمان: ۳-۴) از جمله اوصاف محسنین در قرآن است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ۵۸۱)

در سوره صافات به برخی از انبیاء اشاره شده و در پایان سوره، مرسلین مشمول سلام گشته اند: «وَ سَلَامٌ عَلٰی الْمُرْسَلِینَ» (صافات: ۱۸۱) اما برای برخی از انبیاء، سلام جداگانه ای ذکر شده است و به محسن و عبد بودن آنان اشاره شده است. اولین سلام با قید «فِی

العالمین» منحصر به حضرت نوح است. «سَلَامٌ عَلٰی نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ * اِنَّا كَذَلِكْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات: ۸۱-۷۹) در آیات بعدی به حضرت ابراهیم، (صافات: ۱۰۹-۱۱۱) موسی و هارون (صافات: ۱۲۰-۱۲۲) و الیاسین (صافات: ۱۳۰-۱۳۲) سلام فرستاده شده و به بندگی و احسان آنان اشاره شده است.

در حقیقت مقام عبودیت و بندگی و هم چنین ایمان توأم با احسان و نیکوکاری، دلیل اصلی لطف ویژه خدا به انبیاء است. قطعاً این دو وصف فراتر از ایمان و عمل صالح است.

۳. عوامل لعن

لعن از مظاهر غضب پروردگار است، هر چند از طرف خداوند جز خیر و رحمت چیزی نازل نمی‌شود و او در آغاز بر کسی خشم نمی‌گیرد؛ بلکه غضب او کیفری است و انسان‌ها با کج‌روی گرفتار غضب الهی می‌شوند. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۵۲۳) از آنجا که لعن قطع رحمت و دور شدن از هرگونه خیر و لطف الهی است؛ شایسته است هر انسان مؤمن و معتقدی که طالب قرب الهی است اسباب و عوامل زمینه ساز لعن را بشناسد. عوامل لعن، شامل عوامل بینشی و رفتاری می‌گردد که به ترتیب بررسی می‌شود.

۳-۱. عوامل بینشی لعن

عوامل بینشی «لعن» عبارتند از کفر، ارتداد و نفاق که به ترتیب هر یک را با ذکر آیات مربوط، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱-۱. کفر

کفر مهم‌ترین عامل لعن در قرآن کریم است و بیشترین آیات لعن را به خود اختصاص داده است. در نه آیه کافران لعن شده‌اند. (رک: الأحزاب: ۶۴؛ البقره: ۱۶۱؛ الأعراف: ۳۸؛ البقره: ۸۸؛ العنکبوت: ۲۵؛ النساء: ۴۶؛ البقره: ۸۹؛ المائده: ۷۸؛ التوبه: ۶۸) کفر در اصل به معنای پوشاندن است. (رک: ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۹۷)

به کسی که کفر به خدا تمام قلبش را پوشانده است، کافر می‌گویند. این کفر در مقابل ایمان است. کسی که با ترک شکر، نعمت را می‌پوشاند نیز کافر است و این کفر در مقابل شکر به کار می‌رود. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۱۴۶) کافر در عرف دین به کسی گفته می‌شود که وحدانیت یا نبوت یا شریعت یا هر سه را انکار کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۵)

از آیات قرآن استفاده می‌شود، کافران همواره گرفتار عذاب الهی خواهند بود و به تقاضای مهلت آنان پاسخی داده نمی‌شود، هیچ کس آن‌ها را یاری نخواهد کرد، (فاطر: ۳۶) خداوند کافران را لعن کرده و از عذاب الهی بیم داده است: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا». (الأحزاب: ۶۵-۶۴)

در جایی دیگر تأکید کرده است که اگر کافران همین‌گونه که هستند، در حال کفر از دنیا بروند؛ علاوه بر خداوند، تمامی فرشتگان و مردم آن‌ها را لعن می‌کنند. (البقره: ۱۶۱) مشرکان از کافرانی هستند که مورد لعن قرار گرفته‌اند، (العنکبوت: ۲۵) یهود نیز در زمره کافران مورد لعنند که در قرآن کریم مکرر مورد لعن قرار گرفته‌اند. (ر.ک: البقره: ۸۸؛ المائده: ۱۳؛ المائده: ۷۸ و....) خداوند در دو مورد (النساء: ۴۶ و البقره: ۸۸) صریحاً قوم یهود را به خاطر کفر و نداشتن ایمان مورد لعن قرار می‌دهد.

با اندک تأملی در آیات ذکر شده، روشن می‌شود خداوند بعد از اتمام حجّت و عدم هدایت، کفار را مورد لعن قرار داده است؛ در آیه ۸۹ سوره بقره با تذکر این مطلب که آنها به حقانیت دین، علم داشتند و از پذیرش آن سر باز زدند می‌فرماید: «فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» در آیه ۴۶ سوره نساء بعد از بیان این که آنان به تحریف کتاب پرداختند، با زبان اعلام اطاعت می‌نمودند و در عمل عصیان می‌ورزیدند، تأکید می‌نماید که اگر اطاعت می‌نمودند برای آن‌ها بهتر بود؛ ولی با این کار خود را مستحق لعن نمودند: «لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ»

۳-۱-۲. نفاق

نفاق از دیگر عوامل بینشی لعن در قرآن کریم است. خداوند در سه آیه منافقان را مورد لعن و غضب خویش قرار داده است. (ر.ک: الفتح: ۶؛ التوبه: ۶۸؛ الأحزاب: ۶۱)

برای نفاق دو اصل ذکر شده است، یکی از بین رفتن و انقطاع چیزی و دیگری مخفی کردن و اغماض. «نَفَقَ» نقبی در زمین است که درب دیگری برای خروج دارد. نافقا جایی است که «یربوع» (موش صحرائی یا راسو) (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۹۸) برای خود می‌سازد که هر گاه دشمن از «قاصعا»، لانه آشکارش، به او حمله کرد، او از این مکان که مخفی است و «نافقء» نامیده می‌شود، خارج گردد. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۱۰۰۱)

منافق نیز هر چیزی را که برخلاف ظاهرش است، کتمان می‌کند و گویی در خفا از ایمانش خارج می‌شود. قرآن کریم منافقان را، مکرر مورد نکوهش قرار داده است و زشتی‌های اخلاقی، دروغ‌ها و دسیسه‌ها و فتنه‌هایشان را متذکر گردیده است (ر.ک التوبه: ۱۰۱؛ الحشر: ۱۱؛ آل عمران: ۱۶۷) و در مواردی آن‌ها را به شدیدترین نحو تهدید کرده؛ از قبیل این که در دنیا مهر به دل‌هایشان زده و بر گوش و چشم آن‌ها پرده می‌افکند، در ظلمات رهایشان می‌کند، به طوری که دیگر راه سعادت خود را نینند (البقره: ۱۷-۱۸) و در آخرت در پایین‌ترین درجات جهنم جای می‌گیرند. (النساء: ۱۴۵)

خداوند در مواضع متفاوت منافقان را لعن کرده است. گاه آنان را همراه با کافران لعن نموده و می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ». (التوبه: ۶۸) و گاه از لعن آنان همراه با مشرکان سخن گفته است. (الفتح: ۶) در موردی دیگر خداوند منافقان، بیماردلان و شایعه پراکنان را تهدید می‌کند که اگر دست از اعمال خود برندارند از شهر اخراج می‌شوند، لعنت شده و ریخته شدن خونشان برای مسلمانان حلال می‌گردد. (الأحزاب: ۶۱-۶۰)

در جایی دیگر با عنوان شجره ملعونه به لعن منافقان اشاره شده است: «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرَّءْيَا الَّتِي أَرَيْتَكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا». (الاسراء: ۶۰)

شجره در لغت به معنای چیزی است که رشد و نمو می کند و شاخ و برگ می گیرد، اعم از مادی و معنوی. (مصطفوی، ۱۳۶۶: ج ۶، ۱۹) شجره ملعونه فقط در این آیه ذکر شده است و در جای دیگری سخنی از آن به میان نیامده است. به همین جهت سبب ابهام گردیده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۷۸) چون در قرآن درخت ملعونی دیده نمی شود، پس یکی از اقوام و گروه هایی که مورد لعن قرار گرفته اند شجره ملعونه است. (قرشی، ۱۳۷۷: ج ۶، ۹۹) از آن جا که فقط منافقین هستند که ماهیت آنان معلوم نبوده و می توانند همواره ایجاد فتنه کنند و سبب آزمایش مردم گردند، بنابراین منظور از شجره ملعونه همان گونه که در روایات آمده است بنی امیه است که با نفاق خود سبب انحراف اسلام از مسیر خود گردیدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۴۰، ۱۳)

با عنایت به این مطلب که نفاق به مراتب خطرناک تر از کفر و... است و آثار تخریبی بیشتری بر جامعه باقی می گذارد، مجازات سنگین تری نیز در انتظار آنان است؛ لذا منافقین علاوه بر این که مشمول مجازات کافران می گردند و در کنار کفار مورد لعن قرار گرفته اند؛ همراه با مشرکین نیز قلمداد گردیده و به عذاب های آنان نیز مبتلا خواهند بود.

۳-۱-۳. ارتداد

از دیگر عوامل بینشی لعن در قرآن کریم «ارتداد» است. در یک آیه به لعن مرتد اشاره شده است. (آل عمران: ۸۷-۸۸) ارتداد از ریشه «ردد» و در لغت به معنای بازگشت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۹) در اصطلاح، کفر بعد از اسلام است و به شخصی که از اسلام به کفر برگردد، «مرتد» می گویند. «مرتد» بر دو قسم است:

۱. مرتد فطری: کسی است که پدر و مادرش مسلمان بوده اند و پس از بلوغ و پذیرش اسلام از آن برگردد.

۲. مرتد ملی: کسی است که در اصل کافر یا محکوم به کفر باشد، اما اسلام آورده، سپس کافر شود. (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۵: ۴۷۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۲۳۰؛ سبحانی،

قرآن کریم با تعبیرهای گوناگون از ارتداد یاد نموده است، مانند برگشت از دین، (البقره: ۲۱۷) بازگشت به عقب، (آل عمران: ۱۴۴) کفر بعد از ایمان، (آل عمران: ۱۰۰) کفر بعد از اسلام (التوبه: ۷۴) و بازگشت به آئین کافران. (ابراهیم: ۱۳)

خداوند مرتدان را ظالم خوانده و با بیان عدم هدایت آنان می‌فرماید: «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ» (آل عمران: ۸۷-۸۶).

این که چرا خداوند آن‌ها را هدایت نمی‌کند، دلیل آن روشن است؛ فرد مرتد پیامبر(ص) را با نشانه‌های روشن شناخته و به رسالت او گواهی داده است؛ بنابراین در بازگشت و عدول از اسلام، ظالم و ستمکار است و راهی که برگزیده او را به رستگاری نمی‌رساند و سبب نجات او نمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۳۴۰) البته خداوند این گروه را تا زمانی که بر این صفت باقی باشند، هدایت نخواهد کرد و این با هدایت آنان در صورت توبه منافات ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۳۴۰)

مرتدان ظالم، چنان در فساد و گناه فرو می‌روند که مورد نفرت تمام افراد عاقل و هدفمند عالم، اعم از انسان و فرشتگان؛ بلکه از آن بالاتر، مورد خشم و غضب و لعن پروردگار قرار می‌گیرند. شاید نفرین مردم، حتی کافران، به افراد مرتد به این جهت است که وجدان‌های آگاه و فطرت‌های سالم، این اعراض و کفر آگاهانه را محکوم می‌نمایند. شاید هم از این روست که شعاع کفر آگاهانه به نسل‌ها و عصرها سرایت کرده و افراد زیادی را در آتش خود می‌سوزاند. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۰۵ و ۱۰۶)

۲-۳. عوامل رفتاری لعن

عوامل رفتاری لعن شامل کتمان حقیقت، ظلم، نقض عهد، فساد، اذیت خدا و رسول خدا، اضلال، قتل عمد مؤمن، کذب و افترا است. اینک هر یک را با توجه به آیات مربوط به آن جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۲-۱. کتمان آیات الهی

آنچه از دیر زمان باعث حق کشی های فراوان در جوامع انسانی شده و اثرات مرگبار آن تا امروز نیز ادامه دارد، مسأله کتمان حق است که یکی از عوامل لعن در قرآن کریم به شمار می رود. در یک آیه خداوند کتمان کننده را مورد لعن قرار داده است. (البقره: ۱۵۹)

کتمان در مقابل اعلان است، (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵، ۳۴۳) یعنی پنهان کردن سخن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۲) یا چیزی که در ضمیر و قلب است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ۲۴) در قرآن کریم کتمان کنندگان از ظالم ترین افراد شمرده شده اند (البقره: ۱۴۰) که خداوند در روز قیامت با آنها سخن نمی گوید و برای آنها عذاب دردناکی مهیا نموده است. (البقره: ۱۷۴) خداوند مجازات کتمان کنندگان را لعنت خداوند و تمامی لعن کنندگان ذکر نموده است؛ و هر دو را مطلق بیان نموده، تا بیانگر تمامی لعنت هایی که از هر لعنت کننده سر بزند باشد: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (البقره: ۱۵۹)

خداوند از علماء پیمان گرفته است که علم خود را در بین مردم منتشر نمایند، آیات هدایت خدا را از خلق خدا پنهان نکنند که اگر پنهان کنند و از انتشار علم خود دریغ ورزند، در حقیقت حق را انکار نموده اند؛ پس خداوند از رحمت و سعادت دورشان می کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۹۰)

«لاعنون» معنای وسیعی دارد که نه تنها مؤمنان و فرشتگان را شامل می شود؛ بلکه علاوه بر آن هر موجودی که با زبان حال یا قال سخن می گوید هم در این مفهوم وسیع داخل است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۵۲)

تهدید و مذمتی که در این آیه نسبت به کتمان کنندگان آمده است، در قرآن منحصر به فرد است؛ زیرا این عمل زشت می تواند امت ها و نسل هایی را در گمراهی نگه دارد همان گونه که اظهار حق، می تواند مایه حیات و نجات امت ها شود؛ کتمان از بزرگ ترین گناهان است؛ زیرا مانع هدایت مردم و باعث باقی ماندن نسل ها در گمراهی است، بنابراین هم ظلم به خداوند است و هم ظلم به حق مردم نسبت به هدایت یافتن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۴۹)

۳-۲-۲. ظلم

از دیگر عوامل رفتاری که سبب لعن در قرآن کریم گردیده است، ظلم است. در سه آیه خداوند ظالمان را مورد لعن قرار داده است. (غافر: ۵۲؛ هود: ۱۸؛ الأعراف: ۴۴) ظلم در اصل به معنای قرار دادن چیزی با تعدی در غیر موضع خود است. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۶۱۷) مصطفوی اصل واحد این ماده را از بین رفتن حق و به جا نیاوردن آن، خواه در مورد نفس یا غیر آن، اعم از عاقل و غیرعاقل می‌داند که شامل حقوق مادی و معنوی و روحانی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۷، ۱۷۱) واژه ظلم برای گناه بزرگ و کوچک به کار می‌رود. همان‌طور که به انسان در حال تعدی ظالم گفته می‌شود، به ابلیس هم ظالم گفته می‌شود. هرچند میان این دو ظلم، یعنی ظلم آدم و ابلیس تفاوت بسیاری وجود دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۸)

خداوند ظالمان را به انواع عذاب‌ها مانند: عذاب الیم، (ابراهیم: ۲۲) مقیم (الشوری: ۴۵) و... تهدید نموده است. از جمله آثار و پیامدهای ظلم، علاوه بر لعن، محروم ماندن از هدایت، (ص: ۷) به سختی جان دادن، (النساء: ۹۷) عدم رستگاری (یوسف: ۲۳) و هلاکت (نوح: ۲۸) است.

خداوند کسانی را که ایمان نمی‌آورند و به تکذیب رسولان الهی می‌پردازند، ظالم دانسته و بارها به آن اشاره نموده است: (البقره: ۵۱؛ الأنفال: ۵۴؛ النمل: ۱۴) خداوند بارها خبر از اعتراف کافران به ظلم خود در روز قیامت می‌دهد (الانبیاء: ۱۴) و در معرفی روز قیامت نیز، به لعنت ظالمان در آن روز اشاره می‌نماید: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (غافر: ۵۲)

گویی عذرخواهی و عذرتراشی ظالمان در آن روز، به قدری مشهور است که خداوند برای معرفی روز قیامت، به آن اشاره می‌نماید. این مطلب بیانگر رسوایی آن‌ها است؛ البته این مربوط به بعضی از مراحل روز قیامت است. به دلیل اینکه آیات دیگری بر عدم سخن گفتن مردم در روز قیامت دلالت می‌کند و اذن سخن گفتن، در بعضی از مراحل قیامت صورت می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ۳۳۸)

قرآن خیر از لعن ظالمان در روز قیامت می‌دهد، شاید به این جهت که لعن آن‌ها در دنیا امر شایعی است که نیاز به بیان ندارد، همواره ظالم مورد لعن همگان است. خداوند با بیان لعن آن‌ها در قیامت، تأکید می‌نماید که در آن روز عظیم نیز ندای لعن به ظالمان سر داده خواهد شد، این ندا در دو موضع محاسبه اعمال (هود: ۱۸) و هنگام گفتگوی بهشتیان با ظالمان (الأعراف: ۴۴) بیان می‌گردد.

۳-۲-۳. نقض عهد

از دیگر عواملی که در قرآن کریم زمینه‌ساز لعن گردیده، نقض عهد است (الرعد: ۲۵؛ المائده: ۱۳) که از بدترین اعمال در زندگی اجتماعی می‌باشد و موجب اختلال نظم و سلب اطمینان و متزلزل شدن امور و توقّف جریانات اجتماعی می‌گردد. «نقض» در اصل به معنای شکستن است، (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۱۰۰۷) شکستن آنچه که محکم شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۲، ۲۲۳) «عهد» در لغت به معنای «حفظ و نگهداری و مراعات چیزی است». (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰۳)

قرآن کریم برای مطلق عهد، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای قائل است و انسان را در برابر آن مسؤول می‌داند. (الإسراء: ۳۴) خداوند نیز به عهدش وفا می‌کند و احدی از او باوفا تر به عهدش نیست، (التوبه: ۱۱۱) از این رو، به انسان‌ها نیز دستور می‌دهد که به عهد خویش وفا کنند. (البقره: ۴۰)

پیمان شکنانی که مورد لعن قرار گرفته‌اند، یهودیان و کافران و قطع‌کنندگان پیوندهای الهی هستند. در آیه ۱۲ سوره مائده پیمان خدا با بنی اسرائیل مبنی بر اقامه نماز، ادای زکات، ایمان به رسولان الهی، نصرت انبیا و انفاق ذکر شده است. یکی از پیامدهای نقض این پیمان، لعن الهی است: «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ...» (المائده: ۱۳) مسخ شدنشان یکی از مصادیق لعن است.

در برابر صفات نیکو و بارز اولوالألباب در وفای به عهد و ارتباط با آنچه خداوند بر وصل آن فرمان داده (الرعد: ۱۹-۲۰)، قرآن به گروهی اشاره می‌کند که عهد و پیمان می‌شکنند و آنچه را امر به وصل آن شده، قطع می‌کنند: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ

مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (الرعد: ۲۵) این عهد شامل ایمان به خدا، انبیاء، کتب الهی و پیمان با بندگان خداست. به عبارتی عهد خداوند آن است که انسان در عقیده، اخلاق و عمل به امور دینی پایبند باشد. (زحیلی، ۱۴۱۸: ج ۱۳، ۱۶۰)

ذکر صفت آنچه خدا به وصل آن امر کرده است، از باب ذکر خاص بعد از عام است و در حقیقت مصداقی از مصادیق نقض عهد است و شامل قطع ارتباط با ارحام، قطع ارتباط با برادران دینی، قطع ارتباط با امت اسلامی و قطع ارتباط با امام مسلمین است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ۵۵۸-۵۶۶)

۳-۲-۴. فساد

فساد یکی دیگر از عوامل رفتاری لعن است. در قرآن کریم، فسادکنندگان در زمین دوبار مورد لعن الهی قرار گرفته‌اند. (الرعد: ۲۵؛ محمد: ۲۳ و ۲۲) فساد هرگونه خارج شدن از حالت اعتدال است، خواه کم یا زیاد باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶) فساد در مقابل صلاح است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳، ۳۳۵) و با ایجاد اختلال در نظم و اعتدال چیزی حاصل می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶) به طور کلی، فساد در زمین یک معنای بسیار وسیع دارد که بزرگ‌ترین جنایات، مانند جنایات فرعون و سایر جبّاران و کارهای کمتر از آن را و حتی گناهیانی همچون کم‌فروشی و تقلب در معاملات را شامل می‌شود. البته با توجه به مفهوم وسیع فساد که هرگونه خروج از حد اعتدال را شامل می‌شود، این وسعت قابل درک است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۲۰۴)

خداوند خطاب به منافقان می‌فرماید: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ» (محمد: ۲۲-۲۳)

۳-۲-۵. اذیت خدا و رسول خدا (ص)

از دیگر عوامل لعن در قرآن کریم، آزار و اذیت خدا و رسول خداست. خداوند در یک آیه اذیت کنندگان خدا و پیامبر را به لعن الهی در دنیا و آخرت و عذاب خوارکننده بیم داده است. (الأحزاب: ۵۷)

اذیت از ریشه «أذى» است. یعنی هرگونه آزار و اذیت جسمی و روحی (همراه با عواقب آن) که به هر صاحب حقی، در طول زندگی یا پس از آن برسد، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱) در اصل هر چیزی که ناخشنودی و ناسازگاری طبع را سبب شود، اذیت خواهد بود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱، ۶۵)

خداوند در قرآن کریم، آزار دادن زنان و مردان مؤمن را گناه مبین خوانده است. (الأحزاب: ۵۸) هم چنین مؤمنان را از آزار پیامبر (ص) چنان که قوم یهود، حضرت موسی را آزرده‌اند، برحذر می‌دارد. (الأحزاب: ۶۹) در قرآن کریم آزار خدا و پیامبر اکرم (ص) سبب لعن در دنیا و آخرت معرفی گردیده است: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا». (الأحزاب: ۵۷) در مورد «يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» دو نظر مطرح است:

- ۱- انجام کارهایی که مورد پسند خدا و رسول نیست مثل کفر، معاصی، انکار نبوت
- ۲- آزار رساندن به رسول خدا (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۵۵۹) زیرا خداوند منزّه است از اینکه کسی او را بیازارد. پس ذکر نام خدا با رسول (ص) در جهت تشریف رسول است. آزار رسول، آزار خداست، زیرا پیامبر از سوی خدا آمده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۳۳۸) برخی تفاسیر مصداق‌هایی از آزار به پیامبر اکرم (ص) را بیان نموده‌اند: (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۵۵۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۶۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ج ۱۳، ۱۲۲؛ ابن عاشور، بی تا: ج ۲۱، ۳۲۷)

خداوند در آیات بعد به آزارسانی بنی اسرائیل به حضرت موسی (ع) اشاره فرموده و به مؤمنان تذکر می‌دهد که مانند آن‌ها نباشند. (الأحزاب: ۶۹) یکی از آشکارترین اعمالی که قرآن کریم به آن اشاره می‌نماید بازگشت بنی اسرائیل به کفر بود زمانی که سخنان

حضرت هارون(ع) که جانشین حضرت موسی(ع) بود را اطاعت ننموده و به گمراهی افتادند پس باید از جانشینان واقعی پیامبر پیروی نمود.

۳-۲-۶. اضلال

از دیگر عوامل رفتاری که سبب لعن در قرآن کریم گردیده است، اضلال و گمراه نمودن دیگران است. خداوند در سه آیه به این موضوع اشاره کرده است. (الأحزاب: ۶۷-۶۸؛ القصص: ۴۱-۴۲؛ الأعراف: ۳۸) اضلال ضد هدایت و ارشاد است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ۴۱۰) و ضلالت هدایت نشدن به سوی مقصود است، خواه حق یا باطل باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۰)

در قرآن کریم گاه اضلال به خداوند نسبت داده شده است که نوعی مجازات و عذاب کافران و گناهکاران است و در واقع ضلالت آنها سبب این اضلال الهی می شود و گاه از اضلال مردم توسط برخی سخن به میان آمده است. هر کس گمراه شود، ضلالت او به خودش آسیب می رساند. (یونس: ۱۰۸)

خدا فرعونیان را در زمره ملعونین قرار داده است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَتَمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ * وَ اتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ». (القصص: ۴۱-۴۲)

آنان رهبرانی هستند که به سوی آتش دعوت می کنند. دعوت به آتش یعنی دعوت به کارهایی مانند ظلم، فساد، کفر و گناهان و... است که زمینه ساز آتش است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۳۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۱۲۹) در حقیقت اضلال الهی، زمانی با عدالت خداوند در تضاد است که اضلال خداوند ابتدائی باشد؛ یعنی خود آنها قبلاً کاری نکرده باشند که مستوجب این اضلال شوند؛ اما اگر این اضلال، مجازات کفر و جحودی باشد که آنها قبل از دیگران مرتکب شده اند، منافاتی با عدالت خداوند ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۳۸) برخی بر این باورند که با توجه به «اتَّبَعْنَاهُمْ» آنها هم در دنیا و هم در آخرت مورد لعن قرار می گیرند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۳۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۱۲۹)

۳-۲-۷. قتل عمد مؤمن

یکی دیگر از عوامل رفتاری لعن، قتل عمد مؤمن است. (النساء: ۹۳) «قتل» در اصل در مقابل «حیات» و عملی است که با آن مرگ تحقق می‌یابد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۹، ۱۹۳) از قتل در قرآن تعبیر به خطای بزرگ شده است (الإسراء: ۳۱) و قتل یک انسان مساوی با قتل تمامی انسان‌ها دانسته شده است. (المائده: ۳۲)

خداوند کسی را که مرتکب قتل عمد مؤمن شود به سختی تهدید نموده و مورد لعن قرار داده است: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَكَفَرَتْهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا». (النساء: ۹۳)

برخی با بیان این که فقط کفر سبب خلود در آتش است و قتل عمد مؤمن کفر نیست، منظور از «خلود» را مبالغه در زیاد ماندن می‌دانند. (ابن عاشور، بی تا: ج ۴، ۲۲۳)

علامه طباطبایی معتقد است: «آیات النساء: ۴۸ و الزمر: ۵۳ صلاحیت دارد که آیه مذکور را مقید سازد اگر چه در آیه خداوند وعده آتش خالد و دائم را می‌دهد؛ اما صراحتی در حتمی بودن آن نیست و ممکن است به وسیله توبه و شفاعت مورد عفو قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۴۱) پس توبه کسی که مؤمنی را به عمد بکشد پذیرفته است. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۲۲۱؛ روح المعانی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۱۱۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۵، ۲۱۶)

۳-۲-۸. کذب

یکی دیگر از عوامل رفتاری لعن، دروغ است. در قرآن کریم در دو جریان مهم لعان (النور: ۷) و مباحله (آل عمران: ۶۱)، در نهایت دروغ گو مورد لعن قرار گرفته است. کذب در اصل به معنای مقابل صدق است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ۳۴) آن چه بر خلاف واقع است، خواه عمدی یا از روی خطا باشد، کذب است. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۵۷) در واقع کذب مبدأ هر انحراف و ضلالتی است، زیان دروغ، قبل از هر کسی به شخص دروغ گو بر می‌گردد. (غافر: ۲۸)

یکی از مصادیق لعن کاذب، آیه مباهله است که خداوند خطاب به پیامبر(ص) می‌فرماید: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ». (آل عمران: ۶۱)

مباهله از نظر مفهوم متداول، به معنی نفرین کردن دو نفر به یکدیگر است به این ترتیب که افرادی که با هم در یک مسئله مهم مذهبی گفتگو دارند، در یک جا جمع می‌شوند و به درگاه خدا تضرع می‌کنند، از او می‌خواهند که دروغ‌گو را رسوا سازد و مجازات کند. مسأله مباهله به این شکل شاید در بین عرب تا روزگار پیامبر(ص) سابقه نداشت و راهی بود که صددرصد حکایت از ایمان و صدق دعوت پیامبر(ص) می‌کرد. (زحیلی، ۱۴۱۸: ج ۳، ۲۴۸)

از دیگر مواردی که لعن دروغگو مطرح می‌گردد، قضیه لعان است یعنی «کسانی که همسران خود را متهم می‌کنند و گواهانی جز خودشان ندارند، هر یک از آنها باید چهار مرتبه شهادت دهد که از راستگویان است و در پنجمین بار باید بگوید که لعنت خدا بر او باد اگر از دروغ‌گویان باشد». (النور: ۶-۷)

۳-۲-۹. افترا

یکی دیگر از عوامل رفتاری لعن در قرآن کریم، افترا است. خداوند افترا زندگان را لعن کرده است. (هود: ۱۸؛ النور: ۲۳؛ التوبه: ۳۰؛ اعراف: ۳۶-۳۸) افترا در اصل به معنای قطع کردن و شکافتن است. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۱۵) در اصطلاح به معنای از پیش خود چیزی گفتن و آن را به کسی نسبت دادن است. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۳۰)

نسبت این معنی با اصل ممکن است در این باشد که فرد با افترای به دیگری و متهم کردن وی، ارتباط او را با جامعه قطع می‌کند. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۹۱) در واقع، افترا نوعی کذب است، با این تفاوت که افترا دروغ بر ضد دیگران است، سخنی که دیگران به آن رضایت ندارند، اما کذب گاهی در حق خود است و گاه در حق دیگران است؛ علاوه بر آن ممکن است رضایت به آن نیز باشد، مانند آن که سخن غیر واقعی در مدح شخصی با

هدف اصلاح بین دو نفر بیان گردد، که چنین سخنی دروغ است؛ اما افترا نیست. (ابوهلال عسکری، ۱۴۲۷: ۵۹)

افترا عمل ناپسندی است که در قرآن کریم، گناه عظیم، (النساء: ۴۸) آشکار (النساء: ۵۰) و ظلم (فرقان: ۴) خوانده شده است و افترا زندگان انسان‌های زیان‌کار، (الأعراف: ۵۳) محروم از هدایت (الأنعام: ۱۴۴) و حتی ظالم‌ترین افراد به شمار آمده‌اند. (الأنعام: ۲۱) در قرآن کریم افترا زندگان به خدا و زنان عقیف مورد لعن هستند:

الف: افترا به خداوند: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ». (هود: ۱۸) قرآن حرام شمردن حلال‌ها از سوی مشرکان و یهود را به صورت مکرر افترا بر خدا نامیده است (آل عمران: ۹۴، مائده: ۱۰۳، الانعام: ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴، یونس: ۵۵، نحل: ۱۱۶) قرآن، شرک را نیز افترا بر خدا می‌داند. (النساء: ۴۸، الانعام: ۲۴)

نسبت دادن فرزند به خداوند از مصادیق افترا و موجب لعن است. (التوبة: ۳۰) آیات اعراف: ۳۶-۳۸ نیز ناظر به لعن افترا زندگان به خداوند است.

ب: افترا به زنان عقیف: از نظر قرآن کریم هیچ کس حق ندارد، زنان عقیف را به عمل ناشایست متهم کند. اگر کسی چنین اتهامی به آن‌ها بزند، بایستی برای ادعای خود چهار شاهد بیاورد، در غیر این صورت، علاوه بر تازیانه خوردن، فاسق شمرده شده و شهادتش پذیرفته نخواهد بود، مگر این که توبه کند. (النور: ۵-۴) خداوند افرادی که زنان پاک دامن به دور از هر گونه آلودگی را به عمل منافی با عفت متهم می‌کنند، مورد لعن قرار داده و به آن‌ها وعده عذاب عظیم اخروی داده و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ». (النور: ۲۳)

هر چند برخی این لعن را مستحق کسی می‌دانند که به عایشه چنین تهمتی زده است و این گناه را در حد کفر می‌دانند که امکان توبه ندارد، (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۳، ۳۵۴) اما حکم آیه عام است و هر کس به زن عقیفی نسبتی بزند، مستحق چنین مجازاتی است. (رک: طوسی، بی تا: ج ۷، ۴۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۹۴)

این تنها آیه‌ای نیست که تهمت زنده را مستحق لعن می‌داند؛ بلکه در قضیه لعان نیز خداوند تهمت زنده به زن عقیف را مستحق لعن دانسته است. (النور: ۷-۶)

۳-۲-۱۰. عصیان و مداومت اعتداء

از عوامل لعن در قرآن کریم «عصیان» و «اعتداء» است که در یک آیه به این مورد اشاره شده است. عصیان در لغت از ریشه «عصى» گرفته شده است و به معنای عدم اطاعت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۰) اعتداء، تجاوز از حق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۴) و اصل در این ماده تجاوز به حقوق دیگران است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ۶۳) قرآن کریم عصیان و اعتدای کافران بنی اسرائیل را سبب لعن آنها از سوی حضرت داود و عیسی (ع) دانسته و می‌فرماید: «لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» (المائدة: ۷۸)

اصحاب سبت در پی لعن داود تبدیل به میمون و اصحاب مائده در اثر لعنت عیسی به خوک مبدل گشتند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۱۳۹؛ زمخشری ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۶۶) این کیفر به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و از فرمان خداوند تجاوز می‌کردند.

برخی برآنند که خداوند نوع عصیان آنان را مسکوت گذاشته است آن‌هم نه از سر جهل و نسیان. (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۳، ۱۰۸) برخی «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (المائدة: ۷۹) را بیانی از اعتداء (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۶، ۷۹) یا عصیان و اعتداء (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۲۰۴) دانسته‌اند و در واقع عصیان را در آیه ترک نهی از منکر تفسیر کرده‌اند. برخی گفته‌اند: ترک نهی از منکر، سبب استمرار آنان بر عصیان و اعتداء می‌گردید (مراغی، بی تا: ج ۶، ۱۷۱) زیرا زمانی که کسی دیگری را از انجام معصیت نهی ننماید، تظاهر به گناه رواج می‌یابد و قبح معاصی از بین می‌رود؛ از این رو امر به معروف و نهی از منکر حفاظ دین و سبب بقای آن است.

نتیجه گیری

قرآن به سلام و لعن به عنوان مظاهر تولی و تبری توجه دارد و این چنین نیست که یکی را نادیده انگارد. خداوند سلام است و از جانب او به کسی شری نمی‌رسد اما برخی با سوء اختیار، خود را از رحمت حق دور می‌کنند و مشمول لعن می‌گردند.

در مورد عوامل بیش‌تری لعن و سلام باید گفت: ایمان تنها عاملی است که سبب می‌شود انسان مشمول سلام از جانب پیامبر اکرم (ص) قرار گیرد چون اعتقاد صحیح یکی است و در مقابل کفر از مهم‌ترین عوامل لعن است که بیش‌ترین آیات لعن را به خود اختصاص داده است و برای هیچ عاملی، لعن این گونه به تفصیل ذکر نشده است. نفاق از دیگر عوامل لعن است و در اهمیت آن همین بس که لعن منافقان در کنار لعن کفار (التوبه: ۶۸) و مشرکان (الفتح: ۶) یاد شده است. لعن آنان نه تنها در آخرت که در دنیا هم مورد تأکید است. (الأحزاب: ۶۱-۶۰) مرتدین نیز همتای کفار مورد لعن همگانی خدا و فرشتگان و مردمانند. (آل عمران: ۸۸-۸۶) عوامل بیش‌تری به عنوان سرچشمه و زمینه عوامل دیگر از مهم‌ترین عوامل لعن و سلامند.

صبر، تبعیت از هدایت، عمل صالح و تقوی از عوامل رفتاری زمینه ساز سلام است که نشان از اهمیت این سه امر دارد و انسان باید با تمسک به این سه امر ایمان خود را حفظ و از نزدیک شدن به مرزهای بی‌ایمانی و رها شدن در پرتگاه ارتداد بپرهیزد.

کتمان آیات الهی، ظلم، نقض عهد، فساد، اذیت خدا و رسول، اضلال، قتل عمد مؤمن، کذب، افتراء و عصیان و اعتدای مداوم عامل‌های ده‌گانه‌ی رفتاری است که لعن الهی را سبب می‌شود. قرآن کریم فقط برای کسانی که سبب آزار پیامبر اکرم (ص) می‌گردند و افرادی که موجب اضلال و گمراهی دیگران می‌شوند و افترا زندگان، صریحاً لعن دنیا و آخرت را بیان نموده است که دلالت بر نهایت نابودی و بیچارگی آن‌ها می‌کند. در این میان کتمان آیات الهی تنها موردی است که به صورت مطلق لعن خداوند و تمامی لعن‌کنندگان را به دنبال دارد و این نشان از اهمیت بیان حقیقت در جای خود دارد.

