



فصلنامه علمی - تخصصی تسبیح

سال دوم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۹ (شماره پیاپی ۵)

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه می شود

دانشگاه علامه طباطبائی

www.farhangi.atu.ac.ir

سامانه نشریات دانشگاهی

www.apmsrt.ir

این نشریه با مجوز شماره ۲۰۹۳۴ و شماره شناسه ۲۰۹۴۱ وزارت علوم تحقیقات و فناوری (سامانه نشریات دانشگاهی) که در تاریخ ۹۹/۱۰/۱۴ صادر گردیده است، منتشر می گردد.

فصلنامه علمی- تخصصی تسبیح

سال دوم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۹ (شماره پیاپی ۵)

- صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث
دانشگاه علامه طباطبائی
 - مدیر مسئول و سردبیر: فردین دارابی
 - ویراستار و صفحه آرایی: فردین دارابی
 - تحت نظارت: خانه نشریات دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبائی
 - صدور مجوز: سامانه نشریات دانشگاهی وزارت علوم تحقیقات و فناوری
-

نشانی دفتر فصلنامه: تهران، دهکده المپیک، میدان ورزش، دانشگاه علامه طباطبائی،
دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث

<http://www.farhangi.atu.ac.ir>

E-mail: fardindarabi@gmail.com

اعضای شورای علمی فصلنامه:

نام و نام خانوادگی	درجه علمی	دانشگاه
عباس اشرفی	دانشیار	دانشگاه علامه طباطبائی
علی شریفی	استادیار	دانشگاه علامه طباطبائی
روح الله محمدعلی نژاد عمران	استادیار	دانشگاه علامه طباطبائی
فردین دارابی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
خلیل عارفی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
سعید پرویزی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
عرفان یوسفی مقدم	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
فرشته کویینی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
نرگس اسکندری	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
مهدی اسماعیلی	دبیر انجمن علمی	دانشگاه علامه طباطبائی

اهداف فصلنامه و شرایط پذیرش مقاله

اهداف فصلنامه

گسترش دانش علمی در بین دانشجویان علوم قرآن و حدیث
تسهیل در روند چاپ و نشر آثار دانشجویی
گسترش دانش علمی در حوزه مطالعات بین رشته ای
منبع علمی برای انتشار پژوهش‌های تازه اساتید و دانشجویان در دانشگاه علامه طباطبائی و سایر
دانشگاه های کشور در زمینه علوم قرآن و حدیث، الهیات و ادیان، مطالعات بین رشته‌ای و ...

شرایط پذیرش مقاله

الف. به لحاظ محتوا

همسو با اهداف فصلنامه باشد و جنبه علمی در آن لحاظ شده باشد.
حاصل مطالعات، تجربه ها و پژوهش های نویسنده باشد.
در صورت ترجمه ای بودن، حاوی موضوعات تازه باشد.
برای هیچ نشریه داخلی یا خارجی ارسال، و یا در هیچ نشریه‌ای چاپ نشده باشد.

ب. به لحاظ شکل ظاهر

- صفحه اول شامل: عنوان مقاله، مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی و تخصصی به فارسی و انگلیسی باشد. درج نشانی رایانه‌ای (E-mail) صاحب مقاله در صورت دارا بودن ضروری است.
- صفحه دوم مشتمل بر: عنوان مقاله، چکیده (تا ۳۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (۳ تا ۵ واژه) باشد.
- در متن مقاله، در صورت امکان، معادل فارسی کلمات دشوار غیرفارسی آورده شود و اصل کلمه (در زبان غیر فارسی) در زیرنویس ضبط شود.
- ارجاعات درون مقاله بصورت درون متنی وارد شود و تنظیم فهرست منابع بر اساس فرمت APA باشد.

به نام خدا

سخن سردبیر

شماره اول فصلنامه تسبیح در سال ۱۳۹۱ شروع شد و چهار شماره از آن تا سال ۱۳۹۳ چاپ و انتشار یافت. با توجه به نیاز دیده شدن آثار و پژوهش های دانشجویی در حوزه علوم قرآن و حدیث و مطالعات بین رشته‌ای و ایجاد انگیزه در بین آنها تصمیم بر این شد تا مجوزهای فصلنامه تسبیح در دوره جدید در سال ۱۳۹۹ بصورت فصلنامه علمی تخصصی در قالب چاپ و انتشار آثار علمی، پژوهشی، ترجمه و مقالات روشی با اولویت قرار دادن ارزش و اعتبار علمی و دانشجویی بودن آثار به کار خود ادامه دهد.

اولین شماره دوره جدید فصلنامه تسبیح در زمستان ۱۳۹۹ فراخوان داد و خداروشکر از سوی دانشجویان در دانشگاه‌های مختلف با استقبال خوبی روبرو شد و امید آن داریم تا در شماره‌های بعدی مستحکم‌تر به مسیر و اهداف خود دست یابد.

از مسئولین در حوزه معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی و اساتید فرهیخته به عنوان سردبیر سپاسگزاری می‌کنم. در این فصلنامه اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر عباس اشرفی، دکتر علی شریفی و دکتر روح الله محمدعلی نژاد عمران از اساتید مشاور سابق و فعلی انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث و دانشجویان دکتری علوم قرآن و حدیث به عنوان هیئت تحریریه با پشتیبانی و تشویق خود انجام این مهم را میسر ساخته‌اند.

برای پیشرفت فصلنامه تسبیح معرفی آن توسط اساتید ارجمند به دانشجویان، برای بهبود و ارتقاء سطح علمی مقاله‌ها برای ما ارزشمند است. ضمن تشکر از کلیه خوانندگان، ارسال کنندگان مقاله‌ها و مطالب علمی این شماره، امید فراوان دارم که از پیشنهادها و نقطه نظرهای ارزشمند خود، ما را بهره‌مند سازند.

سردبیر


فردین دارابی

فهرست مطالب

- ۱..... بررسی تحلیلی تضعیف عمرو بن شمر
مصطفی محمد پور مطلق
- ۲۱ تأیید روش تفسیر قرآن با قرآن در روایات.....
خلیل عارفی، روح‌الله محمدعلی نژاد عمران، هادی حجت
- ۴۹ معنانشناسی حیات انسان در قرآن (بر اساس روش ایزوتسو).....
زهرا سلیمانی درچه
- قرآن و انقلاب فمینیستی (بررسی رادیکالیسم اسلام و فمینیسم در برخورد با مسائل زنان) ۷۵
کوثر محمدی هنجروئی
- ۹۹ بررسی رجالی قرائت شعبه از عاصم.....
سعید پرویزی
- ۱۲۳ اساس روابط نظام سیاسی از منظر قرآن کریم.....
فردین دارابی، حمیدرضا بصیری



بررسی تحلیلی تضعیف عمرو بن شمر

مصطفی محمد پور مطلق *  طلبه سطح سه حوزه علمیه قم، مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام، قم، ایران.

چکیده

عمرو بن شمر جعفی از راویان پرتکرار در اسناد کتب اربعه است. تضعیف او در نظر دانشمندان رجالی، میراث حدیثی او را در معرض بی اعتباری قرار می دهد. دو گانه‌ی پذیرش تضعیف رجالیان یا اعتماد بر مشی محدثین در نقل احادیث عمرو، پرسش اصلی این نوشته است. تکیه بر منشأ تضعیف و بی ارزش قلمداد کردن تضعیفات متن محور و حدسی، راهکار گذار از این مشکل خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: عمرو بن شمر جعفی، تضعیف، غلو، ابن غضائری، اکتار اجلاء.

مقدمه

بی‌تردید مهم‌ترین منبع شناخت احکام الهی حدیث است؛ چراکه در میان منابع چهارگانه (قرآن، سنت، عقل، اجماع) قرآن تنها مشتمل بر کلیات مسائل است و به نسبت فروعات اجمال دارد. موارد حکم عقل نیز بسیار نادر است؛ اجماع نیز با شرایطی که در علم اصول بیان شده است به ندرت قابل تحصیل است. با این توضیح سنت که حاکی از آن روایات است، مهم‌ترین منبع اثبات احکام شرعی خواهد بود.

در میان مسائل علم فقه باوجود فراوانی بسیار گسترده و اشتمال بر جزئیات، کم‌تر مسئله‌ای یافت می‌شود که حدیثی از امامان معصوم درباره آن صادر نشده باشد؛ تا جایی که فقهای متقدم شیعه در کتب فقهی، به جای نگاشتن فروع فقهی گوناگون، روایات آن مسائل که مدرک فتوایشان بود را ذکر می‌کردند. شیخ طوسی در مقدمه‌ی کتاب المبسوط، ضمن اشاره به رواج این شیوه، اعتراض عالمان سنی به این شیوه را گزارش می‌کند. بنابر گزارش شیخ طوسی، عالمان سنی مذهب دوری از قیاس را سبب ناکارآمدی فقه شیعی در تبیین مسائل گوناگون می‌دانستند. شیخ طوسی این اتهام را ناشی از جهل به فقه شیعی دانسته و معتقد است: اگر اهل سنت نگاهی به روایات شیعیان می‌انداختند، اذعان می‌کردند که بیشتر احکامی که آنان در فقه با قیاس و... به دست آورده‌اند، در روایات ما بیان شده است. (المبسوط فی فقه الامامیه، محمد بن حسن الطوسی، ۱۳۸۷، المکتبه المرتضویه، تهران، ص ۲)

نقش بی‌بدیل میراث حدیثی در استنباط مسائل فقهی و اهتمام مثال‌زدنی فقهای شیعی به روایات در این گزارش به‌روشنی بیان شده است. در نقطه مقابل دغدغه‌هایی چون راه‌یابی میراث روایی غلات به جوامع حدیثی شیعه موجب شده است از دیرباز عالمان شیعی حساسیت زیادی به نسبت راویان متهم به غلو نشان دهند. گزارش ابن غضائری از اخراج برقی از قم، نمونه روشنی از این حساسیت‌ها را نشان می‌دهد.^۱ (کتاب النکاح، ج ۱، ص ۲۷۳)

۱. مشهور است که احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به سبب روایت از ضعفاء از قم اخراج کرده است؛ لکن آیت‌الله زنجانی این نسبت را ناشی از فهم اشتباه کلام ابن غضائری می‌داند.

پس از ورود تقسیم‌بندی چهارگانه روایات به لحاظ سند^۱ (بدون در نظر داشتن متن) در ادبیات محدثان شیعی و رواج آن تا عصر حاضر، مشکل قابل ملاحظه‌ای در اعتبار سنجی احادیث به وجود آمده است. از یک سو شهادت بزرگانی همچون شیخ کلینی و شیخ صدوق به اعتبار روایات مندرج در کافی و من لایحضره الفقیه و از سوی دیگر وجود روایان تضعیف شده در اسناد آنان، به‌ویژه روایانی که در سند تعداد زیادی از این احادیث حضور دارند، به‌روشنی این پرسش را پیش روی محققین قرار می‌دهد که چگونه روایانی با این فراوانی نقل در کتب اربعه تضعیف شده‌اند؟

نوشته حاضر تلاشی در جهت پاسخگویی به همین سؤال است. عمرو بن شمر از جمله روایانی است که دانشمندان رجالی متقدم او را تضعیف کرده‌اند و باین‌حال حضور پررنگی در روایات کتب اربعه دارد. نگاهی به احادیث کتب اربعه نشان می‌دهد نام عمرو بن شمر جعفری در سند یک‌صد و هفتادو هفت روایت وجود دارد.

در این نوشتار پس از بررسی کلام رجالیان متقدم پیرامون عمرو بن شمر، اعتبار آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و در پایان راه‌های توثیق عمرو بن شمر بیان خواهد شد. شایان ذکر است توثیق عمرو افزون بر فواید مختص به آن مانند تصحیح برخی روایات فقهی که به سبب وجود عمرو، تضعیف شده‌اند؛ نمونه خوبی برای پاسخگویی به پرسش فوق خواهد بود.

تضعیف عمرو بن شمر در کلام رجالیان

۱. ابن غضائری یک‌بار در ضمن بررسی جابر بن یزید جعفری، عمرو بن شمر را تضعیف می‌کند و عمرو را از روایان ضعیفی می‌داند که از جابر نقل حدیث کرده‌اند:

«و لکن جل من یروی عنه ضعیف، فمن أكثر عنه من الضعفاء، عمرو بن شمر الجعفی و مفضل بن صالح و السکونی و منخل بن جمیل الأسدی». (الرجال لابن الغضائری) واسطی بغدادی، احمد بن حسین، قم، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش. صفحه ۱۱۰)

۱. احمد بن طاووس متوفی ۶۷۳ (استاد علامه حلی) نخستین بار تقسیم چهارگانه روایات به لحاظ سند را ذکر کرده است.

و بار دیگر، ذیل مدخل عمرو بن شمر می‌نویسد: «روی عن أبي عبد الله و جابر، ضعيف». (همو صفحه ۷۴)

۲. نجاشی نیز یکبار ضمن بحث از جابر بن یزید جعفی، عمرو بن شمر را در کنار چند راوی دیگر تضعیف می‌کند و می‌نویسد:

«روی عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جميل و يوسف بن يعقوب». (فهرست اسماء مصنفی الشیعه، احمد بن علی، نجاشی، ص ۱۲۸)

بار دیگر، ذیل مدخل خود عمرو بن شمر می‌نویسد:

«أبو عبد الله الجعفی عربی، روی عن أبي عبد الله: ضعيف جدا، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفی ينسب بعضها إليه، والامر ملبس». (همو، ص ۲۸۷)

۳. علامه حلی در خلاصه الاقوال، کلام ابن غضائری را درباره جابر بن یزید جعفی نقل می‌کند که نسبت به آنچه از کتاب ایشان موجود است، افزوده‌ای دارد که مطابق آن، ابن غضائری احادیثی که عمرو بن شمر از جابر نقل می‌کند را نمی‌پذیرد:

«و قال ابن الغضائری: ان جابر بن یزید الجعفی الکوفی ثقة فی نفسه، ولكن جل من روی عنه ضعيف، فمن أكثر عنه من الضعفاء عمرو بن شمر الجعفی و مفضل بن صالح و السکونی و منخل بن جميل الأسدی و آری الترتک لما روی هؤلاء عنه و الوقف فی الباقي الا ما خرج شاهدا». (خلاصه القوال، حسن بن یوسف، حلی، ص ۹۴)

علامه حلی، در مدخل مختص به عمرو بن شمر، بی‌اعتمادی خود نسبت به اقوال او را ابراز می‌دارد:

«عمرو بن شمر - بالشین المعجمه، والراء أخيرا - أبو عبد الله الجعفی، کوفی روی عن أبي عبد الله و عن جابر و هو ضعيف جدا، زيد أحاديث في كتب جابر بن یزید الجعفی ينسب إليه بعضها، فالامر ملبس، فلا اعتمد علی شیء مما یرویه». (همو، ص ۳۷۸)

۴. اردبیلی، طریق شیخ صدوق به احادیث جابر بن یزید جعفی را به دلیل حضور عمرو بن شمر، تضعیف می‌داند:

«والی جابر بن یزید الجعفی ضعیف بعمر و بن شمر». (جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، محمد علی اردبیلی، ج ۲، ص ۵۳۲)

تستری، رجالی معاصر، در ضمن اثبات ضعف محمد بن اسماعیل به روایتی از رجال کشی تمسک می‌کند که در سند آن، محمد بن اسماعیل قرار داشته و کشی همه‌ی آن راویان را تضعیف کرده است. عمرو بن شمر نیز در سند آن روایت وجود دارد لذا این نقل را می‌توان دلیل بر تضعیف عمرو بن شمر دانست. (رجال کشی، ص ۱۹۷)

«وقع فی خیر الکشی - فی جابر الجعفی - راویا «عن عمرو بن شمر، عن جابر» و قال الکشی بعد الخبر: هذا حدیث موضوع ولا شک فی کذبه و رواه کلهم متهمون بالغلو والتفویض». (قاموس الرجال، محمد تقی تستری، ج ۹، ص ۱۰۸)

۵. محقق خویی، به کلام کسانی که معتقد به صحت روایاتی هستند که یکی از اصحاب اجماع در آن قرار دارند، اشکال‌های نقضی وارد کرده و می‌نویسند:

«و هذا عمرو بن شمر، بالغ النجاشی فی تضعیفه و روی عنه جماعة من أصحاب الإجماع، روی محمد بن یعقوب بسند صحیح عن حماد بن عیسی عنه و روی بسند صحیح أيضا عن یونس بن عبدالرحمن عنه و روی بسند صحیح أيضا عن ابن محبوب عنه و روی بسند صحیح أيضا عن عبدالله بن المغیره عنه». (معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۶۶)

از آنجا که محقق خویی، زمان نگارش معجم الرجال، توثیق عام علی بن ابراهیم را در ابتدای تفسیرش پذیرفته بودند و عمرو بن شمر نیز از جمله راویانی است که در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم واقع شده است، در ضمن بررسی عمرو شمر، این توثیق را با تضعیف نجاشی معارض دانسته و در انتها وی را مجهول الحال قلمداد می‌کند:

«الرجل لم تثبت وثاقته، فإن توثیق علی بن ابراهیم القمی إیاه معارض بتضعیف النجاشی، فالرجل مجهول الحال». (همو، ج ۱۴، ص ۱۱۸)

عباراتی که از دانشمندان رجالی شیعی نقل شد، به روشنی نشان می‌دهد که تضعیف عمرو بن شمر، مورد اتفاق بوده و در هیچ کدام از کتب رجالی متقدم، عمرو بن شمر توثیق

نشده است. واکاوی دیدگاه‌های رجالیان متقدم شیعی، میزان اعتبار این تضعیفات را نمایان خواهد کرد.

بررسی تضعیف نجاشی

نجاشی برای تضعیف راویان جابر (مفضل بن صالح، عمرو بن شمر، منخل بن جمیل، یوسف بن یعقوب) از فعل مجهول استفاده کرده است. در مقام تبیین چرایی این موضوع، چند نظر بیان شده است:

۱) تسالم در ضعف

محقق خوبی علت مجهول آوردن فعل «ضعفوا» را متسالم فیه بودن تضعیف این راویان می‌داند. ایشان در ضمن بررسی مفضل بن صالح، توثیق عام وی توسط علی بن ابراهیم را معارض با تضعیف نجاشی دانسته و می‌نویسد: «لکنه معارض بما ذكره النجاشی منان ضعف المفضل بن صالح كان من المتسالم عليه عند الاصحاب» (همو، ص، ج ۱۹، ص ۳۱۲)

با پذیرش این دیدگاه روشن است که چنین تضعیفی مقدم بر توثیق او خواهد بود. در مقابل فقیه و رجالی بزرگ معاصر آیت‌الله شبیری زنجانی این وجه را مخدوش می‌داند چراکه اگر این تضعیف متسالم علیه اصحاب بود می‌بایست شیخ طوسی نیز متعرض آن بشود^۱ (سید موسی شبیری زنجانی، کتاب الصوم، ج ۳، ص ۲۵۰) درحالی‌که شیخ قدحی درباره مفضل بن صالح وارد نکرده است و تنها کنیه و طبقه وی را ذکر کرده است: «مفضل بن صالح، ابوعلی، مولی بنی اسد، یکنی ابا جمیله ایضاً، مات فی حیاة الرضا علیه السلام». (رجال الطوسی، محمد بن الحسن الطوسی، ص ۳۰۷)

۱. مرحوم نجاشی درجایی درباره مفضل بن صالح تعبیر می‌کند که از جابر جعفی جماعتی روایت می‌کنند که «غمز فیهم و ضعفوا» از قبیل عمرو بن شمر و مفضل بن صالح، معنای «ضعفوا» این نیست که همه اصحاب بالتسالم تک‌تک این‌ها را تضعیف کرده‌اند، مثلاً ده نفر هستند که هر کدام را یکی از اصحاب تضعیف کرده است، اگر چنین تسالمی باشد، چگونه مرحوم شیخ متوجه آن نشده و در فهرست و رجال نیآورده است.

۲) تردید نجاشی در تضعیف

غلامرضا عرفانیان هنگام بحث پیرامون وثاقت عبدالله بن محمد الجعفی متعرض کلام نجاشی شده و می‌نویسد: «و هذا لحن يشعر بالترديد و يناسب الشك». (مشایخ الثقات، غلامرضا عرفانیان، ص ۱۱۸)

این احتمال نیز نمی‌تواند صحیح باشد چراکه نجاشی در ذیل عنوان برخی از این افراد به ضعف آنان تصریح کرده است. نجاشی منخل بن جمیل را فاسد الروایه می‌داند: منخل بن جمیل الاسد، بیاع الجواری، ضعیف، فاسد الروایه. (رجال نجاشی، ص ۴۲۱)

همچنین نجاشی در ذیل عنوان یوسف بن یعقوب به ضعف او تصریح می‌کند. (سید موسی شبیری زنجانی، کتاب الصوم، ج ۳، ص ۲۵۰)

۳) منشأ بودن تضعیف ابن غضائری

آیت‌الله شبیری معتقد است پشتوانه این تضعیف نجاشی، تضعیف ابن غضائری است. ایشان در بررسی مفضل بن صالح گوید: در مورد ابی جمیله کسی از قدما تضعیف نکرده است و غیر از همین اشاره نجاشی چیز دیگری در دست نیست. در بسیاری از موارد که نجاشی «ضعفوا» می‌گوید منظورش ابن غضائری است.

بنا به درستی این احتمال، تضعیف نجاشی ارزش جداگانه‌ای ندارد و اصل در تضعیف عمرو بن شمر تضعیف ابن غضائری است و در نتیجه اثبات وثاقت و یا عدم وثاقت او منوط به چگونگی نگرش عالمان رجالی به تضعیفات ابن غضائری دارد.

نکته‌ای که در بیانات آیت‌الله شبیری نیز تبیین نشده است این مطلب است که برخی ادعا کردند که عمرو بن شمر احادیثی به میراث روایی جابر افزوده است و این مطلبی است که در کلمات ابن غضائری نیامده است. شاید بتوان این نکته را قرینه‌ای دانست که تضعیف کنندگان عمرو بن شمر، منحصر به ابن غضائری نبوده‌اند و غیر از ابن غضائری نیز افرادی عمرو بن شمر را متهم به افزودن احادیثی در میراث حدیثی جابر کرده‌اند و نجاشی نیز به همین سبب از فعل مجهول جمع استفاده کرده است.

در مقابل می‌توان احتمال داد ابن غضائری در دیگر نوشته‌هایش مانند کتاب تاریخ و یا فهرست اسامی مصنفات و اصول چنین نسبتی به عمرو بن شمر داده باشد^۱ و یا نجاشی به صورت شفاهی از او شنیده باشد.

به هر ترتیب نجاشی به ادعای افزودن احادیث توسط عمرو بن شمر به دیده تردید نگریسته و نمی‌پذیرد؛ بنابراین می‌توان تنها منشأ تضعیف نجاشی را همان سخن ابن غضائری دانست؛ بنابراین میزان اعتبار تضعیفات ابن غضائری تعیین‌کننده خواهد بود.

اعتبار سنجی تضعیفات ابن غضائری

پیرامون ابن غضائری در میان دانشمندان رجالی وحدت نظر وجود ندارد. برخی از اساس انتساب کتاب الضعفاء به او را انکار کرده‌اند و برخی دیگر در اعتبار تضعیفات او تشکیک کرده‌اند. در این مجال گزارش مختصری از دیدگاه‌های دانشمندان رجالی ارائه خواهد شد:

۱) انکار انتساب کتاب به ابن غضائری

آقابزرگ در الذریعه و محقق خویی در معجم الرجال انتساب این کتاب به ابن غضائری را نمی‌پذیرند. آقابزرگ در تبیین این دیدگاه می‌نویسد:

تا قبل از دوره سید بن طاووس از رجال ابن غضائری اثری وجود ندارد، سید نسخه‌ی کتاب را بدون سماع یا روایت و یا اجازه، در کتاب رجالی‌اش (حل الاشکال فی تراجم الرجال) وارد می‌کند و پس از آن، دو شاگرد ایشان، علامه حلی و ابن داوود، آن مطالب را در کتاب‌های رجالی‌شان وارد می‌کنند تا اینکه مولی عبدالله تستری این رساله را به صورت مستقل تدوین می‌کند. آقابزرگ معتقد است نسبت دادن این کتاب به ابن غضائری ظلم بزرگی است و احتمال می‌دهد نویسنده این کتاب یکی از معاندین شیعه است که آن را برای تخریب بزرگان شیعه نوشته است و برخی از سخنان ابن غضائری را در آن گنجانده است. (الذریعه الی تصانیف الشریعه. آغا برگ، ج ۱۰، ص ۸۹)

۱. نجاشی در ترجمه برقی از کتاب تاریخ ابن غضائری مطلبی نقل کرده است که نشان می‌دهد این کتاب را در اختیار داشته است.

به نظر آقابزرگ، سید بن طاووس به سبب اعتمادش بر کتاب ابن غضائری آن را نقل نکرده است بلکه تنها برای آنکه خواننده بر هر آنچه درباره او بیان احادیث گفته شده است، اطلاع یابد، کتاب ابن غضائری را نقل می کند و تصریح می کند این کتاب را منسوب به ابن غضائری یافته است و مسئولیت این انتساب را نمی پذیرد^۱.

نقد کلام آقابزرگ در انکار انتساب کتاب

سید محمدرضا سیستانی، اشکال‌های مطرح شده را مخدوش دانسته و صحت انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری و وجود این کتاب در زمان نجاشی را تأیید می کند.

سیستانی در پاسخ به اشکالات صاحب الذریعه می نویسد: گرچه سید بن طاووس نخستین کسی است که مطالب کتاب الضعفاء را همراه اسناد آن به ابن غضائری بیان کرده است لکن ممکن است دانشمندانی قبل از سید نیز این مطالب را از کتاب الضعفاء گرفته باشند ولی یا کتاب آنان به دست ما نرسیده باشد یا آن را به ابن غضائری نسبت نداده باشند. سید بن طاووس نیز به خلاف ادعای آقابزرگ کتاب الضعفاء را معتبر می دانسته چراکه از بخش‌هایی از کتاب التحریر الطاووسی برمی آید، سید به کتاب ابن غضائری همانند سایر کتب اصلی رجال اعتماد داشته است.

ایشان عدم وجود طریق به کتاب را ملازم با عدم اعتبار کتاب نمی داند؛ چراکه داشتن طریق تنها راه احراز انتساب نسخه به نویسنده آن نیست بلکه محققان در احراز انتساب یک نسخه به نویسنده آن از روش‌های متعددی مانند یافتن نسخه همراه با دست خط صاحب کتاب و یا دست خط یکی از دانشمندان خبره در نسخه‌شناسی، استفاده می کنند.

نداشتن طریق به کتاب ابن غضائری نیز نمی تواند دلیلی بر عدم انتساب کتاب الضعفاء به او باشد، چراکه ابن غضائری به سبب عمر کوتاهش، شاگردان زیادی نداشته است تا طرق متعددی به کتاب او به وجود بیاید. وجود تنها یک طریق به کتاب نجاشی در میان

۱. بنا بر گزارش برخی محققین سخنان تندی که در الذریعه به نسبت ابن غضائری بیان شده است در نسخه‌ی کتاب که به خط آغا بزرگ است، وجود ندارد. سید احمد اشکوری به برخی از این اضافه‌ها در علی‌های الذریعه تذکر داده است.

متأخرین درحالی که نجاشی حدود هشتاد سال عمر کرده است، شاهد مناسبی است که نداشتن طریق موجب ضعف انتساب کتاب نخواهد نشد.

نظر آیت‌الله خویی در انکار انتساب کتاب و نقد آن

محقق خویی نیز وجود کتاب الضعفاء در زمان نجاشی را به دیده تردید نگریسته و می‌نویسد: نجاشی با آنکه قصد داشته همه‌ی کتاب‌های شیعیان را ثبت کند تا جایی که حتی کتاب‌هایی را که خودش ندیده و تنها وصف آن‌ها را شنیده است نقل می‌کند، از کتاب استادش ابن غضائری نامی نبرده است.

سید محمدرضا سیستانی در نقد کلام استادش می‌گوید: بین نجاشی و ابن غضائری رابطه استاد و شاگردی برقرار نبوده و نقل قول نجاشی از او به سبب تقدم رتبی ابن غضائری است. نجاشی نیز جز موارد اندکی به ترجمه معاصرین خویش نپرداخته است. (قبسات من علم الرجال، سید محمدرضا سیستانی، دارالمورخ العربی، ۱۴۳۷، ج ۲. ص ۷۰ تا ۷۶)

۲) شتاب‌زدگی در تضعیف

میرداماد معتقد است ابن غضائری در تضعیف راویان شتاب‌زده عمل می‌کرده است و به همین جهت تضعیفات وی اعتباری نخواهد داشت:

«فأما ابن الغضائری فمسارع الی الجرح حرذا مبادر الی التضعیف شططا». (میرداماد محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة، ص ۵۹)
«ثم ان احمد بن الحسين بن الغضائری صاحب کتاب الرجال هذا مع أنه فی الاکثر مسارع الی التضعیف بادنی سبب». (همو ص ۱۱۳)

وحید بهبهانی نیز تضعیف بزرگان و جرح اعظام راویان احادیث را نشانه عدم دقت کامل در جرح راویان که نتیجه‌ای جز بی‌اعتباری تضعیفات ندارد، می‌داند:

«قل ان یسلم احد من جرحه او ینجو من قدحه و جرح اعظام الثقات و اجلاء الرواه الذین لا یناسبهم ذلک و هذا یشیر الی عدم تحقیقه حال الرجال کما هو حقه او کون اکثر ما یعتقده جرحا لیس فی الحقیقه جرحا» (تنقیح المقال، ج ۱، ص ۵۷)

نقد دیدگاه میرداماد

شتابزدگی در تضعیف و جرح راویان احادیث، به یک معنا می‌تواند قدح ابن غضائری باشد چراکه این شیوه منجر به تضعیف ثقات و نسبت دادن اموری چون غلو به راویان خواهد شد که البته این احتمال با جلالت وی و نیز کثرت نقل و اعتماد بزرگانی چون نجاشی ناسازگار به نظر می‌رسد.

در نقطه مقابل نسبت شتابزدگی در تضعیف ممکن است برداشتی از شیوه محتاطانه ابن غضائری باشد که همانند قمی‌ها به نسبت راویان احادیث سختگیری زیادی اعمال می‌کرده است.

محقق کلباسی به نقل از فاضل خواجه‌بوی می‌نویسد: شیوه عملکرد ابن غضائری در توثیق محمد بن اورمه نشان می‌دهد که ایشان نه تنها شتاب‌زده تضعیف نمی‌کند بلکه با دقت فراوان و تأمل، با اینکه اسباب تضعیف محمد بن اورمه فراهم بود و شیخ طوسی در فهرست و نجاشی در رجالش او را تضعیف کرده بودند، آثار حدیثی او را به دقت بررسی می‌کند و آن را میرای از غلو دانسته و حکم به توثیق محمد بن اورمه می‌کند. (الرسائل الرجالیه، محمد بن ابراهیم کلباسی، ص ۴۰۵)

محقق تستری رجالی معاصر، در پاسخ به وحید بهبهانی، ابن غضائری را نقادی می‌داند که پس از ابن ولید همانندی ندارد بلکه احتمال دارد بر ابن ولید نیز برتری داشته باشد. تستری پس از بررسی احادیث تعدادی از راویان که ابن غضائری تضعیف کرده است، مانند محمد بن قاسم استرآبادی، علی بن احمد کوفی و حسن بن عباس بن حریش، نتیجه می‌گیرد که این تضعیفات به درستی انجام شده است و روایات این راویان نورانیت کلام معصومین را ندارد. (به نقل از قبسات، ح ۲، ص ۹۲)

سید محمدرضا سیستانی در دفاع از محقق تستری می‌نویسد: ابن غضائری در کتابش یک‌صد و شصت راوی را مورد بحث قرار می‌دهد که در این میان تنها ده راوی وجود دارد که ابن غضائری تضعیف کرده باشد درحالی‌که نجاشی و یا یکی از بزرگان رجال او را توثیق کرده‌اند:

ابراهیم بن عمر الیمانی، سلیمان بن داوود المنقری، سهل بن احمد الدیاجی، صباح بن یحیی، محمد بن اسماعیل البرمکی، محمد بن بحر الدهنی، یحیی بن محمد بن غلیم، یعقوب السراج، زکریا ابویحیی کوبک الدم و سعید بن طریف.
در میان این راویان نام هیچ‌یک از اعظام و اجلاء شیعه که توسط ابن غضائری تضعیف شده باشد وجود ندارد بلکه همگی راویان عادی روایات هستند. (همان)

۳) عدم اعتبار تضعیفات

آیت‌الله شبیری معتقد است: نویسنده این کتاب هر شخصی باشد - گمان می‌رود خود ابن غضائری باشد - در تضعیف راویان از شیوه متن‌شناسی استفاده می‌کند و بر اساس تشخیص خودش درباره درستی یا نادرستی روایات، راویان را جرح و یا تعدیل می‌کرده است؛ اما اینکه ابن غضائری جراح باشد صحیح نیست و این شهرت به جرح زیاد ناشی از این مطلب است که کتاب الضعفاء او در دسترس است. (شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ص ۱۲۵۹)
ایشان در تبیین این نظر و چرایی بی‌اعتباری تضعیفات ابن غضائری می‌گویند:
برخی گفته‌اند اینکه معمولاً کلام دیگران بر تضعیف ابن غضائری مقدم می‌شود به این دلیل است که ایشان از حالت متعارف خارج بوده و به دلیل سوءظن، بسیار جراح بودند.^۱ برخی دیگر نیز مانند محقق خویی انتساب این کتاب به او را نمی‌پذیرند اما هر دو دیدگاه صحیح نیست. لکن این مسئله قابل مناقشه نیست که ابن غضائری، مؤلف این کتاب (طبق نقل مجمع الرجال) عمدتاً متن‌شناسی می‌کند؛ یعنی ایشان بیشتر درصدد این امر هستند که آیا حدیث مذکور مطابق اصول است یا مجعول است؟ چنین نیست که ایشان از مشایخ خود ثقه بودن یا ثقه نبودن راوی را سؤال کرده باشد، بلکه ایشان با شمّ حدیث‌شناسی خود بررسی می‌کردند که این حدیث ممکن است از امام صادر شده باشد یا خیر؟ به همین سبب تضعیف‌های او را نمی‌پذیریم زیرا در باب شهادت گفته‌اند: شهادت

۱. سخن میرداماد در این باره نقل شد.

باید عن حسنّ باشد و یا قریب به حسنّ باشد و این گونه متن شناسی ایشان بعید از حسنّ است.^۱ (شبییری زنجانی، خارج اصول، ج ۱، ص ۶۹۴)

نقدی بر سخن آیت‌الله زنجانی

در کتاب الضعفاء شاهی بر این مطلب که ابن غضائری با بررسی روایت اشخاص، حکم به تضعیف آنان می کرده است، وجود ندارد جز اینکه برای ارزش گذاری احادیث برخی از راویان، میراث حدیثی او را بررسی می کردند و این شیوه‌ای متداول بین دانشمندان رجال است چنانچه نجاشی در ترجمه برخی از راویان ضمن بررسی احادیث آنان از عباراتی چون: فی حدیثه بعض الشیء، حدیثه لیس بذلک النقی، مختلط الامر فی حدیثه، له کتاب ردی الحدیث، مضطرب الحدیث و... استفاده می کند.

سید محمدرضا سیستانی معتقد است توثیق و یا تضعیف راویان احادیث به سبب نقل احادیثی که احتمال صدور آن از امامان معصومین علیهم السلام را نمی دهیم، شیوه‌ای عقلایی و پذیرفته شده نزد دانشمندان رجالی است به همین جهت وقتی با کتاب‌هایی مانند کتاب داوود بن کثیر الرقی یا عبدالله بن عبدالرحمن الاصبم و یا مفضل بن صالح و نظایر آنان برخورد می کنند که روایات مندرج در آن مضامین فاسدی دارند، به ضعف صاحب کتاب حکم می کنند. (قبسات من علم الرجال، سید محمدرضا سیستانی، ج ۲، ص ۹۴)

تأملی در کلام سید محمدرضا سیستانی

به نظر می رسد که پذیرش رواج شیوه‌ی متن شناسی هر چند اشکال را از ابن غضائری دفع می کند اما ایشان را با مشکل بزرگ تری مواجه می سازد زیرا با توجه به مبنای رجالی ایشان، از مقدمات حصول اطمینان به وصف راوی و یا خبر نقل شده از او است. (همو) حصول

۱. آیت‌الله زنجانی رواج تضعیفات مبتنی بر متن شناسی را سبب تقدم توثیقات دانشمندان رجالی بر تضعیفات می داند. «رواج روش متن شناسی، باعث تقدم توثیقات بر تضعیفات می شود؛ یعنی از آنجاکه بزرگانی مثل مرحوم ابن ولید و مرحوم صدوق و مرحوم ابن غضائری، اقدام به متن شناسی می نمودند و به عنوان مثال وقتی یک راوی، روایاتی را که از دید آن‌ها غلوآمیز می باشد، نقل می کرد، همین نقل باعث سقوط اعتبار این راوی در نظر آنان می شد» کتاب الحج، ج ۱۱، ص ۱۹۷.

اطمینان از سخن دانشمندان رجالی که با متن شناسی به تضعیف روایان پردازند جز با پذیرش انسداد ممکن نیست زیرا احتمال عقلایی وجود دارد که آنچه از نظر آن دانشمندان سبب تضعیف راوی شده است، در نگاه ما خالی از اشکال بوده باشد.

توضیح اینکه رجالیان متقدم شیعی از واژه‌هایی چون: ثقه، ضعیف، غالی و مخلط استفاده می‌کردند بدون اینکه در هیچ کدام از آثارشان توضیحی پیرامون این اصطلاحات داده باشند.

برای نمونه غلو که یکی از پرکاربردترین تضعیفات است، تعریف مشخصی ندارد و معلوم نیست روایانی که به غلو متهم شده‌اند، آیا معتقد به ربوبیت اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند؟ یا محبت آنان را کافی دانسته و ترک واجبات الهی می‌کردند؟ و یا تنها معتقد به نفی سهو از پیامبر اکرم بوده‌اند.^۱

از سوی دیگر اختلاف نظر دانشمندان علم رجال در توثیق و یا تضعیف روایان پرتکرار در منابع اصلی حدیثی، مانند سهل بن زیاد آدمی، محمد بن عیسی بن عبید و محمد بن خالد برقی حصول اطمینان از قول رجالی را دچار مشکل خواهد کرد.

غلو، عامل تضعیف عمرو بن شمر

با اینکه دانشمندان رجالی به تصریح عمرو را به غلو متهم نکرده‌اند به نظر می‌رسد ضعفی جز به سبب غلو نداشته باشد چه اینکه شاگرد جابر بن یزید جعفری بودن نشانه غلو است. آیت الله شبیری زنجانی نیز معتقد است عمرو بن شمر مانند دیگر روایان جابر بن یزید جعفری به سبب غلو تضعیف شده است^۲؛ ایشان بدین جهت که تضعیفات غلو محور را معتبر نمی‌دانند، عمرو بن شمر را تضعیف می‌کنند:

۱. سید محمدرضا سیستانی به تبع محقق تستری معتقد است که مراد از غالی در کلمات رجالیان اعتقاد به ربوبیت اهل بیت و یا کفایت محبت آنان از انجام واجبات و ترک محرّمات است (قبسات من علم الرجال. ج ۱. ص ۳۵). در مقابل علامه مامقانی تضعیفات مبتنی بر غلو را بی‌ارزش می‌داند چرا که آنچه در زمان حاضر از ضروریات نزد شیعیان است در آن دوران غلو به شمار می‌آمده است (تنقیح المقال. ج ۳. ص ۱۲۵) با این توضیح دیدگاه آقای سیستانی در نگاه خودشان خالی از تناقض است و اشکال بیام شده در متن اشکالی مبنایی است.

۲. آیت الله محمد مؤمن نیز احتمال می‌دهد تضعیف عمرو بن شمر ناشی از نقل احادیثی باشد که عموم مردم آن‌ها را غلو درباره ائمه می‌شمردند. (مجله فقه اهل بیت جلد ۵۳ صفحه ۸)

«اما اینکه نجاشی او (عمرو بن شمر) را تضعیف نموده است، با توجه به اینکه روایاتی که از او از جابر نقل شده است طبق مذاق ابن غضایری و امثال او که نجاشی هم در موارد زیادی هم مذاق با اوست، بوی غلو از آن استشمام می‌شده و لذا او را تضعیف نموده است، ما این‌گونه تضعیفات را که به مناط غلو است نمی‌پذیریم ... و اما جابر بن یزید معمولاً کسانی که اعتبار او را انکار کرده‌اند، از باب غلو است که این‌گونه تضعیف‌ها مورد اعتنا نیست.»^۱ (شبییری زنجانی، سید موسی، کتاب النکاح، ج ۱۸، ص ۵۹۴۸ و ۵۹۴۹)

آیت‌الله شبیری در تبیین چرایی عدم اعتنا به تضعیفات مبتنی بر غلو می‌نویسد:

«غلو به معنای گذشتن از حد است، یعنی در باب ائمه به مقاماتی بیش از اندازه قائل شدن، این مفهوم وابسته به مقاماتی است که ما برای ائمه قائل هستیم که خود امری اجتهادی که در آن اختلاف دیدگاه فراوان است. شهادت در امور استنباطی که مورد اختلاف نظر شدید است، حجیت ندارد. بلکه تنها در امور حسی و قریب به حس که اختلاف انظار در آن اندک است اعتبار دارد بنابراین شهادت به غلو از سوی هر کس باشد تنها نظر و دیدگاه او را مشخص می‌سازد و اعتبار تبعیدی ندارد.» (سید موسی شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۳، ص ۱۲۵۷)

توثیق عمرو بن شمر

برای توثیق عمرو، دلایلی چون نقل روایت اصحاب اجماع از او و نیز وقوع در اسناد کتاب کامل الزیارات وجود دارد لکن از آن جهت که هدف این نوشتار توجه به منشأ تضعیف عمرو که مسئله غلو است، می‌باشد ابتدا به کلام دو تن از دانشمندان که با همین رویکرد او را توثیق کرده‌اند می‌پردازیم و سپس کلام آیت‌الله زنجانی در توثیق عمرو را بررسی خواهیم کرد.

۱. روایت‌های مربوط به جابر و روات از جابر، روایاتی است که مسائل غلو در آن مطرح است و در این مسائل اختلاف انظار شدید است و خیلی نمی‌شود این تضعیفات را اعتنا کرد. (کتاب النکاح، ج ۹ ص ۷۱۵).

توثیق وحید بهبهانی

ایشان در تعلیقه بر کتاب منهج المقال، منشأ تضعیف او را غلو دانسته و به تبعیت از مجلسی اول، چنین تضعیفی را نمی‌پذیرد و معتقد است ملاحظه میراث روایی عمرو بن شمر گواه روشنی برای نفی غلو از این راوی خواهد بود. (وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۲۶۵)

توثیق مرحوم نمازی شاهرودی

علامه نمازی شاهرودی ابتدا وجه تضعیف عمرو بن شمر را غلو دانسته و می‌نویسد: همان‌گونه که علامه مامقانی بارها بیان کرده است، برخی از آنچه پیشینیان غلو می‌دانستند امروزه از ضروریات مذهب بشمار می‌رود. ایشان پس از نقل برخی از روایات عمرو چنین نتیجه‌گیری می‌کند: از این روایات استفاده می‌شود عمرو بن شمر از شیعیان آگاه به مقامات امامت بوده است و روایتی در میراث او که با محکومات ناسازگار باشد، وجود ندارد تا بتوان آن را مصداقی از احادیثی دانست که عمرو در بین احادیث جابر افزوده باشد. (مستدرکات علم رجال حدیث، نمازی شاهرودی، ج ۶، ص ۴۴)

توثیق آیت‌الله زنجانی

«عمرو بن شمر هم به خاطر روایت شش نفر از فقها و معاریف از او، که پنج نفرشان زیاد از او نقل می‌کنند و یک نفرشان که صفوان است در یک مورد از او روایت کرده است، به نظر ما مورد اعتبار می‌شود». (همو. ج ۶. ص ۱۵۶۱)

بررسی دیدگاه آیت‌الله زنجانی

در میان راویان از عمرو بن شمر نام صفوان بن یحیی دیده نمی‌شود و احتمال دارد به اشتباه صفوان را جزو راویان از عمرو بن شمر قلمداد کرده باشند؛ چه اینکه ایشان در بخش

دیگری از کتاب النکاح به عدم نقل صفوان تصریح کرده‌اند^۱. (کتاب النکاح. ج ۸، ص ۵۱۵) آیت‌الله زنجانی نام آن شش نفر را ذکر نکرده‌اند ولی احتمال می‌رود مراد ایشان احمد بن النضر، سیف بن عمیره و چهار نفر از اصحاب اجماع (حسن بن محبوب، یونس بن عبدالرحمن، عثمان بن عیسی، حماد بن عیسی) باشند.

