

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

پژوهش‌های دینی

(داخلی)

سال دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۵ / شماره ۴

صاحب‌امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیرمسئول: عبدالغفار جاوید

سر دبیر و ویراستار علمی: دکتر ابراهیم زارعی فر

مدیر داخلی: مسلم محمودی

کارشناس: زلیخا احمدی فرد

هیأت تحریریه:

اسماعیل احمدی (عضو هیأت علمی معهد عالی) محمدامین امینی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

دکتر عبدالله بازماندگان (استادیار معهد عالی) دکتر ابراهیم زارعی فر (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)

سعدالدین صدیقی (استادیار معهد عالی) سید عبدالله منصور (عضو هیأت علمی معهد عالی)

سید محمدشریف هاشمی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

نشانی: استان هرمزگان - شهرستان بندرلنگه - کوی امیرآباد - مجتمع علمی فرهنگی سلطان العلماء -

دفتر مجله معهد عالی - کد پستی: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶ / تلفن: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵ / فاکس: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵

پایگاه اینترنتی: www.hiis.ir پست الکترونیک: majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com

شمارگان: ۵۰۰ نسخه.

اهداف دو فصلنامه‌ی پژوهش‌های دینی

- * آگاهی و رشد در زمینه‌های مختلف علوم دینی
- * انتشار مقاله‌های مرتبط با موضوع مجله
- * شناسایی اندیشمندان و درج مقاله‌های آنان در مجله
- * تولید و توسعه‌ی دانش در گستره‌ی دین‌پژوهی

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقالات

- مقاله نباید در نشریه‌ی دیگری انتشار یافته و یا هم‌زمان جهت چاپ به نشریه‌ی دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات ارسالی باید مستند و نتیجه‌ی تحقیقات نویسنده بوده و حاوی نظریه‌پردازی باشد.
- چکیده حداکثر ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.
- فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا به شرح زیر تنظیم شود:
نام خانوادگی مؤلف، نام کوچک مؤلف، نام کتاب (قلم درشت)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.
- مقاله‌ی تایپ شده را می‌توانید به آدرس majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com ارسال کنید، و یا CD محتوی مقاله را به آدرس نشریه ارسال فرمایید.
- این نشریه در ویرایش و احیاناً در مختصر کردن مطالب آزاد است.
- مقالات مندرج در این نشریه بیان‌گر آراء و نظرات نویسندگان آنهاست.
- مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شوند.
- درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه‌ی علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهش‌گر ضروری است.

- پذیرش مقاله برای چاپ به عہدہی ہیأت تحریریہی مجلہ است؛ و بعد از داوری، صلاحیت نشر آن اعلام خواهد شد.
- رعایت دستورالعمل نگارش مجلہی پژوهش‌های دینی الزامی است.

مشاوران علمی این شماره:

محمد اسلامی، علی جلالی، صلاح‌الدین جوہری، محمد روستایی،
ابراہیم زارعی‌فر، فاروق سلامی، ایوب علیپور، اسحاق محمدی،
محمدنبی مخلوقی، محمدصالح مہجور، سید محمدشریف ہاشمی.

فهرست مقالات

- ۹..... * بررسی قرآنی توارث در بین مسلمان و غیرمسلمان
محمد ابونجمی
- ۲۹..... * قتل مرتد در بوته‌ی نقد و بررسی
سید محمدشریف حسینی، یعقوب سعیدی
- ۴۹..... * حجية السياق فی فهم النص
یعقوب سعیدی
- ۷۳..... * رویکرد رشیدرضا به روایات در تفسیر قرآن: «با تکیه بر سوره‌ی انفال»
نعیم شافعی
- ۹۱..... * من بیانی و کاربرد آن در تفسیر قرآن
عبدالسلام شجاعی، نعیم شافعی
- ۱۰۹..... * تحریف تورات در پرتو آیات قرآن
سید احمد غریبی، محمد حاجی علی کنگانی
- ۱۲۷..... * چکیده‌ی مقالات
- ۱۲۸..... * ملخص المقالات
- ۱۳۳..... * Abstracts

بررسی قرآنی توارث در بین مسلمان و غیرمسلمان*

محمد ابونجمی

arefaboonajmi@gmail.com

استادیار معهد عالی

چکیده

توارث عبارت است از: استحقاق دارایی و حقوق از فردی به دیگری پس از وقوع مرگ یا آنچه در حکم مرگ است. این استحقاق با شروط مشخص شده در کتاب و سنت مشروعیت می‌یابد. اینکه فرد مسلمان از خویشاوند غیرمسلمانش و یا عکس آن، ارث می‌برد یا خیر، محل اختلاف صاحب نظران فقهی است. گروهی توارث را میان دو کیش متفاوت، کاملاً منتفی دانسته و گروهی دیگر تنها مسلمان را وارث خویشاوند غیرمسلمانش دانسته‌اند. هر دو گروه به کتاب و سنت استناد می‌کنند. با بررسی و تحلیل آراء و ادله می‌توان نتیجه گرفت که داشتن رابطه‌ی حسنه در بین خویشاوندان شرط اصلی و زیربنایی توارث است. با انتفای این شرط، توارث نیز منتفی می‌شود. از این رهگذر، با از بین رفتن رابطه‌ی ولایی بین مسلمان و غیرمسلمانی که با هم سر جنگ دارند توارث از بین می‌رود، و با ایجاد رابطه‌ی ولایی توارث نیز برقرار است.

کلید واژه‌ها: توارث، مسلمان، کافر، غیرمسلمان، رابطه‌ی ولایی

مقدمه

امروزه توارث در بین مسلمان و غیرمسلمان را می‌توان از مشغله‌های ذهنی صاحب‌نظران فقهی در حوزه‌ی علوم اسلامی دانست. با توجه به گسترش روزافزون تکنولوژی ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی، تبادل افکار حاصل از آن، بسا منجر به استقلال فکری افراد یا تغییر در دین و آیین گردد. این امر باعث تنوع دینی در درون خانواده‌ها شده و ممکن است باعث بروز اختلافاتی در میان اعضای یک خانواده گردد، و چه بسا عضوی از خانه و کاشانه طرد شود؛ با این حال مشاهده شده که در اغلب خانواده‌ها (به‌خصوص در میان نسل جدید) تغییرات چندانی از نظر رفتاری نسبت به همدیگر رخ نداده و مانند گذشته در کنار هم به زندگی مسالمت‌آمیز خود ادامه می‌دهند.

موضوع این مقاله، حقوق مالی است که بعد از مرگ عضوی از خانواده، به بازماندگان وی تعلق می‌گیرد. آیا فرزند مسلمان، از پدر، مادر و دیگر نزدیکان غیرمسلمان ارث می‌برد؟ و یا بالعکس، آیا فرزند غیرمسلمان از نزدیکان مسلمان خود ارث می‌برد؟

شیوع این پدیده در دنیای امروز (به‌خصوص در کشورهای غیراسلامی)، نگارنده را بر آن داشت تا با نگرشی دوباره به کتاب خدا، به‌عنوان اولین و مهم‌ترین منبع در علم میراث، و سنت صحیح نبی اکرم به‌عنوان دومین مرجع معتبر، مسأله را توضیح، و به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی ماهیت آن را تبیین نماید.

مسأله‌ی چگونگی توارث بین مسلمان و غیرمسلمان، از دیرباز مورد توجه فقها و حقوق‌دانان مسلمان بوده است، به‌گونه‌ای که اقوال ایشان پیوسته در خلال کتاب‌های فقهی و حقوقی به چشم می‌خورد؛ اما نگارنده نتوانسته است به یک رساله‌ی تحقیقاتی با رویکرد علمی، حاوی محتویات جدید و متفاوت از آنچه در کتاب‌های پیشین آمده است دست پیدا کند. در اینجا به دو مقاله‌ی تحقیقاتی به‌عنوان: *حکم التوارث بین المسلم والكافر* به‌نگارش عباس فائق

المفرجی، و توارث *مختلفی الدین* به نگارش النعمان منذر الشاوی، اشاره می‌گردد که به شیوه‌ای زیبا اقوال گذشتگان را جرح و تعدیل نموده و در پایان به ترجیح یکی از اقوال پرداخته‌اند، آثاری که صاحبان تحقیق در امر پژوهش از آن بی‌بهره نخواهند بود؛ لیکن آن‌چه مقاله‌ی پیش‌رو را از تحقیقات نام‌برده متمایز ساخته، نگرش متفاوت آن به شروط توارث در کتاب خدا است. تأکید بر رابطه‌ی ولایی به‌عنوان مهم‌ترین شرط و چگونگی مؤثر واقع شدن آن در امر توارث بین وارثین میت از مهمترین ویژگی‌های تحقیق حاضر است.

آراء موجود درباره‌ی توارث بین مسلمان و غیرمسلمان

آنچه فقهای قرون گذشته درباره‌ی توارث بین مسلمان و غیرمسلمان بر آن اتفاق داشته‌اند، ارث نبردن کافر از مسلمان است (سرخسی، ۱۴۱۴، ۳۰/۳۰؛ ابن رشد، *بدایة المجتهد*، ۱۴۲۵، ۱۳۶/۴)؛ اما درباره‌ی ارث بردن شخص مسلمان از کافر اختلاف نموده‌اند. آنان به سه گروه تقسیم می‌شوند:

رأی اول

مسلمان به هیچ‌وجه از کافر ارث نمی‌برد؛ این قول منسوب به جمهور دانشمندان اسلامی است؛ که شامل بیشتر یاران پیامبر (ابن ابی‌شیبہ، ۱۴۰۳، ۱۶/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۳، ۸۲/۶)، و مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت از حنفیه (سرخسی، ۱۴۱۴، ۳۰/۳۰)، مالکیه (ابن رشد، *البيان والتحصيل*، ۱۴۰۸، ۴۰۸/۱۶)، شافعیه (نوی، بی‌تا، ۵۷/۱۵)، و حنابله (ابن قدامة، ۱۳۸۸، ۳۶۷/۶) می‌باشد. مهم‌ترین مستندات این قول عبارتند از:

۱ - اسامة بن زید از پیامبر خدا نقل می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «لا يرث المسلم الکافر، ولا الکافر المسلم»^۱ (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۵۶/۸؛ مسلم، بی‌تا، ۱۲۳۳/۳). از ظاهر این حدیث چنین پیداست که پیامبر، توارث بین مسلمان و کافر را مطلقاً نفی کردند.

۲ - حدیث دیگری از پیامبر وارد شده است که در این مورد فرمودند: «لا یتوارث

أهل ملتین شتی»^۲ (ابوداود، ۱۳۹۵، ۳/۱۲۵؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱، ۱۱/۲۴۵). در این حدیث هم (بدون هیچ‌گونه قید و شرطی) توارث میان پیروان دو کیش یا دو ملیت نفی گشته است.

رأی دوم

مسلمان از کافر ذمی^۳ ارث می‌برد، اما از کافر حربی^۴ یا معاهد^۵ ارث نمی‌برد. این قول منتسب به عمر بن خطاب، معاذ بن جبل از اصحاب پیامبر (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۳، ۶/۲۸۴)، محمد بن حنفیه، علی بن حسین، سعید بن مسیب، مسروق از تابعین (ابن‌قدامة، ۱۹۶۸، ۲/۳۶۷) و ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه (ابن تیمیه، المستدرک، ۱۴۱۸، ۴/۱۲۹؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۸، ۲/۸۵۳) است. استدلال آن‌ها از قرار زیر است:

۱ - امام احمد در مسند خود (۱۴۲۱، ۳۳۱/۳۶) روایت می‌کند که در یمن از معاذ بن جبل درباره‌ی ارث بردن مسلمان از برادر یهودی خود استفتا شد، ایشان با نقل حدیثی از پیامبر که فرمودند: «الإسلام یزید ولا ینقص»^۶ (ابوداود، ۱۳۹۵، ۳/۱۲۶) استدلال کردند که حدیث مذکور به این اشاره دارد که اسلام، اصالتاً مایه‌ی برتری و فزونی است و با اسلام آوردن چیزی از حقوق شخص کم نمی‌شود. بر همین اساس شخصی که قبل از اسلام مستحق ارث برادرش بوده، با اسلام آوردن، از میراث او محروم نخواهد شد.