عوامل رفتاری لعن منحصر به کافران نیست، هر چند سیاق برخی از موارد در مورد کافران است؛ اما عواملی چون قتل عمد مؤمن و افتراء بر زنان عقیف عام است و در ابتدا متوجه مسلمانان است. ایمان و عمل صالح شرط لازم برای دریافت سلام است. در قرآن تصریح شده کافر و مرتد مورد لعن خداوند، فرشتگان و مردم است (البقره: ۱۶۱، آل عمران: ۸۶-۸۸) پس جایز است مردم آنان را لعن نمایند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مهدی فولادوند.
- آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، ابن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنبؤیر*، بی جا: بی نا.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۲۲ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
- ابن منظور، ابن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابو هلال عسکری، (۱۴۲۷ق)، *الفروق اللغویه*، تعلیق باسل عیون السؤد، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ چهارم.
- _____، (۱۴۲۸ق)، *وجوه و نظایر*، بی جا: مکتبه الثقافه الدینییه، چاپ اول.
- ارگانی حائری، محمود، (۱۳۷۴ش)، *سلام در اسلام*، قم: انتشارات الهادی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، *روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱ش)، *تسنیم*، ویرایش علی اسلامی، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۸۹ش)، *ادب فنای مقربان*، تحقیق و تنظیم صفایی، قم: نشر الاسراء، چاپ هفتم.
- حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، *وسایل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت.
- خرّمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۷ش)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: نشر دوستان، چاپ اول.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی کلمات القرآن**، دمشق: دارالعلم.
- روحانی، محمود، (۱۳۶۶ش)، **المعجم الإحصائی**، مشهد: نشر الآستانه الرضویه المقدّسه، چاپ دوم.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، (۱۴۱۸ق)، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، بیروت: دار الفکر المعاصر، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: نشر کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، **تفسیر جوامع الجامع**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____، (۱۴۰۸ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تحقیق احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد حبیب مصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبد الباقي، فؤاد، (۱۳۸۶ش)، **معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ هشتم.
- رازی، فخر الدین، (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۰ق)، **العین**، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، حسن، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ابن مرتضی، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: نشر صدر.

- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، **تفسیر نور**، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۳۷۷ش)، **أحسن الحدیث**، تهران: انتشارات بنیاد بعثت.
- قمی مشهدی، ابن رضا، (۱۳۶۸ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- محقق حلّی، حسین بن علی (۱۴۰۹ق)، **شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، معلق صادق شیرازی، تهران: نشر استقلال، چاپ دوم.
- مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، **تفسیر المراغی**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، تقی، (۱۳۷۸ش)، **اخلاق در قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی

محمد کاظم شاکر^۱

نانسی ساکی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۴

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۸

چکیده

عایشه عبدالرحمن، معروف به بنت الشاطی، از اندیشمندان جهان عرب و قرآن پژوهان معاصر است که آرای قرآن شناختی او در چند دهه اخیر همواره مورد توجه دانشمندان و محققان در حوزه قرآن شناسی بوده است. مطابق آنچه خود او گفته، در روش تفسیر از مکتب ادبی، که استادش امین خولی آن را ترویج می کرد، تأثیر پذیر بوده است. بنابراین می توان گفت که تفسیر بیانی، که یکی از مهم ترین آثار اوست، حاصل باروری اندیشه او با آموزه های امین خولی است. مهم ترین مبانی و اصول قرآن شناختی بنت الشاطی

mk_shaker@yahoo.com

tooba1363@yahoo.com

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

در این تفسیر عبارتند از: ۱. وحدت موضوعی سوره های دفعی النزول و هر یک از واحدهای نزول در دیگر سوره ها؛ ۲. عدم وجود ترادف در قرآن؛ ۳. عدم تحمیل قواعد دستوری بر قرآن؛ ۴. تأکید بر روش مراجعه متقابل (داور قرار دادن سیاق آیات در فهم نصوص قرآن).

در این مقاله ضمن معرفی عایشه بنت الشاطی و اندیشه های امین خولی در مکتب ادبی تفسیر قرآن، این مبانی چهارگانه، که در روش تفسیری بنت الشاطی نقشی کلیدی دارند مورد بررسی قرار می گیرد.

واژه های کلیدی: بنت الشاطی، امین خولی، تفسیر بیانی، اعجاز بیانی، تفسیر ادبی، مکاتب تفسیری، روش های تفسیری.

مقدمه

عایشه عبدالرحمن، ملقب به بنت الشاطی، در سال ۱۹۱۳ میلادی، در شهر دمیاط از کشور مصر، دیده به جهان گشود. پدرش شیخ محمدعلی عبدالرحمن از روحانیان دانشگاه الازهر به شمار می رفت. عایشه، پس از گذراندن دوران خردسالی، علوم مقدماتی، ادبیات عرب و آموزش قرآن را نزد پدرش به خوبی فراگرفت (دانشنامه جهان اسلام، ج ۴، ۲۵۲). بنت الشاطی پس از مدتی لیاقت و کاردانی خود را نشان داد و در سال ۱۹۲۹، به دریافت گواهی «الکفأه» (آموزش خانگی) و رتبه اول آن در سطح کشور مصر موفق شد. وی تحصیلات کلاسیک خود را ادامه داد و در سال ۱۹۳۱، موفق به اخذ مدرک دیپلم گردید. نبوغ و استعداد ذاتی، او را به عرصه فرهنگ و مطبوعات کشاند و به این علت که خانواده اش با ورود او به این عرصه مخالف بودند، برای خود نام مستعار «بنت الشاطی = دختر ساحل» را برگزید، تا خانواده اش او را نشناسند. وی در سال ۱۹۳۶ به دانشگاه فؤاد اول (قاهره کنونی) وارد شد و در رشته ادبیات عرب مشغول به تحصیل گردید.

وی پس از چهار سال تلاش علمی، در سال ۱۹۳۹، با موفقیت، مدرک لیسانس را دریافت کرد. و پس از دو سال در ۱۹۴۱ فوق لیسانس خود را با موفقیت دریافت نمود و نیز به عنوان رتبه اول دانشگاه برگزیده شد. (دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ۳۸۹) پس از آن، دو سال بعد مدرک دکترای خود را در رشته ادبیات عرب، با ارائه پایان‌نامه‌ای درباره «ابوالعلاء معری» دریافت نمود. او در زمینه علوم قرآنی نیز محققى ژرف‌اندیش، و مدتی استاد پژوهش‌های قرآنی در دانشکده شریعت و دارالحدیث بود و از افتخارات او این است که عضوی از اعضای «مجمع البحوث الاسلامیه» بود. (شرقاوی، ۱۹۷۲: ۲۰۳؛ سعفان، ۱۹۸۱: ۱۰۳)

ارتباط تنگاتنگ مباحث قرآنی با مباحث ادبی از نظر بنت الشاطی به گونه‌ای است که می‌گوید: «وقتی علوم عربی تدریس می‌کردم آن را با بیان قرآنی استوار می‌ساختم و بعداً که مباحث قرآنی را تدریس می‌کردم آن را با علوم عربی استوار می‌کردم». (جبر، ۲۰۰۱: ۱۰۳) پیشینه‌ها و علایق ادبی بنت الشاطی سبب شد که وی در دوران تحصیل در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره علاقه‌مند و تا حدی شیفته درس‌های امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) شود و در مطالعات قرآنی بعدی خود روش و مکتب ادبی را در تفسیر برگزیند که بنیانگذار آن امین خولی بود. او در ۱۹۴۵ با امین خولی ازدواج کرد و همواره از او متأثر ماند، به گونه‌ای که غالب تألیفات خود را به وی اهدا کرد. از سال ۱۹۷۰ بنت الشاطی تلاش علمی خود را صرفاً مصروف پژوهش‌های قرآنی کرد. (جبر، ۲۰۰۱: ۱۰۲)

بنت الشاطی بیش از ۶۰ اثر در زمینه‌های مختلف از قبیل ادبیات، فقه، قرآن، تاریخ، رجال و سیره دارد که مهم‌ترین آنها «التفسیر البیانی للقرآن الکریم» می‌باشد که در دو مجلد و بر اساس بخش‌های اصلی مفاهیم روش‌شناختی استادش طراحی شده است. جلد اول آن به تفسیر هفت سوره کوتاه از جزء آخر قرآن می‌پردازد که عبارتند از: ضحی، شرح، زلزله، عادیات، نازعات، بلد، تکاثر. جلد دوم آن نیز هفت سوره کوتاه دیگر را شامل می‌شود: علق، قلم، عصر، لیل، فجر، همزه و ماعون.

روش وی بنا به تصریح خودش بر اساس همان روشی است که استادش آن را تفسیر ادبی نامیده. ما نیز درصددیم که چگونگی تأثیر وی از استادش امین خولی را در اثر

تفسیری‌اش روشن سازیم و نشان دهیم که او تا چه حد به اصول تفسیر ادبی پای‌بند بوده و اینکه آیا در رعایت اصول و ضوابط آن موفق عمل کرده است؟

۱. پیشینه تفسیر قرآن از منظر مطالعات ادبی

هرچند که ادبیات قرآن تأثیرگذارترین جنبه قرآن در جامعه نخستین اسلامی بوده است، اما با گذشت زمان و پدیداری رویکردهای فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی به قرآن، این بُعد از کتاب آسمانی، مسلمانان را از تب و تاب اولیه خود انداخته است. حتی برخی از آثار ادبی گذشتگان، مانند *اعجاز القرآن*، اثر ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳) و *دلایل الإعجاز و أسرار البلاغ*، نوشته عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱هـ) نیز بیشتر با جهت‌گیری کلامی نوشته شده است تا با رویکردی صرفاً ادبی. در دهه‌های اخیر، رویکرد ادبی به قرآن همراه با دیگر بررسی‌های نوپژوهانه جان تازه‌ای گرفته است.

این رویکرد از یک سو به رویکردهای بلاغی و بیانی دانشمندان گذشته نظر داشته و در صدد احیای مباحث آنهاست و از سوی دیگر، در صدد است با نگاه به مباحث جدید ادبی، طرح‌های نوینی درافکند. می‌توان گفت که بازآفرینی رویکرد ادبی در تفسیر قرآن در سده اخیر از جانب امین خولی، استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه مصر^۱ آغاز گردید. او تفسیر قرآن نوشت؛ اما بخش قابل توجهی از درس گفتارهای خود را به مباحث قرآنی اختصاص داد و همچنین در گفته‌ها و نوشته‌های بعد از ۱۹۴۰ خود، به تاریخچه و وضعیت جاری و لوازم روش‌شناختی تفسیر قرآن پرداخت.

از شاخصه‌های روش مورد نظر امین خولی در نگاه ادبی به قرآن کریم، توجه به تفسیر موضوعی است. ایشان در مقاله تفسیر خود ضمن انتقاد از شیوه گذشته و رایج تفسیر با بیان ناکارآمدی تفسیر ترتیبی، شیوه تفسیر موضوعی قرآن را در فهم قرآن مورد توجه قرار داد. (رک: خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۷-۳۰۸)

سال‌ها قبل در ۱۹۳۳، همکار مشهور او طه حسین در کتابچه‌ای به نام «فی الصیف» اشاره کرده بود که کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر،

۱- این دانشگاه بعدها به دانشگاه ملک فواد موسوم شد و امروزه به دانشگاه قاهره معروف است.

شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌هاست و مسلمانان باید مطالعه بر کتاب قرآن به عنوان کتابی دربر دارنده فنون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره بگیرند، دقیقاً مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی چون رابرت آلترو فرانک کرمود که این کار را در سال ۱۹۸۷ میلادی بر کتب تورات و انجیل انجام داده‌اند، زیرا قرآن همانند کتاب مقدس شاهکار ادبی شناخته شده‌ای است؛ اما مع‌الاسف تاکنون از این جنبه بدان توجه نشده است. (مستنصر میر، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۶)

از سوی دیگر طه حسین بر این عقیده بود که هیچ دلیلی وجود ندارد که پژوهش درباره کتب مقدس فقط به علمای دین سپرده شود. چرا نباید به مردم اجازه داد دیدگاه‌هایشان را نسبت به این کتب، به مثابه موضوعاتی پژوهشی و بدون توجه به جایگاه دینی آنها ابراز کنند؟ اگرچه او به این نتیجه رسیده بود که در کشوری زندگی می‌کند، که اقدام آشکار به تجزیه و تحلیل قرآن به مثابه متنی ادبی هنوز خطرناک است. امین خولی نیز در نظریه اساسی طرح شده در این اظهارات با طه حسین شریک بود و آن را به شکل برنامه‌ای ملموس متحول ساخت. چند تن از دانشجویان طه حسین به همراه دانشجویان امین خولی سعی کردند این برنامه را عملی کنند که طبق پیش‌بینی طه حسین، بخشی از آن با پیامدهای تلخ همراه بود. (سعفان، ۱۹۸۱: ۹۵-۹۷)

۱-۱. روش‌های مطالعه قرآن از منظر خولی

از دید امین خولی، قرآن مهم‌ترین کتاب عربی و عظیم‌ترین اثر ادبی در این زبان است. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۲) به نظر او، روش‌های مناسب برای مطالعه این کتاب به مثابه کتابی مشتمل بر فنون ادبی، تفاوتی با روش‌های مورد استفاده برای هر اثر دیگر ادبی ندارد و توجه به دو اقدام اساسی و مقدماتی برای هر اثری لازم است:

۱- زمینه تاریخی و شرایط پیدایش آن - یا در مورد قرآن، ورود آن به این جهان از طریق وحی - باید بررسی شود. به این منظور، باید سنت‌های مذهبی و فرهنگی و موقعیت اجتماعی اعراب روزگار نزول، زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان، گاه‌شماری بیان

آیات قرآن از جانب پیامبر(ص)، اسباب نزول آیات و مواردی از این دست مورد مطالعه قرار گیرد.

۲- با در نظر داشتن همه اطلاعات به دست آمده از این طریق، باید معنای صحیح متن، کلمه به کلمه، همان گونه که مخاطبان نخستین آن می فهمیدند، معلوم گردد.

امین خولی بر اساس رأی شاطبی چنین می اندیشید که خداوند برای فهماندن مراد خود به اعراب زمان پیامبر(ص)، می باید از زبان آنها استفاده می کرد، و طرز بیان خود را با نحوه درک و فهم آنان و نیز دیدگاهها و تصوراتشان، متناسب می کرده است. از این رو، پیش از تعیین مراد خداوند از متن، نخست باید معنای آن را به گونه ای که اعراب زمان نزول قرآن می فهمیدند، به دست آورد. چنان که خولی تأکید می کند این کار می تواند بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی، یعنی براساس روحیه و زبان عربی که زبان قرآن است و دلالت لغوی اصیلی را که حس عربی به ما می بخشد، انجام پذیرد، نه براساس آن چه که از یک آیه در خصوص استنباط یک قانون شرعی بهره برده می شود. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۱)

در نتیجه بررسی ویژگی های هنری قرآن با به کارگیری همان مقولات و با ادامه دادن همان قواعد مورد استفاده برای آثار ادبی امکان پذیر می گردد. بنابراین می توان اسلوب قرآن را در عبارات گوناگون از طریق مطالعه اصول گزینش واژگان، ویژگی های ساختمان جملات و صورت های بیانی به کار برده شده، مورد بررسی قرار داد. به همین ترتیب می توان ساختار نوعی عبارات متعلق به یک گونه ادبی خاص را بررسی کرد. مشخصه کتب فن ادبی، ارتباط ویژه ای است که بین محتوا و موضوع از یک سو و اسلوب های صوری بیان از سوی دیگر برقرار می کنند.

خولی در بیان ارتباط تفسیر ادبی و تفسیر موضوعی، با قائل شدن اهمیتی ویژه برای واحدهای موضوعی قرآن، تأکید کرده که لازمه تفسیر صحیح آن است که مفسران به جای آن که توجهشان منحصر در یک آیه یا عبارت باشد، همه آیات و عباراتی را که از آن موضوع سخن می گوید، در نظر بگیرند. (خولی، ۱۹۶۱: ۲۸۷-۲۹۷)

البته به نظر می رسد مراد خولی از تفسیر موضوعی تفسیر سوره هایی است که دارای وحدت موضوع هستند. از این رو، او در پاره ای از بیانات تفسیریش تلاش می کند موضوع

اصلی هر سوره را مشخص و متناسب با همان موضوع، آیات آن را تبیین کند. در عین حال، رویکردش مبتنی بر فهمی خاص از طبیعت متن ادبی است. برای او ادبیات به مثابه ابزاری هنری است در درجه نخست راهی برای جذب احساسات عامه به عنوان وسیله‌ای برای هدایت آنها و تصمیماتشان است. بنابراین، وی معتقد است مفسر باید در تفسیر سعی کند اثرات روان‌شناختی ویژگی‌های هنری قرآن را، به ویژه از جنبه زبانی و منطبق با اصول مخاطبان اولیه‌اش - عرب عصر نزول - توصیف کند.

۱-۲. شاخصه‌های تفسیری امین خولی

با توجه به مطالب فوق الذکر، شاخصه‌های تفسیری امین خولی بدین قرار است:

۱- ناکارآمدی تفسیر ترتیبی و اصل قرار دادن تفسیر موضوعی.

۲- پژوهش در متن قرآن که سه بخش را دربر می‌گیرد:

(الف) مطالعه دقیق واژگان قرآنی؛

(ب) مطالعه و بررسی ساختار نحوی آیات؛

بدون تردید در این بررسی از علوم ادبی کمک گرفته می‌شود، اما نه به این صورت که عمل به صناعات نحو مقصود و بالذات باشد، بلکه علم نحو باید به عنوان یکی از ابزارهای بیان و تعیین معنا تلقی گردد، و از طریق آن درباره هماهنگی معانی قرائات مختلف از یک آیه و به هم پیوستن کاربردهای مشابه در قرآن اندیشه ورزی کرد. همچنین نگاه بلاغی به عبارات ترکیبی قرآن نیز آن نگاه توصیفی نیست که مفسر به دنبال تطبیق یک اصطلاح مشخص بلاغی بر قرآن باشد، و بخواهد آیه را در یکی از اقسام بلاغت بگنجانند، بلکه مقصود، همان نگاه ادبی - هنری است که جمال بیان را در اسلوب قرآنی مجسم می‌کند.

(ج) پژوهش بلاغی؛

پژوهش بلاغی نوعی کاوش ادبی و هنری است که زیبایی بیانی در اسلوب قرآن را نشان می‌دهد و شناخت این زیبایی را برای ما مقدور می‌کند که آن را می‌توان تفسیر روان‌شناسانه از آیات، که بر پایه ای محکم از رابطه هنر بیانی با روان‌انسانی استوار است نامید، این هنرهای مختلف با همه تفاوتشان - از جمله ادبیات - چیزی جز بیان ما فی الضمیر

و حالات درونی نیست. (دایرةالمعارف الاسلامیه، مقاله تفسیر، ج ۵، ۳۷۲؛ کریمی نیا، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۴)

۳- پژوهش پیرامون متن قرآن؛ که خود در دو مرحله عام و خاص قابل بررسی است؛ پژوهش خاص پیرامون متن قرآنی به اموری مربوط می شود که غالباً آنها را علوم قرآن می نامیم مثل: تاریخ قرآن، قرائت، نسخ اسباب نزول و... و پژوهش عام پیرامون متن قرآن که امین خولی تأکید فراوان دارد که بر شناخت فضا و محیط اجتماعی که قرآن در آن نازل شده است، تأثیر گذارده، کتابت و قرائت شده، جمع و تدوین یافته، حفظ شده و نخستین بار به اهل آن جامعه خطاب گردیده است. (سعفان، ۱۹۸۲: ۱۰۴-۱۰۵؛ کریمی نیا، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۴)

بر این اساس است که بنت الشاطی نیز در مقدمه کتاب *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* به آراء و نظریاتی که از خولی دریافت کرده، صراحتاً اشاره می کند و سعی دارد با رعایت این نظریات و اعمال آنها تفسیری بنویسد. به همین دلیل او تعدادی از سوره های کوچک قرآن را برای تفسیر انتخاب کرد تا نتایج حاصل از به کارگیری روش خولی را به طریقی فوق العاده مؤثر نشان دهد. او تأکید می کند که هر یک از این سوره ها، یک واحد موضوعی است؛ چرا که خولی در خصوص تفسیر موضوعی بر این نظر است که آیات قرآن نه به صورت موضوعی مرتب شده اند تا هر موضوعی تنها در فصل و باب خودش بیاید و نه مثل کتب فقهی، اخلاقی و تاریخ، بلکه حتی ترتیب آن همانند برخی کتاب های ادیان نیز تدوین نشده است، که هر سفری را به حادثه ای اختصاص داده باشد.

به همین دلیل وی بر آن است که مفسر بایست در کنار هر موضوعی درنگ کند و همه آیات مربوط به آن موضوع را در کل قرآن استقصاء کند. به این معنا که در تفسیر ترتیبی به هر موضوعی که می رسد آن موضوع را به طور مستوفی در تمام قرآن بررسی کند و در موارد بعد، از پرداختن دوباره به این موضوع پرهیز کند، تا بدین وسیله هم به دیدگاه صحیح دست یابد و هم از تکرار مباحث مصون بماند و هم تعیین حدود معنی را از طریق تفسیر موضوعی قابل اطمینان تر می داند. (دایرةالمعارف الاسلامیه، مقاله تفسیر، ج ۵، ۳۷۵)

از این رو بنت الشاطی برای روشن تر کردن این نکته به سوره‌های مرتبط دیگر یا بخش‌هایی از آنها اشاره و مسائل اسباب نزول را بررسی می‌نماید. سعی او در طی این کار بر آن است که حداقل بخشی از خطوط کلی زمینه تاریخی سوره را به دست دهد. وی جالب‌ترین ویژگی‌های سبک‌شناختی هر سوره از جمله بلندی یا کوتاهی نسبی جملات، صناعات بلاغت و تکرار بعضی الگوهای صرفی و نحوی را برجسته می‌کند و با استناد به آیات مشابه در دیگر سوره‌ها که موضوع سوره مورد نظر را طرح کرده یا دارای همان ویژگی‌های سبک‌شناختی‌اند، می‌کوشد رابطه‌ای ویژه بین موضوع و این ویژگی‌ها در هر سوره برقرار کند.

همچنین به تأثیر عاطفی این ویژگی‌ها بر مستمعان توجه دارد و به مسائلی از این دست از قبیل، تأثیر فواصل قرآنی بر گزینش کلمات و ساختمان ترکیبی سوره‌ها می‌پردازد. علاوه بر این، وی تفسیر را دقیقاً آیه به آیه پیش می‌برد تا واژه‌ها یا عبارات مشکل سوره را از طریق مقایسه با آیات مشابه در قرآن و نیز با استفاده از اشعار قدیمی عرب، نقل قول از لغت‌نامه‌های کلاسیک عربی و نقد و بررسی نظریات مفسران - غالباً کلاسیک - شرح دهد که در تمامی این موارد، دانش و تبحر خود را به نمایش می‌گذارد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۳-۱۰)

به طور کلی تفسیر بنت الشاطی و نیز آثار دیگر او که مرتبط با تفسیر قرآن است، از مقبولیت مناسبی حتی در میان علمای دینی محافظه‌کار برخوردار شده است، زیرا وی از پرداختن به نکات حساس اعتقادی اجتناب می‌کند و به ظاهر کاری انجام نمی‌دهد جز اینکه بار دیگر اعجاز سبک‌شناختی قرآن را مبنای روش‌های پیشرفته زبان‌شناسی به اثبات رساند. (دایرة‌المعارف جهان نوین، ج ۲، ۷۰۸-۷۰۹، مدخل بنت الشاطی)

۲. تقابل تفسیر ادبی با تفسیر سلفی

روش تفسیر سلفی، روشی خاص در کنار سایر روش‌ها نیست؛ زیرا سلفی ادعا می‌کند تنها گزارش‌کننده تفسیر صحابه و تابعین است، نه آن که در پی ایجاد روشی نو در تفسیر باشد. تمام کوشش سلفی وفادار به سلف، تنظیم و تنسیق اسناد و مدارکی است که از صحابه و

تابعین درباره تفسیر قرآن بر جای مانده است، با این اعتبار که اگر منهج یا روش تفسیری را «شیوه خاصی که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصصی علمی یا مکتبی تفسیر خود در تفسیر آیات قرآن به کار می برد» عنوان کنیم. (بابایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۸)

با اندکی مسامحه می توان گفت که تفسیر صحابه یا تابعین، شیوه ای خاص در تفسیر در کنار روش های دیگر نیست؛ بنابراین، اعتبارسنجی و ارزش گذاری تفسیر صحابه و تابعین و در سایه آن آسیب شناسی تفسیر آنان، تنها در میزان اعتبار منابع تفسیر صحابه و تابعین و نیز اندازه اعتبار اجتهادهای آنان در تفسیر خواهد بود. این مطلب، بدین جهت است که هر چند قرآن به لغت عرب و اسالیب عربی نازل شده، ولی نمی توان نتیجه گرفت که تمام صحابه عرب زبان و شاهد نزول وحی، همه معانی قرآن را در مفردات و جملات آن در یک سطح درک می کردند. (اسعدی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۰۱-۲۰۲)

در تفسیر ادبی این رویکرد از یک سو به رویکردهای بلاغی و بیانی آیات توجه می کند و از سوی دیگر توجه خاصی به متن آن دارد. به عبارت دیگر تفسیر ادبی به دنبال پیوستگی در متن آیات است و بر سیاق کلام و محتوا متمرکز است. یعنی با در نظر داشتن همه اطلاعات به دست آمده از این طریق، به معنای صحیح متن، کلمه به کلمه، همان گونه که مخاطبان نخستین آن می فهمیدند، باید رسید. با این بیان مشخصه کتب فن ادبی، در واقع ارتباط ویژه ای است که بین محتوا و موضوع از یک سو و اسلوب های صوری بیان از سوی دیگر برقرار می کنند. پس جداسازی بین این دو روش امری واضح است چرا که در تفاسیر سلفی، مفسر بر اساس اقوال صحابه و تابعین تفسیر می کند که در واقع مفسر را به دنبال گسستگی در متن می کشاند و او را از توجه به خود متن مقدس باز می دارد، در حالی که مفسر در تفسیر ادبی درست مقابل آن قرار می گیرد.

۳. تلاش بنت الشاطی برای بهبود روش امین خولی

بنت الشاطی در مقدمه کتاب تفسیرش شکوه می کند که عده معدودی از نویسندگان عرب علاقه دارند که تفسیرشان را صرفاً به صورت مطالعات ادبی بنگرند. او نه تنها آن دسته از مفسران که قرآن را تنها با تکرار تفاسیر سنتی قبلی که بیشتر محتوای آن اسرئیلیات است

تفسیر می کنند، به باد انتقاد می گیرد، بلکه از دستورشناسان و معناشناسانی که به صورت توجیه‌ناپذیر قوانین دستور زبانی و معنایی را به عنوان معیاری برای قضاوت آیات قرآن تحمیل می کنند، نیز انتقاد می کند. سپس او روش جدیدی که در مطالعاتش به کار می گیرد را توضیح می دهد که بر مبنای رویکردی زبان‌شناختی است. این روش شامل چهار فرایند ذیل است:

۱- به دست آوردن معنی مناسب برای کلمات سوره مورد بررسی تا حد امکان از طریق مطالعه ادبی دقیق.

۲- رسیدن به درکی صحیح از متون قرآنی از طریق روح زبان عربی بر مبنای سبک خود قرآن. به عبارت دیگر، او قرآن را به عنوان معیاری برای قضاوت عقاید متفاوت مفسران قرار می دهد.

۳- بنت الشاطی مبنای مطالعات قرآنی خود را بر رویکرد موضوعی قرار داد، که عبارت است از جمع آوری آیات مربوط به یک موضوع در سوره‌های مختلف (شاید هم این دلیل خوبی برای این باشد که او چهارده سوره را که تقریباً هماهنگی موضوعی داشتند انتخاب نمود).

۴- اجتناب از الصاق هرگونه مطالب اضافی در قرآن و دانستن ترتیب نزول آیات و بافت تاریخی آیاتی که باید تفسیر گردند. (بنت الشاطی، ۱۹۶۴: ج ۱، ۴).

بنت الشاطی، تفسیر خود را با بررسی هر بار یک آیه آغاز می نماید. او در این فرآیند متن سوره را آیه به آیه و به ترتیب تفسیر می کند. او اجزای آیه و به خصوص کلمات کلیدی آیات را در ارتباط با کلمات به کار رفته در متن قرآن، بررسی می نماید، او اعتقاد دارد کلماتی که به صورت مترادف می آیند، در هر جا معنی خاصی دارند و هیچ کلمه دیگری نمی تواند جایگزین آنها گردد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۴: ج ۱، ۱۸)

بنابراین در بررسی موضوعی و تحلیل کاربردهای مختلف از یک واژه، از ویژگی‌های تفسیر بیانی بنت الشاطی همین موضوع است که در روش تفسیر ادبی امین خولی به آن اشاره نشده است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که بنت الشاطی گاهی اوقات در تفسیرش اشاره‌ای هم به اسباب نزول می‌کند. با وجود این، او دوست ندارد که زیاد درگیر تفاوت‌های عقاید درباره این سنت‌ها شود. در نتیجه، به طوری که از گفته‌های او حاصل می‌شود، اسباب نزول به چیزی جز شرایط مربوط به نزول آیات خاصی از قرآن اشاره نمی‌کند. در حقیقت، او از این اصل معروف فقهای مسلمان که عامل تعیین‌کننده در معنی آیات، جامعیت کلمات است نه علت خاص نزول آن، حمایت می‌کند. (بنت الشاطی، ۱۹۶۴: ج ۱، ۱۰)

بنابراین او به طور کلی بحث خود درباره اسباب نزول را با تکرار یا اسناد به این اصل به پایان می‌رساند.^۱

۳-۱. مهم‌ترین مبانی و اصول قرآنی بنت الشاطی در تفسیر بیانی

علاوه بر نکات و ویژگی‌هایی که تا اینجا مطرح شد، بنت الشاطی در روش تفسیری خود بر چهار اصل تأکید دارد:

۳-۱-۱. وحدت موضوعی سوره و هر یک از واحدهای نزول

در بررسی ادبی یک سخن، فرض بر آن است که آن سخن، درجه معینی از پیوستگی و انسجام را داراست. پیوستگی و انسجام آیات در هر یک از سوره‌ها و واحدهای نزول، اندیشه‌ای است که بیشتر عالمان مسلمان سنتی با آن بیگانه‌اند؛ نزد آنان هر سوره مرکب از تعداد معینی آیات یا قطعه‌های جداگانه است. این نگاه جزئی‌نگر به قرآن، که دلایل تاریخی دارد، مانع بزرگی برای بررسی قرآن به مثابه اثری ادبی بوده است. رویکردهای

۱- وی در تفسیر سوره ضحی روایات مختلف درباره سبب نزول این سوره حتی روایات ضعیف را با اختصار نقل کرده و این روایات را در تفسیر این سوره بی اهمیت نشان می‌دهد. تنها نکته‌ای که از این روایات استفاده می‌کند آن است که این سوره در ایام فترت وحی نازل شده است، پس این سوره را با در نظر گرفتن آن فضای خاص حاکم بر شهر مکه و مشرکان و مسلمانان بایست تفسیر کرد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۰)

نیز در تفسیر سوره همزه با اشاره به سبب نزول‌های مختلفی که برای آن نقل شده، انذار و تهدید موجود در این سوره را عام دانسته و به قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تمسک می‌جوید تا دلالت آیه عام و فراگیر شود و در محدوده سبب نزول محصور نگردد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۲، ۱۱، ۹۷ و ۱۸۳)

صرفاً کلامی یا فقهی به قرآن باعث نگاه گسسته نگر به قرآن شده است، در حالی که رویکرد ادبی به قرآن به دنبال پیوستگی‌ها در متن قرآن است. (Mustansir Mir, 2004, vol. 3, p. 61)

به طور مثال، آیات ۷۷ تا ۸۰ سوره واقعه، حاکی از تمایز میان وحی پیامبر و الهام پیشگو است. عرب‌ها اعتقاد داشتند که پیشگوها بر اجنه‌ای که خبرهای آسمان را برایشان می‌آوردند، تسلط دارند و یکی از اتهامات پیامبر(ص) آن بود که او پیشگویی است که مدعی پیامبری شده است. قرآن در اینجا می‌گوید که وحی پیامبر بر خلاف الهام پیشگوها، قابل اعتماد است.

در این آیات بر دو نکته تأکید شده است؛ یکی آن که قرآن در کتابی کاملاً حفاظت شده ریشه دارد - که در آیه ۴ سوره زخرف «امّ الكتاب» نامیده شده است - که نزد خداوند است. دیگر آن که، فرشتگان (مطهرون) هستند که قرآن را فرو می‌آورند که خود ضمانت دیگری بر خلوص وحی است. این در حالی است که الهام پیشگوها و کاهنان نه منشأ خالصی دارد و نه از دست کاری اجنه شرور مصون است. این منطق درونی این آیات است؛ ولی فقیهان تفسیر متفاوتی عرضه می‌کنند. آنها با جدا کردن آیه ۸۰ «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و بدون توجه به وحدت موضوعی این آیه با آیات قبل، آیه را چنین معنا می‌کنند؛ تنها کسانی که طهارت شرعی دارند می‌توانند قرآن را لمس کنند. (Mustansir Mir, 2004, vol. 3, p. 66؛ مستنصر میر، ۱۴۱۶: ۷۹)

از ویژگی‌های مهم تفسیر قرآن در قرن بیستم آن است که عالمان مسلمان بیش از گذشتگان به انسجام معنادار آیات در درون سوره‌ها و واحدهای نزول قرآن توجه کرده‌اند. مستنصر میر در مقاله‌ای با عنوان «پیوستگی سوره؛ تحولی در تفسیر قرآن قرن بیستم»، ضمن اذعان به این که اصل تلقی سوره‌ها به عنوان واحدهای پیوسته به خودی خود تلقی تازه‌ای نیست و کما بیش در اندیشه عالمانی چون زرکشی (۷۴۵-۷۹۴ق)، ابوبکر نیشابوری (م ۷۳۸ق) و فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) می‌توان یافت، بر دو نکته تأکید می‌کند؛

اول آن که، این اندیشه هیچ‌گاه به رتبه جریان غالب در اندیشه مفسران بار نیافت؛ دوم آن که، تلقی مفسران مورد اشاره از تناسب آیات با تلقی مفسران سده اخیر متفاوت است. وی محمد حسین طباطبایی، سید قطب، محمد عزه دروزه، اشرف علی ثنوی، حمیدالدین فراهی و امین احسن اصلاحی را از مفسرانی می‌داند که به پیوستگی آیات در هر یک از سور توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. (Mustansir Mir, 2004, vol. 4, p. 199؛ مستنصر میر، ۱۴۱۶: ۱۵)

جایگاهی که بنت الشاطی درباره «ارتباط بین آیات یک سوره» اتخاذ می‌نماید تا حدی با جایگاه ابن عاشور و فراهی همخوانی دارد.^۱ بنت الشاطی با ایده پیوستگی سوره یا مفهوم سوره به عنوان واحد موافق است. بنت الشاطی با توضیح این دلیل که چرا ۱۴ سوره قرآن را در تفسیر خود انتخاب کرده، اظهار می‌نماید که این ۱۴ سوره، که بیشتر آنها مکی هستند، در هر یک از آنها وحدت موضوعی وجود دارد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۸)

برای مثال او ذکر می‌کند که سوره عادیات که مضمون آن روز قیامت است، تمامی آیات آن با یکدیگر ارتباط داشته و به مضمون آن اشاره دارد. او استدلال می‌کند که این سوره با ارائه پدیده قابل درک حمله ناگهانی (آیات ۵-۱) آغاز می‌گردد تا واقعه انتزاعی روز رستاخیز را که در آن تمامی انسان‌ها پراکنده می‌شوند و به حساب اعمالشان رسیدگی می‌شود (آیات ۶-۱۱ سوره واقعه) را معرفی نماید. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۰۳)

۱- ابن عاشور اذعان می‌دارد که باید بین آیات قرآنی یک سوره تناسب «ارتباط متقابل» در خصوص غرض (منظور اصلی) آنها وجود داشته باشد (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ج ۱، ۷۹). ابن عاشور در هنگام معرفی هر سوره، غرض آن را برای خواننده توضیح می‌دهد. برای مثال، در هنگام پرداختن به سوره بقره، تفسیرش را با اظهار به این که این سوره دو هدف اصلی دارد که تمامی آیاتش به آنها اشاره می‌کنند: اولین غرض تأکید بر تفوق اسلام از منظر راهنمایی‌ها و اصول بنیادینش برای تزکیه معنوی، و دومین غرض تعریف شریعت (قوانین اسلامی) می‌باشد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ج ۱، ۲۰۳)

فراهی همان‌طور که ابن عاشور در توضیح مفهوم «غرض» عمل می‌کند، اشاره می‌نماید که هر سوره ایده‌ای اصلی دارد که به تمامی مطالب موجود در آیاتش اشاره می‌کند. (فراهی، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۴) این مطالب می‌توانند نشانه، تعلیل، تأویل (ارائه بنیانی محکم)، ایراد مقابل و ضد (مراد مقایسه و مقابله) یا تنبیه باشد. (فراهی، ۱۳۸۸: ۷۲) تمامی این انواع مختلف مطلب با یکدیگر از آن جهت رابطه متقابل دارند که همه آنها به عمودشان اشاره می‌کنند و عمودها در قرآن به یکدیگر پیوسته‌اند. (فراهی، ۱۳۸۸: ۱۰۵-۹۳)

به همین ترتیب در تفسیر سوره فجر که مضمون اصلی آن درس اخلاقی است، اظهار می‌دارد که آیات این سوره به یکدیگر مرتبط هستند. اول این که آیات ۱-۱۴ این سوره اشاره بر آن دارد که تنها صاحبان خرد «ذی حجر» می‌توانند از سرنوشت قوم عاد، ثمود و فرعون ستمگر و خودکامه که از مفسدان فی الارض بودند درس بگیرند. بر اساس آیات ۱۵ و ۱۶، رفتار فاسد آنها ناشی از وسوسه ثروت و خصوصیات شیطانی آنها بود. سپس آیات ۱۷-۲۰ به تأکید بر این که آنها به یتیمان ستم روا می‌داشتند، از اتحاد اجتماعی گریزان بودند و بین حلال و حرام تفاوتی قائل نبودند، می‌پردازند و در پایان، این سوره با آیاتی که از پاداش و کیفر خداوند در آخرت سخن می‌گویند، پایان می‌یابد.