مطابق دیدگاه اکتار اجلاء باید یک راوی جلیل القدر که مراد از آن راوی است که دست کم توسط یکی از دانشیان رجالی توثیق شده باشد و در توصیف او یروی عن الضعفاء نیامده باشد چندین روایت که متضمن حکم فقهی الزامی است را از شخصی نقل کند.

با بررسی روایات این شش نفر مشخص شد که حسن بن محبوب چهار روایت، یونس بن عبدالرحمن سه روایت، عثمان بن عیسی سه روایت و حماد بن عیسی تنها یک روایت در کتب اربعه^۲ از عمرو بن شمر نقل کرده‌اند که همگی پیرامون مسائل اخلاقی و آداب و سنن می‌باشد و هیچ کدام متضمن حکم الزامی فقهی نیست، به همین جهت نقل این روایات سبب توثیق عمرو بن شمر نخواهد شد.

تنها احمد بن النضر و سیف بن عمیره از او روایت فقهی الزامی نقل کردند که نقل- های احمد بن النضر نیز بیش از عمرو است.^۳

جواز امامت زن در نماز میت^۴، پذیرش توبه مرتد فطری^۱، عدم تنجس آب چاه^۲، حلیت کسب حجام^۳، عدم قصاص پدر به سبب قتل پسر^۴ و چندین روایت پیرامون احکام

۱. «متنها اشکال در خود عمرو بن شمر است که نجاشی و ابن غضائری می‌گویند: «انه ضعیف جدا». به عده‌ای از اصحاب اجماع از او نقل روایت کرده‌اند لکن ما نقل روایت در غیر ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی را علامت وثاقت نمی‌دانیم.

۲. تعداد نقل‌ها از نرم‌افزار درایه‌النور گرفته شده است.

۳. در سند ۳۹ روایت در کتاب کافی و در مجموع کتب اربعه بدون حذف اسناد تکراری در سند ۷۲ روایت احمد بن النضر از عمرو روایت کرده است.

۴. «إِذَا لَمْ يَحْضُرِ الرَّجُلُ تَقَدَّمتِ امْرَأَةٌ وَسَطَّهِنَّ وَ قَامَ النِّسَاءُ عَنْ يَمِينِهَا وَ شِمَالِهَا وَ هِيَ وَسَطَّهِنَّ تُكَبِّرُ حَتَّى تَفْرُغَ مِنَ الصَّلَاةِ» کافی. دارالحدیث. ج ۵، ص ۴۶۳.

نماز میت (تهذیب الاحکام، تحقیق خراسان، ج ۳ ص ۳۲۶، ۳۲۰، ۳۱۷) از مهم‌ترین مطالبی است که در روایات النضر آمده است.

در میان احادیث سیف بن عمیره^۵ تنها چهار روایت جنبه فقهی دارد که مهم‌ترین آن‌ها پیرامون حد محارب است.^۶

بنابراین تنها راه توثیق عمرو بن شمر، روایات سیف بن عمیره و احمد بن النضر است که هر دو ثقه می‌باشند و در توصیف آن‌ها «یروی عن الضعفاء» نیامده است. لکن تعداد این نقل‌ها به قدری نیست که اکثار حاصل شود.^۷

نتیجه‌گیری

بازنگری در کلمات دانشمندان رجالی پیرامون عمرو بن شمر نشان داد تضعیف او مبتنی بر متن‌شناسی و پیش‌فرض‌های کلامی است؛ بنابراین در صورتی که اقوال رجالیان را از باب شهادت معتبر بدانیم، چنین تضعیفانی بی‌اعتبار خواهد بود. هم‌چنین در صورتی که مبنای ما

۱. «أَبَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي نَعْلَبَةَ فَذَ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَشَهِدُوا عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الشُّهُودُ قَالَ صَدَقُوا وَ أَنَا أَرْجِعُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَالَ أَمَا إِنَّكَ لَوْ كَذَبْتَ الشُّهُودَ لَضَرَبْتُ عُقُقَكَ وَ قَدْ قَبِلْتُ مِنْكَ وَ لَا تَعُدُّ فَإِنَّكَ إِنْ رَجَعْتَ لَمْ أَقْبَلْ مِنْكَ رُجُوعاً بَعْدَهُ» (همو. ج ۷. ص ۲۵۷).

۲. «فِي السَّامِ أَبْرَصَ يَقَعُ فِي الْبَيْتِ قَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ حَرَامٍ بِالْمَاءِ بِالذَّلْوِ» (همو. ج ۵. ص ۲۳).

۳. «اِحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَجْمَةَ مَوْلَى ابْنِي بِيَاضَةَ وَ أَعْطَاهُ وَ لَوْ كَانَ حَرَاماً مَا أَعْطَاهُ فَلَمَّا فَرَخَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيْنَ الدَّمُ قَالَ شَرِبْتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَفْعَلَ وَ قَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَكَ حِجَاباً مِنَ النَّارِ فَلَا تَعُد» (همو. ج ۹. ص ۶۵۱).

۴. فِي الرَّجُلِ يُقْتَلُ ابْنُهُ أَوْ عَبْدُهُ قَالَ لَا يُقْتَلُ بِهِ وَ لَكِنْ يُضْرَبُ ضَرْباً شَدِيداً وَ يُنْفَى عَنْ مَسْقَطِ رَأْسِهِ.

۵. در سند چهارده روایت در کافی و در مجموع کتب اربعه بدون حذف اسناد تکراری در سند بیست و چهار روایت حضور دارد.

۶. «من أشار بحديده في مضر قطعت يده و من ضرب فيها قتل» (تهذیب الاحکام، تحقیق خراسان، ج ۱۰. ص ۱۳۶)؛ أشار بحديده في مضر قطعت يده و من ضرب فيها قتل.

۷. از نظر استاد سید جواد شبیری، دست کم سی تا چهل روایت فقهی الزامی لازم است تا اکثار محقق شود؛ درباره عمرو بن شمر ظاهراً این تعداد نقل محقق نیست. استاد حسینی شیرازی در مقاله‌ی بازخوانی نظریه‌ی دلالت اکثار بر وثاقت برخی از راویان را که با روایاتی کم‌تر از این مقدار توسط ایشان توثیق شدند را نام می‌برد که شایان توجه است.

حصول اطمینان باشد، با توجه به اختلاف نظر فراوان در چنین مواردی به لحاظ صغروی محل اشکال خواهد بود.


بهترین راه برای توثیق عمرو نیز همان اکتار اجلاء است که در عصر حاضر نیز این نظریه طرفدارانی دارد لکن این شیوه نیز از آن جهت که منوط به حصول اطمینان به اعتماد اجلاء بر وثاقت عمرو در نقل حدیث است؛ و تعداد روایت اجلاء از عمرو به مقداری که علم پیدا شود برای همگان چنین اطمینانی حاصل خواهد شد، نیست؛ این راه موجب توثیق عمرو نزد همه قائلین به دلالت اکتار بر وثاقت نیز نخواهد بود.

منابع


- احمد بن حسین. (۱۳۶۴ ش). الرجال (لابن الغضائری). واسطی بغدادی، قم، چاپ اول. بهبهانی، وحید. (بی تا). تعلیقه علی منهج المقال (نسخه الکترونیکی ishia books). تستری، محمد تقی. (۱۴۱۹). قاموس الرجال، موسسه نشر اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷). خلاصه القوال، تحقیق شیخ جواد قیومی، نشر الفقاهه. خویی، ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحدیث، نسخه الکترونیکی نرم افزار قائمیه اصفهان. سیستانی، سید محمدرضا. (۱۴۳۷). قبسات من علم الرجال، دار المورخ العربی. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۵). رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، موسسه نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه، المكتبه المرتضویه، تهران. عرفانیان، غلامرضا. (۱۴۱۷). مشایخ الثقافات، موسسه نشر اسلامی.
- کلباسی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). الرسائل الرجالیه، تحقیق محمد حسین درایتی، دارالحدیث.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۱۱ ق). الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیه (میرداماد) - قم، چاپ: اول.
- نجاشی، احمد بن علی. (بی تا). فهرست اسماء مصنفی الشیعه، تحقیق موسی شبیری زنجانی، طبع موسسه نشر اسلامی.
- نمازی شاهرودی. (بی تا) مستدرکات علم رجال حدیث، موسسه نشر اسلامی.




تأیید روش تفسیر قرآن با قرآن در روایات^۱

خلیل عارفی * 

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی،
تهران، ایران.

روح‌الله محمدعلی نژاد عمران 

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی،
تهران، ایران.

هادی حجت 

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم،
قم، ایران.

چکیده

تفسیر قرآن از دانش‌های مهم اسلامی است و پایه‌های دین اسلام بر احکام و معارف قرآنی استوار شده است. برای دست‌یابی به تفسیری صحیح از قرآن باید روش صحیح تفسیری شناسایی و به‌کارگیری شود. یکی از مطمئن‌ترین راه‌ها برای شناسایی روش صحیح تفسیری، بهره‌گیری از روایات معتبر و موثوق الصدور است، زیرا معصومان(ع) از تفسیر تمام قرآن آگاه‌اند و آنان عهده‌دار تبیین قرآن هستند. یکی از روش‌های معروف در تفسیر، روش تفسیر قرآن با قرآن است و این سؤال مطرح است که آیا این روش از دیدگاه معصومان (مورد تأیید است). این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی درصدد تأیید روش تفسیر قرآن با قرآن از دیدگاه روایات معتبر است. روایات فراوانی بر مدعای این پژوهش دلالت دارد، از جمله روایات بیان‌گر تبیین بودن قرآن، روایات عرضه بر قرآن، روایات مرجعیت قرآن برای حل اختلافات و روایات استطاق قرآن، بر منبع بودن قرآن برای تفسیر دلالت دارد. علاوه بر این دسته از احادیث، روایات تفسیری بیان‌گر سیره عملی معصومان(در تفسیر قرآن با قرآن نیز بر مدعا دلالت دارد. البته برای دست‌یابی به تفسیری جامع و صحیح علاوه بر استفاده از قرآن، باید از روایات و عقل نیز در تفسیر قرآن بهره‌گیری شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن به قرآن، روش تفسیر، منهج، روایات تفسیری.

۱- مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد است.

* نویسنده مسئول: Arefy313.1367@gmail.com

مقدمه

با نگاهی هرچند سطحی به قرآن مشخص خواهد شد که بخش‌های قرآن از جهت ایجاز و اطناب، اجمال و تفصیل، اطلاق و تقیید و عموم و خصوص متفاوت هستند؛ پس آنچه در آیه‌ای از قرآن به اجمال یا مطلق یا عام آمده، در آیات دیگر به تفصیل آمده یا تقیید یا تخصیص یافته است؛ بنابراین مفسر باید همه آنچه را که درباره یک موضوع در سراسر قرآن آمده است، ملاحظه کند و آن‌ها را با هم بسنجد تا از مبین‌ها، مقیدها و مخصص‌ها برای فهم مجمل‌ها، مطلق‌ها و عام‌ها بهره گیرد و این نگاه جمعی زمینه‌ی تفسیر قرآن با قرآن است.

تفسیر قرآن با قرآن به معنای کشف و تبیین مفاد استعمالی و مراد جدی هر آیه از قرآن، با تدبر در سائر آیات است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۳۷). این روش از روش‌های کهن، دامنه‌دار و کارآمد تفسیر قرآن و یکی از مطمئن‌ترین روش‌های تفسیری است. مفسران بزرگی مانند علامه طباطبایی درباره جایگاه و اعتبار این منهج تفسیری بسی سخن گفته و با بهره‌گیری از این روش به تفسیر آیات قرآن پرداخته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳ ص ۸۵ و ۸۷).

در روش تفسیر قرآن با قرآن، هرچند که قرآن منبع اصلی تفسیر آیات است ولی تنها منبع نیست؛ بنابراین طبق نظر برگزیده برای تفسیر صحیح و کامل قرآن، علاوه بر استفاده از قرآن، بهره‌گیری از روایات و عقل و رعایت قواعد تفسیری معتبر نیز نیاز است؛ بنابراین برای رسیدن به تفسیری صحیح و کامل از آیات قرآن، بهره‌گیری از هر سه منبع قرآن، روایات معتبر و عقل ضروری است.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که ادله روایی تأیید روش تفسیر قرآن با قرآن چیست؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی درصدد تبیین ادله روایی دال بر تفسیر قرآن با قرآن است. به بیانی دیگر، این مقاله درصدد تأیید تفسیر قرآن با قرآن، با بهره‌گیری از روایات معتبر است.

مبنای برگزیده اعتبارسنجی روایات در این مقاله، اعتبار روایت موثق الصدور است. در اعتبارسنجی روایات دو مبنای مشهور وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. وثوق سندی، ۲. وثوق صدور. مبنای اول مبنای گروهی از متأخران و معاصران است و در این مبنای، برای اعتبارسنجی حدیث تنها سند روایت بررسی می‌شود و هر روایتی که دارای سند صحیح، حسن یا موثق باشد، معتبر است؛ اما در مبنای دوم سند حدیث تنها یکی از قرائن اطمینان به صدور روایت است و برای اطمینان به صدور حدیث باید قرائن دیگر نیز بررسی شود (ربانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹ و ۱۲۰). مبنای برگزیده نویسنده در این مقاله، مبنای دوم است، بنابراین برای اعتبارسنجی روایتی بررسی سند، تنها راه نیست؛ بلکه گاهی قرائن دیگر باعث حاصل شدن اطمینان به صدور روایتی می‌گردد، هرچند که آن روایت دارای سند ضعیف باشد.

در مورد پیشینه این موضوع باید گفت که نوشته‌های زیادی در مورد تفسیر قرآن با قرآن ارائه شده است که در تعدادی از این آثار برخی از جهات تفسیر قرآن با قرآن از دیدگاه روایات نیز بررسی شده است. از جمله مقالاتی با عناوین «بررسی چگونگی بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن به قرآن» از محمدعلی تجری، «جایگاه تفسیر قرآن با قرآن در روایات اهل بیت(ع)» از غلامعلی عزیزی کیا و «تفسیر قرآن به قرآن در آموزه‌های عترت» از سید ابراهیم سجادی، به چاپ رسیده است. ولی به نظر می‌رسد کامل‌ترین اثر در این موضوع، کتابی دو جلدی، با نام تفسیر قرآن با قرآن در آینه روایات و با نویسندگی علی مدبّر (اسلامی) است. این کتاب در سال ۱۳۹۶ توسط انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به چاپ رسیده است. در نخستین جلد این کتاب به بررسی مبانی، زمینه‌ها، ادله، گونه‌ها، شبهات، فرآیند، قواعد و آثار تفسیر قرآن با قرآن از منظر روایات معصومان(ع) پرداخته شده است و در جلد دوم جایگاه روایات در فرآیند تفسیر قرآن با قرآن بررسی شده است.

در مقاله حاضر ابتدا به بررسی ادله روایی روش تفسیر قرآن با قرآن پرداخته می‌شود و سپس برخی از شبهاتی که مربوط به روایات استدلال شده بر تفسیر قرآن با قرآن است،

مطرح و رد می‌گردد. برخی از روایاتی که در این مقاله برای استدلال بر مدعا، تبیین شده است، در هیچ‌یک از نوشته‌های مذکور یافت نشد. به‌عنوان مثال روایات مطرح‌شده در بخش سیره عملی معصومان(ع) در تفسیر قرآن با قرآن، در نوشته‌های مذکور یافت نشد. همچنین شیوه بیان شبهات و پاسخ‌دهی به آن‌ها نیز با آثار موجود مقداری متفاوت است. ضمناً در این مقاله هرگاه مطلبی از کتاب مذکور نقل شده باشد، به آن ارجاع داده شده است و البته مباحث جدیدی نیز، طی مباحث بیان شده است. علاوه بر این موارد، شیوه چینش مباحث این مقاله نیز با آثار موجود متفاوت است؛ که این موارد از امتیازات پژوهش حاضر است. به‌رحال مقاله‌ای که به‌طور جامع و مستقل ادله روایی مذکور در این مقاله را جهت تأیید تفسیر قرآن با قرآن، جمع‌آوری و تبیین کرده باشد، یافت نشد.

۱. مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث لازم است مفهوم عبارات روش تفسیری، گرایش تفسیری و تفسیر قرآن با قرآن و تفاوت این روش تفسیری با دیدگاه قرآن‌بسنده تبیین شود.

۱-۱ روش تفسیری

روش در لغت به معانی متعددی آمده است، از جمله طرز، طریقه، گونه، شیوه، اسلوب (دهخدا، ۱۳۷۲، ذیل واژه روش) و چگونگی انجام دادن کاری (انوری، ۱۳۸۷، ج ۴ ص ۳۷۳۷). این واژه در تفسیرپژوهی معادل و مترادف واژه عربی «منهج» به کار می‌رود.

در علم تفسیر در معنای اصطلاحی روش (منهج) تعاریف متعددی بیان شده است و گاه بین روش و گرایش خلط شده است و آنچه را که یک محقق روش نامیده است، محقق دیگر آن را گرایش معرفی کرده است (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۵)؛ بنابراین لازم است معنای اصطلاحی برگزیده، در روش (منهج) تفسیری و گرایش (اتجاه) تفسیری بیان شود.

تعریف اصطلاحی روش (منهج) تفسیر قرآن عبارت است از: «چگونگی شناخت معنا و کشف مقصود قرآن، با استفاده از ابزارها و منابع مربوط» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۳۶). به بیانی دیگر، هر مفسری با انتخاب یکی از منابع تفسیر آیات، روش و منهجی خاص

را در تفسیر آیات اختیار می‌کند. به‌عنوان مثال، یکی معتقد است که تنها راه معتبر در تفسیر، روایات است و دیگری تنها راه معتبر را تفسیر قرآن به‌وسیله قرآن می‌داند. سومی تکیه بر قرآن و روایات را موجب تفسیر صحیح آیات می‌داند. مفسری دیگر برای عقل نیز در کنار قرآن و روایات، نقش مستقلی قائل است. بر این اساس هر مفسر با توجه به منبعی که برای رسیدن به مفهوم و مراد آیات قرآن، به کار می‌گیرد، روش و منهجی متفاوت دارد؛ بنابراین مناهجی مانند تفسیر قرآن به سنت، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر عقلی به وجود آمده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، صص ۳۶-۵۲).

۲-۱ گرایش تفسیری

مراد از گرایش‌های تفسیری، نمودهای تخصصی تفسیر قرآن در زمینه‌های مختلف علمی و فرهنگی است. به گرایش تفسیری، اتجاها نیز گفته می‌شود. تفسیر کلامی، تفسیر اخلاقی، تفسیر ادبی و بلاغی، تفسیر ترتیبی و امثال این‌ها از گرایش‌های تفسیری هستند. گرایش‌های تفسیری یک مفسر، ریشه در تمایلات ذهنی و روانی مفسر دارد. در واقع، عواملی مانند تخصص‌های علمی مفسر، ذوقیات او و دغدغه‌های او نسبت به مسائل جامعه، زمینه شکل‌گیری گرایش‌های مختلف تفسیری می‌شود (همان، ص ۵۲؛ شاکر، ۱۳۸۲، صص ۴۸-۵۱).

۳-۱ تفسیر قرآن با قرآن

مقصود از تفسیر قرآن با قرآن این است که هر آیه‌ای به کمک و استعانت از آیات دیگر تفسیر شود، زیرا برخی آیات مبین آیات دیگر هستند و به تفصیل معانی، لغات و محتوای آن‌ها پرداخته‌اند (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷). طبق تفسیر قرآن به قرآن، تمامی آیات مرتبط با هم و مبین یکدیگر هستند، زیرا قرآن در مجموعه‌ای واحد، از نزد خداوند واحد و برای هدف واحدی آماده شده است. (همان، ص ۱۶۸).

تفسیر قرآن به قرآن، شیوه‌ای است که عالمان بزرگی مانند علامه طباطبایی بر آن تأکید فراوان داشته‌اند و طبق نظر وی این روش تفسیر، متقن‌ترین شیوه‌های تفسیری است؛

به عنوان مثال وقتی خداوند درباره نزول قرآن می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان/۳)؛ «ما قرآن را در شبی مبارک فرو فرستادیم». تفسیر عبارت «لَيْلَةُ مُبَارَكَةٍ»، در سوره قدر چنین آمده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر/ ۱)؛ «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم» و در سوره بقره نیز می‌فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره/ ۱۸۵)؛ «ماه رمضان، زمانی است که در آن قرآن نازل شد». (همان).

۱-۳-۱ تفاوت تفسیر قرآن با قرآن با دیدگاه قرآن‌بسندها

کسانی که قائل به دیدگاه قرآن‌بسندها هستند، تنها منبع معتبر تفسیر را قرآن می‌دانند و بر این باورند که احادیث هیچ تأثیری در فهم آیات ندارد و روایات در تفسیر قرآن حجیت و اعتبار ندارند (شریفی، ۱۳۹۹، ص ۳۰ و ۳۱). ولی طبق نظر برگزیده علاوه بر قرآن، منابع دیگری مانند روایات و عقل نیز در تفسیر قرآن مؤثر است و احادیث در روش تفسیر قرآن به قرآن نیز مؤثرند که در بخش‌های بعدی این مقاله برخی از این تأثیرات بیان می‌گردد.

باید توجه داشت که دیدگاه قرآن‌بسندها با دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی کاملاً متفاوت است؛ زیرا دیدگاه این دو مفسر گران‌قدر بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن را مؤثر در فهم آیات می‌دانند و خودشان نیز در تفسیر المیزان و تسنیم از احادیث فراوانی برای تفسیر قرآن بهره بردند؛ بنابراین بین منهج تفسیری قرآن با قرآن با دیدگاه قرآن‌بسندها تفاوت‌های فراوان و آشکاری است. در ادامه با بیان کلامی از آیت‌الله جوادی که طبق منهج تفسیری قرآن با قرآن به تفسیر آیات پرداخته است، این تفاوت‌ها واضح می‌گردد. البته در برخی از نوشته‌های مفسر گران‌قدر آیت‌الله جوادی از واژه استقلال قرآن در تفسیر استفاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۶۴)؛ ولی با این حال دیدگاه انحصار فهم قرآن به قرآن (قرآن‌بسندها) با بینش استقلال قرآن در فهم و تفسیر آیات، متفاوت است، چراکه بین استقلال قرآن در فهم آن و منحصر بودن منبع تفسیر به قرآن، فرق است.

آیت‌الله جوادی آملی ضمن پذیرش استقلال قرآن در اصل حجیت و بی‌نیازی قرآن به غیر خود در تفسیر، انحصار تفسیر قرآن را به یک منبع مردود می‌داند و سه منبع را برای تفسیر قرآن بیان می‌کند که عبارت است از:

أ. قرآن کریم که مبین و مفسر خویش است.

ب. سنت معصومان (که طبق حدیث ثقلین عترت، همتای قرآن است و تمسک به یکی از آن دو، بدون تمسک به دیگری، مساوی با ترک هر دو است).

ج. منبع عقل برهانی که از گزند مغالطه و وهم و از آسیب تخیل مصون باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۵۷ و ۶۴ و ۱۰۵).

خلاصه اینکه، در تفسیر قرآن با قرآن، یکی از منابع معتبر تفسیر، قرآن است و بهره‌گیری از منابع دیگری مانند روایات و عقل نیز در این منهج جایز و حتی طبق نظر برگزیده ضروری است؛ ولی در دیدگاه قرآن‌بستگی، بهره‌گیری از حدیث در تفسیر قرآن جایز نیست و طبق آن دیدگاه حدیث در تفسیر قرآن کارایی ندارد که این دیدگاه مردود است.

۲. روایات دال بر اعتبار تفسیر قرآن با قرآن

روایات متعددی بر اعتبار و کارآمدی تفسیر قرآن با قرآن دلالت دارند که می‌توان این روایات را به دو دسته کلی تقسیم کرد که عبارت‌اند از: ۱. روایات بیان‌گر منبع بودن قرآن برای تفسیر: در این دسته از این روایات، معصومان (مطالبی را بیان فرموده‌اند که به گونه‌ای بر این دلالت دارد که انسان‌ها برای فهم قرآن باید به قرآن مراجعه کنند. ۲. روایات بیان‌گر سیره عملی معصومان در تفسیر قرآن با قرآن: در این دسته از روایات پیامبر یا ائمه خودشان با به کارگیری روش تفسیر قرآن با قرآن به اصحاب آموختند که آنان نیز برای تفسیر قرآن از این روش بهره ببرند. در ادامه روایات هر دودسته در بخشی مجزا، ذکر و تبیین می‌شود.

۲-۱ روایات بیان‌گر منبع بودن قرآن برای تفسیر

در تعداد زیادی از روایات معتبر، بر منبع بودن قرآن برای تفسیر قرآن تصریح یا اشاره شده است. این روایات را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد که عبارت‌اند از: روایات بیان‌گر تبیان هر چیزی بودن قرآن، روایات عرضه بر قرآن، روایات استنطاق قرآن و روایات مرجعیت قرآن برای حل اختلافات.

۲-۱-۱ روایات بیان‌گر تبیان هر چیزی بودن قرآن

قرآن کریم خود را بیان‌گر هر چیزی معرفی کرده است، چنانچه خداوند در قرآن فرموده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹). قدر متیقن از عبارت «كُلُّ شَيْءٍ» این است که معارف دینی را شامل می‌شود؛ از طرفی با توجه به روایاتی که در ادامه خواهد آمد که در برخی از آن‌ها عبارت قرآنی مذکور نیز مورد استناد ائمه (ع) قرار گرفته است، دانش هر چیزی در قرآن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۵)؛ بنابراین علم تفسیر قرآن نیز که یکی از دانش‌هاست، با بهره‌گیری از قرآن امکان‌پذیر است.

در روایتی صحیح‌السند^۱ و معتبر^۲ امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«خدای تبارک و تعالی همه چیز را در قرآن نازل شده بیان کرده است تا آنجا که به خدا سوگند، خداوند در قرآن بیان هیچ چیزی از احتیاجات بندگان را ترک نکرده است؛ [و همه آنچه را که بندگان برای هدایت به آن نیاز داشتند، در قرآن ذکر کرده است] چنان که هیچ بنده‌ای نتواند بگوید که‌ای کاش فلان مطلب در قرآن آمده بود جز آنکه خدا آن را در قرآن نازل کرده است»^۳.

۱. هرگاه در این مقاله عبارت روایت «صحیح‌السند» به کار برده شود، یعنی آن حدیث طبق مبنای اعتبار روایت دارای سند صحیح، معتبر است. ضمناً ارزیابی اسناد روایات طبق نرم‌افزار درایه‌النور یا نرم‌افزار اسناد صدوق است.
۲. هرگاه در این مقاله عبارت روایت «معتبر» به کار برده شود، آن حدیث طبق مبنای اعتبار روایت موثوق‌الصدور، معتبر است؛ یعنی با جمع قرائن اطمینان به صدور آن حدیث حاصل می‌شود، حتی اگر آن حدیث دارای مشکل سندی باشد.

۳. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تِبْيَانًا كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹).

در روایت فوق، حضرت به صراحت بیان کرده‌اند که همه آنچه مردم به آن نیاز دارند در قرآن نازل شده است؛ طبق روایات و آیات دیگر، قدر متیقن این سخن این است که آنچه مردم برای هدایت شدن به آن نیاز دارند در قرآن بیان شده است؛^۱ فهم قرآنی که کتاب هدایت است، یکی از امور ضروری برای هدایت شدن است، در نتیجه پذیرفتنی نیست که کتابی که تبیان هر چیزی باشد، بیان‌گر و تفسیرکننده خودش نباشد.

در روایت موثق و معتبر دیگری نیز امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«من زاده پیامبر (ص) هستم و کتاب خدا را می‌دانم. آغاز آفرینش و آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد، در این کتاب است. اخبار آسمان‌ها و اخبار زمین و خبر بهشت و دوزخ و خبر آنچه بوده و خواهد بود، در این کتاب وجود دارد و من همان‌گونه که به دست خود می‌نگرم، از همه آن‌ها آگاهی دارم. خداوند بزرگ در کتابش فرموده است که قرآن بیان‌گر هر چیزی است.»^۲

در نتیجه زمانی که قرآن بیان‌گر همه معارف مفید و سودمند برای هدایت انسان‌هاست، بعید است که بیان‌گر خود نباشد و در هدایت انسان‌ها به معارف خودش، گرفتار پیچیدگی حل ناشدنی باشد؛ بنابراین زمانی که مجموعه تمام آیات قرآن، بیان‌گر همه چیز است، قدر متیقن این است که مجموع قرآن بیان‌گر خودش نیز باشد، پس آیات قرآن به وسیله مجموعه قرآن تفسیر می‌شود.

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه فرموده‌اند:

«[لازمه این صفت قرآن که تبیان کل شیء است، آن است که] "مجموع قرآن" تبیان

همه چیز است، پس "مجموع قرآن" تبیان خود هم خواهد بود؛ بنابراین کمبود هر آیه‌ای

۱. طبق آیات متعددی قرآن کتابی برای هدایت انسان‌هاست، از جمله خداوند در آیه ۱۸۵ سوره بقره فرموده است:

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ».

۲. قَدْ وَكَلْتَنِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ أَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَ فِيهِ بَدْءُ الْخَلْقِ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ فِيهِ خَيْرُ السَّمَاءِ وَ خَيْرُ الْأَرْضِ وَ خَيْرُ الْجَنَّةِ وَ خَيْرُ النَّارِ وَ خَيْرٌ مَا كَانَ وَ خَيْرٌ مَا هُوَ كَائِنٌ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفَى إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۱).

حتماً با آیه دیگر تأمین می‌شود و از جمع‌بندی نهایی همه آیات مناسب لفظی و معنوی با یکدیگر، معنای روشنی از آن‌ها به دست می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۶).
البته ناگفته نماند که آیت‌الله جوادی آملی از این صفت که قرآن تبیان کل شیء است، استقلال قرآن در حجیت و تبیین معارف را استنباط نموده‌اند، ولی طبق نظر برگزیده برای تفسیر قرآن، علاوه بر استفاده از قرآن، بهره‌گیری از روایات و عقل و رعایت قواعد تفسیری معتبر نیز ضروری است و بهره‌گیری از روایات شرط فهم صحیح و کامل قرآن است، توضیح این مطلب در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی دیدگاه بی‌نیازی تفسیر قرآن از احادیث و دیدگاه همراهی قرآن و حدیث در تفسیر» بیان شده است (عارفی، ۱۳۹۸، صص ۲۴۹ - ۲۷۲).

۲-۱-۲ روایات عرضه بر قرآن

از نظر ائمه (ع)، قرآن یکی از ملاک‌های مهم سنجش حق و باطل در هر امر و عقیده و سخنی است. طبق روایات، برای سنجش هر اعتقاد و مکتبی و حتی برای سنجش سخنان منسوب به معصومان (ع)، باید به قرآن مراجعه شود. به بیانی دیگر، موافقت یا مخالفت با قرآن، ملاک حق یا باطل بودن هر چیزی قرار گرفته است. از جمله در روایتی موثق و معتبر پیامبر (ص) می‌فرماید:

«فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹)؛ پس هر آنچه را که موافق با قرآن است، بپذیرید و آنچه مخالف قرآن است، ترک نمائید».

روایت فوق قرآن را میزان سنجش هر چیزی قرار داده است، روایات دیگری نیز در خصوص سنجش حق یا باطل بودن هر سخن منسوب به دین، با قرآن است که مهم‌ترین کارایی این دسته از روایات، سنجش سخنان منسوب به ائمه (ع) با قرآن است. از جمله در روایت صحیح‌السند و معتبری امام صادق (ع) فرمودند:

«كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (همان، ج ۱ ص ۶۹)؛ هر سخن و حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد، ساختگی است».

طبق این روایات که تعداد آن در منابع روایی شیعه بسیار است، روش فهم و تفسیر قرآن با قرآن تأیید می‌شود. این دسته از روایات هرچند طبق نظر برخی، دلیلی برهانی و صریح بر روش تفسیر قرآن با قرآن نباشند، ولی مؤیدی برای این روش هستند. با این بیان که در این روایات، شرط اعتبار احادیث، عدم مخالفت با قرآن قرار داده شده است و این سنجش در صورتی امکان‌پذیر است که مجموعه قرآن قابل فهم باشد و گرنه دور پیش می‌آید. به بیانی دیگر، اگر قرار باشد که حتی مجموعه قرآن با استمداد از آیات قرآن برای تفسیر خودش، قابل فهم نباشد، سنجش احادیث طبق آیات قرآن امری لغو و محال است. برخی از مفسران و محققان، به تفصیل تمام روایات عرض بر قرآن و چگونگی دلالت این دسته از روایات بر مدعا و نکات این مبحث را به تفصیل بیان و بررسی کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۷۹-۸۶؛ مدبر، ۱۳۹۶، ج ۱ صص ۲۰۹-۲۱۲)؛ بنابراین از تفصیل این مبحث خودداری می‌شود.

۲-۱-۳ روایات مرجعیت قرآن برای حل اختلافات

در برخی از روایات قرآن داور بین انسان‌ها و معیار حق و باطل معرفی شده است و طبق این روایات گویا هرگاه مردم در مسئله‌ای دچار مشکل و اختلاف نظر شوند، باید به قرآن مراجعه کنند و اختلاف خود را به وسیله قرآن حل کنند. از جمله پیامبر(ص) در حدیثی موثق و معتبر فرموده‌اند:

«هرگاه فتنه و آشوب‌ها مانند شب تاریک را فرا گرفت به قرآن روی آورید [و بدان تمسک جوید] زیرا قرآن شفیع است که شفاعتش پذیرفته می‌شود و گزارش دهنده‌ای صادق است، هر کس که قرآن را پیشوای خود کرد، قرآن او را به بهشت رهبری می‌کند و هر کس که آن را پشت سر خود قرار دهد اهل دوزخ است، قرآن راهنمایی است که به

بهترین راه‌ها راهنمایی می‌کند و کتابی است که در آن تفصیل و بیان و تحصیل [و به دست آوردن حقایق] است و قرآن جداکننده [میان حق و باطل] است.^۱

بنابراین، اگر تفسیر و فهم قرآن به وسیله خودش ممکن نباشد، امر به مراجعه به قرآن برای حل اختلافات مردم امری نامعقول و بیهوده است؛ درحالی که معصومان (ع) هرگز کار نامعقول و بیهوده انجام نمی‌دهند. در نتیجه قرآن باید به وسیله خودش قابل فهم باشد که معصومان امر به مراجعه به آن را صادر فرموده‌اند. در روایات صحیح و معتبر دیگری نیز این مضمون وجود دارد که قرآن داور بین مردم است که آن روایات نیز تأییدکننده مطلب مذکور هستند.^۲

یکی از مصادیق اختلافات و مشکلاتی که در فهم معارف دینی برای انسان‌ها حاصل می‌شود، فهم و تفسیر آیات متشابه است، بنابراین طبق این دسته از روایات می‌توان گفت برای فهم آیات متشابه قرآن و حل مسائل مربوط به آیات متشابه نیز باید به قرآن مراجعه شود. برخی از روایات نیز به صراحت بر این مطلب دلالت دارند. از جمله امام رضا (ع) در روایتی معتبر فرموده‌اند:

«مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۰)؛ هر کسی که متشابهات قرآن را به محکمات آن برگرداند، به سوی صراط مستقیم هدایت شده است.»

روایت فوق نیز به صراحت نوعی از تفسیر قرآن با قرآن را که تفسیر آیات متشابه قرآن به وسیله آیات محکم قرآن است بیان و تأیید می‌کند.

۱. فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَ مَاحِلٌ مُصَدَّقٌ وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَحْصِيلٌ وَ هُوَ الْفَصْلُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲ ص ۵۹۹).

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَيْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَ فَضْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَ نَحْنُ نَعْلَمُهُ (همان، ج ۱، ص ۶۱).

۲-۱-۴ روایات استنطاق قرآن

در روایتی معتبر از کتاب شریف کافی، امیرمؤمنان(ع) که خود قرآن ناطق هستند، به اصحاب خود فرمان می‌دهند که از قرآن سخن گفتن را طلب کنند و آن را به سخن گفتن وا دارند. حضرت فرموده‌اند:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا مَضَىٰ وَ عِلْمٌ مَا يَأْتِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ وَ بَيَانٌ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۱)؛ قرآن را به سخن گفتن وا دارید و قرآن هرگز با شما سخن نمی‌گوید، ولی من از قرآن به شما خبر می‌دهم، در قرآن علم گذشته و علم آینده تا روز قیامت وجود دارد و میان شما حکم می‌دهد و اختلافات شما را بیان می‌کند، اگر درباره قرآن از من بپرسید به شما می‌آموزم».

در نگاه اولیه استنطاق قرآن با توجه به معنای ظاهری آن، فهم معارف و وظایف دینی از قرآن و استنباط احکام الهی از آن است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۸)، ولی احتمال دارد منظور حضرت از استنطاق قرآن، طلب تفسیر قرآن از قرآن باشد، زیرا قرآن توانایی صحبت کردن ندارد و استنطاق آن به معنای تفسیر آیه‌ای از قرآن به وسیله آیه‌ای دیگر است. چنان‌که برخی از محققان این روایت را دلیلی بر اعتبار تفسیر قرآن با قرآن از منظر روایات محسوب کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۶۴). همچنین آیت‌الله معرفت در معنای استنطاق قرآن مطلبی را بیان کرده که گویای دلالت این روایت بر تفسیر قرآن با قرآن است، ایشان گفته است:

«مقصود از "استنطاق" تعمق و تدبر در گفته‌های قرآن است که با کنار هم گذاشتن آیات مربوط، آنچه در حالت پراکنده، گویا نبود، گویا می‌شود. آن حضرت [امام علی(ع)] می‌فرماید: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ» [سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۹۲]؛ برخی آیات که خود به تنهایی گویا نیستند با قرار گرفتن کنار آیات متناسب و مرتبط، گویا می‌شوند؛ و برخی بر برخی گواه خواهد بود تا مفادشان به خوبی روشن و هویدا گردد» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲ ص ۵۲۸).

البته برخی از محققان احتمال معنای دیگری از روایت فوق را نیز مطرح کرده‌اند،^۱ به این بیان که با توجه به اینکه حضرت بلافاصله بعد از عبارت "فَاسْتَنْطَوُهٗ" فرموده‌اند که قرآن هرگز سخن نمی‌گوید و من از قرآن به شما خبر می‌دهم، معنایی دیگری نیز برای استنطاق قرآن در این روایت متصور است و شاید منظور حضرت، امر کردن به پرسش تفسیر قرآن از ائمه (ع) باشد. به این بیان که زمانی که قرآن هرگز سخن نمی‌گوید و از طرفی حضرت به استنطاق کردن از قرآن فرمان داده‌اند و در ادامه سخنشان، بلافاصله خودشان به صراحت فرمودند که تفسیر قرآن را از من پرسید تا شما را از آن آگاه کنم، پس منظور دستور به مراجعه به ائمه برای تفسیر قرآن است.

جهت مشخص شدن مراد واقعی امیرمؤمنان (ع) از کلام فوق، به سخنی دیگر از حضرت در نهج البلاغه مراجعه می‌شود. امام علی (ع) فرموده‌اند:

«يُنطِقُ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۹۲)؛ برخی از آیات قرآن، نسبت به برخی دیگر گویا می‌شود و بعضی بر بعضی دیگر گواه است».

در روایت فوق نیز حضرت از واژه "ینطق" که از ریشه "نطق" است، بهره بردند؛ همان‌گونه که استنطاق نیز از این ریشه است؛ روایت فوق به صراحت بر امکان‌پذیر بودن تفسیر آیه‌ای به وسیله آیه دیگر دلالت دارد. در جمع بین این دو روایت می‌توان گفت که طبق روایت فوق و سائر روایات این بخش، منظور از استنطاق قرآن، طلب فهم قرآن به وسیله قرآن و روایات است و برای دست‌یابی به تفسیری صحیح و جامع از قرآن مراجعه به هر دو منبع قرآن و روایات ضروری است.

۲-۲ روایات تفسیری بیان‌گر سیره عملی معصومان (در تفسیر قرآن با قرآن

در این بخش به روایاتی برای تأیید تفسیر قرآن با قرآن استناد می‌شود که معصومان (ع) در تفسیر یک آیه، از آیات دیگر بهره برده‌اند. این روش تفسیر به کاررفته شده توسط

۱. مرحوم ملاصدرا در شرح این روایت گفته است: «فاستنطقوه و عنی به استعلام الاخبار و الاحکام عنه، ثم اشار الیان لیس کل احد ممن ینطق له القرآن، اذا لا یفهم لسانه الا اهل الله خاصه و لذلك قال: و لن ینطق لکم، لعدم السمع الباطنی و الاذن القلبی فیکم». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۳۴۶).

معصومان(ع) برای ما حجت است و دلیلی بر اعتبار روش تفسیر قرآن با قرآن است؛ زیرا سیره و فعل معصوم برای سائر انسان‌ها حجت است. سؤالی که در این بخش مطرح است این است که به چه دلیلی این روش ائمه در تفسیر، برای ما نیز حجت است؟ به چه دلیلی این روش نیز مانند روش تفسیر قرآن به علم لدنی مختص معصومان(ع) نیست؟

در پاسخ به سؤال مذکور گفته می‌شود که طبق روایات متعدد به یقین ائمه(ع) از تفسیر تمام آیات قرآن آگاه هستند،^۱ بنابراین لزومی ندارد که برای تفسیر آیات قرآن به آیات دیگر مراجعه کرده و تفسیر را به آیات دیگر مستند کنند، زیرا آنان به وسیله علم لدنی از تفسیر تمام آیات قرآن آگاه‌اند؛ بنابراین معصومان فقط برای تعلیم معارف قرآنی به دیگران و آموزش منهج و شیوه تفسیر قرآن با قرآن، این شیوه را به صورت عملی به کار گرفته‌اند و تفسیر آیه‌ای از قرآن را به آیه‌ای دیگر مستند کردند؛ بنابراین این دسته از روایات از مهم‌ترین دلایل تأیید تفسیر قرآن با قرآن توسط معصومان(ع) است. در ادامه به ذکر سه نمونه از به‌کارگیری این روش توسط معصومان(ع) بسنده می‌شود.

۲-۲-۱ نمونه اول

در زمان ائمه (عدم مراجعه به معصومان برای یادگیری تفسیر صحیح قرآن و فهم اشتباه برخی از آیات، موجب شده بود که برخی از ظاهرگرایان به امکان رؤیت الهی معتقد شده و قائل به جسم داشتن خداوند شوند. از جمله آیاتی را که اشتباه فهمیده بودند، آیه‌ای است که خداوند متعال فرموده است: «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى». (نجم / ۱۳)؛ «قطعاً بار دیگر هم او را دیده است». فردی به نام ابوقرّه مدعی بود که بر اساس آیه مذکور، رؤیت خداوند عینی و حسی است. او به محضر امام رضا(ع) رسید و پس از طرح این سؤال، امام با بهره‌گیری از آیه‌ای از قرآن آیه فوق را تفسیر کرده و پاسخ وی را دادند. در کتاب کافی در روایتی صحیح‌السند و معتبر امام رضا(ع) فرمودند:

«إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ: مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى؛ يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ: لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى؛

۱. أباجعفر(ع) يَقُولُ إِنَّ مِنْ عِلْمٍ مَا أَوْتَيْنَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ وَأَحْكَامَهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۲۲۹).

فَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ "وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمَ وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۹۶)؛ خود قرآن بیان کرده است که پیامبر در این آیه چه دیده است، زیرا قرآن فرمود: «به راستی که برخی از نشانه‌های بزرگ پروردگار خود را دید»؛ و روشن است که نشانه‌های خداوند، غیر از خود خداست؛ و خداوند خود فرموده است: «ایشان به آن [یعنی خداوند] دانشی [همه جانبه و احاطه کامل] ندارند». در حالی که اگر با چشمانش خدا را دیده بود، احاطه علمی کامل نیز حاصل شده بود.»

در روایت فوق به وضوح مشخص است که امام رضا(ع) برای تفسیر آیه‌ای از قرآن، از آیه‌ای دیگر بهره گرفته و به ابوقره پاسخ دادند که آنچه پیامبر(ص) دیدند، یکی از بزرگ‌ترین نشانه‌های پروردگارش بود، نه اینکه پیامبر، خود خدا را به صورت حسی و عینی دیده باشد؛ بنابراین طبق این روایت تفسیر قرآن با قرآن برای ما حجت است.