۲ - پیامبر فرمودند: «الإسلام یعلو ولا یعلی»^۷ (دارقطنی، ۱۴۲۴؛ رویانی، ۱۴۱۶، ۲/۳۷). حدیث مذکور دال بر این است که اسلام برتر از کفر است، پس مسلمان با برتری یافتن نباید از میراث محروم شود.

۳ - خداوند اجازه‌ی ازدواج با زنان اهل کتاب را به مسلمانان داده است، درحالی که آنها اجازه‌ی ازدواج با زنان مسلمان را ندارند. با توجه به این اصل، می‌توان چنین قیاس گرفت که مسلمان ممکن است از کافر ارث ببرد، اما عکس آن جایز نیست. (ابن‌رشد، ۲۳۷/۴؛ ابن‌قدامة، ۱۹۶۸، ۶/۳۶۷).

رأی سوم

مسلمان از کافر حربی ارث نمی‌برد، اما از کافر ذمی و معاهد، ارث می‌برد. این قول منسوب به برخی از علمای معاصر از جمله دکتر یوسف قرضاوی است. ایشان در مسند ریاست هیأت فتوای اروپا در پاسخ به شخص نومسلمانی که از آن هیأت استفتاء نموده بود: «من تازه مسلمانی هستم که در خانواده‌ای مسیحی زندگی می‌کنم و موفق به مسلمان کردن پدر و مادرم نشده‌ام. چندی پیش پدرم دنیا را وداع گفته است و من تنها وارث او هستم؛ و با توجه به این که به ثروت او هم نیاز مبرم دارم، آیا می‌توانم وارث اموال پدر باشم؟» ایشان پس از ارایه‌ی آراء علما در این باره، با استناد به ادله‌ی قول دوم و مصلحت موجود، به فرد مذکور جواب می‌دهد که او می‌تواند وارث ماترک پدر غیرمسلمان باشد. (المجلس الارویی للافتاء والبحوث، ۲۰۰۹). در واقع ادله‌ی قول اخیر، همان ادله‌ی قول دوم بوده، و تنها تفاوتی که بین قول دوم و سوم وجود دارد، گسترده‌تر بودن دامنه‌ی قول سوم است، که علاوه بر کافر ذمی، کافر معاهد را در بر می‌گیرد؛ زیرا مستفتی در حادثه‌ی فوق درباره‌ی خانواده‌هایی سخن می‌گوید که از اهل ذمه نیستند.

تحلیل و بررسی اقوال و ادله

آیات قرآن به صورت عام و بدون تخصیص صریح نازل شده، و غیرمسلمان را عموماً از ارث بردن استثنا نکرده است. تنها روایت صریح و مورد اتفاق ائمه‌ی حدیث در این زمینه، حدیثی منقول از اسامة بن زید از پیامبر است که فرمودند: «لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۵۶/۸؛ مسلم، بی تا، ۱۲۳۳/۳). در این حدیث توارث فیما بین مسلمان و کافر با صراحت نفی شده است. البته حدیث «لا یتوارث اهل ملتین شتی» به عنوان دومین دلیل برای عدم توارث بین مسلمان و کافر نیز ذکر شده که در ظاهر از جهت معنایی

با حدیث اول مطابقت دارد. هرچند در صحت این حدیث اتفاق نظر وجود ندارد؛ ولی می‌توان آن را مؤید حدیث پیشین برشمرد؛ چراکه در تفسیر این حدیث، کافران به‌عنوان یک ملت و مسلمانان به‌عنوان ملتی دیگر قلمداد شده‌اند، و توارث نیز بین این دو ملت به اتفاق فقها منتفی است.

قائلان به تخصیص حدیث اسامه بن زید (اصحاب رأی دوم و سوم)، به فتوای معاذ بن جبل متوسل می‌شوند؛ فتوایی که مستند آن، دو حدیث «الاسلام یزید ولاینقص» (ابوداؤد، ۱۳۹۵، ۱۲۶/۳)، و «الاسلام یعلو ولا یعلی» (دارقطنی، ۱۴۲۴، ۳۷۱/۱، روایانی، ۱۴۱۶، ۳۷/۲) است. این گروه از فقها با استناد به دو حدیث فوق، مقصود از حدیث اسامه را کافر حربی دانسته‌اند، یعنی کافری که با تو سر جنگ دارد، نه هر کافری.

استدلال فوق را می‌توان از چند جهت مورد مناقشه قرار داد:

- ۱- در صحت صدور فتوا از طرف معاذ بن جبل با استناد به حدیث «الاسلام یزید ولاینقص» تردید وجود دارد.^۸ (آلبانی، ۱۴۱۲، ۲۵۲/۳).
- ۲- در صحت حدیثی که دلالت بر زیادت و نقصان دارد، اختلاف نظر وجود داشته و نمی‌تواند مخصص حدیثی باشد که در صحت آن اتفاق نظر است. (الأرنؤوط، ۱۴۳۰، ۵۳۸/۴).
- ۳- به فرض صحت حدیث مذکور، اشکالی از نظر معنایی در متن حدیث وجود دارد، و آن اینکه چگونه می‌توان چنین روایتی را مخصص حدیثی دانست که صراحتاً به موضوع ارث اشاره دارد؛ درحالی‌که معلوم نیست، نقص و زیادت در این روایت به چه چیزی اشاره دارد؛ به ارث بردن، یا چیزی دیگر؟ چه بسا مراد پیامبر از زیادت در اسلام، به معنی اسلام آوردن تعداد زیادی از مردم و ورودشان به اسلام و همچنین فتح سرزمین‌های دیگر و گسترش اسلام بوده است.

استدلال مبتنی بر قیاس ارث بر ازدواج نیز خالی از اشکال نبوده، درحقیقت چنین مقایسه‌ای قیاس مع الفارق است؛ زیرا علت جایز نبودن ازدواج اهل کتاب با زن مسلمان ترس از به فتنه افتادن همسر مسلمان در دین و همچنین ضررهای احتمالی که در آینده متوجه خانواده خواهد شد، ذکر شده است؛ درحالی که این قضیه در مورد میراث صادق نیست.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت، قول اول (منع توارث بین مسلمان و کافر به صورت مطلق) از حیث دلیل به نسبت قول دوم و سوم می‌تواند جایگاه محکم‌تری داشته باشد.

توارث و حدیث پیامبر در این مورد

گفته شد که پیامبر با بیان «لا یرث المسلم الکافر و...»، توارث، بین مسلمان و کافر را نفی نمودند، همان‌گونه که در موقعیتی دیگر ایشان با بیان «القاتل لایرث» (ابن ماجه، بی تا، ۸۸۳/۲؛ دارقطنی، ۱۴۲۴، ۱۷۰/۵)، توارث بین قاتل و مقتول را نیز نفی کردند. با توجه به اینکه این دو حدیث مورد قبول عامه‌ی مسلمانان بوده و به‌عنوان اصول جاافتاده در علم میراث مطرح‌شده (تا جایی که نزد بسیاری از فقهاء، به‌عنوان قاعده‌ی فقهی در علم میراث، قلمداد می‌گردد)، از این رو با توجه به این مقبولیت و اعتبار، لازم است با دقت نظر در آیات قرآن و توجه به حکمت میراث در شریعت اسلام، ردپای این احادیث را در کتاب خدا جویا شد. ما اطمینان داریم که پیامبر هیچ‌سخنی را از جانب خود، بدون توجه به خواسته‌های خداوند ایراد نمی‌کنند، و قطعاً سخنان ایشان در امر دین متصل به وحی بوده و برگرفته از ایزد یکتاست، ای بسا با دقت در احادیث و ارجاع آن به کتاب خدا، متوجه اصولی خواهیم شد، که بنای آن را خداوند در کتابش گذاشته و پیامبر تنها با ایراد حدیثی، آن اصل مورد نظر را برای امت تشریح می‌نمایند.

حکمت از توارث بین بندگان

قبل از بعثت پیامبر، توارث بین خویشاوندان براساس لیاقت و شایستگی افراد در حفظ و

نگهداری از اموال بود، به گونه‌ای که در دوره‌ی جاهلیت، خویشاوندان ضعیف، اعم از زنان و کودکان از ارث محروم می‌شدند و فرزند ارشد (مذکر) و یا برادر میت، اموال شخص مرده را تصاحب می‌نمود. (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۲/۲۱۹). در اوایل اسلام برای مدت محدودی، پیمان اخوت و برادری در بین مهاجرین و انصار، از اسباب ارث شمرده می‌شد. (بغوی، ۱۴۲۰، ۱/۶۱۰)، چراکه این پیمان براساس نصرت و یاری بین دو مسلمان، که با هم برادر شده بودند گذاشته شده بود، و خداوند به‌طور موقت اجازه‌ی توارث نیز به آنها داده بود؛ اما از آنجایی که این امر به‌خاطر آغاز نشأت اسلام، موقتی بود، خداوند با نزول آیات میراث، این قضیه را لغو و مسأله‌ی توارث بین بندگان را مشخص نمودند.

نخستین آیه‌ای که به‌صورت عام و بدون تفصیل، توارث بین بندگان را بیان نمود، آیه‌ی ۳۳ از سوره‌ی نساء بود: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلذَّيْنِ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾^۱ که به‌منظور نفی توارث موجود که در بین مردم رواج داشت، نازل شد. (نیشابوری، ۱۴۱۲، ۱/۱۵۱) خداوند در این آیه مستحقان ارث را با ذکر شرایط لازم، بیان داشته و چگونگی تقسیم سهام در بین آنان را به آیات دیگر موكول کرده است.

الف: کسانی که مستحق ارث‌بردن هستند

۱- توارث از طریق خویشاوندی (نسب): ارث‌بردن از طریق نسب شامل خویشاوندان از قبیل: پدر، مادر و فرزندان و ... بوده، که در قسمت اول آیه به آن اشاره شده است.

۲- توارث از طریق تعهد و قرارداد (سبب): توارث سببی شامل زن و شوهر، و رابطه بین معتق (آزادکننده) و معتق (آزادشده) است، که در قسمت دوم آیه به آن اشاره شده است.

ب: شروط مستحقان

خداوند با ذکر مستحقان ارث، شرطی را بیان کرده که ارث‌بردن ورثه را منوط به آن ساخته است. مادامی که این شرط وجود داشته باشد، وراثت بین دوطرف وجود دارد، و با انتفای آن

توارث نیز منتفی می‌گردد. خداوند در آیه‌ی مذکور با ذکر «موالی» این شرط را معرفی نموده، و توارث میان بستگان را به این وصف مشروط نمودند.

کلمه‌ی «موالی» جمع مولى از سه حرف «و.ل.ى» گرفته شده است؛ اصل این واژه، به معنی نزدیک بودن از جهت نصرت و یاری‌دادن و رسیدگی به همدیگر است. کلمه‌ی «والی» در لغت به ناصر و یاری‌کننده معنی می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۶، ۱/۹۳۶؛ زبیدی، بی‌تا، ۴/۲۴۴) خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾^{۱۰} (محمد، ۱۱) و: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾^{۱۱} (یونس، ۶۲-۶۳) از این دو آیه می‌فهمیم که خداوند یاری‌گر مؤمنان است و مؤمنان نیز یاری‌گر خداوند؛ پس نصرت و یاری خداوند به بندگان مؤمن، از جهت نصرت و یاری بندگان مؤمن به خداست: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُخَيِّطْ أَقْدَامَكُمْ﴾^{۱۲} (محمد، ۱۱)

با توجه به معنی لغوی «مولى»، نتیجه می‌گیریم که با نصرت و یاری خویشاوندان نسبت به یکدیگر است که رابطه‌ی ولایی برقرار می‌گردد، و این رابطه‌ی ولایی نیز از شروط توارث فیما بین آنها است؛ یعنی قرار است توارث میان خویشاوندانی جریان داشته باشد که از نظر نصرت و یاری، یکدیگر را فراموش نکرده و تا مادامی که زنده هستند هوای همدیگر را داشته باشند، و اگر مشکلی (به‌خصوص مالی) متوجه ایشان شد، در قبال همدیگر احساس مسئولیت کنند. البته باید متذکر گشت که منظور از رابطه‌ی ولایی تنها حمایت و نصرت مالی نبوده که با تصور عدم آن در بین اطفال و زنان منتفی گردد؛ بلکه رابطه‌ی ولایی یک تعهد قلبی است که هر نوع حمایتی را پوشش می‌دهد و قرار است در بین مؤمنان همیشه حاکم باشد.