بنت الشاطی در رابطه با سوره‌ها و آیاتی که صلاحیت تحلیل از منظر ارتباط را دارند با دیگر مفسران تفاوت دارد. کانون این مشکل این است که آیا قرآن را باید بر مبنای ترتیب سوره‌ها در قرآن تفسیر نمود یا ترتیب وحی آنها؟! بر خلاف نیشابوری، رازی، بقائی، فراهی و امین احسن اصلاحی که ارتباط را از طریق بررسی ترتیب سوره‌ها در قرآن جستجو کرده‌اند، بنت الشاطی مبنای خود را بر ترتیب وحی سوره‌ها قرار داده است.

او ادعا می‌کند که توضیح جنبه‌های ارتباط بین آیات در هر یک از سوره‌هایی که در یک زمان واحد، یا به طور پیوسته وحی نگردیده‌اند، صحیح نیست. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۹۵) به عنوان نمونه او در هنگام تفسیر سوره تکاثر می‌گوید که برخی مفسران از جمله نیشابوری این سوره را به سوره قبلی آن در قرآن که سوره قارعه باشد ارتباط می‌دهد و اظهار می‌دارد که در این دو سوره فضایی نصیحت‌آمیز در رابطه با روز قیامت نهفته است. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۳۰، ۱۵۴)

بنت الشاطی این توضیح را رد کرده و می‌گوید: «به هیچ وجه نمی‌توان در این دو سوره دنبال ارتباط بود. زیرا آنها به طور همزمان و یا متوالی نازل نشده‌اند و سوره تکاثر مدت‌ها قبل از سوره قارعه نازل گردیده است و در فاصله بین نزول این دو سوره حداقل ۱۳ سوره دیگر نازل شده است». (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۹۵)

ملاحظه می‌گردد که در این روش بر دو امر تأکید شده است: یکی استقصای همه آیات ناظر بر یک موضوع، و دیگری تنظیم آیات به ترتیب نزول برای رسیدن به فهم و

تفسیر مطلوب. با وجود این، باید گفت که بنت الشاطی به رغم این تأکید، در عمل از توجه به ترتیب نزول غفلت ورزیده و آیات را بر حسب ترتیب نزول مرتب نکرده است، و اگر در مواردی هم آیات بر حسب ترتیب نزول منظم شده‌اند، هیچ نکته‌ای از ترتیب نزول استفاده نکرده است. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۳۸ و ۱۵۸)

۳-۱-۲. عدم وجود مترادف در واژگان قرآن

بنت الشاطی با بررسی نتایج تحقیقات زبان‌شناسانی که به مشکل مترادف در پرتو قرآن پرداخته‌اند، روشن می‌سازد که در قرآن مترادف وجود ندارد. او بر آن است که در هر جای قرآن اگر کلمه‌ای آمده، برای دست‌یابی به معنای دقیق آن، باید کلمات اطراف آن را با دقت بررسی کرد و نمی‌توان تفسیر یک کلمه از متن را برای همان کلمه در تمام متن قرآن به کار برد.

مهم‌ترین دلیل او بر عدم مترادف در واژگان قرآن این است که هرگاه کلمه‌ای جایگزین کلمه دیگر شود، نه تنها اثر خود، بلکه زیبایی و جوهرش را از دست می‌دهد. بنابراین او هیچ شکمی درباره این حقیقت که «نمی‌توان مترادف‌ها را در سبک ادبی قوی عربی پذیرفت»، ندارد؛ زیرا یک کلمه نمی‌تواند دقیقاً جایگزین کلمه‌ای دیگر شود. (بنت الشاطی، ۱۹۶۴: ۲۸؛ عیسی بولاتا، ۱۹۷۴: ۱۰۳-۱۱۵)

هنگامی که بنت الشاطی معنی کلمه‌ای را که در قرآن به کار گرفته شده است بررسی می‌کند، معمولاً توضیح خود را از دیدگاه زبان‌شناسی آغاز می‌نماید. او سعی می‌کند که معنی ریشه‌شناختی کلمه را از فرهنگ لغت بیابد و سپس تعیین می‌کند که آیا آن کلمه در معنی انتزاعی به کار گرفته شده است یا معنی ملموس، و یا هر دوی آنها را نشان می‌دهد. (بنت الشاطی، ۱۹۶۴: ج ۴، ۱۸۵-۱۸۶)

اما با در نظر گرفتن اصل مزبور دو اشکال بر نفی کلی مترادف در تفسیر ادبی - با قرائت بنت الشاطی - وارد خواهد بود:

۱- با اذعان بنت الشاطی، قاعده عدم مترادف در مورد تمام کلمات قرآن جاری نمی‌شود و ما ناگزیر از پذیرش مترادف در تعدادی از کلمات قرآن مانند «جاء» و «اتی» خواهیم بود. (بنت الشاطی، ۱۳۶۷: ۳۹۲-۳۹۳)

بنت الشاطی نیز با تمام تلاشش از بیان تفاوت میان همه کلمات عاجز مانده و این حقیقت را این چنین بیان می‌دارد: «در این جا لازم است به قصور خود در پی بردن به تفاوت های مفهومی میان برخی از الفاظ قرآنی که ظاهراً مترادف به نظر می‌رسند اعتراف کنم» (بنت الشاطی، ۱۳۶۷: ۳۹۳) گرچه او برای رهایی از مترادف، در مواردی واژه‌های مترادف را به اختلاف در لهجه‌ها ارجاع می‌دهد و آنها را از حوزه مترادف خارج می‌انگارد، اما توضیح نمی‌دهد که چرا این دو کلمه که در عرف قرآن در یک معنا به کار رفته‌اند و مخاطبان قرآن نیز به این امر آگاه بودند، نباید مترادف شمرده شوند؟ (بنت الشاطی، ۱۳۶۷: ۳۹۳؛ طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۵۴)

۲- برخی تفاوت‌های معنایی که وی در تفسیر بعضی از کلمات قرآن بیان داشته، تکلف آمیز و مردود به نظر می‌رسد. برای نمونه، وی در تفسیر آیه «الَّتِي تَطْلُعُ عَلَيَّ الْأُفْدَى» (همزه: ۷) در فرق میان فؤاد و قلب می‌نویسد: «عدول از لفظ «قلب» و آوردن کلمه «افئده» به جای آن، صرفاً امری لفظی است و جهت رعایت تناسب فواصل آیات نیست؛ چرا که قلب در زبان عربی گاهی بر عضو عضلانی معروف اطلاق می‌شود، درحالی که کلمه فؤاد همواره در مورد قلب معنوی یعنی جایگاه احساسات و عواطف و عقاید و تمایلات به کار می‌رود». (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۱؛ طیب حسینی، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴)

بایستی گفت که وی برای قلب، به معنای عضلانی‌اش تنها یک آیه از قرآن شاهد می‌آورد که آن نیز قطعی نیست: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴) به هر جهت، به نظر می‌رسد که این تفاوت معنایی در تفسیر این آیه هیچ ثمره‌ای ندارد.

۳-۱-۳. عدم تحمیل قوانین دستوری به قرآن

بنت الشاطی همیشه ایده تحمیل قوانین دستوری به قرآن را رد می‌کند. براساس گفته‌های او، این عبارات و حروف اضافه که برخی از مفسران آن را غیر ضروری می‌پندارند، در حقیقت نقش بلاغی دارند و در شرایط خاص لازم است. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۵۲)

نیز اظهار می‌دارد که قرآن فراتر از این قوانین است. او از قواعد مفسرانی که عقیده دارند حرف اضافه «ب» در آیه دوم سوره قلم «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» زاید است، انتقاد می‌کند و پس از بررسی سبک قرآن در ارتباط با حروف اضافه نتیجه می‌گیرد که حرف «ب» که با خبر منفی جمله اسمیه همراه است، نه تنها زاید نیست، بلکه برای تأکید نفی به کار رفته است. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۹۳)

به عنوان یک قانون، هرگاه حرف اضافه «ب» در خبر «ما» یا فعل «لیس» بیاید؛ بسیاری از مفسران و دستور شناسان حرف اضافه را غیر ضروری و قابل حذف می‌دانند. بنابراین، جایگاه صرفی خبر بدون حرف اضافه «ب» تغییر نمی‌کند. البته این حرف از جانب مفسران به این معنی نیست که این حرف اضافه هیچ نقشی ندارد؛ بلکه آنها عقیده دارند که این حرف برای تأکید به کار رفته است. نیز لازم به توضیح است که بنت الشاطی در برخی از موارد که ادبا این حروف را زاید معرفی کرده‌اند، تحلیل کرده و با دفاع از عدم زیادت آنها، آن حروف را اوج بلاغت و بیان اعجاز قرآن دانسته است. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۱۶۸-۱۷۰)

نکته مهم در به کارگیری روش ادبی بنت الشاطی این است که او به شکل مناسبی ایده تحمیل نقش قواعدی برای قضاوت قرآن را نفی می‌کند؛ زیرا به نظر می‌رسد که بین قوانین دستوری و قرآن تناقض وجود دارد. پس می‌توان گفت او معتقد است که در مباحث نحوی و اعرابی و بلاغی آیات خود متن قرآن کریم باید معیار و داور باشد و قواعد نحوی و بلاغی بر آیات عرضه شود تا هر کدام از این قواعد با آیات ناسازگار بود، مردود شناخته شود، نه آن که آیات قرآن بر قواعد ادبی عرضه شود و آن گاه برای مطابقت قواعد صناعت نحو و علوم بلاغت با آیات به تأویل آیات رو آوریم. وی بر این اساس بر

نحویانی که در مقام توجیه و تأویل آیات برآمده تا میان آنها و قواعد نحو سازگاری ایجاد کنند، به شدت خورده می‌گیرد.

نمونه بارز این انتقاد در ذیل آیه «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۶) است که "مع" را به معنای "بعد" دانسته‌اند، یعنی بعد از هر دشواری، آسانی است و سرّ تعبیر "مع" به جای "بعد" نزدیک بودن یسر به عسر دانسته‌اند، به طوری که گویا این دو باهم هستند. او این دیدگاه را نقد کرده و می‌گوید: «بهتر آن است که کاف تشبیه در تفسیر معیت یسر با عسر حذف گردد و یسر را همراه عسر و دشواری بدانیم، زیرا "مع" به معنای مصاحبت است، نه تشبیه». او این دیدگاه را نقد کرده و گفته است که یسر حقیقتاً همراه با عسر است و نه این که "گویا با عسر همراه است". (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۶۹)

۳-۱-۴. لزوم مراجعه متقابل در فرایند تفسیر

روش مراجعه متقابل، درحقیقت داور قرار دادن سیاق آیات در فهم نصوص قرآنی است. بنت الشاطی می‌گوید: «برای فهم اسرار یک تعبیر در قرآن کریم از طریق سیاق، خود را متعهد می‌دانیم که به آنچه آیه و روح آن اقتضا می‌کند پایبند بمانیم، سپس اقوال مفسران را بر معنای آیه برآمده از نص عرضه می‌داریم و تنها دیدگاه‌هایی را می‌پذیریم که نص آیه پذیرای آن باشد و از اسرائیلیات و آراء نادرست و تأویل‌های بدعت آمیز دوری می‌کنیم». (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۲، ۷)

در واقع روش تفسیر متقابل قرآن، که علما آن را با اندیشه «القرآنُ یفسر بعضه بعضاً» می‌شناسند، اساساً رویکرد تازه‌ای به تفسیر نیست. این روش که شاطبی به آن تحت عنوان «الموافقات» - به این معنا که مفهوم «کلام الله هو کلام واحد» - اشاره می‌کند (شاطبی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۲۸۴). ابن تیمیه و زرکشی نیز آن را بهترین روش تفسیری می‌دانند. (ابن تیمیه، ۱۹۴۵: ۹۳؛ زرکشی، ۱۹۷۵: ج ۲، ۱۷۵). زمخشری نیز برای روشن نمودن تشابهات از این رویکرد استفاده می‌کند. (زمخشری، بی تا: ج ۲، ۴۲۹-۴۳۰).

به رغم مفید بودن روش مراجعه متقابل، بر اساس گفته‌های بنت الشاطی، مفسران معدودی آن را به صورت ناقص یا کامل یا به نحوی که سیاق آیه خاصی از قرآن را نشان

دهد، به کار برده‌اند. بنت الشاطی با آگاهی از مشکلات تفسیری موجود، در مقدمه تفسیر بیانی اظهار می‌دارد که: «اصول این روش در تفسیر، دریافت موضوعی است. این روش به مطالعه موضوعی واحد در قرآن اختصاص دارد و بنابراین، تمامی آیات قرآن که از این موضوع سخن می‌گویند، به منظور درک کاربردهای معمول کلمات و اسلوب‌های قرآنی، آن هم پس از جستجوی معنای اصلی زبان‌شناسی آنها، گرد هم آورده می‌شود.» (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۰)

مثال روشن این روش را می‌توان در آیه ۷ سوره انشراح مشاهده کرد: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ». وی پس از بیان معنی دو واژه "فرغ" و "نصب" دیدگاه‌های مفسران را درباره مقصود دو واژه گزارش و نقد می‌کند. سپس بر خلاف همه مفسران می‌گوید: «مقصود از فراغت با توجه به سیاق سوره و آیات پیشین این آیه، فراغتِ خاطر رسول خدا(ص) است، از آن تحیری که نسبت به قوم خود داشت و بار مسئولیت سنگینی بر دوش خود احساس می‌کرد تا اینکه خداوند با شرح صدری که به پیامبرش داد، دوش او را سبک گردانید؛ پس، فراغت یسر و آسانی است که پس از دشواری به حضرت(ص) روی آورد و مقصود از "نصب"، تکالیف رسالت و سختی‌های منصب پیامبری و تبلیغ است. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: حال که از آن همه تحیر و اندوه و سختی فارغ و راحت شدی، در راه تبلیغ رسالت الهی وانجام این مسئولیت عظیم تلاش و مجاهده کن.» (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۷۵)

بنت الشاطی می‌گوید: «مجاز نیست که کلمات قرآن را بدون استقراء کامل و با در نظر گرفتن کاربرد آنها در تمامی قرآن، تفسیر کنیم، همان طور که پذیرفته نیست که موضوعات قرآنی را بدون تحقیق جدی درباره تمامی آیات و تفکر درباره بافت خاص آنها در یک سوره یا آیه و بافت کلی آنها در تمام قرآن بررسی کنیم.» (بولاتا، ۱۹۷۴: ۱۰۴-۱۰۵)

برای طی این مرحله در به دست آوردن معنای قرآنی یک واژه لازم است تمام کاربردهای آن با صیغه‌های مختلفی که دارد، بررسی و در سیاق خاص آنها در آیه و

سوره تدبر کنیم. بعلاوه اینکه لازم است در سیاق عام آن واژه، در تمام قرآن نیز تأمل کنیم تا معنای حقیقی و اصلی واژه را در یابیم. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۱)

مؤلف جهت اجرای این قاعده همه سعی خود را به کار گرفته تا معنای دقیق و ممتاز از هر واژه ارائه دهد، و در این زمینه موفق نشان داده، و نقش این قاعده و روش را به روشنی به خواننده کتاب ارائه داده است. بنابراین در به کارگیری روش مراجعه متقابل سه نکته نظری حاصل می شود که باید آنها را لحاظ کرد:

۱) معنی لغوی هر کلمه قرآنی؛ که مسلماً تشخیص معنی اصلی یک کلمه می تواند در درک معنی مورد نظر در سیاق مربوطه به مفسر کمک کند.

۲) تداعی معانی تمامی آیات قرآنی مربوط به موضوع مورد بحث؛ که معنی هر کلمه بر اساس همزیستی آن با کلمات اطرافش مشخص می گردد.

۳) آگاهی از بافت و سیاق خاص و سیاق عام در تلاش برای درک کلمات و مفاهیم قرآنی؛ که ناظر به آن است که به دلیل هدفمند بودن این نوع آگاهی می توان دریافت که قرآن بخودی خود قدرت سخن گفتن در هر موضوعی را دارد.

با استفاده از این روش، فرد قادر خواهد بود که معنی اصلی متن قرآن و اصول قرآنی را به دست آورد، تا از به کارگیری فرافکنی های غیر قرآنی اجتناب کند. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۷) همچنین، این روش منجر به این می شود که فرد ظرافت های بیانی قرآن که در آنها هیچ حرف یا کلمه ای جایگزین کلمه یا حرفی با همان معنا نمی گردد، را درک کند. (بنت الشاطی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۱۸)

در مجموع می توان گفت که روش تفسیر بیانی که بنت الشاطی آن را دنبال می کرد، ضمن آن که از کاستی هایی برخوردار است، با توجه به اصول و مبانی که دارد، به ویژه اصل پیوستگی آیات در سوره ها، نگاه به کل قرآن در هر موضوع و هر واژه قرآنی و به دست آوردن روح قرآنی حاکم بر آن موضوع، می تواند به مفسر کمک کند تا به مقاصد الهی آیات و سور قرآن نزدیک تر شود و از تحمیل آراء و عقاید خارج از قرآن بر این کتاب آسمانی پرهیز کند. از این رو، آیت الله جعفر سبحانی، که خود از مفسران معاصر

قرآن به شمار می‌آید، این روش تفسیری را بدیع شمرده و برای آن از تفاسیر سده‌های اولیه مانند، تفسیر طبری تا عصر حاضر مماثل و مشابهی نمی‌شناسد. (سبحانی، ۱۴۲۲: ۱۴۶-۱۴۷) با مقایسه آنچه بنت الشاطی در پی امین خولی در باب تفسیر ادبی قرآن آورده است، می‌توان گفت که او در اساس، در صدد بود تا به ایده‌های امین خولی جامه تحقق بپوشاند. با این حال، تفاوت‌هایی نیز در آن دیده می‌شود. بنت الشاطی در *التفسیر الیانی* ضمن پیروی از دیدگاه‌های امین خولی و اصول کلیدی او در تفسیر، تلاش کرد به صورت عملی تفسیری مطابق آن اصول عرضه کند. با این حال، او عنوان مکتب تفسیری را که مکتب ادبی در تفسیر بود، به عنوان تفسیر بیانی فرو کاست، زیرا که تفسیر ادبی به طور کامل برقرآن قابل تطبیق نیست. (رومی، ۱۳۱۴: ج ۳، ۳۰۹)

همچنین به جای این که از آغاز به تفسیر موضوعی دست بزند، اساس تفسیر را تفسیر سوره‌های قرآن قرار داد که در ضمن آن به تفسیر موضوعی نیز پرداخت، زیرا از نظر او بررسی قرآن به مثابه یک اثر ادبی با تفسیر موضوعی و پاره پاره آن، ناسازگار است. همچنین در بررسی‌های ادبی و موضوعی مربوط به واژگان قرآن، اصل عدم مترادف را نیز بر اصول استادش افزود.

دکتر شکر عیاد، یکی دیگر از شاگردان امین خولی گفته است که دو تفاوت بین تفسیر بنت الشاطی با تفسیر امین خولی وجود دارد؛ اول این که، بنت الشاطی عنوان "تفسیر بیانی" را برای تفسیرش برگزیده است، در حالی که امین خولی بر عنوان "تفسیر ادبی" پای می‌فشرد. پیداست که تفسیر ادبی عنوانی عام‌تر از تفسیر بیانی است. دوم آن که، امین خولی تفسیر ادبی را در قالب تفسیر موضوعی می‌دید و حال آن که، بنت الشاطی تفسیر خود را در قالب تفسیر سوره عرضه کرده است. (جبر، ۲۰۰۱: ۱۰۹-۱۱۲)

به نظر می‌رسد که موضوع عدم مترادف در ساحت واژگانی قرآن را نیز باید از نوآوری‌های بنت الشاطی به شمار آورد. این موارد از مهم‌ترین نکاتی است که می‌توان در نقد و ارزیابی مکتب ادبی در مقابل روش بنت الشاطی بدان‌ها اشاره کرد.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه آمد، می توان بر نکات زیر به عنوان نتیجه تأکید کرد:

۱- تفسیر ادبی در عصر جدید، ضمن بهره گیری از مفسران و ادیبان اسلامی سده های دور، با رویکردی جدید در یک سده اخیر پا به میدان تفسیر قرآن گذشته است. امین خولی از پایه گذاران این گونه تفسیری است. او بر بررسی های موضوعی، توجه به ادبیات به مثابه هنر و تأثیر روان شناسانه قرآن بر نفوس مخاطبان تأکید می کرد.

۲- شاگردان و پیروان امین خولی در مکتب ادبی تفسیر، هر یک بر عنصر یا عناصری که او بر آن پای می فشرد، تأکید کردند و برخی عناصر جدیدی را نیز بر آن افزودند.

۳- هدف بنت الشاطی در رویکرد تفسیری خود این است که در توضیح معانی آیات بر بافت شناسی قرآن تکیه می کند؛ او برای تعیین معنی آیه ای خاص در یک سوره، از جمله یا کلمه اصلی آن آیه و جاهای دیگری که کلمه تکرار شده به عنوان کلیدی برای گشودن معنی آیه بهره می برد.

۴- بنت الشاطی بر خلاف برخی دیگر از پیروان مکتب تفسیر ادبی در قرآن، که وحدت و تناسب موضوعی را میان سوره ها مطابق ترتیب مصحف جستجو می کنند، این نوع وحدت و تناسب را تنها در ترتیب نزول آیات و سور پیگیری می کند. با این حال، باید گفت که بنت الشاطی در عمل از توجه به ترتیب نزول غفلت ورزیده و آیات را بر حسب ترتیب نزول مرتب نکرده است، و اگر در مواردی هم آیات بر حسب ترتیب نزول منظم شده اند، هیچ نکته ای از ترتیب نزول استفاده نکرده است.

۵- بنت الشاطی در ایجاد سبک تفسیر خود، به ویژه در روش مراجعه متقابل، مفسران قبلی را که از ابزار مشابه او استفاده کرده اند، مورد انتقاد قرار داده است و به نوعی به ساماندهی جدیدی از تفسیر ادبی پرداخته است، به طوری که وحدت موضوعی را تنها به سوره هایی اختصاص داده که همه آیات آنها در یک واحد نزول نازل شده است.

می توان پذیرفت که تفسیر ادبی به عنوان یکی از روشمندترین گرایش های تفسیری شناخته شده است، به طوری که برخی از مفسران معاصر نیز آن را روشی نو و بدیع

شمرده‌اند، هرچند در عین روشمندی نسبتاً شفاف آن، نارسایی‌هایی نیز در برخی از مؤلفه‌های آن دیده می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن تیمیه، احمد، (۱۹۵۴م)، **مجموعه تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه**، ویرایش عبدالصمد صیرف الدین، بمبئی: مطبعه قاف.
- ابن عاشور، محمد، (۱۹۸۴م)، **تفسیر التحریر و التنویر**، تونس: الدار التونسیه للنشر.
- بولاتا، عیسی، (۱۹۷۴م)، **تفسیر مدرن قرآن: روش بنت الشاطی**، [بی جا]: نشر جهان اسلام.
- جبر، حسن، (۲۰۰۱م)، **بنت الشاطی من قریب**، دارالکتاب الحدیث، قاهره: بی نا.
- خولی، امین، (۱۹۶۱م)، **مناهج التجدید**، قاهره: دارالمعرفه.
- **دانشنامه جهان اسلام**، (۱۳۸۰)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: [بی نا].
- **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی**، (بی تا)، [بی جا]: [بی نا].
- **دایره المعارف جهان اسلام**، (بی تا)، انگلستان: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- **دایره المعارف جهان نوین اسلام**، (۱۳۸۸ش)، ترجمه حسن طارمی و محمد دشتی، تهران: [بی نا].
- رومی، عبدالرحمن بن سلیمان، (۱۳۱۴ق)، **منهج المدرسه العقلیه الحدیث فی التفسیر**، بیروت: مطبعه الرساله.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۹۵۷م)، **البرهان فی علوم القرآن**، ویرایش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- زمخشری، جارالله، (بی تا)، **الکشاف**، قم: منشورات البلاغه.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۲ق)، **المناهج التفسیریة فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه امام صادق.
- سفیان، کامل علی، (۱۳۹۷ق)، **أمین خولی فی مناهج تجدیده**، قاهره: المجلس الاعلی لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیه.

- _____ (۱۹۸۱م)، **المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم**، قاهره: مكتبة الانجلو المصرية.
- _____ شاطبي، ابراهيم موسى بن محمد الغرناطي، (۱۴۱۷ق)، **الموافقات**، محقق: ابو عبيده مشهور بن آل سلمان، [بی جا]: [بی نا].
- _____ شرفاوی، عفت محمد، (۱۹۷۲م)، **اتجاهات التفسير في مصر الحديث**، قاهره: مطبعة الكيلاني.
- _____ شريف، محمد ابراهيم، (۱۴۰۲ق)، **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر**، قاهره: دار التراث.
- _____ طيب حسيني، محمود، (۱۳۸۸ش)، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، **قرآن شناخت**، شماره ۲.
- _____ (۱۳۸۷ش)، «با بنت الشاطی در التفسیر البيانی»، **آينه پژوهش**، شماره ۱۱۳.
- _____ بنت الشاطی، عبدالرحمن عايشه، (۱۹۶۲م)، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، قاهره: دار المعارف.
- _____ (۱۹۶۴م)، **مسئله ترادف در پرتو قرآن**، مشروحات بیست و ششمین کنگره بین المللی خاورشناسان، مجلد ۴.
- _____ (۱۳۷۶ش)، **اعجاز بیانی**، ترجمه حسین صابری، تهران: اشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۲۰۰۴م)، **الاعجاز البياني للقرآن و مسائل نافع بن أرقم**، قاهره: دارالمعارف.
- _____ فراهی، عبدالحمید، (۱۳۸۸ق)، **دلیل النظام**، هند: محفوظات الدائرة الحمیدیة.
- _____ کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۸۴ش)، «امین خولی و بنیادگذاری ادبی در تفسیر»، **برهان و عرفان**، شماره ۶.
- _____ میر، مستنصر، (۱۳۸۷ق)، **ادبیات قرآن** (مجموعه مقالات)، ترجمه محمد حسن محمدی مظفر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ نیشابوری، نظام الدین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

- Mustansir Mir, (2004), "The Qur'an as Literature", in the: *Koran, critical concepts in Islamic studies*, ed: By Colin Turner, First Published, by Routledge Curzon.
- Mustansir Mir, (2004), "The Surah as Unity", in the: *Koran, critical concepts in Islamic studies*, ed: By Colin Turner, First Published by Routledge Curzon.
- Mustansir Mir, (1986), *Coherence in the Qur'an; A Study of Islahi's concept of Nazm in Tadabbur-I Qur'an*, American Trust Publication.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

جغرافیای تاریخی عبورگاه بنی اسرائیل از بحر با تأکید بر دیدگاه‌های مفسران قرآن و عهد عتیق^۱

طاهره سادات طباطبائی امین^۲

محمدعلی احمدیان^۳

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۸

چکیده

مطالعه جغرافیای قصص قرآنی و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران قرآن و عهد عتیق در این زمینه، از ابهامات تاریخی و تفسیری زیادی پرده برمی‌دارد و می‌تواند سنگ بنایی برای تفاسیری با صبغه جغرافیایی باشد. داستان حضرت موسی (ع) که مفصل‌ترین قصه

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکترای رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران است. استادان راهنمای رساله: دکتر کاظم قاضی‌زاده و دکتر محمد علی احمدیان. استادان مشاور رساله: حجة الاسلام سید محمد علی ایازی و دکتر محمد جواد شمس.

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)
tabatabaei.amin@gmail.com

ahmadian@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه جغرافیای انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

مطرح شده در قرآن است، در عهد عتیق نیز با تفصیل تاریخی، و شرح و بسط اماکن جغرافیایی بیان شده است. یکی از فرازهای این داستان، عبور از دریا و غرق دشمنان به هنگام تعقیب مؤمنان می‌باشد. جهت کشف ویژگی‌های مکانی این دریا، به مطالعه تفاسیر قرآن و عهد عتیق و نیز منابع جغرافیایی، نقشه‌ها، اطلس‌ها و تصاویر ماهواره‌ای پرداخته‌ایم؛ و از میان نظریه‌های مختلف درباره کجایی دریای عبور قوم حضرت موسی (ع) و غرق فرعون، با توجه به قوی‌تر بودن ادگه و شواهد، نظریه‌ی خلیج عقبه (شاخابه‌ی شمال شرقی دریای سرخ) برگزیده شد. در این راستا ضمن ارائه ادگه تفسیری و علمی و شواهد جغرافیایی و باستان‌شناختی جهت تقویت نظریه‌ی غرق فرعون در خلیج عقبه؛ ادگه مفسران بر نظریه رود نیل مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در این تحقیق تا جایی که ممکن بوده به نقشه‌های جغرافیایی و تصاویر ماهواره‌ای نیز استناد شده است.

واژه‌های کلیدی: حضرت موسی (ع)، خلیج عقبه، دریای سرخ (بحر احمر، یا قلزم)، رود نیل، قرآن، عهد عتیق.

مقدمه

درباره محل عبور قوم حضرت موسی (ع) از دریا، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. دو نظریه مشهورتر و کلی‌تر، تردید بین رود نیل و دریای سرخ است؛ این مقاله عهده‌دار مسئله کشف کجایی عبورگاه و موقعیت جغرافیائی آن است که در دو دیدگاه کلی (دریای سرخ و رود نیل)، و چند دیدگاه متفرع بر دریای سرخ (بحر سوف و چشمه‌های موسی در شمال خلیج سوئز، خلیج عقبه و دریاچه‌ی منزله در جنوب دریای مدیترانه) ارائه گردیده، پس از تحلیل و بررسی ادله‌ی هر یک از دیدگاه‌ها؛ نظر نهایی یافته از تحقیق در پایان مقاله خلاصه می‌شود.

۱. مسئله کجایی عبورگاه قوم حضرت موسی (ع)

درباره اینکه محل عبور بنی اسرائیل و غرق فرعون کجا بوده، دیدگاه‌های متعددی طرح گردیده است: از جمله، دریای سرخ (بحر قلزم)، انتهای شمالی خلیج سویس، خلیج عقبه، بحر سوف و نیزارهای اطراف دریای سرخ، محل برخورد خلیج سویس با دریاچه‌ها، یکی از دریاچه‌های تلخ و شور، دریاچه منزله، چشمه‌های (عیون) موسی، رود نیل یا یکی از شاخه‌های دلتای نیل، و غیره.

دو نظریه رود نیل و دریای سرخ از بقیه کلی‌تر بوده، استدلال بر هر یک از این دو، کاملاً با استدلال بر دیگری متباین است. اما بحر سوف و عیون موسی و دریاچه تلخ، همگی اطراف دریای سرخند، خلیج عقبه شاخه شمال شرقی دریای سرخ و خلیج سوئز شاخه شمال غربی آن است. بنابراین هر یک از این‌ها با نظریه دریای سرخ تباین ندارد، بلکه موقعیت دقیق عبور در دریای سرخ را مشخص می‌سازند. از این رو بحث در دو نظریه اصلی (نظریه دریای سرخ و نظریه رود نیل) مطرح می‌شود. نظریه دریای سرخ، خود به چند نظریه فرعی تقسیم می‌گردد.

مفسران در این زمینه سه دسته‌اند. دسته اول رود نیل را و دسته دوم دریای سرخ را عبورگاه بنی اسرائیل می‌دانند. برخی با ذکر ادله و برخی بدون ذکر دلیل، نظر ترجیحی خود را بیان کرده‌اند. دسته سوم نیز بدون ترجیح یک قول مشخص، هر دو قول را نقل کرده و مخاطب خود را در تردید باقی گذارده‌اند. تفسیر صفی (صفی علی شاه، ۱۳۷۸: ۲۶۶) و تفسیر شریف لاهیجی (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۷۴) بدون ذکر دلیل، و تفسیر نمونه با ذکر ادله علمی، نظریه رود نیل را پذیرفته و نظریه دریای سرخ را رد کرده است. *حجت التفسیر و بلاغ الاکسیر* دریای سرخ را با ذکر ادله منطقی ترجیح داده است. (بلاغی، ۱۳۸۶: ق: ۳۳۵-۳۴۳) *تفاسیر مجمع البیان* (نک: طبرسی ۱۳۷۲ ش: ج ۷، ۳۰۱) و *زبدۃ التفاسیر* (نک: کاشانی ۱۴۲۳: ج ۵، ۲۷) نیز با ذکر هر دو قول و بدون طرح مباحث استدلالی یا جغرافیایی، از تردید حکایت دارند.

۱-۱. نظریه دریای سرخ و ادله آن

در قرآن مجید بارها این مطلب تکرار شده است که موسی (ع) بنی اسرائیل را به فرمان خدا از "بحر" عبور داد. (ر.ک: یونس: ۹۰، طه: ۷۷، شعراء: ۶۳، دخان: ۲۴) و در چند مورد تعبیر به "یم" شده است. (ر.ک: طه: ۷۸، قصص: ۴۰، ذاریات: ۴۰) اکنون سخن در این است که منظور از "بحر" و "یم" در این آیات چیست؟ آیا اشاره به رود پهناور و عظیم نیل است که تمام آبادی سرزمین مصر از آن سرچشمه گرفته، یا اشاره به دریای احمر (و به تعبیر دیگر بحر قلزم) است. برخی محققان نظریه دریای سرخ را پذیرفته‌اند. در اینجا ضرورت دارد ادله علمی این نظریه طرح و مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱-۱. دلیل اول؛ ظهور واژه بحر

از نظر لغت واژه بحر در معنای دریا ظهور دارد. ابن منظور درباره کاربرد بحر می‌گوید: «قد غلب علی المِلْح حتی قَلَّ فی العَدْبِ...». (ابن منظور، بی تا: ج ۴، ۴۱) هر چند برخی لغویان آن را به هر آب عظیمی اطلاق می‌کنند. لذا استعمال بحر در رود، نیاز به قرینه دارد. از آنجا که نیل، رود است و قلزم دریاست؛ بنابراین در آیاتی که به عبور بنی اسرائیل و غرق فرعون اشاره دارد، نظریه دریای سرخ ترجیح دارد.