۲-۲-۲ نمونه دوم

در روایتی دیگر، امیرمؤمنان(ع) در تفسیر آیه شریفه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴)؛ «پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد» فرمودند:

«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴) ای المشركين لأنه سمى الشرك ظلماً بقوله «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/ ۱۳)؛ (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۱)؛ منظور از ظالمان [در آیه فوق] مشرکان هستند؛ زیرا قرآن شرک را ظلم دانسته است و خداوند در آیه‌ای دیگر از قرآن کریم فرموده است: «همانا شرک ظلمی عظیم است».

در این روایت نیز امیرمؤمنان(ع) به صراحت از روش تفسیر قرآن با قرآن بهره بردند تا به مسلمانان این روش را آموزش دهند و گویا با این گفتار قصد داشتند که به انسان‌ها بگویند، برای تفسیر قرآن می‌توانند از این روش بهره ببرند.

۲-۲-۳ نمونه سوم

در منابع حدیثی عامه نیز روایاتی دال بر سیره علمی معصومان(ع) در تفسیر قرآن با قرآن یافت می‌شود. از جمله در روایتی نقل شده است که پیامبر(ص) در تفسیر عبارت قرآنی «وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ» (ابراهیم / ۱۶ و ۱۷)؛ «و از آبی چرکین خون‌آلود نوشانده می‌شود، که به سختی آن را جرعه جرعه می‌آشامد»، فرموده‌اند:

«يقرب إليه فيتكرفه، فإذا أدنى منه شوى وجهه و وقع فروة رأسه، فإذا شربه قطع أمعاءه حتى يخرج من دبره، يقول الله تعالى: وَ سَقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ» (محمد / ۱۵) و قال تعالى: «وَ إِن يَسْتَعْجِلُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ» (الكهف / ۲۹) (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۱۳)؛ [برای نوشیدن آن آب چرکین] به آن نزدیک می‌شود، ولی از نوشیدن آن متنفر است و زمانی که [برای نوشیدن] در زیر آن آب گداخته قرار بگیرد، صورتش بریان می‌شود و پوست سرش [از شدت حرارت] از بین می‌رود و اگر آن آب را بنوشد، روده‌هایش پاره می‌شود تا اینکه آن آب گداخته از مقعد او خارج می‌شود. چنانکه خداوند متعال گفته است: «و آبی جوشان به آن‌ها خورانده می‌شود که روده‌هایشان را پاره‌پاره می‌کند» و همچنین خداوند در آیه‌ای دیگر گفته است: «و اگر [از شدت تشنگی] فریادرسی بطلبند به وسیله آبی به فریادشان رسیده شود که مانند مس گداخته باشد [و] صورت‌ها را بریان کند».

در این روایت نیز، پیامبر(ص) برای تفسیر آیه‌ای از قرآن از دو آیه دیگر بهره‌گیری کرده‌اند و این روایت دال بر این است که از دیدگاه روایات عامه نیز تفسیر قرآن با قرآن معتبر است. در نتیجه با جمع بین تمام روایات بخش‌های گذشته، اطمینان حاصل می‌شود که روش تفسیر قرآن با قرآن مورد تأیید پیامبر(ص) و ائمه(ع) قرار گرفته است.

۳. اشکالات مطرح شده به دلالت روایات استدلال شده بر اعتبار تفسیر قرآن با

قرآن و پاسخ آن‌ها

برخی بر دلالت روایات مذکور بر مدعا اشکالاتی وارد کرده و برای رد اعتبار تفسیر قرآن با قرآن به روایاتی استناد کرده‌اند که در ادامه دو مورد از این اشکالات و پاسخ آن‌ها مطرح می‌شود.

۳-۱ اشکال اول و پاسخ آن

اگر کسی بر استدلال روایات مرجعیت قرآن برای حل اختلافات، بر مدعا اشکال کند و بگوید که اگر این گونه بود که مراجعه به قرآن اختلافات را حل می‌کرد، بعد از پیامبر (ص) میان صحابه اختلافی رخ نمی‌داد، ضمن اینکه امیرمؤمنان (ع) به ابن عباس فرمودند: «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۶۵)؛ به وسیله قرآن با مخالفان مناظره نکن، زیرا قرآن تحمل معانی گوناگون دارد»؛ بنابراین قرآن نمی‌تواند در مسائل اختلافی ملاک قرار گیرد و این استدلال خدشه‌دار است.

در پاسخ گفته می‌شود که اولاً، طبق نظر برگزیده قرآن یکی از منابع تفسیر قرآن است (نه تنها منبع)؛ بنابراین برای فهم صحیح قرآن مراجعه به ائمه (ع) و سخنان آنان نیز ضرورت دارد تا جایی که بهره‌گیری از روایات شرط فهم صحیح قرآن است؛ بنابراین صحابه به این دلیل که در تفسیر قرآن از سخنان امیرمؤمنان (ع) بهره‌گیری نکردند دچار اختلاف شدند و گرنه تفسیر آیاتی مانند آیه ولایت (مائده/ ۵۵)، اختلاف بین شیعه و عامه را دفع و رفع می‌کرد.

ثانیاً، در ادامه همین روایت از نهج البلاغه، امیرمؤمنان (ع) بلافاصله بعد از عبارت فوق فرمودند: «وَ لَكِنْ حَاجَّجَهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۶۵)؛ با کمک سنت پیامبر (ص) با آنان احتجاج کن، که در برابر آن جز پذیرش گریزی ندارند»؛ بنابراین طبق این بخش از روایت می‌توان گفت که منظور حضرت رد دیدگاه قرآن‌بستگی و بهره‌گیری از روایات در کنار بهره‌گیری از آیات قرآن بوده است.

ثالثاً، حضرت امیر(ع) در کلامی دیگر به صراحت فرموده‌اند: «وَكَفَى بِالْكِتَابِ حَجِيْبًا وَخَصِيْمًا (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۱۲)؛ قرآن برای بازخواست و داوری بس است»؛ که طبق این کلام حضرت، در جمع بین روایات می‌توان گفت: قرآن می‌تواند مرجع حل اختلافات مردم باشد، ولی برای فهم صحیح قرآن باید به روایات مراجعه شود. رابعاً، بر فرض که این دسته از روایات دلیلی مستقل بر اعتبار تفسیر قرآن با قرآن نباشد، حداقل مؤیدی بر این مطلب است و با کمک روایات دیگر مطرح شده در این مقاله، اثبات‌کننده مدعاست.

علاوه بر پاسخ‌های فوق، برخی از محققان نیز به تفصیل روایاتی را که بیان‌گر مرجعیت قرآن برای حل اختلافات است، دلیلی بر اعتبار تفسیر قرآن با قرآن دانسته و به تفصیل این روایات را ذکر و تبیین کرده‌اند (مدبر، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۱۶).

۲-۳ اشکال دوم و پاسخ آن

اگر کسی بر دلالت تمام روایات مذکور اشکال کند و بگوید که روایات استدلال شده بر مدعای اعتبار تفسیر قرآن با قرآن با برخی از روایات دیگر در تعارض است؛ به این بیان که در برخی از روایات از تفسیر قرآن به وسیله قرآن نهی شده است، چنان‌که امام باقر (در روایتی فرموده‌اند: «مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۲)؛ بنابراین با توجه به این روایت باید از تفسیر قرآن به وسیله قرآن خودداری شود. پاسخ اشکال فوق و بحث سندی و دلالتی روایت فوق در کتب متعددی مطرح شده است (مدبر، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۲۵۱-۲۵۷؛ زنجانی، ۱۳۷۳، صص ۲۹۹-۳۰۵)، بدین جهت در این پژوهش به مباحث سندی این روایت پرداخته نمی‌شود و با طرح مباحث دلالتی، به اختصار به این اشکال پاسخ داده می‌شود و از تفصیل خودداری می‌شود. شیخ انصاری در پاسخ به این اشکال گفته است که مراد از ضرب قرآن به قرآن، رجوع به عام و مطلق، قبل از جستجو درباره مقید و مخصص آن‌ها و رجوع به متشابه بدون ارجاع آن به محکمت و عدم رعایت ناسخ در استفاده از آیات منسوخ است (انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۴).

آیت الله جوادی آملی بعد از نقل این سخن شیخ انصاری، در پاسخ به این اشکال گفته است:

«قرآن کریم یک واحد منسجم و هماهنگ است؛ بنابراین تمسک به یک آیه بدون مراجعه به سائر آیات شارح و مفسر، مستلزم خارج ساختن آیه مزبور از جایگاه خاص آن است و بر این اساس، تفسیر قرآن به مایه حفظ انسجام و هماهنگی قرآن است و تفسیر بدون استمداد از آیات قرآنی از قبیل «جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (حجر / ۹۱)، یعنی پاره پاره و عِضَهُ عَضَهُ کردن پیکر واحد و منسجم قرآن خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۹).

همچنین علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال گفته است:

«این روایات، مفهوم و معنای عبارت "ضرب القرآن بعضه بعضاً" را در مقابل "تصدیق القرآن بعضه بعضاً" قرار داده است و به مقتضای این مقابله باید گفت که معنای "ضرب القرآن" همان خلط بین آیات و بهم زدن آن‌ها از نظر مقامات و مناسبات مفاهیم آیات با یکدیگر و نیز اخلال نمودن در ترتیب بیان مقاصد قرآن می‌باشد؛ مانند آنکه آیه محکمی را به جای متشابه و آیه متشابهی را به جای محکم مورد استفاده قرار دهند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۳؛ به نقل از زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۱).

بنابراین در پاسخ به اشکال مذکور گفته می‌شود که اولاً، با در نظر گرفتن روایات دال بر منبع بودن قرآن برای تفسیر که در این مقاله ذکر شد، در جمع بین این دودسته از روایات باید روایات "ضرب القرآن" را بر همین وجه مذکور توسط علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی، حمل کرد. شاهد این حمل در برخی از احادیثی که از ضرب قرآن به قرآن سخن گفته شده است، یافت می‌شود. چنان که نقل شده است که پیامبر (ص) گروهی را دید که درباره قرآن با هم درگیر بودند و گفتگویی خصمانه داشتند؛ رسول خدا با خشمگینی فرمودند:

«امت‌های پیشین همین گونه گمراه شدند که درباره پیامبران‌شان اختلاف کردند و بخشی از کتاب را به بخشی دیگر زدند و قرآن نازل نشده تا بخشی از آن بخشی دیگرش را

تکذیب کند. بلکه نازل شده تا بعضی آن بعضی دیگرش را تصدیق کند؛ پس به آنچه از قرآن می‌شناسید عمل کنید و به آنچه از آن بر شما مشتبه شد، فقط ایمان بیاورید^۱» (مدبر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۴).

ثانیاً، طبق روایاتی که در بخش سیره عملی معصومان در تفسیر قرآن با قرآن گذشت، معصومان (خودشان با به کارگیری روش تفسیر قرآن با قرآن به صورت عملی، به اصحابشان آموختند که قرآن را به وسیله‌ی قرآن تفسیر کنند و این سیره عملی معصومان حجت است. ثالثاً، اگر روایت مورد بحث به معنای نهی از تفسیر قرآن با قرآن باشد، با برخی از آیات قرآن کریم (از جمله آیه ۸۹ سوره نحل) در تعارض است، بنابراین باید روایت را به معنایی دیگر حمل کرد که با قرآن در تعارض نباشد، وگرنه طبق روایات عرضه حدیث بر قرآن، این روایت غیر معتبر خواهد بود؛ با این بیان که، قرآن خود را بیان‌گر هر چیزی معرفی کرده است، چنانچه خداوند در قرآن فرموده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹)؛ قدر متیقن از عبارت "كُلُّ شَيْءٍ" معارف دینی است و از طرفی با توجه به روایاتی که در برخی از آن‌ها عبارت قرآنی مذکور نیز مورد استناد ائمه (ع) قرار گرفته است،^۲ دانش هر چیزی در قرآن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲ ص ۳۲۵)؛ بنابراین علم تفسیر قرآن نیز که یکی از دانش‌هاست، با بهره‌گیری از قرآن امکان‌پذیر است.

۴. تأثیر حدیث بر منهج تفسیری قرآن با قرآن

حدیث در زمینه‌های مختلف و به گونه‌های فراوانی بر منهج تفسیری قرآن با قرآن و محصول این منهج، تأثیر به‌سزایی می‌گذارد؛ به طوری که نمی‌توان از نقش احادیث در منهج تفسیری قرآن با قرآن چشم‌پوشی کرد. کسانی که طبق منهج تفسیری قرآن با قرآن، به تفسیر آیات الهی پرداخته‌اند، برای استدلال و اثبات حجیت این منهج از احادیث بهره

۱. ان رسول الله خرج على قوم يتراجعون في القرآن و هو مغضب فقال: بهذا ضلت الأمم قبلكم لاختلافهم على أنبيائهم و ضرب الكتاب بعضه ببعض. قال: و ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً و لكن نزل أن يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به و ما تشابه عليكم فآمنوا به. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶).

۲. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَ اللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹).

می‌برند و معتقدند طبق روایات فراوانی، اهل بیت (ع) شیوه تفسیری قرآن با قرآن را به مردم آموزش داده‌اند؛ که برخی از این احادیث در بخش روایات دالّ بر اعتبار تفسیر قرآن با قرآن، گذشت. علاوه بر این، احادیث به گونه‌های مختلفی بر روی محصول تفسیر قرآن با قرآن تأثیر می‌گذارند، گاهی محصول تفسیر قرآن با قرآن را تأیید کرده و گاهی آن محصول را تکمیل یا تبیین می‌کنند؛ و حتی گاهی احادیث، محصول تفسیر قرآن با قرآن را توسعه می‌دهند یا آن محصول را محدود کرده و بدان قیودی می‌زنند و گاهی نیز تأثیر احادیث بر منهج تفسیری قرآن به قرآن از نوع تطبیق است؛ که در برخی از کتب به تفصیل نمونه‌های این موارد بیان شده است (مدبر، ۱۳۹۶، ج ۲، صص ۱۴۷ - ۲۲۹).

بنابراین قرآن کریم قانون اساسی دین و بیان‌گر خطوط کلی آن است و جز در مواردی اندک که بر اساس مصالحی به تبیین جزئیات پرداخته، در تبیین معارف و تشریح احکام، خطوط کلی را بیان کرده است. تفصیل و توضیح و تبیین جزئیات قرآنی هم در معارف و هم در احکام، به تشریح قرآن کریم و روایات بر عهده پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته است^۱ و همچنین با بیان صریح و روشن رسول خدا در احادیثی مانند حدیث ثقلین، امر تبیین قرآن بر عهده جانشینان معصوم آن حضرت نهاده شده است. چنانکه در روایتی معتبر امام صادق (ع) گفته‌اند:

«فَوَضَّ إِلَيَّ نَبِيِّهِ (ص) فَقَالَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (فَمَا فَوَضَّ إِلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فَقَدْ فَوَضَّهُ إِلَيْنَا)» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۲۶۶)؛ خداوند امور دینی [از جمله تفسیر آیات قرآن] را به پیامبر (واگذار کرد [و خداوند در قرآن به مردم فرموده است:] "از دستورات پیامبر و احکام و معارف دینی] آنچه را که رسول خدا به شما عطا کرد، بگیرید و از آنچه شما را نهی کرد، باز ایستید". [حضرت بلافاصله بعد از این سخن فرمودند:] خداوند هر آنچه را [از امور دینی و تفسیر آیات و اطاعت از سخنان پیامبر] که به رسول خدا (ص) واگذار نموده است، به ما ائمه نیز واگذار کرده است.

۱. عن ابی عبدالله (ع) قال:.... وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ «فَسُئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ قَالَ الْكِتَابُ هُوَ الذِّكْرُ وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ (ع) أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِسُؤَالِهِمْ وَلَمْ يُؤْمَرُوا بِسُؤَالِ الْجَهَّالِ وَسَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْقُرْآنَ ذِكْرًا فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۵).

در نتیجه برای تفسیر آیات قرآن و تبیین مصادیق آن و تفصیل و تبیین مجملات قرآن باید به سخنان پیامبر(ص) و جانشینان معصوم آن حضرت مراجعه کرد. چنانکه در روایتی معتبر که با شش سند صحیح در کتاب کافی نقل شده است، ابوبصیر تفسیر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) را از امام صادق(ع) می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرماید:

«این آیه درباره حضرت علی و امام حسن و امام حسین(ع) نازل شده است [و این افراد مصادیق اُولَى الْأَمْرِ در آیه فوق هستند]، ابوبصیر می‌گوید: به حضرت عرض کردم که مردم می‌گویند که چرا نام علی و خانواده‌اش در کتاب خداوند متعال نیامده است؟ حضرت فرمودند: به آن مردم بگو که آیه‌ی نماز [و دستور به خواندن نماز] بر پیامبر نازل شد، درحالی که در قرآن تعداد رکعات نماز و سه رکعتی و چهار رکعتی بودن آن تبیین نشده است و پیامبر خود برای مردم [تعداد رکعات نماز و چگونگی نمازخواندن را] بیان کرد؛ و همچنین آیه زکات [و دستور به پرداخت زکات] بر پیامبر نازل شد، درحالی که در قرآن بیان نشده است که مقدار زکات، از هر چهل درهم یک‌درهم است و پیامبر خود آن را برای مردم شرح داد؛ و همچنین امر به حج نازل شد، درحالی که خداوند در قرآن به مردم نگفت که هفت دور طواف کنید و پیامبر این‌ها را برای مردم توضیح داد».^۲

صاحب تفسیر المیزان در این باره به صراحت می‌گوید:

«آری، تفصیل [و جزئیات] احکام از اموری است که تنها راه دریافت [و فهم] آن، بیان نبی (است؛ چنان که قرآن در آیاتی مانند «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ»

۱. البته طبق برخی از روایات دیگر بقیه ائمه(ع) نیز از مصادیق "أُولَى الْأَمْرِ" محسوب می‌شوند، ولی به نظر می‌رسد به دلیل اینکه در زمان نزول این آیه فقط این سه امام بزرگوار متولد شده بودند، در این روایت فقط این سه امام، از مصادیق آیه معرفی شده‌اند.

۲. سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ فَقَالَ نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ (ع) فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ النَّاسَ يُقُولُونَ فَمَا لَهُمْ لَمْ يُسَمَّ عَلِيًّا وَ أَهْلَ بَيْتِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَقَالَ قُولُوا لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ لَمْ يُسَمَّ اللَّهُ لَهُمْ ثَلَاثًا وَ لَا أَرْبَعًا حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ (کلینی. ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۶).

فَأَنْتَهُوا [حشر / ۷]، این [گونه امور] را به آن حضرت ارجاع داده است. تفصیل داستان‌های قرآنی و معاد نیز چنین است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳ ص ۸۴).

علامه طباطبایی پس از تبیین آیاتی که بر معلمی پیامبر(ص) در بیان معارف قرآن دلالت دارند، از جمله آیه‌ی «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴) و آیه‌ی «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه / ۲)، می‌گوید:

«به‌موجب این آیات، پیغمبر اکرم(ص) مبین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید است و به‌موجب حدیث متواتر ثقلین پیغمبر اکرم ائمه(ع) را در سمت‌های نام‌برده جانشینان خود قرار داده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۳).

علامه طباطبایی همچنین در تفسیر آیه‌ی «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴) ضمن تصریح به حجیت بیان پیامبر(ص) در تبیین قرآن، گستره‌ی این تبیین را مطلق می‌داند و دیدگاه کسانی را که این شأن نبوی را تنها در توضیح متشابهات و بیان اسرار [باطن و تأویل] کلام خدا دانسته‌اند، رد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۶۱).

بنابراین طبق دیدگاه علامه طباطبایی نیز حدیث بر منهج تفسیر قرآن با قرآن مؤثر است و برای تبیین و تفصیل آیات قرآن، باید از روایات معتبر بهره‌گیری شود؛ بنابراین طبق نظر وی برای تفصیل و بیان جزئیات آیات الاحکام، قصص قرآنی و آیات مربوط به معاد باید از روایات معتبر بهره‌گیری کرد.

نتیجه‌گیری

در روش تفسیر قرآن با قرآن، هر آیه‌ای با استعانت از آیات دیگر تفسیر می‌شود، زیرا برخی آیات مبین آیات دیگر هستند و به تفصیل معانی، لغات و محتوای آن‌ها پرداخته‌اند. البته تفسیر قرآن با قرآن با دیدگاه قرآن بسندگی تفاوت دارد، زیرا در دیدگاه قرآن بسندگی، قرآن تنها منبع معتبر در تفسیر قرآن است. ولی در منهج تفسیری قرآن با قرآن،

علاوه بر استفاده از قرآن، از روایات و عقل نیز بهره‌گیری می‌شود و طبق نظر برگزیده حدیث به گونه‌های متفاوت و فراوانی بر منهج تفسیری قرآن با قرآن و محصول این منهج، تأثیر به‌سزایی می‌گذارد. روایات معتبر فراوانی بر تأیید روش تفسیر قرآن با قرآن دلالت دارد. از جمله روایات بیان‌گر تبیان بودن قرآن، روایات عرضه بر قرآن، روایات مرجعیت قرآن برای حل اختلافات و روایات استنطاق قرآن، بر منبع بودن قرآن برای تفسیر دلالت دارد. علاوه بر این دسته از احادیث، روایات تفسیری بیان‌گر سیره عملی معصومان(ع) در تفسیر قرآن با قرآن نیز بر مدعا دلالت دارد. البته شبهاتی نیز بر استدلال این روایات بر مدعا مطرح شده است که در این مقاله به آن شبهات پاسخ داده شده است؛ بنابراین برای دستیابی به تفسیری صحیح از قرآن باید از روش تفسیر قرآن با قرآن بهره‌گیری شود؛ البته علاوه بر به‌کارگیری روش تفسیر قرآن با قرآن، باید از روش تفسیر روایی و تفسیر عقلی نیز بهره‌گیری شود تا با روشی جامع، تفسیری صحیح و جامع از آیات قرآن حاصل شود.

منابع

- قرآن کریم.
- انصاری، مرتضی، (بی تا)، *فرائد الأصول*، تحقیق لجنة التحقيق لتراث الشيخ الأعظم، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- انوری، حسن، (۱۳۸۷ ش)، *فرهنگ بزرگ سخن*، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ش)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، تحقیق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم: اسراء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر نورالثقلین*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲ ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- ربانی، محمدحسن، (۱۳۸۵ ش)، *سبک شناسی دانش رجال الحدیث*، چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۲ ش)، *درس نامه روش ها و گرایش های تفسیر قرآن*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زنجانی، عباسعلی عمید، (۱۳۷۳ ش)، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ ق)، *الایقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۴۰۴ ق)، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ ش)، *مبانی و روش های تفسیری*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

شریفی، علی، (۱۳۹۹ ش)، *جریان‌شناسی مطالعات قرآنی معاصر*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۸ ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران: نشر جهان.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸ ش)، *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب. _____ (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).

عارفی، خلیل و همکاران، (۱۳۹۸ ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه بی‌نیازی تفسیر قرآن از احادیث و دیدگاه همراهی قرآن و حدیث در تفسیر»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال پنجم، شماره ۱۰.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۰ ش)، *درآمدی بر تفسیر جامع روایی*، چاپ اول، قم: دارالحدیث.

مدبر، علی [اسلامی]، (۱۳۹۶ ش)، *تفسیر قرآن با قرآن در آینه روایات*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (دفتر تبلیغات اسلامی).

معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹ ش)، *تفسیر و مفسران*، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

ملاصدرا، محمد صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۳ ش)، *شرح أصول الکافی*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۰ ش)، *روش‌های تفسیر قرآن*، چاپ اول، قم: اشراق.



معناشناسی حیات انسان در قرآن (بر اساس روش ایزوتسو)

دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات عرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران؛
دانش آموخته تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه تخصصی مجتهد امین،
اصفهان، ایران.

زهرا سلیمانی درجه ID *

چکیده

معناشناسی به عنوان دانشی که به مطالعه‌ی علمی معنا می‌پردازد، راه خود را به حوزه‌ی تفسیر قرآن باز کرد. گرچه به دلیل لزوم جرح و تعدیل روش‌های فهم متن با علوم اسلامی، تطبیق این علوم و راه‌یابی آن‌ها به حوزه‌ی تفسیر قرآن، به‌کندی پیش رفت. در این مقاله «معناشناسی حیات انسان در قرآن کریم» مدنظر بوده است؛ با جستجوی مترادف‌ها و متضادهای نسبی واژه‌ی «حیات» و یافتن کلمات و عبارات‌های «فَعَال» که در استواری و ساختار اصلی مفهوم حیات نقش دارند و نیز عبارات‌های «منفعل» که از حیات نتیجه می‌شوند، راه برای ترسیم «میدان‌های معناشناسی» پیرامون آن‌ها، و رسیدن به جهان‌بینی قرآن در مورد حیات انسان هموار گردید. حیات به معنای زندگی، در قرآن کریم در مورد خداوند، به‌عنوان حیّ بالذات به‌کاررفته و برای گیاهان، جنیندگان و انسان نیز آمده است که برای بررسی دقیق‌تر، این مقاله فقط به بررسی حیات انسان می‌پردازد. در طول برداشت معنا شناسانه از حیات، لایه‌هایی از معنای حیات به معنای زندگی برتر، در آیات پدیدار گشته و حیات از زندگی مادی و صرف به زندگی برتر و معنوی ارتقا یافت. تا آنجا که مثلاً؛ «کافر» علی‌رغم زندگی و حیات ظاهری از نظر قرآن کریم مرده است و از طرف دیگر «شهید» با وجود اینکه حیات ظاهری ندارد، زنده خطاب می‌شود. همگی این موارد نشان از ظهور معنایی جدید از حیات دارد. قرآن کریم تنها حیات مؤمنانه را زندگی واقعی می‌داند و کافران را مردگانی می‌داند که حتی در آخرت که حیات محض است، بین مرگ و زندگی سرگردانند. معنای اساسی حیات؛ «وجود و بقای جسمانی» است ولی به تدریج با معنایی کاملاً تطوّر یافته جلوه کرده و با عبور از جنبه‌های جسمانی، به سوی معنایی متعالی و فرازمینی از حیات به پیش رفت و با تغییری اساسی به معنای ثانویه‌ی «ایمان» رسید.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، معناشناسی، حیات انسان، ایزوتسو.

مقدمه

آدمی برای شناخت خود و جایگاه خویش در جهان، ناچار از شناخت هستی و حیات است. این شناخت در صورتی که از مسیر صحیح صورت پذیرد، می‌تواند منشأ انتخابات مؤثری در زندگی انسان باشد. پس درست انتخاب کردن و صحیح عمل کردن، درگرو درک صحیح از معنای زندگی است.

چنانچه انسان جایگاه خود را در هستی شناخت و معنای حقیقی حیات را کشف کرد، راه را از بی‌راهه بازمی‌شناسد و در عملکرد خود رسیدن به هدف واقعی حیات را مدّ نظر خواهد داشت. هستی و حیات از عام‌ترین مفاهیم به نظر می‌رسند، ولی درعین حال ارائه تعریف برای آن‌ها چندان ساده نمی‌نماید. حیات در مورد خداوند متعال و از طرق افاضه‌ی او؛ در مورد دیگر موجودات نیز قابل بررسی است. برای رسیدن به تبیین صحیح در مورد این واژه در قرآن کریم، معناشناسی حیات مدّ نظر است.

معناشناسی؛ از سویی، یک مفهوم کلیدی را به عناصر و اجزاء ذاتی خود تجزیه می‌کند و از سوی دیگر هر مفهوم کلیدی را با مفاهیم پیرامونی آن گرد می‌آورد تا تصویری کامل از آن ارائه نماید؛ و برای این منظور هر آنچه در وضوح این تصویر به کار آید، مورد استفاده قرار می‌دهد.

به‌عنوان مثال، از ریشه‌شناسی واژه آغاز می‌کند و هم‌نشین‌ها و جانشین‌های آن را بررسی می‌نماید تا به معنای صحیح کلمه دست یابد. نیز با در نظر گرفتن سیاق، برکاربردها و مفاهیم مختلف یک واژه وقوف می‌یابد و در گام بعدی مترادف‌ها و متضادهای آن را از نظر می‌گذراند تا جایگاه یک واژه به‌روشنی مشخص شود؛ و پس‌از آن با بررسی واژه‌های فعّال و منفعل؛ حوزه، میدان و شبکه معنایی یا همان جهان‌بینی قرآن را کشف می‌کند.

پیشینه‌ی پژوهش

معناشناسی راه خود را به ساحت قرآن، با کتاب «خدا و انسان در قرآن» از توشیهیکو ایزوتسو باز کرد؛ تلاش‌های وی گام بلندی در این مسیر بود، امروز با ورود نشانه‌شناسی،

معناشناسی شناختی و دیگر مباحث فلسفه‌ی زبانی، روش‌های نوینی، فراروی تحلیل‌گر نص گشوده شده و محققان مسلمان، هم‌چنان در این مسیر به دنبال یافتن کلید فهم متن هستند تا هر چه بیشتر به جهان‌بینی قرآن نزدیک شوند.

کتاب‌های: «بیولوژی نص» و «معناشناسی شناختی قرآن» از دکتر علیرضا قائمی‌نیا و پایان‌نامه‌ها و مقالات فراوانی که هر کدام به معناشناسی یک واژه یا مفهوم می‌پردازند، همچون: «معناشناسی زیبایی در قرآن» از دکتر مهدی مطیع؛ «معناشناسی عقل در قرآن» از آقای سعید کرمانی و... همه گام‌هایی در این مسیر بوده‌اند.

در مورد حیات، اثر مستقل معنا شناسانه یافت نشد، به‌جز چکیده‌ی مقاله‌ای در «حوزه‌ی معنایی حیات» از دکتر مهدی مطیع. البته قابل‌ذکر است؛ روشی که در این پژوهش، برای رسیدن به معنای حیات، اتخاذ شده متفاوت از روش ایشان است. از این رو این رساله به «معناشناسی واژه‌ی حیات در قرآن کریم» اهتمام خواهد داشت. باید در نظر داشت هر یک از مفسران قرآن نیز، به فراخور حال به این موضوع پرداخته‌اند ولی آنچه مورد نظر این تحقیق است نگاهی جامع، علمی و معنا شناسانه به این مقوله است تا از خلال آن بتوان به جهان‌بینی قرآن در مورد حیات نزدیک‌تر شد.

سؤال‌های پژوهش

- ۱- معنای حیات انسان در قرآن کریم، به شیوه‌ی معناشناسی چیست؟
- ۲- مؤلفه‌های معنایی حیات در قرآن چیست؟
- ۳- میدان‌های معناشناسی حیات انسان در قرآن کدام‌اند؟
- ۴- جهان‌بینی قرآن در مورد حیات انسان چگونه به دست می‌آید؟

روش پژوهش

روش تحقیق پژوهش حاضر کتابخانه‌ای است و ابزار گردآوری داده‌ها، اطلاعات، کتاب‌ها و پژوهش‌های در دسترس است. نوع این تحقیق بنیادی و مراحل آن، گزارش و تحلیل و

تیین است؛ که به روش توصیفی بیان می‌گردد، در این روش، محقق به دنبال چستی موضوع موردبررسی و چگونگی حل مسائل پیرامون آن است.

مؤلفه‌های معنایی حیات

برای شناخت صحیح معنای واژه، باید به معنای آن در عصر نزول دست‌یافت و بدین منظور لغت‌نامه‌هایی که به آن زمان نزدیک‌ترند بررسی شده و معنای واژه‌ی موردنظر، از منظر لغت‌دانان موردبحث قرار می‌گیرد. البته باید دقت داشت که این مرحله، به‌عنوان مقدمه‌ای برای کشف معناشناختی واژه، خواهد بود. چراکه، تحلیل معناشناختی یک واژه؛ تحلیل صوری ساخت آن و تحقیق در معنای اصلی پیوسته به آن؛ _ معنای اشتقاقی آن_ نیست. چراکه اشتقاق و ریشه‌شناسی: اولاً، بخشی از معنای اساسی واژه را به ما می‌دهد. ثانیاً، در بسیاری از موارد بر پایه‌ی حدس و گمان مبتنی شده است. بنابراین، تحلیل معناشناختی بسی فراتر از این امور می‌رود. این تحلیل باید به گونه‌ای باشد که فرهنگی را که بدان تعلق دارد جلوه‌گر سازد. تحلیل واژه می‌تواند در بازسازی تمام ساختمان فرهنگ کمک کند و این همان «جهان‌بینی معناشناختی» است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۴۵-۵۴۶)

معنای لغوی حیات

لسان العرب «الحیاء» را «نقیض موت» معرفی می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۳: ص ۴۲۴) همچنین خلیل در العین ریشه حیات را «حیو» دانسته و معتقد است الحیوة را با واو نوشته‌اند تا بیانگر این باشد که «واو» بعد از «یاء» است و یا گفته‌اند این گونه نگارش بر طبق لغت کسانی است که «الفی» که مرجع و اصلش «واو» بوده را تفخیم می‌دهند؛ مانند: «الصلوة» و «الزکوة». (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۰۹) می‌توان برای واوی بودن حیات از آیه‌ی «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرُ لِمَا كُنْتُمْ فِيهَا كَارِهِتُمْ وَالْآخِرَةُ لَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ» (عنکبوت: ۶۴) به‌عنوان شاهد استفاده کرد. زیرا که در «حیوان» که مصدر حیات است «واو» به کار رفته است.

جُمهرة اللغة؛ در تعریف «الحی» می‌گوید: ضد میت است (ابن دُریدالازدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۸۰) ابن فارس نیز معتقد است؛ «حاء- یاء- حرف معتل»؛ دو اصل معنایی دارد که

یکی «ضد مرگ» است و دیگری «استحیاء»؛ ضد وقاحت است (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ص ۱۲۲) اما راغب اصفهانی، حیات را دارای یک اصل معنایی دانسته و استحیاء را مشتق از حیات می‌داند، ولی آن را به «ترک کردن» معنا می‌کند؛ چراکه معتقد است خداوند از تغییر و احساس منزّه است و اگر استحیاء به خداوند برگردد، به معنای ترک خواهد بود. (الراغب الاصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ص ۲۷۰-۲۶۸)

جهان‌بینی حیات در عصر جاهلی

واقع‌گرایی، البته با تعریفی منفی و خاص، مشخصه‌ی جهان‌بینی اعراب بدوی است. به نظر می‌رسد که این خصیصه با آب‌وهوای آن سرزمین ارتباطی نزدیک دارد. در ذهن واقع‌گرای عرب، دنیای حاضر موجود، با رنگ‌ها و صورت‌های بی‌شمارش، تنها دنیایی است که وجود دارد. در چنین ذهن و مغزی آن‌چه هرگز راه ندارد اعتقاد به زندگی جاویدان و ابدی و اعتقاد به جهان آینده است. برای چنین ذهنی بیرون از محدوده‌ی این جهان دنیای دیگری وجود ندارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۸۷)

در برخی اشعار دوره جاهلی لفظ جهنم آمده است:

ماء الحیاة بذلّه کجّهنم و جهنم بالعزّ اطیب منزل

آب زندگی همراه با خواری و ذلت همچون جهنم است و جهنمی که با بزرگی و عزت قرین باشد پاکیزه‌ترین جایگاه و منزل است.

هم‌چنین در شعر عربی پیش از اسلام از خلود سخن بسیار به میان آمده است، یکی از حادثترین مسائل انسانی، در میان اعراب مشرک درست پیش از ظهور اسلام، مسئله جاودانگی بوده ولی کاربرد آن نشان می‌دهد که از خلود، زندگی ابدی در همین جهان خاکی اراده شده است. نگاهی به آثار ادبی که از مردم این روزگار باقی مانده است نشان می‌دهد که آنان آگاه بوده‌اند که همه‌ی گنج‌ها و اعمال آنان، اگر با ابدیت، همراه نباشد، هیچ ارزشی ندارد. از این رو، همه‌جا به دنبال چیزی می‌گشتند که آنان را محلّد گرداند.

جالب است که در ادبیات جاهلی این اندیشه که مال و ثروت بهترین چیز دنیا است و جاودانگی می‌بخشد اندیشه‌ی زنان، است و حال آن‌که شوهران یا چنین اندیشه‌ای را «دور

از عقل» می‌شمارند و نکوهیده می‌دارند و یا چون مخالف اصل اخلاقی «کرم» و «بخشایندگی» است، بدان توجه نمی‌کنند.

همسر شاعر سروده است که:

إِنَّ الثَّرَاءَ هُوَ الْخُلُودُ إِنَّ الْمَرْءَ يُقْرَبُ يَوْمَهُ الْعَدَمِ

همانا ثروت جاودانگی است و نداشتنش مرد را به مرگ نزدیک می‌گرداند.

و شاعر به وی پاسخ می‌دهد:

إِنِّي وَجَدَكَ مَا تُحَلِّدُنِي مَائَةٌ يَطِيرُ عِفَائُهَا آدَمَ

به راستیم سوگند که هرگز صد شتر فربه که پشم‌هایشان را باد می‌برد، مرا جاودان نخواهند کرد.

کلمه‌ی «الدنیا» در ادبیات پیش از اسلام فراوان آمده است؛ و همین واقعیت ظاهراً اشاره است به این که تصور وابسته‌ی دو طرفی بین دنیا و آخرت نیز برای اعراب جاهلی شناخته بوده است.

نکته‌ی مهم اینجاست که مفهوم آفرینش الهی به‌هیچ‌وجه برای اعراب ناشناخته نبوده است و آنان به خالق‌ی به نام «الله» معتقد بودند. ولی این اعتقاد تأثیر ناچیزی در متن زندگی آنان داشته، به‌عبارت‌دیگر یک عرب جاهلی می‌توانست زندگی کاملاً خوبی داشته باشد، بدون آنکه به منشأ هستی خود دقت کند و به ملزومات آن پایبند باشد. توجه آنان بیش از آنکه به معطوف به آغاز زندگی باشد، غالباً متوجه پایان آن یعنی مرگ بود. البته این اندیشه آن‌ها را به زندگی پس‌ازاین دنیا منتقل نمی‌کرد. اعراب معتقد بودند؛ خداوند پس‌ازآنکه آدمی را آفرید، ارتباط خود را با مخلوقش قطع می‌کند و سرنوشت و اداره‌ی امور او را به دست ارباب نیرومندی به نام «دهر» قرار می‌دهد.

تصور «الدنیا» نیز، به‌احتمال غالب در عربستان پیش از اسلام نخست از طریق دین‌های یهود و نصاری انتشار پیدا کرده بوده است. به جهان حاضر همچون چیزی «پست‌تر» نظر داشتن تنها آن‌جا امکان‌پذیر است که این اندیشه به‌خوبی استقرار پیدا کرده باشد که جهان دیگر بسیار ارزنده‌تر و مهم‌تر از جهان فعلی است، چنین نظری قطعاً از عربستان بت‌پرست

محض نمی‌تواند باشد که نگرش اساسی آن نسبت به وجود انسان را به‌خوبی می‌توان «لذت پرستی بدبینانه» ای دانست که از این اعتقاد عمیق سرچشمه می‌گرفت که پس از مرگ مطلقاً چیزی وجود ندارد.

فرهنگ جاهلیت به اعراب تعلیم داده بود که؛ این جهان هیچ و پوچ است و بعد از آن نیز چیزی نیست، پس باید این زندگی فانی را تا آنجا که می‌توانید به شادمانی بگذرانید. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶-۱۱۰)

معنای اساسی حیات

معنای اساسی یا همان معنای قاموسی، معنایی است که کلمه به شکل جدا و منعزل از کلمات دیگر داراست. به‌عنوان مثال؛ کلمه‌ی کتاب خواه در قرآن و یا در خارج آن معنای اساسی یکسانی دارد که همان «نوشته و نامه» است. این معنای ثابت، معنای اساسی کلمه خواهد بود. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴)

همان‌گونه که در بررسی معنای لغوی آمد؛ «حیات» در فرهنگ‌های لغت «خلاف موت» و «نقیض موت» و «حی» نیز «ضد میت» معنا شده است. به نظر می‌رسد بهترین راه درک معنای این واژه‌ی بدیهی، تصور ضد آن یعنی مرگ است.

برداشت اعراب جاهلی، از حیات، تصویری کاملاً مادی بود، آن‌ها زندگی را فقط در همین دنیا خلاصه می‌کردند و ذهن آن‌ها هرگز نمی‌توانست به دنیایی ماورای این جهان راه یابد. تنها چیزی که می‌توانست اعراب جاهلی را به فکر وا دارد، اندیشه‌ی مرگ و جداسدن از زندگی دنیایی بود، چون در پس این حیات، زندگی دیگری را قبول نداشته و به آن معتقد نبودند. بنابراین چنین افکاری، آنان را به سمت پوچی و خوش‌گذرانی و غنیمت دانستن خوشی‌های دنیایی وا می‌داشت.

بنابراین در ذهن عرب جاهلی نیز زندگی با ضد خود یعنی مرگ رنگ می‌گرفت و معنا می‌شد تصویری که برای آنان واقعاً دردناک و از طرف دیگر اجتناب‌ناپذیر بود، در فرهنگ آنان زندگی دوباره پس از خاک شدن، امر عجیبی بود. حیات باید در نظر آن‌ها

در کمال خوشی و بی تفاوتی می گذشت و آن‌ها باید این فرصت محدود را غنیمت شمرده و به شادی و مستی طی می کردند. ((ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶-۱۱۰))
در جمع‌بندی می توان گفت: معنای حیات با وجود بداهت اولیه، چندان در دسترس نیست، برای دست‌یابی به معنای اساسی حیات، باید از ضد آن؛ «مرگ» کمک گرفت؛ در اندیشه و ارتکاز ذهنی انسان نیز زندگی و حیات، چیزی جز «بودن» و «بقا» البته به شکل محدود و زمان‌دار نیست، بقایی که دیر یا زود از بین رفته و به مرگ منتهی می‌شود. مشخص است که این معنا از حیات تنها ناظر به مرحله‌ی دنیوی و سطح ابتدایی حیات است.

حیات در فرهنگ‌های لغت، ضد موت معرفی شده است، در فرهنگ جاهلی نیز حیات فقط در سطح نازل آن یعنی زندگی دنیایی و زمینی مطرح است. ونیز گونه‌ای حیات؛ در حد خالقیت برای خداوند قائل بودند.
حیات در معنای اساسی «موجودبودن و زندگی زمینی داشتن» است که لوازم و الزامات جسمانی آن در مورد انسان همان تنفس و حرکت ارادی و در سایر موجودات نیز به تناسب هر یک، متفاوت خواهد بود.

بررسی میدان‌های معنانشناسی حیات

مسلم است که ارتباط تمامی واژه‌ها در قرآن یکسان نیست. واژگانی که در معنای «اساسی» شأن ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند به صورت یک شبکه‌ی معنایی به هم پیوسته درمی‌آیند. از این نظر، این واژگان مجموعه‌ای اتّفاقی و تصادفی نیستند، که بدون نظم و قاعده کنار هم جمع شده باشند، بلکه یک «میدان معناشناختی» را تشکیل می‌دهند.

وظیفه‌ی معنانشناسی قرآن بررسی این نکته است که میدان‌های معنایی در قرآن چگونه ساخته می‌شوند و چه جزئیاتی دارند. به عبارت دیگر، باید حوزه‌های تصویری عمده‌ی قرآن از هم جدا شود و ارتباط آن‌ها با یکدیگر بررسی شود؛ و آنگاه، روشن شود که چگونه در نظام معنایی قرآن نظم و سامان می‌یابند. ایزوتسو با این روش، قرآن را به

حوزه‌های معنایی جدا، ولی مرتبط با یکدیگر، تحلیل می‌کند و روابط پیچیده‌ای را که میان مفاهیم قرآنی در کارند کشف می‌کند. (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۴۳ و ۵۴۴)

برای معناشناسی مفاهیم قرآنی، افزون بر میدان‌های واژه‌های مترادف و متضاد، لازم است واژه‌هایی که نقش فعال و منفعل در مفهوم دارند، شناسایی گردند و میدان واژه‌های فعال و منفعل تشکیل شود. هر مفهوم کلیدی قرآنی دارای عواملی است که به‌عنوان فعال کننده در مفهوم، میدان معناشناسی واژه‌های «فعال» را تشکیل می‌دهند و نیز پیامدهایی دارد که به‌عنوان منفعل شونده از مفهوم، میدان معناشناسی واژه‌های «منفعل» را شکل می‌دهند. در این قسمت بر اساس رابطه‌ی جانشینی و هم‌نشینی به کشف واژه‌های فعال و منفعل پرداخته می‌شود، هم‌چنین سیاق و بافت که نقشی تعیین‌کننده در این عمل دارد بررسی می‌شود. (هادی، ۱۳۹۱، ص ۴۹)

به‌عنوان مثال: یکی از واژه‌های فعال در «حیات دنیا»؛ کلمه‌ی «قلیل» است. و در بخش واژه‌های منفعل از حیات دنیایی انسان می‌توان «عبث نبودن آفرینش» او را برجسته کرد. و در پایان، تحلیل میادین ترسیم شده و بیان جهان‌بینی قرآن در حوزه حیات انسان بررسی می‌شود.