پیامبر با توجه به این اصل قرآنی، فرمودند: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۱۵۶؛ مسلم، بی‌تا، ۳/۱۲۳۳). در میان مسلمان و کافر توارثی نیست، چراکه با توجه به نصوص قرآنی در بین مسلمان و کافر ولایتی قابل تصور نبوده و در نتیجه، نصرت و

یاری نیز منتفی است. حال با حاکم بودن عداوت و دشمنی به جای رابطه‌ی ولایی توارث چگونه ممکن است؟ (نووی، بی تا، ۷۵/۱۵؛ ابن تیمیه، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ۱۹۹۹، ۲/۲۷۸).

با اندکی درنگ در کتاب خدا (بدون توجه به حدیث فوق) عدم توارث بین کافر و مسلمان از امور مسلم در میراث شمرده می‌شود؛ زیرا خداوند در کتاب خود، به دفعات موالات (دوستی و نصرت به همدیگر) را بین کافر و مسلمان نفی نموده است. قرآن کفار را چنین می‌خواند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾^{۱۳} (انفال، ۳۶) مگر می‌توان قائل به رابطه‌ای شد که بر مبنای یاری‌گری باشد، آن هم با کسی که با مال و دارایی‌اش به مبارزه با خدایی برخاسته که طرف مقابلش به او ایمان دارد؟ در جایی دیگر خداوند آنها را چنین وصف می‌کند: ﴿لَا يَرْفُقُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾^{۱۴} (توبه، ۱۰) داشتن رابطه‌ی ولایی مؤمنان با افرادی که به هیچ عهد و پیمانی پایبند نیستند و نامناسب‌ترین رفتارها را با آنها دارند، اصلاً قابل تصور نبوده، بلکه کافران از نگاه قرآن، دشمن خدا و مؤمنان محسوب می‌گردند. با این تفاسیل، خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^{۱۵} (توبه، ۱۰) و در جایی دیگر برای تکمیل این معنی فرمودند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾^{۱۶} (ممتحنه، ۱) پرواضح است که سخن پیامبر برگرفته از اصل و قاعده‌ای است که مکرراً در قرآن به آن اشاره شده است، یعنی رابطه‌ی ولایی در بین کفر و ایمان بی‌معنی است، و با نفی رابطه‌ی ولایی، توارث نیز منتفی می‌گردد. سؤالی پیش می‌آید که آیا می‌توان این حدیث را به هر غیرمسلمانی تعمیم داد؟ و آیا هر غیرمسلمانی را می‌توان کافر دانست و داشتن رابطه ولایی با وی را ممنوع کرد؟

عموماً تصور بر این است که طرف مقابل اسلام، کفر است، و هرکس مسلمان نیست لزوماً باید از او به‌عنوان کافر یاد شود؛ ولی با نگاهی اجمالی به آیات قرآن متوجه خواهیم شد که حقیقت امر چنین نیست، و خداوند نقطه‌ی مقابل ایمان و اسلام را کفر معرفی نکرده است. در

سوره‌ی یونس می‌خوانیم: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^{۱۷} (یونس، ۳۲) دلالت آیه بر آن بوده که منحرفان از راه حق، لزوماً کافر نیستند؛ بلکه خداوند به‌کسانی که از مسیر حقیقت خارج گشته‌اند، در کتاب خود عنوان گم‌کرده‌راه یا همان «ضال» داده است. در اینکه هر غیرمسلمانی در گمراهی قرار دارد جای هیچ‌شکی نیست، ولی آیا می‌توان هر گمراهی را کافر دانست؟ چه‌بسا کسانی هستند، که از حقایق اسلام و ایمان خبر ندارند و یا اینکه نسبت به این حقایق بی‌تفاوتند اما هیچ‌غرض و مخالفتی با اسلام ندارند، آیا می‌توان این گروه را کافر دانست؟ خداوند پیامبر خود را قبل از بعثت (به‌خاطر آگاه‌نبودن از دین و ایمان)، ضال و یا سرگردان معرفی کرده است. آیا می‌توان به پیامبران خدا قبل از نبوت، صفت کفر داد؟ در سوره‌ی ضحی آیه‌ی هفت در وصف پیامبر اسلام می‌خوانیم: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾^{۱۸} و در جای دیگر در مقام امتنان بر پیامبر آمده است: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾^{۱۹} (شوری، ۵۲) با توجه به این آیات می‌توان گفت هر ضاللتی (بی‌راهه پیمودن) به‌معنای کفر نیست، و هرکسی که بر ضاللت بوده لزوماً کافر نمی‌باشد، پس بهتر آن است که در وهله‌ی نخست آنان را غیرمسلمان نامید نه کافر.

داشتن رابطه‌ی ولایی با غیرمسلمان

خداوند در کتاب خود ایجاد رابطه‌ی حسنه و نیکی به‌خرج دادن نسبت به هم‌نوعان خویش (چه هم‌کیشان و چه دگرکیشان) را ستوده است. او درباره‌ی داشتن رابطه‌ی ولایی با دگرکیشان فرموده است: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِمَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^{۲۰} (ممتحنه، ۷-۸) در این دو آیه، نخست خداوند جواز رابطه‌ی حسنه با غیرمسلمان (به‌شرط عدم دشمنی) را داده است؛ چراکه آنان

متصف به صفت کفر نیستند. در ادامه، سخن از نفی رابطه‌ی ولایی با کسانی است که با ما سر جنگ داشته و یا ما را از خانه و کاشانه بیرون رانده و یا دیگران را بر علیه ما می‌شورانند؛ زیرا آنان متصف به صفت کفرند (پس ما حق نداریم با آنها رابطه‌ی ولایی داشته باشیم). در تفسیر آیه‌ی دوم از مجاهد نقل شده است که منظور از کسانی که مسلمانان اجازه‌ی رابطه‌ی ولایی با آنان را نداشته‌اند، کفار قریش است. (مجاهد، ۱۴۱۰، ۶۵۵/۱) در میان مکّیان (غیرمسلمانان) کسانی بودند، که چنین موضع‌گیری در قبال مسلمانان نداشتند، خداوند با نزول این آیات اجازه‌ی رابطه‌ی حسنه و ولایی با آنان را صادر نمود. (طبری، ۱۴۲۰، ۲۳/۲۳؛ سید قطب، بی‌تا، ۳۰۴۵/۶)

نمونه‌ای دیگر:

در رابطه با یهود و نصاری، خداوند فرمودند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^{۲۱} (مائده، ۵۱) مسلمانان از داشتن رابطه‌ی ولایی با یهود و نصاری منع شده‌اند؛ زیرا آنان به حکم قرآن کافران از اهل کتابند. شاید از یک منظر چنین به نظر آید که مسلمانان مطلقاً اجازه‌ی رابطه‌ی ولایی با اهل کتاب را ندارند (چیزی که با خواسته‌های اسلام در تعامل با دیگران غریب به نظر می‌رسد)؛ اما به منظور روشن شدن قضیه، خداوند در چند آیه‌ی بعد، مسأله را به طور کامل بیان می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَعَلِبًا مِّنَ الدِّينِ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾^{۲۲} (مائده، ۵۷) از این آیه برداشت می‌شود که خداوند حساب کفار را از اهل کتاب جدا کرده است. ایجاد رابطه‌ی ولایی با کفار مطلقاً درست نیست؛ اما با اهل کتاب، فقط در صورتی که با مسلمانان به مخالفت (با مسخره، توهین و ...) برخیزند درست نبوده؛ ولی اگر با مسلمانان چنین موضع‌گیری نداشته باشند قضیه چیز دیگر است. بنابراین مسلمان می‌تواند با اهل کتابی که با او غرض و کینه‌ای ندارد (متصف به کفر نمی‌گردد) رابطه‌ی ولایی داشته باشد، همان‌طور که این رابطه‌ی ولایی را با برادر مسلمان خود دارد.

دوباره برمی‌گردیم، به حدیثی که پیامبر ایراد فرمودند: «لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۵۶/۸؛ مسلم، بی‌تا، ۱۲۳۳/۳). پیامبر می‌فرمایند که هیچ توارثی در بین مسلمان و کافر وجود ندارد؛ زیرا وجود رابطه‌ی ولایی در بین آنان منتفی است و زندگی آنها بر پایه‌ی نصرت و تعاون نسبت به همدیگر نیست؛ اگرچه از نظر خویشاوندی به هم نزدیک‌اند. چگونه ممکن است پس از مرگ یکی از آنها، موالات از بین‌رفته را زنده کرد و یکی را وارث دیگری دانست؟ توارث بین دو فردی که در زندگی، هیچ‌مسئولیتی از نظر مالی و عاطفی به همدیگر ندارند، چگونه ممکن است؟ توارث در چنین مواردی نه عقلاً مورد قبول است و نه شرعاً، و این هیچ‌ربطی به مسلمان‌بودن و غیرمسلمان‌بودن ندارد. همان‌طور که گفته شد توارث در بین خویشاوندان، براساس نصرت و یاری‌رساندن به همدیگر گذاشته شده است و با از بین رفتن این اصل، قطعاً توارث نیز منتفی می‌گردد.

در پایان می‌توان چنین گفت که خداوند به علت دشمنی موجود فی‌مابین کافر و مسلمان، رابطه‌ی حسنه و ولایی بین آنها را نفی کرده است و همان‌گونه که گفته شد با نفی رابطه‌ی ولایی توارث نیز منتفی می‌گردد؛ اما غیرمسلمانی که با مسلمانان عداوت و دشمنی ندارد خداوند حسابش را از کفار جدا کرده است. این گروه (بر هر کیش و مرامی که باشند) به‌دید قرآن متصف به‌صفت کفر نیستند و خداوند اجازه‌ی رابطه‌ی ولایی با آنها را داده است. با ایجاد رابطه‌ی ولایی در میان خویشاوندان، نصرت و یاری متقابل و احساس مسئولیت به همدیگر از سر گرفته می‌شود و با تکمیل‌شدن این شرط توارث نیز بر می‌گردد.

پاسخ به یک شبهه

چگونه رابطه‌ی ولایی به‌عنوان یک شرط در توارث ذکر می‌شود درحالی‌که این شرط منضبط و قابل توصیف ظاهری نیست؟ در اینجا باید گفت قراین و شواهد موجود، وجود و عدم آن را

برای ما محرز نموده و بر مبنای آن این شرط اثبات می‌گردد. مگر کفر (به‌عنوان یکی از موانع میراث) وصفی ظاهر و منضبط است؟ آیا جز این است که کفر به قلب آدمی برمی‌گردد! اما تنها شواهد است که ما را اقتناع نموده تا حکم کفر را صادر کنیم و در مورد رابطه‌ی ولایی نیز همین‌گونه است، شواهد موجود فیما بین، حکم به قهر یا دوستی بین دو یا چند نفر خواهد کرد.

حکم از بین رفتن رابطه‌ی ولایی بین مسلمانان در توارث

برای تکمیل این موضوع و جاافتادن مسأله‌ی توارث بین مسلمان و غیرمسلمان، بی‌مناسبت نیست که به این سؤال به تفصیل جواب داده شود.