۱-۱-۲. دلیل دوم؛ اقامت بر حاشیه نیل و بی‌معنا بودن تعقیب

از آنجا که مردم مصر بر ساحل نیل زندگی می‌کرده‌اند، فاصله‌ای با آن نداشته‌اند تا تعقیب فرعونیان مفهوم پیدا کند. به ویژه که از عبارات «فَأَسْرِبْهُ عِبَادِي كَيْلًا» (دخان: ۲۳) و «مُشْرِقِينَ» (شعراء: ۶۰)، برخی مفسران بدین نتیجه رسیده‌اند که بنی اسرائیل حداقل یک شب راه رفته‌اند و پس از آن هنگام بامداد، فرعونیان کنار دریا به آن‌ها رسیده‌اند. اگرچه احتمال می‌رود بیش از یک شبانه روز در راه بوده باشند.^۱

۱. به پیوست شماره ۱ مراجعه کنید.

۱-۱-۳. دلیل سوم؛ سکونت مصریان بر حاشیه شرقی رود نیل

حقیقت صعب الوصولی که می‌تواند ما را در ترجیح نظریه نیل یا بحر احمر مدد رساند، این است که تمدن مصریان و محل زندگی بنی اسرائیل و فرعونیان، بر حاشیه شرقی نیل مستقر بوده یا حاشیه غربی آن؟

اگر معلوم شود که این تمدن در غرب نیل بوده، هر دو احتمال برجای خود باقی خواهد بود (نیل یا دریای سرخ). اما اگر ثابت شود که محل زندگی بنی اسرائیل و سکونت فرعونیان و تمدن اصلی آنان و به عبارت بهتر مصر کهن (۳۰۰۰ سال پیش) بر حاشیه شرقی نیل بنا شده بود، تنها یک احتمال باقی می‌ماند و آن دریای سرخ است.

حرکت از شرق نیل به سمت ارض مقدس (فلسطین)، صرفاً مستلزم عبور از دریای سرخ است نه نیل (معرفت ۱۳۷۳: ۱۱۳-۱۱۴)؛ اما از کجا بدانیم موسی (ع) در ساحل سمت راست نیل زندگی می‌کرده، نه در ساحل سمت چپ؟ اگر ثابت کنیم حضرت موسی (ع) در ساحل سمت راست نیل زندگی می‌کرده، نظریه دریای سرخ تقویت و بلکه اثبات می‌گردد.

شواهد و قراینی در دست است که سکونت مصریان زمان حضرت موسی (اعم از قبطیان و سبطیان)، بر حاشیه شرقی رود نیل، را تقویت می‌کند:

۱-۱-۳-۱. قرینه نخست: وجود مقابر در حاشیه غربی نیل

وجود اهرام که از کهن‌ترین آثار باستانی مصر است، برخی محققان را به این پندار خطا واداشته که محل اقامت مصریان در حوالی اهرام (یعنی غرب نیل) بوده است (نک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵، ۲۴۸) اما پژوهش‌ها حاکی از آن است که مقبره‌های مصریان در غرب نیل بوده (نک: عرفات، بی‌تا: ۱۶۴) و اهرام قبور فراغنه مصر بوده است (بلاغی، ۱۳۸۶ق: ۳۳۶، ۳۹).^۱

۱. به پیوست شماره ۲ مراجعه کنید.

۱-۱-۳-۲. قرینه دوم: فزونی قدمت تمدن در حاشیه شرقی نیل

در مطالعه تاریخ تمدن مصر، به نام شهرهای باستانی آن برمی‌خوریم که برخی منابع علمی یا تفسیری قدمت این شهرها و موقعیت جغرافیایی آن‌ها را تبیین نموده‌اند. برخی از این شهرها در حاشیه شرقی و برخی بر حاشیه غربی نیل بوده‌اند. بعضی آثار باستانی و شهرهای کهن حاشیه‌ی غربی عبارتند از: اهرام سه گانه، شهر جیزه، درادفو (بلاغی، ۱۳۸۶ق: ۳۴۰). و بعضی شهرهای کهن حاشیه‌ی شرقی عبارتند از: جوشن، قاهره، قریه مطریه، شهر اقصر، کرنک، و فیوم. به ترجمه شهرهای مهم‌تر پرداخته می‌شود.

جوشن شهر یا ولایت خرم و بارآوری است که در شمال شرقی زمین مصر بین دریای قلزم و رود نیل واقع است. یوسف این شهر را به پدر و برادران خود داد که تا مدت دوپست سال خود و ذریه‌اش در آن زیست کردند. (نک: هاکس، ۱۳۷۷ش؛ سفر تکوین، باب ۴۶، ۲۸-۳۰)

جوشن در متون انگلیسی «کوشن» و در متون عربی «جاسان» گفته شده است. (نک: احمد عبدالحمید یوسف، ۱۴۲۰ق: ۱۸) جواد علی در تبیین نسب عرب‌ها، از قومی به نام "الکوشیین" یاد می‌کند که بنا بر قولی، قبایل عربی بوده‌اند که از جزیره‌العرب به سواحل آفریقایی مهاجرت کرده، از دیرباز آنجا را وطن و مقر حکومت‌های خود قرار داده‌اند. (نک: جواد علی، ۱۹۷۶: ۴۵۹-۴۶۱)

قاهره^۱ که عظیم‌ترین شهر قاره‌ی افریقا، واقع بر ساحل شرقی نیل است (نک: مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ج ۱۱، ۱۲۰)؛ در شرق مصر قدیم واقع شده و مصر قدیم در شرق نیل و نیل در شرق جیزه و جیزه به تقریب در شرق اهرام واقع است. (نک: بلاغی، ۱۲۸۶ق: ۳۳۵-۳۴۳)

فیوم (در زبان عبری فیثوم) در شرق مصر بوده است. (نک: بلاغی، ۱۲۸۶ق: ۳۳۵-۳۴۳) چنانکه ملاحظه می‌شود شهرهای شرق نیل کهن‌تر از شهرهای غرب آن است. در نقشه‌ها و منابع جغرافیایی کهن، شهر منف یا منفیس بر حاشیه غربی نیل و شهر جوشن و رعسیس که قدمشان بیشتر است، در حاشیه شرقی نیل دیده می‌شوند. می‌توان احتمال

قوی داد که محل زندگی مصریان زمان حضرت موسی (ع) در شرق نیل بوده است. به علاوه اینکه بنی اسرائیل از زمان حضرت یوسف (ع) به علت قحطی کنعان به کشور مصر مهاجرت نموده و در شهر باستانی جوشن یا جاسان (شمال شرقی دلتای نیل) ساکن شدند. (پیدایش، باب ۴۷، ۲۷)

۱-۱-۴. دلیل چهارم؛ سازگاری آیات با سکون دریا

تأمل در ویژگی‌های جغرافیایی دریاها و رودها، و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، از حقایق پرده برمی‌دارد. برخی محققان می‌گویند: «از آنجا که رودها جریان دارند (و به دریاها می‌ریزند)، اما دریاها ساکنند و در جای خود حرکت موجی دارند؛ شکافته شدن آب و تقسیم شدنش به دو موج عظیم کوه مانند؛ چنانکه در قرآن توصیف شده: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء: ۶۳)؛ با آب‌های ساکن سازگارتر است تا رودهای جاری. بنابراین نظریه دریای سرخ از نظریه رود نیل منطقی‌تر است.

۱-۱-۵. دلیل پنجم؛ نمک کشف شده بر جسد مومیایی فرعون در تحقیقات

هنگامی که فرانسوا میتران در سال ۱۹۸۱م زمام امور فرانسه را بر عهده گرفت، از مصر تقاضا شد تا جسد مومیایی شده فرعون برای برخی آزمایش‌ها و تحقیقات از مصر به فرانسه منتقل شود. لذا جسد فرعون به مکانی با شرایط خاص در مرکز آثار فرانسه انتقال داده شد تا دانشمندان باستانشناس و جراحان و کالبد شکافان فرانسه، (به ریاست پروفیسور موریس بوکای) آزمایشات خود را بر روی این جسد و کشف اسرار متعلق به آن انجام دهند. بقایای نمکی که پس از ساعت‌ها تحقیق بر جسد فرعون کشف شد دال بر این بود که او در دریا غرق شده و مرده است و پس از خارج کردن جسد از دریا برای حفظ جسد، آن را مومیایی کرده‌اند. (نک: مچیایی در گهانی، ۲۰۰۹م)

ناگفته نماند که کشف نمک بر جسد مومیایی فرعون، دلیل مهمی بر ردّ نظریه‌ی رود نیل است. حال برخی پژوهشگران محل دقیق عبور از دریای سرخ را نیز مورد مطالعه قرار

داده، چهار نظریه فرعی از این پژوهش‌ها در این نوشتار سامان یافته که تحت عنوان نظریه دوم تا پنجم بررسی شده است: نظریه نی‌زارهای دریای سوف در خلیج سوئز، نظریه خلیج عقبه، نظریه چشمه‌های (عیون) موسی، نظریه دریاچه منزله.^۱

۱-۲. نظریه دریای سوف میان خلیج سوئز و دریای مدیترانه

بعضی از محققان بر آنند که این گذرگاه، یکی از دریاچه‌های واقع در مرز مصر و صحرای سینا است، یعنی (در شمال خلیج سوئز) بین سوئز و مدیترانه، که هنوز هم نی‌های بسیاری در آن می‌روید و به آن «یم سوف» (دریای نیزار) گفته می‌شود. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۲۲۳) گاهی آن را به دریای «إساف» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۸۷، ۱۱۲)، «ساف» یا «سوف» (مهران، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۲۴۳) تعبیر کرده‌اند. سوف؛ به معنی نیزار که در دریاچه منزله فراوان بوده است، در اصل سیوف بوده که جهت تشبیه نی‌ها به سیف و شمشیر چنین نامگذاری شده است. (مهران، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۲۴۲)

عهد عتیق عبورگاه آنان را بحر سوف دانسته و محل شکافته شدن دریا را نزد «فم الحیروث» می‌داند که در میان مجدل و دریای سرخ و مقابل «بعل صفوان» است. (خروج، باب ۱۴، ۹) در قاموس کتاب مقدس آمده که دریای قلزم بوده است. (هاکس، ۱۳۷۷ش: ۴۹۶) برخی مفسران بر آنند که سوف، نام قدیمی دریای سرخ است. (نک: ابن‌عاشور، ۱۳۸۴ق: ج ۱۹، ۱۴۷)

طبق نقشه‌ی زمین‌های مقدس ملحق به کتاب‌های عهدین، فم الحیروث، تنگه‌ای است نزدیک به انتهای خلیج سوئز. بعید نیست جبل حوریث در دعای سمات نیز اشاره به فم‌الحیروث باشد. (معرفت، ۱۴۲۳ش: ۶۰)

در دعای سمات نیز به دریای سوف تصریح کرده است: «... وَ یَوْمَ فَرَّقْتَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ وَ فِي الْمُنْبَجِسَاتِ الَّتِي صَنَعْتَ بِهَا الْعَجَائِبَ فِي بَحْرِ سُوفٍ وَ عَقَدْتَ مَاءَ الْبَحْرِ فِي قَلْبِ الْعُمَرِ كَالْحِجَارَةِ وَ جَاوَزْتَ بِنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۹؛ ابن‌طاووس، ۱۳۳۰ق: ۵۳۳؛ کفعمی، بی‌تا: ۹۱)

۱. به پیوست شماره ۳ مراجعه کنید.

یومی مهران می گوید: «برخی به روایت ضعیفی از ابن عباس استناد کرده‌اند که یوشع بن نون با مرکب خود بر آن دریا زد، از آن گذر کرد و بازگشت». وی در نقد این روایت می گوید: «پیدااست که یوشع نمی تواند با چهارپای خود از دریای سرخ بگذرد، پس احتمالاً منظور این روایت از دریا، آبگیر و دریاچه‌ای بوده که بسا دریاچه منزله باشد». (مهران، ۱۳۸۳ش: ج ۲، ۲۴۳)

به نظر می‌رسد که اگر عبور و غرق به یک نیزار محدود شود، حالت اعجازی نخواهد داشت. علاوه بر این طبق تحقیقات میدانی و باستان شناختی صورت گرفته، نیزار در خلیج عقبه یافت شده که اینک بررسی می‌گردد.

۱-۳. نظریه خلیج عقبه

تا پیش از کشف کتیبه‌ی ستون یادگار موسی و مطالعات میدانی محققان و باستان‌شناسان در چند دهه‌ی اخیر، نظریه‌ی خلیج سوئز و اطراف آن قوی‌ترین احتمال برای تعیین محل عبور قوم موسی و غرق فرعون بود. اما پس از این تحقیقات، نظریه‌ی خلیج عقبه تأیید و تقویت شد. متون قدیمی عبری کتاب مقدس دریای عبور را «یم سوف» نامیده، اما در ترجمه‌های متأخرتر، تعبیر دریای سرخ به چشم می‌خورد. (Michel, V.17, P.159)

هومفریس کولین در بخشی از کتاب *معجزات خروج*، سؤالات و فرضیاتی در زمینه‌ی کجایی عبور گاه قوم حضرت موسی (ع)، طرح نموده تا رابطه‌ی بحر سوف با دریای سرخ و تعارض این دو به لحاظ جغرافیای طبیعی را حل کند. سؤال این است که دریای نیزار کجا واقع شده است؟ طبق فرضیه‌ای، همان دریای سرخ است^۱؛ و طبق فرضیه دیگر دریای نیزار^۲ است که غیر از دریای سرخ بوده، یک تشابه اسمی باعث ترجمه‌ی غلط کتاب مقدس به دریای سرخ شده است.

اگر فرضیه‌ی دریای سرخ درست باشد، این تعارض پیش می‌آید که نی‌ها فقط در آب‌های شیرین می‌رویند؛ و دریای سرخ از شورترین دریاهاست. نیز این سؤال مطرح است

1. Red Sea
2. Reed Sea

که چرا کتاب مقدس هفتادگانی عبری (اسفار اصلی)، عبورگاه را «یم سوف»^۱ یعنی آب نیزار معرفی کرده است؟ آیا چنانکه برخی محققان گفته‌اند ترجمه‌ی یم سوف از عبری، به دریای سرخ خطاست؟

وی برای حل این معما فرضیه‌هایی از مفسران عهد عتیق نقل می‌کند. از جمله اینکه یم سوف یک اصطلاح چند معنایی است که بر هر دریاچه یا دریا در اطراف سینا اطلاق می‌شود. دیگر اینکه یم سوف به معنای دورترین دریاست نه نیزار؛ و این تعارض ناشی از تشابه (Suph) با (Soph) می‌باشد. و بالاخره در پاسخ، نظر برگزیده‌ی خود را چنین تبیین می‌کند:

«حفری‌ها قسمت‌های مختلفی از شهر آیلا را آشکار کرده است که از جمله آن‌ها یک کلیسای مسیحی متعلق به قرن چهارم میلادی است که یکی از قدیمی‌ترین کلیساهای جهان است. همچنین یک رودخانه فصلی وجود دارد که به آیلا می‌ریزد و در آن زمان خشک بود. این رودخانه فصلی، از آرابا سرچشمه می‌گرفت و در آیلا جاری می‌شد و در نهایت به خلیج عقبه می‌ریخت. آنجا نیزار دیده می‌شود. دسته‌های انبوه از نی‌های بلندی که بین ۱/۵ تا ۲ متر ارتفاع داشتند و از کناره وادی شروع شده تا قسمت‌های باستانی آیلا ادامه داشتند. آثار بر جای مانده از شهر باستانی آیلا تقریباً در فاصله ۲۰۰ متری شمال مرز کنونی خلیج عقبه قرار دارد. این امر نیز مسلم است که نیزارهای وسیعی در سواحل شمالی خلیج عقبه وجود داشته و محل این نیزارها در زمان موسی احتمالاً در کنار دریا بوده و تمام نیزارهای این منطقه زیر ساختمان‌ها دفن شده بودند. اما چرا گیاه نی که طبیعتاً در آب شیرین می‌روید باید در آب شور خلیج عقبه سبز شود؟ آیا جغرافیای طبیعی خلیج عقبه خصوصیت خاصی دارد؟

طبق نظر محققان در دوران کهن، آب‌های ساحل ورودی خلیج عقبه حتی از آب چاه نیز شیرین‌تر بوده است. به همین علت است که ورودی خلیج عقبه جغرافیای فیزیکی بسیار عجیبی دارد. در اینجا ساحل، مرزی است بین آب شور خلیج در جنوب و آب شیرینی که از شمال به سمت ساحل می‌آید. علاوه به راین در محل کنونی ایلات در اسرائیل قبلاً

مرداب بزرگی بوده است. بنابراین نه تنها آب شیرین به منطقه آرابه و از آنجا به ساحل می آمده است، بلکه در مجاورت ساحل در یک گودی بزرگ مردابی از خاک رس، پر از آب شیرین قرار داشته و این امر بهترین شرایط را برای رشد نی فراهم می کرده است. می توان نتیجه گرفت که در زمان موسی که آب خلیج عقبه در ساحل بالاتر از میزان کنونی آن بود، خلیج عقبه در نهایت به مردابی پر از نیزار می رسیده است. بنابراین به علت جغرافیای فیزیکی غیر معمول این منطقه، در انتهای خلیج، آب شیرین و مرداب وجود داشته است.

شواهد زمین شناسی، اقیانوس نگاری و باستان شناسی نشان می دهد که خلیج سوئز از سمت شمال به نسبت امروز گسترده تر بوده است و قسمت جنوبی دریاچه تلخ وسعت بیشتری داشته است تا جایی که این دو در هزاره دوم (ق.م) به هم می رسیدند. ممکن است در پس نام عبری این دریاچه که دریای سرخ^۱ است، اشاره به همین نقطه اتصال باشد. (Humphreys, 2004: PP. 90-95)

ناگفته نماند که مفسران دیگری از عهد عتیق نیز به خطای ترجمه یم سوف به دریای سرخ اشاره کرده و ترجمه درست آن را دریای نیزار می دانند. (Ilana, 2000: PP. 26-31)

تیم تحقیقاتی دیگری به سرکردگی ران وایت پس از ۳۰۰۰ پرواز که در مدت ۶ ماه بر روی منطقه انجام شد، در سال ۱۹۸۷م. در خلیج عقبه، ساحل نوییه (عربستان) آثار بر جای مانده از فرعون و لشکریانش را کشف کردند؛ و با تطبیق متن مقدس به این نتیجه رسیدند که حضرت موسی (ع) از منطقه نزدیک جیزه حرکت کرده و بعد از گذشتن از خلیج سوئز وارد صحرای سینا شده و سپس خود را به نزدیکی خلیج عقبه امروزی رسانده و بعد از گذشتن از آن در "نوییه" ساکن شدند. منطقه کم عمق خلیج عقبه که ۱۸ متر تا ۶۰ متر در امتداد ۲/۵ کیلومتر بود، توجه پژوهشگران را جلب نمود. در طول بستر این منطقه دریایی اجزای آرابه ها و چرخ ها مشاهده شد. ران وایت سه چهار پره چرخ طلایی آرابه ای را

کشف کرد که مرجانها به روی آن فروخته بودند. هر چند که در داخل آن چرخ چوبی قرار داشته اما آنچنان آن را نرم و شکننده ساخته که نمی‌توان آنرا جابجا کرد.^۱

ران وایت نخستین کسی است که از ساحل نویبه (محل فرود موسی (ع) و اسرائیلیان)، دیدن کرد، وی ستون فلزی فینیقی پیدا کرد که در بستر آب آرمیده بود. متأسفانه نوشته‌های آن فرسوده شده و قابل خواندن نبود. زیرا تا آن سال این ستون مهم شناخته شده نبود. اما دومین ستون گرانیث در خط ساحلی عربستان در مقابل ستون اولی پیدا شد، کتیبه و نوشته آن هنوز دست نخورده بود. ستونی که یاران حضرت موسی (ع) به دستور او ساختند. (این ستون را امروز با نام یادگار موسی کلیم می‌شناسند)

نوشته‌های فینیقی، (عربی، عبری)، این کلمات را در بردارد: میزرام (مصر)، سلیمان، ادوم، مرگ فرعون، موسی و یهود. اشاره دارد به اینکه سلیمان پادشاه این ستون‌ها را به عنوان یادبود معجزه شکافته شدن دریا برپا داشته است. منطقه نویبه در عربستان برای پیروان تمام مذاهب الهی و به خصوص پیروان حضرت موسی (ع) مکان مقدسی می‌باشد. (Wyatt, WebSite)

یافته‌های تحقیقی جانانان گری^۲ نظریه‌ی خلیج عقبه را با ارائه ادله و شواهد تقویت نمودند.^۳ برخی ادله و شواهد این نظریه چنین است:

اولاً: مملکت مصر در آن عصر همه شبه جزیره سینا را تحت سلطه داشته و اگر بنی اسرائیل آنجا می‌ماندند، خطر دستگیری آن‌ها را تهدید می‌کرد، پس باید از کل شبه جزیره عبور می‌کردند تا از خطر حکومت مصری (فراعنه) نجات یابند، پس نظریه‌ی خلیج سوئز مورد تردید است. (Gray, 2001, p. 45)

۱. به پیوست شماره ۴ و ۵ مراجعه کنید.

۲. جانانان گری پژوهشگری است با پیشینه‌ی مطالعاتی در زمینه باستان شناسی کتاب مقدس. وی ابتدا به عنوان یک باستان شناس مبتدی امریکایی تحقیقات خود را با گروه مطالعاتی ران وایت آغاز نمود و پس از آن، خود تکیه‌گاه ران وایت در گروه شد. از تألیفات فراوان وی زندگی حضرت نوح و ... می‌باشد. (www.ensignmessage.com, 2001, vol.III, no.2).

۳. به پیوست شماره ۶ مراجعه کنید.

ثانیاً: مسیری که کتاب مقدس ترسیم کرده آن‌ها را بین کوه و دریا و دشمن محبوس می‌کند (۶۰۰۰۰۰ مرد به همراه زن و کودک که حداقل ۲ میلیون نفر می‌شدند در این راهپیمایی بودند). این وادی از جهت شمال به سوی ساحل (شزاز) گسترده‌ای روی خلیج عقبه گسترش می‌یافت. لذا بر این ساحل خودشان را محبوس یافتند. سپاه فرعون به آن‌ها حمله کرد و تنها وسیله فرار رفتن به جنوب بود؛ اما کوه‌های جنوبی در امتداد دریا قرار داشت و هیچ راه فراری باقی نمی‌گذاشت. بادی قوی از شرق بر دریا وزیدن گرفت و آن را به دو دیوار تقسیم کرد. عبریان، میان این دو دیوار اقدام به پیمودن مسیر کردند تا به کرانه مخالف دریا رسیدند).

ثالثاً: قسمت‌های مختلف اربابه هرگز در هیچ جای دریای سرخ پیدا نشدند، بجز الآن در این مکان.

رابعاً: در متون مختلف آمده است که بعد عبور از دریای سرخ، به کوه سینا رفتند. اگر چنین است کوه سینای واقعی باید در عربستان سعودی کنونی باشد. گزینه دیگری وجود ندارد و عهد جدید شهادت می‌دهد که کوه سینا در عربستان است. (Gray, 2001, p. 50)

محقق معاصر و سینماپژوه پرآوازه ایران، آقای فرج‌الله سلحشور در سیر مطالعاتی خود در روند تهیه فیلم سریالی تاریخ زندگی حضرت موسی (ع) به یافته‌های ارزشمندی دست یافته است که ذکر آن بی‌مناسبت نمی‌باشد. از جمله نقشه‌های موجود که کوه طور را میان عقبه و سوئز نشان می‌دهد صحت ندارد، بلکه کوه طور در شرق عقبه واقع است. براساس تحقیقات تاریخی و جغرافیایی معتبر قوم حضرت موسی (ع)، پس از رهایی از چنگال فرعونیان و رسیدن به ساحل شرقی عقبه (نوبیه عربستان)؛ حدود یازده سال آنجا کنار کوه طور اقامت گزیده و آثاری از خود بر جای نهاده‌اند. آنان بر تپه‌های اطراف، اقامت‌گاه‌های غارمانندی برای خود ساختند که محل موقت زندگانی این قوم بوده است. حدود هفتاد سال بعد، حضرت سلیمان (ع) دو ستون بزرگ حاوی کتیبه‌های باستانی در دو ساحل شرقی و غربی عقبه بنا نهاد که اخیراً یکی از آن‌ها تخریب شده است. دولت عربستان به دستور اسرائیل می‌کوشد آثار باستانی به‌جامانده از قوم حضرت موسی در سواحل خلیج عقبه را از میان بردارد. هم‌اکنون کتیبه‌ها و غارهای اقامتی این قوم را تخریب و سیمان‌سازی

کرده و اطراف این آثار باستانی را سیم خاردار کشیده است. (مذاکره حضوری با آقای فرج‌الله سلحشور)

با مقایسه پیوست‌های ۳ و ۶، می‌توان پی برد که نقشه پیوست ۳ برخلاف واقعیت بوده، تنها نقشه پیوست شماره ۶ درست ترسیم شده است. این نظریه نزدیک به یافته‌های تحقیق چند گروه مطالعاتی آمریکایی و اروپایی از جمله گروه جاناناتان گری می‌باشد.

۱-۴. نظریه چشمه‌های موسی در شمال خلیج سوئز دریای سرخ

شوقی ابوخلیل با استناد به یک نقشه جغرافیایی، محل عبور بنی اسرائیل و غرق منفتاح (فرعون زمان موسی) را شمال خلیج سوئز در چشمه‌های موسی (عیون موسی) یا در دریاچه تلخ می‌داند. لذا گفته است: «کان العبور فی شمال خلیج السویس (عیون موسی)، او فی البحیرات المره، و هنا کان غرق منفتاح». (شوقی، ۲۰۰۳م: ۷۷)

ناگفته نماند که این دو مکان در نقشه بسیار نزدیک به هم و در شمال خلیج سوئز (شاخابه‌ی شمال غربی دریای سرخ) واقعند. به نظر می‌رسد این دیدگاه با نظریه‌ی دریای سرخ یکی است. اما به علت طول زیاد دریای سرخ، و اصرار شوقی بر تعیین دقیق مکان غرق، وی به این دیدگاه دست یافته است. می‌توان گفت بعد از نظریه‌ی خلیج عقبه از دقیق‌ترین دیدگاه‌های مطروح است.

عبدالوهاب نجار نیز با دقت و کنکاش سعی دارد مکان دقیق عبور را شناسایی کند. وی عبورگاه را خلیج سوئز (شاخابه‌ی شمال غربی دریای سرخ) می‌داند اما تردید می‌کند که آیا در شمال عیون موسی (چشمه‌های موسی) بوده یا در برکه فرعون؟ برکه فرعون در خلیج سوئز واقع شده و از کانال سوئز فاصله دارد. این مکان در عصر حاضر، نزد دریانوردان دریای سرخ، به برکه‌ی فرعون معروف است. (نک: نجار، ۱۴۲۶ق: ۲۳۲)

۱-۵. نظریه دریاچه منزله

عهد عتیق گفته است: «موسی قوم خود را از رامسس به سمت سکوت و از آنجا به بعل صفوان و سپس به قادش برد» (خروج: باب ۱۴، ۲)، از آنجا که شهر سکوت در شمال سوئز

و در جنوب مدیترانه (نزدیک دریاچه منزله) دانسته‌اند، این دریاچه نیز یکی از احتمالاتی است که مفسران عهد عتیق بدان اشاره کرده‌اند. طبق این نظریه دریاچه منزله عبورگاه قوم حضرت موسی (ع) و محل غرق فرعون است. چون این دریاچه تقریباً به دریای مدیترانه وصل است و در مرداب‌های اطراف آن نیزارهای پراکنده‌ای مشاهده شده، برخی به این دیدگاه گرویده‌اند. (Moshe, V. 6, PP. 612-620)

برخی دیگر، این نظریه را عقیده‌ی اکثر محققان دانسته، و در تعیین دقیق‌تر عبورگاه بنی اسرائیل افزوده‌اند: عبور، از یکی از مرداب‌های ساحل جنوبی مدیترانه بوده که در تنگه‌ای بین مدیترانه و دریاچه منزله واقع است. (Michel, V.17, P.160)

به نظر می‌رسد این سخن از دقت لازم برخوردار نباشد چون سفر خروج، دریای غرق فرعون را دریای سرخ یاد کرده است؛ و دریاچه منزله به دریای سرخ ارتباط ندارد.

۱-۶. نظریه رود نیل و ادله آن

موسی بنی اسرائیل را به فرمان خدا از "بحر" یا "یم" عبور دارد. سخن در این است که منظور از "بحر" و "یم" در اینجا چیست؟ آیا اشاره به رود پهناور و عظیم نیل است که تمام آبادی سرزمین مصر از آن سرچشمه می‌گرفته، یا اشاره به دریای احمر (و به تعبیر دیگر بحر قلزم) است؟ عده‌ی کمی از محققان آن را رود نیل دانسته و نظر خود را با دلیل‌هایی مستند کرده‌اند. اینجا به طرح و بررسی این ادله پرداخته‌ایم.

۱-۶-۱. دلیل اول؛ سکونت فراعنه در غرب نیل

محل سکونت فراعنه که مرکز آباد شهرهای مصر بوده، حتماً نقطه‌ای بوده است که با رود نیل فاصله زیادی نداشته، و اگر معیار را محل فعلی اهرام یا حوالی آن بگیریم، بنی اسرائیل ناچار بودند برای رسیدن به سرزمین مقدس نخست از نیل عبور کنند، زیرا این منطقه در غرب نیل واقع شده و برای رسیدن به سرزمین مقدس باید آنها به سوی شرق بروند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵، ۲۴۸)

نقد و تحلیل: این دلیل بر دو مقدمه استوار است: یکی سکونت فراغه در حاشیه غربی رود نیل، و دیگری معیار سکونت را محل فعلی اهرام قرار دادن. در نقد دو مقدمه فوق باید گفت نه می‌توان اطمینان یافت فراغه عصر موسی در غرب نیل زندگی کردند؛ و نه معیار وجود اهرام در غرب نیل منطقی به نظر می‌رسد. شواهدی در دست است که خلاف این دو مقدمه را ثابت می‌کند.

ابراهیم عاملی از تفسیر سید احمد خان هندی ترجمه‌ی فخر داعی چنین نقل می‌کند: «وقتی که بنی اسرائیل در مصر اقامت داشتند فرعون پادشاه آنجا پایتختش شهر رامسیس بود که طرف چپ آن به فاصله‌ی کم رود نیل واقع شده و طرف راست یعنی جانب مشرق به فاصله‌ی سه منزل شعبه‌ی بزرگ بحر احمر بوده است. موسی بنی اسرائیل را از شهر رامسیس حرکت داده و در کنار شعبه‌ی بزرگ چپ بحر احمر یعنی جانب غرب و نقطه‌ی آخر شعبه‌ی مزبور فرود آمدند و چون فرعون با لشکریان بنی اسرائیل را تعقیب کرد موسی از میان نقطه‌ی مزبور یعنی نوک شعبه‌ی بزرگ بحر احمر عبور نموده به آن طرف رفته بود.» (عاملی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۸۵)

ظاهراً مراد ایشان از شعبه‌ی بزرگ بحر احمر، همان شاخه‌ی خلیج سوئز است که از شاخه‌ی خلیج عقبه طویل‌تر است. جهت بررسی تفصیلی این دلیل، به بحث "نظریه دریای سرخ و ادله آن"، مراجعه گردد. آنجا دلیل سوم (سکونت مصریان بر حاشیه‌ی شرقی رود نیل)؛ با قراین و شواهد علمی و تاریخی تبیین شده است.

۱-۶-۲. دلیل دوم؛ رسیدن به دریا هنگام شروق (طلوع) آفتاب

برخی محققان، از واژه «مُشْرِقِينَ» در آیه ۶۰ سوره مبارکه شعراء «فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» به این نتیجه رسیده‌اند که فرعونیان بامداد به هنگام طلوع آفتاب به بنی اسرائیل رسیدند. و از آنجا که قوم موسی شب هنگام به این سفر عازم شدند: «فَأَسْرِبْهُ بَادِيًا لَّيَالِيَ أَنْتُمْ مُتَّبِعُونَ» (دخان: ۲۳)؛ به موسی دستور داده شد: بندگان مرا شبانه حرکت ده که شما تعقیب می‌شوید، لذا فرصتی نبوده که خود را به دریای سرخ رسانده باشند. چون فاصله مناطق آباد مصر که طبعاً در نزدیکی نیل است با دریای احمر به قدری است که بسیار بعید به نظر می‌رسد بنی

اسرائیل بتواند آن را در یک شب و یا نیمی از شب طی کند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵، ۲۴۸)

نقد و تحلیل: این دلیل بر دو مقدمه استوار است: یکی اینکه عبارت «فَأَتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» بدین معنا باشد که فرعونیان هنگام طلوع به قوم حضرت موسی رسیدند؛ دیگر اینکه در هنگام فرار قوم موسی برای رسیدن به ساحل دریا، تنها یک شب، در راه بودند. و چون این دو مقدمه قابل خدشه است، پس دلیل دوم نیز در خور تأمل است. با بررسی مفهوم شناسی «مُشْرِقِينَ» مقدمه اول در بوته تردید قرار می گیرد. نگاهی به واژه‌های این آیات ضرورتی اجتناب ناپذیر است:

«فَأَتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ . فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ . قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ . فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ . وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخِرِينَ . وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ . ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ» (شعراء: ۶۰-۶۶): آنان به تعقیب بنی اسرائیل پرداختند، و به هنگام طلوع آفتاب به آنها رسیدند. هنگامی که دو گروه یکدیگر را دیدند، یاران موسی گفتند: «ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم!». (موسی) گفت: «چنین نیست! یقیناً پروردگارم با من است، بزودی مرا هدایت خواهد کرد!». و به دنبال آن به موسی وحی کردیم: «عصایت را به دریا بزن!» (عصایش را به دریا زد،) و دریا از هم شکافته شد، و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود! و در آنجا دیگران [لشکر فرعون] را نیز (به دریا) نزدیک ساختیم! و موسی و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم! سپس دیگران را غرق کردیم!.

واژه «مُشْرِقِينَ» از نظر لغت‌شناسان چند معنا دارد:

۱- انجام کاری در وقت شروق (یعنی طلوع آفتاب)، پس «فَأَتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» یعنی (هنگام طلوع رسیدند). مانند أصبح (داخل وقت صبح شد) و أمسى (داخل وقت مساء شد). (نک: ابن منظور، بی تا: ج ۱۰، ۱۷۳)

۲- اینکه به سمت شرق روانه شدند و حرکت کردند. مانند أعرق، یعنی به سمت عراق حرکت کرد. (نک: آلوسی ۱۴۱۵: ج ۱۰، ۸۳) برخی لغت‌شناسان این معنا را به باب تفعیل

نسبت داده‌اند، یعنی تشریح را به معنای به سوی شرق رفتن دانسته‌اند. مثلاً شَرَقَ به معنای "به سمت شرق روانه شد" آمده است (نک: ابن منظور، بی تا: ج ۱۰، ۱۷۳)

۳- أَشْرَقَتْ یعنی أضاءت (درخشید). (نک: راغب اصفهانی، بی تا: ص ۴۵۱؛ ابن منظور، بی تا: ج ۱۰، ۱۷۳)

بنابراین "فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ" یعنی: بنی اسرائیل در پرتو نور و روشنایی، اما فرعونیان در هاله‌ای از مه و تاریکی بودند تا قوم موسی از دریا گذشتند. (نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ۸۳) که در این صورت، مشرقین از لحاظ اعراب، حال از مفعول خواهد بود. (اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۸، ۱۶۰) اما این معنی نمی‌تواند در این آیه درست باشد چون آیه فرموده است: "لَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ" (شعراء: ۶۱)؛ یعنی وقتی به هم نزدیک شدند و یکدیگر را دیدند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۸، ۱۶۰)

۴- اینکه از حیث قدرت درخشش داشتند. مثلاً: "فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ" (حجر: ۷۳) یعنی در حالی که از شدت اقتدار و اختیار در امور مادی درخشان بودند، عذاب صیحه آن‌ها را فراگرفت، و با وجود قدرت نتوانستند از خود دفاع کنند. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۶) اگرچه این معنی از معانی مجازی یا از وجوه کاربردی به نظر می‌رسد.