مترادفات حیات

مراد از «کلمات مترادف» اعم از اصطلاح شناخته‌شده آن است. تمامی کلماتی که در مجموعه‌ی بیان قرآن کریم به‌نوعی با موضوع حیات مرتبط است و یا زیرمجموعه آن به‌حساب می‌آید؛ می‌تواند با آن مترادف باشد. (مرادی زنجانی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱)

پس از بررسی مشتقات و وجوه حیات در قرآن کریم، واژه‌های مترادف، به‌دست آمده و بیان خواهد شد. برای این منظور؛ ابتدا مشتقات «حیات» در قرآن کریم، جستجو شده و مواردی که موردنظر این مقاله هستند مشخص می‌شوند؛ در این پژوهش مشتقاتی که به معنای «حیات» هستند مدنظر است؛ و مواردی مثل «استحیاء» به معنای حیا داشتن، «حیة» به معنای مار، خارج از موضوع حیات بوده و مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

اهمیت جستار در مشتقات حیات از این روست که تمام مشتقات این ماده اعم از اسمی، فعلی و صفات برای کشف رابطه‌ی هم‌نشینی و جانشینی مورد بررسی قرار گرفته و اهمیت دارند.

مشتقات حیات

ماده‌ی «حیی» ۱۸۴ مورد در قرآن کریم تکرار شده است، مشتقاتی که از این ریشه در قرآن آمده است، در ذیل می‌آید. (محمدی، ۱۳۹۰، ش، ص ۸۹-۸۶)

حیات، حَى، أَحیی، حِی، استحیی، حَى، حیوان، مَحِی، تَحِی، مَحِی، یَحِی، حِی.

وجوه حیات

حیات در قرآن کریم بر نُه وجه به کار رفته است.

حیات در دنیا، حیات در آخرت، بقا و ماندگاری، هدایت، زنده کردن زمین با رویش گیاهان، حیات در قبر، زنده شدن بعد از مرگ، زندگی در اطاعت، حیات با کرامت، حیات به وسیله رزق. (النسابوری، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۲۳-۲۲۱)

اکنون با توجه به مشتقات واژه، هم‌چنین وجوهی که لغت شناسان بیان کرده‌اند، مترادفات نسبی حیات در قرآن با توجه به روابط هم‌نشینی، جانشینی و بافت (سیاق)، استخراج می‌شود.

مترادفات نسبی حیات

یکی از جنبه‌های مرتبط با حیات انسان، دنیا است. این مفهوم در قرآن به صورت «الحیاء الدنیا» به کار می‌رود. علاوه بر این عبارت، واژه‌های دیگری نیز در قرآن با حیات دنیا، مترادف نسبی هستند که در ادامه بررسی می‌شوند.

حیات دنیا

واژه‌ی «حیات» در قرآن کریم ۷۵ بار تکرار شده؛ از این تعداد ۶۸ مورد آن به شکل ترکیبی «الحیاء الدنیا» به کار رفته است؛ و در ۷ مورد به تنهایی به شکل «الحیاء» و یا «حیاء» به کار رفته البته در این موارد هم به معنای حیات است.

قرآن کریم، برای زندگی زمینی انسان عبارت «حیاء الدنیا» را به کار می‌برد، قرآن کریم هیچ‌گاه زندگی زمینی را «حیات: زندگی» نمی‌نامد و آن را به شکل «الحیاء الدنیا» و یا «الدنیا» به کار می‌برد. دیگر اسامی حیات دنیایی که در قرآن به تعداد کمتری نسبت به عبارت «الحیاء الدنیا» تکرار شده‌اند، در ادامه می‌آید.

در قرآن کریم عبارت «الحیاء الدنیا»، برای زندگی در زمین، به کار رفته که به اسامی دیگری چون؛ «الدنیا» «نشأة الاولی» و «الاولی»، «هذا الاذنی» نیز در قرآن به کار رفته است، هم‌چنین واژه‌ی «الارض» گاهی از معنای کره‌ی خاکی زمین فراتر رفته؛ و زندگی زمینی و وابسته به خاک را القا می‌کند. حیات به‌عنوان زندگی برتر؛ با «ایمان»، «نور» و «حیات جامعه‌ی انسانی» و «حیات طیب» مترادف است؛ و «حیات در برزخ» و در نهایت «حیات حقیقی در قیامت»؛ به‌عنوان حیاتی که مقصد و هدف نهایی خلقت است، با حیات مترادف نسبی هستند.

حیات حقیقی در قیامت

قیامت با اسامی بسیار متنوعی در قرآن کریم تصویرسازی می‌شود، هر کدام از این اسامی مرحله‌ی خاصی از این «حیات» را نمودار می‌سازند. در اینجا نیز واژه‌ی «الآخره» با ۱۱۲ مورد تکرار در قرآن، به‌عنوان نماینده‌ی بقیه‌ی اسامی عمل می‌کند و مفهوم کلی زندگی دیگر و حیات دوباره را با خود به همراه دارد. اسامی دیگر قیامت، در ادامه فهرست می‌شود.

«یوم الاخره» ۲۶ مرتبه و «یوم القیامه» ۷۰ بار آمده است. هم‌چنین واژه‌ی «الیوم» ۳۶ مرتبه در مورد قیامت به کار رفته و گاه همراه با صفاتی چون؛ «یوم الحق»، «یوم الحسرة»، «یوم

التغابن» و «يوم الفصل» آمده است. واژه‌ی «الدار» به تنهایی و یا با وصف‌های مختلف مانند: «دار الاخرة»، «دارالسلام»، «دارالقرار»، «دارالخلد»، نیز آمده است.

متضادهای نسبی حیات

زبان شناسان، عمدتاً از اصطلاح تقابل به جای تضاد استفاده می‌کنند؛ چراکه تضاد فقط، گونه‌ای از تقابل محسوب می‌شود. مقصود از واژه‌ها و عبارات‌های متضاد در اینجا، تضاد صدرصدی و همه‌جانبه نیست. بلکه تضاد فی‌الجمله، هم موردنظر است. پس اگر دو لفظ تنها در برخی جهات متضاد باشند نیز در بحث وارد خواهند شد. همان‌گونه که در میدان معناشناسی واژه‌های مترادف بیان شد، بافت و سیاق در فهم معنای واژگان نقشی اساسی دارند بنابراین، تنها مراجعه به فرهنگ لغت کافی نیست و سیاق آیات نیز در یافتن متضادهای حیات، مورد لحاظ خواهند بود. (هادی، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹)

بنابراین واژه‌های موت، أجل، توفی، قتل، فناء، کفر به‌عنوان متضادهای حیات به دست می‌آیند. باید دانست که کفر به‌عنوان متضاد برخی معانی حیات به کار می‌رود. خداوند کافران را به اموات تعبیر فرموده است، زیرا که گاهی موت به معنای زوال اثر انسانی است؛ نه زوال هستی و اطلاق آن بر کافر به دلیل بی‌اثر بودن آنان است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۷: ص ۶۰۳)

در پایان باید گفت؛ با بررسی مترادفات و متضادهای نسبی حیات در قرآن کریم، اکنون میدان گسترده‌ای از معانی حیات در دست است که با آن می‌توان واژه‌ها و عبارات‌های فعال در حیات و منفعل از آن را جستجو کرد؛ بنابراین در گفتار بعد، حوزه‌های حیات انسان و میدان معنایی واژه‌های فعال و سپس منفعل در اطراف حوزه‌ی یادشده شکل می‌گیرد، این عمل مقدمه‌ای برای بررسی جهان‌بینی قرآن در این حوزه خواهد بود؛ و سپس، در بخش آینده این میدان‌های معناشناسی تحلیل‌شده و شبکه‌ی معنایی یا همان جهان‌بینی قرآن در واژه‌ی حیات انسان به دست می‌آید و در واقع می‌توان به معنای نسبی و ثانویه‌ی «حیات انسان» در قرآن کریم دست یافت.

واژه‌های فعال در حیات دنیوی انسان

زندگی انسان در دو مرحله‌ی دنیا و آخرت امتداد دارد، ابتدای زندگی از دنیا شروع شده و خاتمه‌ی حیات دنیایی مرگ است، سپس حیات جاودان که مربوط به سرای دیگر است آغاز می‌شود، حیاتی که مرگ در آن راه ندارد.

قبلاً ذکر شد واژه‌های فعال؛ کلمات و عباراتی هستند که نقشی اساسی و محوری در شکل‌گیری مفهوم موردنظر دارند. این عبارات‌ها می‌توانند از روابط جانشینی، هم‌نشینی و هم‌چنین بافت (سیاق) استخراج شوند.

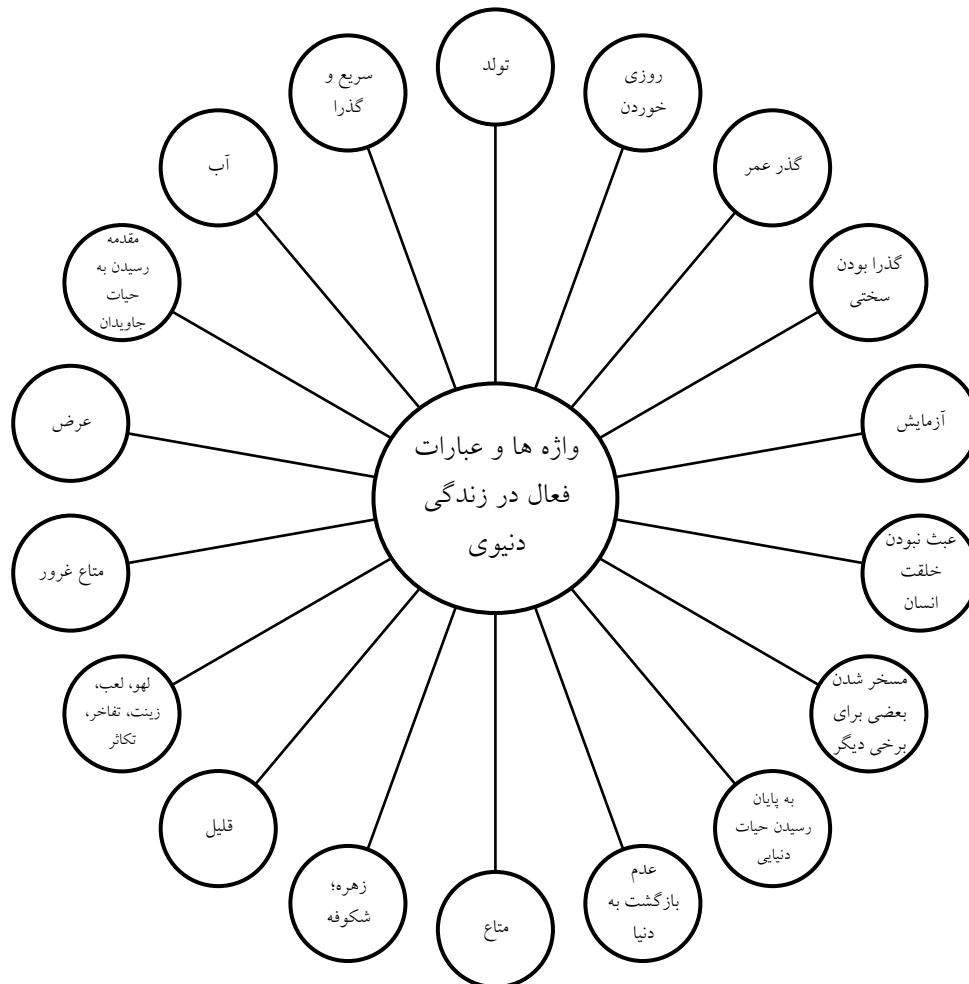
تولد، روزی خوردن و قسمت شدن روزی، گذر عمر، گذرا بودن سختی، آزمایش، عبث نبودن خلقت انسان، تفاوت درجات و مسخر شدن بعضی برای برخی دیگر به پایان رسیدن حیات دنیایی، عدم بازگشت به دنیا، متاع، زهره؛ شکوفه، قلیل، لهو و لعب، زینت، تفاخر، تکاثر عَرَض؛ گذرا، مقدمه‌ی رسیدن به حیات جاوید، آب: می‌توان فعال‌ترین ماده را در حیات زمینی بشر، آب دانست. قرآن نقشی ارزنده برای آب در حیات و زنده کردن موجودات قائل است. و آفرینش هر چیز زنده را از آب می‌داند.

قرآن کریم با تعابیر متنوعی چون: «ماء مبارک، غَیْث، رزق و رحمت الله» از آب یاد می‌کند.

کلمه «مطر» ۱۵ بار در قرآن تکرار شده و فقط یک مرتبه، بر باران اطلاق شده است. از طرف دیگر لفظ «ماء» بسیار برای باران استعمال شده که طهارت داشتن، زندگی و نشاط آب را تداعی کند. زمین با آبی زنده می‌شود که از طرف مقابل و ضد آن، یعنی آسمان می‌بارد.

غَیْث به معنای باران است زندگی دنیا را به باران تشبیه کرده، گیاهان در اثر باران رشد کرده و مراحل نمو را طی کرده و در انتها به صورت زرد و خشک درمی‌آیند، مانند زندگی انسان‌ها که این دنیا محبوب آن‌هاست و به سرعت به پایان می‌رسد. (ابن عاشور،

بی‌تا ج ۲، ص ۸۲)



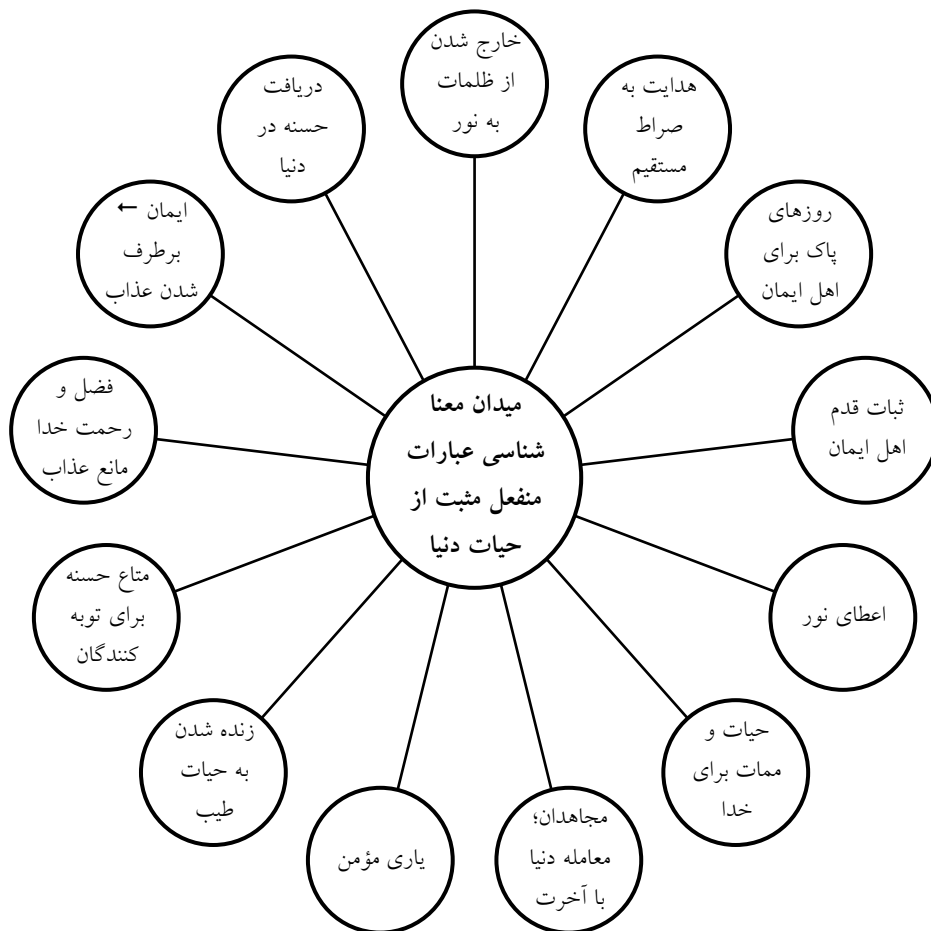
۲-۲-۲ نمودار میدان معنانشناسی واژه‌ها و عبارات فعال در زندگی دنیایی انسان

واژه‌ها و عبارات‌های منفعل (مثبت) از حیات دنیا

عبارت‌های منفعل مواردی هستند که از حیات نتیجه می‌شوند و یا از آثار و پیامدهای حیات هستند.

بهترین مخلوقات، خارج شدن از ظلمات به نور "هدایت به صراط مستقیم" روزی‌های پاک برای اهل ایمان، ثبات قدم اهل ایمان، اعطای نورحیات و ممانعت برای خدایاری

خداوند متاع حسنه برای توبه‌کنندگان فضل و رحمت خدا مانع عذاب، برطرف شدن عذاب دنیوی دریافت حسنه در دنیا



واژه‌ها و عبارات‌های فعال در حیات دنیایی منفی

جلوگیری از ذکر نام خدا، بت پرستی، گمراه کردن از راه خدا، محاربه با خدا و رسول، استکبار در زمین، تقاضای ثواب در دنیا؛ حتی همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از

این قاعده مستثنی نبوده و می‌توانند در صورت دنیاخواهی، از ایشان جدا شوند. به دنبال عرض دنیا، شاد شدن به حیات دنیا، شیوع فاحشه در بین اهل ایمان، آزار خدا و رسول، تهمت زدن، ارتداد، تکذیب قیامت، خواهان حیات دنیا و زینت آن بودن

واژه‌ها و عبارات‌های منفعل (منفی) از حیات دنیا

کافران؛ بدترین جنندگان» کافر در ظلمات ترجیح دادن دنیا بر آخرت

ایمان به برخی آیات و کفر به برخی دیگر

قلب‌های ناپاک اموال و اولاد عذاب دنیایی کافر و حبط اعمال

غفلت از قیامت انکار قیامت متاع دنیا برای کافر راضی شدن به حیات دنیا؛ دوری از جهاد

در آیه‌ی بالا، رضا با حرف «من» متعدی شده و چنین القا می‌کند که زندگی دنیا

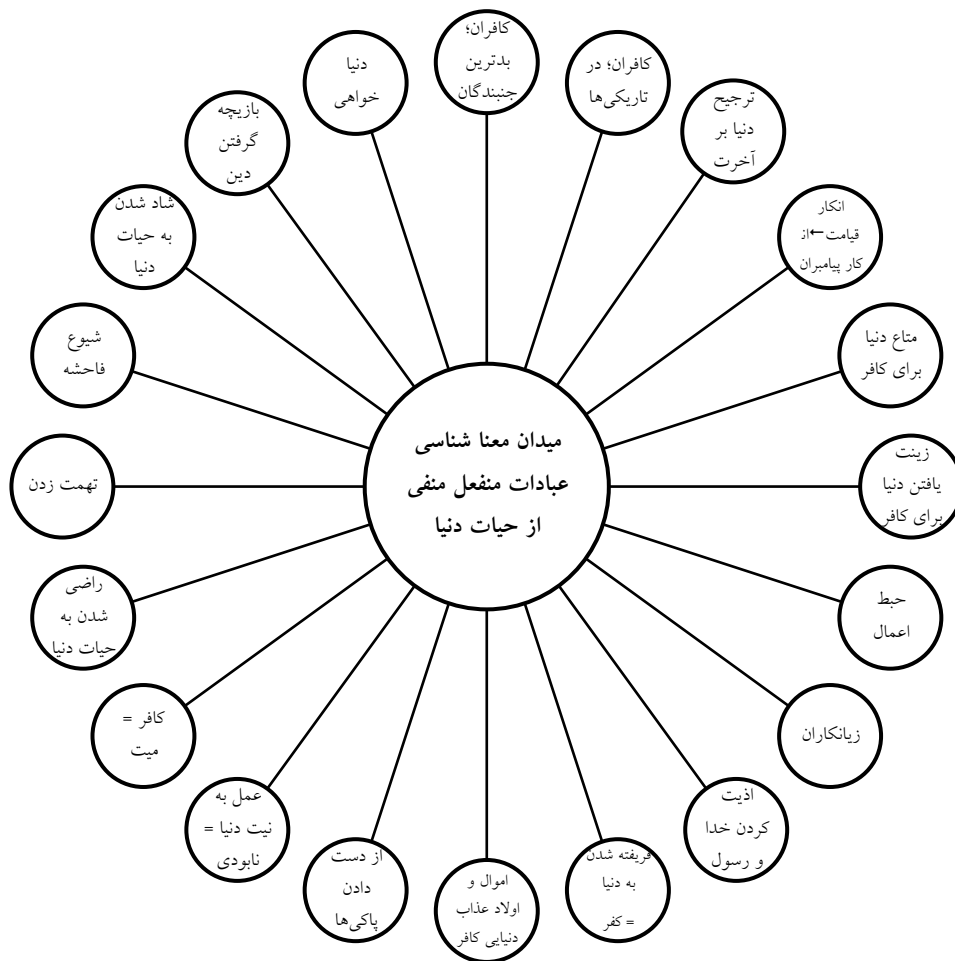
درجه‌ی پایین زندگی آخرت است، در واقع زندگی دنیا و آخرت یکی به حساب آمده که

مردم به قسمت پست و درجه‌ی پایین این زندگی توجه کرده و از قسمت اعلای آن چشم

پوشیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۱ ج ۹: کتاب، ص ۳۷۴)

فراموشی آخرت=فریب دنیا باعث فراموشی آخرت می‌شود؛ «فریفته شدن به آمرزش

پروردگار» از دست دادن پاکی‌ها، عمل به نیت دنیا= نابودی



۲-۲-۴ نمودار میدان معناشناسی واژه‌ها و عبارت‌های منفعل منفی از حیات دنیا

حیات اخروی انسان

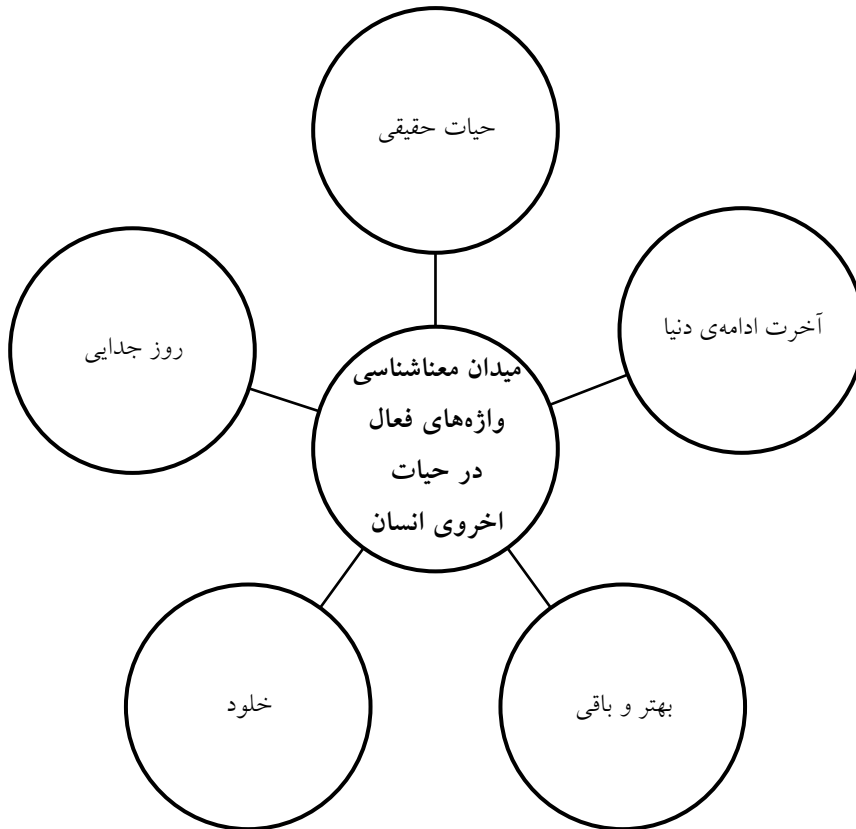
واژه‌های فعال در حیات اخروی انسان

آخرت ادامه دنیا

هم‌چنین بر اساس رابطه‌ی هم‌نشینی «حیات» با «ولی و سرپرست، حسنه، ثواب، بُشری» در

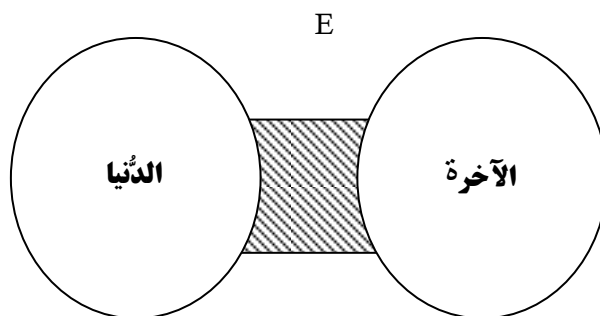
فرازهای

آخرت خیر و پایدار است، روز جدایی، حیات حقیقی، خلود.



ترسیم میدان‌های معناشناسی در قسمت قبل، مقدمات تحلیل معناشناسانه‌ی حیات در این قسمت را فراهم ساخت. اکنون با توجه به میادین پیش گفته می‌توان جهان‌بینی قرآن را در حوزه‌ی حیات انسان استخراج نمود. این عمل می‌تواند برخی از لایه‌های نهفته در متن را آشکار سازد و مفسر متن را به معنایی که قرآن از حیات در نظر دارد برساند؛ به عبارت دیگر، معنای نسبی و ثانویه‌ی حیات در این بخش نمایان خواهد شد.

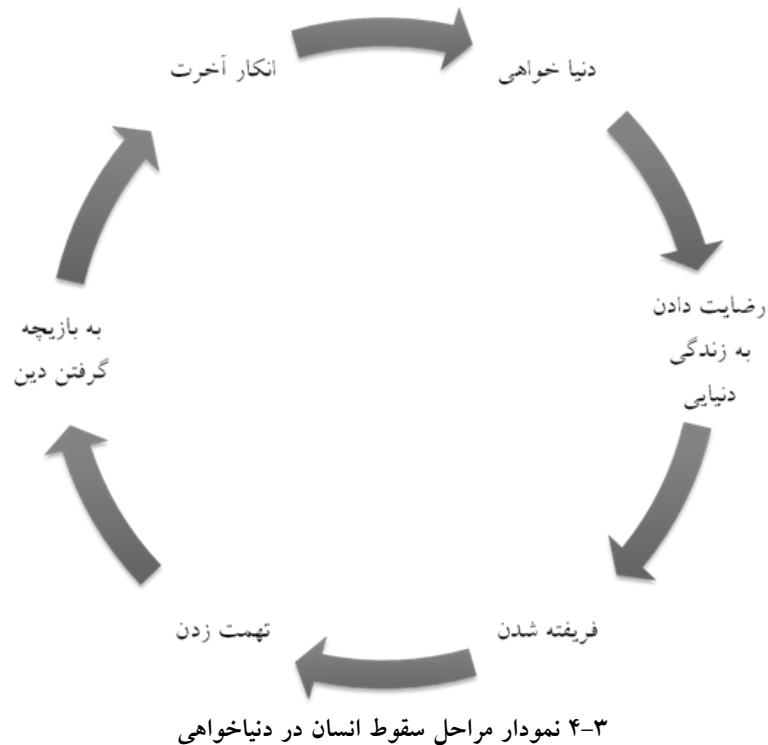
قرآن میان دنیا و آخرت چیزی را قرار می‌دهد که همچون حلقه‌ی ارتباط و مرحله‌ی میانی این دو جهان است (بخش E در نمودار)؛ و آن عبارت از گروه خاصی از تصورات است که اجمالاً می‌توانیم آن‌ها را به‌عنوان تصورات اخروی طبقه‌بندی کنیم: واپسین روز، روز پاداش، رستاخیز، رسیدگی به حساب و نظایر آن (ایزوئسو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸-۱۰۵)



نمودار تقابل دنیا و آخرت و رابطه‌ی مستقیم آن دو

در مورد حیات انسان، واژه‌ی مهم و راهبردی در طرف مثبت ایمان و در طرف منفی کفر است. «الله» ولی مؤمنان و طاغوت سرپرستان کافران هستند. تفاوت مبنايي در همین‌جا، نمود دارد و آن، یکتایی سرپرست مؤمن و چند سرپرست برای کافر است. واژه‌ی نور برای نمایان کردن مسیر کافر و مؤمن و موضع این دو در حیات دنیا و به تبع آن آخرت بسیار مهم است. نور به مؤمن _ همراه با ایمان آوردن او _ اعطا خواهد شد تا بتواند در بین مردم با آن نور زندگی کند نوری که تا آخرت نیز امتداد داشته و او در پرتو آن مسیر را خواهد پیمود. این نور در کل جامعه‌ی اسلامی هم پرتو افکن است به گونه‌ای که حتی منافقی _ در فرهنگ قرآن همان کافر _ که خود را در بین مسلمین به‌دروغ مسلمان معرفی می‌کند نیز

می‌تواند از آن نور بهره‌ی دنیایی اندکی ببرد، ولی این امر به آخرت منتهی نخواهد شد و وقتی در آخرت از اهل ایمان نور طلب می‌کنند، با این پاسخ مواجه می‌شوند که شما باید از دنیا نور با خود می‌آوردید. کافر در تاریکی‌های کفر خود حبس شده‌است و گوش و چشم واقعی و اثرگذاری ندارد تا بتواند به کمک آن‌ها از این مهلکه جان به در برد. گوش و چشم مجاری تعقل هستند ولی کافر نمی‌تواند و درواقع نمی‌خواهد که این مجاری صحیح عمل کنند، چون بر قلب خود مهر زده و راه‌های ورودی آن را بسته‌است. نکته‌ی مهم رابطه‌ی دوسویه نور و ظلمت است و اینکه این مسیر هیچ‌گاه یک‌طرفه نیست این مسیر دوطرفه، مرتباً توسط مؤمن و کافر طی می‌شود و کسی که مؤمن را در مسیر برگشت قرار می‌دهد، همانا «الله» و در طرف مقابل «دنیا» است. مؤمنان در مسیر زندگی دنیایی خود ناگزیر با مظاهر دنیایی روبه‌رو هستند و حتی در مواردی گرایش به آن‌ها پیدا می‌کنند، این لبه‌ی پرتگاه خطرناک سقوط در دنیاخواهی است که انتهای این سقوط تا انکار آخرت نیز پیش خواهد رفت. بنابراین، قرآن کریم علاوه بر روشن کردن مسیر هولناک این پرتگاه و بیان عواقب آن مرتب به مؤمنان در مورد آن هشدار می‌دهد. علاوه بر این که راه و مسیر برگشت را مشخص کرده و آن‌ها را از کشیده شدن به ورطه‌ی ناامیدی باز می‌دارد. در طرف مقابل کافران از نور خداوند که آسمان و زمین را در بردارد لاجرم پرتویی خواهند گرفت ولی سرپرستان آن‌ها اجازه بهره‌مندی از نور هدایت و مهتدی شدن به صراط مستقیم و در نتیجه خارج شدن از ظلمت‌ها را به آن‌ها نمی‌دهند.



نتیجه گیری

روش معناشناسی آزمون خود را برای بودن در محضر قرآن کریم، داده است و اثبات کرده که می تواند به عنوان یکی از روش های جدید برای فهم متن، در خدمت قرآن باشد. معناشناسی در سال های اخیر رشد سریعی داشته و چه بسا از سلف خود کاملاً متمایز شده باشد، ولی مطالعاتی که ایزوتسو در این زمینه انجام داد، هنوز به کار می آید. گرچه بهتر است با روش های جدید و تئوری های نو تلفیق گردد. نباید از نظر دور داشت که کتاب های وجوه و نظایر، اضداد، فروق اللغه و مانند آن در گذشته مباحث معنا شناسانه را انجام داده اند و نیز مباحث مدلول تصویری و تصدیقی نیز روش های دیگر معناشناسی است. نمی توان ایزوتسو را شروع کننده ی این مباحث دانست، از طرف دیگر روش او، از مباحث مهمی چون؛ تفسیر جملات و بررسی دقیق مفهوم و مصداق خالی است.

در این پژوهش، برای بررسی معنا شناسانه‌ی «حیات»؛ مترادف‌ها و متضادهای واژه‌ی «حیات» جستجو شد و پس از پدیدار شدن معانی نسبی از حیات و طبعاً گسترده شدن دایره‌ی مفهوم حیات، با توجه به مترادف‌های نسبی و متضادهای نسبی میدان‌های واژه‌های فعّال و منفعل پیرامون حیات تشکیل شد. به این منظور با بررسی آیات، واژه‌ها و عبارت‌هایی که در شکل گرفتن و قوام دادن به حیات مؤثرند جستجو شده و میدان معناشناسی واژه‌های فعّال ترسیم گردید؛ و سپس همین روند در مورد واژه‌ها و عبارت‌هایی که از حیات نتیجه می‌شوند و در اثر حیات به وجود می‌آیند نیز انجام گرفت که میدان عبارت‌های منفعل از حیات را شکل داد. پس از این مراحل تحلیل میدان‌های به دست آمده، مدّ نظر قرار گرفت. به این صورت که با مقایسه و جمع‌بندی میدان‌ها، ساختار و جهان‌بینی قرآن در مورد حیات نمودار شده و معنایی نسبی و ثانویه از حیات پدیدار گردید. در نتیجه و در پی این تحلیل‌ها؛ «حیات در قرآن کریم» یکی از لایه‌های چند بطنی معنایی خود را آشکار ساخت که همانا «ایمان» است.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه استاد رضایی و استاد انصاریان
ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸ ش). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، مترجم: زهرا پورسینا،
چاپ اول، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۷۸ ش). *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، مترجم: فریدون بدره
ای، چاپ دوم، تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۸۸ ش). *خدا و انسان در قرآن*، مترجم: احمد آرام، چاپ ششم، تهران:
شرکت سهامی انتشار.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ ش). *تفسیر تسنیم*، جلد ۷، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
رجبی، محمود. (۱۳۸۳ ش). *روش تفسیر قرآن*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۳ ش). *زبان دین و قرآن*، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات موسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳ ش). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ
سوم، تهران: سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاملی، نصرالله. (۱۳۹۱ ش). *معناشناسی واژه‌های اخلاقی نهج البلاغه*، چاپ اول، اصفهان:
دفتر تبلیغات اسلامی.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۸ ش) *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سمت.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۲ ش) *معنی‌شناسی کاربردی*، چاپ اول، تهران: همشهری.
- _____ (۱۳۸۷ ش). *درآمدی بر معناشناسی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سوره‌ی مهر.
- _____ (۱۳۸۵ ش). *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، چاپ دوم، تهران: فرهنگ معاصر.
- _____ (۱۳۸۵ ش). *آشنایی با معنی‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه کیوان.
- طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۹ ش). *هدف حیات زمینی آدم*، چاپ دوم، اصفهان: لب‌المیزان.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۴ ش). *تفسیر المیزان*، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، جلد‌های ۱-۲-۳-۴-۵-۹-۱۰-۱۲-۱۳-۱۵-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰، چاپ بیستم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عدالت نژاد، سعید. (۱۳۸۲ ش). *روش سمانتیکی در مطالعات اسلامی، سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ ش). *بیولوژی نص*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____ (۱۳۹۰ ش). *معناشناسی شناختی قرآن*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۸۴ ش). *قاموس قرآن*، جلد ۱، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کروز، د.ا. (۱۳۸۴ ش). *معنی‌شناسی زبان‌های دنیا*، مترجم: کوروش صفوی، تهران: فؤاد محمد العوا، سلوی. (۱۳۸۲ ش). *بررسی زبان‌شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم*، مترجم: حسین سیدی، چاپ اول، مشهد: به نشر.

محمدی، حمید. (۱۳۹۰ ش). *مفردات قرآن (بررسی چهل واژه کلیدی قرآن کریم)*، قم: انتشارات دارالعلم.

مختار عمر، احمد. (۱۳۸۶ ش). *معناشناسی*، مترجم: حسین سیدی، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه فردوسی،

مرادی زنجانی، حسین، لسانی فشارکی، محمدعلی. (۱۳۸۵ ش). *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، چاپ سوم، زنجان: قلم مهر،

مطیع، مهدی. (۱۳۹۲ ش). *معنای زیبایی در قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

نیازی، شهریار. (۱۳۸۲ ش). *ایزوتسو و معنی‌شناسی قرآن، سخنگوی شرق و غرب* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

واعظی، احمد. (۱۳۸۹ ش). *درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ ششم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.*

هادی، اصغر. (۱۳۹۱ ش). *معناشناسی عبودیت در قرآن، مرکز مدیریت حوزه‌ی علمی قم، اصفهان: رساله علمی سطح ۴.*

منابع عربی

ابن ذرید الازدی، ابوبکر محمد بن الحسین. (۱۴۲۶ ق). *جمهره اللغه، مصحح: عادل عبدالرحمن البدری، جلد ۱، چاپ اول، مشهد: موسسه الطبع و النشر للاستانه الرضویه المقدسه.*

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). *التحریر والتنویر، جلد‌های ۲-۱۱-۲۷، چاپ اول، بیروت: موسسه التاریخ.*

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). *محرر الوجیز فی التفسیر الکتب العزیز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، جلد ۵، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.*

ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد. (۱۴۰۴ ق). *مقایس اللغه، محقق: عبدالسلام محمد هارون، جلد ۲، (بی‌جا): مکتب الاعلام الاسلامی.*

الانصاری (بن منظور)، محمد بن مکرم بن علی بن احمد. (۱۴۰۸ ق). *لسان العرب، جلد ۳، چاپ اول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.*

الراغب الاصفهانی، الحسین بن محمد. (۱۴۲۹ ق). *مفردات الفاظ القرآن، چاپ چهارم، قم: طلیعه النور.*

طبرسی، فضل بن الحسن. (۱۳۶۰ ش). *مجمع البیان فی التفسیر القرآن، محقق: رضا ستوده، جلد‌های ۹ و ۱۰، چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی.*

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ ق). ترتیب و کتاب العین، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی.

فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب، جلد‌های ۱۷ و ۲۱، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۲، چاپ اول، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

النیسابوری، ابو عبدالرحمن. (۱۴۲۲ ق). وجوه القرآن، محقق: نجف عرشی، چاپ اول، مشهد: موسسه الطبع التابعه للاستانه الرضویه المقدسه.

سایت

www.rasekhoon.net


نرم افزار

نرم افزار جامع تفاسیر نور



قرآن و انقلاب فمینیستی (بررسی رادیکالیسم اسلام و فمینیسم در برخورد با مسائل زنان)

دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران؛ ایران.

کوثر محمدی هنجروئی *

چکیده

قرآن کریم به عنوان معجزه‌ی اسلام و یگانه کتاب آسمانی که از هرگونه تغییر و تحریف مصون بوده است، نسبت به مسائل مربوط به زنان توصیه‌هایی داشته است و به مناسبت‌های گوناگون آیاتی در خصوص زنان، نقش‌ها، تکالیف و حقوق آن‌ها بر پیامبر اکرم نازل گردیده است. حتی خداوند سوره‌ای به نام نسا و در شان زنان و در پاسخگویی به انواع مسائل مبتلا به جامعه‌ی زنان در قرآن کریم قرار داده است. اسلام و نماینده‌ی اصیل آن، قرآن، همواره زن را به عنوان انسانی برابر با مرد در آفرینش و هدف غایی و بسیاری از ساحت‌ها معرفی نموده و در تکریم جنس زن آیات بسیاری آورده به طوری که تا امروز هم زنان مسلمان به مدد قرآن و برابری و حقوقی که دین مبین اسلام برایشان به ارمغان آورده از بسیاری از تلاش‌هایی که زنان در غرب برای کسب حقوق انسانی برابر با مردان انجام داده‌اند، بی‌نیاز هستند. در خصوص تفاوت‌های مکاتب دینی از جمله اسلام با مکتب فمینیسم به عنوان جنبش احقاق حقوق زنان در دو قرن اخیر بسیار سخن رفته و قلم زده‌اند ما در این مقاله سعی داریم وجوه تشابه مکتب اسلام به عنوان یک مکتب الهی-اجتماعی با مکتب فمینیسم به مثابه اندیشه‌ها و اقداماتی که زنان پس از پی بردن به نابرابری‌های ظالمانه به منصفی ظهور رساندند را بررسی کنیم؛ و سپس با عنایت به شرایط اجتماعی، سیاسی و تاریخی نزول قرآن و ظهور اندیشه‌های فمینیستی و نظم مردسالار جامعه در آن زمان‌ها تعیین نماییم که کدام یک از این دو مکتب در هنگام ظهور با مسئله‌ی زنان و احقاق حقوق آنان مواجهه‌ی دشوارتری داشته است؟ بدین منظور اهم مسائلی که در چهار مرحله جنبش فمینیستی از سال ۱۸۵۰ تاکنون مطرح شده مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس با مذاقه در آیات قرآن و تفاسیر آن‌ها به تطبیق یا عدم تطبیق مسائل مطروحه در جنبش فمینیسم و آموزه‌های قرآن می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قرآن، فمینیسم، زنان، اسلام، غرب.

مقدمه

زنان به‌عنوان نیمی از پیکره‌ی جوامع انسانی واجد حقوقی هستند که به گمان فمینیست‌ها و البته هر انسان منصفی پاره‌ای از این حقوق به دلایل گوناگون، در ادوار مختلف تاریخ از ایشان سلب شده و یا به‌طور تمام و کمال به وی اعطا نشده است. همین مسئله در دو قرن اخیر زمینه‌ساز ظهور مکتب فمینیسم گردیده اما توجه به این نکته ضروری است که زنان به‌محض پی بردن به پایمال شدن حقوق خود به جنبش‌های فمینیستی روی نیاوردند. گروهی فمینیسم را محصول رنسانس و درهم ریختن مناسبات اجتماعی و به زیر سؤال رفتن بسیاری از ارزش‌ها و اصول رایج می‌دانند و برآنند مطالبه‌ی تغییرات بنیادین تنها زمانی میسر شد که بنیادها به‌جای منشأ الهی، منشأ انسانی یافتند. فمینیسم را می‌توان به‌واسطه مطرح کردن خواسته‌های رادیکال در خصوص زنان و اصرار بر تحقق آن خواسته‌ها یکی از جنجال‌برانگیزترین جنبش‌های دوران معاصر دانست. فمینیسم در برخی از اصول و مبانی در مغایرت با ادیان و اصول اخلاقی نیست و از این جهت جنبشی موجه و موردنیاز در زمانه‌ی خود محسوب می‌گردد و برخی از دستاوردهای آن قابل توجه و ستایش است. لکن در برخی دیگر از اصول و مبانی اعتقادی و همچنین بسیاری از روش‌های دستیابی به اهداف در مغایرت آشکار با ادیان و اخلاق من جمله دین اسلام قرار دارد. توجه به این نکته ضروری است فمینیسم پدیده‌ای کاملاً غربی و مطابق با ارزش‌های غرب بوده و از دل عصر روشنگری در اروپا بیرون آمده است.

تاریخچه فمینیسم

فمینیسم از ریشه‌ی femin گرفته شده که در زبان فرانسه به معنای زن یا جنس مؤنث است و در فرهنگ عمید به معنای زن نوازی و هواخواهی زنان و طرفداری از حقوق زنان آمده است. (احمدیانی و افسردیر، ۱۳۹۳)

در تعریف فمینیسم آمده: جنبشی اجتماعی و فکری که در وسیع‌ترین معنای آن درصدد ارتقای موقعیت زنان به‌عنوان یک گروه در جامعه است. (مشیرزاده، ص ۱۶) مطابق این تعریف نباید تفکرات فمینیستی را محدود به دو قرن اخیر دانست. به‌عنوان مثال

زنی به نام کریستین دوپیزان که غالباً و در اسناد گوناگون از وی به‌عنوان اولین فمینیست تاریخ یاد می‌شود در قرن ۱۴ از خشونت‌های فیزیکی و عاطفی علیه زنان، روابط جنسی با فشار و اجبار، بی‌عدالتی‌ها علیه زنان و تأثیرات شرطی شدن اجتماعی (زنان کمتر می‌دانند زیرا در خانه می‌مانند) و آموزش زنان نام می‌برد. (لگیت، ص ۱۶۶)

آنچه امروزه تحت عنوان موج اول فمینیسم از آن یاد می‌شود از سال ۱۸۴۸ و با جنبش حق رأی آغاز شد. زنان در آمریکا پس از جنبش ضدبرده داری دریافتند ستم گسترده‌تری متوجه خود آنان است نه از جهت متمایز بودن رنگ پوست و یا نژادشان بلکه به‌واسطه‌ی جنسیت ایشان و پس از آنکه مردان سیاه‌پوست در آمریکا توانستند دارای حق رأی بشوند درک از ستم جنسیتی در بین گروه‌های مختلف زنان افزایش یافت و زنان را بار دیگر به عرصه‌ی مبارزه کشاند این بار نه علیه برده‌داری که بر ضد بی‌عدالتی‌های جنسیتی. در همین سال اجلاس سنکافالز برگزار و به نابرابری زنان و مردان به‌طور مفصل پرداخته شد.