داشتن رابطه‌ی ولایی در بین مسلمانان، از مهم‌ترین امور در زندگی به حساب می‌آید، به‌گونه‌ای که خداوند آن را از ویژگی‌های انسان مؤمن، معرفی می‌کند: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^{۲۳} (توبه، ۷۱) و مسئولیتی است که کسی نمی‌تواند از زیر آن شانه خالی کند. نصرت و همکاری در میان مسلمانان عموماً الزامی است، چه‌رسد به نزدیکان و خویشاوندان! ولی با وجود این بعید نیست که این رابطه با تحریکات شیطانی، تضعیف گشته و بسا که از بین رفته و به عداوت منجر گردد. جای هیچ‌شکی نیست که خداوند قطع رابطه‌ی ولایی میان مؤمنان به‌طور عموم و قطع صله‌ی رحم (قطع رابطه‌ی ولایی در بین خویشاوندان) را به‌شکل خاص ممنوع دانسته و آن را از اسباب فساد در زمین معرفی نموده است: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطُّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾^{۲۴} (محمد، ۲۲) اما اگر کسی خواسته باشد با پشت کردن به فرامین خداوند، رابطه‌ی ولایی را با خویشاوندانش قطع کند چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان این اتفاق را انکار نمود؟ این حقیقتی است که کم و بیش اتفاق می‌افتد و باید آن را پذیرفت. با قبول کردن این حقیقت (نفی رابطه‌ی ولایی در میان دو مسلمان) توارث هم منتفی می‌گردد. به‌عنوان مثال فرزندی که والدین خود را رها نموده و کوچک‌ترین اهتمام و احساس مسئولیت

به آنها ندارد و یا برادری که چنان به برادر خود خشم و کینه می‌ورزد که در پی نابودی اوست، چگونه با مرگ پدر یا برادر وارث اموال او گردد؟!

نمونه‌ای از بیانات پیامبر:

در سنت پیامبر آمده است: «القاتل لا يرث» (ترمذی، ۱۳۹۵، ۴/۴۳۵). ما تصور می‌کنیم پیامبر با در نظر گرفتن شرط اساسی در توارث که همان رابطه‌ی ولایی است، این حدیث را ایراد فرمودند، و منظور ایشان از قتل هم قتل عدوان به عمد است که رابطه‌ها را درهم می‌کوبد؛ یعنی پیامبر با انتفای رابطه‌ی ولایی توارث را منتفی نمودند. آیا کسی که به قتل خویشاوندان خود دست می‌زند، می‌تواند کوچک‌ترین رابطه‌ی ولایی با او داشته باشد؟ مسلماً خیر! از این جهت می‌توان گفت اگر هم وارث موفق به قتل مورث نمی‌گشت ولی قراین دال بر کینه و دشمنی بود، باز هم باید حکم به عدم توارث شود.

با این تفصیلات مادامی که رابطه‌ی ولایی در بین خویشاوندان حاکم است، توارث بین آنها نیز برقرار است و وقتی این رابطه منتفی گشت، توارث نیز منتفی می‌گردد. پس قطع رابطه‌ی ولایی می‌تواند منشأ عقیدتی داشته باشد (کفر و ایمان) و یا هم منشأ دنیوی (قتل و کشتار) که در هر صورت عداوت فیما بین دال بر نبودن رابطه‌ی ولایی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آیات قرآنی، خویشاوندی و رابطه‌ی حسنه دو شرط از مهم‌ترین شروط توارث است که با انتفای هر یک از آن دو، توارث نیز منتفی می‌گردد. با توجه به آموزه‌های قرآنی رابطه‌ی ولایی میان مسلمان و کافر منتفی است؛ بر این مبنا پیامبر با ایراد حدیثی توارث میان آن دو کیش را منع نمودند.

خداوند؛ هر غیرمسلمانی را لزوماً کافر قلمداد نکرده و اجازه‌ی رابطه‌ی ولایی را با غیرمسلمانی که با مسلمانان سر جنگ نداشته صادر نموده است. گسستن رابطه‌ی ولایی تنها در اختلافات عقیدتی خلاصه نمی‌گردد؛ بلکه آن را می‌توان متأثر از اختلافات دنیوی و یا هر چیز دیگری دانست؛ یعنی اختلاف در دین می‌تواند یکی از عوامل مؤثر در گسستن رابطه‌ی ولایی باشد نه به‌عنوان تنها عامل قطعی و نه هم تنها عامل مؤثر.

پی‌نوشت

۱. مسلمان از کافر ارث نمی‌برد، و کافر هم از مسلمان ارث نمی‌برد.
۲. بین دو آیین متفاوت، توارث وجود ندارد.
۳. ذمه به‌معنای امان است و کافر ذمی کافری است که در کشور اسلامی زندگی می‌کند و با مسلمانان، پیمان بسته که مقررات اجتماعی آنان را مراعات کند و مالیات معینی نیز بپردازد و در مقابل، جان و مال وی در امان باشد و از منافع‌های حکومتی برخوردار گردد. این عده را اهل ذمه یا ذمی هم می‌نامند.
۴. حرب به‌معنای جنگ و حربی به‌معنای کسی است که در حال جنگ می‌باشد. بنابراین، کافر حربی، کسی است که با مسلمانان در حال جنگ است و یا اعلان جنگ نموده است.
۵. معاهد از عهد و پیمان، به‌معنی پیمانی است که در بین مسلمانان و کفار بسته شده است مبنی بر اینکه در کنار همدیگر بدون تعدی و تجاوز به یکدیگر زندگی کنند.
۶. اسلام زیاد می‌شود و کم نمی‌گردد.
۷. اسلام برتر است و چیزی بر آن فائق نمی‌گردد.
۸. البته فتوای معاویه ابن ابی سفیان در این زمینه به اثبات رسیده است، و قاضیان حکومت اموی نیز بر این رأی بوده‌اند به‌جز عمر بن عبدالعزیز که از این نظر برمی‌گردد و قول اول را می‌پذیرد (ابن ابی شیبیه، المصنف، ۶/۲۸۴). و از همین قضیه (رجوع عمر بن عبدالعزیز از قول معاویه) می‌توان برداشت کرد که نظر اشخاص نمی‌تواند برای بقیه دانشمندان حجت باشد.

۹. برای هرکسی، وارثانی (یاری‌گر) قرار دادیم، که از ترکه‌ی پدر و مادر و نزدیکان ارث ببرند و (نیز) کسانی که با آن‌ها پیمان بسته‌اید، نصیبشان را بپردازید، خداوند بر همه چیز شاهد و ناظر است.
۱۰. خداوند یاری‌گر کسانی است، که به او ایمان دارند، اما کافران مولایی ندارند.
۱۱. آگاه باشید اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند، همان‌ها که ایمان آوردند، و تقوای او را پیشه کردند.
۱۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر خدا را یاری کنید، او هم شما را یاری می‌کند و گام‌هایتان را استوار می‌دارد.
۱۳. کافران دارایی خود را به قصد جلوگیری از راه خدا خرج می‌کنند.
۱۴. درباره‌ی هیچ فرد با ایمانی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی‌کنند و آنها همان تجاوزکارانند.
۱۵. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کافران را ولی و یاری‌گر خود قرار ندهید.
۱۶. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را ولی و یاری‌گر خود قرار ندهید.
۱۷. آیا فراتر از حق، چیزی غیر از گمراهی وجود دارد؟
۱۸. و تو را گم کرده راه یافت، پس هدایت نمود.
۱۹. بر تو نیز روحی را بفرمان خود وحی کردیم، تو پیش از این نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست.
۲۰. خدا شما را از نیکی‌کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند، چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد. تنها شما را از دوستی و رابطه‌ی ولایی داشتن با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون راندند یا به بیرون راندن شما کمک کردند. بنابراین هرکس با آنان رابطه‌ی ولایی داشته باشد، ظالم و ستم‌گر است.
۲۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را ولی (دوست و تکیه‌گاه خود) انتخاب نکنید.
۲۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، افرادی از اهل کتاب که آیین شما را به باد استهزاء و بازی می‌گیرند و همچنین کافران، را به‌عنوان یار و یاور خود انتخاب نکنید.
۲۳. مردان و زنان با ایمان، ولی (یار و یاور) یکدیگرند.
۲۴. اگر روی‌گردان شوید، جز این انتظار می‌رود که در زمین فساد و قطع پیوند خویشاوندی کنید؟

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی شیبیه، ابوبکر عبدالله بن محمد بن إبراهيم، الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، چاپ اول، مكتبة الرشد، الرياض، ۱۴۰۹ق.

ابن تیمیة، تقی‌الدین أبو‌العباس أحمد بن عبدالحلیم، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، چاپ دوم، دارالعصامة، السعودية، ۱۹۹۹م.

همو، المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الإسلام، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۸ق.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۱م.
ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبی، البیان والتحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل لمسائل المستخرجة، چاپ دوم، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ۱۹۸۸م.

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبی، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دارالحديث، قاهره، ۱۴۰۲ق؛ ۲۰۰۴م.
ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم اللغة لابن فارس، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بیروت، بی‌تا.
ابن قدامة، موفق‌الدین عبدالله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسی، المغنی لابن قدامة، مكتبة القاهرة، القاهرة، ۱۹۶۸م.

ابن قیم، محمد بن أبی‌بکر، أحكام أهل الذمة، چاپ اول، رمادی للنشر، الدمام، ۱۴۱۸ق.

ابن کثیر، أبو‌الفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، چاپ دوم، دارطیبة للنشر والتوزیع، بی‌جا، ۱۹۹۹م.

ابن ماجه، أبو‌عبد الله محمد بن یزید القزويني، سنن ابن ماجه، دارإحياء الكتب العربية، بیروت، بی‌تا.

أبو‌داود، سليمان بن الأشعث، سنن ابی‌داود، بی‌جا، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۳۹۵ق.

الأرنؤوط، شعيب، قره بللی، محمد کامل، سنن ابی‌داود، دارالرسالة العالمية، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۳۰ق.

آلبانی، أبو‌عبدالرحمن محمد ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة، دارالمعارف، چاپ اول، ریاض، ۱۹۹۲.

بخاری، محمد بن إسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحیح البخاری، چاپ اول، دارطوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

٢٧ ◆ بررسی قرآنی توارث در بین مسلمان و غیرمسلمان

بغوی، حسین بن مسعود بن محمد بن الفراء، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن = تفسیر البغوی، چاپ اول، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، چاپ دوم، شرکتة مکتبہ ومطبعة مصطفى البابی الحلبي، مصر، ۱۹۷۵ق.

دارقطنی، علی بن عمر بن أحمد بن مهدی، سنن الدارقطنی، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۴م.
رویانی، ابوبکر محمد بن هارون، مسند الرویانی، چاپ اول، مؤسسة القرطبة، قاهرة، ۱۴۱۶ق.
زیبیدی، محمد بن محمد بن عبدالرزاق، ابوالفیض، تاج العروس من جواهر القاموس، بی جا، دارالهدایة، بی جا، بی تا.

سرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل، المبسوط، بی جا، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
سید قطب، ابراهیم بن حسین، فی ضلال القرآن، چاپ هفدهم، دارالشروق، بیروت، بی تا.
شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الأوطار، چاپ اول، دارالحديث، قاهره، ۱۹۹۳م.
طبری، محمد بن جریر بن یزید، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۰م.
مجاهد، مجاهد بن جبر التابعی، تفسیر مجاهد، چاپ اول، دار الفکر، مصر، ۱۹۸۹م.
مسلم، مسلم بن الحجاج، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحیح مسلم، بی جا، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

نوی، محیی الدین یحیی بن شرف، المجموع شرح المذهب، بی جا، دارالفکر، بیروت، بی تا.
نیسابوری، علی بن أحمد بن محمد بن علی، اسباب نزول القرآن، چاپ دوم، دارالإصلاح، الدمام، ۱۹۹۲م.
المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث البیان الختامي للدورة العادية الخامسة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المعتمدة فی المركز الثقافی الإسلامی بدبلن، فی الفترة: ۳۰ محرم الی ۳ صفر ۲۴۲۱ هـ، الموافق ۴ الی ۷ مايو ۲۰۰۰م.