تحلیل و بررسی: شاید بهتر باشد در جمع بندی گفته شود که واژه «مُشْرِقِينَ» فقط دو بار در آیات قرآن آمده، یکبار در داستان قوم حضرت لوط (ع) به کار رفته: «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ» (حجر: ۷۳) که به نظر می‌رسد معنای "هنگام طلوع" را دارد؛ و یک بار در نقل داستان بنی اسرائیل: «فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» (شعراء: ۶۰)، که معنای "حرکت به سوی شرق" می‌دهد. هر چند معنای طلوع را هم بر می‌تابد.

و همچنین به نظر می‌رسد اگر هم معنای اول را که اکثر مفسران از «مُشْرِقِينَ» فهمیده‌اند، مفروض بگیریم، باز هم نظریه نیل ثابت نیست، چون مقدمه دوم نیز مخدوش است. توضیح آنکه ممکن است این فاصله بیش از یک روز بوده و منافات ندارد با اینکه شب هنگام، مسیر خروج از مصر را شروع کرده، و هنگام طلوع به دریا رسیده باشند. چنانکه برخی محققان بر آنند که مسیر خروج از مصر تا رسیدن به دریای سرخ ممکن است بیش از یک شب به طول انجامیده باشد. (ابن عاشور، ۱۳۸۴: ج ۱۹، ۱۴۷)

معجم البلدان، فاصله‌ی دریای قلزم تا شهر ساحلی قلزم را ۴ روز؛ و فاصله این شهر تا مصر را ۳ روز گزارش کرده، (حموی، ۱۹۶۵م: ج ۴، ۳۸۷) و ظاهراً مراد از محاسبه بر مبنای واحد طولی روز در اینجا احتساب سرعت حرکت کاروان‌ها در زمان‌های گذشته است. بنابر گزارش معجم البلدان، حدود ۷ روز طول می‌کشیده تا یک کاروان از مصر به دریای سرخ برسد، و از آنجا که کاروان قوم موسی کاروان پرجمعیتی (ششصد هزار نفر) (سفر خروج؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۲۲۴۹) متشکل از یک طبقه اجتماعی کشور بزرگی مانند مصر همراه با خردسالان و سالخورده‌گان و اثاثیه و وسایل ضروری زندگی و توشه‌ی راه (که طبق نقل تواریخ حتی چهارپایانشان همراهشان بودند)؛ می‌توان حدس زد که مسیر مصر تا بحر احمر را حتی بیش از ۷ روز رفته باشند. پس به این مقدمه که آن‌ها یک شب تا صبح در راه دریا بوده‌اند، و در نتیجه به قضیه‌ی مبتنی بر آن (که حتماً باید آن دریا نیل باشد)، خدشه وارد می‌شود.

۱-۶-۳. دلیل سوم: خشک بودن بین قلزم و مدیترانه در آن زمان قبل از

حفر کانال سوئز

برای گذشتن از سرزمین مصر و رسیدن به اراضی مقدس نیازی نیست که از دریای احمر بگذرند، چرا که قبل از حفر کانال سوئز باریکه خشک قابل ملاحظه‌ای در آنجا وجود داشته است، مگر اینکه دست به دامن این فرضیه بزیم که در زمان‌های بسیار قدیم دریای احمر با دریای مدیترانه متصل بوده و در اینجا خشکی وجود نداشته است و این فرضیه به هیچ وجه ثابت نیست. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵، ۲۴۸)

نقد و تحلیل: قطعاً آنها نمی‌خواستند از دریای احمر بگذرند. چون آن جمعیت کثیر

به قصد شنا یا به قصد کشتیرانی از منزل خود بیرون نیامده بودند؛ ضمن اینکه ظاهراً هنوز معجزه غرق فرعون و عبور از دریا را کسی پیش‌گویی نکرده بود. بلکه احتمالاً از طریق همان خشکی‌های مفروض می‌خواستند خود را به ارض مقدس برسانند. بنابراین نیازی به فرضیه اتصال این دو دریا نیست.

به علاوه با توجه به طول بسیار زیاد دریای سرخ (۶۸۲۵ کیلومتر) (منشی‌زاده، ۱۳۷۸: ۸۰) در صورت خشک بودن فاصله میان دو دریای سرخ و مدیترانه، باز هم به علت طولانی بودن ساحل، و تعقیب شدید فرعونیان، و شتاب قوم موسی برای رهایی؛ نمی‌توان اطمینان داشت که آن‌ها فرصت رساندن خویش به آن خشکی فرضی را داشته‌اند. به علاوه اگر خود را به آن خشکی می‌رسانند، باز هم از چنگال دشمن سوگند خورده امان نمی‌یافتند. و به نظر می‌رسد تنها راه رهایی از فرعون، ورود بنی‌اسرائیل به دریا و تحقق معجزه آلهی بوده است.

نتیجه آنکه اگر ما با خشک بودن این فاصله مکانی در آن برهه زمانی موافق باشیم، باز هم نمی‌توان فرض کرد که این امر، دلیل بر عبور از نیل باشد. بلکه نظریه دریای سرخ قوی‌تر می‌شود. چون وجود این خشکی انگیزه‌ای می‌شود برای اینکه آن قوم گریخته از فرعون، خود را به آن برسانند تا از طریق آن، به ارض مقدس (فلسطین) برسند، اما از قضا دشمن را پشت سر خود می‌یابند و اینک که به ساحل دریای سرخ رسیده‌اند، به‌طوری عادی و طبیعی خود را در چنگال او محبوس می‌انگارند؛ تا اینکه به‌جای عبور عادی از آن خشکی مورد نظر، طبق فرمان خداوند به حضرت موسی، مبنی بر زدن عصا به دریا، معجزه‌ی خارق‌العاده‌ی عبور از دریا رخ می‌نماید.

ضمناً عبدالوهاب نجار با استناد به اطلس قدیمی و تاریخی استاد محمد رفعت، اتصال خلیج سوئز به دریاچه تلخ (البحیره المّره)، در زمان‌های پیشین را نتیجه می‌گیرد. (نک: نجار، ۱۴۲۶ق: ۲۳۵) و این برخلاف اطلس‌های امروز است که جدایی و انفکاک دریاچه تلخ از خلیج سوئز (دریای سرخ) در حال حاضر را نشان می‌دهد. بنابراین فرضیه‌ی اتصال دریای احمر با دریای مدیترانه در زمان گذشته نیز محال نیست.

۱-۶-۴. دلیل چهارم: معنای بحر و یمّ در لغت

واژه "بحر" در اصل به معنی آب فراوان و وسیع بوده، در لغت، هم بر آب شور، و هم بر آب شیرین بحر اطلاق می‌شود. "یم" نیز همین معنی را می‌رساند، بنابراین اطلاق این دو کلمه بر "نیل" هیچ مانعی ندارد. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱، ۲۳۳)

قرآن نیز در داستان افکندن موسی به آب تعبیر به "یم" کرده است (طه: ۳۹) و در مورد غرق فرعونیان نیز تعبیر به "یم" کرده است و با توجه به اینکه هر دو در یک داستان، و حتی در یک سوره (طه) است، و هر دو به طور مطلق نقل شده به نظر می‌رسد که هر دو یکی باشد. و با توجه به اینکه مادر موسی قطعا او را به دریا نیفکند بلکه طبق تواریخ و همچنین قرائن عادی به نیل سپرد؛ بنا بر این معلوم می‌شود غرق فرعونیان در نیل بوده است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵، ۲۴۹)

المنار نیز یم را به هر دو معنا (دریا و رود) می‌داند. (نک: رشید رضا، ۱۹۹۰م: ج ۹، ۸۲) لذا در این نظریه به این سخن المنار استناد کرده و گفته‌اند: «به طوری که از متون لغت و کتب احادیث استفاده می‌شود "یم" به معنی دریا است و بر رودخانه‌های عظیم همانند نیل نیز اطلاق می‌شود، اما در اینکه "یم" یک لغت عربی است یا سریانی یا هیروگلیفی، در میان دانشمندان گفتگو است»

نویسنده المنار از یکی از دانشمندان معروف مصری که وجوه اشتراک لغات هیروگلیفی و عربی را جمع‌آوری کرده و کتاب معجم الکبیر را در این زمینه تالیف نموده، نقل می‌کند که او پس از تحقیق، لغت "یم" را در زبان قدیم مصر، به معنی دریا پیدا کرده است. پس چون این جریان مربوط به مصر بوده قرآن از لغات آن‌ها در بیان این حادثه استفاده کرده است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ج ۶، ۳۲۷)

نقد و تحلیل: اگرچه اغلب لغت شناسان یم را به معنای آب کثیر و عمیق، با هر دو مورد شور و شیرین (دریا و رود) می‌دانند (نک: ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ۶۴۸ و ج ۴، ۴۱؛ و مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ج ۱۴، ۲۶۷؛ و...) و حتی برای استعمال یم در رود به اشعار عرب استناد جسته‌اند (نک: ابن منظور، بی‌تا: ج ۴، ۴۲)؛ اما به نظر می‌رسد کاربرد یم و بحر در مفهوم رود، نیاز به قرینه داشته باشد؛ بر خلاف کاربرد این دو واژه در مفهوم دریا. چنانکه ابن منظور درباره کاربرد بحر می‌گوید: "قد غلب علی المُلح حتی قَلَّ فی العَدْبِ" (ابن منظور، بی‌تا: ج ۴، ۴۱) از این سخن برمی‌آید که بحر در معنای دریا غالب است و نیاز به قرینه جهت استعمال بحر در معنای دریا از نظر پوشیده نیست، و حال آنکه هیچ قرینه‌ی قابل قبولی در آیات یافت نمی‌شود.

از این گذشته استدلال این نظریه مبنی بر استعمالیم در یک سوره به هردو معنا، فقط مشکلیم را حل می‌کند. اما مشکل واژه‌ی بحر و استعمال لغوی غالب آن به معنای دریا، و تکرار آن در آیاتی که از این قبیل: «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۵۰)، و یا «وَ جَاوَزْنَا بِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ...» (اعراف: ۱۳۸) همچنان به قوه‌ی خود باقی است. به ویژه آنکه قول دیگری هم وجود دارد که بحر را فقط به آب شور دریا اطلاق می‌نماید.

۱-۶-۵. دلیل پنجم: وسعت زیاد دریای سرخ

یکی از دلیل‌هایی که برخی آن را در تقویت نظریه‌ی رود نیل آورده‌اند، وسعت بیش از حد بحر قلزم (چهار فرسخ) است که باعث شده عبور کاروان پرجمعیت بنی اسرائیل شگفت و غیر ممکن تلقی شود. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱، ۲۳۳) برخی دیگر نیز پیش‌تر رفته و مساحت زیاد قلزم را کلاً دلیل بر ردّ معجزه‌ی عبور دانسته، و گفته‌اند بر اساس نقشه‌ها گستره‌ی دریای سرخ ۳۰ مایل است که ممکن نیست چنین ارتش بزرگی در چنین زمان کوتاهی از آن بگذرد... و ادعای عبور از دریا، اشتباهی بزرگ است. (Flavius 1737, (V.2, Book2, Chapter16, PP. 166-170

نقد و تحلیل: یوسیفسوس محقق و مورخ یهودی این دلیل را رد کرده و در پاسخ آن گفته است شاهد عینی مورد اعتماد، آقای مانس تونوت^۱ به ما می‌گوید که این دریا برای سفر حدوداً ۵ روزه، در هیچ مکانی بیشتر از ۸-۹ مایل عرض ندارد و بعضی جاها هم طبق نقشه لیزل (که توسط بهترین سیاحان کشیده شده و کپی از دیگران نیست)، ۴-۵ مایل بیشتر نیست.

جمع بندی

مسئله کجایی عبور بنی اسرائیل، مفسران قرآن و عهد عتیق را به چالش افکنده است. لذا مکان‌هایی را احتمال داده‌اند که خلاصه نظریه‌ها حول رود نیل و دریای سرخ می‌چرخد. مهم‌ترین دلایل ترجیح نظریه دریای سرخ بر نظریه رود نیل عبارتند از:

۱- واژه بحر که در داستان قرآنی حضرت موسی (ع) آمده، در وضع حقیقی لغت، به معنای دریاست و اگر مجازاً معنای رود اراده شود، نیاز به قرینه هست.

۲- بر اساس شواهد جغرافیایی و تاریخی، محل سکونت مصریان بر حاشیه شرقی نیل بوده نه غرب آن، و حرکت قوم از شرق نیل به سمت ارض مقدس (فلسطین) مستلزم عبور از دریای سرخ است نه رود نیل.

۳- نمک کشف شده بر جسد مومیایی فرعون حاکی از آثار دریاست، چون رودها نمک ندارند.

نهایت آنکه بر اساس تحقیقات باستان‌شناسان عهد عتیق، عبورگاه بنی اسرائیل در خلیج عقبه (شاخابه شمال شرقی دریای سرخ) بوده است. آن‌ها آثاری همچون چرخ طلایی ارابه فرعون را در ناحیه کم عمق خلیج عقبه در ساحل نویبه عربستان یافته‌اند.

نظریه رود نیل نیز بر ادله‌ای استوار است که در این مقاله یک به یک مورد نقد و بررسی قرار گرفتند. مهم‌ترین دلایل آن عبارتند از: وقوع اهرام و در نتیجه سکونت مصریان در غرب نیل، فرصت اندک قوم، وسعت زیاد دریای سرخ، و بی‌اشکال بودن اطلاق واژه‌های بحر و یم بر رود.

منابع

- قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

- ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی (۱۳۳۰ق)، *جمال الأسبوع*، قم: انتشارات رضی.

- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۳۸۴ق)، **تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید**، القاهرة: مطبعه عیسی بابی حلبی، الطبعة الأولى.
- ابن منظور، اندلسی (بی تا)، **لسان العرب**، بیروت: دارصادق.
- احمد بن عبدالحمید یوسف (۱۴۲۰ق)، **مصر فی الكتاب و السنه**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل بیروت: دار الفکر.
- بلاغی، سید عبد الحجّه (۱۳۸۶ق)، **حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر**، قم: انتشارات حکمت.
- بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، تحقیق: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بی آزار شیرازی، عبد الکریم (۱۳۸۰ش)، **باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جواد علی، علی (۱۹۷۶م)، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثانية.
- الحموی، یاقوت (۱۹۶۵م)، **معجم البلدان**، تهران: بی نا.
- راغب اصفهانی، عبدالحسین (بی تا)، **المفردات فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- رایشهارت، هانس (۱۳۸۶ش)، **تمدن مصر باستان**، مترجم: فرزانه کریمی، تهران: نشر قدیانی، چاپ سوم.
- رشیدرضا، سیدمحمدبن علی (۱۹۹۰م)، **تفسیر المنار**، آلهیئة المصریة العامه للکتاب.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- شوقی، ابوخلیل (۱۳۸۶ش)، **اطس قرآن**، مترجم: وثوقی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- صفی علی شاه، حسن بن محمدباقر (۱۳۷۸ش)، **تفسیر صفی**، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، **مصباح المتجهد**، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، چاپ اول.

- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، **تفسیر عاملی**، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق، [بی جا]: [بی نا].
- عرفات، محمد مختار (بی تا)، **إعجاز القرآن فی العلوم الجغرافیة**، بیروت: دار اقرء.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (بی تا)، **البلد الامین**، [بی جا]: [بی نا].
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محیایی درگهانی، طارق (۲۰۰۹م)، **نجات جسد فرعون**، سایت اینترنتی دیدگاه.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ش)، **شبهات و ردود حول القرآن الکریم**، قم: مؤسسه التمهید، الطبعة الأولى.
- خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۳ش)، «جغرافیای قصص قرآن در نگاه پژوهشگران»، **فصلنامه بینات**، شماره سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
- منشی زاده، رحمت الله (۱۳۷۸ش)، **جهان اسلام و تحولات ساختاری**، تهران: انتشارات مسعی، چاپ اول.
- مهران، محمد به یومی (۱۳۸۳ش)، **بورسی تاریخی قصص قرآن**، مترجم: راستگو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- نجار، عبدالوهاب (۱۴۲۶ق)، **قصص الأنبياء**، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية.
- هاگس، جیمز (۱۳۷۷ش)، **قاموس کتاب مقدس**، تهران، اساطیر، چاپ اول.
- Flavius, Josephus, (1737), *Antiquities of the Jews*, William Whinston, Volume 2.
- Gray, Jonathan, (2002), *In Search of Pharaoh`s Lost Army (the Red Sea Crossing)*, www.ensignmessage.com, vol.III, no.2.
- Westminster, (1980), *Historical Atlas to the Bible*.
- Holman, (۱۹۹۰)، *Bible Atlas*, Biblical Atlas enternet site.
- Humphreys, J. Colin, (2004), *The Miracles of Exeodus*, new edition.
- Ilana, Pardes, (2000), *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible*, University of California Press.

- Michel, Avi-Yonah, & Moshe, Brawer, (...), "Red Sea", *Encyclopedia Judaica*, Volume17.
- Moshe, David Herr, (...), *Encyclopedia Judaica*, Exodus Book of, Volume6.
- Wyatt, Ron, (...), *Golf of Aqaba*, Ron Wyatt`s Official WebSite,

پیوست‌ها:



پیوست ۱: مسیر برادران حضرت یوسف در ایام قحطسالی (تصویر ماهواره‌ای)



پیوست ۲: مصر باستان



پیوست ۳: مسیر خروج از مصر به فلسطین و عبور از خلیج سوئز (Biblical Atlas)



پیوست ۴: تصویر چرخ طلایی ارابه فرعون در اعماق خلیج عقبه



پیوست ۵: تصویر ماهواره‌ای ناحیه کم عمق خلیج عقبه
(محل احتمالی عبور بنی‌اسرائیل از دریای سرخ)



پیوست ۶: مسیر خروج از مصر به فلسطین از منظر "ران وایت" و "جاناتان گری" و
ترسیم نظریه غرق فرعون در خلیج عقبه

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

نشوز؛ مصادیق و شیوه‌های برخورد با آن در قرآن کریم

مریم قبادی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۸

تاریخ تصویب: ۹۲/۴/۲۵

چکیده

یکی از آفت‌ها و آسیب‌هایی که در عرصه زندگی مشترک، برای زن و مرد بروز می‌کند و بنیان خانواده را با بحران‌هایی جدی رو به رو می‌سازد، پدیده "نشوز" است. در آیات ۳۴ و ۱۲۸ سوره مبارکه نساء، ضمن اشاره به این آفت اجتماعی، چگونگی درمان یا رویارویی با آن به تناسب جایگاه و نقشی که هر یک از زن و مرد در فرایند ازدواج دارند، مطرح گردیده است. تفاوت شیوه برخورد با نشوز زن و مرد در آیات یاد شده از جمله مسایل بحث برانگیز و جنجالی است که امروزه مورد نقد یا دست کم پرسش قرار گرفته است. این نوشتار، با هدف پاسخ به این گونه نقدها، ضمن اشاره به مطالبی درباره چستی، عوامل، پیامدها و جایگاه نشوز، اساس برخی

کاستی‌ها در تفسیرهای صورت گرفته از نشوز را در عدم مرز بندی میان مفهوم و مصداق نشوز دیده است، و بر این نکته تأکید دارد که نشوز زن و مرد یک مصداق دارد و تفاوت شیوه برخورد با نشوز زن و مرد با ویژگی‌های زیستی آن دو در ارتباط است. به علاوه با اشاره به دو نوع نگاه در تحلیل مقوله نشوز از سوی عالمان، تلاش خود را بر بیرون کشیدن قرائن و شواهد نگاره دوم از خاطره فرهنگ قرآنی و روایی متمرکز ساخته است.

واژه‌های کلیدی: نشوز، مصادیق نشوز، طلاق، پیامدها، نشوز

زن، نشوز مرد.

مقدمه

قرآن کریم ازدواج را پیوندی ملکوتی و یکی از آیات بزرگ الهی می‌خواند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الروم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید. تا به ایشان آرامش یابید، و میان شما دوستی و مهریانی نهاد. در این عبرت‌هایی است برای مردمی که تفکر می‌کنند. ازدواج پاسخ به نیاز فطری زن و مرد، (جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۴۰) زمینه گسترش و تداوم نسل آدمی و نیز رشد و کمال انسان را در کانونی که از این رهگذر فراز آمده، فراهم می‌سازد: «فَاطْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ» (شوری: ۱۱)؛ پدید آورنده آسمان‌ها و زمین، برای شما از جنس خودتان همسرانی آفریده و از چارپایان نیز جفت‌ها، تا بر شمار شما بیفزاید.

زمانی می‌توان به بار نشستن نهال نوپای زندگی مشترک دل بست که اساس ارتباط در آن، بر عشق و محبت، حفظ و رعایت ارزش و منزلت هر یک از زوجین استوار باشد؛ در این صورت ثمرات این پیوند نیز به مراتب از کانونی گرم‌تر و پرشورتر برخوردار خواهند

بود: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِذَا كَذَلِكَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ» (الاعراف: ۵۸)؛ و سرزمین خوب گیاه آن به فرمان پروردگارش می‌روید، و زمین بد جز اندک گیاهی از آن پدید نمی‌آید. برای مردمی که سپاس می‌گویند آیات خدا را اینچنین گونه‌گون بیان می‌کنیم.

به طور قطع سلامت این نهاد، از یک سو، وابسته به صلاح و سداد عناصر تشکیل دهنده آن، یعنی زن و مرد و از سوی دیگر وامدار رعایت حقوق متقابل میان آنهاست و این مهم نیز، نیازمند شناخت این حقوق است. از این روست که سلامت خانواده و حفظ آن از آسیب‌های گوناگون، از مهم‌ترین اهداف آیاتی است که در این زمینه نازل گردیده است. از آنجا که عوامل و عناصر اصلی در صحنه زندگی مشترک، انسان‌ها هستند، و انسان نیز در معرض انواع تحولات، فرازها و فرودها، آفت‌ها و آسیب‌ها؛ گاه حاصل این نوسانات، کانونی را که با ازدواج فراز آمده با تنگناها، بحران‌ها و مشکلاتی پیچیده مواجه می‌سازد که به سان دُم‌لی چرکین، نیازمند طیبی حاذق و ماهر است تا آن را درمان کند و این عرصه را از آثار نامبارکش بپیراید.

نشوز از جمله آفات و آسیب‌هایی است که در عرصه این پیوند، برای هر یک از زن و مرد امکان بروز دارد و بر این اساس در فرهنگ قرآن، این اصطلاح، برای معرفی رفتار و سلوک ناسالم خاص میان زن و مرد به طور مشترک به کار رفته و راه درمان و مقابله با آن در دو آیه از سوره مبارکه نساء (آیات ۳۴ و ۱۲۸) مورد بحث قرار گرفته است. اما به جهت نوعی نارسایی یا ناسازواری در ارائه تفسیر نشوز در برخی تفاسیر، گروهی با استناد به این گونه تحلیل‌ها، بر نادیده گرفتن یا نازل شمرده شدن شأن انسانی زن در قرآن حکم کرده، یا دست کم القای شبهه نموده‌اند!

تبیین دقیق این موضوع کمک خواهد کرد تا کسانی که با نگاهی عقلانی به این موضوع می‌نگرند، با یافتن پاسخ مناسب خود، به این باور برسند که خداوند نه تنها در پی نفی حق و حقوق هیچ انسانی نبوده، بلکه همه عالم هستی را مسخر او ساخته تا با بهره‌گیری مناسب از فرصت‌هایی که در اختیار دارد، بر قلّه شرافت بندگی حق و کمال انسانی برنشیند.

این نوشتار برای بررسی این موضوع به جستجو از پاسخ این سؤال‌ها برخاسته است: معنای نشوز؟ چیستی و گستره نشوز؟ آیا نشوز زن و مرد مفهوماً و مصداقاً یکی است؟ آیا محدود به روابط خاص زناشویی است یا هر نوع مخالفت و ناسازگاری در عرصه زندگی مشترک را شامل می‌شود؟ چرا احکام مترتب بر آن دو متفاوت می‌نماید؟ یادآوری این نکته ضروری است که میان آنچه در قرآن مطرح شده است و آنچه در جوامع اسلامی اجرا و عمل می‌شود،^۱ گاه فرسنگ‌ها فاصله است! و از حق نباید گذشت که اساس بسیاری از داوری‌ها، همین رفتارهای غیر اصولی جاری در جوامع اسلامی است، که در جای خود نیازمند آسیب‌شناسی جدی است؛ همین قدر باید اشاره کرد که بخشی از این واقعیات تلخ نیز برخاسته از نگاه‌های نادرست و غیر اصولی به برخی آیات است؛^۲ که در تمام لایه‌های اجتماعی نفوذ کرده و آثار جبران‌ناپذیری بر جای گذاشته است.

۱. معنای نشوز

عالم لغت اصل این واژه را ارتفاع و علو دانسته‌اند؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ۴۳۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۵، ۴۱۷؛ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۴، ۳۱۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۹۳) لذا ناشز، وصف قلبی است که از ترس، بالا آمده (به گلوگاه رسیده است)، هم چنان که به مرکبی که راکبش نتواند بر آن برنشیند، ناشز (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۶، ۲۳۲) و به تلّ، زمین بلند و برجسته، نَشْر گفته شده است.

^۱ - هنوز در جوامع اسلامی شاهد اعمال فشارهایی ناروا بر زنان هستیم. این وضعیت، به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث چالشی در دوران معاصر، جریان‌های مختلفی را دامن زده است. در این میان، گروهی به جهت خاطرات تلخی که از دوران حاکمیت مردان داشتند، یکباره به سوی دیگر متمایل شدند و چشم بر واقعیتی به نام "مرد" بستند و همه چیز را بر محور "زن" و خواسته‌های او در گردش دیدند؛ افراط آن‌ها در این زمینه به حدی بود که حاصلی جز فاصله گرفتن از حقیقت وجودی زن و نادیده گرفتن طبیعت او به بار نشانند.

^۲ - که نتیجه فاصله گرفتن از سنت نبوی و حضرات معصومان(ع)، تکیه بر اسرائیلیات و روایات بی پایه و دروغین و در یک کلام بیگانگی با فرهنگ قرآنی ناب است.

فرهنگ نگاران معاصر که نگاهی تاریخی به تحول معنای واژگان دارند، ریشه و اصل این واژه را حرکتی در جهت بلند شدن، با تأکید بر جهت این حرکت (از پایین به بالا) دانسته و به مصادیق متنوع و مختلفی از جمله؛ بلند شدن مکانی، خزیدن و جابجا شدن در مجالس، سربرافراشتن، ترک مرافقت و مهربانی، دوری جستن از همدلی و همراهی، واگذار کردن صفا و صمیمیت، قطع رابطه و دوری کردن، و ... اشاره کرده‌اند. در هر یک از این موارد، مفهوم "تحرك" با قید معنای "بلندی" باید دیده شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۲، ۱۲۴)

این واژه در قرآن کریم گاه برای اشاره به قدرت خداوند در بازآفرینی موجودات، یعنی "معاد" به کار رفته است: «وَ أَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (البقره: ۲۵۹)؛ به طعام و آبت بنگر که تغییر نکرده است، و به خرت بنگر، می‌خواهیم تو را برای مردمان عبرتی گردانیم، بنگر که استخوان‌ها را چگونه به هم می‌پیوندیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم. چون قدرت خدا بر او آشکار شد، گفت: می‌دانم که خدا بر هر کاری تواناست.

گاه دیگر ناظر به نکته‌ای اخلاقی، در فراهم ساختن فرصت برای دیگران و باز کردن فضا و جا در مجالس است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَ إِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَ الَّذِينَ ءَاتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (المجادله: ۱۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون شما را گویند در مجالس جای باز کنید، جای باز کنید تا خدا در کار شما گشایش دهد. و چون گویند که برخیزید، برخیزید. خدا آن‌هایی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که دانش یافته‌اند به درجاتی برافرازد، و خدا به کارهایی که می‌کنید آگاه است، و سرانجام اشاره به پدیده‌ای ناگوار در عرصه زندگی مشترک است.

۲. سیر تطور آراء مفسران درباره مصادیق و گستره نشوز

این که نشوز چه مصادیقی را شامل می‌شود و عالمان آن را در چه دامنه و گستره‌ای دیده‌اند، نیازمند مروری سریع بر آیات نشوز (با تمرکز بر سیاق آن‌ها) و نیز بررسی و

تحلیل آراء عالمان در عرصه تفسیر است، تا روشن شود مفسران قرآن کریم چگونه به این مقوله نگریسته‌اند.

از جمله آیاتی که به این مسئله اشاره دارند، آیات ذیل است:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا * وَإِنِ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا» (النساء: ۳۴ و ۳۵)؛ مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است، و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان قوامیت دارند. پس زنان شایسته، فرمانبردارند و در غیبت شوی عقیقت و فرمان خدای را نگاه می‌دارند. و آن زنان را که از نشوزشان بیم دارید، اندرز دهید و از خوابگاهشان دوری کنید و بنیدشان. اگر فرمانبرداری کردند، از آن پس دیگر راه بیداد پیش مگیرید. و خدا بلندپایه و بزرگ است. اگر از اختلاف میان زن و شوهر آگاه شدید، داوری از کسان مرد و داوری از کسان زن برگزینید. اگر آن دو را قصد اصلاح باشد خدا میانشان موافقت پدید می‌آورد، که خدا دانا و آگاه است.

«وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنِ تَحْسَبُونَهَا تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا * وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنِ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا * وَإِنِ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا» (النساء: ۱۲۸-۱۳۰)؛ اگر زنی متوجه نشوز یا رویگردانی همسرش شد، باکی نیست که هر دو در میان خود طرح آشتی افکنند، که آشتی بهتر است. و بخل و فرومایگی بر نفوس مردم غلبه دارد. و اگر نیکی و پرهیزگاری کنید خدا به هر چه می‌کنید آگاه است. هر چند بکوشید هرگز نتوانید که در میان زنان به عدالت رفتار کنید. لکن یکباره به سوی یکی میل نکنید تا دیگری را سرگشته رها کرده باشید. اگر از در آشتی

در آید و پرهیزگاری کنید خدا آمرزنده و مهربان است. و اگر آن دو از یکدیگر جدا شوند خدا هر دو را به کمال فضل خویش بی نیاز سازد که خدا گشایش دهنده و حکیم است.

به روشنی پیداست، این گروه از آیات، به بحث درباره موضوعی، در چارچوب فضای زندگی مشترک اختصاص یافته است. برخی مفسران از سده های آغازین، در مقام برشمردن مصادیق نشوز زن، آن را در گستره ای وسیع دیده اند. از جمله طبری به اموری چون: خود را برتر از مرد دیدن، چشم به کس دیگری جز همسر داشتن، از سر نافرمانی، فرد دیگری را در بستر راه دادن، سبک سری و بی حیایی، از سر بغض و عصیان به مخالفت با همسر برخاستن، دوست دار و خواهان جدایی بودن، اشاره کرده است. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۴۰)

شیخ طوسی نیز "خود برتر بینی" و "به دیگری متمایل بودن" را به دلیل کینه، نفرت، کراهت شدید یا نکوهیده بودن و ... از جمله مصادیق نشوز آورده است. (طوسی، بی تا: ج ۳، ۳۴۶)

اما از این پس در گفتار و نوشتار مفسران، تعبیری چون "به دیگری متمایل بودن"، "مرد دیگری را به بستر راه دادن" و "چشم به مرد دیگری داشتن" دیده نمی شود؛ بلکه نشوز زن در منظر و مرآی این عالمان، در مقولاتی چون عدم اطاعت محض از همسر؛ (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۵۰۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۷۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۵، ۱۷۰ و ۱۷۱) برنخاستن در مقابل همسر وقتی وارد می شود؛ سر برتافتن از خضوع در گفتار و رفتار با همسر (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۷۱) عدم تمکین یا پاسخ مثبت ندادن به درخواست های جنسی او (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۷۱)، عصیان علیه همسر به جهت خود برتر بینی (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۵، ۱۷۰ و ۱۷۱) یا به جهت این که در صدد تسلط یافتن بر اوست (طبری، ۱۳۷۲: ج ۳، ۶۹) یا به سبب کینه نسبت به وی (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۵۰۳) محدود و منحصر شده است. در حالی که در مقام برشمردن مصادیق نشوز مرد از اموری چون: چشم به زنی دیگر داشتن (طبری، ۱۳۷۲: ۱۸۳) دوری جستن و کناره گرفتن (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۵۷۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۵، ۴۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۷۲؛ نسفی، بی تا: ج ۱، ۲۵۱؛ فیض کاشانی،

۱۴۱۸: ج ۱، ۲۴۳) عزم طلاق دادن زن (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۵۵۷) به دلیل کینه نسبت به وی یا ناخوش داشتن وی به جهت زشتی یا سن زیادش (طوسی، بی تا: ج ۳، ۳۴۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۵۷۶) برگزیدن زنی دیگر به جهت جوان‌تر یا زیباتر بودن (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۱۹۶؛ صنعانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ۱۷۵) و نیز جفا و زدن زن (آلوسی، بی تا: ج ۵، ۱۶۱) سخن رفته است.

در مجموع، در منابع تفسیری و پس از آن، در منابع فقهی مصادیق نشوز زن، بازه گسترده‌ای چون: ناسازگاری، گردن‌کشی، ستیزه‌جویی، برتری‌جویی، تخلف و تمرد از فرمان شوهر، بدخلقی، کراهت و نفرت از شوهر، بغض و بدخواهی نسبت به وی، بی‌اذن او از خانه خارج شدن، به جا نیاموردن وظایفی که در برابر او بر عهده دارد، تمکین نکردن، نپیراستن خود از آنچه با استمتاع او ناسازگار است و در او ایجاد تنفر می‌کند، عصیان و مخالفت برتری طلبانه با شوهر، سر باز زدن از اطاعت مرد را شامل می‌شود.

تکیه و تأکید بر بعضی از این مصادیق، نتیجه نوع تلقی این مفسران نسبت به رابطه زن و مرد در زندگی مشترک است بدین معنا که در این نگاه، دایره قیومیت مرد، بسی فراتر از آنچه در آیه شریفه آمده: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» دیده شده و فضیلت یاد شده در آیه، به برتری‌های ذاتی و ارزشی مردان تعبیر شده است. حاصل چنین نگاهی حکم بر محکومیت زن در فرمانبرداری بی چون و چرا از مرد در همه امور زندگی و بسیار فراتر از چارچوب روابط زناشویی است.

برای مثال گفته شده: «اطاعت از شوهر واجب و هرگونه مخالفت با او حرام است»^۱ زیرا مرد نسبت به زن فضیلت دارد، تا آنجا که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اگر روا بود کسی را به

^۱ - به نظر می‌رسد در راه‌یابی اصطلاح نشوز از قرآن به فقه، جابجایی و نقل معنایی صورت گرفته و مصطلح فقیهان از این کلمه با مصطلح قرآن تفاوت‌هایی دارد. در نشوز فقهی حرمت و گناه بودن نشوز، پیش فرض است، اما در قرآن و روایات به هیچ وجه، نهی از نشوز نشده و نشوز نیز جزء گناهان شمرده نشده است و وجوب مطلق اطاعت زن از شوهر نیز دیده نمی‌شود. حتی تمکین به معنای خاص نیز هر چند واجب بوده و ترک آن حرام است، اما به عنوان نشوز تحریم نشده، بلکه بدان جهت که تخلف از شرط اولیه مقرر در عقد نکاح است که زوجین بدان پایبند شده‌اند، به نظر می‌رسد نسبت میان نشوز بدان معنی که در فقه اراده می‌شود، با نشوز در آیه عموم و خصوص من وجه باشد. (ر.ک: حکیم باشی، ۱۳۸۰)

سجده در برابر کسی وادار سازم، دستور می‌دادم که زن در مقابل شوهرش سجده کند.»
(کلینی، ۱۳۶۷: ج ۵، ۵۰۸)

در واقع مرد حاکم، رئیس، بزرگ و آقای زن است، همان گونه که سلاطین و حاکمان بر رعیت فرمان می‌رانند (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۳، ۹۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۵۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۰۵) مرد نیز می‌تواند برای هدایت، تأدیب، اصلاح و آموزش به زن امر و نهی کند و در صورت بدخویی زن، می‌تواند وی را تنبیه کند. (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۷۹) به بیان دیگر مردان بر زنان قیام ولایت و سیاست دارند. (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۵۶۴)

زنان نیز به دلیل ناتوانی و کم‌خردی همچون کودکان و سفیهان، و بلکه اسفه سفیهان هستند (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۵۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۵، ۵۶) و بر همین اساس، از میان انبوه مصادیق یاد شده، بیش از همه بر "عدم تمکین جنسی" تأکید می‌شود؛ با این استدلال که مرد، هزینه زندگی مشترک را بر عهده دارد، پس هرگونه حرکتی که گویای سر برتافتن زن در این زمینه باشد، جفایی بر مرد خواهد بود که به تصریح آیه فوق، باید با موعظه، هجر از بستر و در صورت اثربخش نبودن، با ضرب، مهار گردد.