به‌طور کلی جنبش فمینیسم تا اواخر قرن نوزدهم دستاورد قابل توجهی کسب نکرد اما این تلاش در اوایل قرن بیستم زمینه‌ساز طرح برابری حقوق زنان و مردان به‌ویژه در اسناد بین‌المللی به‌ویژه در سطح جامعه‌ی ملل گردید. (شعبانلو و دیگران، ۱۳۹۷)

فمینیسم گاه به دنبال مبارزه بر سر کسب حقوق برابر با مردان است (لیبرال‌ها) گاه به دنبال معرفی جنس زن به‌عنوان جنس برتر از لحاظ اخلاقی می‌باشد (رادیکال‌ها). (مشیرزاده، ص ۱۸) به‌طور کلی با یک نوع فمینیسم خاص مواجه نیستیم و نحله‌های گوناگون در بطن فمینیسم شکل گرفته است.

سیمای زن در اقوام و ادیان قبل از اسلام

نگاهی گذرا به وضعیت زنان در طول تاریخ و قبل از ظهور دین اسلام علاوه بر اینکه سبب آشنایی خواننده با مقام زن در میان اقوام گوناگون می‌گردد در درک بنیان ستیزی و تظلم خواهی دین اسلام در خصوص این جنس ضعیف پنداشته در طول تاریخ می‌گردد از این رو ارائه گزارشی اجمالی در این زمینه ضروری می‌نماید.

زن در میان ملل قبل از اسلام حد وسط انسان و حیوان بود و او را واجد حقوق نمی‌دانستند. اعراب جاهلی دختران خود را زنده‌به‌گور می‌کردند و به آن‌ها ارث نمی‌دادند. گوستاو لوبون در این خصوص می‌نویسد اعراب زن را یک مخلوق پست و فرومایه خیال می‌کردند که فایده‌ی وجودی‌شان تنها در خدمت خانه بودن و تکثیر نسل است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: در قبایل دور از تمدن زندگی زنان نسبت به مردان مانند زندگی چهارپایان و سایر جانوران اهلی نسبت به انسان بوده است. (شریعتی، افشاریان، ۱۳۹۶)

در کتاب تلمود که شرح تورات است آمده که زن تا ۴۰ روز پس از زاییدن پسر و ۸۰ روز پس از زاییدن دختر نجس است و مقاربت با وی حرام است. (همان) همچنین یهود در آخرین بند از فرمان‌های ده گانه‌اش زنان را در ردیف چهارپایان و اموال غیرمنقول ذکر کرده بود. مردان یهودی در نماز خود تکرار می‌کردند که خدایا تو را سپاس می‌گوییم که ما را کافر و زن قرار ندادی. (احمدیانی و افسردیر، ۱۳۹۷)

روایت مسلط در خصوص سفر پیدایش خلقت حوا را از دنده‌ی آدم تعریف می‌کند و او را عامل هبوط آدم از رحمت الهی در بهشت می‌داند؛ اما سفر پیدایش دو روایت از خلقت زن دارد اولین روایت که در واقع بعدها نوشته شد چنین است: "پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید، ایشان را نر و ماده آفرید." (باب اول، آیه ۲۷). این خلقت هم‌زمان زن و مرد را اغلب مفسران مرد نادیده گرفته‌اند. در عوض داستان دیگری که حاکی از خلقت ثانوی زن است در توجیه فرودستی او به کار رفت: "و خداوند خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخفت و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و خداوند آن دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و آن را به نزد آدم آورد." (باب دوم آیات ۲۲ و ۲۳) (لگیت، ص ۳۰)

در انجیل شریف آمده است که: زنان باید در سکوت و کمال فروتنی تعلیم ببینند و نباید به آن‌ها اجازه داده شود که به دیگران تعلیم بدهند یا بر مردان حکومت کنند؛ زیرا

اول آدم آفریده شد و بعد حوا و آن کسی که فریب خورد و قانون الهی را شکست، حوا بود نه آدم. (شریعتی و افشاریان، ۱۳۹۶)

زنان در یونان، مهد تمدن، حق عقد قرارداد نداشتند و اقامه‌ی دعوا در محکمه برایشان ممکن نبود. زن از شوهر ارث نمی‌برد و پدران بدون آنکه نظر دخترانشان را بپرسند آن‌ها رو شوهر می‌داند. (احمدیانی و افسردیر، ۱۳۹۷) در شهر آتن ورود زنان به آکروپولیس، قلب سیاسی شهر، ممنوع بود دموکراسی یونانی محفلی مردانه محسوب می‌شد و درهای آن به روی سه‌چهارم جمعیت که به سن قانونی نرسیده بودند، مرد نبودند، آزاد نبودند و تبار آتنی نداشتند بسته بود. (لگیت، ص ۲۰)

حتی برخی از نویسندگان بزرگ عصر روشنگری هم در بیان نظرات مربوط به زنان و کارکردهای ایشان رعایت جانب احتیاط را روا نمی‌دانستند و نظراتشان بعضاً با جبهه‌گیری و واکنش برخی از زنان مواجه می‌شد نمونه‌ی این افراد ژان ژاک روسو می‌باشد که مری ولستون کرافت، از نویسندگان فمینیست و مدافع حقوق زن صراحتاً وی را به سبب نظراتش در خصوص زنان دشمن می‌دانست. روسو معتقد بود احساسات زنان قوی‌تر از آن است که بتوانند به خردورزی مردان برسند او زنان را طبعاً ضعیف می‌پنداشت و تنها اهرم قدرتمند آنان را تکان دادن قلب مردان می‌دانست؛ و می‌گفت از آنجا که منشأ حقوق طبیعی بری انسان تفاوت وی با حیوانات خردورزی است از آنجا که در خردورزی زنان تردید است نمی‌توان آن‌ها را واجد حقوق دانست. (مشیرزاده، ص ۲۵)

به‌رغم پیشرفت‌های بشمار و آزادی‌های سیاسی زنان همچنان در موضع فرودست به سر می‌بردند و به موازات تغییر و تحولات صورت گرفته و حضور زنان در جنبش‌ها و انقلاب‌های گوناگون همچنان عرصه بر آنان تنگ بود و پیشرفت‌های حاصله اگرچه در ظاهر قابل توجه می‌نمود لکن زنان را راضی نمی‌کرد. یکی از شرکت‌کنندگان در انقلاب فرانسه می‌گوید: "در مجلس ملی اکثریت نمایندگان را پدران تشکیل می‌دهند و پدر هر قدر هم با فضیلت باشد بعید است در همان حال که خواهان نابودی استبداد سیاسی است، نخواهد استبداد خانگی را حفظ کند." (لگیت، ص ۲۰۶)

در آمریکا هم پس از انقلاب و به هنگام تدوین قانون جمهوری وضع به همین منوال بود نامه‌ی جین آدامز به همسرش و جوابیه‌ی آن خود شاهده‌ی براین مدعاست جین به همسرش می‌نویسد: زنان را از یاد نبرید... اگر اصلاحات صورت نگیرد زنان ممکن است شورش کنند. همسرش در جواب وی می‌نویسد قانون هر قدر هم قدرت داشته باشد در مرحله‌ی نظر است در عمل همه چیز در اختیار ماست. ما عنوان سرور را یدک می‌کشیم. (لگیت، ص ۲۱۱) در چنین شرایطی و از دل تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های بسیار فمینیسم ظهور کرد.

اسلام دین برابری

اسلام در شرایطی ظهور می‌کند که زنان به معنای واقعی کلمه جنس پست‌تر بشمار می‌آمدند و همان‌طور که ذکر شد تنها خدمت و توانایی آنان در خدمت تکثیر نسل تصور می‌شد. زن از کمترین میزان کرامت و حقوق برخوردار بود به تعبیر قرآن هنگام تولد دختر رخسار پدر سیاه می‌شد (وجهه مسوده) و قواعد و رسوم جاهلانه و ظالمانه‌ای چون نکاح شغار (زناشویی تعویضی)،ظهار (مرد از روی عصبانیت همسر خود را به مادرش تشبیه می‌کرد و با این کار حق بازگشت را از خود سلب و زن تا آخر عمر با او حرام می‌گشت)، زنده‌به‌گور کردن دختران، محرومیت زنان از ارث و مالکیت، به ارث رسیدن زنان به‌عنوان مایملک متوفی و... در خصوص ایشان اجرا می‌شد. بدیهی است آیات ضد تبعیض قرآن بر زن‌ستیزان عرب گران آمد و در ابتدا مقاومت‌هایی از سوی آنان در خصوص این آیات صورت گرفت.

قرآن کریم در آیه‌ی ۱ سوره‌ی نسا به آفرینش زن و مرد از نفس واحده اشاره می‌کند و به تصور طفیلی بودن زنان پایان می‌دهد.

همچنین خداوند در آیه‌ی ۱۳ حجرات می‌فرماید: "ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید (این‌ها ملاک امتیاز نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست مطابق این آیه ملاک برتری هر

انسانی اعم از زن و مرد تقوا می‌باشد و همچنین هر نوع نظام قشربندی که سبب امتیاز بر دیگران گردد از جمله جنسیت مردود است.

اما شاید ساختار شکنانه‌ترین آیه‌ی قرآن کریم در خصوص دخترانی است که تنها به جرم جنسیتشان که امری انتسابی است و خود در ایجاد آن نقشی نداشتند زنده‌به‌گور می‌شدند و حیات از ایشان سلب می‌گردید خداوند در آیه‌ی ۵۹ و ۵۸ سوره‌ی نحل به توصیف و سپس تقبیح این عمل شنیع می‌پردازد: "و چون یکی از آنان به فرزند دختری مژده آید از شدت غم و حسرت رخسارش سیاه شده و سخت دل‌تنگ و خشمگین می‌گردد و به خاطر بشارت بدی که به او داده‌شده از قوم و قبیله‌ی خود متواری می‌گردد و نمی‌داند آیا او را با قبول ننگ ننگه دارد یا در خاک پنهانش کند؟ چه بد حکم می‌کنند." در این آیه صراحتاً دخترکشی منع می‌گردد؛ و سپس در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی اسرا می‌فرماید: "فرزندانتان را از ترس فقر نکشید ما آنان و شما را روزی می‌دهیم مسلماً کشتن آن‌ها گناه بزرگی است."

قرآن کریم به قواعد بازدارنده ستم علیه زنان اکتفا نمی‌کند و در آیه ۱۲ سوره‌ی تحریم می‌گوید: "و همچنین به مریم دختر عمران که دامان خود را پاک نگاه داشت و ما از روح خود در آن دمیدیم او کلمات پروردگار و کتاب‌هایش را تصدیق کرد و از مطیعان خدا بود. بر اساس این آیه خداوند مریم مادر عیسی را الگویی برای همه‌ی بشریت اعم از زن و مرد می‌داند آمنه و دو متفکر مسلمان با ریزی‌ینی و دقت کم‌سابقه‌ای بیان می‌کند که استفاده از واژه‌ی قانتین (قنوت گذاران) در عبارت و "کانت من القانتین" که جمع مذکر می‌باشد برای یک زن بدین معناست که حضرت مریم الگویی برای تمام مؤمنان است چه مرد و چه زن. پرهیزکاری و تقوای او به جنسیت وی محدود نمی‌شود. (ودود، ص ۱۱۳) پیش‌ازاین چنین عملی بی‌سابقه می‌نمود که یک زن به‌عنوان الگوی جهانیان مطرح گردد. اسلام به‌عنوان دینی رهایی‌بخش و برابری طلب مطابق آیاتی از قرآن که ذکر گردید درصدد رفع تبعیض و مبارزه با بنیان‌هایی که زن را جنس پست‌تر و متفاوت از مردان می‌انگاشت برآمد و این عمل و فریاد برابری خواهی دین اقدامی بسیار رادیکال می‌نمود.

برخی اصول فمینیسم هم به عنوان مکتبی که به طرفداری از حقوق پایمال شده زنان برخاسته بود در برخی جهات با آنچه بیش از ۱۲ قرن پیش از شروع آن جنبش در قرآن آمده بود همخوانی دارد. قصد ما در نگارش مطلب پیش رو نشان دادن وجوه شباهت در برخی اصول فمینیسم با قرآن می باشد و معتقدیم در روش های مبارزه با نابرابری و بی عدالتی های مبتنی بر جنسیت و همچنین تعریف این دو از زن و امر زنانه تفاوت های بنیادی وجود دارد.

اصول مشترک

۱- منع خشونت علیه زنان

خشونت انواع گوناگون دارد اما تداعی آن در خصوص زنان در ذهن ما بیش از هر نوع دیگری مربوط به خشونت های خانگی می باشد. خشونت علیه زنان در خانواده شایع ترین نوع خشونت می باشد. خشونت خانگی (violence (family به نوعی از پرخاشگری اشاره دارد که عضوی از خانواده به عضو دیگر اعمال می کند. (شادمانی، مهدیه، ۱۳۹۶) تقریباً در همه ی دوره های تاریخ زنان و دختران بیش از مردان و پسران قربانی این خشونت ها بوده اند. بحث خشونت مردان در خانواده هم زمان با موج اول فمینیسم آغاز شد و بخصوص از سال ۱۹۷۰ به بعد تأکید خاصی بر آن صورت گرفت. جنبش ها و تظاهرات گسترده ای جهت مقابله و توقف خشونت علیه زنان برگزار شد این جنبش ها در موج چهارم تقویت شد و امروزه یکی از ارکان بسیار مهم و از برنامه های اصلی فمینیست ها برای دفاع از حقوق زنان محسوب می گردد. آنان بعضاً با سازوکارهای قانونی خواستار پایان بخشیدن به خشونت ها هستند و گاه با برگزاری تظاهرات و میتینگ ها و آگاهی بخشی به زنان و حمایت از زنان قربانی خشونت ها خواستار این مهم هستند. در قطعنامه ۴۸/۱۰۴ مجمع عمومی خشونت بدین شکل تعریف شده: هر نوع عمل خشونت آمیزی که بر اختلاف جنسیت مبتنی باشد و به آسیب یا رنج بدنی، جنسی، روانی زنان بینجامد یا آنکه احتمال منجر شدن آن عمل به این آسیب ها و رنج ها وجود داشته باشد. (اعزازی، شهلا، ۱۳۸۳) در موج اول فمینیسم

خانواده به ندرت زیر سؤال می‌رفت اما شدت نابرابری‌ها و خشونت‌ها سبب شد که در ادامه رادیکال‌ها ازدواج را نهادی بدانند که مسبب انقیاد مستمر زنان می‌شود عدم تشکیل خانواده و مجرد زیستی که برخی از فمینیست‌ها به آن معتقد هستند و عشق آزاد را که به نوعی اصلاح‌گرای رادیکال شامل روابط نامحدود دگرجنس خواهانه می‌دانند تنها پاک کردن صورت مسئله می‌باشد و در عشق آزاد هم امکان خشونت علیه زنان وجود دارد. صرف نظر از راه‌های مبارزه با خشونت خانگی که میان فمینیست‌ها بر سر آن اختلاف نظر می‌باشد خانواده بستر تولید و بازتولید خشونت علیه زنان در نظر گرفته می‌شود.

قرآن کریم ذیل آیات متعدد به پدیده‌ی خشونت با دیدی انتقادی و توبیخی نظر افکنده و مردان را به طرق گوناگون به معاشرت نیکو با همسرانشان دعوت نموده از دقت در آیات قرآن که درخصوص منع خشونت مردان وجود دارد می‌توان به این نتیجه رسید که یکی از رایج‌ترین انواع خشونت در زمان نزول قرآن درخصوص آزار و اذیتی بود که مردان هنگام جدایی از زنان بر آن‌ها رو می‌داشتند خداوند در آیه‌ی ۱۹ نسا می‌فرماید "...و عاشروهن بالمعروف..." و با آنان به‌طور شایسته رفتار کنید و به مردان هشدار می‌دهد که زنان را برای بازپس‌گیری مهریه تحت فشار قرار ندهید؛ و در آیه‌ی ۲۲۹ بقره می‌فرماید یا همسران خود را به‌طور شایسته نگاه دارید و یا آنان را به نیکی رها سازید قید به‌طور شایسته نشان می‌دهد که به هر قیمتی خداوند زندگی خانوادگی را ارجح نمی‌داند شایسته نگاه داشتن زنان شامل خوش رفتاری و عدم بروز خشونت در رفتار با ایشان می‌گردد. این آیه به ممنوعیت حيله و ضرررسانی به همسر اشاره دارد مرد نباید به قصد کام گرفتن و یا ضربه روحی به زن رجوع کند و بعد او را رها کند. (تفسیر نور، ج ۱، ص ۴۵۸) این مضمون در آیه‌ی ۲۳۱ بقره هم تکرار می‌گردد که نشان از اهمیت موضوع دارد. همچنین در قرآن آیه‌ای وجود دارد که نشانگر منع خشونت روانی می‌باشد آنجا که خداوند در آیه‌ی ۵۸ سوره‌ی احزاب می‌فرماید: "و آنان که مردان و زنان با ایمان را به خاطر کاری که انجام نداده‌اند آزار می‌دهند بار بهتان و گناه عظیمی را به دوش کشیده‌اند." در این آیه خشونت روانی علیه هر دو جنس به منزله‌ی گناه بزرگ در نظر گرفته شده است اما خداوند به این

میزان اکتفا نکرد و در خصوص خشونت روانی علیه زنان آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی نور را نازل کرد: "کسانیکه زنان پاکدامن و مؤمن را متهم می‌سازند در دنیا و آخرت از رحمت الهی به دورند و عذاب بزرگی برای آنهاست." حتی خداوند در آیه‌ی ۲ سوره طلاق مردان را به رفتار نیکو با زنان در هنگام جدایی از ایشان رهنمون می‌سازد: "و چون عده‌ی آنان به سرآمد آنها را به طرز شایسته‌ای نگه‌دارید و یا به طرز شایسته‌ای از آنها جدا شوید." در روایات نیز با اهتمام به مسئله‌ی خشونت علیه زنان توصیه‌هایی در راستای خوش‌رفتاری با زنان مؤکدا صورت گرفته حضرت محمد (ص) همواره مردان را به عطف و نرمش ویژه نسبت به همسران خود دعوت می‌نمود و می‌فرمایند: "جبرئیل درباره‌ی زنان مرا تا آنجا سفارش کرد که گمان کردم اجازه‌ی طلاق آنها را ندارم مگر آنکه زنی به طرف فحشا رفته باشد." همچنین درجایی می‌فرمایند: مردی که به همسرش ظلم کند انفاق و عدل و حسنات او قبول نمی‌شود تا آنکه همسرش راضی شود و اگرچه روزها روزه‌دار باشد و شب‌ها شب‌زنده‌داری کند. (صالحی، غلامرضا، ۱۳۸۵)

۲- حق اشتغال و دستمزد برابر با مردان:

زنان در طول تاریخ به‌جز زمان‌های استثنایی که به آن اشاره خواهد شد هیچ‌گاه تنها به کارخانه‌داری صرف متکی نبوده‌اند. ساختار خانواده در طی قرن‌ها دچار تغییرات بنیادی گشته به طوری که در قرن ۱۹ میلادی از خانواده‌ی گسترده‌ی قرون وسطی در اروپا تقریباً اثری نمانده بود به نظر برخی از جامعه‌شناسان تغییر ساختار خانواده سیری تکاملی را پیموده. باخ اوفن معتقد است در ابتدا انسان به شکل گروهی و گله‌وار و با اختلاط جنسی زندگی می‌کرد سپس به مرحله‌ای از شکل خانوادگی رسید که در آن مادران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند (مادرسالاری) و بعد به مرحله‌ی پدرسالاری رسید (اعزازی، ص ۱۴) این دیدگاه منتقدانی هم دارد که معتقدند بشر از ابتدا به صورت زن‌شوهری زندگی می‌کرده و هرگز مرحله‌ی گله‌وار را تجربه نکرده است. به‌هرحال زنان در خانواده‌های گسترده که شکل رایج خانواده در دوران باستان و قرون وسطی بوده یک واحد تولیدی اقتصادی محسوب می‌شد به ریاست پدر و با حضور مادر خانواده، فرزندان و نوه‌ها و

تعدادی برده کهان‌ها هم به سبب اشتغال در کارهای تولیدی خانواده عضوی از خانواده محسوب می‌شدند زنان در خانواده علاوه بر شرکت در کارهای اقتصادی خانواده وظیفه‌ی رسیدگی به امور منزل و پخت‌وپز را هم به عهده داشتند. پس از این نوع خانواده‌ها و با رشد صنعت، صنایع خانگی رونق گرفت زنان به واسطه کار مزدی همسرانشان و لزوم مشارکت در آن بیش‌ازپیش به کسب درآمد اشتغال ورزیدند در خانواده‌های کارگری نیز زنان به دلیل درآمد اندک ناشی از کارگری باید به همسران خود کمک می‌کردند اما این بار خارج از محیط خانه و در کارخانه‌ها و صنایع غیر خانگی به کمک همسران خود شتافتند. در این میان استثنایی بر قاعده وجود دارد و آن خانواده‌های بورژوازی می‌باشند که به واسطه درآمد مکفی مرد در آن زنان و کودکان برای نخستین بار از درگیری‌های مادی رها شدند و خانه به محیطی صمیمی و مکانی خصوصی تبدیل شد. (اعزازی، ص ۴۴)

پس دیدیم که چطور زنان در همه‌ی ادوار تاریخ و همه‌ی اشکال زندگی خانوادگی به‌جز زندگی بورژوازی مشغول به کار و کسب درآمد برای امرارمعاش به کمک همسران خود بودند.

اما در دوران معاصر هرگاه سرمایه‌داری به زنان و نیروی کار آنان نیازمند بوده است از آنان استفاده کرده است و از آنجا که نیروی کار ارزان‌تری به حساب می‌آمدند خواهان بیشتر داشتند و هر جا که نیاز چندانی به آن‌ها احساس نمی‌کرد بایستی به خانه‌ها بازمی‌گشتند و به کارخانه‌داری می‌پرداختند و از طریق دیگر به بقای نظام سرمایه‌داری کمک می‌کردند چنانچه هیتلر در سخنرانی‌های خود تنها وظیفه‌ی زنان را فرزندآوری و تربیت فرزندان می‌دانست به بیانی دیگر وظیفه‌ی زن تنها در سه نکته نهفته بود "فرزند، آشپزخانه، کلیسا" همین مسئله بهانه‌ای برای اخراج زن‌ها از اماکن شغلی شد. (اعزازی، ص ۸۸) پس در زمان‌هایی که صلاح می‌دیدند که زنان به کارخانه‌داری اشتغال بورزند با تبلیغ آموزه‌های ویکتوریایی و ایدئولوژی خانه‌نشینی به این امر اهتمام ورزیده می‌شد شعار اصلی این ایدئولوژی تجلیل از کارخانه‌داری زنان و تأکید بر جدایی قلمروهای زنان و مردان بود. (مشیرزاده، ص ۲۶) اما هنگامی که به واسطه‌ی جنگ شهر خالی از مردان می‌شد همین زنان

بایستی مشاغل مردانه و جای خالی ایشان را پر می‌کردند و چرخ کارخانه‌ها و تولید را می‌چرخاندند.

در این بین، میان زنان حاضر و فعال در جنبش زنان مشاجرات فکری در گرفت برخی سوسیالیست‌ها ناامید از اصلاحات خواهان بازگشت اتحاد خانوادگی و محدودیت قانونی کار زنان شدند و دسته‌ای دیگر خواهان ورود هرچه بیشتر زنان به بازار کار و برابری دستمزدهای زنان و مردان بودند. تا اینکه کارل مارکس در دهه‌ی ۱۸۸۰ ورود بی‌امان زنان را به بازار کار راهی برای پیروز پرولتاریا و سقوط سریع‌تر سرمایه‌داری توصیف کرد. (لگیت، ۳۲۴)

اسلام هیچ‌یک از این راه‌ها را به زنان پیشنهاد نمی‌دهد نه خروج اجباری از خانه و کار برای بقا یا برجیدن یک نظام سیاسی و نه ماندن در خانه و کار نکردن و ایجاد خط‌کشی‌های جنسیتی در جامعه اگرچه ترجیح با مراقبت زنان از حریم خانه و تربیت مناسب کودکان و انسان‌سازی و آرامش بخشی به همسر و سایر اعضای خانواده در نظر گرفته می‌شود لکن از نظر قرآن کریم این وظایف به‌عنوان وظایفی که در تنافی و تضاد با یکدیگر به سر می‌برند عنوان نگردیده. در قرآن کریم آیاتی در خصوص کار و اشتغال وجود دارد که البته هیچ‌کدام اشاره‌ی مستقیمی بر جواز کار زنان نیست از جمله آیه‌ی شریفه او فوا بالعقود (مائده، ۱) اما از آنجا که زبان عربی زبانی ذکور محور می‌باشد در این آیه به سیاق بسیاری از آیات قرآن که به‌ظاهر خطابی مردانه دارد لکن همه‌ی بشریت را شامل می‌شود می‌توان نتیجه گرفت که تنها مردان در دایره‌ی شمول این آیه نمی‌گنجند و محتوای آیه‌ی شریفه که به پابندی انسان‌ها به تعهدات و قراردادهایشان تصریح دارد به‌طور ضمنی مهر تأییدی بر کار همه‌ی انسان‌ها من جمله زنان می‌باشد؛ بنابراین لزوم وفای به عقود و اشتراک زن و مرد در این خطاب دلیل بر جواز مشارکت زنان در فعالیت‌های اقتصادی و تحصیل درآمد از طریق اجاره یا تجارت و بازرگانی و عقود شرعی دیگر است.

همچنین ابتغا فضل که در آیات گوناگون (بقره ۱۹۸، قصص ۷۳، اسرا ۱۲، اسرا ۶۶) به تجارت و کسب و تلاش اقتصادی تعبیر شده است از جهت مخاطب اطلاق دارد و صیغه‌ی مذکر در آن‌ها مربوط به صنف مردان نیست.

روایت داستان دختران شعیب نیز در قرآن به‌خوبی نمایانگر این مسئله می‌باشد که در هر دوره‌ای بنا به مقتضیات خانوادگی و اجتماعی زنان هم می‌توانند حتی کارهای مردانه‌ای که در عرف تصور می‌شود که از عهده‌ی یک زن خارج است را انجام دهند. هنگامی موسی در کنار چاه آبی در مدین دختران شعیب را که به مراقبت از گوسفندان خود می‌پردازند می‌بیند از ایشان دلیل حضورشان را در آنجا می‌پرسد آن‌ها به کهن‌سالی و ناتوانی پدر خود در چوپانی اشاره می‌کنند. (قصص، ۲۳)

روایات بسیاری نیز مؤید جواز مشارکت اقتصادی زنان می‌باشد. مرحوم کلینی در اصول کافی به برخی از زنان شاغل در دوران پیامبر و ائمه‌ی اطهار اشاره می‌نماید؛ اما حسن نخعی می‌گوید حضرت علی در راه به من برخورد کرد و فرمودام حسن به چه کاری مشغولی؟ گفتم بافندگی می‌کنم امام به من فرمود بدان که حلال‌ترین کسب است. نمونه‌ی دیگر روایت ابن ابی عمیر با واسطه از امام صادق می‌باشد وی نقل می‌کند یکی از زنان که به آرایشگری بانوان اشتغال داشت بر پیامبر گرامی وارد شد پیامبر به وی فرمود آیا شغلت را رها کردی یا بر آن باقی هستی؟ زن گفت بر شغلم باقی هستم و ادامه می‌دهم مگر آنکه مرا از آن نهی کنی حضرت نه تنها وی را منع نکرد بلکه برخی آداب این کار را نیز بدو آموزش داد. زینب عطاره (عطر فروش نمونه‌ی دیگری از زنان شاغل سرشناس آن زمان است که به خانه‌ی نبی خدا رفت و آمد می‌کرد. (کلینی، ج ۵، ص ۱۱۹، ص ۱۵۱) خدیجه همسر پیامبر نمونه‌ی دیگری از زنان شاغل بود پیشه‌ی وی بازرگانی بود و درضمن روایتی آمده است که ابوطالب و خدیجه همه‌ی اموال خود را برای حفظ اسلام و محاصره‌شدگان انفاق نمودند. (شریعتی، سیدصدرالدین، افشاریان، ندا، ۱۳۹۶)

بنابر آیات و روایات بیان‌شده می‌توان نتیجه گرفت که گرچه قرآن به جزییات اعمال زنان و مردان در جامعه نمی‌پردازد و کم و کیف اشتغالات زنان و مردان را بیان نمی‌کند اما

به هیچ وجه مخالف کار اقتصادی زنان نیست و حال اگر زنی به شغلی روی آورد مطابق آیهی شریفه‌ی ۳۲ سوره نسا " للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء مما اکتسبن " بهره‌ی او از آن کار مساوی با مردان می‌باشد و جنسیت امر تعیین‌کننده‌ای در میزان و نوع دریافت پاداش چه دنیوی و چه اخروی نمی‌باشد.

۳- حق رأی و سایر حقوق سیاسی زنان

حق رأی از جمله مهم‌ترین حقوقی بود که زنان خاصه پس از جنبش‌های ضد برده‌داری در آمریکا آن را مطالبه کردند در آمریکا ۷۲ سال طول کشید تا حق رأی که زنان آمریکایی اولین بار در سال ۱۸۴۸ طلب کرده بودند در سال ۱۹۲۰ توسط دولت فدرال پذیرفته شود. در انگلیس هم زنان ۵۱ سال تلاش کردند تا بتوانند حق رأی را آن‌هم به صورت محدود تجربه کنند؛ و در فرانسه مبارزات زنان برای دریافت حق رأی از همه‌ی کشورها دامنه‌دارتر و طولانی‌تر بود. اولین تقاضاهای زنان از سال ۱۷۸۷ یعنی یک سال پیش از انقلاب آغاز شد و تا سال ۱۹۴۴ به طول انجامید. (لگیت، ۳۶۵) اندک‌اندک با افزایش آگاهی زنان که حاصل سال‌ها مبارزه‌ی زنان برای افزایش آگاهی گروه‌های مختلف زنان بود زنان بیشتری به رأی دادن و استفاده از این حق راغب می‌شدند. در یک رأی‌گیری به ابتکار مجله‌ی لو ژورنال در پاسخ به این سؤال که آیا زنان خودشان حق رأی می‌خواهند یا نه بیش از ۵۰۰ هزار زن خود را راغب این مهم معرفی کردند و تنها ۱۱۴ نفر پاسخ منفی دادند (لگیت، ۳۶۶) پس حق رأی در قرن بیستم به یک مطالبه‌ی عمومی تبدیل شد به نظر می‌رسد حق رأی به خودی‌خود دارای اهمیت نبود بلکه از آن‌رو دارای اهمیت می‌شود که تفاوتی در حقوق زن و مرد ایجاد می‌کند و گویا برای رسیدن به برابری عدم‌تساوی در حق رأی بزرگ‌ترین مانع از دید فمینیست‌های موج اول محسوب می‌شد؛ اما در آن زمان به قدری این خواسته رادیکال محسوب می‌شد که حتی طرفداران جنبش زنان را هم در بیان آن محتاط کرده بود به طوری که در اجلاس‌های سنکافالز بعد از طرح این موضوع برخی از حضار به مخالفت توأم با ترس پرداختند و آن را اولویت زنان ندانستند به عنوان مثال مارگارت فولر از زنان حاضر در سنکافالز بر آن بود که نیاز اصلی زنان حکومت کردن

نیست بلکه آنان باید بتوانند به رشد و تعالی برسند اما برخی زنان حاضر آن را دارای اهمیت زیادی می‌دانستند از جمله سوزان آنتونی که معتقد بود "هرجا که یک مرد بتواند یک دلار صادقانه به دست آورد یک زن هم می‌تواند پس‌گیزی از این نتیجه‌گیری نیست که او باید از قدرتی برابر برای دفاع از حقوق خود برخوردار باشد این قدرت حق رأی است نماد آزادی و برابری که بدون آن هیچ شهروندی مطمئن نیست بتواند حتی آنچه را دارد حفظ کند چه رسد به آنکه بتواند آنچه را ندارد به دست آورد." (مشیرزاده، ۷۳)

پس حق رأی از مسائل پراهمیت و بسیار رادیکال در میان جنبش زنان به حساب می‌آمد.

موضوع مشارکت سیاسی بانوان و حدود و شرایط آن همواره در بین علمای دین از اهمیت برخوردار بوده در قرآن کریم چند آیه اشاره‌ای به این موضوع دارد و جواز مشارکت سیاسی زنان را صادر می‌کند از جمله خداوند کریم در آیه ۱۲ سوره مبارکه ی ممتحنه می‌فرماید: "ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند دزدی و زنا نکنند فرزندان خود را نکشند تهمت و افتزایی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته‌ای مخالفت فرمان تو نکنند با آن‌ها بیعت کن و برای آن‌ها از درگاه خداوند آمرزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است. نزول این آیه به روز فتح مکه نسبت داده شده است پیامبر پس از فارغ شدن از بیعت با مردان در کوه صفا با زنانی که برای این مهم آمده بودن بیعت کرد (بختیاری، شهلا، ۱۳۸۸)

بیعت را باید نوعی از مشارکت اجتماعی و سیاسی و اعلام تعهد به مشارکت دانست و مقاطعی را در آن لحاظ کرد که طی آن زنان با پیامبر هم عهد شدند. (همان)

درحالی‌که قدمت تاریخی حضور زنان در انتخابات به بیش از دو قرن هم نمی‌رسد دین مقدس اسلام جواز شرکت در این عرصه را برای زنان بیش از چهارده قرن پیش‌امضا کرده است. اهمیت بیعت به‌عنوان حساس‌ترین مبنای دموکراتیک در امور سیاسی در عصر رسالت و ولایت محسوب می‌شد از موارد تاریخی بیعت زنان و مشارکت آنان در مهم‌ترین

امور جامعه نوپای اسلامی می‌توان به بیعت زنان مدینه در عقبه‌ی اولی یا همان بیعت النساء و بیعت زنان حاضر در واقعه‌ی غدیر خم با حضرت علی اشاره کرد. (آکوچکیان، احمد، عرب نژاد، مرضیه، ۱۳۸۹)

ذکر داستان آسیه همسر فرعون به‌عنوان یک مبارز سیاسی علیه حکومت فاسد آن زمان نمونه‌ی دیگری از معرفی زنانی می‌باشد که از طریق اعلام مخالفت خود با حکومت جور نامشان ماندگار شد. آسیه تنها در مقابل همسر ستمگر ایستادگی نکرد بلکه وی در برابر اقتدار حاکم و بالاتر از آن خدایی فرعون مقاومت و مبارزه کرد تا در این راه جان خود را از دست داد. خداوند در قرآن کریم در آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی تحریم و خداوند در مورد مؤمنان مثلی میزند و آن همسر فرعون است که در اوج سختی گفت پروردگارا برای من در نزد خودت خانه‌ای در بهشت بنا کن و از شر فرعون و عمل او مرا رهایی ده و از قوم ستمگر نجاتم بخش.

یکی از داستان‌های خواندنی قرآن کریم داستان ملکه سبا می‌باشد. بلقیس ملکه‌ی سرزمین سبا بود هدهد به سلیمان خبر می‌دهد که ملکه‌ی سبا و مردمش به‌جای خداوند یکتا خورشید را عبادت می‌کنند (نمل، ۲۴) سلیمان برای اطمینان از صحت خبر هدهد وی را به همراه نامه‌ای نزد ملکه سبا می‌فرستد (نمل، ۲۸) هدهد نامه‌ی سلیمان را و برداشته و به‌سوی کشور بلقیس پرواز کرد و پس از رسیدن نامه را در قصر وی که واقع در مارب بود پیش وی به زمین انداخت و خود به کناری رفت بلقیس نامه را گشود دید نوشته است این نامه‌ای است از سلیمان می‌گوید: بسم الله الرحمن الرحیم در مقام بلندپروازی و ستیزیدن با من برنخیزید و از در صلح نزد من آیید. (نمل، ۳۰) ملکه سبا بزرگان و وزرای خود را جمع کرده و خبرنامه را اعلام داشت و برایشان قرائت نمود آنگاه به مشورت پرداخت تا هم‌رأی آنان را به دست آورده و هم از فکر ایشان کمک بگیرد (نمل، ۳۲) چون به فکر آنان اعتماد داشت وزرای وی گفتند ما مردان جنگی و جنگ‌دیده‌ایم و البته در این مورد تجربیاتی داریم و اما در امور سیاسی ما هیچ‌گونه اطلاع و تخصصی نداشته و به همین جهت رأی هم نداریم و لذا می‌بینی که تدبیر تمامی شئون کشور را به‌طور واگذار کرده‌ایم اختیار با تو

است تو خود فکر کن هر چه صلاح دیدی همان را انجام ده ما در اختیار تو و گوش به فرمان توایم ملکه سبا از گفتار وزرا که نمی فهمید که میل دارند تهدید سلیمان را با شمشیر و از راه دفاع جواب دهند لذا در پاسخشان رأی آنان را سست دانسته و اظهار داشت صلح از جنگ بهتر است "پادشاهان وقتی به قریه ای دست یابند و داخل آن شوند آن قریه را ویران ساخته رونق و طراوتش را از بین می برند عزیزان را ذلیل ساخته، مالک الرقاب مردمش می شوند، با آنان به طور استبداد رفتار خواهند کرد تا بوده رسم و عادت پادشاهان دنیا چون این بوده" (نمل، ۳۴) پس از این وی هدیه پربها و گران قیمت نزد سلیمان فرستاد (نمل، ۳۵) به گمان این که با وی بر سر استقلال و تمامیت ارضی کشورش مصالحه کند و یا اینکه برای مبارزه با وی تصمیمی اتخاذ کند. (قصص قرآن، تاریخ انبیا، ص ۲۵۴) اما سلیمان هدایای بلقیس را نپذیرفت (نمل، ۳۶) فرستادگان مخصوص بلقیس همراه با همراهانشان بازگشته و آنچه را که دیده و شنیده بودند برای بلقیس باز گفتند و گفت گویا چاره ای جز اطاعت و پذیرفتن دعوت سلیمان نداریم و سپس به سوی سلیمان حرکت کردند پیش از رسیدن او مردی در دربار سلیمان که خدایش به او علم و حکمت داده بود به درخواست سلیمان تخت بلقیس را در چشم به هم زدن در قصر ظاهر کرد و بلقیس پس از دیدن تخت تصدیق کرد که همان است که در سرزمین سبا جا گذاشته بود و گفت ما را قبلاً علم به قدرت الهی و نبوت سلیمان داده اند (نمل، ۴۲) سلیمان قبلاً دستور داده بود کاخ از بلور سفید ساخته بودند بلقیس را برای پذیرایی بدانجا فرستاد بلقیس چون بدانجا شد پنداشت آب فراوانی است لباس خود را بالا زد ولی وقتی وارد شدن گفت این کاخ به این عظمت همه از شیشه است آنگاه گفت یعنی پروردگارا من از دیر زمانی از بندگی تو سر پیچیده روزگار درازی ازم رحمت تغافل و گمراه بودم چه سیستمی به نفس خود کرده ام و او را از نور تو و رحمت محروم ساختن اینک با سلیمان در برابر تسلیم می شوم و خالصانه به سوی اطاعت می گشایم و تو ارحم الراحمینی . (نمل، ۴۴) این خلاصه ای از داستان قرآنی ملکه ی سبا بود. بلقیس ملکه ی مقتدری بود که با یک تصمیم سنجیده خود و مردم سرزمینش را از کفر و گمراهی نجات داد.

گروهی در تفسیر این آیه و جواز مشارکت سیاسی زنان این گونه استدلال می‌کنند: صغری: خدا در داستان ملکه سبا حاکمیت وی را بدون انتقاد نقل کرده است. کبری: قرآن کریم وقتی سخن یا رفتاری را نقل کند که اعتراضی به آن وارد است بلافاصله تذکر می‌دهد از این رو نقل یک عملکرد بدون ابراز انتقاد حاکی از تأیید آن از جانب خداست.

نتیجه: حاکمیت ملکه سبا مورد تأیید خدا است (نادری، بهجت پور، ۱۳۹۷) و نتیجه‌ای که می‌توان عنوان کرد این است که به‌طور کلی حکومت زنان می‌تواند مورد تأیید خداوند قرار گیرد و از نظر قرآن منعی بر آن وجود ندارد.

۴- زنان و مسئله مالکیت

در اروپای لیبرال تا ۱۸۵۹ مالکیت زن را مطلقاً حتی بر اموال خویش نمی‌پذیرفتند. زن پس از ازدواج مجبور بود که اموال و مایملک خود را به شوهرش منتقل کند و این انتقال اجباری شامل دارایی‌هایی می‌شد که پس از ازدواج نیز به زن می‌رسید برای آنکه نمودار موقعیت اقتصادی زن در دیدگاه اروپاییان ترسیم شود ضروری است اشاره شود که در این دوران هرگاه پدری هنگام مرگ دارای فرزند پسر نبود در موارد بسیاری املاکش را بنا به سنت وقف برای یکی از پسران فامیل می‌گذاشت و دختران پس از پدر در انتظار محبت و دوستی این شخص رها می‌شدند تنها در سال ۱۸۸۲ بود که قانون مالکیت زنان را فقط در مواردی و در برخی کشورهای غربی به رسمیت شناخت و به زنان اجازه داد تا مالی را که احیاناً به دست می‌آورند برای خود نگه‌دارند. (رجبی، فاطمه، ۱۳۷۹)

قران در آیه‌ی "الرجال نصیب مما اكتسبوا و للنساء نصیب مما اكتسبن" (نساء، ۳۲) زن و مرد را در اکتساب ارزش‌های مادی برابر می‌بیند. مثلاً در اصل مالکیت، آن‌طور که در قران آمده است، هر چیزی که به تملک زن و مرد آمده، جنسیت را در آن تأثیری نیست. هیچ فردی را به بهانه‌ی جنسیت نمی‌توان از حقوق مادی‌اش باز داشت یا در آن تبعیض روا داشت. (آقاجانی، نصرالله، ۱۳۸۸)

۵- آموزش و تعلیم و تربیت زنان

کتاب حقانیت حقوق زن که در سال (۱۷۹۲) انتشار یافت و طبق شهادت بعضی از منابع در موج اول فمینیسم مؤثر بوده، اصلی‌ترین علت فروتری زنان، محرومیت زنان از آموزش و تحصیل معرفی شده است. این کتاب نابرابری‌های میان مردان و زنان را نتیجه تفاوت طبیعی نمی‌داند، بلکه نتیجه محرومیت زنان از آموزش و تحصیل قلمداد می‌کند. (مستقیمی، مهدیه السادات، ۱۳۸۰) همان‌طور که پیش‌ازین هم بیان شد کریستین دوپیزان هم در قرن ۱۳ به این مسئله به‌عنوان یکی از اجحافات که در حق زنان صورت می‌گیرد پرداخته است. تمام آیات و روایاتی که درباره تحصیل علم و دانش وارد شده، همانند «یاایهاالناس» و «یاایهاالذین آمنوا» عمومی است؛ و شامل زن‌ها هم می‌شود. اسلام «علم» را نور و «جهل» را ظلمت و علم را بینایی و جهل را کوری می‌داند. در قرآن آمده است:

"قل هل یستوی الاعمی والبصیر ام هل تستوی الظلمات والنور... (رعد، ۱۳)
بگو آیا چشم نابینای جاهل و دیده بینای عالم یکسان است؟ آیا ظلمات و تاریکی جهالت با نور علم و معرفت مساوی است؟
در آیه دیگر آمده است:

"هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب" (زمر، ۳۹)
آیا آنان که به سلاح علم مجهزند با آنان که با جهل و نادانی دست به گریبانند، با هم برابرند؟ فقط اندیشمندان تفاوت این دو گروه را درک می‌کنند و امتیاز آنان را باز می‌یابند.
پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرموده‌اند:

"طلب العلم فریضة علی کل مسلم"

وقتی علم در دیدگاه اسلام نور و بینایی است دستیابی به آن بر هر مسلمانی فرض است. آیا می‌توان گفت که از نظر اسلام تنها بر مردها لازم شده که از ظلمت خارج شوند و به روشنایی برسند، اما زنان چنین وظیفه‌ای ندارند و باید همچنان در ظلمت جهل و نادانی باقی بمانند؟

مساجد، مراکز تعلیمات عمومی بود که زنان نیز می‌توانستند به آن رفت‌وآمد کنند و در مجالس علمی آن حضور یابند. زنان در صدر اسلام نه‌تنها از حق تحصیل دانش برخوردار بودند بلکه این حق را هم داشتند که به تعلیم و نشر دانش بین زنان و مردان بپردازند و در بین آنان معلمان و استادانی در بخش‌های مختلف علوم اسلامی وجود داشت، به‌ویژه در زمینه علم حدیث که زنان می‌توانستند در آن رشته به درجه استادی نائل شوند و در این‌باره با محدثان و حافظان بزرگ به قامت برخیزند و نمونه بارزی در امانت و عدالت باشند. کار زنان محدث به‌جایی رسید که علما و ناقدان حدیث اعتبار و اعتماد کاملی برای آنان قائل شدند که بسیاری از بزرگان از بین دانشمندان مشهور اسلام نتوانستند به این مرتبه از اعتماد نائل شوند.