قتل مرتد در بوت‌ه‌ی نقد و بررسی*

سید محمدشریف حسینی (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی شریعت)

Sharif2151@gmail.com

یعقوب سعیدی (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی شریعت)

چکیده

امروزه مسأله‌ی قتل مرتد به‌عنوان پرسشی مهم در برابر محققان مسلمان قرار گرفته است. گاهی این پرسش را بعضی از مسلمانان به‌هدف دست‌یابی به پاسخ معقول طرح کرده و گاهی نیز اسلام‌ستیزان به‌منظور ضربه‌زدن به بیکره‌ی دین، مدعی خردستیز بودن و تحمیلی بودن اسلام شده و حکم قتل مرتد را به‌عنوان دلیل خود بیان می‌نمایند. قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع قانون‌گذاری در اسلام، سخن از قتل مرتد به‌میان نیاورده و در دفاع از آموزه‌ها و مدعیات خود در برابر مخالفان، مواجهه‌ی عقلانی داشته و به استدلال روی آورده است. مطالعه‌ی قراین موجود در روایات نیز نشان از وجود قیده‌ها و تخصیص‌هایی دارد که حکم مرتد را هماهنگ با آیات قرآن می‌کند؛ قیده‌های منصوصی که در کتاب‌های فقه نادیده گرفته شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ارتداد، کیفر مرتد، آزادی انتخاب دین، تغییر دین

مقدمه

آیات قرآن گویای این اصل مهم است که هرکس در انتخاب اسلام به‌عنوان دین و مکتب، آزاد بوده و نباید هیچ‌کس دیگری را بر انتخاب دین خاصی اجبار کند. درمقابل، با حکم فقیهان در مورد مرتد مواجه می‌شویم که با استناد به بعضی روایات، مجازات مرتد را قتل می‌دانند و این خود، نوعی تحمیل دین و عقیده به دیگران است.

پرسشی که فراروی ما قرار دارد این است که آیا مجرد بازگشت از دین، عقوبت قتل را در پی داشته یا اینکه ارتداد به انضمام جرمی مستوجب مرگ، چنین عقوبتی را در پی دارد؟
فقه‌های گذشته در تألیفات فقهی خود به موضوع ارتداد و احکام آن پرداخته و عموماً قتل مرتد را محل ترجیح خود قرار داده‌اند. در این میان تعدادی از معاصرین، کتاب‌ها و مقالاتی را در تأیید یا ردّ این دیدگاه نگاشته‌اند؛ مانند کتاب *لا اکره فی الدین اشکالیة الردة والمرتدین من صدر الاسلام الی الیوم* نوشته‌ی طه جابر علوانی و کتاب *عقوبتا الزانی والمرتد فی ضوء القرآن والسنة ودفع الشبهات* نوشته‌ی عماد السید الشربینی و کتاب *عقوبة الارتداد عن الدین بین الأدلة الشرعیة وشبهات المنکرین* نوشته‌ی عبدالعظیم ابراهیم محمد المطعنی و کتاب *ارتداد بازگشتی به تاریکی*، نگرشی به موضوع *ارتداد از نگاه قرآن کریم* نوشته‌ی سید جعفر صادقی فدکی.

تفاوت این مقاله با نوشته‌های انتقادی معاصران، بیش از هر چیز در شیوه‌ی استدلال است؛ بسیاری از آنها احادیث پایه‌ی این موضوع را که محل استناد فقیهان است ضعیف شمرده، برخی نیز با پذیرش صحت احادیث، قتل مرتد را حکمی صرفاً سیاسی دانسته‌اند. نوشته‌ی پیش‌رو، تلاش می‌کند به فرض پذیرش احادیث مربوطه، با بهره‌گیری از مبانی فقهی گذشتگان و با عنایت به قراین زبانی و موقعیتی، برداشتی سازگار با قرآن به‌دست دهد. همچنین این مقاله به برخی از

دلایل موافقان قتل مرتد، پاسخ علمی می‌دهد و ایرادات آن را بیان می‌کند که نوشته‌های پیشین بدان نپرداخته‌اند. این مقاله در پردازش مطالب فوق از روش توصیفی - تحلیلی استفاده می‌کند.

ارتداد در لغت و اصطلاح

از آنجا که حکم بر هرچیز فرع شناخت صحیح آن است، پیش از ورود به حکم شرعی لازم است ارتداد در زبان عربی و اصطلاح فقهی تبیین شود.

ارتداد در زبان عربی مصدر باب افتعال از ماده‌ی (راء و دال) به معنای بازگشتن است. (فراهیدی، بی تا، ۷/۸). این واژه در اصطلاح فقهی به معنای خروج فرد از دین است. (رک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۱۳۴/۷؛ قرافی، الذخیره، ۲۰۰۸، ۱۳/۱۲؛ شربینی، ۱۴۱۵، ۴۲۷/۵؛ ابن قدامه، ۱۴۱۷، ۷۲/۱۰؛ ابن حزم، ۱۴۲۱، ۱۰۸/۱۲؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۶۰۰/۴۱).

حکم مرتد از نگاه فقیهان

فقه‌های اهل سنت بر این باور هستند که تا مدتی - مطابق قول جمهور تا سه روز - مرتد به توبه کردن فراخوانده می‌شود، در صورت عدم رجوع به اسلام، کشته می‌شود. (قرطبی، ۱۴۴۰، ۴۸۵/۱، کاسانی، ۱۴۰۶، ۵۳۰/۹؛ شربینی، ۴۳۶/۵؛ ابن حزم، ۱۱۵/۱۲؛ ابن قدامه، ۱۴۱۷، ۷۲/۱۰). در این میان احناف معتقدند که زن به جرم ارتداد کشته نمی‌شود، بلکه به پذیرش اسلام وادار می‌شود؛ به استناد آیاتی نظیر آیه‌ی ۱۹۱ سوره‌ی بقره، علت قتل مرتد جنگ و محاربه‌ی مرتد بوده و زن توانایی جنگ ندارد. (رک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۵۲۸/۹).

امامیه مرتد را به دو گروه تقسیم می‌کنند: ۱- مرتد فطری: کسی که پدر و مادر او یا یکی از آنها، هنگام انعقاد نطفه، مسلمان بوده است و خود او نیز بعد از بلوغ، آیین اسلام را پذیرفته و سپس به کفر روی آورده است. ۲- مرتد ملی: کسی است که هنگام انعقاد نطفه‌اش، پدر یا

مادرش یا هر دو کافر بوده‌اند و خود او بعد از بلوغ، مسلمان شده سپس به کفر بازگردد. مرد اگر مرتد فطری باشد به اعدام محکوم شده و توبه‌اش از جهت ظاهری پذیرفته نمی‌شود و اگر مرتد ملی باشد توبه‌اش پذیرفته و آزاد می‌شود و در غیر این صورت به اعدام محکوم می‌گردد. زن مرتد - از هر نوع که باشد- کشته نمی‌شود، بلکه او را به توبه فرا می‌خوانند. (ر.ک: نجفی، ۶۰۲/۴۱).

دلایل قتل مرتد

الف) دلیل از قرآن

۱- برخی از عالمان به منظور استدلال برای قتل مرتد به آیه‌ی ۲۱۷ سوره‌ی بقره استناد کرده‌اند، خداوند می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» «پیوسته با شما خواهند جنگید تا اگر بتوانند شما را از آیین تان برگردانند و کسی از شما که از آیین خود برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمال‌شان در دنیا و آخرت بر باد می‌رود و ایشان یاران آتش می‌باشند و در آن جاویدان می‌مانند». در استناد به این آیه، دو وجه استدلال وجود دارد:

وجه اول: برخی به «حبط عمل» استناد کرده و گفته‌اند: منظور کشتن مرتد است. «حبط عمل در دنیا این است که وقتی به مرتد دست‌یافتی او را بکشی و یا با او بجنگی تا بر او قدرت پیدا کنی». (رازی، ۱۴۲۳، ۳ / ۴۱).

وجه دوم: فای عطف در فعل (فَيَمُتْ) برای تعقیب است (تعقیب یعنی مهلت‌نداشتن و کوتاه‌بودن مدت)؛ لذا مرگ بلافاصله بعد از ارتداد رخ می‌دهد. به عبارتی «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ» یعنی کسی که از دینش برگردد و بلافاصله در پی آن بمیرد. روشن است که مرگ

مرتد خودبه‌خود بلافاصله بعد از ارتداد فرا نمی‌رسد، پس مشخص می‌شود که مقصود آیه کشتن فرد بعد از ارتداد است. (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۲۴۰، ۳۱۸/۲).

۲- برخی از فقهای احناف برای قتل مرتد به آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی فتح استناد کرده‌اند. (ر.ک: سرخسی، ۱۴۱۴، ۹۸/۱۰، ۱۱۱/۷)، کاسانی، ۱۱۱/۷)، خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سِتْدُ عَوْنٍ إِلَىٰ قَوْمِ أُولِي الْأَرْبَابِ شَدِيدٍ تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا﴾ «به بازماندگان عرب‌های بادیه‌نشین بگو: از شما دعوت خواهد شد که به‌سوی قومی جنگ‌جو و پر قدرت بیرون روید؛ با آنان پیکار می‌کنید یا اینکه مسلمان می‌شوند». بنابراین حکم شرع درباره‌ی مرتد، یکی از این دو گزینه است: اسلام یا شمشیر. (ر.ک: ملاخسرو، بی‌تا، ۳۰۱/۱).

ب) دلیل از روایات

محور اصلی استدلال فقیهان در حکم ارتداد و عقوبت مرتد، احادیث وارده از رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- و آثار صحابه -رضی الله عنهم- است. اصول این احادیث و آثار عبارتند از:

- ۱- داستان عکَل و عُرینه. (بخاری، ۱۴۲۲، ۵۶/۱ و ۱۶۲/۸؛ مسلم، بی‌تا، ۱۲۹۷/۳).
- ۲- حدیث «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيْبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ» (مسلم، بی‌تا، ۱۳۰۲/۳؛ ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۵/۹) «هر مسلمانی گواهی دهد که هیچ معبودی جز الله وجود ندارد و من فرستاده‌ی خدا هستم، ریختن خورش جایز نیست مگر به‌خاطر یکی از این سه مورد: فردی که ازدواج کرده باشد و بعد از آن مرتکب زنا شود، فردی که انسان دیگری را بکشد و کسی که از دین خارج شود و جماعت مسلمانان را رها کند».

- ۳- حدیث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۱/۴) «هرکس دینش را تغییر داد، او را بکشید».

۴- حدیث «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۱۴؛ رک: مسلم، بی تا، ۱/۵۳) «به من امر شده تا زمانی که مردم به یگانگی الله و به حقانیت رسالت محمد - صلی الله علیه وسلم - شهادت ندهند و نماز را اقامه نکنند و زکات ندهند، با آنان جهاد کنم؛ ولی هنگامی که این کارها را انجام دادند، مال و جان‌شان در برابر هرگونه تعرضی محفوظ خواهد ماند مگر در حقی که اسلام تعیین کرده است و محاسبه‌ی آنان (در جهان آخرت) با خداست».

۵- برخی جنگ سیدنا ابوبکر با مرتدین (رک: بخاری، ۱۴۲۲، ۹/۹۳؛ مسلم، بی تا، ۱/۵۱) را دلیل بر قتل مرتد دانسته‌اند. (کاسانی، ۱۴۰۶، ۷/۱۳۶، ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۳/۱۵۰).