و در گام بعد، این آراء با پشتوانه برخی روایات،^۱ دست‌مایه و زمینه ساز صدور احکامی غلاظ و شداد از سوی فقیهان شده است.^۱ تردیدی نیست که از لوازم اولیه

^۱ - شمار این گونه روایات بیش از آن است که بتوان آنها را احصاء کرد. لذا در اینجا تنها به ذکر دو نمونه اکتفا می‌شود:

الف) روایتی که ابن ابی شیبۀ و بزار آن را از قول ابن عباس در کتابشان آورده‌اند: زنی از قبیله خثعم نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت: یا رسول الله، به من خبر دهید که حق مرد بر زن چیست؟ حضرت فرمود: حق مرد آن است که اگر درخواستی از زنش داشت (برقراری ارتباط جنسی)، حتی اگر بر پشت شتری باشد، زن، خود را از او دریغ ننماید، و حق مرد بر زن این است که بدون اجازه شوهر روزه مستحبی نگیرد، و اگر چنین کند، گرسنگی و تشنگی از او پذیرفته نخواهد شد. دیگر این که بدون اجازه او از خانه خارج نشود، و اگر چنین کند تا برگردد، ملائکه آسمان و رحمت و عذاب، او را لعنت کنند. (سیوطی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۱۵۲)

ب) روایتی در کافی به نقل از محمد بن مسلم از امام باقر(ع) که زنی خدمت پیامبر اکرم(ص) رسید و از ایشان درباره حق مرد بر زن پرسید؛ حضرت فرمود: اطاعت کند از او؛ عصیان نکند بر او؛ و بدون اجازه او

زوجیت، قبول و پذیرش برقراری رابطه زناشویی و بلکه ایجاد فرصت‌های مناسب جهت این امر و بهره‌گیری طرفین از این رابطه است.

هر چند این ضرورت هم دستخوش دگرسانی‌هایی شده و تنها خواست و بهره‌مندی مرد مورد توجه یا تأکید قرار گرفته و می‌گیرد.

حال مهم‌ترین پرسش این است که چرا در منابع متأخر این همه تغییر و دگرسانی پیش آمده است؟ آیا اساساً قرآن نشوز زن و مرد را متفاوت دیده است؟ چرا احکام مترتب بر نشوز هر یک از این دو جنس متفاوت است؟ آیا این فرق متوجه جنسیت آن دو است؟ یا واقعاً نشوز با توجه به جنسیت معنا و مصداقی متفاوت خواهد یافت؟ و گرنه چرا نشوز زن عصیان و سرکشی و عدم اطاعت از شوهر در امور جنسی دانسته شده و نشوز مرد، دل‌به‌دیگری سپردن؟ چرا دامنه نشوز مردان تا این محدود دیده شده؟ آیا واقعاً خداوند مردان را تافته‌هایی جدا بافته از زنان شمرده؟ یا آن دو را سرشته از گوهری یکسان معرفی کرده و ملاک، عمل هریک از آن‌ها؟ و گرامی‌ترین آن‌ها با تقواترینشان؟

قطعاً چنین تفاسیری نه با معنای لغوی واژه تناسب دارد و نه با آیات دیگر قرآن سازگار است و نه در سیره معصومان (ع) اثری از آن می‌توان سراغ گرفت. پس باید در تقلین،

از خانه اش صدقه ندهد، بدون اجازه او روزه مستحبی نگیرد، خود را از او باز ندارد حتی اگر بر پشت شتر باشد، بدون اجازه او از خانه اش خارج نشود، اگر خارج شود تا برگردد ملائکه آسمانها و زمین و ملائکه رحمت و عذاب او را لعنت خواهند کرد. زن گفت: یا رسول الله چه کسی بیشترین حق را بر انسان دارد؟ فرمود: پدرش. پرسید: چه کسی بیشترین حق را بر زن دارد؟ فرمود همسرش. زن گفت: آیا حق من بر او مثل حقی که او بر من دارد؟ فرمود: نه، نه یک در صد حق او بر تو نیست. زن گفت، به خدایی که تو را به حق برانگیخت هرگز خود را گرفتار مردی نخواهم کرد. (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ۵۰۷)

در روایت دیگری دامنه این حقوق وسیع‌تر شده یعنی علاوه بر عدم جواز روزه گرفتن در حضور یا غیاب او، یا خروج از خانه و ... به خوش پوشیدن، بوی خوش به کار بردن، هر صبح و شام خود را به او عرضه کردن و به بهترین وجه خود را آراستن و ... رسیده است. (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ۵۰۸)

^۱ - «نشوز عبارت است از خروج از اطاعت مرد». (مروارید، ۱۳۷۲: ج ۱۹، ۵۱۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ج ۲۴، ۶۱۴). «مرد می‌تواند زن را در خانه حبس کند». (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۴۸۳). «مرد حق دارد همسرش را از خروج از خانه، از دیدار، عیادت و حتی حضور در مراسم تدفین پدر و مادرش باز دارد». (مروارید، ۱۳۷۲:

میراث بر جای مانده از رسول اکرم اسلام(ص) از مصداقی جستجو کرد که ضمن همخوانی با آیات دیگر قرآن با منظومه معارف اسلامی متناسب و سازگار باشد.

۳. بررسی مصداق نشوز

چنان که در گزارش آراء مفسران ملاحظه شد، برخی از مفسران نشوز را مقوله‌ای مشترک دیده و مراد از آن را عدم ایفا و وظیفه همسری هر یک از زوجین دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲، ۴۵۳) لذا اگر یکسان بودن نشوز زن و مرد، منطقاً پذیرفته شده باشد؛ به طور قطع، عدم تمکین زن را نمی‌توان تنها مصداق یا از مهم‌ترین مصداق نشوز به شمار آورد؛ زیرا چنین مصداقی (عدم تمکین جنسی)، نشوز مرد را پوشش نمی‌دهد، بلکه باید مصداقی را جست که اولاً با معنای لغوی نشوز بیگانه نباشد و ثانیاً بر نشوز زن و مرد، هر دو، ساری و جاری باشد.

بنابراین، مهم‌ترین مصداق نشوز، که در عین حال مشترک میان زن و مرد هم می‌تواند باشد، "خود را از دیگری برتر دیدن" و "به دیگری متمایل بودن" به هر دلیلی، اعم از نفرت، کراهت شدید و کینه، یا "خواهان جدایی و طلاق بودن" باشد. بر این اساس، چنین زن یا مردی، به رغم قبول زوجیت، نه تنها با همسرش رابطه سالم و متعارفی ندارد بلکه دچار نوعی سبک‌سری است، که به انحاء مختلف، "چشم به دیگری داشتن"، "دیگری را به فراش و بستر راه دادن" و در یک کلمه خارج شدن از چارچوب پابندی به لوازم زوجیت بروز و ظهور می‌یابد. به طور قطع، این مصداق، ضمن تناسب با معنای لغوی واژه نشوز، هر دو نشوز زن و مرد را پوشش می‌دهد. افزون بر این که شواهدی از قرآن و تاریخ (سیره و سنت) بر تأیید آن نیز قابل ارائه است.

۳-۱. بررسی شواهد قرآنی

دوست‌گیری زنان شوهردار (دوستی با مردانی غیر همسرانشان) و برعکس، دوستی و برقراری رابطه با زنی غیر از همسرش (پدیده‌ای رایج در دنیای معاصر نزول در سرزمین عربستان بوده است. در آیات قرآن از این واقعیت تاریخی، این گونه حکایت شده است:

«وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصِنَّ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (النساء: ۲۵)؛ هر کس را که توانگری نباشد تا زنان آزاد مؤمنه را به نکاح خود درآورد، از کنیزان مؤمنه‌ای که مالک آنها هستید به زنی گیرد. و خدا به ایمان شما آگاه‌تر است. همه از جنس یکدیگرید. پس کنیزکان را به اذن صاحبانشان نکاح کنید و مهرشان را به نحو شایسته‌ای بدهید. و باید که پاکدامن باشند نه زناکار و نه از آنها که به پنهان دوست می‌گیرند. و چون شوهر کردند، هر گاه مرتکب فحشا شوند شکنجه آنان نصف شکنجه زنان آزاد است. و این برای کسانی است از شما که بیم دارند که به رنج افتند. با این همه، اگر صبر کنید به رایتان بهتر است و خدا آمرزنده و مهربان است.

پیدا است که آیه فوق، هشداری است به مردان مؤمن تا هنگام ازدواج علاوه بر ایمان زن، نسبت به این نکته حساس باشند که مبادا وی در شمار «متخذات اخدان» یعنی زنان دوست گیرنده باشد. دلیل این تأکید این است که مسئله دوست‌گیری در بین عرب، نه تنها میان زنان برده، بلکه حتی در بین زنان آزاد نیز متداول بوده و ظاهراً مردم کسی را به این جهت ملامت و مذمت نمی‌کردند، ولی به خاطر زنا‌ی علنی با زنان آزاد ملامت می‌کردند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۲۷۸)

و این وصف نه تنها برای زنان، بلکه برای مردان نیز آمده و در آن، ضمن تأیید و روا شمردن ازدواج قانونمند (با پرداخت اجر) با زنان اهل کتاب، تلویحاً از برقراری رابطه با زنان اهل کتاب، به منظور دوست‌گیری، نهی شده است:

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرٍ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْأَخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ». (المائدة: ۵) امروز چیزها

پاکیزه بر شما حلال شده است. طعام اهل کتاب بر شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است. و نیز زنان پارسای مؤمنه و زنان پارسای اهل کتاب، هرگاه مهرشان را پردازید، به منظور زناشویی نه زناکاری و دوست گیری، بر شما حلالند. و هر کس که به اسلام کافر شود عملش ناچیز شود و در آخرت از زیانکاران خواهد بود.

۲-۳. بررسی شواهد روایی

روایات صریح و روشنی در این زمینه در اختیار است که، ناشزه را زنی معرفی می کند که به اصطلاح عامیانه «زیر سرش بلند شده» و به رغم داشتن همسر، با دیگری رابطه دارد. عمل چنین زنی در واقع همان فحشای بین و آشکاری است که در روایت نبی اکرم (ص) آمده است؛ آنجا که حقوق مردان بر زنان را بر می شمارند، می فرمایند: «وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكَرُّهُنَّ فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ» (قشیری نیشابوری، بی تا: ج ۴، ۴۱؛ طبری، ۱۸۷۹: ج ۲، ۴۰۳)؛ حق شما مردان است که زنان، کسی را به فراش شما راه ندهند و اگر چنین کردند، آنان را به ضربی غیر مبرح بزنید. می توان این روایت را تفسیر نبی اکرم (ص) بر آیات مورد بحث تلقی کرد.

ابن منذر و ابن ابی حاتم از مجاهد، درباره این بخش از آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ» این گونه روایت کرده آنگاه که زن از فراش همسرش نشوز کند؛ (شوهرش) به او می گوید: از خدا تقوا کن و به فراشت باز گرد؛ پس اگر زن سخن او را پذیرفت؛ باید او را رها کند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۵۵)

در روایت دیگری از حضرت رسول اکرم (ص) نیز سخن از ارتکاب فحشای آشکار است: «... مگر این که مرتکب فحشایی آشکار شوند، که در این صورت، در بسترها از آنان دوری کنید و آنان را به ضربی غیر مبرح بزنید». (ترمذی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۱۵)

از رسول خدا (ص) روایت شده است که جبرائیل آن قدر سفارش زنان را به من کرد، که گمان کردم طلاق وی، جز به دلیل دیدن فحشای آشکار از وی، روا نیست. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ج ۱۷۰، ۲۰)

بنابراین، در لسان روایات، نشوز عبارت است از وطأ فرش، به معنای راه دادن دیگری در بستر که قطعاً فحشایی است آشکار؛ به روشنی پیداست که وطأ فرش، مقدمه‌ای است برای بروز مشکلاتی جدی در زندگی مشترک. و این همان معنای مشترکی است که برای زن و مرد هر دو امکان وقوع دارد.

بنابراین اگر در زندگی مشترک چنین بحرانی رخ نماید، طبیعی است که شیوه‌ها مطرح در آیه ۳۴ بهترین شیوه مناسب در برخورد با چنین انحرافی است تا شاید باعث پریدن خواب غفلت از سر چنین زنی باشد. هم چنان که بهترین راه درباره نشوز مرد هم برقراری صلح است.

۴. عوامل بروز نشوز زن و مرد

باید افزود عوامل بروز نشوز زن و مرد، نیز یکسان نیست؛ بدین معنا که مهم‌ترین عامل بروز نشوز در زن، ضعف اخلاقی (سبک‌سری، بی‌حیایی و...) وی و در مرد، علاوه بر ضعف یاد شده (هوسرانی، شهوت پرستی و...)، زیادت خواهی و حرص اوست.

این در حالی است که تحلیل برخی مفسران در بیان عامل بروز نشوز به گونه دیگری است؛ بدین معنا که نشوز مردان به جهت قوامیتی که نتیجه برتری ذاتی‌شان به لحاظ عقلی، دین‌داری و مقاومت در تحمل مشکلات و سختی‌های زندگی است، سببی خردمندانه دارد. حال آن که نشوز زن به جهت عواطف بسیار، کمی عقل و دین، دلایلی سست و نااستوار دارد. (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۱، ۵۰۳)

اما انگیزه‌ای که در قرآن برجسته شده، زیاده خواهی، سودجویی و حرص و طمع مردان به مال و ثروت دختران یا زنان بیوه ثروتمند است، گواه این سخن، آیات ۱۹ و ۲۰ سوره مبارکه نساء است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَنْدَهُبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا. وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (النساء: ۱۹-۲۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را حلال نیست که زنان را بر خلاف

میلشان به ارث ببرید تا قسمتی از آنچه را که به آنها داده‌اید، باز پس ستانید، بر آنها سخت مگیرید، مگر آنکه مرتکب فحشایی به ثبوت رسیده شده باشند. و با آنان به نیکویی رفتار کنید. و اگر شما را از زنان خوش نیامد، چه بسا چیزها که شما را از آن خوش نمی‌آید در حالی که خدا خیر کثیری در آن نهاده باشد. اگر خواستید زنی به جای زنی دیگر بگیرید و او را قنطاری مال داده‌اید، نباید چیزی از او بازستانید. آیا به آنان تهمت می‌زنید تا مهرشان را باز پس گیرید؟ این گناهی آشکار است.

یکی از عادات ناپسند و نکوهیده در سرزمین عربستان، ازدواج مردان با انگیزه‌های مادی صرف بود؛ بدین معنا که برخی مردان برای تصاحب ثروت دختران یتیم با آنها ازدواج می‌کردند؛ اگر این دختر از زیبایی و جاهتی برخوردار نبود، پس از مدتی، بنای ناسازگاری و بی‌مهری نسبت به او گذاشته می‌شد، سپس یا تصمیم به طلاق او می‌گرفت؛ یا او را رها می‌کرد و سراغ زنی زیبا یا دست کم جوان‌تر می‌رفت، یا با ایراد فشارهایی به آزار و اذیت وی می‌پرداخت تا وی راضی به طلاق یا با قبول برخی مسائل (مثل بخشیدن مهریه یا قسم و...) پذیرای ورود فردی جدید به عرصه زندگی مشترک شود. او برای فرار از تبعات رهاسازی چنین زنی و به منظور توجیه کار خود نسبت‌هایی به او می‌داد.

آنچه در تفاسیر آمده، بازتاب وضعیت ساری و جاری در آن جامعه است. در این آیه ضمن اشاره به ناروایی چنین پیوندی، این گونه رفتارها مورد نکوهش قرار گرفته و به برقراری ارتباط سالم و حفظ حرمت زن و معاشرت نیکو با وی توصیه و تأکید شده است. گفتنی است مضمون آیه ۱۲۸ سوره نساء نسبت به عوامل بروز نشوز ساکت است، اما قرائن، از جمله قرینه سیاق، به روشنی این عوامل را باز می‌نماید.

صرف نظر از امکان و حتی گاه ضرورت^۱ ورود زنی دیگر به ساحت زندگی، واقع امر این است که ورود زنی جدید در زندگی مشترک به طور طبیعی و قطعی موجب نگرانی زن خواهد شد. هم چنان که همین نگرانی در خصوص ورود مردی دیگر در حریم زندگی

^۱ - از جمله آنها مواردی است که قرآن به عنوان ضرورت از آنها یاد کرده و البته آن را مقید به رعایت عدالت نموده و تأکید دارد که هرگز نمی‌توانید (لن تستطیعوا) عدالت را رعایت کنید. (برای این موارد ضروری نک: دروزه، ۱۳۸۳: ج ۸، ۲۵۵)

خصوصی زن، به نحوی دیگر آشفتگی و تشویش خاطر مرد را به دنبال خواهد داشت. لذا در آیات یاد شده سوره نساء از آن به خوف، تعبیر شده است و این خوف در نگاه بسیاری از عالمان بر اطمینان و علم ناظر است. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۴۰؛ طوسی، بی تا: ج ۳، ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۶۹)

۵. جایگاه نشوز در سیاق آیات

آنچه این نوشتار را از موارد مشابه متمایز می‌گرداند، نگاه نگارنده به مقوله نشوز به عنوان پیش در آمدی بر اراده زن یا مرد بر طلاق است. در واقع، غالباً بروز نشوز از سوی هر یک از زن و مرد، گویای اراده هر یک از آن دو بر جدایی یا دست کم تغییر و تحولی جدی در ساحت زندگی مشترک است. به بیان دیگر نشوز را می‌توان نشان و علامتی بر اراده و آهنگ بر جدایی و مفارقت از سوی مرد ناشز و زن ناشزه دانست. یعنی هر دو از یک روش (برقراری ارتباط با دیگری) برای اظهار این خواست خود بهره می‌گیرند. گواه این ادعا، سیاق آیات ۳۴ و ۱۲۸ سوره مبارکه نساء است.

با اندکی دقت در سیاق آیه ۳۴ این سوره، روشن می‌شود که این آیه به نوعی با موضوع طلاق در ارتباط است. زیرا پس از یادکرد موقعیت مرد، به لحاظ نقش محوری اقتصادی او در اداره زندگی مشترک، یادآور می‌گردد که این بنا، با حافظ و سازگار بودن زن در عیان و نهان پابرجاست: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»، اما اگر این ماجرا به سمت نشوز متمایل شود و نشانه و اماره‌ای از نشوز در زن ظهور و بروز کند (مثل شکستن حرمت حریم زندگی یا فراتر نهادن گام از حدّ متعارف) راه‌هایی برای بازگرداندن او از انحراف ایجاد شده پیشنهاد می‌شود.

در آیه بعد بدون اشاره به کارساز نبودن راه‌ها پیشنهادی، به لزوم برپایی دادگاه خانوادگی برای حل مشکل میان زن و مردی که زندگی‌شان دچار بحران شده، می‌پردازد. گویی راه‌ها پیشنهادی سه گانه (موعظه، هجر در بستر و ضرب) برای پیشگیری از بروز شکاف و شقاق در زندگی، بوده است، لذا در ادامه بر این نکته تأکید می‌شود که اگر

امکان بقا زندگی (به طور توافقی و دو جانبه) وجود داشته باشد، خداوند هم آنان را بدان توفیق خواهد داد و گرنه باید به طلاق راضی شد.

و شاید علت عدم اشاره به کارگر نبودن راه‌های پیشنهادی در آیه ۳۴، در درمان نشوز زن، ضرورت بیان عام پیام آیه ۳۵ باشد تا هم مورد خاص نشوز را دربر بگیرد و هم ناسازگاری‌ها دیگر را که ربطی به نشوز ندارند، به هر رو، برپایی دادگاه خانوادگی در مقدمه بروز ناسازگاری عاملی است جهت کندتر کردن روند اجرای طلاق و جدایی.

در آیه ۱۲۸ سوره مبارکه نساء، با فاصله شدن قریب ۹۰ آیه، مجدداً به بحث خانه و خانواده بازگشته و این بار با اشاره به نشوز مرد، فضایی ترسیم می‌شود که در آن مرد، با برگزیدن زنی دیگر و وارد ساختن او در ساحت زندگی مشترک، عزمش را بر جدایی از همسر سابقش اعلام می‌کند، هر چند ظاهراً او می‌تواند همزمان چند همسر داشته باشد، اما اگر نخواهد متحمل هزینه‌های سنگین ازدواج مجدد باشد، ناگزیر ترتیبی اتخاذ می‌کند که زن را وادار به قبول جدایی یا صرف نظر از برخی حقوقش کند.

در این جا نیز تعبیر "نشوز" به کار رفته است. در آیه بعد، با تأکید بر عدم امکان قطعی برقراری عدالت میان زنان، از این که زنان را معلقه نگاه دارند و تمام تمایل خود را به یک سو متوجه سازند، نهی می‌کند و در همان حال به صلاح و اصلاح و رعایت تقوی فرامی‌خواند و در نهایت به صراحت از طلاق سخن می‌گوید: «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا» (النساء: ۱۳۰) تأکید بر این که اگر این دو از هم جدا شوند، خداوند هر یک از این دو را از خوان رحمت خویش بهره‌مند و بی نیاز خواهد ساخت.

بنابراین در این سوره، نشوز به عنوان مقدمه و پیش درآمدی بر طلاق (زننگ خطری از سوی زن) یا اعلام رسمی مرد برای جدایی است. این گذر سریع، تردیدی باقی نمی‌گذارد که نشوز، در سیاق آیاتی قرار دارد که بیانگر چند و چون طلاق و مراحل مقدماتی آن است.

۶. شیوه برخورد با نشوز زن و مرد

به رغم یکسانی نشوز زن و مرد، راه درمان یا شیوه برخورد با آن به جهت تفاوت‌های زیستی این دو جنس با یکدیگر، راه‌هایی متفاوت و متناسب با ویژگی‌ها و خصوصیات طبیعی و بیولوژیک هر یک از آن‌ها ارائه شده است.

۶-۱. برخورد با نشوز زن

برای زن ناشزه دو حالت متصور است: (۱) از سرِ حرص و بی‌عفتی مرتکب چنین رفتار ناپسندی شده است، (۲) به دلایل مختلف (اعم از دلایل خلقی و خلقی، یا عدم رضایت‌مندی از همسر و...) به ادامه زندگی رغبتی ندارد و خواستار جدایی است.

هریک از این دو عامل، به تنهایی یا به صورت جمعی می‌تواند موجب بروز نشوز وی شود. در واقع نشوز، ابزاری است در دست زن برای فهماندن نوع احساسش به مرد؛ که به تناسب و فراخور خواستش از آن بهره می‌گیرد.

انگیزه نشوز هرچه باشد، آیه تنها به راه‌های درمان این رفتار غیر طبیعی اشاره دارد. در صورتی که نشوز زن ناشی از بی‌عفتی باشد، مرد موظف است درباره آوردن وی، سه مرحله یاد شده در آیه مبارکه را (موعظه، دوری در بستر و ضرب غیر مبرح) پی‌بگیرد. در هر یک از این مراحل در صورتی که زن متوجه قبح کارش شد و به فضای سالم زندگی بازگشت، مرد نباید به خاطر خطای پیشین نسبت به او ستم روا دارد. (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۱۹۷)

اما اگر قصد زن ناشزه قطع پیوند باشد، بی‌تردید راه‌های یاد شده، مفید نخواهد بود و باید در سطح دیگری به حل و فصل ماجرا پرداخت؛ یعنی با برقراری دادگاه خانوادگی مقدمات اصلاح فیما بین آن‌ها فراهم گردد. چنان‌چه این راه نیز مؤثر نیفتد، تنها راه، جدایی و طلاق است.

۶-۲. برخورد با نشوز مرد

بی تردید، ورود زنی دیگر به زندگی مشترک، به لحاظ طبیعی تبعات مترتب بر نشوز زن را به همراه ندارد و با توجه به میزان حساسیت زن به موضوع (نداشتن شح)، این کجی و ناراستی می تواند با نرمش و مدارای اختیاری (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۱۹۷)^۱ او حل شود یا با توسل به قانون و مجاری قانونی برای به راه آوردن چنین مردی اقدام نماید؛ زیرا طبعاً لوازم لازم برای ایجاد تغییر در مرد در اختیار او نیست.

در نشوز مرد، ضمن تأکید بر مشروط بودن تعدد همسران به برقراری عدالت میان آنها،^۲ اگر مردی علاوه بر زنی که دارد، چشم به زن دیگری داشته باشد (یعنی نشوز داشته باشد)، همسر او برای جلوگیری از قطع کامل پیوند می تواند پیشنهادهایی به مرد داشته باشد تا کماکان از امتیازهای داشتن همسر (دریافت نفقه، قسمت و ...) برخوردار بماند.

این مطلب دقیقاً همان معنایی است که در آیه ۱۲۸ همین سوره مطرح شده است، بدین معنا که اگر مردی به زن دیگری نظر داشته باشد و این امر همسر وی را نگران کرده باشد، می تواند برای اصلاح، اقدام کند. اما اگر هیچ یک از این راهها نتیجه نداشت، این ماجرا هم به طلاق منجر خواهد شد.

بنابراین شیوه برخورد یا درمان نشوز زن و مرد با توجه به کارکرد و نقشی که طبیعت بر عهده هر یک از زن و مرد نهاده، تعیین شده است. به بیان دیگر، تفاوت‌های مطرح در درمان نشوز آنها، مستند به نقش طبیعی هر یک از آنها در ساحت زندگی است.

چه، از یک سو در نگاه قرآنی تمام انسان‌ها (اعم از زن و مرد) در گوه آفرینش، یکسان هستند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (النساء: ۱)؛ ای مردم، بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن همسر او را و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد. و بترسید از آن خدایی

^۱ - بر اساس گفته برخی عالمان، مراد از خیر در آیه ۱۲۸ سوره نساء، «اختیار» است. (طبری، بی تا: ج ۵، ۱۹۸؛

شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۵۶۰)

^۲ - موضوعی که آیه بعد، یعنی آیه ۱۲۹ بدان پرداخته است.

که با سوگند به نام او از یکدیگر چیزی می‌خواهید و زنه از خویشاوندان مبرید. هر آینه خدا مراقب شماست.^۱

در همین فرهنگ، "زوجیت در زناشویی یک علقه طبیعی است؛ لذا قوانین خاصی در طبیعت برای آن وضع شده است. در واقع ازدواج بر اساس یک خواهش طبیعی از طرف زوجین که مکانیسم خاصی دارد، تنظیم و برقرار می‌گردد. لذا هر چند روال طبیعی در اجتماع مدنی، قانون آزادی و مساوات است و تمام مقررات اجتماعی باید براساس این دو اصل (آزادی و مساوات) تنظیم گردد؛ اما در پیمان ازدواج غیر از دو اصل یاد شده، قوانین دیگری نیز در طبیعت برای آن وضع شده و چاره‌ای جز رعایت و پیروی از آنها نیست". (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۸۰)

نتیجه‌گیری

امروزه، اهل قلم و نظر، به گونه‌ای مبسوط به بازپژوهی نشوز در موارد کهن و نیز در گستره قوانین فقهی - حقوقی پرداخته‌اند^۲ که از خلال این آثار، دو نگاه کاملاً متباین درباره نشوز قابل استفاده است:

۱- متفاوت دیدن نشوز زن و مرد؛ اینان مصادیق متعددی برای نشوز زن برشمرده و در همان حال نشوز مرد را بسیار محدودتر دیده‌اند. ویژگی برجسته و مشترک این نگاه، نگاه ابزاری داشتن به زن و نشان دادن او در کنار کودکان و سفیهان است. واقعیت این است که پرداختن به این دیدگاه با توجه به فروپاشی بنیان‌های آن (مجموع بودن برخی از مستندات روایی آنها، ناسازگاری با نص آیات قرآنی و مغایرت با دلایل عقلانی) علاوه بر تکراری بودن، کار بیهوده و بی ثمری خواهد بود. چه، پیداست که این نوع نگاه به زن، یادآور

^۱ - نک: (انعام: ۹۸؛ اعراف: ۱۸۹؛ زمر: ۶)

^۲ - برای نمونه بنگرید به پژوهش‌های وزینی چون: (حکیم باشی، حسن، «آیه نشوز و ضرب زن از نگاهی دیگر»، مجله پژوهش‌ها قرآنی، شماره ۲۷-۲۸؛ هاشمی، سید حسین، «مبانی و معیارهای رفتار با زن در قرآن»، مجله پژوهش‌های قرآنی شماره ۲۵-۲۶ بهار و تابستان ۱۳۸۰؛ سجادی، سید ابراهیم، «قوامیت مردان بر زنان در خانواده»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۵-۲۶، بهار و تابستان ۱۳۸۰)

نگرش اقوام بدوی به زنان^۱ و به معنای واقعی کلمه بیگانه با روح حاکم بر آموزه‌ها قرآنی و سنت نبوی و نیز شیوه پیشوایان راستین الهی است.

۲- یکسان دیدن نشوز زن و مرد؛ برخی مفسران و عالمان متقدم و غالب محققان معاصر با باور به برابری حقوق زن و مرد، نشوز را نادیده انگاشتن حق طرف مقابل در زندگی مشترک و عدم پایبندی به عهد زوجیت و فراتر رفتن از حوزه آرام‌بخشی خانه می‌دانند. اینان بر این نکته تأکید دارند که زن و مرد، هر دو، در معرض ابتلاء به این بیماری اخلاقی - اجتماعی هستند. مهم‌ترین مصداق در نگاه این گروه، "به دیگری متمایل بودن" و "چشم به دیگری داشتن" و "دل در گرو مهر دیگری داشتن" است که با تعابیر مختلفی بیان شده است.

این موارد، مصداق‌هایی است که نشوز زن و مرد را پوشش می‌دهد و بر هر دو انطباق دارد. تمام سعی و تلاش نگارنده این سطور، بیرون کشیدن قرائن و شواهد نگاره دوم از خاطره فرهنگ قرآنی و روایی بود.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود، (بی تا)، *روح المعانی*، [بی جا]: [بی نا].
- ابن اثیر، محمد، (۱۳۶۴ ش)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق محمود محمد الطناحی، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، أحمد، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامی.

^۱ - جامعه انسانی در عصر نزول قرآن، جایگاه واقعی و انسانی برای زنان قائل نبودند و حضور زنان در عرصه اجتماع به مثابه یکی از ارکان برپا دارنده جامعه را نکوهیده می‌پنداشتند. در جوامع آن روز نسبت به زنان دو نگرش وجود داشت: نگاهی که زنان را موجودات طفیلی و بیرون از جامعه انسانی که می‌باید مورد بهره‌جویی مردان قرار گیرند، می‌پنداشت، و دیدگاهی که زنان را انسان‌های ناقص می‌پنداشت بسان کودکان و دیوانگان؛ با این تفاوت که زنان هرگز به انسانیت کامل نمی‌رسند و از این رهگذر می‌بایست همیشه پیرو و زیر سلطه زندگی کنند. (طباطبایی، ۱۴۰۷ ق: ۲۵۷)

- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۲ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- ابن منظور، جمال الدین مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: نشر أدب الحوزة.
- بحرانی، یوسف، (۱۴۰۸ق)، **حدائق الناضرة**، تحقیق و تعلیق محمد تقی الایروانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، **سنن الترمذی**، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۷ش)، **زن در آئینه جلال و جمال**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الثانية.
- حکیم باشی، حسن، (۱۳۸۰ش)، «آیه نشوز و ضرب زن از نگاهی دیگر»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۲۷-۲۸.
- حویزی، عبد علی بن جمعة، (۱۴۱۵ق)، **نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- دروزة، محمد عزة، (۱۳۸۳ق)، **التفسیر الحدیث**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- رازی، محمد بن عمر فخر الدین، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق)، **مفردات غریب القرآن**، قم: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية.
- زمخشری، جارالله محمود، (۱۴۰۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التأویل**، بیروت: دارالكتاب العربی.
- سجادی، سید ابراهیم، (۱۳۸۰)، «قوامیت مردان بر زنان در خانواده»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۲۵ - ۲۶.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی.

- شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد.
- صنعانی، عبدالرزاق، (۱۴۱۰ق)، **تفسیر القرآن**، تحقیق الدكتور مصطفى مسلم محمد، الرياض: مكتبة الرشد للنشر و التوزيع.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی یزدی، محمد کاظم، (۱۴۲۰ق)، **العروة الوثقی**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- _____، (۱۴۱۵ق)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، به تحقیق جمعی از محققین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۸۷۹م)، **تاریخ الطبری**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تأویل آی القرآن**، بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرين**، تحقیق السيد أحمد الحسيني، بیروت: مكتب النشر الثقافة الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، **العین**، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور إبراهيم السامرائی، قم: مؤسسه دار الهجرة، الطبعة الثانية.
- فیض کاشانی، ملّا محسن، (۱۴۱۸ق)، **الأصفي فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۴۱۸ق)، **محاسن التأویل**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قرطبی، محمد بن أحمد، (۱۴۰۵ق)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق و تصحیح أبوإسحاق إبراهيم أطفیش، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قشیری نیشابوری، مسلم، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفكر.

- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷ش)، **الکافی**، تصحیح و تعلیق علی أكبر الغفاری، طهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مروارید، علی أصغر، (۱۴۱۰ق)، **الینایع الفقھیة**، بیروت: دار التراث.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷ش)، **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- مغنیة، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نسفی، عبدالله بن أحمد بن محمود، (بی تا)، **تفسیر النسفی**، [بی جا]: [بی نا].
- هاشمی، سید حسین، (۱۳۸۰ش)، «مبانی و معیارهای رفتار با زن در قرآن»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۲۵ - ۲۶.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال یازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

مفهوم شناسی و مصداق یابی «اولی الامر» از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

رضا کیلانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۷

تاریخ تصویب: ۹۲/۴/۶

چکیده

عصمت ائمه اثنی عشر(ع) از سهو و گناه، از موضوعات اختلافی میان شیعه و اهل تسنن است. در میان مفسران اهل تسنن، فخر رازی در تفسیر مفتاح الغیب، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء، با بیانی استدلالی، عصمت اولی الامر را به اثبات رسانده، لکن در مورد مصداق آن بر خلاف شیعه امامیه، بر این باور است که مراد از اولی الامر نه امامان شیعه(ع) بلکه اهل حلّ و عقد از امت اسلام است. در حالی که علامه طباطبایی، ضمن پاسخ به شبهات ایشان، مصداق اولی الامر را منحصر به ائمه اثنی عشر(ع) می‌داند. پژوهش حاضر درصدد تحلیل تطبیقی

این دو دیدگاه و روشن ساختن این حقیقت است که مصداق اولی الامر، متعین در اشخاص ائمه اثنی عشر (ع) بوده، اشکالات فخر رازی به دیدگاه شیعه وارد نبوده و دیدگاه او درباره مصداق اولی الامر (اجماع اهل حلّ و عقد) با اشکالات جدی روبرو است.

واژه‌های کلیدی: اولی الامر، عصمت، ائمه اطهار (ع)، امام، اهل حلّ و عقد، علامه طباطبایی، فخر رازی.

مقدمه

یکی از اختلافات شیعه امامیه با اهل تسنن، در مسأله امامت، عصمت یا عدم عصمت ائمه اطهار (ع) است. دانشمندان شیعه اعم از متکلمان، مفسران و مورخان، با استناد به ادله مختلف قرآنی، روایی، عقلی و تاریخی، عصمت ائمه اطهار (ع) را به اثبات رسانده‌اند. بخشی از ادله آن‌ها مربوط به آیات قرآنی است. آیه اولی الامر، آیه تطهیر و آیه ولایت، از جمله آیاتی است که به خوبی، بیانگر عصمت ائمه اطهار (ع) می‌باشند. شاید بتوان گفت آیه ۵۹ سوره نساء، بهترین و صریح‌ترین آیه در اثبات عصمت و وجوب اطاعت از امامان شیعه (ع) است.