ابن حجر عسقلانی در کتاب خود الاصابه از تعداد ۱۵۵۲ نفر و ابن اثیر در کتاب «اسدالغابه» بیش‌هزار از نفر از زنان صحابه رسول خدا نام می‌برند که مصادر فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ و سیره بوده‌اند و هرکدام مانند مردها به علوم مختلف وارد بوده‌اند. (الهامی، داوود، ۱۳۷۸)

نتیجه‌گیری

اگر رادیکالیسم را به همان معنای عام هواداری از تغییرات اساسی و بنیادی در حوزه‌های گوناگون در نظر بگیریم با توجه به وضعیت تاریخی که به‌طور موجز در ابتدای نوشتار از آن یاد کردیم درمیابیم که اسلام با عنایت ویژه‌ای که به زن داشته در آیات گوناگون و خاصه در روایات و سنت نبی اکرم (ص) و همچنین سیره‌ی ائمه‌ی اطهار (ع) درصدد تغییرات بسیار گسترده در متن و بطن فرهنگ زن ستیز اعراب بوده است از این تغییرات می‌توان به‌عنوان انقلابی یاد کرد که به‌واسطه‌ی آن زن زجرکشیده و تحقیرشده‌ی پیش از اسلام تا حد زیادی دارای همان حقوق و تکالیف مردان شد. قرآن کریم ذیل ۲۰۰ آیه از زنان و روابط آنان با مردان یاد می‌کند. از جمله: آیاتی در سلوک معنوی، زن‌فرعون (آسیه) و حضرت مریم را الگوی همه مؤمنان معرفی می‌کند و برای حضرت مریم مقاماتی بس ارزشمند چون اصطفاء، طهارت و مکالمه فرشتگان بر می‌شمارد. آدم و همسرش هر دو

در بهشت فرود می‌آیند و هر دو از آن هبوط می‌کنند و قرآن رحمت و مودت را فلسفه زوجیت معرفی می‌کند قرآن در ساحت مشارکت اجتماعی از ملکه سبا یاد می‌کند که کشوری را اداره می‌کرد و عاقل بود که به سلیمان گروید همچنین از دختران شعیب یاد می‌کند که در فعالیت‌های اجتماعی حیا و آزرم نشانه رفتاری آنان است در مفاهیم سیاسی بیعت، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر و مباحله را برای زنان و مردان به صورت ویژه تذکر می‌دهد و در کسب و تلاش اقتصادی زنان را محترم می‌شمارد و آنان را صاحب ارث می‌داند (مهریزی، مهدی، ص ۱۱۰ و ۱۱۱)

گرچه فمینیسم در نوع خود جنبش و مکتبی بسیار رادیکال و تندرو می‌باشد اما هنگامی که شرایط فرهنگی و اجتماعی و تکنولوژیکی پیشا فمینیسم را در نظر بگیریم و همچنین مقایسه‌ای انجام دهیم میان وضعیت زن پیش از اسلام (قرن ۶ میلادی) و زن غربی قرن ۱۸ میلادی، زمانی که جنبش فمینیستی در حال شکل‌گیری و نضج یافتن می‌باشد، برخورد تحکم‌آمیز و سنت‌شکن اسلام برایمان روشن‌تر می‌گردد و حقوقی که این دین آسمانی به زن اعطا کرده را بیشتر ارج می‌نهیم.


منابع

- قرآن کریم ترجمه‌ی آیت‌الله مکارم شیرازی
غفاری، علی اکبر. (۱۳۶۳). تاریخ انبیا-قصص قرآن، چاپ چهارم، کتابخانه‌ی صدوق.
قرائتی، محسن. (۱۳۷۹). تفسیر نور، چاپ پنجم، انتشارات در راه حق.
لگیت، مارلین. (۱۳۹۶). زنان در روزگارشان، مهدیان، نیلوفر، چاپ پنجم، نشرنی.
اعزازی، شهلا. (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده
در دوران معاصر، چاپ هشتم، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۸). از جنبش تا نظریه، تاریخ دو قرن فمینیسم، چاپ چهارم، نشر
شیرازه.
مهریزی، مهدی. (۱۳۸۲). شخصیت و حقوق زن در اسلام، شرکت انتشارات علمی و
فرهنگی.
کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۵۰). اصول کافی، تهران، اسلامیه.
ودود-محسن، آمنه. (۱۳۹۳). زن و قرآن (بازخوانی و تفسیر متن مقدس قرآن مجید) از
منظر یک زن، آقاگل زاده، فردوس، بهادری، آتنا، نقد: روحی، کاووس، چاپ
اول، نشر علمی.
احمدیانی، محمدمین، افسردیر، حسین. (۱۳۹۳). بررسی مبانی فمینیسم از منظر قرآن و
روایات، کنگره‌ی بین المللی فرهنگ و اندیشه‌ی دینی.
بختیاری، شهلا. (۱۳۸۸). ملاحظاتی بر اسلام‌پندیری و بیعت زنان با پیامبر اسلام (ص)،
پژوهش زنان، شماره ۲.
آکوچیان، احمد، عرب نژاد، مرضیه. (۱۳۸۹). اصول دین شناختی مشارکت زنان در فرایند
توسعه‌ی سیاسی، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، شماره ۴۹.
شریعتی، سیدصدرالدین، افشاریان، ندا. (۱۳۹۶). زنان مقدس قرآنی، بدیلی شناخت شناسانه
در برابر زن مسخ شده‌ی غربی، فصلنامه‌ی فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، شماره
۲۹.

- نادری، حمید، بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۷). نگرشی کاربردی به رفتارشناسی ملکه‌ی سبا در تعامل با مردم در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره‌ی نمل، فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۳۵.
- رجبی، فاطمه. (۱۳۷۹). زنان و فمینیسم، کتاب نقد، شماره ۱۷.
- آقاجانی، نصرالله. (۱۳۸۸). چالش فمینیسم با عدالت جنسیتی، مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)، شماره ۴۶.
- الهامی، داوود. (۱۳۷۸). علم آموزی زن از دیدگاه اسلام، فصلنامه‌ی پیام حوزه، شماره ۲۵.
- مستقیمی، مهدیه السادات. (۱۳۸۰). رویکردی تطبیقی به خاستگاه‌های فلسفی مسائل اجتماعی زنان در اسلام و فمینیسم، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۲.
- شعبانلو، علیرضا و همکاران. (۱۳۹۷). فمینیسم در مجمعه داستان خیمه‌شب‌بازی محمدصادق چوبک، زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سندج، شماره ۳۴.
- شادمانی، مهدیه. (۱۳۹۶). تحلیل و بررسی خشونت علیه زنان (مطالعه‌ی موردی زنان در اروپا)، فصلنامه‌ی مطالعاتی صیانت از حقوق زنان، شماره ۹.
- اعزازی، شهلا. (۱۳۸۳). ساختار جامعه و خشونت علیه زنان، رفاه اجتماعی، شماره ۱۴، صالحی، غلامرضا. (۱۳۸۵). پیامبر اعظم (ص) و همسر داری مطلوب؛ راهکارها و آسیب‌ها، معرفت، شماره ۱۰۸.



بررسی رجالی قرائت شعبه از عاصم

سعید پرویزی *  دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

چکیده

در این که کدام یک از این دو راوی برتر و دارای قرائتی متقن تر هستند، در میان علماء اختلاف می‌باشد. ابوبکر شعبه بن عیاش بن سالم الأسدی الکوفی که در سال ۹۵ هجری متولد و در سال ۱۹۳ هجری قمری در کوفه وفات یافت. گروه بی‌شماری با واسطه و بدون واسطه، قرائت عاصم را روایت کرده‌اند که عبارت‌اند از: ابان بن تغلب شیعی؛ ابان بن یزید عطار؛ حفص بن سلیمان؛ حماد بن سلمه؛ حماد بن یزید؛ سلیمان بن مهران اعمش؛ ابوبکر بن عیاش (شعبه)؛ ضحاک بن میمون؛ ابوعمر بن علاء؛ خلیل بن احمد؛ حمزه بن حبیب. همچنین عده دیگری تمام یا قسمتی از قرائات عاصم را روایت کرده‌اند. در این جمع، دو نفر به نام‌های حفص و ابوبکر بن عیاش (شعبه) شهرت بیشتری دارند که می‌گویند این دو نفر قرائت عاصم را بدون واسطه از خود وی روایت کرده‌اند. روایت «شعبه» از دو طریق نقل شده است که هر یک نیز دارای دو طریق دیگر می‌باشند: ۱- طریق ابوزکریا یحیی بن آدم الصلحی (ت ۲۰۳) که از دو نفر نقل شده است: الف) ابو حمدون (ت ۲۴۰ ق). ب) شعیب بن ایوب (ت ۲۶۱ ق). ۲- طریق یحیی العلیمی (ت ۲۴۳ ق). روایت وی به وسیله ابوبکر الواسطی (ت ۳۲۳ ق) از دو نفر نقل شده است: الف) الرزّار، ابوعمر و عثمان بن احمد بن سمعان بغدادی (ت ۳۶۰ ق). ب) ابن خلیع، ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن خلیع (ت ۳۵۶ ق). در این مقاله به بررسی رجالی قرائت شعبه از عاصم می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قرائت، ابوبکر بن عیاش (شعبه)، عاصم، علم رجال، یحیی بن آدم، یحیی العلیمی.

مقدمه

ابوبکر شُعبه بن عیاش بن سالم الأَسَدی الکوفی که در سال ۹۵ هجری متولد و در سال ۱۹۳ هجری قمری در کوفه وفات یافت. علامه «البنّا» در «اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعه عشر»، «شُعبه» را این گونه معرفی می‌نماید: «وی شُعبه بن عیاش بن سالم الحنّاط الاسدی النهشلی الکوفی و کنیه او ابوبکر می‌باشد، در سال ۹۵ هجری متولد شد. بارها قرآن را بر عاصم و عطاء بن سائب عرضه کرد». البته درباره نام او اختلاف وجود دارد و تا سیزده نام برای او ذکر کرده‌اند. (البنّا، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۴). به هرحال آنچه مسلم است این که هر یک از روایات و قرائات که در دوره‌ای مشهورتر و رایج‌تر بوده‌اند، چه بسا در دوره دیگر از رواج کمتری برخوردار گردیده‌اند، مانند رواج روایت شُعبه در کوفه و رکود آن پس از مدتی و سپس رواج قرائت حمزه کوفی. گفتنی است در عصر حاضر نیز چهار روایت در کشورهای اسلامی رایج است که عبارت‌اند از (الکَلْکَاک، ۱۹۸۱ م، ص ۴۷):

۱- روایت حفص از عاصم (معظم بلاد اسلامی شامل آسیا، عراق و شرق افریقا).

۲- روایت ورش از نافع (بخشی از شمال افریقا، میانه و غرب آن و مصر).

۳- روایت قانون از نافع (لیبی، موریتانی، تونس، الجزایر).

۴- روایت دوری از ابو عمرو (سودان). مصاحف هر یک از این چهار روایت در کشورهای مذکور به‌طور رسمی چاپ و منتشر شده است.

اهمیت و ضرورت

در این که کدام یک از این دو راوی برتر و دارای قرائتی متقن تر هستند، در میان علماء اختلاف می‌باشد. برخی چون «شاطبی» در منظومه «حرز الامانی و وجه التهانیه»، «حفص» را از جهت اتقان، برتر می‌داند «و حفص و بالاتقان کان مُفضَّلاً» (شاطبی، ۱۹۸۹ م، بیت ۳) و جمعی دیگر «شُعبه» را برتر دانسته‌اند (ابن مجاهد، ۱۹۸۰ م، ص ۷۱). با توجه به همین مناقشه و اختلاف در ترجیح دادن هر یک از دو راوی عاصم، در دوران‌های مختلف یکی

از دو روایت مذکور شایع تر بوده است. به عنوان مثال روایت «شُعبه» در آغاز امر، در کوفه و پس از عاصم، رواج بیشتری داشته است؛ اما به مرور زمان، این روایت مورد بی توجهی قرار گرفت و جای خود را به روایات و قرائات دیگر داد.

ابن عیاش می گوید: «عاصم به من گفت: هیچ کس جز ابو عبدالرحمان، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد و من هر وقت که از پیش وی باز می گشتم، مسموعات خود را درباره قرآن به زر بن حبیش عرضه می کردم ابو عبدالرحمان نیز قرائت را از علی (ع) و زر بن حبیش از عبدالله بن مسعود، اخذ کرده بودند» (ذهبی، معرفه القرا الکبار، ج ۱، ص ۷۵). از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: «عاصم در قرائت، یگانه مورد عنایت و توجه بوده است» (وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۹، شماره ۳۱۵). به این ترتیب، در تمام دوره های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همه قرائت ها ترجیح داشته و بین عامه مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته اند قاسم بن احمد خیاط (متوفای ۲۹۲) که از افراد حاذق و مورد وثوق بود، در قرائت عاصم، امام به شمار می آید و از این جهت مردم اتفاق بر آن داشتند تا قرائت او را بر دیگر قرائت ها ترجیح دهند. (ابن الجزری، الطبقات، ج ۲، ص ۱۱)

راویان قرائت عاصم

گروه بی شماری با واسطه و بدون واسطه، قرائت عاصم را روایت کرده اند که عبارت اند از: ابان بن تغلب شیعوی؛ ابان بن یزید عطار؛ حفص بن سلیمان؛ حماد بن سلمه؛ حماد بن یزید؛ سلیمان بن مهران اعمش؛ ابوبکر بن عیاش (شعبه)؛ ضحاک بن میمون؛ ابو عمرو بن علاء؛ خلیل بن احمد؛ حمزه بن حبیب. همچنین عده دیگری تمام یا قسمتی از قرائات عاصم را روایت کرده اند.

در این جمع، دو نفر به نام های حفص و ابوبکر بن عیاش (شعبه) شهرت بیشتری دارند که می گویند این دو نفر قرائت عاصم را بدون واسطه از خود وی روایت کرده اند:

۱- ابو عمر حفص بن سلیمان بن مغیره بزاز اسدی کوفی (۹۰-۱۸۰ ق)

مشهور به حفص. او ربیب (پسر همسر) عاصم بود. نوشته‌اند که حفص، پنج آیه به پنج آیه قرآن را از عاصم یاد می‌گرفت. ابوبکر خطیب می‌نویسد: «پیشینیان حفص را از نظر قدرت حافظه بر ابوبکر بن عیاش برتر می‌دانند چه او تمام وجوه قرائت عاصم را به یاد داشت. دقیق‌ترین روایت از عاصم همان روایت حفص است.» حفص، مردم مکه و بغداد و کوفه را اقراء می‌کرد. او تشیع خود را از استاد خویش یعنی عاصم گرفت. حفص هم مانند استاد خویش در بین قاریان هفتگانه، مقامی بالا دارد و قرائت او در بین مسلمانان گسترش یافت. قرائتی را که عاصم به حفص یاد داده بود همان بود که خود از ابو عبدالرحمن سلمی آموخته بود و او هم آن را از علی علیه‌السلام آموخته بود. (جزری، غایة النهایة، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶). حفص از بین شاگردان عاصم، بهترین بود و داناترین فرد به قرائت او بود. او از شعبه (ابوبکر) راوی دیگر عاصم، ثقه‌تر است و به همین دلیل قرآن بر اساس قرائت حفص در بین مسلمانان نوشته شد. ذهبی در کتاب خویش آورده: «حفص در نقل حدیث حافظه خوبی نداشت ولی در قرائت قرآن مورد اطمینان است. وی گفته است که با عاصم در قرائت قرآن هیچ مخالفتی نکرده است مگر در یک حرف از سوره روم، الله الذی خلقکم من ضعف که حفص کلمه ضعف را با ضمه خوانده است، ولی عاصم آن را با فتحه خوانده است.» (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۱۳۰). در واقع، قرائت حفص همان قرائت عموم مسلمانان است؛ زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آنچه که با قرائت و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند؛ و این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. (معرفت، علوم قرآنی، ص ۲۳۵)

۲- ابوبکر شعبه بن عیاش اسدی کوفی (۹۵-۱۹۳ ق)

قرآن را سه بار بر عاصم خواند و بر عطاء بن سائب و اسلم منقری و عمر عرضه کرد. ابوبکر از پیشوایان اهل سنت بود و حدود هفت سال پیش از مرگش سمت اقراء و بررسی قرائت دیگران را رها کرد؛ در عین حال، عالمی عامل و دانشمندی بزرگ بود. (فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۷۰۰)

طُرُق شُعْبَه بن عیاش

یکی از آثاری که در دوره قاجاریه و در ارتباط با روایت «شُعْبَه» می‌باشد کتاب جواهرالقرآن فی علوم الفرقان است. مؤلف کتاب محمود بن محمد العلوی الفاطمی الحسنی الحسینی الحافظ التبریزی معروف به سلطان القراء است. وی معاصر با ناصرالدین شاه قاجار بوده است. وی پس از فراغ از تألیف کتاب «خزائن القرآن فی علوم الفرقان» و «کتاب مخزن الایات فی کشف الکلمات الباهرات» و «کتاب مخازن التحف الناصریه فی قراءه الائمه الاثنی عشریه»، کتاب جواهرالقرآن را در ۱۲ باب تألیف نمود که ۱۰ باب آن در علم قرائت است. تحریر کتاب در دهه اول ربیع الاول ۱۲۸۷ هجری قمری پایان گرفته است و چاپ آن در جمادی الاولی سال ۱۲۸۷ و به کوشش آقا سیدمهدی در دارالسلطنه تبریز انجام شده است. باب رابع این کتاب اختصاص به بیان «فرش الحروف» قرائت عاصم به هر یک از دو روایت «حفص» و «شُعْبَه» دارد؛ و چون قرائت غالب در زمان وی، همان روایت حفص بوده است وی صرفاً به موارد اختلاف میان «حفص» و «شُعْبَه» اشاره می‌کند و در جدولی به ۵۳۷ مورد اختلاف، در کل قرآن می‌پردازد و روش «شُعْبَه» را در قرائت هر کلمه، با رمز «ص» معین می‌کند. ابن مجاهد موارد اختلاف میان «حفص» و «شُعْبَه» را ۵۲۰ مورد می‌داند (ابن مجاهد، ۱۹۸۰، پاورقی ص ۷۱)؛ اما در جدولی که در کتاب جواهرالقرآن آمده به ۵۳۷ مورد اشاره شده است که برخی از آن‌ها تکراری می‌باشد؛ اما در این که چرا مؤلف جواهرالقرآن تلاش در ترویج و معرفی روایت «شُعْبَه» از عاصم داشته است و به همین دلیل مفرد «عاصم» را از طریق «شُعْبَه» در جدولی تنظیم نموده است، به این دلیل می‌توان تمسک نمود که سند قرائت متصل به نبی اکرم (ص) داشته است (البته در ایران). نکته مهم این است که با مطالعه و رؤیت سند وی روشن می‌شود که در سلسله مشایخ وی «شُعْبَه بن عیاش»، راوی عاصم وجود دارد که روایت او از طریق «یحیی بن آدم» نقل شده است.

روایت «شُعْبَه» از دو طریق نقل شده است که هر یک نیز دارای دو طریق دیگر

می‌باشند:

۱- طریق ابوزکریا یحیی بن آدم الصلحی (ت ۲۰۳) که از دو نفر نقل شده است: الف) ابو حمدون (ث ۲۴۰ ق). ب) شعیب بن ایوب (ت ۲۶۱ ق).

۲- طریق یحیی العلیمی (ت ۲۴۳ ق). روایت وی به وسیله ابوبکر الواسطی (ث ۳۲۳ ق) از دو نفر نقل شده است: الف) الرزّار، ابوعمر و عثمان بن احمد بن سمعان بغدادی (ت ۳۶۰ ق). ب) ابن خلیع، ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن خلیع (ت ۳۵۶ ق).

با دقت در سلسله سند مشایخ صاحب جواهر القرآن می بینیم که وی قرائت را از طریق «یوسف بن یعقوب الواسطی» از «شعیب الصیرفی» از «یحیی بن آدم» از «ابوبکر شعبه بن عیاش اسدی کوفی» از «عاصم بن بهدله بن ابی النّجود» از «ابو عبدالرحمن بن حبیب السلمی» از «علی بن ابی طالب» علیه السلام، اخذ نموده است.

گمان می کنم که توجه «سلطان القراء»^۱ نویسنده «جواهر القرآن»، به روایت «شعبه» از آن رو است که سند قرائی وی، به «شعبه» منتهی می شود. سند وی با ۲۴ واسطه به پیامبر (ص) و با ۲۰ واسطه به «ابوبکر شعبه بن عیاش» منتهی می گردد. در اینجا، سند قرائت مؤلف جواهر القرآن، ارائه می گردد: «وامّا سند قرائه المؤلّف: فاعلمانی قرأت بها القران علی سیّدی و سندی و والدی و هو العالم المؤید و الفاضل المسدّد و الحافظ الممجد الحاجّ السیّد محمد حشره الله تعالی مع جده الامجد و هو قرأ علی والده الماجد الزاهد العابد العامل الحافظ التّقی الأفا السیّد مهدی جعله الله من رفقاء جده الحسین سبط النّبی و هو قرأ علی ابیه الحافظ الفاضل البارک الكامل العارف بمعارف التنزیل صاحب الورع و الصّلاح السیّد عبد الفتّاح و هو قرأ علی عمه الاکرم العالم الحافظ السیّد محمد رضا و هو قرأ علی ابیه الحافظ الامجد و النّبیل الأوحد الأمجد السیّد محمد و هو علی استاده زین القراء و تاج القدماء حافظ روضه علی بن موسی الرضا علیه افضل التّحیّه و الثّناء الحاجّ محمدرضا السبزواری و هو علی جده عماد الدین علی الشریف القاری و هو علی السیّد حسین المغربي و هو علی الشیخ محمد المغربي و هو علی الشیخ محمد الجزری و هو علی احمد بن حسین

۱. سلطان القراء سید محمود بن سید محمد بن مهدی بن عبد الفتّاح: علوی فاطمی حسنی حسینی، قاری حافظ تبریزی، از علمای تجوید بوده و آبا و اجداد او تماماً قاری و حافظ بوده اند، بواسطه ایشان قرائت عاصم را که اتقن قرائات متداوله است از خود عاصم روایت می کند چنانچه هر پسر از پدر خود روایت می نماید تا بعاصم برسد.

بن سلمان و هو علی ابی محمد البورقی و هو علی ابی الیمین الکندی و هو علی ابی محمد سبط الخیاط البغدادی و هو علی ابی طاهر بن سوار البغدادی و هو علی ابی الحسن علی بن طلحه بن محمد البصری و هو علی ابی الفرّج عبدالعزیز بن العصام و هو علیوسف بن یعقوب الواسطی و هو علی شعیب الصیرفی و هو علیحیی بن آدم و هو علی ابی بکر شعبه بن العیاش الأسدی الکوفی و هو علی عاصم بن بهدله بن ابی النّجود الکوفی الاسدی و هو علی ابی عبدالرحمن بن حیب السلمی و هو علی امام المتقین و یعسوب الدین امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام». به هر تقدیر، در قرن هفتم و هشتم، روایت «شُعبه» در عراق رایج بوده است و مرجع بزرگ شیعه علامه حلّی این قرائت را محبوب‌ترین قرائت می‌داند. در برهه‌ای از حکومت صفویه که معاصر شاه طهماسب صفوی بوده است، متن قرائتیک تفسیر شیعی یعنی «تفسیر منهج الصادقین» بر اساس روایت «شُعبه بن عیاش» تدوین می‌شود. همچنین در زمان ناصرالدین شاه قاجار نیز تلاشی در زمینه معرفی روایت «شُعبه» صورت می‌گیرد و کتاب «جواهرالقرآن» تدوین می‌شود. علاوه بر آن، حدود بیست سال پیش قرآنی را به روایت «شُعبه» دیدم که مربوط به زمان قاجار بود، اما متأسفانه با وجود تلاش بسیار تاکنون موفق به یافتن آن نگردیده‌ام. نکته دیگر این که هنوز در میان مردم آثاری از روایت «شُعبه» در قرائت سوره «اخلاص» باقی است و آن اختلاف در قرائت کلمه «کُفُوًا» است که «شُعبه» آنرا «کُفُوًا» با همزه خوانده است. البته قرائت «کُفُوًا» از ابن عامر، کسائی، نافع، ابو عمرو و ابن کثیر نیز نقل شده است. روایت ابوبکر از عاصم بیش‌تر از دو طریق حیحی بن آدم و یحیی بن محمد علیمی رواج یافت اگرچه در مقایسه بین روایت ابوبکر و حفص از عاصم، ابوبکر را در روایت ضابط‌تر دانسته‌اند، اما در عمل روایت حفص بود که بیش‌تر به ایندگان منتقل شد، چه، ابوبکر کمتر کسی را به شاگردی می‌پذیرفت. (ابن جزری، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۵۱)

به هر روی روایت ابوبکر در کتب مختلف قرائت ضبط شده و در موارد بسیاری با روایت حفص اختلاف دارد تا آن‌جا که روایت ابوبکر و حفص از عاصم در حد دو قرائت مستقل، با یکدیگر اختلاف دارند. در بین کتب مختلف روایاتی از ابوبکر در زمینه‌های

مختلف علوم قرآنی چون کتابت و جوه مختلف قرائات و نیز اخباری در زندگی عاصم به جا مانده است. (ابن شهر آشوب، ج ۲، ص ۴۲)
بنابراین روایت شعبه از دو طریق نقل شده است:

۱ - یحیی بن آدم که روایت او نیز از دو طریق ابوحمدون (م ۲۴۰) و شعیب بن ایوب (م ۲۶۱) وارد شده است؛ و در مجموع ۵۸ طریق ذکر شده است.

۲ - یحیی العلیمی (م ۲۴۳) که روایت او نیز با واسطه ابوبکر الواسطی (م ۳۲۳) از دو طریق الرزاز که همان ابوعمرو و عثمان بن احمد بن سمعان بغدادی (م ۳۶۰) است و ابن خلیع که همان ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن خلیع (م ۳۵۶) می باشد، وارد شده است؛ و در مجموع ۱۰ طریق برای او ذکر شده است.

و بدین ترتیب برای ابوبکر شعبه بن عیاش، ۷۶ طریق عنوان شده است. (جزری، ج ۱، ص ۱۵۲)

لازم به توضیح است که درباره نام ابوبکر بن عیاش، اختلاف نظر وجود دارد. نام‌های: رؤبه، محمد، حماد، اشعث، مترف، عبدالله، سالم، عنتره، یحیی و ابوبکر برای او ذکر شده است. ولی صحیح‌ترین قول، شعبه است. (جزری، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۳۲۶)

ازیزید بن مهران نیز روایت شده که گفت: به ابوبکر گفتم: اسمت چیست؟ گفت: مادرم روزی که مرا به دنیا آورد، ابوبکر نامید. (اندرابی، ۱۴۰۷، ص ۹۷)

در این مقاله ما به هفت نفر از راویان از نظر رجالی در کتب معتبر شیعه و اهل سنت می پردازیم.

۱. ابوبکر شعبه بن عیاش

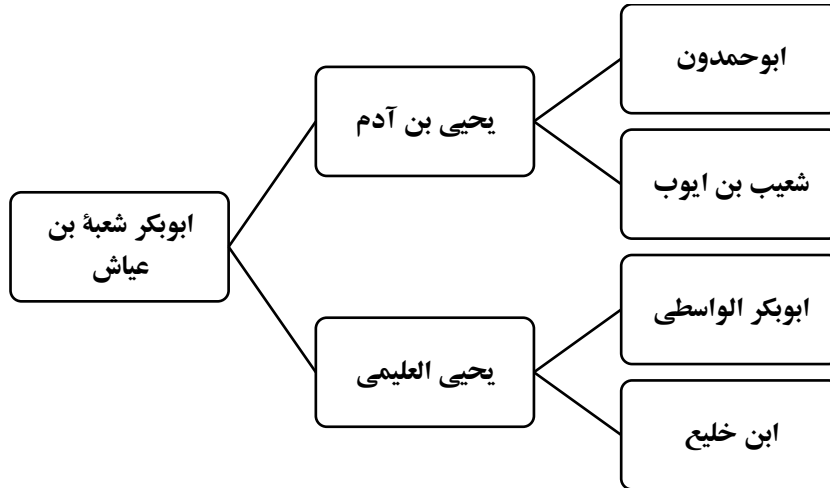
۲. یحیی بن آدم

۳. یحیی العلیمی

۴. ابوحمدون

۵. شعیب بن ایوب

۶. ابوبکر الواسطی



۱- ابوبکر شعبه بن عیاش

"أبو بكر" بن عیاش بن سالم الأسدی الكوفی الحنات المقرئ مولی واصل الأحذب قیل اسمه محمد وقیل عبد الله وقیل سالم وقیل شعبه وقیل روبه وقیل مسلم وقیل خدش وقیل مطرف وقیل حماد وقیل حیب والصحیح أن اسمه كنیته روی عن أبيه وأبی إسحاق السبعی وأبی حصین عثمان بن عاصم وعبد العزیز بن رفیع وعبد الملك بن عمیر ویزید بن أبی زیاد وحصین بن عبد الرحمن السلمی وحمید الطویل وسفیان التمار وأبی إسحاق الشیبانی وعاصم بن بهدلة ومطرف بن طریف وإسماعیل السدی ومحمد بن عمرو بن علقمة ومغیره بن مقسم وغيرهم. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۴) نام کامل وی، شعبه بن عیاش بن سالم اسدی نهشلی کوفی است و مکنی به ابوبکر. پس از وفات عاصم (در سال ۱۲۷ هـ ق)، ریاست حوزه قرائت، به ابوبکر شعبه بن عیاش رسید که آن زمان ۳۳ ساله بود و تا آخر عمرش (سال ۱۹۳)، یعنی حدود ۵۸ سال، فعال بود. گفته‌اند که وی، سه بار قرآن را بر عاصم خواند. ابوبکر از پیشوایان اهل سنت بود و حدود ۷ سال پیش از مرگش، سمت اقرا و بررسی قرائت دیگران را رها کرد. (ابن حجر عسقلانی ۱۳۲۵، ج ۱۲، ص ۳۵)

ذهبی در معرفه القراء الکبار علی الطبقات والاعصار در مورد وی می گوید: أبو بکر بن عیاش بن سالم الأسدی الکوفی الإمام، أحد الأعلام مولی واصل الأحذب. وكان حناطاً بالنون^۱، اختلف فی اسمه علی عشرة أقوال، أصحابها قولان، کنیته، وما رواه أبو هشام الرفاعی، وحسین بن عبد الأول، أنهما سألاه عن اسمه فقال شعبه. وقال النسائی: ویغره، اسمه محمد. وقیل: مطرف. وقیل: رؤبه، وسالم وعتیق وعطاء، وحماد. وقال هارون بن حاتم سمعته یقول: ولدت سنه خمس وتسعين. قرأ القرآن ثلاث مرآت علی عاصم وروی عن إسماعیل السدی، وأبی حصین، وحصین بن عبد الرحمن، وأبی إسحاق وعبد الملك بن عمیر وصالح بن أبی صالح مولی عمرو بن حرث. حدثه عن أبی هریره، وسلیمان الأعمش، وطائفه سواهم، وعرض القرآن أیضا علی عطاء بن السائب، وأسلم المنقری، وعمر دهر. (ذهبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۰) آنچه در میان آراء و نظرات اهل فن درباره ابوبکر به چشم می خورد، این است که غالباً وی را دارای حافظه ای قوی ندانسته اند، بلکه به وی نست لغزش و اشتباه و اضطراب داده اند. مثلاً ابونعیم در طبقات القراء آورده است: در میان اساتید قرائت، هیچ کس بیش از ابوبکر، گرفتار اشتباه نبوده است. وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْفَوَارِسِ قَرَأَتْ عَلِيَّ أَبِي الْحَسَنِ الدَّارِقَطَنِي، قَالَ: أَحْمَدُ بْنُ الْخَلِيلِ بْنُ مَالِكِ بَغْدَادِي ضَعِيفٌ. قَرَأَتْ بِخَطِّ أَبِي الْحَسَنِ الدَّارِقَطَنِي، ثُمَّ حَدَّثَنِيهِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَتِيقِي، عَنْهُ قَالَ: أَحْمَدُ بْنُ الْخَلِيلِ بْنُ مَالِكِ بْنُ مَيْمُونٍ ضَعِيفٌ لَا يَحْتَجُّ بِهِ. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۵) و نیز بزاز اسدی گفته است: وی حافظ و ضابط در حدیث نبوده است. ابن ابی حاتم نیز می گوید از پدرم درباره ابوبکر بن عیاش و ابی الاحوص سؤال کردم. گفت: ما اقربهما (صحت این دو را اقرار ندارم). باری، نوشته اند که به هنگام مرگ ابوبکر، خواهرش می گریست، ابوبکر به وی گفت: چرا گریه می کنی؟ خواهرم! به آن زاویه بنگر که من در آن زاویه، هیجده هزار بار، قرآن را ختم کرده ام. با علم به اینکه ابوبکر، ۹۸ یا ۹۹ سال عمر کرده است (یعنی ۹۵ تا ۱۹۳)، باید در هر ۲ روز یکبار قرآن را ختم کرده باشد و این امر با توجه به اینکه شغل

۱. حناط: من یحفظ الموتی والحنوط کل ما یخلط من الطبب بأکفان الموتی وأجسامهم خاصه من مسک وذریره وصدل وعبور وکافور وغیر ذلك. "انظر المعجم الوجیز ص ۱۷۵".

شاغل وی قرائت بوده است چندان دور از ذهن نیست. قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ
الْمثنى، قالاً: ومات أبو بكر بن عياش سنة ثلاث وتسعين ومائة. (همان، ج ۱۶، ص ۵۴۲)
بنابراین بر اساس گفته ذهبی ابوبکر شعبه بن عياش متولد سال ۷۵ (ولدت سنة خمس
وتسعين) و بر اساس گفته خطیب بغدادی وفاتش در سال ۱۷۳ (ومات أبو بكر بن عياش سنة
ثلاث وتسعين ومائة) می باشد، پس شعبه ۹۸ سال عمر کرده است.

أبو محمد الشاطبی در کتاب الشاطیبه حرز الامانی ووجه التهانی فی القراءات السبع در
مورد ابوبکر شعبه بن عياش می گوید که وی راوی مبرز و برتری است:

فَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ وَعَاصِمٌ اسْمُهُ ... فَشَعْبَةُ رَأُوِيهِ الْمُبَرَّرُ أَفْضَلًا
وَذَاكَ ابْنُ عِيَّاشٍ أَبُو بَكْرٍ الرَّضَا ... وَحَفْصٌ وَبِالْإِثْقَانِ كَانَ مُفْضَلًا (أبو محمد شاطبی،
۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳)

رجال شناسان سنی وی را فردی خیر، فاضل، عابد، قاری و فقیه، حافظ و محدثی ثقه
و برخی نیز ضعیفوصف کرده اند. از نظر رجالی، عقیلی و ابن عدی، ابوبکر را در جمله
ضعفا آورده اند، در حالی که ابن حبان و عجللی او را در شمار ثقات نام برده اند و یحیی بن
معین او را صدوق خوانده است. احمد بن حنبل و فضل بن دکین که از شاگردان وی
بوده اند و نیز ابن سعد او را کثیر الغلط خوانده اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۴، ص ۳۷۹)
و أبو بكر بن عياش شيخ قديم معروف بالصلاح البارع، وكان له فقه كثير، وعلم بأخبار
الناس، وروايه للحديث، يُعرف له سنة وفضله، وفي حديثه اضطراب. أبا نُعَيْمٍ، يَقُولُ: لَمْ يَكُنْ
مِنْ شِيُوخِنَا أَكْثَرَ غَلْطًا مِنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عِيَّاشٍ أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْحَافِظُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ
أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الصَّوَّافِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ
اللَّهِ الْمَدِينِيُّ، قَالَ: قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَوْ كَانَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ بَيْنَ يَدَيَّ مَا سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ.
(همان، ج ۱۶، ص ۵۴۲)

۲. یحیی بن آدم

یحیی بن آدم بن سلیمان قرشی کوفی (درگذشت ۲۰۳ ق / ۸۱۸ م)، معروف به ابن آدم،
فقیه، محدث شیعی که رجال نویسان اهل سنت در وثاقت و شخصیت برجسته علمی وی

تردید ندارند. روایاتی که او نقل کرده، در کتب اربعه شیعه، رجال کشی و تفسیر قمی نیز آمده است. بعضی معتقدند مذهب ابن آدم زیدی بوده است. تنها اثر باقی مانده از او کتاب الخراج است.

از دیدگاه علمای اهل سنت

یحیی بن آدم بن سلیمان، الإمام أبو زکریا القرشی، مولی آل ابی معیط الکوفی الأحول، الحافظ المقرئ، صاحب ابی بکر بن عیاش. قال أبو عمرو الدانی وغيره: روی حروف عاصم سماعاً، من غیر تلاوة عن ابی بکر، قلت: وحدث عن فطر بن خليفة، وعيسى بن طهمان، ويونس بن أبي إسحاق، وفضيل بن مرزوق، ومسعر بن كدام، ومفضل بن مهلهل، وسفيان الثوري وإسرائيل، وورقاء، وخلق و أخذ عنه القراءة إسحاق بن راهويه، وأحمد بن عمر الوكيعي، وأبو حمدون الطيب، وخلف بن هشام، وشعيب بن أيوب، الصريفيني وموسى بن حزام الترمذی، وعبد الله بن محمد بن شاکر، وآخرون وحدث عنه هؤلاء بها. (ذهبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۹)

صداقت و شخصیت برجسته علمی ابن آدم در میان رجال نویسان اهل سنت محل تردید نبوده است. از آن میان: ابن سعد، ابن معین، ابوحاتم، عثمان بن ابی شیبه، نسائی، یعقوب بن شیبه، عجللی و ابن حبان وی را توثیق کرده‌اند.

یحیی بن آدم بن سلیمان. أبو زکریا القرشی الکوفی الأحول الحافظ، [الوفاة: ۲۰۱ - ۲۱۰ هـ] وقال یعقوب بن شیبه: ثقّه، فقیه البدن. سمعت ابن المدینی یقول: یرحم الله یحیی بن آدم ای علم کان عنده، وجعل یطریه.

أبو هشام الرفاعی، قال: حدثنا یحیی بن آدم قال: سألت أبا بکر بن عیاش، عن حروف عاصم التي فی هذه الكراسه أربعين سنة، فحدثني بها كلها، وقرأها علی حرقاً حرفاً. (ذهبی، ج ۵، ص ۲۱۶)

بخاری، مسلم و ابن ماجه، حدیث وی را در صحاح خود نقل کرده‌اند.

علی بن مدینی، ابن آدم را همراه با ابن مبارک و عبدالرحمان بن مهدی تنها وارثین علم در عصر خود شمرده است.

از دیدگاه علمای شیعه

یحیی بن آدم: له روایتان فی الکافی (۹۳/۲ ح ۲۲) والتهدیب (۳۸۷/۶ ح ۲۷۳). در کتب رجال شیعه اگرچه در مورد وثوق او سخنی به میان نیامده، لیکن حدیث وی در کتب اربعه شیعه و رجال کشی و نسخه اصح تفسیر قمی وارد شده است. (تراجم، ج ۱، ص ۴۹۸)

اساتید

چنانکه از تاریخ وفات مشایخ ابن آدم برمی آید، مدتی پیش از ۱۵۵ ق به استماع حدیث پرداخت و از مشایخ بزرگ کوفه حدیث شنید. شاکر فهرستی از مشایخ وی را که خود در الخراج از آنان روایت کرده، گردآورده که بالغ بر ۷۳ تن است. وی نام ۱۷ تن دیگر از مشایخ او را نیز از منابع دیگر استخراج کرده است که از آن میان می توان از مسعر بن کدام عامری، فطر بن خلیفه مخزومی، سفیان بن سعید ثوری، حسن بن صالح ثوری، عبدالله بن مبارک، شریک بن عبدالله قاضی، محمد بن حسن شیبانی، ابوبکر بن عیاش، حفص بن غیاث قاضی و سفیان بن عیینه نامه برد.

شاگردان

از مهم ترین شاگردان قرائت ابن آدم و کسانی که از وی روایت کرده اند می توان از ابوبکر شعیب بن ایوب صریفینی، ابو حمدون طیب ابن اسماعیل دُهلّی، خلف بن هشام بنزاز از قراء عشره و احمد بن عمر و کیعی نام برد. بسیاری از افرادی که نام آنان در میان راویان حدیث ابن آدم خواهد آمد، چون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه نزد او علم قرائت نیز آموخته اند. (ابن جزری، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۹)

۳. یحیی العلیمی

یحیی العلیمی هو یحیی بن محمد بن قیس الأنصاری الکوفی. مقرئ الکوفه فی وقته، قرأ القرآن علی أبی بکر بن عیاش، وحماد بن شعیب، صاحبی عاصم.

قرأ عليه يوسف بن يعقوب الواسطي وغيره، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائتين، وله ثلاث وتسعون سنة.

وكانت قراءته على أبي بكر بن عياش، في سنة سبعين ومائة، وقد وقعت لنا هذه الطريق عالية، من كتاب المبهج وغيره والله أعلم. (ذهبي، ج ١، ص ١٢٠)

أحمد بن مرزوق: متسلط في المغرب. صله من بجاية (بافريقية) ولحق بصحراء سجلماسة فادعى أنه من آل البيت وانه (الفاطمي المنتظر) فأعرض البدو عنه، فرحل إلى أطراف طرابلس الغرب فالتقى بفتى اسمه (نصير) كان مولى للوائق الحفصي (يحيى بن محمد) فأعلمه نصير بأنه قريب الشبه من الفضل بن الواثق (وكان الفضل قد قتل مع أبيه - قتلها إبراهيم بن يحيى) وأراه أنه إذا تسمى بالفضل وادعى أنه ابن الواثق أفلح. (زرركلي، ٢٠٠٧، ج ١، ص ٢٥٦)

ابن زكريا بن يحيى بن حميد، العلامة الفقيه، الحافظ القاضي المتفنن، عالم عصره، أبو الفرج النهرواني الجري، نسبة إلى رأي ابن جرير الطبري، ويقال له: ابن طرارا. سمع أبا القاسم البغوي، وأبا محمد بن صاعد، وأبا بكر بن أبي داود، وأبا سعيد العدوي، وأبا حامد الحضرمي، والقاضي المحاملي، وخلفاً كثيراً. (ذهبي، ١٤٢٧، ج ١٢، ص ٤٧٤)

تلقي «العلمي» القراءة عن مشاهير علماء عصره، في مقدمتهم: «حماد ابن أبي زياد» عن «عاصم» كما أخذ القراءة عرضاً عن «أبي بكر بن عياش» عن «عاصم» أيضاً، ولا زالت قراءة «أبي بكر» يتلقاها المسلمون بالرضا والقبول حتى الآن، وقد تلقيتها وقرأت بها والحمد لله رب العالمين.