نقد ادله‌ی فقیهان

الف) نقد برداشت‌های قرآنی

نقد دلیل اول (وجه اول): در پاسخ به وجه اول استدلال «حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ» می‌توان گفت: حبط در لغت به معنای فساد و تباه شدن است. (فراهیدی، بی تا، ۳/۱۷۴؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۴/۲۲۸). گذشته از این حبط به هر معنایی که باشد، فعل لازم است (نه متعدی) و فاعل آن، (أَعْمَالُهُمْ) است. بنابراین تفسیر حبط عمل (بر بادرفتن و تباه شدن عمل) به قتل مرتد خروج از معنای لغوی و استعمالی حبط است؛ تفسیر واژه‌ی (حبط عمل) به قتل، نه دلالت لفظ بر تمام موضوع‌له است (مطابقه) و نه بر بخشی از معنای موضوع‌له (تضمن) و نه عقلاً تلازمی با معنا دارد (التزام)، بلکه تحمیل معنایی از پیش پذیرفته شده به واژه‌ای است که این معنا را بر نمی‌تابد. نیز از لحاظ کاربردهای قرآنی، این واژه در حق غیرمرتدین هم به کار رفته است؛ از جمله کسانی که به آیات خدا کفر ورزیده‌اند. (رک: آل عمران، ۲۱-۲۲) همچنین حبط عمل در حق منافقان، کافران و مشرکان هم

ثابت شده است. (ر.ک: آل عمران، ۲۲؛ اعراف، ۱۴۷؛ توبه، ۱۷-۶۹). همچنین رسول الله - صلی الله علیه وسلم - با اینکه کافران، مشرکان و (برخی از) منافقان را می‌شناخت (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۶/۶۵؛ مسلم، بی‌تا، ۴/۲۱۴۳)، آنها را نکشته است. (ر.ک: توبه، ۶۸-۶۹؛ بخاری، ۱۴۲۲، ۴/۱۸۳، ۶/۱۵۴؛ مسلم، بی‌تا، ۱۹/۱۹۹۸) فقیهان و مفسران نیز حکم قتل آنان را به صرف نفاق، کفر و شرک صادر نکرده‌اند. به دلایل فوق تفسیر حبط عمل به قتل یا مستحق مرگ شدن نه تنها شاهی ندارد، بلکه شواهد همه علیه آن است.

نقد دلیل اول (وجه دوم): پاسخ به وجه دوم استدلال، (فای تعقیب در واژه‌ی فیمت): استدلال ابن عاشور برای قتل مرتد به دلایل زیر ناتمام است:

۱- واژه‌ی (فیمت) فعل شرط است، نه جواب شرط. (فیمت) عطف بر (یرتدد) است و هر دو فعل شرط بوده و هنوز جمله منعقد نشده است. تکمیل‌کننده‌ی جمله یا همان جواب شرط ﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ است؛ به این معنا که اگر کسی از شما از آیین خود بازگردد و در پی آن بمیرد (یعنی در همان حالت کفر و ارتداد از دنیا برود)، اعمالش در دنیا و آخرت باطل و بی‌اثر می‌شود. شبیه به این مضمون در آیه‌ی دیگری از سوره‌ی بقره نیز آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (بقره، ۱۶۱) «کسانی که کفر ورزیدند و درحالی که کافر بودند مردند، نفرین خدا و فرشتگان و همه‌ی مردمان بر آنان خواهد بود» و همچنین در سوره‌ی آل عمران: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (آل عمران، ۹۱) «کسانی که کفر می‌ورزند و با کفر از دنیا رخت برمی‌بندند، اگر زمین پر از طلا باشد و (بتوانند برای بازخرید خود) آن را به‌عنوان فدیة بپردازند،

هرگز از هیچ‌کدام آنان پذیرفته نخواهد شد. برای ایشان عذاب دردناکی است و یآوری ندارند».

۲- طبق سخن ابن‌عاشور مرگ مرتد (با قتل) باید در پی ارتداد انجام بگیرد، درحالی‌که این آیه برای حبط عمل دو شرط را بیان کرده است: ۱- «ارتداد» ۲- «مرگ در همان حالت» و بدیهی است که تعلق حکم به یک یا چند شرط، مستلزم وقوع آن شروط نیست. بنابراین نه تحقق ارتداد قطعی است و نه مرگ مرتد در حالت کفر.

۳- حفظ جان آدمیان از مقاصد عالی دین است؛ اگر آیه در صدد بیان حکم قتل مرتد باشد انتظار می‌رود آن را به‌صراحت بیان کند، نه اینکه در لفافه سخن بگوید.

نقد دلیل دوم: درباره‌ی آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی فتح: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ لازم است به دو نکته اشاره شود: نخست اینکه اختلاف نظر مفسران درباره‌ی مصداق «قَوْمِ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ» قومی جنگ‌جو و پرقدرت» حدوداً به هفت قول می‌رسد؛ فارس، روم، هر دو، هوازن و غطفان که در حنین با پیامبر وارد جنگ شدند، بت‌پرستان عرب و قوم مرتد بنی‌حنیفه پیروان مسیلمه‌ی کذاب. برخی نیز معتقدند از آنجاکه خداوند گروهی را معین نکرده، ما نیز آن را معین نمی‌کنیم. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۲۲ / ۲۱۹-۲۲۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۷ / ۳۳۸). نکته‌ی دوم اینکه فرضاً اگر منظور از قوم جنگ‌جوی پرقدرت در آیه، مرتدان باشد، باز استناد به این آیه برای قتل مرتد در غیرمحل خود است؛ زیرا در قتل مرتد، سخن بر سر قتل است، حال‌آنکه آیه درباره‌ی جنگ و پیکار سخن می‌گوید و در قرآن نیز صرف ارتداد به‌عنوان یکی از موجبات جنگ معرفی نشده است.

(ب) نقد برداشت‌های روایی

قبل از پرداختن به نقد و بررسی برداشت‌هایی که از روایات شده، خوب است به این نکته توجه شود که برای فهم صحیح از نصوص کتاب و سنت لازم است همه‌ی نصوص مرتبط به موضوع، گردآوری شده و همه‌ی آنها مدنظر قرار گرفته شود. شرایط و موقعیت‌های متفاوت؛ اعم از اوضاع سیاسی، اجتماعی و... وابسته‌هایی هستند که در نوع رفتار و تصمیم‌گیری‌های انسان مؤثر است و معمولاً این شرایط و وابسته‌ها - به دلیل اینکه راوی احساس می‌کند مخاطب او از آن شرایط و موقعیت‌ها آگاهی دارد یا به دلیل اینکه راوی بر آن مطلع نیست و یا... - در بسیاری از روایات نقل نمی‌شوند؛ لذا انتظار اینکه همه‌ی قراین و مسائل در همه‌ی روایت‌ها و گزارش‌ها نقل شوند، انتظاری به دور از واقع است؛ اما می‌توان از قرآن - که منبع قانون‌گذاری مسلمانان است و اندیشه و رفتار صحابه تحت تأثیر مستقیم آن بوده - و همچنین از مجموع روایت‌های مربوطه، وابسته‌ها را کشف کرده و فضای حاکم بر وقایعی که روایت‌شده را روشن ساخت و از تحلیل‌های نادرست صرفاً ذهنی و غیرمتکی به اسناد پرهیز کرد.

نقد دلیل اول: استناد به داستان عکل و عرینه به بحث حاضر مرتبط نیست؛ زیرا ادعا، وجوب قتل مرتد به مجرد ارتداد بوده ولی دلیل (داستان عکل و عرینه)، ارتداد همراه با قتل، مثله و محاربه است. در صحیح بخاری و مسلم از انس روایت شده است: «گروهی از عکل و عرینه اظهار مسلمانی کرده و در مدینه اقامت کردند. آب و هوای مدینه به آنان نساخت؛ رسول خدا -صلی‌الله علیه وسلم- آنان را با چندین شتر به چراگاه‌ها فرستاد و به آنان دستور داد از شیر و ادراغ آن شتران بنوشند. وقتی سلامتی خود را باز یافتند، مرتد شده و چوپان رسول خدا -صلی‌الله علیه وسلم- را کشتند و شتران را با خود بردند. پیامبر خدا -صلی‌الله علیه وسلم- صبح زود (از این جنایت) باخبر شد. بلافاصله دستور داد تا آنان را تعقیب کنند؛ لحظاتی از

روز نگذشته بود که آنها را اسیر کرده، خدمت رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- آوردند. ایشان دستور دادند تا دست و پایشان را قطع و چشم‌هایشان را کور کنند و آنها را در آفتاب گرم قرار دهند (و دستور اجرا شد). آنان از شدت تشنگی، درخواست آب کردند، ولی به آنان آب ندادند». (رک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/ ۵۶ و ۸/ ۱۶۲؛ مسلم، بی‌تا، ۳/ ۱۲۹۷). در صحیح مسلم نیز تصریح شده که «آن حضرت بدان سبب چشم‌های آنان را درآورد که آنان نیز چشم‌های چوپان را درآورده بودند». (مسلم، بی‌تا، ۱۶۷۱) امام بخاری نیز این روایت را در باب «المحاربین من اهل الکفر و الردة» (باب جنگ چوپان از اهل کفر و از دین برگشتگان) وارد کرده که این نام‌گذاری و تصریح به محاربه، نشان از فقاقت و فهم صحیح ایشان نسبت به موضوع روایت مذکور است.

نقد دلیل دوم: در حدیث «لا یحل دم امری...» منظور از «التارک لدینه المفارق للجماعة» مجرد ارتداد نیست؛ به دلایل زیر:

۱- اگر منظور حدیث، مطلق ارتداد باشد عبارت (التارک لدینه) کافی و نیازی به قید دوم (المفارق للجماعة) نبود.

۲- این روایت با قیده‌های دیگری توسط عایشه -رضی الله عنها- نقل شده است که روایت پیشین را روشن می‌نماید: «لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنی بعد إحصان، فإنه یُرجم، ورجل خرج محارباً لله ورسوله، فإنه یُقتل أو یُصلب أو ینفی من الأرض، أو یقتل نفساً فیقتل بها» (ابوداود، بی‌تا، ۴۳۵۳/۶) «ریختن خون هیچ مسلمانی که شهادت دهد معبودی به جز الله نیست و محمد فرستاده‌ی اوست حلال نیست؛ مگر در برابر یکی از این سه عمل: ۱- مردی که بعد از محصن شدن (ازدواج) زنا کند، رجم می‌شود. ۲- مردی که برای جنگ با خدا و رسول (از دین) خارج شود که یا کشته می‌شود یا به صلیب کشیده می‌شود یا تبعید می‌گردد. ۳- کسی که دیگری را بکشد نیز کشته می‌شود». ابن تیمیه نیز مطابق دلیل یادشده، المفارق للجماعة را به محارب تفسیر کرده است. (رک: ابن تیمیه، بی‌تا، ۳۱۹/۱).

نقد دلیل سوم: حدیث «من بدل دینه فاقتلوه»؛ در تفسیر این حدیث دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که مجرد بازگشت هرکسی از هر دینی و گرویدن به هر دین دیگری مستوجب مرگ است. (دامنه‌ی عمومیت این حدیث چنان وسیع است که شامل همه‌ی تازه‌مسلمانان نیز می‌شود؛ زیرا تازه‌مسلمانان نیز از دین سابق خود بازگشته و به دین اسلام گرویده‌اند).

احتمال دوم این است که عمومیت وسیع این حدیث مراد نیست و قیدهایی برای آن وجود دارد که از سایر آیات و احادیث می‌توان آنها را به این صورت بیان کرد که هرگاه ارتداد به انضمام جرایمی که مستوجب مرگ است (مانند قتل، محاربه و...) همراه گردد، مرتد محکوم به مرگ است. البته برای محارب، در آیه‌ی سی و سوم سوره‌ی مائده گزینه‌های مختلفی به عنوان عقوبت یاد شده است که انتخاب گزینه‌ی مناسب به تشخیص حاکم در حق او اجرا می‌گردد. احتمال دوم دارای قراین و شواهدی است که به انضمام ارتداد با جرایم دیگر تصریح می‌کند، (مانند روایتی که پیش‌تر از عایشه نقل شد)، برعکس احتمال اول که نه تنها شاهد و مؤیدی ندارد بلکه شواهدی علیه آن وجود دارد؛ مانند روایت جابر بن عبدالله و انس بن مالک -رضی الله عنهما- که در بخش «دلایل آزادی انسان در انتخاب دین و مخالفت با قتل مرتد» به آنها اشاره می‌شود.