مفسران مختلف از اهل تسنن و تشیع، در مقام تفسیر این آیه، با رویکردهای مختلف روایی، عقلی، قرآنی، ادبی و عرفانی به شرح و توضیح آیه پرداخته‌اند. در میان مفسران اهل تسنن، فخر رازی با بیانی استدلالی عصمت اولی الامر را اثبات می‌نماید، لکن در مقام تعیین مصداق اولی الامر، با طرح اشکالاتی بر دیدگاه شیعه، اجماع اهل حلّ و عقد را به عنوان مصداق اولی الامر معرفی می‌نماید.

مفسران اهل تسنن در مورد مصداق اولی الامر در آیه ۵۹ سوره نساء دیدگاه‌های مختلف و متباینی برگزیده‌اند. برخی مراد از اولی الامر را خلفاء راشدین و برخی دیگر علماء دین و گروهی نیز امراء سرایا دانسته‌اند. براساس دیدگاه ایشان، مصداق اولی الامر هر کدام از اقوال که باشد، افراد اولی الامر، معصوم نبوده و وجوب اطاعت از آنان بر اساس آیه فوق‌الذکر، مشروط به عدم مخالفت آنان با کتاب خدا و سنت نبوی است.

فخر رازی با ابداع قول جدیدی تحت عنوان اجماع اهل حلّ و عقد، در صد گزینش و تصحیح یکی از اقوال سه گانه - علماء دین - است. به اعتقاد ایشان، از آیه ۵۹ سوره نساء و وجوب اطاعت از «اولی الامر» به طور آشکار مستفاد است. این دیدگاه موافق با دیدگاه شیعه است لکن در مقام یافتن مصداق اولی الامر، دیدگاه شیعه را نپذیرفته، با طرح اشکالاتی به آن، دیدگاه خود را که اجماع اهل حلّ و عقد است به عنوان مصادیق اولی الامر معرفی نموده و اطاعت از آنان را واجب دانسته است. اشکالات او به دیدگاه شیعه، وارد نبوده و دیدگاه او درباره مصادیق اولی الامر با اشکالات جدی روبروست. یادآوری می شود که در مورد آیه ۵۹ سوره نساء مقالاتی به رشته تحریر درآمده است، اما راقم سطور بر این اعتقاد است که نوشتار حاضر از این ویژگی بهره مند است که در مقام تبیین مفهومی و مصداقی اولی الامر، ضمن تمرکز بر دو تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن و مفتاح الغیب، با حفظ انسجام، اشکالات رازی بر دیدگاه شیعه و نقد بر آن، به طور مستوفی بررسی گردیده و دیدگاه او در نظریه «اهل حلّ و عقد» با ادله مختلف به نقد کشیده شده است.

این پژوهش، به اجمال در سه محور تنظیم یافته است:

۱. تبیین دلالت آیه بر عصمت اولی الامر و وجوب اطاعت از آنان
۲. طرح اشکالات فخر رازی بر دیدگاه شیعه و پاسخ از آنها
۳. دیدگاه فخر رازی (اجماع اهل حلّ و عقد) و اشکالات آن

۱. تبیین دلالت آیه بر عصمت اولی الامر و وجوب اطاعت از آنان

۱-۱. تحلیل مفهومی «اولی الامر» با قطع نظر از مصداق آن

خداوند متعال در آیه ۵۹ سوره نساء می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید، پس هر گاه در امری [دینی]

اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌تر است».

اولی الامر، هر طایفه‌ای که باشند، بهره‌ای از وحی ندارند و کار آنان، تنها صادر نمودن آرای است که به نظرشان صحیح می‌رسد و اطاعت آنان، در آراء و اقوالشان بر مردم واجب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۸۸)

اولی الامر حق ندارند حکمی جدید، غیر از حکم خدا و رسول (ص) را وضع کنند و نیز نمی‌توانند حکمی از احکام ثابت در کتاب و سنت را نسخ نمایند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۸۹)

۲-۱. بیان علامه طباطبایی در عصمت اولی الامر

اطاعت از رسول (ص)، اطاعت از خداوند است چرا که خداوند می‌فرماید: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» (النساء: ۸۰)؛ هر کس از پیامبر (ص) فرمان برد، در حقیقت خدا را فرمان برده و هر کس رویگردان شود، ما تو را بر ایشان، نگهبان نفرستاده ایم.

علامه طباطبایی پس از بیان معنای «أطيعوا الله»، در مقام بیان از «أطيعوا الرسول» و وجه تکرار کلمه «أطيعوا» می‌گوید: «اما رسول (ص) دو جنبه دارد: یکی جنبه تشریح به آنچه پروردگارش از غیر طریق قرآن به او وحی فرمود، یعنی همان جزئیات و تفصیل احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آن‌ها تشریح کردند.

و خدای تعالی در این باره فرموده: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: ۴۴)؛ و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی.

دوم، یک دسته دیگر از احکام و آرای است که آن جناب به مقتضای ولایتی که بر مردم داشته و زمام حکومت و قضا را در دست داشتند، صادر می‌کردند و خدای تعالی در این باره فرموده: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (النساء:

(۱۰۵)؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آنچه خدا به تو آموخته داوری کنی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۸۸)

اطاعت از رسول (ص) معنایی، و اطاعت از خدای سبحان، معنایی دیگر دارد، پس بر مردم واجب است که رسول (ص) را در دو ناحیه اطاعت کنند. یکی در ناحیه احکامی که به وسیله وحی بیان می‌کند و دیگر، احکامی که خودش به عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید.

با لحاظ حکم واحد «أطیعوا» برای رسول (ص) و اولی الامر از یک سو، و نفی قطعی هرگونه احتمال معصیت یا اشتباه در حکم، در مورد رسول (ص) از سوی دیگر، می‌گوید: اگر در مورد اولی الامر، این احتمال (معصیت یا اشتباه در حکم) برود، به هیچ وجه نباید برای جلوگیری از این احتمال، قیدی نیاورد. پس همین که می‌بینیم در مورد آنان نیز هیچ قیدی نیاورده، چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم آیه شریفه از هر قیدی، مطلق است و لازمه مطلق بودنش همین است که بگوییم همان عصمتی که در مورد رسول (ص) در نظر گرفته شده است، در مورد اولی الامر نیز، اعتبار شده باشد و منظور از اولی الامر، آن افراد معینی هستند که مانند رسول خدا (ص) دارای عصمت اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۱)

سه نکته ادبی - مفهومی در استنباط عصمت مصادیق اولی الامر به قرار ذیل است:

- اشتراک اولی الامر و رسول (ص) در حکم واحد
- عصمت قطعی رسول (ص) به اتفاق فرق مسلمین
- لزوم اتیان قید در فرض عدم معصومیت مصادیق اولی الامر

۳-۱. بیان فخر رازی در عصمت اولی الامر

فخر رازی از طریق قیاس شکل اول، عصمت اولی الامر را اثبات می‌کند. به این بیان: صغرای قیاس: خدای تعالی به صورت قطعی (غیرمشروط) امر فرموده که اولی الامر را اطاعت کنید.

کبرای قیاس: هر کس را که خداوند، به صورت قطعی (غیرمشروط)، امر به اطاعتش نماید، واجب است که معصوم از خطا باشد.

نتیجه: قطعاً اولی الامر در آیه، معصومند.

اگر اولی الامر، معصوم از خطا نباشند، در فرض اقدام آنها به خطا، خداوند امر فرموده که آنها را اطاعت کنید و این، امر به انجام آن خطاست و خطا، چون خطاست، منهی عنه است. لذا لازم می‌آید که امر و نهی، در فعل واحد و به اعتبار واحد، اجتماع کنند و این محال است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۳) نظیر همین استدلال در تفسیر بحرالمحیط نیز آمده است. (اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۸۷)

محتوای بیان علامه طباطبایی و فخر رازی در اثبات عصمت اولی الامر، تقریباً یکسان بوده و هر دو براساس اطلاق آیه و عدم بیان قید و شرط با توجه به اهمیت موضوع، اتفاق نظر دارند. ناگفته نماند که در میان مفسران اهل سنت، شاید کسی نباشد که این گونه با بیانی مستدل و قوی، عصمت اولی الامر را به اثبات رسانده باشد و فخر رازی با وجود تعصب در موضوعات گوناگون، در این مقام، به درستی و انصاف عصمت را در «اولی الامر» به اثبات می‌رساند. گرچه او، در مقام تعیین مصداق، به خطا رفته، اجماع اهل حل و عقد را به عنوان مصداق اولی الامر معرفی می‌کند، چیزی که هیچگاه با اطلاق آیه که مورد اعتقاد خود اوست، سازگار نمی‌افتد.

مفسران اهل تسنن در تعیین مصداق، اقوال مختلف و پراکنده‌ای اظهار نموده‌اند. برخی از مفسران اهل تسنن مراد از اولی الامر را، امراء سرایا دانسته‌اند. (ابن قتیبه، بی تا: ۱۱۴؛ سمرقندی، بی تا: ج ۱، ۳۱۲) و برخی دیگر گفته‌اند منظور از اولی الامر، اهل فقه و دین یعنی فقهاء و علماء دینی‌اند. (ابن ابی حاتم، بی تا: ج ۳، ۹۸۸) و عدّه‌ای نیز مصداق اولی الامر را خلفاء و امراء دانسته‌اند. (طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۴۷۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۲۴؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۰)

برخی نیز در ضمن بیان یک قول یا روایت، فرد یا افراد معینی را به عنوان مصداق اولی الامر معرفی نموده‌اند که عبدالله بن حذافه، ابی بکر، عمر و خالد بن ولید از آن جمله‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۵، ۹۳-۹۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۵۵۴)

اقوال و آراء مفسران اهل تسنن در تعیین و تبیین مصداق اولی الامر، بسیار پراکنده و متعدّد است و هیچ اتفاق نظری در این مقام وجود ندارد. مفسران در بیان مصداق اولی الامر،

وجوهی آورده‌اند: خلفاء راشدین، امراء سرایا، علماء دین و ائمه معصومین (ع) (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۳)

۲. طرح اشکالات فخر رازی بر دیدگاه شیعه و پاسخ آن‌ها

رازی قول شیعه اثنی عشر در تطبیق اولی الامر بر ائمه معصومین (ع) را مواجه با اشکالاتی می‌داند که عبارتند از:

- عدم معرفت به امامان شیعه (ع)

- معرفت به امام (ع) و عدم امکان دسترسی به او

- حمل لفظ جمع اولی الامر بر مفرد

- عدم ردّ تنازع به اولی الامر

۲-۱. عدم معرفت به ائمه معصومین (ع)

رازی در مورد عدم معرفت به امام معصوم (ع) می‌گوید: «اطاعت از اولی الامر، مشروط به معرفت به آن‌ها و مشروط به آن است که بتوان به آن‌ها دسترسی داشت. بنابراین چنانچه خداوند اطاعت از آنان را قبل از معرفت به آنان، بر ما واجب گرداند، تکلیف نمودن به چیزی فوق طاقت و توان است و اگر اطاعت از آنان را مشروط به زمانی قرار دهد که آن‌ها را می‌شناسیم، در آن صورت، ایجاب، مشروط است، در حالی که ظاهر قول خدای تعالی «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» اقتضای اطلاق دارد». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

در تأیید و تکمیل مطلب فوق، اضافه می‌کند که امر به اطاعت، با استفاده از لفظ واحد «أَطِيعُوا» نسبت به رسول (ص) و اولی الامر، بیانگر این مطلب است که لفظ واحد، نمی‌تواند هم‌زمان، هم مشروط باشد و هم مطلق، بنابراین از آنجا که لفظ «أَطِيعُوا» در حق رسول (ص) مطلق است، ضروری است که در حق اولی الامر نیز، مطلق باشد. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

بنابراین اگر امر به اطاعت، مطلق باشد یعنی چه آن‌ها را بشناسیم و چه آن‌ها را نشناسیم، اطاعت از آنان واجب است. در این صورت، تکلیف به اطاعت مطلق از آنان، تکلیف به مالایطاق بوده و صدور آن از حکیم علی‌الاطلاق، محال است، زیرا محال است خداوند حکیم ما را دستور فرماید که به نحو مطلق از اولی‌الامری اطاعت نمائیم که آنان را نمی‌شناسیم و اگر امر به اطاعت، مشروط به شناسایی و معرفت به آنان باشد، نه تنها با اطلاق آیه سازگاری ندارد بلکه مستلزم جمع بین اطلاق و اشتراط در لفظ واحد «أَطِيعُوا» است، اطلاق نسبت به اطاعت از رسول (ص)، و اشتراط نسبت به اولی‌الامر.

علامه طباطبایی اشکال فوق را مورد توجه قرار داده و می‌گوید عین این اشکال به خود مستشکل بر می‌گردد. برای اینکه اطاعت همان‌طور که او گفته، مشروط به معرفت است، آن هم به طور مطلق، تنها فرقی که بین گفتار او و گفتار ما هست این است که او می‌گوید اولی‌الامر و اهل حلّ و عقد را خود ما می‌شناسیم و مصداقش را تشخیص می‌دهیم و هیچ احتیاجی به معرفی و بیان خدا و رسول او (ص) نداریم، ولی ما می‌گوییم اولی‌الامر بی‌گناه و معصوم از هر معصیت و خطا، احتیاج به معرفی خدا و رسول او (ص) دارد. پس هم قول ما و هم قول صاحب اشکال مخالف با آیه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۹)

پاسخ دوم، پاسخ حلّی به ایراد فوق و مربوط به شرایط عمومی تکلیف است. یکی از شرایط عمومی تکلیف، علم و معرفت است. نظیر قدرت، عقل و حیات که آن‌ها نیز از شرایط عمومی تکلیف هستند.

علم و معرفت اگر چه از شرایط تکلیف است لکن از قبیل سایر شروط نمی‌باشد به گونه‌ای که تا تکلیف به مکلف نرسد و به آن و به موضوع و متعلق آن، معرفت پیدا نکند، تکلیف منجز نشود. اگر معرفت، مثل سایر شرایط، قید تکلیف یا مکلف‌به باشد، نظیر استطاعت در حجّ (که قید مکلف است) و وجود آب در وضو (که قید تکلیف است)، در آن صورت، هیچ‌گاه تکلیف مطلق وجود نمی‌داشت، چون تکلیف هر قدر هم که بی‌قید و شرط باشد، بالاخره مشروط به شرایط عامه یعنی علم و قدرت و امثال آن است. پس باید بگوییم تمامی تکالیف مقیدند، در حالی که این طور نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۹)

پاسخ سوّم آن است که معرفت به مصادیق اولی الامر، امر مجهولی نبوده و از آیات دیگر، نظیر آیه ولایت، آیه تطهیر و آیات دیگر، به وضوح، مستفاد است. همین طور، مصادیق اولی الامر، مطابق با احادیث صحیحی که از پیامبر (ص) به دست ما رسیده است، معین و معرفی شده‌اند.

مضافاً به اینکه در جوامع روایی اهل تسنّن، احادیث مرتبط با تقلین (ترمذی، بی تا: ج ۵، ۶۶۲) اصل حادثه غدیر خم (طیالسی، بی تا: ۲۳؛ احمد بن حنبل، بی تا: ج ۱، ۸۴-۸۸؛ بیهقی، بی تا: ج ۵، ۱۲۰) و همین طور حدیث غدیر خم (ضحاک، ۱۴۱۲: ۵۹۰-۵۹۶؛ عسقلانی، ۱۴۰۵: ج ۷، ۶۱) ذکر شده است.

و این گونه نیست که در نزد مورّخان، مفسّران و متکلمان اهل تسنّن، به نحو کلی، شأن و منزلت امیرالمؤمنین علی (ع) مخفی مانده باشد. حتّی خود فخر رازی در بحث جهر به بسم الله در نماز، در شأن و منزلت علی (ع) می گوید: «کسی که در دینش به علی بن ابی طالب اقتدا کند، هدایت یافته است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۸۰) و در ادامه بحث می گوید: «کسی که در دین خود، علی (ع) را امام و پیشوای خود قرار دهد، قطعاً در مورد دینش و خودش، به دستاویزی استوار چنگ زده است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۸۲)

و نیز ذیل آیه ۲۳ سوره شوری می گوید: «هیچ تردیدی نیست که بین فاطمه (ع)، علی (ع)، حسن (ع)، حسین (ع) از یک سو و رسول الله (ص) از سوی دیگر، شدیدترین تعلّقات و وابستگی ها وجود داشته است و این مطلب، با نقل متواتر معلوم و آشکار است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ۵۹۵)

و در ادامه اذعان می کند که با نقل متواتر از رسول خدا (ص) ثابت شده است که آن حضرت، علی (ع)، حسن (ع) و حسین (ع) را دوست می داشت، وقتی چنین باشد، بر همه امت واجب است که مثل او باشند به دلیل قول خدای تعالی: «وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (الاعراف: ۱۵۸) «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (النور: ۶۳) «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل عمران: ۳۱) «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الاحزاب: ۲۱). (رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ۵۹۵)

فخر رازی به آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ...» استناد نموده و درصدد است وجوب امتثال از رسول خدا (ص) در محبت و رزیدن نسبت به امام علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) را تأیید و تثبیت نماید. در اینجا این نکته قابل ذکر است که محبت حقیقی، مستلزم اطاعت حقیقی است، همچنان که خداوند اتباع از رسول خود (ص) را متفرع بر محبت نسبت به خود قرار داده است.

ممکن است در ارتباط با عدم معرفت نسبت به امامان شیعه این‌طور گفته شود که در عصر نزول وحی، ولایت ظاهری و باطنی نسبت به امت اسلام، از آن رسول خدا (ص) بوده و ائمه معصومین (ع) یا حضور نداشته و یا بالفعل، امام و ولی امر نبوده‌اند، لذا چگونه می‌توانیم با اختصاص اولی الامر به ائمه معصومین (ع)، وجوب اطاعت آنان را، از آیه مبارکه استنباط نموده و نسبت به آنان معرفت داشته باشیم؟

در پاسخ به این مطلب باید گفت: قرآن، معجزه جاوید پیامبر خاتم (ص) بوده و اعتبار آن، فقط مربوط به عصر نزول وحی نیست. اعتبار و صحت کلام و دستورات وحی و قلمرو اجرایی آن، از حیث زمان و مکان، منحصر به عصر نزول و شبه جزیره عربستان نبوده، بلکه از نظر زمان، تا قیامت و از حیث مکان، در وسعت جهانی، قابل ارزیابی و اجراست.

لذا اختصاص آیات به عصر نزول و استنباط وجوب بالفعل اوامر و نواهی نسبت به زمان پیامبر (ص)، درحقیقت به معنای محدود ساختن قلمرو اجرایی آیات وحی در دامنه زمان و مکان است و این امر، با جاودانگی قرآن و مأموریت جهانی پیامبر اکرم (ص) سازگاری ندارد. بنابراین امر به اطاعت از اولی الامر همان گونه که در لفظ، مؤخر از لفظ رسول (ص) است، در دامنه زمان نیز، این اطاعت، مربوط به عصر پس از عصر نزول وحی است.

۲-۲. معرفت به امام و عدم امکان دسترسی به او

فخر رازی در تتمه اشکال پیشین می‌گوید: اطاعت از اولی الامر، علاوه بر مشروط بودن به معرفت اولی الامر، مشروط به آن است که بتوان به آنان دسترسی داشت، حال اگر چنانچه خداوند اطاعت از اولی الامر را بر ما واجب گرداند در حالیکه اطاعت از آنان، منوط و مشروط به دسترسی به آنهاست، چنین ایجابی، ایجاب مشروط بوده و با توجه به اطلاق

آیه و لفظ واحد «أَطِيعُوا» در حق رسول (ص) و اولی الامر، نمی توانیم اطلاق جاری در حق رسول (ص) را درباره اولی الامر، جاری ندانسته، آیه را به صورت مشروط معنی کنیم. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

در پاسخ به این اشکال باید گفت عدم دسترسی به امام معصوم (ع) در عصر کنونی، ناشی از تقصیر امت اسلام است که با سوء اختیار و اعمال ناصواب خود، زمینه های بهره مندی خود از امام معصوم (ع) را از بین برده و خود را از او محروم نموده است. این محرومیت، مستند به خدا و پیامبر (ص) نیست. بنابراین، تکلیف به پیروی و اطاعت از امام معصوم برداشته نشده و به قوت خود باقی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۴۰۰)

اگر چنانچه صرف عدم دسترسی به معصوم (ع)، موجب برداشته شدن تکلیف از مکلفین تلقی گردد، باید بگوییم، ظلم و تعدی مردمان گذشته نسبت به پیامبران خود، به گونه ای که منجر به شهادت آنان گردیده یا سبب بروز هر وضعیتی که پیامبران را از دسترس آن ها خارج سازد شده، موجب سقوط تکلیف از مردم خواهد شد، در حالی که شهادت یا امثال آن، به سوء اختیار آنان واقع شده و تکلیف مردم به پیروی از پیامبر یا امام زمان خود، به قوت خود باقی است.

فخر رازی معتقد است مراد از اولی الامر، اهل حل و عقد از امت اسلام است. اگر چنین باشد، عین همین اشکال مستشکل، دقیقاً به خود او باز می گردد با این بیان که می گوئیم، امروز نیز نمی توانیم امت واحده ای در تحت لوای اسلام تشکیل دهیم تا آنچه اهل حل و عقد تصمیم می گیرند، در بین خود اجرا کنیم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۴۰۰)

۳-۲. عدم جواز حمل جمع بر مفرد

یکی از اشکالات دیگر فخر رازی بر دیدگاه شیعه در آیه اولی الامر این است که می گوید: «خدای متعال دستور داده است که از اولی الامر اطاعت کنید و کلمه اولی الامر، جمع است در حالی که مطابق با دیدگاه شیعه، در هر زمان، فقط یک امام وجود دارد و حمل جمع بر مفرد، خلاف ظاهر آیه است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

نظیر همین اشکال را نیز در ذیل آیه ولایت مطرح می‌کند و می‌گوید: «خدای تعالی در این آیه مؤمنین را در هفت موضع، به صورت جمع آورده است، حمل الفاظ جمع بر واحد، اگر چه بر حسب تعظیم، جایز است لکن مجاز است نه حقیقت، و اصل آن است که کلام را حمل بر معنای حقیقی‌اش کنیم». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ۳۸۴-۳۸۵)

در پاسخ به این اشکال باید گفت اگر لفظ جمع، اطلاق شده و یکی از افراد مفهومی اراده شود، در آن صورت حمل جمع بر واحد، مجاز و خلاف ظاهر است، لکن اگر لفظ جمع، اطلاق شود به گونه‌ای که حکم واحد به عدد موضوعاتی که دارد، منحل به احکام متعدّد گردد، در آن صورت، نه تنها خلاف ظاهر نیست، بلکه مطابق با ظاهر است. نظیر آنکه کسی به فرزندش بگوید علماء شهر را اکرام کن. این حکم به عدد موضوعاتی که دارد، منحل به احکام متعدّد می‌گردد یعنی این عالم را اکرام کن، آن عالم دیگر را نیز اکرام کن و...». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۲)

صاحب‌المیزان بر این نکته تأکید می‌کند که فخر رازی از این گونه استعمال در لغت، غفلت ورزیده است در حالی که قرآن کریم، مملو از این گونه استعمالات است. مانند این آیات: «فَلَا تُطِيعِ الْمُكذِبِينَ» (القلم: ۸) «فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ» (الفرقان: ۵۲) «إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا كِبْرًا نَأْتِي» (الاحزاب: ۶۷) «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» (الشعراء: ۱۵۱) و آیات دیگر در موارد گوناگون که به نحو اثبات، نفی، اخبار و انشاء در قرآن ذکر شده است.

اطلاق «اولی الامر» بر ائمه اثنی عشر(ع)، به اعتبار وجود همه آنها در یک زمان نیست، بلکه به اعتبار وجود تک‌تک آنها، در طول زمان است. اولی الامر، اسم جمع و دارای مفهوم جمع بوده و از آن، معنای جمع نیز اراده شده است لکن انطباق آن بر ائمه معصومین(ع) نه در یک زمان بلکه در طول زمان، بر تک‌تک امامان اثنی عشر(ع) تطبیق می‌شود. برای مثال نهی از اطاعت کافران در آیه «فَلَا تُطِيعِ الْمُكذِبِينَ» (الفرقان: ۵۲) نه به معنای نهی از اطاعت آنان در یک زمان، بلکه به معنای اجتناب از اطاعت آنان، در طول زمان است و همین توضیح در آیات دیگر نیز جاری است.

۴-۲. عدم رد تنازع به اولی الامر

اشکال دیگر فخر رازی مربوط به ادامه آیه است: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ». وی می گوید: «اگر مراد از اولی الامر، امام معصوم (ع) باشد، ضروری بود که آیه این طور می آمد: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ و نتیجه می گیرد که مراد از اولی الامر، امامان اثنی عشر (ع) شیعه نبوده، بلکه مراد، اهل حلّ و عقد است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴) نظیر همین اشکال در برخی دیگر از تفاسیر اهل تسنن نیز آمده است. (جصاص، بی تا: ج ۲، ۲۶۵؛ قرطبی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۶۱)

در پاسخ به این اشکال باید گفت با تحلیل مفهومی «اولی الامر» و با قطع نظر از مصداق، همین طور، با توجه به معنای «أطیعوا» و دو حیثیت اوامر و نواهی صادر از رسول(ص) روشن شد که اولاً اولی الامر، حقّ وضع حکم جدید، غیر از حکم خدا و رسول(ص) را نداشته و همین طور حق ندارند هیچ حکم ثابت در کتاب و سنت را نسخ نمایند چرا که در آن صورت آیه باید بفرماید موارد تنازع در هر عصری را به ولی امر آن عصر، ارجاع دهید. از سوی دیگر پیامبر اسلام (ص) بر اساس آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: ۴۴) و آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (النساء: ۱۰۵) دارای دو نحوه اوامر و نواهی است؛ دسته‌ای مربوطه به تشریح و به آنچه پروردگارش از طریق قرآن به او وحی فرموده یعنی جزئیات و تفصیل احکام و دسته دیگر مربوط به آراء و احکامی است که آن حضرت به مقتضای ولایتی که بر مردم داشته و امر قضا و حکومت را بر عهده داشتند، صادر می فرمودند. اطاعت از رسول (ص) نسبت به هر دو دسته از این اوامر و نواهی است و البته مراد از اطاعت خدا نیز آن است که او را در آنچه از معارف و شرایع که به پیامبرش وحی نموده، اطاعت نماییم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۸۸-۳۸۹)

با تبیین وجه تکرار دو «أطیعوا»، روشن شد که اولی الامر، نه واضح احکام ناشی از وحی، احکام ناشی از تشریح و تبیین رسول (ص)، احکام ناشی از ولایت بر حکومت و قضا و نه ناسخ آنها، بلکه دارای شئون و وظایف مختلف رسول خدا (ص) به جز وحی و متعلقات آن بوده، بلکه عهده دار تبیین مفاهیم قرآن کریم، بیان مقاصد آیات، بیان احکام

شرع، پاسخ به سؤالات دینی و اعتقادی مردم، برپایی قسط و عدل، حفظ انسجام امت اسلام و جلوگیری از انحراف و گمراهی آنان می‌باشند.

با این بیان، آشکار شد که تنازع نه بین مؤمنان با اولی الامر (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۲۴) و نه بین اولی الامر با یکدیگر، بلکه بین مؤمنان با یکدیگر است و البته این تنازع، تنازع در حکم شرعی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۲۲)

در آیه ۸۳ سوره نساء آمده است: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَكَوَرُودُهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّكَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ؛ و چون خبری [حاکمی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، قطعاً از میان آنان کسانی‌اند که [می‌توانند درست و نادرست] آن را دریابند.

در این آیه بیان شده است که وظیفه مؤمنین در مواجهه با شایعات، ارجاع آنها به رسول (ص) و اولی الامر است تا درستی یا نادرستی آنها را دریابند و معلوم است که برای حلّ تنازع در حکم شرعی، مراجعه به خدا و رسول (ص) لازم است لکن برای درک درستی یا نادرستی شایعات دشمنان نزد مسلمانان، مراجعه به رسول (ص) و اولی الامر ضروری می‌باشد. البته مراد از اولی الامر، در این آیه نیز مانند آیه ۵۹ سوره نساء، ائمه معصومین (ع) است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۲۲ - ۲۴؛ طوسی، بی‌تا: ج ۳، ۲۷۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۵۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۲۷)

در مقابل، برخی معتقدند مراد از اولی الامر در آیه فوق الذکر علماء امت است (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۵۳) و برخی نیز معتقدند مراد از اولی الامر، خلفاء اربعه است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۷۷)

اشکالی که فخر رازی در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در باب لزوم ردّ تنازع به امام معصوم (ع) مطرح می‌سازد، دقیقاً به خود او باز می‌گردد، زیرا او مصداق اولی الامر را، اهل حلّ و عقد می‌داند یعنی عالمان و مجتهدان در دین و همان طور که پیش‌تر گفته شد، اولی الامر در آیه مطابق با دیدگاه او، اشاره به سومین اصل از اصول چهارگانه شریعت، یعنی اجماع دارد. اجماع در دیدگاه اهل سنت، برخلاف دیدگاه شیعه،

منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت در استنباط احکام شرعی بوده و مجمعی، در فرض اجماع، معصوم از هر خطایی هستند.

لذا مطابق با اشکال مستشکل می‌توان گفت اگر مراد از اولی الامر، اهل حلّ و عقد از امت باشند، ضروری می‌نمود آیه این طور بیاید: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ**، چرا که به اعتقاد فخر رازی، اهل حلّ و عقد در فرض اجماع، معصوم بوده (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

۳. دیدگاه فخر رازی (اجماع اهل حلّ و عقد) و اشکالات آن

۳-۱. دیدگاه فخر رازی در مصداق اولی الامر

فخر رازی معتقد است آیه ۵۹ سوره نساء بیان کننده اصول چهارگانه شریعت یعنی: کتاب، سنت، اجماع و قیاس است. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» به دو اصل کتاب و سنت و «وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» به اصل اجماع و تتمه آیه: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» به اصل قیاس اشارت دارد. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۲)

او با استفاده از اطلاق آیه و اثبات «عصمت اولی الامر» در حالی که نظر به دیدگاه شیعه دارد، برای اثبات دیدگاه خود چنین استدلال می‌کند: اولی الامر که دارای عصمت‌اند یا همه امت‌اند یا بعض امت، بعض از امت نمی‌توانند اولی الامر باشند، چرا که بیان کردیم خدای تعالی اطاعت از اولی الامر را به صورت قطعی، واجب کرده است و واجب نمودن اطاعت، به صورت قطعی، مشروط به آن است که اولی الامر را بشناسیم و بتوانیم به آن‌ها دسترسی داشته و از آن‌ها استفاده نماییم و به بداهت، می‌دانیم که در زمان خود، از شناخت امام معصوم (ع)، ناتوان هستیم و همین طور، ناتوان از اینکه بتوانیم به او دسترسی داشته و از او در باب علم و دین استفاده کنیم.

وقتی چنین است، علم پیدا می‌کنیم که آن معصومی که خدا، مؤمنین را دستور به اطاعت از او داده است، بعضی از امت یا طائفه‌ای از طوائف امت نیست. وقتی بعض امت

نباشد، واجب است که مراد از اولی الامر، اهل الحلّ و العقد از اّمّت باشد و بدین سان قطع پیدا می‌شود که اجماع اّمّت، حجّت است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۲)

بر طبق دیدگاه او که البته ناظر به دیدگاه شیعه است، عدم معرفت نسبت به اولی الامر، و در صورت معرفت، عدم دسترسی به اولی الامر برای بهره مندی از او، قابل جمع با دستور خداوند به اطاعت از اولی الامر نبوده و در صورت التزام به آن، موجب لغویت کلام و امر الهی بوده و ساحت ربوبی از ارتکاب قول و فعل لغو، منزّه است.

۲-۳. حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد

پیش از این، در توضیح دیدگاه فخر رازی در مصداق اولی الامر، بیان کردیم که از دیدگاه او، اولی الامر معصوم، نمی‌تواند بعضی از اّمّت باشند و دلیل او بر این مطلب، عدم معرفت به امام معصوم (ع)، و در فرض معرفت، عدم دسترسی به اوست، زیرا ایجاب اطاعت از اولی الامر، در فرض عدم معرفت یا عدم دسترسی، ایجاب مشروط بوده و با اطلاق ایجاب اطاعت از اولی الامر که مستفاد از ظاهر آیه است، هماهنگی ندارد. لذا باید بگوییم مراد از اولی الامر، نه بعض از اّمّت، بلکه اهل حلّ و عقد از امتانند و چون اینان به دلالت عقلی مستفاد از آیه، معصومانند لذا اجماع اّمّت، حجّت بوده و اطاعت از آنان واجب است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۳)

او همچنین در مقام اثبات حجّیت اجماع، ذیل آیه ۱۱۵ سوره نساء: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»؛ و هر کس پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده و اگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است، می‌گوید: «پیروی از غیر راه مؤمنان به دلیل آنکه وعده عذاب بر آن داده شده، حرام است. بنابراین پیروی از راه مؤمنان، واجب است» (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۱ ص ۲۱۹) و به این بیان می‌خواهد حجّیت اجماع را از این آیه استنباط و اثبات نماید.

همین طور ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد، می گوید: «جمهور اصحاب و جمهور معتزله از این آیه بر اثبات حجیت اجماع امت، استدلال نموده و گفته اند که خداوند متعال از عدالت این امت خبر داده است ... لذا قول آن‌ها، حجّت است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۵)

دلالت دو آیه اخیر بر مدّعی فخر رازی در اثبات حجیت اجماع اهل حلّ و عقد، خالی از اشکال نیست، زیرا مؤمنین در آیه ۱۱۵ سوره نساء اعمّ از عالم و جاهل است، در حالی که مدّعی فخر رازی و مراد او از اهل حلّ و عقد، عالمان و مجتهدان در دین بوده و مردم عامی از آن بیرون هستند. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۷)

یا اینکه بگوییم: «پیروی از غیر راه مؤمنان» بیان دیگری از «مخالفت با رسول (ص)» است و مراد از «راه مؤمنان»، اطاعت رسول (ص) است و راه مؤمنان از آن حیث که مجتمع در ایمان هستند، همان اجتماع بر طاعت خدای متعال و رسول (ص) است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۵، ۱۲) لذا نمی توانیم «راه مؤمنان» را همان اجماع امت یا اجماع اهل حلّ و عقد دانسته و حجیت آن را نتیجه بگیریم.

و همین طور اشکال دیگر آن است که اتّصاف امت به عدالت، به معنای اتّصاف همه افراد امت به عدالت است و روشن است که اتّصاف همه افراد امت به عدالت، امری غیرواقع است. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که بگوییم مراد از امت، برخی از آن‌ها بوده، که همان امامان معصوم (ع) می‌باشند.

این اشکال را فخر رازی مطرح ساخته (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۵) و در پاسخ از آن می گوید: هر کدام از افراد امت، نه در حال انفصال از غیر، بلکه در حال اجتماع با بقیه افراد، متّصف به وصف عدالت‌اند. به عبارت دیگر وقتی امت بر کاری اجتماع می‌کنند، هریک از آن‌ها نسبت به آن کار، دارای عدالت هستند و تعبیر «جَعَلْنَاكُمْ»، خطاب به مجموع آن‌هاست نه به تک تک آن‌ها. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۶)

و سرانجام در فرض پذیرش اشکال فوق، می گوید: «مراد از آیه، این نیست که همه افراد امت، واجد صفت عدالت‌اند بلکه مراد آیه آن است که ناچار باید بین افراد مجمعین،

کسانی باشند که دارای وصف عدالت هستند». با این تحلیل حجیت اجماع از دید رازی، بازگشت به حضور افراد عادل در بین مجمعین دارد و این دیدگاه قریب به دیدگاه شیعه است که حجیت اجماع را به حجیت قول معصوم (ع) ارجاع می‌دهد.