يقول «ابن الجزري»: والصحيح أن «العلمي» قرأ على كل من «أبي بكر بن عياش، وحماد بن أبي زياد» سنة سبعين ومائة من الهجرة، وهو ابن عشرين سنة، ثم يقول: وقال «الأستاذ أبو إسحاق» الطبري في كتابه «الاستبصار»: قرأت على «ابن خليع» القلانسي، قال: قرأت على «يوسف ابن يعقوب» الواسطي، وقال: قرأت على «العلمي» وقال: قرأت على «حماد ابن أبي زياد» سنة سبعين ومائة. (ذهبي، ١٤١٦، ج ١، ص ٣٧٨)

۴. ابوحمدون

طیب ابن اسماعیل بن ابراهیم الذهلی، کنیتش ابومحمد و معروف به ابوحمدون دلال و یکی از مشاهیر قراء و صلحاء زهاد بوده. از کسائی قرائت روایت می‌کرد، همچنین از یعقوب حضرمی و نیز از مُسیب بن شریک و سفیان بن عُیَیْنَه و شعیب بن حرب حدیث روایت می‌کرد. ابوالعباس احمد بن مسروق گوید: شنیدم از ابوحمدان مُقَری که می‌گفت: شبی در اثناء نماز حرفی را به ادغام قرائت کردم، در آن شب خواب دیدم که نوری سخت گریبان مرا گرفت و گفتم: بینی و بینک الله. من پرسیدم تو کیستی؟ گفت من آن حرفی هستم که مرا به ادغام قرائت کردی. گفتم ازین پس این عمل از من ناشی نشود و از آنگاه دیگر حرفی را به ادغام قرائت نکردم. از ابومحمد الحسن بن علی بن صلیح روایت است که گفت: ابوحمدون الطیب بن اسماعیل چشمش نابینا شد، عصاکش او وی را بمسجد برد، چون بمسجد رسیدند عصاکش او را گفت: پای افزار بیرون کن، ابوحمدون پرسید برای چه؟ گفت: لان فیها اذی. ابوحمدون ازین سخن اندوهناک شد دست بدعا بلند ساخت و دعائی خواند و سپس دست بروی خویش مالید، حق تعالی بینائی بخشید او را، او براه افتاد. **بَابُ الطَّاءِ: طَيْبُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَبُو حَمْدُونَ الْمُقَرِّي سَأَلَ إِمَامَنَا عَنْ أَشْيَاءَ مِنْهَا قَالَ: قُلْتُ: لَه مَا تَكْرَهُ مِنْ قِرَاءَةِ حَمْزَةٍ قَالَ: الْكَسْرُ وَالْإِدْغَامُ فَقُلْتُ: لَه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَيْنَ الْأَلْفِ وَاللَّامِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ هَكَذَا فَلَا بَأْسَ.**

ابوعبدالله بن الخطیب گوید: ابوحمدون راصحیفه ای بود که نام سیصد تن از یاران وی در آن ثبت بود و هر شب برای یکایک آنان دعای خیر می‌کرد، شبی بنام یاران نیفتاد و خواب وی را درر بود، در خواب شنید که او را میگویند امشب چراغهای تو روشن نیست. ابوحمدون از خواب برخاست و نشست و چراغ را روشن کرده صحیفه را برداشت و یکایکیاران را از روی صحیفه بدعای خیر یاد کرد تا فراغت یافت. ابوالحسن بن المنادی گوید: ابوحمدون از برگزیدگان زهاد و مشاهیر قراء بود. پیوسته بمحلهائی که خلوت بود و بجایهائی که کسی در آنجا دیده نمی‌شد می‌رفت. مردم را قرائت می‌آموخت و چندان درطرز آموختن جد می‌ورزید که شاگردان را حافظ کلام الله می‌ساخت و سپس بتعلیم و

آموزش دسته‌ای دیگر از شاگردان می‌پرداخت؛ و کان یلتقط المنبوذ کثیراً. (صفه الصفوه ج ۲ ص ۲۰۶).

الطیب بن إسماعیل أبو حمدون الدهلی البغدادی اللؤلؤی المُرئی العابد کان کبیر الشان کثیر الورع إماماً فی القراءه والتجوید وروی الحروف عن الکسائی و یعقوب الخضرمی وروی عن سفیان بن عیینه و غیر واحد وروی عنه إسحاق بن سنین الختلی و سلیمان بن یحیی الضبّی و أبو العباس ابن مسروق و القاسم بن أحمد العسری و قرأ علیه بروایه الکسائی أبو علی الحسن بن الحسن الصواف المُرئی نقل الخطیب رحمه الله فی تاریخه أن أبا حمدون کان له صحیفه فیها ثلاثمائة نفس من أصحابه وکان یدعو لهم کل لیله وسمیهم فنام عنهم لیله فقیل له فی النوم یا أبا حمدون لم تسرجمصایحک قال فقعد ودعا لهم وبلغنا أنه کان یلتقط الأشیاء المنبوزه ویتقوت بها توفی بعد العشرین و مائتین. (صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۲۹۳)

۵- شعیب بن ایوب

شعیب بن ایوب ریفینی، محدث، مقری، فقیه و قاضی واسطی قرن سوم. او منسوب به صریفین واسط، نه صریفین بغداد و کنیه اش ابوبکر بود و جدش زیق بن معبدین شیطان نام داشت (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۵۸). شعیب علم قرائت را از یحیی بن آدم، شاگرد ابوبکر، آموخت و از یحیی بن سعید قطان، حسین بن علی جعفی، حمادین اسامه، معاویه بن هشام و دیگران حدیث شنید (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۳۷)؛ بعضی از عالمان امامی خطبه‌ای از امام حسن مجتبی علیه السلام نقل کرده‌اند که نام شعیب بن ایوب در سلسله راویان آن دیده می‌شود. به نوشته ابن ابی حاتم، شعیب با وی و پدرش مکاتبه داشته است. عبدان اهوازی، ابراهیم نبطویه نحوی، قاضی محاولیه، محمدبن مخلد و عبدالله بن عمر بن شوذب واسطی و برخی دیگر از صریفینی روایت کرده‌اند و ابوداود نیز فقط یک حدیث از وی نقل کرده است (همان، ج ۱۲، ص ۵۰۶-۵۰۷)

شعیب بن ایوب بر کرسی تدریس علم قرائت نشست و یوسف بن یعقوب واسطی، ابوبکر احمدبن یوسف قافلانی و ابو العباس احمدبن سعید ضریر نزد او دانش قرائت آموختند (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۴۲). شعب قرائت ابوبکر از عاصم را که در آن تبحر

داشت از یحیی بن آدم فراگرفته بود و تدریس می کرد. ذهبی او را در کتاب المغنی فی الضعفا نام برده، اما اشاره کرده است که دار قطنی (متوفی ۳۸۵) او را توثیق کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۳۹). ابن حبان نیز او را توثیق کرده و نامش را در کتاب الثقات آورده و در عین حال، گفته است شعیب در نقل حدیث دچار خطا و تدلیس نیز می شده است. به همین دلیل ابوداوود سجستانی (متوفی ۲۷۵) در پاسخ پرسش ابو عبید آجری گفته بوده است از خدا می ترسم که از شعیب بن ایوب روایتی بیاورم، این جمله دلیلی بر آن دانسته شده که ابوداوود از او روایتی نقل نکرده است (همان ج ۱۰، ص ۳۳۸؛ ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۴۲)، حاکم نیشابوری نیز شعیب را توثیق کرده است. بحشل در تاریخ واسط در روایتی به نقل از شعیب آورده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دو بار به دل خویش پروردگارش را دیده است. به گفته ذهبی (همان، ج ۶، ص ۳۴۲)، خطیب بغدادی در شرح حال شعیب حدیثی منکر از او نقل کرده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۳۷)

شعیب مدتی در جندی شاپور منصب قضا داشت (همان، ج ۱۰، ص ۳۳۹) و قاضی واسط نیز بود. شعیب بن ایوب در ۲۶۱ در واسط درگذشت. برادر او سلیمان بن ایوب نیز محدث بود و از سفیان بن عیینه و دیگران روایت می کرد.

۶. ابوبکر الواسطی

ابوبکر محمد بن موسی واسطی، مشهور به ابن فرغانی، از مشایخ مشهور صوفیه در قرن چهارم هجری می باشد. اصل او را از فرغان دانسته اند.

از زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. بنا بر گزارش نخستین تذکره های اهل تصوف، ابوبکر واسطی در بغداد، در محضر جنید بغدادی و سپس ابوالحسن نوری، مبنای و اصول تصوف را آموخت و ظاهراً نزد آنان و دیگر مشایخ صوفی از شهرت و مقام عالی برخوردار بوده است. (هجوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۵)

از واسطی سخنان بلندی درباره حقایق و اصول تصوف باقی مانده است که اشراف او را بر مقامات و احوال صوفی و مبادی و آداب تصوف نشان می دهد. این سخنان،

بسیار مورد توجه اهل تصوف و به ویژه نخستین تذکره نویسان صوفی قرار گرفته، زیرا تقریباً در تمامی آثار آنان، استناد و ارجاع به گفته‌های وی مشهود است. برخی از محققان، کلام وی را غامض و عالی و دور از دسترس فهم عوام می‌دانند و معتقدند هیچ‌کس مانند او درباره اصول تصوف سخن نگفته است. برخی نیز او را صاحب مقامات و کرامات دانسته‌اند. (سلمی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۸)

از واسطی اثری بر جای نمانده است. در برخی منابع از گونه‌ای تفسیر قرآن به نام تفسیر ابوبکر محمد بن موسی الواسطی الفرغانی یاد شده است که از آن اثری نیست و برتلس اصولاً انتساب چنین تفسیری را به او رد کرده است. (برتلس، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۳۰۲) برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ج ۱، ص ۳۰۲، ترجمه سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۶.

بنابر تذکره‌های معتبر اهل تصوف، واسطی در جوانی، زمانی که هنوز مشایخ وی در قید حیات بودند، به خراسان رفت و در مرو اقامت گزید. گفته‌اند وی در مرو بسیار محبوب بود و ۲۳ سال در آن‌جا منبر و عظ و تبلیغ داشت. وی در سال ۳۲۰ و به روایتی در سال ۳۰۸، در مرو درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد.

۷. ابن خلیع

ابن خلیع که همان ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن خلیع (م. ۳۵۶) می‌باشد. علی بن محمد بن جعفر بن أحمد بن خلیع أبو الحسن البجلی البغدادی، الخياط، القلانسی مقرئ ضابط ثقة.

ذکره «الذهبی» ت ۷۴۸ هـ ضمن علماء الطبقة الثامنة من حفاظ القرآن. (سالم محسن،

ج ۱، ص ۲۲۵)

كما ذکره «ابن الجزری» ت ۸۳۳ هـ ضمن علماء القراءات.

أخذ «ابن خلیع» القراءه عن خیره العلماء، وفي مقدمتهم: أبو بکر یوسف ابن یعقوب الأصم، وزرعان بن أحمد، وأحمد بن حرب المعدل، وعلی بن عثمان الجوهري، ومسلم بن عبید الله، وغير هؤلاء.

تصدر «ابن خلیع» لتعليم القرآن، وذاع صيته واشتهر بين الناس بالإنقان وصحة القراءة فأقبل عليه طلاب العلم وحفاظ القرآن وتلمذ عليه الكثيرون. وفي مقدمتهم: «أبو القاسم بكر بن شاذان، وأبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران، ومحمد بن عبد الله الحربى، وأبو الحسن الحمامى، وأبو الفرج النهروانى، وأبو الحسن بن العلاف. وأبو الحسن على بن محمد بن إبراهيم بن خشنام، وأبو الفرج عبيد الله بن عمر المصاحفى، وأحمد بن عبد الله السوسنجردى». كان «ابن خلیع» من الثقات المشهورين بصحة القراءة مما استوجب الثناء عليه، حول هذا المعنى يقول «ابن الجزرى»: «كان «ابن خلیع» مقرئاً ضابطاً ثقةً^۱. (ذهبي، ۱۴۱۶، ج ۱ ص ۵۶۶).

نام	نام کامل	مدح	ذم
محمد أبو بكر بن عیاش	بن سالم الأسدی	<ul style="list-style-type: none"> • خیر، فاضل، عابد، قارى و فقیه، حافظ و محدثی ثقة پس از وفات عاصم ریاست حوزه قرائت به ابوبکر شعبه بن عیاش رسید. • هیجده هزار بار، قرآن را ختم کرده است. • وی راوی مبرز و برتری. 	<ul style="list-style-type: none"> • ضعیف. • حافظه قوی ندارد. • لغزش و اشتباه و اضطراب. • لا یحتج به. • وفی حدیثه اضطراب.
یحیی بن آدم	یحیی بن آدم بن سلیمان قرشی کوفی	<ul style="list-style-type: none"> • فقیه، محدث شیعی یا زیدی. • صداقت و شخصیت برجسته علمی. • ثقة، فقیه البدن. • دارای روایت در کافی. 	-
یحیی العلیمی	هو یحیی بن محمد بن قیس الأنصاری الكوفی	<ul style="list-style-type: none"> • متسلط فی المغرب. • فأعلمه نصیر بأنه قریب الشبه من الفضل بن الواثق. • تسمى بالفضل. • العلامه الفقیه، الحافظ القاضی المتفنی، عالم 	-

۱. انظر طبقات القراء ج ۱ ص ۵۶۶.

عَصْرُهُ	
ابوحمدون ابراهیم الدهلی	<ul style="list-style-type: none"> • از مشاهیر قُراء و صلحاء زهاد. • فلا بأس به. • کان یلتقط المنبوذ کثیراً. • العابد کانَ کَبیرَ الشَّانِ کثیرَ الوَرعِ إِمَامًا فی الْقِرَاءَةِ والتَّجْویدِ
شعیب بن ایوب	<ul style="list-style-type: none"> • محدث، مقرئ، فقیه و قاضی.
ابوبکر الواسطی	<ul style="list-style-type: none"> • از مشایخ مشهور صوفیه (اهل تصوف). • کلام غامض و عالی و دور از دسترس فهم عوام. • صاحب مقامات و کرامات. • در مرو بسیار محبوب و دارای منبر وعظ و تبلیغ بود.
ابن خلیع	<ul style="list-style-type: none"> • ابوالحسن علی بن محمد • من حفاظ القرآن. • من الثقات المشهورین بصحة القراءة.

نتیجه گیری

به هر روی روایت ابوبکر در کتب مختلف قرائت ضبط شده و در موارد بسیاری با روایت حفص اختلاف دارد تا آنجا که روایت ابوبکر و حفص از عاصم در حد دو قرائت مستقل، با یکدیگر اختلاف دارند. در بین کتب مختلف روایاتی از ابوبکر در زمینه‌های مختلف علوم قرآنی چون کتابت و جوه مختلف قرائات و نیز اخباری در زندگی عاصم به جا مانده است. بنابراین روایت شعبه از دو طریق نقل شده است: ۱ - یحیی بن آدم که روایت او نیز از دو طریق ابوحمدون (م ۲۴۰) و شعیب بن ایوب (م ۲۶۱) وارد شده است؛ و در مجموع ۵۸ طریق ذکر شده است. ۲ - یحیی العلیمی (م ۲۴۳) که روایت او نیز با واسطه ابوبکر الواسطی (م ۳۲۳) از دو طریق الرزاز که همان ابوعمر و عثمان بن احمد بن سمعان

بغدادی (م ۳۶۰) است و ابن خلیع که همان ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن خلیع (م ۳۵۶) می‌باشد، وارد شده است؛ و در مجموع ۱۰ طریق برای او ذکر شده است. و بدین ترتیب برای ابوبکر شعبه بن عیاش، ۷۶ طریق عنوان شده است.

با بررسی های صورت گرفته در مورد رجال قرائات می توان گفت که در مورد محمد أبو بکر بن عیاش بن سالم الأسدی الکوفی الحنط (شعبه) برخی ذم را گفته اند از جمله عبارات: ضعیف، حافظه قوی ندارد، لغزش و اشتباه و اضطراب، لا یحتج به، وفی حدیثه اضطراب. در مورد شعیب بن ایوب نیز برخی گفته اند: دارای حدیث منکر است. در بقیه موارد ذمی نرسیده است و بیشتر مدح است. بنابراین می توان به قرائت وی اعتماد کرد. هرچند در ترجیح بین حفص و شعبه باید گفت که حفص افضلیت دارد. یعنی در صورت اختلاف بین این دو باید جانب حفص را گرفت.


منابع


- ابن الجزری، شمس الدین أبو الخیر محمد بن محمد بن یوسف. (١٣٥١). *غایة النهایة فی طبقات*، الناشر: مکتبه ابن تیمیة، الطبعة: عنی بنشره لأول مرة عام.
- ابن الجزری، شمس الدین أبو الخیر محمد بن محمد بن یوسف. (بی تا). *النشر فی القراءات العشر*، تصحیح علی محمد ضباع، بیروت-لبنان، دار الکتب العلمیه.
- ابن حَجَر عسقلانی، احمد بن علی (١٤١٥ ق)، *تهذیب التهذیب*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حَجَر، احمد بن علی (١٤١٥ ق)، *تهذیب التهذیب*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلکان، احمد بن محمد و عباس، احسان. (بی تا). *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، بیروت - لبنان: دار الفکر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی تا). *مناقب*، قم، چاپخانه علمیه. عبدالله ابن ابی داوود.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی بن العباس. (١٩٨٠). *السبعة فی القراءات*، تحقیق شوقی ضیف، چ دوم، دارالمعارف، قاهره.
- أبو محمد شاطبی، قاسم بن فیره بن خلف بن أحمد الرعینی. (١٤٢٦). *حزر الأمانی ووجه التهانى فی القراءات السبع*، محقق: محمد تمیم الزعبی، ناشر: مکتبه دار الهدی ودار الغوثانی للدراسات القرآنیة، طبعه رابعه.
- اندرابی، احمد بن ابی عمر (١٤٠٧ ق)، *قراءات القراء المعروفین بروایات الرواة المشهورین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- برتلز، یوگنی ادواردویچ. (١٣٥٦). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران.
- البناء، أحمد بن محمد. (١٩٨٧). *إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر*، المحقق: شعبان محمد إسماعیل القاهره، الناشر: عالم الکتب - مکتبه الکلیات الأزهریه.

- پژوهشگاه مديریت اطلاعات و مدارك اسلامى. (۱۳۹۴). فرهنگ نامه علوم قرآنى، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
- ترابى، شيخ على أكبر. (بى تا). الموسوعه الرجاليه الميسره، تحت اشراف آيه الله جعفر سبحانى، قم، ناشر مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
- خطيب بغدادى، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهدى (۱۴۲۲)، تاريخ بغداد، محقق: دكتور بشار عواد معروف، بيروت، ناشر: دار الغرب الإسلامى، طبعه أولى.
- ذهبى، محمد بن احمد و آلتى قولاج، طيار. (۱۴۱۶). معرفه القراء الكبار على الطبقات و الأعصار. استانبول - تركيه: مركز البحوث الإسلاميه التابع لوقف الديانه التركى.
- ذهبى، محمد بن احمد. (بى تا). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامى
- ذهبى شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز. (۱۴۲۷). سير أعلام النبلاء، القاهرة، ناشر دار الحديث.
- زرکلى، خير الدين (۲۰۰۷م)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين.
- سالم محيسن، محمد. (بى تا). معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، ناشر دار الجيل.
- سلمى، عبدالرحمن. (۱۴۱۸). طبقات الصوفيه، نورالدين سريبه، مصر.
- شاطبى، قاسم بن فيره، جزرى، محمد بن محمد. (۲۰۰۱). حرز الأمانى و وجه التهانى فى القراءات السبع، قاهره، ناشر: مكتبه الازهر الشريف.
- صفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. (۱۴۲۰). الوافى بالوفيات، محقق: أحمد الأرناؤوط و تركى مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث.
- الكلاك، ادريس بن عبدالحميد (۱۹۸۱)، نظرات فى علم التجويد، بغداد، وزارت الاعلان عراق.
- هجويزى، ابوالحسن على بن عثمان الجللابى. (۱۳۷۸). كشف المحجوب، تصحيح ژوكوفسكى، با مقدمه قاسم انصارى، تهران، كتابخانه طهورى.



اساس روابط نظام سیاسی از منظر قرآن کریم^۱

فردین دارابی *  دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

حمیدرضا بصیری  استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

چکیده

مسئله روابط نظام سیاسی اسلام، حفظ عزت و اقتدار نظام سیاسی اسلامی و صیانت از آن در طول قرون متمادی به شدت مورد توجه و پیگیری بوده است. بر آن شدیم تا با رجوع به قرآن کریم به یک سری اصول پیرامون مبانی روابط نظام سیاسی اسلام دست یابیم و آن را به اختصار تبیین نماییم. آنچه در این نوشتار آمده است، نگاهی کوتاه به این مسئله می باشد که نه تنها چگونه در سایه روابط نظام سیاسی اسلام با اقتدار و عزت زندگی کنیم، بلکه زمینه ساز حکومت جهانی اسلام نیز باشیم. از آنجا که قرآن کریم برای هدایت بشر نازل شده است، بنابراین دستیابی به اقتدار نظام سیاسی و عزتمندی مسلمانان نیز بی شک در آن آمده است. به همین جهت به قرآن کریم و پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) که مفسر و مبین قرآن اند باید رجوع نمود و آن را در دوران اولیه اسلام مورد بررسی قرار داد.

کلیدواژه ها: قرآن، روابط، نظام سیاسی، اسلام، کفر، حفظ اقتدار.

مقدمه

برای آن که به دیدگاه قرآن کریم درباره مبانی روابط و چگونگی اقتدار سیاسی جامعه اسلامی و خطوط قرمز آن راه یابیم لازم است به معیار مرزبندی جوامع در صدر اسلام و در مدینه النبی توجه شود. در حوزه جغرافیایی حجاز، مرزهای اعتقادی مهم ترین مسئله برای تعیین هویت های جمعی بود. اقوام و نژادها هر یک به نوعی در بخشی از کره زمین مرزهای جغرافیائی و ملی خود را تعیین کرده بودند اما در حجاز، این مرزهای اعتقادی بود که تعیین کننده مؤلفه اساسی به شمار می رفت. تنش ها و چالش ها به طور عمده در دو شهر بزرگ حوزه حجاز - مکه و مدینه - میان یهودیان کتابی با مشرکان از سویی و با مسلمانان از سوی دیگر بود. هر چند که بعدها با اوج گیری و اقتدار همه جانبه اسلام یهودیان کتابی که روزگاری ظهور پیامبر جدید را آغاز حاکمیت مطلق خود بر مشرکان قلمداد می - کردند، سرخورده خود به یاری مشرکان شتافتند باین همه دسته بندی ها و مرزها همچنان بر اصول اعتقادی مبتنی بود. از این رو، پس از آن که پیامبر حکومت اسلامی را در مدینه با پذیرش اکثریت مردم مسلمان در قالب پیمان های متعدد تشکیل داد، پیمان های جداگانه ای نیز با یهودیان منعقد کرد تا حدود روابط میان یهودیان و مسلمانان و نحوه تعامل آن ها با حکومت اسلامی مشخص گردد.

بدین ترتیب جامعه اسلامی آنان را به عنوان یک جامعه جدا از جامعه اسلامی به رسمیت شناخت و حقوق خاص آنان را تأیید کرد، هر چند که به عنوان شهروند «امت واحد» از آنان نام می برد و از همه حقوق شهروندی نیز برخوردارشان می داند.

با توجه به این حقیقت تاریخی و تأکید بر تطور مفهوم جامعه از صدر اسلام تا کنون، برای پدیدارشناسی رابطه بین جوامع از دیدگاه قرآن می توان از آموزه های قرآنی و گزاره هایی که چگونگی تعامل مسلمانان با دیگران را گزارش می کند سود جست و ملاک های به دست آمده از این مطالعه را به عنوان اصول روابط و اقتدار سیاسی جامعه اسلامی از دیدگاه قرآن به زمان حاضر تعمیم دارد.

واکاوی نظام سیاسی اسلام

نظام سیاسی اسلام

حفظ سیادت اسلام و جامعه اسلامی از جمله وظایف عمومی و از آن دسته ضروریات اسلامی است که نقض آن از حدود اختیارات مسلمانان خارج بوده و تعهدات بین‌المللی نمی‌تواند ناقض آن باشد. بر این منوال ابتدا به بررسی نظام سیاسی اسلام، سپس به روابط بین‌الملل و نقش آن در حفظ اقتدار نظام سیاسی اسلام می‌پردازیم.

۱- نظام سیاسی صدر اسلام

برای آن که به دیدگاه قرآن کریم درباره مبانی اقتدار سیاسی جامعه اسلامی و خطوط قرمز آن راه یابیم لازم است ابتدا جامعه صدر اسلام مورد توجه واقع شود. ۱۴ قرن پیش نظام سیاسی اسلام توسط رسول مکرم اسلام (ص) در سرزمین حجاز شکل گرفت، جایی که مردم بادیه‌نشین بودند و سابقه آشنایی با وحدت ملی، نظام سیاسی متمرکز و دولتی که در جغرافیای سیاسی منطقه حکم براند، نداشتند. در حجاز زمان رسول اکرم (ص) مرزهای اعتقادی مهم‌ترین مسئله برای تعیین هویت‌های جمعی بود. نظام سیاسی عمدتاً به صورت قبیله‌ای بود و انگیزه‌های قوی سیاسی و فرهنگی گریز از مرکز و تخطی از اوامر را داشت. این امر اخوت اسلامی و وحدت نظام سیاسی اسلام را کاملاً تهدید می‌کرد. به همین جهت برای حفظ وحدت و اقتدار نظام سیاسی اسلامی، بیشترین همکاری را با آن‌ها باید به عمل آورد تا عاملی برای دلگرمی و اطمینان جامعه اسلامی نسبت به نظام سیاسی شود و از این طریق، تحکیم نظام سیاسی جدید با وجود تلاش‌های قبیله‌گرایان و خودسران تضمین شود؛ و این در شرایطی بود که درون قبایل مبانی آن‌ها بر اساس عصبیت قبیله‌ای بود که در مقابل هر تغییری واکنش نشان می‌دادند؛ و مباحث نسبی و خون و آباء و اجداد برای آنان مهم بود تا جایی که دین خود را از پدرانشان می‌گرفتند و این مطلب در قرآن به صراحت آمده است: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾؛ (زخرف/۲۲) نه بلکه گفتند: «ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما [هم با] پی گیری از آنان، راه یافتگانیم».

این دقیقاً همان تفکر عرب‌های جاهلی است که پیامبر اکرم (ص) با آن روبرو بودند و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ وقتی به آنان گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید می‌گویند: نه از پدرانمان پیروی می‌کنیم. آیا اگر پدرانشان چیزی درک نمی‌کردند و هدایت نشدند [باز هم در خور پیروی هستند؟] (بقره/۱۷۰). با توجه به این رویه در عهد رسول الله (ص) یکسری ویژگی‌ها وجود دارد و این که آن حضرت چه برخوردی با این دسته از مسائل را پیش می‌گرفتند راهگشا و سرنخی برای دستیابی به راهکارهایی قوی و کارآمد در این زمینه است؛ و موضوع به همین جا ختم نمی‌شود و باید حکومت دوران بعد از پیامبر را نیز مورد کنکاش قرار داد. خصوصاً عمل و رفتار ائمه معصومین (ع) در مقابل بحران‌های سیاسی حکومت در این زمینه کمک فراوانی می‌کند تا مجموعه منظمی از قواعد و راه‌کارهای حفظ اقتدار نظام سیاسی اسلام را بوجود آورد؛ و به فرموده خداوند در قرآن کریم باید متذکر شد که عمل و رفتار پیامبر (ص) هیچ‌گاه خلاف قرآن نیست. ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم/۳-۴)؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید، این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست.

۱-۲ اصول جهان‌بینی نظام سیاسی صدر اسلام

با استناد به قرآن کریم، اسلام دین قابل قبول در پیشگاه خداوند است. قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/۱۹)، همانا دین نزد خدا اسلام است؛ و نیز می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران/۸۵)، هر که جز اسلام دینی را بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود؛ و آیه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده/۸۵)، امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم. از این بیانات بخوبی معلوم می‌شود که اسلام همان دین و دین همان اسلام است و لذا باید دید که خداوند علاوه بر تعاریفی که از اسلام بیان فرموده است چه نگاهی به جهان اسلام دارد که بدانیم

اسلام برچه مبانی و اصولی پایه‌گذاری شده است تا بهتر بتوانیم اصول و مبانی نظام سیاسی اسلام را بازشناسی نمائیم.

نگاهی که اسلام به جهان دارد یک نگاه انسانی، جهان‌شمول و خارج از مرزهای عقیدتی، نژادی و زبانی بوده است و تمام انسان‌ها را قطع نظر از خصوصیات عقیدتی، قومی و رنگ و زبان در سیمای یک انسان بنام نفس واحد می‌بیند و این حقیقت را در آیه آیات روح بخش قرآن کریم چنین به تصویر می‌کشد: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲)، هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فساد در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد؛ و هر کس، کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است؛ و این کنایه است از این که ناس و یا انسان‌ها همگی یک حقیقت‌اند، حقیقتی که در همه یکی است، یعنی یک فرد از انسان‌ها و همه انسان‌ها در آن حقیقت مساوی‌اند، پس اگر کسی به یکی از انسان‌ها سوء قصد کند گویی به همه سوء قصد کرده است، زیرا که به انسانیت سوء قصد کرده که در همه یکی است. (ترجمه المیزان، ج ۵، ص: ۵۱۸)

دین جهان‌شمول قطع نظر از این که همه جهان آن را می‌پذیرد و یا خیر باید همه جهان را بپذیرد و برای تنظیم روابط جهانیان، پیام و قانون منطقی ارائه دهد. دین مبین اسلام با پیام‌های قرآنی با کنار گذاشتن تعصب و تنفر پیروان همه ادیان را در محور ایمان با هم پیوند می‌دهد و چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (بقره/۴)، حضرت محمد (ص) را مورد خطاب قرار داده می‌فرماید (مؤمنان واقعی بدان‌چه به سوی تو فرود آمده و به آنچه پیش از تو نازل شده است، باورمند هستند و به آخرت یقین دارند). بنابراین نه تنها اختلافی از نظر اصول و اساس در دعوت انبیاء نمی‌بینند بلکه آن‌ها را معلمان و مربیان هماهنگی می‌دانند که یکی پس از دیگری در این آموزشگاه بزرگ جهان انسانیت برای پیش بردن انسان‌ها در سیر تکاملی‌شان گام می‌گذارند آن‌ها نه تنها ادیان آسمانی را مایه تفرقه و نفاق نمی‌شمرند، بلکه

با توجه به وحدت اصولی آن‌ها، وسیله‌ای برای ارتباط و پیوند میان انسان‌ها می‌دانند. (تفسیر نمونه، ج ۱، ص: ۷۵). دین اسلام رابطه را بین انسان‌ها رابطه خالق و مخلوق و ایمان به خدای یگانه و روز واپسین دانسته و هیچ تعصب و تنفر در احکام دین نسبت به انسان‌ها وجود ندارد. برخلاف ادیان دیگر که جز خود دیگران را به رسمیت نمی‌شناسند و از آتش زدن قرآن در کلیسا هم کوتاه نمی‌آیند و این برمی‌گردد به عدم درک از واقعیت‌های دینی.

۱-۳ فطری بودن نظام اسلام

دین پایدار دینی است که اصول و مبانی آن بر اساس فطرت مردم استوار باشد و هر مقدار با فطرت مردم مغایرت داشته باشد به همان نسبت اساس دین متزلزل و ناپایدار خواهد بود؛ و برای دستیابی به اقتدار در نظام سیاسی اسلام این اصل را نباید نادیده گرفت؛ و اگر میل به انحراف کشید، یک مانع بر سر این راه وجود دارد و اگر با فشارهای خارجی که انسان را به رفتن در راه‌های منحرف بکشاند، مواجه شد فشار دیگری هم هست که بشر را به پیروی از طریقه مستقیم وامی‌دارد؛ و این همان فطرتی است که خدای تعالی انسان را بدان فطرت بیافریده است. (تفسیر هدایت، ج ۱۰، ص: ۴۷) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)، پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. خلاصه معنی مراد آنست که ملازم و متابع دین خدا باش که جاده اسلام است و به راست و چپ التفات مکن و از آن میل منما؛ و خلقت خدای را که دین اسلامست پیروی کنید و دین درست و راست همان دین اسلام است. (تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۷، ص: ۱۷۷)

پیامبر بزرگوار اسلام می‌فرماید: «کل مولود یولد علی فطرة الإسلام فأبواه یهودانه اوینصرانه اویمجسانه.» هر مولود بر فطرت پاک اسلام به دنیا می‌آید، اما بعد از ملادت، والدین او، او را یهودی یا مسیحی یا زرتشتی بار می‌آورند. (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۲۵)

ظاهر این حدیث آن است که هر انسانی بر فطرت توحیدی آفریده می‌شود و اگر عوامل خارجی سبب گرایش انسان به شرک نشود، او راه توحید را دنبال می‌کند. عوامل خارجی می‌تواند از زمان انعقاد نطفه در گرایش انسان به شرک مؤثر باشد، از همین روست که حتی به پدر و مادر مسلمان در خصوص فرزند دار شدن از زمان انعقاد نطفه فرزند، آدابی را آموخته‌اند که در تکون شخصیت فرزند تأثیر دارد. اگر اصول دین از فطرت انسان کشیده شود و با ذوق‌ها و سلیقه‌ها و شرائط اقلیمی و محیطی آلوده گردد طبعاً محدود بوده و جهان شمول نخواهد شد و اگر با فطرت بشر هم‌نوا باشد می‌تواند جهانی باشد؛ چون فطرت نوع بشر یکی است. آنچه از فطرت بشر بر می‌آید، بخش عمده‌اش مربوط به اصول مشترک است که جنبه انسانی دارد، اگرچه کسی به خدا هم اعتقاد نداشته باشد. طبق آیه گرایش‌های حق طلبانه‌ای که در درون انسان نهفته شده، با تغییر مکان و زمان عوض نمی‌شود. ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ و هر گونه گرایش سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نژادی و اقلیمی که در درون انسان سرچشمه‌ای نداشته باشد، پایدار نیست. ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران/۸۳) منظور از آنچه گفته آمد این است که اسلام دین جهان‌شمول، دارای حقوق بشر و روابط بین‌المللی به مفهوم واقعی آن است. در اینجا قرآن مجید اسلام را به معنی وسیعی بیان کرده و می‌گوید: تمام کسانی که در آسمان و زمین‌اند و تمام موجوداتی که در آنها وجود دارند مسلمان‌اند یعنی در برابر فرمان او تسلیم‌اند زیرا روح اسلام همان تسلیم در برابر حق است منتها گروهی از روی اختیار (طوعاً) در برابر "قوانین تشریحی" او تسلیم‌اند و گروهی بی اختیار (کرها) در برابر "قوانین تکوینی" او. (تفسیر نمونه، ج ۲، ص: ۶۴۳)

۲- چارچوب کلی سیاست خارجی و روابط در نظام سیاسی اسلام

در این بخش از لحاظ اعتقادی، سیاست نظام اسلامی را بین امت‌های اسلامی و امت‌های غیر اسلامی (بی‌خدایان، مشرکان و اهل کتاب) بررسی می‌کنیم؛ که از رهگذر آموزه‌های قرآن نحوه برخورد با هر کدام از این ملت‌ها متفاوت است، و سیاست جهاد و مقاومت تنها

علیه یکی از این بخش‌ها که همان مستکبر و ستمگر متجاوز است واجب می‌گردد که به شرح ذیل بیان خواهد شد.

۲-۱ رابطه بین کشورها و امت‌های اسلامی

قرآن کریم روابط تمام مسلمانان را با آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات/۱۰) نوع رابطه برادری خوانده و آن‌ها را از اختلاف و تفرقه برحذر داشته است. امت‌ها از افراد و کشورها از ملت‌ها شکل می‌گیرند و آن‌چه از دید اسلام مهم است وحدت و یکپارچگی امت اسلامی در همه جهان است. روی این اصل مهم اسلامی مسلمانان از هر نژاد و هر قبیله و دارای هر زبان و هر سن و سال، با یکدیگر احساس عمیق برادری می‌کنند، هر چند یکی در شرق جهان زندگی کند و دیگری در غرب. این آیه ارتباط بین مؤمنین را منحصر می‌کند در ارتباط اخوت، برای این که مقدمه و زمینه‌چینی باشد برای تعلیلی که برای حکم صلح می‌آورد و می‌فرماید "پس بین دو برادر خود اصلاح کنید" و در نتیجه می‌فهماند این دو طایفه‌ای که شمشیر به روی یکدیگر کشیدند، به خاطر وجود اخوت در بین آن دو، واجب است که صلح در بینشان برقرار گردد و اصلاحگران هم به خاطر این که برادران آن دو طایفه هستند، واجب است صلح را در هر دو طایفه برقرار نموده، هر دو را از نعمت صلح برخوردار سازند- نه این که به طرف یک طایفه متمایل شوند. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۳۱۶) تا وقتی که مسلمان‌ها از خود شخصیت و چهره واحد نسازند و دارای موقعیت سیاسی واحد نباشند هرگز نمی‌توانند بنام امت واحد اسلامی در حوزه سیاست علیه دیگران اعمال نفوذ کنند و حتی نمی‌توانند عظمت و شوکت اسلامی داشته باشند؛ و این همان چیزی است که در سال‌های اخیر مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) بیشتر بر آن تکیه دارند و سعی ایشان بر این است که میان امت اسلام تفرقه نیاندازند و مردم را به وحدت و داشتن بصیرت دعوت می‌نماید چنان که در سخنرانی‌های ایشان مکرر آمده است.

وقتی درون یک کشور اسلامی چندین گروه زیر نام اسلام با خود و دیگران در محاصمه و جنگند و یا کشورهای اسلامی علیه یکدیگر توطئه می‌چینند دیگر انتظار سیاستی بنام جهان‌بینی سیاسی اسلامی از این قبیل کشورها قابل پذیرش نخواهد بود. نمونه

کوچک آن وقایعی بود که در فتنه سال ۱۳۸۸ در ایران روی داد و با بصیرت و راهنمایی‌های مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) مانع از تحقق اهداف شوم دشمن شد. اسلام مکتبی است که داعیه تنظیم روابط بین‌الملل و مسئله جهانی شدن را دارد، در درون خود باید انسجام داشته و از اقتدار و عظمت سیاسی برخوردار باشد. و اگر وضعیت مسلمانان همان‌طوری باشد که حالا هست هرگز نمی‌تواند اهداف والای اسلام را به تمام دنیا صادر کنند. حال ممکن است این سؤال پیش آید که چگونه در صدر اسلام با وجود فشارهای قبیله‌ای پیامبر چنین کار مهمی را تحقق بخشید؟

از آنجایی که در صدر اسلام مکتب منسجم بود و رهبر دین حضرت محمد (ص) هم شخصیت واحد و یک رنگی داشت، آحاد مسلمانان نیز منسجم بودند و بین آن‌ها روابط حسنه برقرار بود. نبی اکرم (ص) وقتی که از مکه به مدینه هجرت فرمودند محل واحدی بنام مسجد به خاطر عبادت ساختند. نه این که هر قومی و قبیله‌ای برای خود یک مسجد بسازد؛ اما امروزه در بین کشورهای اسلامی از جمله ایران مسجد شافعی‌ها، مسجد زردوئی‌ها، مسجد سرکانی‌ها و غیره داریم و این وضعیت در کشورهای مسلمان همسایه بسیار بدتر از ایران است و بجای این که مسجد مرکز واحد تجمع مسلمانان باشد قومیت‌ها و ملیت‌ها معرف هویت مسجد شده‌اند که با اصول جهان‌بینی اسلامی کاملاً ناسازگار است. چون خداوند می‌فرماید: *(وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ)*؛ (انفال/۴۶)، یعنی با نزاع و کشمکش در میان خود ایجاد اختلاف نکنید و در نتیجه خود را دچار ضعف اراده مسازید که عزت و دولت و غلبه بر دشمن را از دست می‌دهید، چون اختلاف، وحدت کلمه و شوکت و نیروی شما را از بین می‌برد. نمونه کوچک آن این که تمام مسلمانان شعار دفاع از فلسطین را سر می‌دهند و اما این فلسطینی‌های مسلمان و مظلوم یک منطقه کوچک و محاصره شده را بین فتح و حماس به دویخش غزه و رام الله تقسیم نموده، صدر اعظم یک حکومت و رئیس جمهور حکومت دیگر دارد. تجهیزات و امکانات هم از اروپا و آمریکا می‌گیرند، آن‌ها از پنجره‌های خانه‌ها یکدیگر را می‌بینند ولی کنار هم نمی‌نشینند ولی مسلمانان دیگر شب و روز از غم این ستم دیده‌ها خون‌گریه می‌کنند. از دید جهان‌بینی

سیاسی اسلام نمی‌تواند کاری را پیش ببرند و جز پیام اختلاف و دشمنی چیز دیگری را به جهانیان صادر نمی‌کنند.

۲-۲ ایجاد رابطه با ادیان دیگر از دید اسلام

خودسازی در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا جایی که پیامبر (ص) اول خود و اطرفیان خود را ساخت و بعد توانست مکتب و رهبری خود را به صورت منسجم و یکپارچه ارائه نماید، پیامبر (ص) اول روابط بین مسلمانان را درست کرد، بعد نوبت به تنظیم روابط حسنه بین مسلمانان و دیگران رسید. در اسلام خودسازی اثر گزاری بیشتری بر دیگران دارد و در این رابطه خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾؛ بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.» پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگویند: «شاهد باشید که ما مسلمانییم [نه شما].» (آل عمران/۶۴)، در نزول آیه شریفه سه قول است: ۱- در باره یهود و نصاری. ۲- در باره نصاری نجران. ۳- درباره هرقل سلطان روم نازل شد که حضرت نامه‌ای برای او نوشت. مضمون نامه آن‌که: این نامه‌ای است از حضرت محمد رسول الله (ص) به سوی هرقل بزرگ روم، سلام بر کسی که متابعت هدایت نماید. بعد، تو را دعوت می‌کنم به اسلام. اسلام بیاور تا سالم باشی از هلاکت. اسلام بیاوری، به تو دو اجر می‌رسد و اگر پشت کنی، تو را دو گناه باشد یکی گناه خود که مسلمان نشدی و دیگر گناه تابعانت که به سبب تو مسلمان نشدند. (تفسیر اثنا عشری، ج ۲، ص: ۱۳۴) آیه شریفه بر آن جناب دستور داده که اهل کتاب را به توحید دعوت کند، چون توحید اصل مشترک جمیع ادیان الهی است لذا همه کتاب‌های آسمانی بدان دعوت می‌کنند. انبیا (ع) بشر را دعوت می‌کنند به این که تک تک و مجموعشان بر طبق دعوت فطریشان - یعنی بر اساس کلمه توحید - سیر کنند و اعتقاد به توحید حکم می‌کند که چنین معیارهایی داشته باشد:

۱- تسلیم خدا شدن ۲- بسط عدالت، یعنی گسترش تساوی در حقوق حیات ۳- حریت در اراده صالحه و عمل صالح.

و این امور تحقق نمی‌یابند مگر وقتی که ریشه‌های اختلاف یعنی: ۱- سرکشی به غیر حق ۲- بهره‌کشی و تحکم زورمندان از زیر دستان، از بیخ کنده شود، پس هیچ معبودی بجز الله نیست و هیچ ربی جز او نیست و هیچ حکمی جز حکم خدا نیست. (المیزان، ج ۳، ص: ۳۹۲) آیه بیان می‌دارد که مسیحیت را دعوت کن و به آن‌ها بگو: بیاید اصول مشترک را به عنوان روابط بین اسلام و مسیحیت امضا کنیم که آن اصول عبارتند از:

۱- خدا را پرستیم.

۲. برای او شریک قائل نشویم.

۳. رژیم ارباب و رعیتی را ملغی کنیم و دنبال برتری جویی نباشیم.

نامه‌های پیامبر به زمامداران جهان

از تواریخ اسلامی استفاده می‌شود که پیامبر (ص) هنگامی که اسلام در سرزمین حجاز به اندازه کافی نفوذ کرد (مخصوصاً بعد از نزول آیه: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾؛ (آل عمران/۶۴) و دعوت به همکاری در امر توحید که قدر مشترک همه ادیان آسمانی است) نامه‌های متعددی برای زمامداران بزرگ آن عصر فرستاد. از جمله: ۱- نامه به مقوقس ("به ضمیمه و فتح هر دو قاف" زمامدار مصر از طرف "هرقل" پادشاه روم) ۲- نامه برای قیصر روم

پیام‌هایی که این آیه در چگونگی روابط به ملت‌های دیگر به ما می‌دهد به شرح ذیل می‌باشد:

۱ مسلمانان باید بر سر مشترکات، با اهل کتاب به توافق برسند. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ

تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ...﴾

۲ باید در دعوت به وحدت، پیش قدم بود. ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾

۳ اگر به تمام اهدافِ حقّ خود دست نیافتید، از تلاش برای رسیدن به بعضی از آن خودداری نکنید. ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ...﴾

۴ یکی از مراحل تبلیغ، دعوت به مشترکات است. ﴿كَلِمَةٌ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ قرآن می تواند محور مشترک خوبی برای دعوت باشد، زیرا هم تاریخ انبیا را دارد و هم از تحریف به دور بوده است.