نقد دلیل چهارم: استدلال به حدیث «أَمْرُ مَنْ أُنْفَتِلَ النَّاسَ...»؛ استدلال به این حدیث، استدلالی نابجاست؛ زیرا ادعا (قتل مرتد) است اما حدیث بیان‌گر (جنگ، پیکار و کارزار) است (نه قتل)؛ اسباب جنگ و کارزار نیز در قرآن بیان شده است. وقتی رسول الله -صلی الله علیه وسلم- می‌فرماید: «به من امر شده است» مسلم است که خداوند به ایشان امر کرده و در قرآن نیز بیان شده که با چه‌کسی و با کدام گروه از مردم وارد کارزار شوند. مردم (الناس) در این حدیث خاص بوده و همه‌ی مردم را شامل نمی‌شود. همچنین الف و لام «الناس» برای عهد

است؛ چون مخاطبان پیامبر بارها برایشان روشن شده که با آغازگران جنگ وارد جنگ شوند. (رک: بقره، ۱۹۰، نساء، ۷۵ و ۹۰، توبه، ۱۳ - ۳۶، ممتحنه، ۸ - ۹). در قرآن نیز کلمه‌ی (الناس) آمده و منظور همه‌ی مردم نیست. (رک: آل عمران، ۱۷۳).

نقد دلیل پنجم: جنگ سیدنا ابوبکر با مرتدین؛ وجه استدلال این است که اگر قتل مرتد واجب نبود، سیدنا ابوبکر با مرتدین وارد جنگ و کشتار نمی‌شد. حال آن‌که اگر با دقت بیشتر به اسناد و مدارک موجود بنگریم در خواهیم یافت که این استدلال نادرست است؛ زیرا بحث، مجرد بازگشت از دین نیست، بلکه مرتدان در شبه جزیره‌ی عربستان قصد براندازی حکومت مسلمانان را در سر می‌پروراندند و در این میان، امپراطوری فارس (ایران) نیز از این قبایل حمایت می‌کرد. واقدی در کتاب الردة می‌نویسد: «کسانی از قبیله بکر بن وائل که مرتد شدند به یکدیگر می‌گفتند: بیایید پادشاهی را در دیار نعمان ابن منذر پیاده کنیم؛ زیرا او از فرزند ابوقحافه (ابوبکر صدیق) به این امر مستحق‌تر است. آنها چنین تصمیمی گرفتند و برخی از سران و بزرگان‌شان را نزد کسرا پادشاه فارس (ایران) فرستادند؛ (واقدی، ۱۴۱۰، ۱۴۸) آن‌گاه از او تقاضای همکاری کردند و او نیز پذیرفت. واقدی در ادامه می‌نویسد: «کسرا پادشاه فارس صد اسب و هفت‌هزار پیاده و سواره‌نظام، به‌سوی منذر بن نعمان بن منذر فرستاد» (همان، ۱۴۹). این مسأله ارتباطی به مسلمان، مرتد و کافر ندارد؛ اگر گروهی از مسلمانان نیز علیه حکومت وقت دست به سلاح برده و از این طریق قصد براندازی حکومت داشته باشند، حکومت با آنان وارد جنگ خواهد شد. در مورد مانعین زکات نیز فقها بر جنگ با آنها اتفاق نظر دارند؛ اما بر تکفیر و مرتد دانستن آنها اتفاق نظری وجود ندارد به‌ویژه اینکه عمر در ابتدای امر با ابوبکر در این مورد اختلاف نظر داشته است. خطابی در معالم‌السنن، اهل رده را به دو صنف اصلی تقسیم می‌کند: ۱- آنان که از دین برگشته و منکر دین شدند. ۲- کسانی که بین نماز و زکات تفاوت قائل شدند و اهل بغی

گردیدند. ایشان بیان می‌کند همه‌ی مانعین زکات منکر وجوب آن نبودند؛ بعضی وجوب زکات را پذیرفته بودند اما از پرداخت آن به ابوبکر امتناع می‌ورزیدند و ابوبکر به این خاطر با آنها وارد جنگ شد. سرانجام می‌گوید گروه دوم در واقع مرتد اصطلاحی نیستند، بلکه باغیان (شورشیان) اصطلاحی و مرتدان لغوی هستند. (رک: خطابی، ۱۳۵۱، ۲/۳-۶). به عبارتی دیگر ابوبکر با هر دو گروه وارد جنگ شد؛ چون آنان از ادای مسئولیت مالی خود به جامعه و نظام مشروع و تلاش برای کاستن فقر شانه خالی کردند.

نتیجه اینکه جنگ‌هایی که با مرتدان صورت گرفته به دلیل مجرد اندیشه نبوده بلکه در کنار ارتداد، مسائلی مانند قتل و سرقت (در داستان عکل و عرینه) و گریز از ادای دیون مالی (زکات) به جامعه وجود داشته است. همچنین نادیده انگاشتن نظام مشروع خصوصا در شرایط بحرانی پس از رحلت پیامبر -صلی الله علیه وسلم- (در جریان مانعین زکات؛ هرچند گروهی از آنان نمازگزار بودند) و اقدام به براندازی حکومت وقت مسلمانان (در جریان ارتداد قبیله بکر بن وائل) مطرح بوده است. از سویی دیگر نیز سخن ما بر سر قتل مرتد است و بحث جنگ مسأله‌ای جداگانه است.

دلایل آزادی انسان در انتخاب دین و مخالفت با قتل مرتد

در شرع، نصوصی وجود دارد که با نشان دادن راه و مسیر حق، انتخاب مسیر را به اندیشه‌ی انسان واگذار کرده است. این انتخاب به گونه‌ای نیست که فرد تنها یک بار فرصت انتخاب داشته باشد، بلکه به مقتضای خلقت، انسان در طول دوران زندگی با توجه به شناختش از اشیاء و به اقتضای پویایی افکار و اندیشه‌هایش، می‌تواند دست به انتخاب و تغییر باورهایش بزند.

الف) دلیل از قرآن

۱- دسته‌ای از آیات که بحث ارتداد را به‌میان آورده اما متعرض حکم قتل مرتد نشده است؛ مانند:

— «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲۱۷) «پیوسته با شما خواهند جنگید تا اگر بتوانند شما را از آیین‌تان برگردانند، کسی از شما که از آیین خود برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمال‌شان در دنیا و آخرت بر باد می‌رود، و ایشان یاران آتش (دوزخ) می‌باشند و در آن جاویدان می‌مانند». در این آیه به عقوبت اخروی اکتفا شده و متعرض حکم قتل نشده است. اگر حکم قتل حکمی شرعی برای مجرد ارتداد بود، در این آیه یا لاقل آیات دیگری از قرآن بیان می‌شد.

— «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل‌عمران، ۷۲) «گروهی از اهل کتاب گفتند: به دین و کتابی که برای مسلمانان نازل شده، در آغاز روز ایمان آورید و در پایان روز کافر شوید، شاید (به این حيله) آنها نیز (از اسلام) برگردند». به‌موجب این آیه، افرادی از اهل کتاب، ایمان آوردند سپس کفر ورزیده و از دین بازگشتند. اگر ارتداد عقوبت دنیوی داشته باشد، شایسته بود در این آیه یا لاقل در آیات دیگری از قرآن تصریح می‌شد. هر دو آیه‌ی فوق از سوره‌های مدنی و در زمان اقتدار حکومت اسلامی نازل شده است.

۲- دسته‌ای دیگر از آیات که انتخاب ایمان در این دنیا را به افراد واگذار می‌کند؛ مانند:

— «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۵۶) «اجباری در (قبول) دین نیست؛ زیرا هدایت و کمال از گمراهی و ضلال مشخص شده است؛ بنابراین کسی که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان بیاورد، به محکم‌ترین دست‌آویز درآویخته است (و او را از سقوط و هلاکت می‌رهاند)

و اصلاً گسستن ندارد و خداوند شنوا و دانا است.»

— ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس،

۹۹) «اگر پروردگارت می‌خواست، تمام مردمان کره‌ی زمین (به‌صورت اضطرار و اجبار) ایمان می‌آوردند (اما ایمان اضطراری و اجباری به درد نمی‌خورد). آیا تو (ای پیغمبر!) می‌خواهی مردمان را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟ (این کار نه صحیح و سودمند است و نه از دست تو ساخته است).»

— ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (انعام،

۱۰۴) «بی‌گمان دلایل روشنی از سوی پروردگارتان برایتان آمده است. پس هر که (در پرتو آنها حق را) ببیند (سود آن) برای خودش بوده، و هر که کور شود (و چشم دیدن حق را نداشته باشد) به زیان خود کار می‌کند و من حافظ و مراقب شما نمی‌باشم (بلکه من تنها پیغمبرم و وظیفه‌ی من تبلیغ اوامر و نواهی یزدان جهان است. این خداوند است که اعمال شما را می‌باید و سزا و جزای همگان را می‌دهد).»

— ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ

فَأِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس، ۱۰۸) «بگو: ای مردمان، از سوی پروردگارتان، حق به سویتان آمده است. هرکس که راه‌یاب گردد، بی‌گمان به سود خود راه‌یاب می‌شود و هرکس که گمراه و سرگشته شود، به زیان خود گمراه و سرگشته می‌شود و من مأمور بر (افعال) شما نیستم (که شما را به پذیرش ایمان وادارم).»

— ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ

سُرَادِقُهَا﴾ (کهف، ۲۹) «بگو: حق از سوی پروردگارتان (آمده) است؛ پس هرکس که می‌خواهد ایمان بیاورد و هرکس می‌خواهد (بدان) کافر شود، ما برای ستم‌گران آتشی را آماده کرده‌ایم که (از هر طرف ایشان را احاطه می‌کند و) سراپرده آن، آنان را در بر می‌گیرد.»

— ﴿تَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَن يُخَافُ وَعِيدٌ﴾ (ق، ۴۵) «ما از آنچه (درباره‌ی رسالت تو) می‌گویند، آگاه‌تر (از هر کس دیگری) هستیم. تو مأمور نیستی که آنان را وادار (به ایمان) کنی (و با قهر و اجبار به سوی اسلام بکشانی). پس کسانی را به وسیله‌ی قرآن پند و اندرز بده که از بیم‌دادن و تهدیدکردن من می‌ترسند».

— ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (انسان، ۲۹) «اینها اندرز و یادآوری است، هرکس که خواستار (استفاده از آنها) است، او راهی را به سوی پروردگار خود برمی‌گزیند (و خویشتن را به سعادت ابدی می‌رساند).

— ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان، ۳) «ما راه را بدو نموده‌ایم، چه او سپاس‌گزار باشد یا بسیار ناسپاس».

— ﴿ذَٰلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا يَآبَا﴾ (نبا، ۳۹) «آن روز واقعیت دارد. پس هرکس بخواهد می‌تواند به سوی پروردگارش برگردد (و راه رضای خدا و خوشبختی را در پیش گیرد)».

— ﴿كَلَّا إِنَّمَا تَذَكِّرُهُ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ (عبس، ۱۲) «نباید چنین باشد! این آیات (قرآنی و شریعت آسمانی)، یادآوری و آگاهی است. پس هر که خواهد از آن پند گیرد».

با توجه به این دسته آیات، اعتقاد و دین را نباید بر دیگران تحمیل کرد و قتل مرتد به مجرد ارتداد نوعی تحمیل عقیده و باور است.

برای ناروایی تحمیل دین بر دیگری می‌توان دلایل زیر را عنوان کرد:

اول) چنان‌که در آیات گذشته اشاره شد خداوند متعال انتخاب مسیر حق را به فکر انسان سپرده و اجبار در قبول دین و تحمیل دین بر افراد را در آیات متعدد مردود شمرده است. تهدید به قتل مرتد به مجرد ارتداد، از مصادیق اجبار در قبول دین است.

دوم) اکراه و اجبار افراد در پذیرش یک مسلک فکری منجر به تولید نفاق در پیکره‌ی

جامعه اسلامی شده که خطر آن به مراتب از کفر بیشتر بوده و بر همین پایه، جزای منافقان در آخرت نیز شدیدتر بیان شده است.

سوم) اقتضای آفرینش خدا بر این است که دین بر افراد تحمیل نشود؛ آفرینش باری تعالی بر این است که انسان قابلیت خوبی و بدی را داشته و در انتخاب مسیر مخیر باشد؛ به فرموده‌ی قرآن: ﴿فَأَهْمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس، ۸) «سپس به او گناه و تقوا را الهام کرده است» و ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان، ۳) «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس». اگر دین تحمیل شود، مخالف با فلسفه‌ی آفرینش و فرامین قرآنی است.