بیان فخر رازی در ذیل این آیات و همین طور ذیل آیه ۱۱۹ سوره توبه (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ۱۶۷) نیز، نمی‌تواند حجیت اجماع اهل حلّ و عقد را به اثبات برساند.

او از سویی تصریح می‌کند که اجماع، فقط به قول علماء دین منعقد می‌شود، آنانی که می‌توانند احکام خدا را از نصوص کتاب و سنت، استنباط نمایند و اینان، همان کسانی‌اند که در کتب اصول فقه، «اهل حلّ و عقد» نامیده شده‌اند. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۷)

او می‌گوید خدای متعال، اطاعت از اولی الامر را واجب کرده است و فقط علماء هستند که می‌توانند امر و نهی شرعی داشته باشند. او از سویی، با ذکر اشکالات به دیدگاه شیعه، در صدد است اولی الامر را نه بعض امت، بلکه همه امت قرار دهد و از سوی دیگر در مقام بیان از مصداق اولی الامر که از دید او، اهل حلّ و عقد می‌باشند، در صدد است اولی الامر را بعض از امت یعنی علماء دین معرفی نماید.

۳-۳. نقد دیدگاه فخر رازی در تعیین مصداق اولی الامر

او تصریح می‌کند که مراد از اولی الامر، اهل حلّ و عقد یا همان عالمان و مجتهدان در دین هستند و با توجه به اطلاق آیه از یک سو و وحدت لفظ «أطیعوا» نسبت به «رسول و اولی الامر» از سوی دیگر، اجماع آنان در مسائل شرعی، حجّت بوده و تبعیت از آنان، واجب و مخالفت با آنان، حرام است و با توجه به اینکه اولی الامر، معصومانند، لذا اجماع اهل حلّ و عقد، معصوم از هر خطا و اشتباهی است.

آیا می‌توانیم مصداق اولی الامر معصوم را «اهل حلّ و عقد» و اجماع آنها قرار دهیم؟ دیدگاه فخر رازی با اشکالاتی روبروست که به اختصار، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۳-۳-۱. خرق اجماع

به اعتقاد فخر رازی، اجماع اهل حلّ و عقد یا اجماع علماء دین، مقرون به عصمت بوده، اتباع از آن، واجب و مخالفت با آن حرام و باطل است. او اشکالی به دیدگاه خود وارد و به آن پاسخ می‌گوید، ولیکن پاسخ ایشان، اشکال را بر طرف نمی‌سازد.

اشکال این است که مفسران در مصداق اولی الامر، وجوهی بیان کرده‌اند که عبارتند از: خلفاء راشدین، امراء سرایا، علماء دین و ائمه معصومین (ع) و قول فخر رازی در تطبیق اولی الامر بر اهل حلّ و عقد، خارج از وجوه چهارگانه فوق بوده و خرق اجماع است و خرق اجماع امت، از دیدگاه او باطل و حرام است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۳)

او در پاسخ می‌گوید: «جماعتی از صحابه و تابعین، اولی الامر را حمل بر علماء کرده‌اند و قول به اجماع علماء دین (اهل حلّ و عقد) خارج از اقوال امت نبوده بلکه گزینش و تصحیح یکی از آنهاست». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۳)

لکن پاسخ ایشان با اشکالاتی روبروست:

۱- آنچه مفسران اهل تسنن در مصداق اولی الامر گفته‌اند، مطلق علماء است نه اجماع و اتفاق آنها، مضافاً به اینکه ویژگی اجماع در دیدگاه فخر رازی، از جایگاه ویژه‌ای در احراز حجیت و وجوب اطاعت برخوردار است. این ویژگی، در کلمات مفسران لحاظ نشده است.

۲- مفسران وجوب اطاعت از امراء، خلفاء و علماء را منوط به عدم مخالفت آنها با کتاب و سنت قرار داده‌اند در حالی که مطابق با دیدگاه فخر رازی، وجوب اطاعت از اجماع اهل حلّ و عقد، منوط و مشروط به شرطی نبوده، همچون اطاعت از رسول (ص)، اطاعت از آنان نیز واجب است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ۱۱۴)

۳- فخر رازی با اثبات معصوم بودن اولی الامر، اجماع اهل حلّ و عقد را معصوم از خطا دانسته، درحالی که متفقاً علیه بین اهل سنت، آن است که جز پیامبر (ص) کسی واجد مزیت عصمت نیست.

بنابراین با ملاحظه سه ویژگی «اجماع اهل حلّ و عقد»، «عصمت آنها» و «عدم مشروط بودن قول و فعل آنها به مخالفت با کتاب و سنت» که در دیدگاه فخر رازی مطرح بوده، به

گونه‌ای که با حذف هر یک از ویژگی‌های سه‌گانه، دیدگاه او انسجام خود را از دست می‌دهد و با ملاحظه اینکه قائلین به انطباق اولی‌الامر بر علماء دین، هیچ یک از این ویژگی‌های سه‌گانه را در دیدگاه خود مطرح نکرده‌اند، باید بگوییم دیدگاه ایشان، خرق اجماع امت در حصر وجوه به اقوال چهارگانه است.

۳-۲-۳. ابهام و پیچیدگی در معنای اهل حلّ و عقد

اهل حلّ و عقد چه کسانی هستند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ آیا کسانی هستند که با احکام دینی آشنا و به معارف و حقایق الهی، آگاهند یا کسانی هستند که علاوه بر احاطه علمی به احکام و معارف الهی، می‌توانند احکام شرعی را از نصوص کتب و سنت، استنباط و استخراج نمایند؟ و در فرض دوم آیا درجه خاصی از فقاہت و علم برای احراز اهلیت حلّ و عقد، لازم است یا صرف توانایی ابتدایی برای استنباط احکام شرعی ولو به نحو تجزی، کافی است؟ آیا وصف اجتهاد کفایت می‌کند یا اینکه باید در مجمعی شرایط و اوصاف دیگری نیز وجود داشته باشد؟

همین طور باید پرسید مراد از حلّ و عقد چیست؟ به عبارت دیگر، قلمرو عالمان و مجتهدان در دین، در مقام حلّ و عقد کدام است؟ آیا حیطه عمل آنها، استنباط احکام شرعی از نصوص کتاب و سنت است یا اینکه می‌توانند نسبت به مسائل حکومت و مصالح اجتماعی امت نیز، رأی و نظر داشته باشند؟ آیا مجمعی از اهل حلّ و عقد باید از مجتهدین مذهب خاصی از مذاهب اسلامی باشند یا اینکه همه مجتهدان در مذاهب اسلامی می‌توانند در داخل مجمعی قرار گیرند؟ آیا عدد خاصی در مجمعی شرط حصول اجماع و حجیت آن است یا عدد خاص مورد نظر نبوده، به تعداد محدود هم، اجماع منعقد می‌گردد؟ و ده‌ها سؤال دیگر. (اشعری، ۱۴۰۵: ۴۶۰) حقیقت مطلب آن است که در این مقام، ابهام و پیچیدگی و همین طور اختلاف نظر فراوان وجود دارد.

از جمله کارکردهای اهل حلّ و عقد، اجماع آنها بر تعیین امام و خلیفه مسلمین است. برخی از فرق معتزله، از جمله هشامیه و ابوبکرالاصم، به ظاهر لفظ امت (لا تجتمع امتی علی الخَطَا) تمسک نموده و گفته‌اند تعیین امام باید با اجماع همه مردم انجام پذیرد (شهرستانی،

۱۹۹۵م: ج ۱، ۷۲) و برخی گفته‌اند، مراد از لفظ اَمّت، غیر معنای ظاهری آن است و لذا لفظ اَمّت را از معنای ظاهری آن، منصرف دانسته‌اند. (ابن حزم، ۱۳۹۵: ج ۴، ۱۶۷) تفتازانی نیز می‌گوید مراد از اهل حلّ و عقد، علماء، روساء و شخصیت‌ها هستند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۲۳۳)

عالمان دیگر اهل سنّت، اهل حلّ و عقد را، اهل اختیار نامیده و در شرایط آن‌ها آورده‌اند: «جامعیّت نسبت به تمام شروط عدالت، عالم بودن به علمی که به واسطه آن، شخص لایق امامت را شناسایی کند و داشتن عقل و درایت برای انتخاب فرد اصلح». (ماوردی، ۱۳۹۸ق: ۳-۴) ایچی نیز می‌گوید اگر امامت از راه اختیار و بیعت حاصل آید، بدان که در این حال، احتیاج به اجماع ندارد زیرا نه شرعاً و نه عقلاً دلیلی بر آن نداریم و بیعت یک نفر و دو نفر از اهل حلّ و عقد، کفایت می‌کند. (ایچی، بی تا: ۴۰۰)

علماء در تعیین تعداد اهل حلّ و عقد که به وسیله آن‌ها، امامت اَمّت منعقد می‌شود، اختلاف نظر دارند. گروهی معتقدند که امامت اَمّت، به وسیله جمهور اهل حلّ و عقد از هر شهر منعقد می‌شود و گروه دیگر معتقدند حداقل باید پنج نفر از اهل حلّ و عقد بر بیعت با امام، اتفاق نظر داشته باشند، و عدّه‌ای دیگر اکتفا به سه نفر نموده‌اند. (ماوردی، ۱۳۹۸: ۷-۶)

اگرچه این اختلاف نظرها درباره عدد مجمعین در تعیین امام و خلیفه برای جامعه اسلامی است، لکن در بحث فعلی نیز، که اجماع اهل حلّ و عقد مطرح است، همین اختلاف نظرها جاری، و ابهامات و زوایای تاریک آن، به قوّت خود باقی است.

۳-۳-۳. خطا ناپذیر بودن مجمعین

فخر رازی در مواضع مختلفی از مفاتیح الغیب از اجماع اَمّت یا اجماع اهل حلّ و عقد سخن گفته و آن را حجّت و مصون از خطا دانسته است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ۱۶۷؛ ج ۱۰، ۱۱۳ و ۱۱۷؛ ج ۴، ۸۵؛ ج ۱۱، ۲۱۹)

شاید بتوان گفت مهم‌ترین ایراد به ایشان، آن است که در هیچ فرضی نمی‌توان گفت افراد هیأت حاکمه یا همان اهل حلّ و عقد معصومانند، نه به لحاظ تک‌تک آن‌ها و نه به لحاظ هیأت مجموعی ایشان.

فخر رازی در مواجهه با این اشکال که «به اتفاق اَمّت، هیچ یک از مجتهدین اهل حلّ و عقد، دارای مزیت عصمت نیستند، بنابراین، چگونه اجماع آن‌ها مزیت عصمت پیدا می‌کند؟» می‌گوید: «هر یک از اهل حلّ و عقد، نه به تنهایی بلکه در حال اجتماع با سایر اهل حلّ و عقد، خطا نکرده و قولشان صحیح است». (رازی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۸۵)

عصمت، حجّیت، وجوب اطاعت و امثال آن، حاصل از هیأت مجموعی اهل حلّ و عقد است به عبارت دیگر، هیأت مجموعی اهل حلّ و عقد به دلالت آیات مختلف نظیر آیه ۵۹ سوره نساء، آیه ۱۴۳ سوره بقره و آیه ۱۱۵ سوره نساء و ... نوید بخش عصمت، حجّیت و وجوب اطاعت است.

در اینجا چند احتمال مطرح است:

۱- احتمال اول این که بگوییم تک‌تک افراد هیأت حاکمه (اهل حلّ و عقد) معصوم هستند و نتیجه آن است که هیأت مجموعی آنان نیز معصوم خواهد بود. این احتمال ضعیفی است، زیرا یک روز هم پیش نیامده که جمعیت اهل حلّ و عقد، معصوم بر انفاذ امری از امور اَمّت باشند و چون چنین است، محال است که خداوند، اَمّت را مأمور به اطاعت از چیزی کند که وجود خارجی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۳)

۲- احتمال دوم این است که بگوییم عصمت مستفاد از آیه، صفتی حقیقی و قائم به هیأت حاکمه (اهل حلّ و عقد) است، نه به تک‌تک افراد. بنابراین مردم نه مکلف به اطاعت از تک‌تک آن‌ها، بلکه مکلف به اطاعت از هیأت جمعی آن‌ها هستند.

این احتمال هم ناصواب است زیرا یک موضوع اعتباری یعنی هیأت حاکمه (هیأت مجموعی اهل حلّ و عقد) نمی‌تواند متّصف به یک صفت حقیقی گردد. آنچه در خارج، واقعیت دارد، افرادند و امر اعتباری، به هیچ صفت حقیقی متّصف نمی‌شود چه عصمت باشد یا غیر عصمت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۳)

۳- احتمال سوم آن است که عصمت مستفاد از آیه، نه صفت افراد و نه صفت هیأت مجموعی، بلکه خدای تعالی این هیأت را از انحراف حفظ می‌کند، به گونه‌ای که نه امر به معصیت می‌کنند و نه رأی به خطا می‌دهند. مانند خبر متواتر، که مصوئیت از کذب، نه صفت تک تک مخبرین و نه صفت هیأت اجتماعی آنان، بلکه عادت بر این قرار گرفته که کذب در آن، محال است و خداوند نمی‌گذارد کذب در خبر متواتر راه پیدا کند. مؤید این مطلب نیز روایت پیامبر اکرم (ص) است که فرموده‌اند: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا»؛ اَمّت من، هرگز بر خطا اجتماع نمی‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۳)

پاسخ به این احتمال آن است که حدیث بر فرض عدم مجموعیت، دلالت دارد بر اینکه اَمّت، بر خطا اَتِّفَاق نمی‌کنند ولی نمی‌گویند که اهل حلّ و عقد، بر خطا اَتِّفَاق نمی‌کنند و بین اَمّت و اهل حلّ و عقد فرق است. مضافاً به اینکه فرق است بین این که بگویید اَمّت بر خطا اَتِّفَاق نمی‌کنند با اینکه بگویید که خطا از اجتماع اَمّت برداشته شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۳)

اهل حلّ و عقد، چه خصوصیتی دارند که اجماع آن‌ها، مصون از خطا است؟ این خصوصیت مربوط به شخصیت آحاد اهل حلّ و عقد باشد یا مربوط به نفس اجماع آن‌ها، در هر دو صورت، نمی‌توان بر اجماع آن‌ها، عصمت را مترتب ساخت. مگر اینکه احتمال بالا مطرح گردد که خدای تعالی با عامل و نیرویی ما فوق طبیعی و از سنخ اعجاز، نمی‌گذارد مجمعی به رأی ناصواب برسند بلکه همیشه در آراء خود، مصیب خواهند بود.

اگر چنین باشد که در کنار قرآن، یک معجزه الهی دیگری مرتبط با زندگی عملی اَمّت وجود دارد که وحدت و انسجام مسلمین را حفظ می‌کند باید در قرآن وظیفه اجتماعی این عده‌ای که نامشان اهل حلّ و عقد است بیان شده و مشخص می‌شد چه کسانی هستند؟ حدّ و مرزشان تا کجاست؟ و پیامبر اسلام (ص) این افراد را مشخص می‌فرمود و وظایفشان را گوشزد می‌نمود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۵)

۴- احتمال چهارم آن است که بگوییم عصمت اهل حلّ و عقد به عاملی خارق العاده منتهی نمی‌شود، بلکه تربیت عمومی اسلام بر اساسی دقیق پی‌ریزی شده است که خود به

خود این نتیجه حاصل می‌شود که اهل حلّ و عقدش دچار خطا نمی‌شوند و بر یک امر خلاف واقع، متفق‌القول نمی‌گردند.

این احتمال نیز مانند احتمالات پیشین ناصواب است، زیرا اولاً؛ ادراک کلّ اهل حلّ و عقد، چیزی غیر از ادراک فرد فرد آنها نیست. ثانیاً؛ وقتی افراد جایز الخطا هستند، کلّ نیز جایز‌الخطاست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۶) نتیجه آنکه به هیچ وجه قابل تصور نیست که اهل حلّ و عقد به صورت انفرادی یا مجموعی، واجد مزیت عصمت باشند و در آن صورت اطاعت از آنان، مشروط به عدم مخالفت با کتاب و سنت است. این در حالی است که آیه مبارکه، ایجاب اطاعت را به صورت مطلق و بدون هیچ گونه قیدی آورده است.

نمی‌توان گفت که اطلاق آیه با حدیث نبوی «لا طاعةَ لمخلوقٍ فی معصيةِ الخالق» و آیات دیگر، تقیید می‌شود زیرا در هیچ آیه‌ای از قرآن، چیزی که این وجوب را مقید به قیدی و مشروط به شرطی کند، وجود ندارد تا معنای آیه این گونه باشد که، «أطيعوا أولى الأمر منكم فيما لم يأثروا بمعصيةٍ یا أطيعوا أولى الأمر منكم ما لم تعلموا بخطائهم». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۹۶)

در موارد نازل‌تر مانند اطاعت از والدین می‌فرماید: «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (العنكبوت: ۸)؛ و به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادر خود نیکی کند و [الی] اگر آنها با تو در کوشند تا چیزی را که بدان علم نداری با من شریک گردانی از ایشان اطاعت مکن.

به طور قطع، اطاعت از اولی الامر نسبت به اطاعت از والدین از اهمیت بیشتری برخوردار است و خدای متعال، اطاعت از والدین را مقید و مشروط فرموده و قید و شرط را در کلام آورده است، حال چطور ممکن است که فی الواقع اطاعت از اولی الامر مشروط بوده باشد و درعین حال، خدای متعال، اطاعت از آنان را به صورت مطلق، آن هم مقرون به اطاعت رسول (ص) بیاورد؟!!

۳-۳-۴. اتفاق نظر در موارد اندک

رسول گرامی اسلام (ص) هم مرجعیت دینی دارد و هم مرجعیت دنیوی، هم عهده دار تبیین احکام و معارف الهی است و هم واجد ولایت ظاهری و باطنی است. در اعتقاد شیعیان، ائمه معصومین (ع) به جز دریافت و ابلاغ وحی، عهده دار تمام وظایف و مسئولیت‌های پیامبر (ص) می‌باشند. از جمله این وظایف، تشکیل حکومت الهی، اداره جامعه مسلمین و هدایت آن‌ها بر اساس مصالح فردی و اجتماعی و مطابق با دستورات الهی است.

حال چنانچه مراد از اولی الامر، اهل حلّ و عقد باشد، لازم می‌آید به لحاظ ترتب لفظی و زمانی اولی الامر بر رسول (ص)، مجموع اهل حلّ و عقد در ادامه رسالت پیامبر (ص)، همان شئون و وظایفی را داشته باشند که پیامبر (ص) داشته است و همان نقشی را در جامعه ایفا نمایند که پیامبر (ص) ایفا می‌نمود. حال سؤال این است که چگونه اهل حلّ و عقد می‌توانند برای اداره جامعه اسلامی در مسائل مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی به اتفاق نظر برسند؟ آیا با موارد اندک اتفاق نظر، می‌توان مطلق اطاعت از اولی الامر را که مستفاد از آیه مبارکه است، در مورد اهل حلّ و عقد، که باید نقش پیامبر (ص) را در جامعه اسلامی ایفا نمایند، جاری دانست؟

ممکن است گفته شود که اطاعت از اولی الامر، نه در همه شئون فردی، اجتماعی، دینی و دنیوی مردم، بلکه تنها مربوط به امور دینی و فقط به وسیله عالمان و مجتهدان در دین است. لازمه این سخن آن است که از اطلاق آیه، صرف نظر نموده و آن را به صورت مقید معنا کنیم، امری که به دلایل پیش گفته به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

نتیجه گیری

عَلَّامَه طباطبایی و فخر رازی در این مطلب اتفاق نظر دارند که حکم واحد «أطیعوا» برای رسول (ص) و اولی الامر از یک سو و نفی هرگونه احتمال معصیت یا اشتباه در حکم، برای رسول (ص) از سوی دیگر و اطلاق آیه و نیامدن هیچ گونه قید و شرطی در آن، این نتیجه را به دنبال می‌آورد که اولی الامر نیز به مانند رسول (ص) از اعتبار عصمت برخوردار بوده و اطاعت از آنان به مانند اطاعت از رسول (ص) واجب است.

اختلاف دو دیدگاه مربوط به مصداق اولی الامر است. فخر رازی با طرح اشکالاتی بر دیدگاه شیعه، در صدد آن است که مصداق اولی الامر را نه امامان شیعه (ع)، بلکه اجماع اهل حلّ و عقد معرفی نماید. اشکال عدم امکان معرفت به امامان شیعه (ع)، نخستین اشکالی است که او مطرح می‌سازد لکن در پاسخ باید گفت:

اولاً) اطاعت مطلق از اهل حلّ و عقد نیز در فرض عدم معرفت، تکلیف خارج از قدرت و توان انسان بوده و در فرض معرفت، مشروط به شناخت آنهاست و اشتراط مذکور با اطلاق آیه سازگاری ندارد.

ثانیاً) علم و معرفت اگر چه مانند قدرت، عقل و حیات از شرایط تکلیف است لکن مانند سایر شروط نیست به گونه‌ای که تا تکلیف به مکلف نرسد تکلیف، منجز و قطعی نشود.

ثالثاً) معرفت به امامان شیعه، امر مجهولی نبوده و از آیات دیگر نظیر آیه ولایت، آیه تطهیر و همچنین از روایات مورد اتفاق فریقین و از برخی عبارات خود ایشان در تفسیر مفاتیح‌الغیب، به طور آشکارا مستفاد است و به برخی از آنها نیز اشاره شد.

عدم دسترسی به امام معصوم (ع) در عصر حاضر نیز ناشی از تقصیر امت اسلام است که با سوء اختیار خود، زمینه‌های بهره‌مندی خود از امام معصوم (ع) را از بین برده‌اند. در مورد جمع بودن لفظ اولی الامر نیز، وجوب اطاعت از آنان، نه به معنای اطاعت بالفعل از آنان در یک زمان بلکه به معنای اطاعت از تک‌تک آنان در طول زمان است، چرا که حکم واحد به عدد موضوعاتی که دارد، منحل به احکام متعدّد می‌گردد. در ادامه آیه، مراد از متعلق تنازع، حکم شرعی و مراد از دو طرف تنازع، نه تنازع افراد امت با اولی الامر بلکه مراد، تنازع افراد امت با یکدیگر در حکم شرعی است.

دیدگاه فخر رازی درباره مصداق اولی الامر نیز با اشکالاتی روبروست. از آنجا که قول علمای اسلام در مصداق اولی الامر، منحصر به یکی از اقوال چهارگانه خلفاء راشدین، امرای سرایا، علماء دین و ائمه معصومین (ع) است و خرق اجماع اهل حلّ و عقد به اعتقاد فخر رازی حرام و باطل است، لذا دیدگاه ایشان در تطبیق اولی الامر بر اجماع اهل حلّ و عقد، خرق اجماع بوده و ابداع قول جدیدی در برابر قول علماء اسلام است.

ابهام و پیچیدگی در معنا و مراد از اهل حلّ و عقد و اجماع آنان، تعداد و ویژگی آنان از حیث علم، فقاہت، مذهب ... و دیگر ابهامات، با توجّه به لزوم معرفت کامل به این امور، تضعیف کننده این دیدگاه است. اهل حلّ و عقد، نه به لحاظ انفرادی و نه به لحاظ مجموعی، مصون از خطا و اشتباه نیستند زیرا به اتفاق علماء اهل تسنّن، هیچ یک از مجتهدین دارای مزیت عصمت نبوده و لذا هیأت مجموعی آنها نیز نمی تواند واجد مزیت عصمت باشد. با عنایت به اطلاق اطاعت از اولی الامر و با توجه به حصول اتفاق نظر در موارد اندک از مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی، نمی توان اولی الامر را بر مجمعی از اهل حلّ و عقد تطبیق نمود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، عربستان: مکتبه نزارمصطفی الیاز.
- ابن حج، شهاب الدین عسقلانی (۱۴۰۵ق)، **فتح الباری**، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن حزم، علی ابن محمد (۱۳۹۵ق)، **الفصل فی الملل و الالهواء و النحل**، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم (بی تا)، **غریب القرآن**، [بی جا]: [بی نا].
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- احمد بن حنبل (بی تا)، **مسند احمد**، بیروت: دار صادر.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۵ق)، **مقالات الاسلامیین**، [بی جا]: [بی نا].
- اندلسی، ابوحنیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
- ایجی، قاضی عضد الدین (بی تا)، **المواقف فی علم الکلام**، بیروت: عالم الکتب.
- بیهقی، ابوبکر (بی تا)، **سنن الکبری**، بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد (بی تا)، **الجامع الصحیح (سنن ترمذی)**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: [بی نا].
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، قم: الشریف الرضی.

- جصاص، احمد بن علی (بی تا)، **احکام القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راضی، حسین (۱۴۱۶ق)، **الهوامش التحقیقیه ملحق به کتاب المراجعات**، قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التناویل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، **بحر العلوم**، [بی جا]: [بی نا].
- سیوطی، جلال الدین و محلی، جلال الدین (۱۴۱۶)، **تفسیر الجلالین**، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۵م)، **الملل والنحل**، بیروت: دارالمعرفه.
- ضحاک، ابن ابی عاصم (۱۴۱۲ق)، **الآحاد و المثانی**، ریاض: دارالذریه.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری کیا هراسی، علی بن محمد (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبری، محمد بن جری (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طیاسی، ابی داوود (بی تا)، **مسند ابی داوود**، بیروت: دارالحدیث.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- قرطبی، محمد (۱۳۸۷ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، قم: [بی نا].
- ماوردی، علی بن محمد (۱۳۹۸ق)، **الاحکام السلطانیه**، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عدّه الابرار**، تهران: انتشارات امیرکبیر.

The Meaning and Denotation of the Ol-el-Amr: A Comparative Study of Tabatabayi's View and that of Fakhre Razi

Reza Kilani¹

Received: 2012/07/07

Accepted: 2013/06/27

Abstract

The infallibility of the twelve Imams from fault and sin has been issue to debate between the Shia and the Sunni. Among Sunni commentators, Fakhre Razi in his exegesis, similar to the Shia, has drawn from the verse the infallibility of the ol-el-amr" (those in authority) while disagreeing with them on the denotation of this term and applying it to Ahl-al- hall wal-aghd (the representatives of the community of Muslims). In his study of Fakhre's point of view, Allamah Tabatabayi answers his.

Debates over his arguments and indicates the twelve Imams as the exclusive denotations of the term. In this article this verse's interpretation has been comparatively studied, justifying the restriction of the term in the twelve Imams and revealing the serious flaws in Fakhre's point of view and in his critiques of the Shia position concerning the term.

Keywords: Ol-el-amr (authorities), infallibles, Imams Ahl- al-hall wal-aghd (the representatives of the community of Muslims), Allamah Tabatabayi, Fakhre Razi.

¹ The Instructor of Farhangian University.

rezakilani@gmail.com

Noshuz: the Examples and Methods of confronting it According to the Quran

Maryam Ghobadi¹

Received: 2012/10/09

Accepted: 2013/07/16

Abstract

One of the downfalls in marriage, which happens for both men and women and leads to serious crisis, is noshuz (recalcitrance). The verses 34 and 128 of Surah al-Nisa' have dealt with this social problem, suggesting the way of confronting it and proposing the remedy for it consistent with the status and role of each one of men and women in family life. The different remedy proposed in the mentioned verses in facing the noshuz (recalcitrance) of men and women has been open to serious debates that has raised critiques or at least questions concerning them.

In this article the meaning, causes, results and status of noshuz has been discussed and the reason for the flaws seen in various interpretations of these verses have been considered the neglecting in distinguishing between the meaning and the denotation of noshuz. According to this study the noshuz of both men and women are identical and the practical difference in confronting them rises from the living characteristics of each.

In addition, this article, mentioning two different approaches to the issue, has tried to recollect evidence in support of the second approach from the memory of the traditional and Quranic culture.

Keywords: noshuz (recalcitrance), denotation of noshuz, divorce, consequences, man's noshuz, woman's noshuz.

¹ Assistant professor, at Institute for Humanities and Cultural Studies.

ghobadi@ihcs.ac.ir

Historical Geography of Israelites' Crossing Way in the Sea with Emphasis on the Commentaries of the Qur'an and the Old Testament

Tahereh Sadat Tabatabayi Amin¹
Mohammad Ali Ahmadiyan²

Received: 2012/07/14

Accepted: 2013/01/27

Abstract

The geographical study of Quranic stories and comparative survey of the views of Qur'anic commentators and that of the Old Testament concerning the Israilite crossway in the sea, uncovers many historical and interpretative ambiguities and can be a keystone for geographical approach to quranic interpretations.

The Story of Moses (AS), the most detailed story in the Qur'an, has also been fully mentioned in the Old Testament with historical details and explanations concerning the geographical location where Moses and his followers crossed the sea and where the enemies pursuing them had been drowned. In order to specify the location of this sea, the quranic exegeses and that of the Old Testament, geographical sources, maps and satellite images have been studied.

Among the various theories about the location of this Sea the theory of the Gulf of Aqhaba, was considered best supported and the interpretational, scientific, geographical and archaeological evidences have been mentioned. Meanwhile the arguments in support of the Nile theory have been assessed. In this study, geographic maps and satellite images have as far as possible to been quoted.

Keywords: Israelites crossing way, the Gulf of Aqhaba, Red Sea, Nile river, Interpretations of the Quran, the Old Testament.

¹ Phd Graduated in Quranic sciences and hadith, at Azad University, in Olom Tahghighat Tehran. tabatabaei.amin@gmail.com

² Associate professor at Islamic Azad University, Mashhad branch.

ahmadian@um.ac.ir

Bint-Ashshati and the Coordination of Linguistic Interpretation

Mohammad Kazem Shaker¹
Nancy Saki²

Received: 2012/12/06
Accepted: 2013/01/27

Abstract

‘Ayishah Abdorrahman, known as Bint- Ashshati, is one of the Arab scholars and contemporary experts on Quranic studies whose Quranic views have witnessed much attention in these last several decades. According to her own explanations, she has been under the influence of the linguistic school propagated by her teacher, Amin Khuli. It can be said, therefore, that “al-tafsir al-Bayani”, one of her most prominent works, is the result of her thoughts nourished from that of Amin Khuli. of her most important principles in understanding Quran are the following:

1-The unity of subject in the suras which have been revealed entirely at once and in the segments revealed simultaneously in other suras;

2-No synonymy in Quran;

3-No enforcement of grammatical rules on Quran;

4-Intertextuality of Quranic verses.

In this article Ayishah bint-Ashshati has been introduced and Amin Khuli’s viewpoints concerning the linguistic school of interpretation and these four principles due to their key role in Bint-Ashshati’s interpreting method have been discussed.

Keywords: Bint-Ashshati, Amin Khuli, Bayani exegesis, linguistic inimitability, schools of interpretation, interpretive methods.

¹ Professor, in Quranic sciences and hadith, at University of Qom.

mk_shaker@yahoo.com

² Phd Student, in Quranic sciences and hadith, at University of Qom.

tooba1363@yahoo.com

The Causes of Salutation and Cursing in the Holy Quran

Bibi Sadat Razi Behabdai¹

Zahra Panbeh paz²

Received: 2012/04/29

Accepted: 2013/01/15

Abstract

Salutation by expressing Salam and also cursing are manifestations of God's Mercy, firmly related to tawalla (association with the infallibles) and tabarra (dissociation from the enemies of Islam). This issue has always suffered from extremes; it is necessary, therefore to obtain a correct understanding of it. The Holy Quran has attended to both issues, never neglecting one due to another. According to the teachings of the Quran, Allah (SWT) is Himself Salam (source of peace) never offending His servants;

But His servants some have receded from His mercy, embracing His curse, while others have been subject to a special divine salute. In this article, the causes bringing about curse or salutation have been studied in the Holy Quran.

These factors can be divided into two groups: cognitive and behavioral. Faith is the most important cognitive factor contributing to Divine peace; contrarily disbelief, heresy, and hypocrisy lead to God's cursing. In terms of behavior, righteousness and piety, following guidance and having patience can be considered as the most important factors underlying Divine peace. While concealing the signs of God, acting unjustly, breaking covenant, corrupting, misleading others, killing, lying, slander and abusing the Prophet are considered as behaviors that will drive away humans from God's mercy, leading them to His cursing.

Keywords: Holy Quran, causes of salutation, causes of cursing, Faith, disbelief.

¹ Assistant Professor, in Quranic sciences and hadith, in Al-Zahra University.

b.razi@alzahra.ac.ir

² M.A. graduated, in Quranic sciences and hadith, in Al-Zahra University

z_panbehpaz@yahoo.com

A Critical Study of Critical Reports on Yunos ibn Abd al-Rahman

Marziyeh Rostamiyan¹
Mehdi Jalali²

Received: 2012/02/17

Accepted: 2013/01/27

Abstract

In this study, the literature on personality of Yunos ibn Abd al-Rahman, a prolific narrator and sage at the time of the Imams, have been reviewed and the charges against him, concerning his scholarly and religious personality have been evaluated.

After a brief biography of this narrator and reference to his status before the Imams (AS), the charges against him such as the qumis' allegations, hadiths against him, existence of a sect named after him and his being a Fatahi, not Imami, Shia, have all been evaluated leading to his being absolve of all the accusations.

Keywords: Yunos ibn Abd al-Rahman, critical reports, the Companion of Imam Reza (AS), ghulat (extrimistis).

¹ PhD student in Quranic sciences and hadith. the University of Ferdowsi in Mashhad.

feroma.1382@yahoo.com

² Associate professor in Quranic sciences and hadith. the University of Ferdowsi in Mashhad. a.jalali@um.ac.ir

Analytical Study of Self-Control in Public, Based on the Quran and Hadith

Abbas Pasandideh¹

Received: 2012/10/09

Accepted: 2013/01/27

Abstract

The purpose of this study is clarifying the reason for the increase of abnormal behavior and decrease of normative one in private places. The research method used in this survey is descriptive – analytical one. According to this study, disparity of behavior in private and public is due to the absence and presence of others. Feeling the presence and supervision of others leads to a condition in humans which is called haya (modesty) and prevents one from performing abnormal behavior.

Modesty is an emotional state of disapproval and disgust experienced upon witnessing unacceptable act which results in refraining from it. The Conclusion drawn from this study is that the presence of others is an important source of self-control and behavioral management. Thus, this important resource can be used to correct behavior, develop self-control, and make people perform good deeds and avoid wrong ones.

Keywords: the Quran, Hadith, presence, supervision, self-control, haya (modesty).

¹ Assistant professor, at the University of Quran and Hadith in Tehran.

Abstracts of Papers in English

Contents

- 1-25 Analytical Study of Self-Control in Public, Based on the Quran and Hadith**
Abbas Pasandideh
- 27-51 A Critical Study of Critical Reports on Yunos ibn Abd al-Rahman**
Marziyeh Rostamiyan
Mehdi Jalali
- 53-81 The Causes of Salutation and Cursing in the Holy Quran**
Bibi Sadat Razi Behabdai
Zahra Panbeh paz
- 83-108 Bint-Ashshati and the Coordination of Linguistic Interpretation**
Mohammad Kazem Shaker
Nancy Saki
- 109-136 Historical Geography of Israelites' Crossing Way in the Sea with Emphasis on the Commentaries of the Qur'an and the Old Testament**
Tahereh Sadat Tabatabayi Amin
Mohammad Ali Ahmadiyan
- 137-160 Noshuz: the Examples and Methods of confronting it According to the Quran**
Maryam Ghobadi
- 161-188 The Meaning and Denotation of the Ol-el-Amr: A Comparative Study of Tabatabayi's View and that of Fakhre Razi**
Reza Kilani
- Abstracts in English**

Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth
Volume 11, No. 4, Winter 2014, Serial Number 24

Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh, Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BiĀzār Shīrāzī, Associate Professor, Alzahrā University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh, Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī, Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed MuhammadBāqer Hudjdjati, Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Redā Mu'addab, Full Professor of Qum University
Dr. Shādī Nafīsī, Assistant Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour, Associate Professor, Kashan University

Consulting Editor:

English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī

Executive Manager: M. Foroutan

Persian Editor: M. Janipour

Printing & Binding: Fargahi Publication

Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth follows the following objectives:

- 1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadīth;**
- 2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadīth to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's 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 Hadīth.**

This magazine is accessible in the following websites:

Noor digital library: www.noormagz.com

The scientific information database of Jihad Daneshgahi: www.SID.ir

The regional library of science and technology: www.srlst.com

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 20000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681