۵ در تبلیغ و دعوت دیگران، باید به عقاید حقّه و مقدّسات طرف مقابل، احترام گذارد. ﴿كَلِمَةٌ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾

۶ یگانه پرستی و بیزاری از شرک، از مشترکات تمام ادیان آسمانی است. ﴿كَلِمَةٌ سَوَاءٌ﴾، ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾

۷ توحید، سبب تعالی انسان است. "تعالوا" در جایی بکار می رود که دعوت به رشد و بالا آمدن باشد. ﴿تَعَالَوْا﴾، ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾

۸ اطاعت بی چون و چرا از دیگر انسانها، نشانه‌ی پذیرش نوعی ربوبیت برای آنها و یک نوع عبودیت برای ماست. در حالی که همه‌ی انسانها با یکدیگر مساوی هستند. ﴿لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾

۹ اندیشه‌ی آزاد و شخصیت مستقل، شعار قرآن است. ﴿لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾
۱۰ اعراض و سرپیچی مخالفان نباید در اراده و ایمان ما اثر بگذارد. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾

۱۱ هر مبلغی باید سرپیچی و اعراض مردم را پیش بینی کند تا مأیوس نشود. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا...﴾

۱۲ پس از استدلال و برهان، جدل را قطع کنید. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا...﴾

۱۳ بندگی خدا، نفی شرک و طرد حاکمیت غیر خداوند، از ویژگی‌های یک مسلمان واقعی است. ﴿اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. (مکاتیب الرسول، جلد ۱ صفحه ۹۷)

قرآن کریم در سوره انبیا بعد از بیان سیره انبیا ۷ می فرماید: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء / ۹۲)، این است امت شما که امتی یگانه است و منم پروردگار

شما، پس مرا بپرستید؛ یعنی نه تنها مسلمانان امت واحدند، بلکه مسلمانان، مسیحیان، کلیمیان و همه پیروان انبیای الهی یک امت‌اند؛ زیرا اعتقاد به یک مرجع و معاد دارند و معتقد به اصل رسالت‌اند. مقصود از «امت» دین اسلام است، یعنی دین اسلام. دین شماست که واجب است به آن معتقد باشید و از آن منحرف نشوید و کلمه «واحد» که اشاره به عدم اختلاف است بر همین معنا دلالت دارد. (ترجمه جوامع الجامع، ج ۴، ص: ۱۷۳)

"امت" به معنای هر گروهی است که جهت مشترکی آن‌ها را به هم پیوند دهد: دین، یا زمان یا مکان واحد، خواه به وحدت اختیاری یا غیر اختیاری باشد. (مفردات راغب، ذیل واژه "امت")

۲-۳ رابطه نظام سیاسی اسلامی با ملت‌های غیر مسلمان:

قرآن کریم بعد از روشن ساختن رابطه میان مسلمانان با مسلمانان و غیرمسلمانانی که موحدند، کیفیت رابطه بین مسلمانان و سائر افرادی را که اصلاً پیرو هیچ یک از ادیان آسمانی نیستند، این‌طور بیان می‌نماید: ﴿لَا يَنْهٰكُمْ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْ تَجْرِبُوْهُمْ اِنْ جَرَّبُوْكُمْ اَنْ يَّخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ﴾؛ (ممتحنه / ۸)، [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنجیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.

﴿اِنَّمَا يَنْهٰكُمْ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَ اَخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوْا عَلٰى اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾؛ (ممتحنه / ۹)، فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون‌راندنتان با یکدیگر هم دست شده‌اند؛ و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستم‌گرانند.

مشرکان و کافران دو گروه بودند: عده‌ای اهل توطئه بوده و سعی می‌کردند مسلمانان را بکشند یا تبعید کنند یا زندانی نمایند یا اموالشان را مصادره و غارت کنند. گروه دیگر، کاری با مسلمانان نداشتند.

یکی از شروط صلح نامه حدیبیه (رجوع بسوره فتح) این بود: هر مسلمانی که از مکه به مدینه برود آن حضرت او را بکفار مکه پس بفرستد و اگر مسلمانی از مدینه رو برتابد و به مکه بشتابد قریش او را باز گردانند. هنوز آن حضرت در حدیبیه بودند که جمعی مسلمانان از مکه گریختند و به ملازمت آن حضرت آمدند. از جمله: سبیعه دختر حارث اسلمیه به حدیبیه آمد و اسلام اختیار کرد. شوهر آنزن «مسافر مخزومی» آمد و گفت: زن مرا به من رد کن که در صلحنامه شرط شده که هر که از ما بنزد تو آید رد کنی؛ و هنوز گل مهری که بر صلحنامه زده ایم خشک نشده. جبرئیل نازل شد و گفت: شرط مردان شده نه زنان؛ و روا نیست که زنان مسلمان را باز بدهید؛ و این آیه را پیامبر صلی الله علیه و آله خواند. (حجۀ التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ج ۶، ص: ۳۶۷؛ تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۹، ص: ۲۴۸)

به این ترتیب افراد غیر مسلمان به دو گروه تقسیم می شوند: گروهی که در مقابل مسلمان ایستادند و شمشیر به روی آنها کشیدند و آنها را از خانه و کاشانه شان به اجبار بیرون کردند و خلاصه عداوت و دشمنی خود را با اسلام و مسلمانان در گفتار و عمل آشکارا نشان دادند، تکلیف مسلمانان این است که هر گونه مراوده با این گروه را قطع کنند و از هر گونه پیوند محبت و دوستی خودداری نمایند که مصداق روشن آن مشرکان مکه مخصوصاً سران قریش بودند، گروهی رسماً دست به این کار زدند و گروهی دیگر نیز آنها را یاری کردند.

اما دسته دیگری بودند که در عین کفر و شرک کاری به مسلمانان نداشتند، نه عداوت می ورزیدند، نه با آنها پیکار می کردند و نه اقدام به بیرون راندنشان از شهر و دیارشان نمودند، حتی گروهی از آنها پیمان ترک محاصره با مسلمانان بسته بودند، نیکی کردن با این دسته اظهار محبت با آنها بی مانع بود و اگر معاهده ای با آنها بسته بودند باید به آن وفا کنند و در اجرای عدالت بکوشند. اگر کافری از گروه دوم مورد لطف مسلمانان قرار بگیرد، نه تنها بد نیست، بلکه این کار محبوب خداوند است. خداوند نمی فرماید با کافران زندگی مسالمت آمیز نداشته باشید و یا نسبت به آنها قسط و عدل را اعمال نکنید،

بلکه می‌فرماید: ستم‌پذیر نباشید، اگر گروهی به شما ستم نکردند - اگرچه مسلمان نیستند و کافرند - شما نیز زندگی مسالمت‌آمیز همراه با قسط و عدل را با آن‌ها برقرار کنید. (تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص: ۳۲)

این دو آیه مبین یک حکم کلی در باره معامله مسلمانان با کفار است و آن این‌که اگر کفار ضرری به مسلمانان نرسانده و به فکر ضرر و توطئه بر علیه آنان نیستند، مسلمانان می‌توانند با آن‌ها خوب باشند و نیکی کنند ولی آنان که ضرر رسانده و در فکر ضرر رساندن هستند، نمی‌شود آن‌ها را دوست داشت و رابطه برقرار کرد و نیکی نمود. (تفسیر أحسن الحدیث، ج ۱۱، ص: ۱۲۴)

روایات زیادی درباره تجویز معاشرت و خوش رفتاری با کفار غیر محارب و درباره حب و بغض بخاطر خدا وارد شده است از جمله در کافی به سند خود از سعید اعرج از امام صادق ۷ روایت آورده که گفت: امام فرمود: از محکم‌ترین دست‌آویزهای ایمان یکی این است که به خاطر خدا و در راه او دوستی کنی و در راه او دشمنی کنی، در راه او بدهی و در راه او از عطاء دریغ نمایی. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَذُ الْمُؤْمِنِ لِلْمُؤْمِنِ فِي اللَّهِ مِنْ أَكْبَرِ شُعْبِ الْإِيمَانِ، أَلَا وَمَنْ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَأَبْغَضَ فِي اللَّهِ وَأَعْطَى فِي اللَّهِ وَمَنَعَ فِي اللَّهِ فَهُوَ مِنْ أَصْفِيَاءِ اللَّهِ» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۲، حدیث ۳؛ وسائل الشیعه: ۱۶/۱۶۶، باب ۱۵ حدیث ۲۱۲۵۱).

فی الجمله آیات بالا نشانه این است که کافر از امنیت اسلامی برخوردار است و به نبی گرامی دستور می‌دهد: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (توبه/ ۶)، و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پناهش ده تا کلام خدا را بشنود سپس او را به مکان امنش برسان، چرا که آنان قومی نادانند. این آیه متعرض حکم پناه دادن به مشرکین است که پناه خواهی می‌کنند و می‌فرماید پناهشان بدهید تا کلام خدا را بشنوند و این سخن هر چند در خلال آیات براءت و سلب امنیت از مشرکین جمله‌ای معترضه و یا شبیه به معترضه است، لیکن گفتنش واجب بود، چون در حقیقت دفع دخل و جواب از توهمی بود که حتماً می‌شد. (المیزان، ج ۹،

ص ۲۰۵). این دستور یکی از مهم‌ترین و منصفانه‌ترین و بزرگ‌ترین دستورهای دین مقدس اسلام است. چون آن دسته از دشمنان اسلام که میگویند: هدف اسلام ریختن خونها می‌باشد مجاللی نمی‌دهد تا بتوانند: عوام فریبی نمایند. از آنجا که هدف اسلام هدایت افراد بشر است در جمله ذیل می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ یعنی اینان که مشرک هستند گویا: هنوز از حقایق اسلام آگاهی کامل ندارند: پس باید آگاهشان نمود؛ و اگر بعد از آگاهی باز هم بکفر و شرک خویشتن اصرار ورزیدند ریختن خونشان مباح بلکه لازم خواهد شد. (تفسیر آسان، ج ۶، ص: ۱۹۶)

یعنی اگر یکی از مشرکان خواست با شما رابطه فرهنگی برقرار کند و به کشور شما بیاید تا آیات الهی را بشنود و بررسی کند، شما باید اولاً: مرز را برای او باز بگذارید؛ ثانیاً وقتی داخل مرز شد، از او حراست کنید که هیچ آسیبی به او نرسد؛ ثالثاً بگذارید تا او سخن الهی را گوش بدهد، بعد اگر نپذیرفت و خواست به کشورش برگردد، شما موظفید که او را از مرز خود به سلامت خارج کنید.

بنابراین اگر کسی پناهندگی فرهنگی خواست که بیاید در کشور اسلامی درباره اصول اسلامی مطالعه کند، نظام اسلامی موظف است او را بپذیرد و همه امکانات امنیتی را برای او فراهم کند و به او فرصت بدهد و اگر نپذیرفت و خواست برگردد، باز هم همکاری کند. این دستور در صدر اسلام عمل می‌شد، الآن هم قابل اجراست. از این رو چنین دینی می‌تواند به عنوان بهترین عامل برای روابط بین‌الملل مطرح شود؛ و با دیدن رفتار و عمل آنها آنچه را که از توهمات بیگانه در ذهنشان فرو کرده‌اند تا مسلمانان را خشن بیندارند را به این باور تبدیل کند که جامع‌ترین برنامه برای هدایت بشر در اسلام آمده است؛ و این چنین می‌توان اسلام را به دنیا صادر کرد. برای این امر از دانشگاه‌ها باید شروع کرد. همان کاری که در دانشگاه امام صادق ۷ در سطح کوچکی شروع شده، می‌توان آن را در سطح کلان نظام سیاسی اسلام پیاده کرد تا هم جوانان با آنها آشنا شوند و در زمینه اعتقادی قوی گردند و هم آنها اسلام را صادر کنند و قطعاً غیر مسلمانان اگر اسلام و دین را از زبان یکی از خودشان بشنوند، پذیرش آن برایشان سهل و راحتتر است.

۲-۴ نحوه تعامل و رابطه با مستکبران و متجاوزان

از دیدگاه اسلام زندگی مسالمت آمیز با کافری که با خصلت استکباری می‌خواهد علیه اسلام و مسلمانان تجاوز کند، ممکن نیست، اینجا جهاد و مقاومت فرض است و تمام آیات جهاد و برخورد غلیظ علیه کفار و منافقین در همین حالت فرض شده است. آن‌ها گروه مستکبران‌اند، نه صرفاً کفار. قرآن بین کافر و مستکبر، فرق می‌گذارد و می‌فرماید: با کافری که با شما اهل نبرد نباشد، می‌توانید زندگی عادلانه داشته باشید؛ ولی با مستکبران نمی‌توانید این چنین زندگی کنید. آن‌ها خون، مال و ... شما را برای خود حلال می‌شمارند. آن‌ها با هیچ تعهدی حاضر نیستند زندگی کنند و هیچ پیمانی را محترم نمی‌شمارند. اگر با چنین گروهی بخواهید میثاق بین‌المللی ببندید، آن‌ها امضا نمی‌کنند. اگر قطعنامه‌ای را اجرا کنید، آن‌ها اجرا نمی‌کنند و اگر رابطه‌ای را براساس تفاهم، تنظیم و تدوین کنید، آن‌ها نقض می‌کنند. لذا قرآن کریم درباره این گروه مستکبر می‌فرماید: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (توبه/ ۱۲) و اگر سوگندهای خود را پس از پیمان خویش شکستند و شما را در دیتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید، چرا که آنان را هیچ پیمانی نیست، باشد که [از پیمان‌شکنی] باز ایستند.

نفی رابطه ستمگری و ستم‌پذیری در اسلام به طور صریح آمده است. اسلام نه دین انزوا است تا جدا از جهان زندگی کند و نه سلطه‌پذیر است و نه سلطه‌گر. هم اصل انزوا را باطل می‌داند و هم سلطه‌گری را امضاء نمی‌کند و هم سلطه‌پذیری را ننگ می‌داند، چون معیار این روابط را قسط و عدل تنظیم می‌کند. اگر بر اساس قسط و عدل رابطه تدوین و تنظیم شد، انسان نه از قدرت خود سوء استفاده می‌کند و نه اجازه می‌دهد مقتدری از قدرت او بد استفاده کند، از این رو در عین حال که در سوره مبارکه «ممتحنه» رابطه با کافران را امضاء کرده، اما در سوره «انفال» و «توبه» رابطه با مستکبران را امضاء نکرده است، چون با کافر زندگی مسالمت آمیز ممکن هست، زیرا وی گرچه اصول الهی را نمی‌پذیرد، اصول انسانی را می‌پذیرد؛ اما مستکبر نه اصول الهی را می‌پذیرد و نه اصول

انسانی را. خوی استکبار پیمان شکنی است، از این رو قرآن در عین حال که فرمود شما می توانید با کافران زندگی مسالمت آمیز داشته باشید، خواسته است با مستکبران همواره در نبرد باشید، زیرا خوی آن‌ها نقض عهد است: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (جوادی آملی، روابط بین الملل، ص ۱۷۱)

یعنی با رهبران و سران ستم بجنگید، نه برای این که آن‌ها ایمان ندارند و کافرند، بلکه برای آنکه آن‌ها اهل میثاق و عهد نیستند. شما اگر بخواهید با یک ملت و گروه زندگی کنید، به ناچار باید روابط تجاری، فرهنگی و... داشته باشید. این در حالی است که رفتار این گروه به گونه‌ای است که اگر بخواهید فکرتان را منتقل کنید، آن‌ها می‌کوشند که فکرتان را تحمیل کنند و فکر شما را نپذیرند و اگر رابطه سیاسی برقرار کنید، می‌خواهند سیاست خود را تحمیل کنند و آرای سیاسی شما را نپذیرند. در روابط صنعتی می‌خواهند از صنایع شما استفاده کنند؛ ولی صنایع خود را در اختیار شما قرار ندهند. در نتیجه با چنین گروهی نمی‌توان زندگی کرد. این‌ها در هر صورت، رفتار تجاوز کارانه و استکباری دارند. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: با این گروه مقاتله کنید: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ﴾؛ چرا؟ چون ﴿انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتھون﴾؛ آن‌ها یمین، سوگند، میثاق، عهد، نذر و مانند آن را محترم نمی‌شمارند و به آن‌ها پایبند نیستند. با چنین گروهی نمی‌توان زندگی کرد. بنابراین با رهبران کفر مبارزه نمائید که اولاً: رهبران کفار آنان را برای جنگ با اسلام و مسلمانان ترغیب و تحریک می‌نمودند و ثانیاً: اگر رهبران کفار کشته می‌شدند آتش جنگ خاموش و در نتیجه: افرادی که سعادت و لیاقت داشتند بدین اسلام مشرف شوند می‌شدند. (تفسیر آسان، ج ۶، ص: ۲۰۳)

اسلام دین انزوا نیست تا جدا از جهان زندگی کند - و نه سلطه‌پذیر و سلطه‌گر است. در عین حال که در سوره مبارکه ممتحنه رابطه با کفار را امضا کرده است، در سوره انفال و توبه که مسئله تجاوز و ستم مطرح است آن‌ها را قابل زندگی مسالمت آمیز نمی‌داند.

سخن نورانی از فاطمه زهرا صدیقه کبری (ع) رسیده است. (الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۳ - ۲۸۴). که آن حضرت هنگام احتجاجش در مسجد پیغمبر (ص) این آیه را قرائت فرمود:

﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾؛ (مائده/۵۰)، یعنی در حکومتی که حضرت علی ۷ مجبور است خانه‌نشین شود، آن حکومت، حکومت جاهلی است، گرچه به نام دین باشد. وقتی خاندان پیغمبر محکوم‌اند، آن حکومت، حکومت الهی نیست بلکه جاهلیت است، هرچند داعیه دین داشته باشند. اکنون نیز آنچه در بخشی از مناطق مسلمان‌نشین حکومت می‌کند همان جاهلیت است. حضرت زهرا (ع) فرمود فدک را که از من گرفتید، مالی بود که پدرم به من بخشید - ایشان شاهد هم اقامه کردند - اگر شما بخشش را قبول ندارید، از راه ارث این باغ فدک به من می‌رسد و ملک من خواهد بود. (روابط بین الملل، جوادی آملی، ص ۱۷۳)

وقتی حادثه کربلا به پایان رسید، زینب کبری (ع) در کوفه به مردم گفت وقتی غلام ثقیف - یعنی حجاج بن یوسف ثقفی - بر شما مسلط شد، شما باید گریه‌های فراوان داشته باشید ولی بی‌اجر؛ (الامالی، طوسی، ص ۹۲) و چنین هم شد. دعای علی بن ابی‌طالب ۷ و نفرین وجود مبارک آن حضرت (نهج البلاغه، خطبه ۷۰) در باره امویان و بداندیشان عراق مؤثر و حجاج بر آن‌ها مسلط شد و آنان مظلوم گشتند ولی مأجور نشدند، زیرا ظلم‌پذیر، نباید ظلم دیگران را بدون اجر بپذیرد.

خلاصه، قرآن کریم در عین حال که روابط مسلمانان با پیروان ادیان توحیدی و نیز کافران را امضا می‌کند؛ لیکن سلطه‌پذیری مسلمانان و سلطه‌گری غیرمسلمانان را امضاء نمی‌کند: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ (نساء/۱۴۱) و نامسلمانان بر مسلمانان سلطه و راه نفوذ ندارند؛ نه راه نفوذ علمی که با احتجاج بتوانند اسلام را دین باطل معرفی کنند - زیرا ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾؛ (انعام/۱۴۹) و نه راه نفوذ تشریحی دارند که بتوانند بر مسلمانان حکومت کنند. هم سلطه تشریحی کافران نفی شد و هم سلطه فرهنگی آنان و به همان معیاری که اسلام اجازه نمی‌دهد کسی ظلم کند، اجازه نمی‌دهد کسی ظلم بپذیرد. اگر کسی ظلم‌پذیر بود هرچند مظلوم است؛ ولی مأجور نیست. (روابط بین الملل - صفحه ۱۷۵) بنابراین هم سلطه تشریحی نفی شده و هم سلطه فرهنگی.

اسلام با مستکبر به هیچ روی رابطه را امضاء نمی‌کند و کنار هم نخواهند بود. ابراهیم خلیل ۷ بعد از آن که معنای خوی استکبار و خطر آن را به مشرکان فهماند فرمود من و پیروانم از شما بیزاریم: ﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾؛ و اگر تو را تکذیب کردند، بگو: «عمل من به من و عمل شما به شما اختصاص دارد. شما از آنچه من انجام می‌دهم بیزارید و من از آنچه شما انجام نمی‌دهید بیزارم». (یونس / ۴۱)، ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءُاُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾؛ قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست: آن گاه که به قوم خود گفتند: «ما از شما و از آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم. به شما کفر می‌ورزیم و میان ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده تا وقتی که فقط به خدا ایمان آورید.» (ممتحنه/۴). این اعلان تبری هم از سوی ابراهیم است و هم از سوی پیروان ابراهیم و خدا هم در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ (آل عمران: ۶۸)، در حقیقت، نزدیک‌ترین مردم به ابراهیم، همان کسانی هستند که او را پیروی کرده‌اند و [نیز] این پیامبر و کسانی که [به آیین او] ایمان آورده‌اند و خدا سرور مؤمنان است. شایسته‌ترین مردمی که به ابراهیم تاسی کردند، اصحاب و پیروان با ایمان او بودند. پیامبر اسلام هم به مکتب او اقتدا می‌کند - نه به شخص ابراهیم - و مؤمنین هم به پیامبر اسلام اقتدا می‌کنند.

کافر اگرچه دستورات الهی را اجرا نمی‌کند اما فرمان فطرت را ارج می‌نهد و بعضی از حقوق را عمل می‌کند؛ ولی مستکبر، نه به دستورات الهی وقعی می‌نهد و نه برای فرامین فطرت ارزشی قائل است. این‌ها گذشته از کفرشان مستکبرند و گذشته از شرک‌شان مستبدند و با مستبد نمی‌توان کنار آمد.

۳- مبانی و اصول رابطه ضابطه‌مند با کفار

با آن که اسلام مسلمانان را از برقراری رابطه با کفار غیر مستکبر و متجاوز منع نکرده ولی در عین حال قواعد و اصول حاکم بر رابطه را نیز فراموش نکرده است که درین نوشته به چند مورد آن اشاره می‌شود.

۳-۱ منبع رابطه قلبی و روابط پنهانی و محرمانه با کفار

اسلام اگرچه روابط با کفار را امضا می‌کند؛ ولی به مسلمانان دستور می‌دهد این رابطه را در محدوده جان، راه ندهند. مسلمانان اگر خواستند با یکدیگر رابطه برقرار کنند، ضمن این که روابط تجاری، صنعتی، سیاسی و مانند آن دارند، می‌توانند به قلب یکدیگر راه پیدا کنند؛ چون هر دو مسلمان و مؤمن‌اند.

قرآن در مورد عدم ایجاد پیوند قلبی با کفار می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَسْتُمْ قَد بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران/۱۱۸)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غیر خودتان، [دوست و] همراز مگیرید. [آنان] از هیچ نابخکاری در حق شما کوتاهی نمی‌ورزند. آرزو دارند که در رنج بیفتید. دشمنی از لحن و سخنان آشکار است و آنچه سینه‌هایشان نهان می‌دارد، بزرگ‌تر است. در حقیقت، ما نشانه‌ها [ی دشمنی آنان] را برای شما بیان کردیم، اگر تعقل کنید. "بطانۀ" در لغت به معنی لباس زیرین است و مقابل آن "ظهارۀ" به- معنی لباس روئین می‌باشد؛ و در اینجا کنایه از "محرم اسرار" است؛ و "خبال" در اصل به معنی از بین رفتن چیزی است، غالباً به زیان‌هایی که در عقل انسان اثر می‌گذارد خبال گفته می‌شود. (تفسیر نمونه، ج ۳، ص: ۶۳)

سخن مفسران در مورد: ﴿بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾؛ طبری: یعنی دوستی مکنید با منافقان و آن‌ها را در اسرار خود جلوتر از مؤمنان قرار ندهید. (ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص: ۲۵۲)

"بطانۀ": در اصل به وزن خیاطت، مصدر است از بطون که در مقابل ظهور است و به این اعتبار به بطن حیوان در مقابل ظهر او اطلاق می‌شود. پس بطانت برای مبالغه اطلاق

می‌شود به کسی که چون باطن در مورد سرّ و مصاحبت مخصوص قرار می‌گیرد. (تفسیر روشن، ج ۴، ص: ۴۰۵)

ابو الفتوح: بطانه آن دوستی باشد که بر احوال پوشیده‌ی شخص مطلع باشد مانند آستر لباس که جز صاحب لباس دیگری از آن خبر ندارد. (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص: ۲۹)

روح البیان: از غزالی نقل است: تا کسی را خوب آزمایش نکنی دوست خود مگیر و در چند موقع می‌توان او را امتحان کرد: ۱- در معزولی از مقام ۲- در مقام و منصب، ۳- بی‌نیازی، ۴- فقر، ۵- همخانه شدن، ۶- همسفر شدن، ۷- طرف معامله و داد و ستد شدن، ۸- در سختی از او کمک خواستن پس اگر او این مواقع به میل تو بود و از تو بزرگتر بود پدر خود بدان و اگر برابر بود برادر و اگر کوچکتر بود فرزند خود بدان و اگر غیبتی یا بدرفتاری از چنین کس دیدی سزای آنرا بخدا واگذار که تلافی آن موجب زیان است و تلف عمر. (تفسیر روح البیان، ج ۲، ص: ۸۵)

در واقع خداوند می‌فرماید شما نباید بیگانگان را محرم اسرار قرار دهید. آن‌ها را به قلب‌تان راه ندهید که در درون جانتان محبت آن‌ها جا پیدا کند. اسلام اگر رابطه بین‌المللی حتی با کفار را جایز بداند، در حد ظاهره است، نه در حد بطانه؛ یعنی می‌توانید کالا بفروشید و کالا بخرید، می‌توانید مصالح نظامی را مبادله کنید و می‌توانید مسائل سیاسی را مبادله کنید، ولی اولاً: هرگز محبت آن‌ها را به درون جانتان راه ندهید و ثانیاً: آن‌ها را از نظر مسائل سیاسی، محرم اسرار نظامتان نکنید.

وحدت استقرار یافته در میان مسلمانان وحدتی اصولی است و لذا جایز نیست که هوای نفسانی و مصالح خصوصی با آن بازی کند و یکی از مسلمانان برای یکی از کفار برتری و فضیلتی قائل شود و به خاطر مصلحت یا هوای نفس او را نزدیکترین مردم به خود و دستگاه کار خویش قرار دهد، بلکه می‌بایستی که مردان خود را از خود مسلمانان برگزیند، حتی اگر از این بابت به صورتی موقت زیانی نصیب مسلمانان شود، چه ضرر قابل جبران است، ولی نفاق کافر و غیر مخلص و منتظر فرصت بودن او برای وارد کردن ضربه

هولناک به مسلمانان چیزی نیست که عوضی داشته باشد. آنان جلوگیر هیچ ضرری از شما، چه کم چه زیاد، نیستند، چرا که خلوص نیت با شما ندارند و در واقع هر وقت گرفتاری برای شما پیش آید از آن شادمان می‌شوند و دلیل آن از زبان‌هایشان آشکار می‌شود، چه عموماً سخنی را بر زبان می‌آورند که در ضمن آن چیزی را که در دل‌های خود پنهان کرده‌اند آشکار می‌سازد، زیرا که آدمی هر اندازه در پوشیده نگاه داشتن مطلبی بکوشد و در توقف‌های نابجای وی در سخن گفتن و آوردن کلمات دو پهلو و نظایر این‌ها آنچه را که در سر ضمیر دارد آشکار می‌سازد؛ و اگر در گفته‌های ایشان نیک بیندیشید این حقیقت بر شما آشکار خواهد شد و سینه‌های ایشان آکنده از خشم و غضب نسبت به شما است. (تفسیر هدایت، ج ۱، ص: ۶۰۰)

پیام‌هایی که از آیه شریفه می‌توان گرفت عبارتند از:

- ۱ بیگانگان را محرم اسرار خویش قرار ندهیم. ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾ وجود مستشاران خارجی در کشورهای اسلامی، ممنوع است.
- ۲ رازداری، یک وظیفه‌ی قطعی است. ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾
- ۳ هر مسلمانی هم که مصداق ﴿دُونِكُمْ﴾ باشد، نباید محرم اسرار قرار گیرد، زیرا در میان مسلمانان نیز افراد فتنه‌جو و جاسوس، کم نیستند. ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ...﴾
- ۴ ملاک دوستی و روابط صمیمانه‌ی مسلمانان با سایر جوامع باید ایمان باشد. ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾
- ۵ جامعه‌ی اسلامی، برتر از جامعه‌ی غیر اسلامی است. ﴿دُونِكُمْ﴾ بجای «غیر کم» نشان آن است که غیر مسلمانان، دون و پائین‌اند. ﴿مِنْ دُونِكُمْ﴾
- ۶ اولین حرکت و خطر دشمن، تهاجم فرهنگی است. دشمن در ضربه زدن به فکر و اندیشه کوتاهی نمی‌کند. ﴿لَا يَأْلُونَكُمُ خَبَالًا﴾
- ۷ دشمنان با روشهای گوناگون با ما برخورد می‌کنند: الف- فساد. ﴿لَا يَأْلُونَكُمُ خَبَالًا﴾ ب- فشار. ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ ج- نفاق. ﴿مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾

۸ دشمنان خود را بشناسید و هشیار باشید، آنان ذره‌ای در توطئه و فتنه علیه شما کوتاهی نمی‌کنند. ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾

۹ اوامر و نواهی الهی، دلیل و فلسفه دارد. اگر شما را از روابط صمیمانه با دشمنان نهی می‌کند، به خاطر آن است که آنان در توطئه علیه شما کوتاهی نمی‌کنند. ﴿لَا تَتَّخِذُوا﴾، ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ﴾

۱۰ از کوزه همان برون تراود که در اوست. از دشمن انتظاری جز بغض و کینه نیست. ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾

۱۱ دشمنان خود را از تبلیغات آنان بشناسید. ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾

۱۲ روابط صمیمی با دشمن توطئه‌گر، نشانه‌ی بی‌عقلی است. برخورد با صفا، با افراد بی‌صفا، کم‌عقلی است. ﴿مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾

۱۳ خداوند به درون همه آگاه است و نقشه‌های دشمنان اسلام را افشا می‌کند. ﴿وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾

۱۴ دشمنان شما منافق هستند، ظاهر و باطنشان یکی نیست. ﴿مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ﴾

۱۵ خداوند با معرفتی روحیات دشمن، با شما اتمام حجت کرده است. ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ﴾

۱۶ مؤمن بودن مسئله‌ای است و عاقل بودن مسئله دیگر، لذا در این آیه خداوند به مؤمنان می‌فرماید: کفار را محرم اسرار خود قرار ندهید، اگر عقل دارید. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾

۲-۳ منع رابطه تأییدگرایانه نسبت به کفار

بخش دیگر بحث آن است که رابطه تأییدگرایانه و کمک به کفار ممنوع است؛ مثلاً اگر خرید و فروش و مبادلات دیگر مایه تأیید و تقویت اندیشه باطل شود، ممنوع است.

۳-۳ پای‌بندی به پیمان‌ها

رعایت میثاق نسبت به کفار واجب است. در این باره لازم است به موارد ذیل نیز اشاره داشته باشیم.

۳-۳-۱ پناهندگان سیاسی

اگر کسی به شما ستم کرد؛ ولی به کشوری که شما با آن کشور، میثاق پذیرش پناهندگی سیاسی دارید، پناهنده سیاسی شد، حق تعرض به او را ندارید. خداوند متعال در سوره مبارکه نساء می‌فرماید: با منافقین یا بداندیشان کفرورز که علیه اسلام و مسلمانان در تلاش و کوشش بودند، نبرد کنید: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (نساء/۹۰)، مگر کسانی که با گروهی که میان شما و میان آنان پیمانی است، پیوند داشته باشند، یا نزد شما بیایند در حالی که سینه آنان از جنگیدن با شما یا جنگیدن با قوم خود، به تنگ آمده باشد؛ و اگر خدا می‌خواست، قطعاً آنان را بر شما چیره می‌کرد و حتماً با شما می‌جنگیدند. پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، [دیگر] خدا برای شما راهی [برای تجاوز] بر آنان قرار نداده است. مگر این که به گروهی پیوندند که شما میثاق و تعهد دوجانبه دارید که پناهندگان سیاسی را به کشور اصلی آنها برنگردانید. اگر چنین تعهدی نسبت به کشور دیگری دارید و دشمنان شما به آن کشور پناهنده شدند، شما حق تعرض به آنان را ندارید.

آیه در واقع استقبال از پیشنهاد صلح را می‌دهد و به دنبال دستور به شدت عمل در برابر منافقانی که با دشمنان اسلام همکاری نزدیک داشتند، در این آیه دستور می‌دهد که دو دسته از این قانون مستثنی هستند:

۱- آن‌ها که با یکی از هم‌پیمانان شما ارتباط دارند و پیمان بسته‌اند. ﴿إِلَّا الَّذِينَ

يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾

۲- کسانی که از نظر موقعیت خاص خود در شرائطی قرار دارند که نه قدرت مبارزه

با شما را در خود می‌بینند و نه توانایی همکاری با شما و مبارزه با قبیله خود دارند. (تفسیر

نمونه، ج ۴، ص: ۵۵)

۳-۳-۲ پیمان عدم تعرض

افرادی که در صدر اسلام مسلمان شدند، وقتی که نبی اکرم (ص) به مدینه مهاجرت نمود، موظف شدند که از مکه به مدینه مهاجرت کنند و آن‌ها که مهاجرت کردند، اولیای یکدیگر شدند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ ءَاوُوا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾؛ (انفال/۷۲)، کسانی که ایمان آورده و هجرت کرده‌اند و در راه خدا با مال و جان خود جهاد نموده‌اند و کسانی که [مهاجران را] پناه داده‌اند و یاری کرده‌اند، آنان یاران یکدیگرند ولی آن‌ها که تنبلی کردند و مهاجرت نکردند و در همان مکه ماندند: ﴿وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَكَيْتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا﴾ (همان) با این که ایمان آوردند؛ ولی چون مهاجرت نکردند، رابطه ولایی بینشان مطرح نیست؛ و لکن اگر مشکل دینی داشتند و عده‌ای بر آن‌ها حمله کردند یا مورد خشم عده‌ای قرار گرفتند، شما از این جهت که آن‌ها مؤمن هستند، باید یاری‌شان کنید ﴿وَ إِنْ اسْتَضَرُّوْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (همان). با این حال اگر آن طرف درگیر با شما میثاق عدم تعرض بست، شما حق ندارید مسلمان را یاری کنید. یاری کردن مسلمان امر واجب است؛ اما واجب‌تر از آن، رعایت میثاق بین‌المللی است.

از این آیه استنباط می‌شود که مصلحت دولت اسلامی بسی فراتر از مصلحت انقلاب جهانی مسلمانان است. زیرا پیمانی که دولت اسلامی می‌بندد پیش از هر چیز ناظر به مصالح اوست. عقلاً هم باید چنین باشد زیرا بدون یک دولت متمرکز و مقتدر اسلامی چگونه می‌توان به انقلاب جهانی امید بست؟ اما در ادامه همین آیه یعنی آیه ۷۳ سوره مبارکه انفال چنین بیان می‌دارد که کفر امت واحدی است. هم چنان که مؤمنان یک امت‌اند و با وجود اختلاف اقالیم و لغات فرقی با هم ندارند، لازم است که به کفار نیز به یک نظر نگریست، به نظر یک امت واحد، که هر چند گاه در جبهه کفر اختلافات و جدایی‌ها پدید می‌آید ولی چون میان ما و آنان پیکاری درگیر شود، همگان علیه ما دست اتحاد به یکدیگر

می دهند. (تفسیر هدایت، ج ۴، ص: ۹۰) ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (انفال/۷۲) کافران نیز خویشاوندان یکدیگراند.

۳-۳-۳ عدالت در محکمه وقضا

البته عدالت از دیدگاه اسلام اصل استوار و ستون حفظ کننده خانه زندگیست و حتی استواری زمین ها و آسمان ها بر بنیاد عدالت خداوند صورت گرفته است. وقتی حکومت اسلامی تشکیل شد و پیامبر گرامی اسلام (ص) از جانب خداوند به عنوان قاضی محکمه منصوب شدند، دستور رسید که اگر یهودیان مدینه یا مسیحیان اطراف به محکمه تو آمدند، تو آزادی که آن ها را در محکمه خاص خود بپذیری یا می توانی آن ها را به محکمه خود آن ها ارجاع بدهی؛ ولی به هر تقدیر، اگر خواستی بین مسلمان و یهودی یا مسیحی یا بین دو یهودی یا دو مسیحی یا بین یک یهودی و یک مسیحی، قضاوت و سمت داوری را به عهده بگیری، براساس قسط و عدل حکم کن: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (مائده/۴۲)، پس اگر نزد تو آمدند، [یا] میان آنان داوری کن، یا از ایشان روی برتاب؛ و اگر از آنان روی برتابی هرگز زبانی به تو نخواهند رسانید؛ و اگر داوری می کنی، پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می دارد.

البته منظور این نیست که پیغمبر ص تمایلات شخصی را در انتخاب یکی از این دو راه دخالت دهد بلکه منظور این است شرائط و اوضاع را در نظر بگیرد اگر مصلحت بود دخالت و حکم کند و اگر مصلحت نبود صرف نظر نماید؛ و برای تقویت روح پیغمبر ص اضافه می کند اگر صلاح بود که از آن ها روی بگردانی هیچ زبانی نمی توانند به تو برسانند. (تفسیر نمونه، ج ۴، ص: ۳۸۶)

با این که یهودیان جزء کینه توزان نسبت به اسلام و مسلمانان بودند؛ اما بعد از قدرت یافتن اسلام و تسلط بر ایشان، روابط پیامبر (ص) با یهودیان مدینه براساس قسط و عدل بود. گاهی از آن ها مال قرض می کرد و بدون سوءاستفاده از قدرت، آن را پس می داد.

نتیجه‌گیری

اسلام دین جهان‌شمول یعنی کلی و دائمی است و گرچه همه افراد جهان مسلمان نیستند، دین جهانی با جهان‌مشتت تماماً رویکردی خوب خواهد داشت که همان زندگی مسالمت‌آمیز است. روابطی که در نظام سیاسی اسلام وجود دارد در سه سطح محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی قرار می‌گیرد: سطح محلی آن، منوط به حوزه اسلامی است و سطح منطقه‌ای آن راجع به حوزه توحیدی، اعم از اسلام، مسیحیت و یهودیت است و قلمرو بین‌المللی آن ناظر به جنبه انسانی است که اعم از موحد و ملحد است و در آیات قرآن به صورت مفصل ذکر گردید، که عصاره آن دعوت به عدل و قسط و پرهیز از ظلم و جور است که عصاره حقوق بشر در آن ملحوظ شده است.

به طور کلی رابطه با کافران حالاتی دو سویه دارد که به اختصار ذیلاً بیان می‌گردد و به نتیجه برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. تولی یک‌جانبه؛ یعنی مؤمن سرپرستی و ولایت کافر یا کافرانی را بر خود بپذیرد، که خداوند بر اساس ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/ ۱۴۱) چنین ولایتی را برای هیچ کافری بر هیچ مؤمنی قرار نداده است و هیچ مسلمانی حق چنین کار ناروایی را ندارد.

۲. تولی دو‌جانبه: هر یک از مؤمن و کافر، دیگری را ولی، ناصر یا محب خود بدانند، که این قسم نیز چون ﴿مَنْ دُونِ الْمُؤْمِنِ﴾ است، ممنوع است، زیرا جامعه ایمانی ملت واحد است و کسی که عضو این جامعه باشد ولی همکیشان خود را رها و با کافران پیوند ویژه برقرار کند، معصیت کرده و از تهدید الهی در امان نیست.

۳. رابطه ولایی با مؤمنان و نیز با کافران و مشرکانی که هم پیشینه بد دارند و هم آینده سوء، که قرآن کریم رابطه با چنین کافرانی را ممنوع کرده، بلکه به قتل کافران و مشرکان مهاجم، مزاحم و توطئه‌گر فرمان داده است که آنان را هر جا یافتید، بکشید: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْنَاكُمْ﴾ (بقره/ ۱۹۱) و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید و همان‌گونه که شما را بیرون راندند؛ زیرا آن‌ها هرگونه

دشمنی را درباره مسلمانان اعمال خواهند کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾ (ممتحنه / ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی بر مگیرید [به طوری] که با آنها اظهار دوستی کنید و حال آن که قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده کافرند [و] پیامبر [خدا] و شما را [از مگه] بیرون می‌کنند. ﴿إِن يَتَّبِعُوا كُفْرَهُمْ لَأَخْرِجُنَّ أُمَّتَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ممتحنه / ۲) اگر بر شما دست یابند، دشمن شما باشند و بر شما به بدی دست و زبان بگشایند و آرزو دارند که کافر شوید.

فرق قسم سوم و دوم در این است که در قسم دوم، عنوان ﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنَانِ﴾ مأخوذ است و در قسم سوم نیست؛ یعنی در قسم دوم فقط به کافران اعتماد می‌شود؛ ولی در این قسم به هر دو گروه.

۴. پیوند ولایی با مؤمنان و هم رابطه همزیستی مسالمت‌آمیز با کافرانی که پیشینه سوء ندارند یا گرچه سابقه سوء دارند ولی درباره آینده آنان نگرانی نیست و هرگز در صدد نابودی و محو اسلام و مسلمانان نیستند، بلکه خواهان زندگی انسانی مسالمت‌آمیز متقابل با مسلمانان‌اند.

ارتباط بدون ولاء با این کافران در کنار پیوند ولایی با برادران ایمانی رواست: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ... إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ﴾ (ممتحنه / ۸ - ۹) و چنان که پیش‌تر گذشت، حضرت امیر مؤمنان (علیه السلام) نیز در نامه‌ای به مالک اشتر او را از ظلم به مردم باز می‌دارد و مردم را یا برادران ایمانی او یا انسانی ممنوع وی می‌خواند: «و لا تكوننَّ عليهم سبعا ضارياً تغتتم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق». (نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۸ - ۹) ظلم به کافری که در صدد ایذای مسلمانان نباشد، حرام است. ستم کردن حتی به سگ و خوک نیز حرام است و اسلام برای شکار حیوانات نیز حدودی گذاشته است که نادیده گرفتن آنها، تجاوز از

احکام اسلامی است که ظلم است. اسلام سیراب کردن سگ تشنه را هم دارای ثواب می‌داند و حکم کلی لکلّ کبد حرّی أجر را صادر فرموده است.

منابع

قرآن کریم

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ هـ ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

بلاغی، سید عبد الحجت. (۱۳۸۶ هـ ق). *حجّه التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، قم، انتشارات حکمت.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ش). *روابط بین الملل*، قم، انتشارات اسراء.
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ ق). *وسائل الشیعه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ ش). *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات.

حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۰ هـ ق). *مفردات الفاظ قرآن*، قم، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع).

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۹ ش). *المیزان*، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ایران.
طبرسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۴۰۳ هـ ق). *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ ش). *تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق: با مقدمه آیه الله واعظ زاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چ دوم.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید. (۱۳۵۶ ش). *تفسیر طبری*؛ تحقیق حبیب یغمایی، تهران انتشارات توس، چ دوم.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۱۴ هـ ق). *الأمالی*، قم، بنیاد بعثت، چاپ اول.
قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران بنیاد بعثت، چ سوم.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ش). *اصول کافی*، تهران، مکتبه اسلامی.

کاشانی، ملاً فتح الله. (۱۳۳۶ ش). *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.

مدرسی، سید محمد تقی. (۱۳۷۷ ش). *تفسیر هدایت*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰ ش). *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.

نجفی خمینی، محمد جواد. (۱۳۹۸ هـ ق). *تفسیر آسان*، تهران، انتشارات اسلامیة.