چهارم) تجربه‌ی تاریخی آموزه‌های دینی این‌گونه است که در طول دوران مختلف در آموزه‌های انبیا، تحمیل گزارش نشده است؛ لذا افراد باید در انتخابشان آزاد باشند و نمی‌توان به اجبار، و ترس از مرگ، بر اراده و اختیار انسان‌ها اثر گذاشت.

ب) دلیل از روایات

در این قسمت به روایت‌های صحیحی استدلال می‌شود که رسول‌الله -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- در مقابل ارتداد برخی افراد، کیفری مشخص نکرده و آنها را به حال خود رها کرده است.

۱- روایت جابر بن عبدالله -رضی‌الله‌عنه- درباره‌ی ارتداد یک بادیه‌نشین؛ جابر می‌گوید: «یک عرب بادیه‌نشین با پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- بیعت نمود که دین اسلام را به خوبی پذیرد، این مرد در مدینه به تب مبتلا شد؛ پیش پیامبر آمد و گفت: بیعت مرا باطل کن. پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- از فسخ بیعت او خودداری کرد، بار دیگر آمد و گفت: بیعت مرا باطل کن؛ باز پیامبر از فسخ بیعت او خودداری نمود. سومین بار پیش پیامبر آمد و گفت: بیعت مرا باطل بنما، پیامبر از ابطال آن خودداری کرد. آن مرد بدوی از مدینه خارج شد. پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وسلم-

وسلم - گفت: مدینه مانند کوره‌ی آهنگر است، ناپاکی‌ها را از خود به دور می‌اندازد و پاکی‌ها خالص می‌مانند». (بخاری، ۱۴۲۲، ۷۹/۹ و مسلم، بی‌تا، ۱۰۰۶/۲). از ظاهر روایت، برداشت می‌شود این فرد از پیامبر درخواست جدایی از اسلام را داشت به دلیل قرینه‌ای که در خود روایت مبنی بر محتوای بیعت نهفته است (بایعه علی السلام)؛ اما پیامبر کسی را در پی او نفرستاد و او را به اعدام محکوم نکرد، بلکه رهایش کرد از مدینه خارج شود.

۲- روایت انس بن مالک -رضی الله عنه- درباره‌ی ارتداد یک نصرانی؛ انس می‌گوید: «مردی نصرانی، مسلمان شد و سوره‌ی بقره و آل عمران را خواند و برای رسول خدا -صلی الله علیه وسلم- چیزهایی می‌نوشت. سپس، نصرانی شد و گفت: محمد، چیزی جز آنچه من برایش نوشته‌ام، نمی‌داند. او پس از مدتی مُرد و او را دفن کردند. صبح روز بعد، زمین او را از درون خود بیرون انداخته بود. نصرانی‌ها گفتند: این کار محمد و یاران اوست؛ چون دوست ما از دین آنها برگشته بود، او را نبش قبر کرده و بیرون انداخته‌اند. آن‌گاه، قبر عمیق‌تری برایش کردند (و او را دفن کردند). اما باز هم صبح روز بعد زمین او را بیرون انداخته بود. دوباره گفتند: این، کار محمد و یاران اوست؛ چون از دین آن‌ها برگشته او را نبش قبر کرده و بیرون انداخته‌اند. سرانجام تا جایی که می‌توانستند قبرش را عمیق کردند، باز هم صبح روز بعد، زمین او را بیرون انداخته بود. در پایان متوجه شدند که کار مردم نیست؛ لذا او را به حال خود رها ساختند» (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۰۲/۴).

این احادیث نشان می‌دهند که مجرد ارتداد، جرم مستوجب مرگ نیست.

نتیجه‌گیری

در آیات قرآن آزادی فکر، ارجاع به تفکر و آزادی دنیوی در انتخاب دین جایگاه محوری دارد و در هیچ‌جای قرآن، اشاره‌ای به قتل مرتد نشده است.

در احادیث، روایاتی مبنی بر آزادی در انتخاب دین و روایاتی نیز مبنی بر قتل مرتد آمده است. بررسی قراین و دقت در روایات نشان می‌دهد مجرد بازگشت از دین، عقوبت قتل را در پی ندارد، بلکه ارتداد به انضمام جرمی مستوجب مرگ، چنین عقوبتی دارد و این برداشت، با آیات قرآن و روایات، در یک راستاست.

عمده‌ی ایراد برداشت قتل مرتد از روایات، عدم نگاه شامل و فراگیر نسبت به همه‌ی نصوص و عدم توجه به بافت زبانی (قراین لغوی) و غیرزبانی (شرایط، وابسته‌ها و بستر تاریخی) است.

منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه، تقی‌الدین أبو‌العباس أحمد بن عبد‌الحلیم، الصارم المسلول علی شاتم الرسول، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بی‌جا، الحرس الوطنی السعودی، المملكة العربیة السعودیة، بی‌تا.

ابن‌حزم، ابومحمد علی بن أحمد، المحلی بالآثار، تحقیق: دکتر عبدالغفار سلیمان البنداری، بی‌جا، دارالفکر، بیروت - لبنان، بی‌تا.

ابن‌عاشور، محمد الطاهر ابن‌عاشور التونسی، التحریر والتنویر، چاپ اول، مؤسسة التاریخ، بیروت - لبنان، ۱۴۲۰ق.

ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، دارطیبة للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ق.

ابن‌قدمه، ابومحمد موفق‌الدین عبدالله بن احمد، المغنی، دار الکتب العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۰۳ق .

ابوداوود سلیمان بن أشعث السجستانی، سنن أبی داوود، دار الفکر، بیروت - لبنان، بی‌تا.

بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دارطوق‌النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بی‌جا، ۲۰۰۱م.

خطابی، أبو سلیمان حمد بن محمد، معالم السنن، چاپ اول، المطبعة العلمية، حلب، ۱۳۵۱ هـ.
رازی، فخرالدین محمد بن رازی عمر بن حسین،، تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بی‌جا، دارالفکر، بیروت - لبنان،
۱۴۲۳ق.

سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، بی‌جا، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
شریبینی، شمس‌الدین محمد بن احمد، مغنی المحتاج، بی‌جا، دارالکتب العلمیه، بی‌جا، ۱۴۱۵هـ.
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق: احمد شاکر، بی‌جا، مؤسسة الرسالة،
بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بی‌جا، دار ومکتبة الهلال، بی‌جا،
بی‌تا.

قرافی، شهاب‌الدین احمد بن ادريس، الذخيرة، تحقیق: محمد بوخبزه، چاپ سوم، دارالغرب الاسلامی، تونس،
۲۰۰۸م.

قرطبی، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، الکافی فی فقه أهل المدينة، تحقیق: محمد محمد أحمد،
چاپ دوم، مکتبة الرياض الحديثة، الرياض، ۱۴۰۰ق.

کاسانی، علاء‌الدین أبوبکر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، چاپ دوم، دار الفکر، بی‌جا،
۱۴۰۶ق.

ماوردی، علی بن محمد، الحاوی الکبیر، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، ۱۴۱۹ق.
ملاخسرو، محمد بن فرامرز، درر الحکام شرح غرر الأحکام، بی‌جا، دارالاحیاء الکتب العربیه، بی‌جا، بی‌تا.
نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بی‌جا، داراحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۱۹۸۱م.
نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، داراحیاء التراث العربی،
بیروت، بی‌تا.

واقدی، محمد بن عمر بن واقد السهمی، الردة مع نبذة من فتوح العراق، تحقیق: یحیی الجبوری، چاپ اول،
دارالغرب الإسلامی، بیروت، ۱۹۹۰ م.

حجية السياق في فهم النص*

يعقوب سعیدی

Yaghoobsaeedi@gmail.com

متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة

الملخص

السياق اللغوي وغير اللغوي من أهم القرائن التي يتكون فيها النص ويفهم، قد يختلف معنى نص واحد باختلاف إحدى عناصر السياق وعدم العناية به قد يجر إلى عدم الفهم الصحيح للنص والتناقض فيه أو إلى تحريف كلام المتكلم أو دعوى النسخ في الآيات أو ردّ كثير من الأحاديث الصحيحة بناء على التسرع والتعجيل في الحكم بأنّها مخالفة للقرآن دون النظر إلى الأحوال والملابسات التي تحيط بالنص. أثبتت المقالة حجية السياق بناء على عادة المتكلمين في مخاطبهم وبينت بعض الشواهد من النصوص الشرعية على مراعاته ودعت المقالة إلى صياغة نظرية متكاملة عن السياق اللغوي وغير اللغوي في علم أصول الفقه بعد أن كان منهجا مراعيًا عمليًا عند الأصوليين وغيرهم من علماء المسلمين.

مفاتيح الكلمات: السياق اللغوي وغير اللغوي، ظروف النص، تحريف الكلام.

المقدمة

قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص، ٢٩). تدبر آيات القرآن الكريم يستلزم آياته ومن أهم ما يندرج تحت آليات التدبر، ملاحظة السياق. منهج الاستدلال بالسياق كان معلوماً ومعمولاً به عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم واهتمام العلماء بالسياق من السلف والخلف عامة والأصوليين خاصة لا يخفى على المحققين ويكفي للأصوليين بأن أول مدون في أصول الفقه وهو الرسالة للإمام الشافعي رحمه الله له باب باسم (الصنف الذي يبين سياقه معناه) إلا أننا إذا لاحظنا الخط الزمني^١ (timeline) لأبحاث الأصوليين، نجد جانب التبويب للسياق عند أكثر الأصوليين وتقعيده وطرحه كنظرية وحجة أصولية صار مغفولاً عنه؛ حيث ترك هذا التبويب بعد الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن جاء الإمامان الزركشي وعبد العزيز البخاري رحمهما الله بعد خمسة قرون (انظر: البخاري الحنفي، د.ت، ١٠١/٢؛ الزركشي، ١٤١٤، ٥٤/٨) ولم يزيد شيئاً ذا بال على ما جاء في الرسالة للشافعي، وهذا الفراغ العظيم يحتاج لمن يملأه بصياغة نظرية أصولية كأصل أصولي في صلب أصول الفقه.

تحاول هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة: ما الذي يدل على كون السياق حجة؟ وهل هناك اعتبار من الشرع للسياق صراحة أو ضمناً؟ ولماذا غفل الأصوليون عن تقعيد السياق؟

كتبت في السياق رسالات جامعية ومقالات علمية عديدة؛ مثل دلالة السياق للطلحي، والقرائن والنص لأيمن صالح، والمرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية لنجم الدين الزنكي وأيضاً إرشادات السياق في فهم الخطاب القرآني لبختيار نجم الدين شمس الدين، استشهدوا بشواهد من الكتاب والسنة على مراعاة الشرع للسياق، غير أن ما كتب في موضوع حجته عن طريق التنظير قبل الاستشهاد، غير متوفر حسب ما وقفت عليه من البحوث سوى رسالة (دلالة السياق عند الأصوليين) أعدها سعد بن مقبل العنزي وأيضاً ما رأيت كتاباً يدرس سبب ابتعاد الأصوليين عن التبويب للسياق كقاعدة أصولية. أما رسالة العنزي تتناول مبحثاً يختص بحجية السياق، فتخصيصه مبحثاً لهذا الموضوع يعد من قوته ولكن يبدو في تقسيمه للأدلة وبعض استدلالاته ضعفاً وتكلفاً ولكن هذا لا ينقص من قدر رسالته؛ لأنه بدأ هذا الموضوع ولذا حاولت أن أكمل ما بدأه ببيان دليل رئيسي يدل على حجته وبيان تصرفات شرعية كشواهد على اعتباره عند الشرع، وذكر هذه الشواهد يأتي تذييلاً بعد الاثبات،

فدلالة السياق حجة عرفية في الكلام قبل مجيء النص الشرعي، واستفدت في هذا المجال من معطيات علم اللسانيات وعلوم القرآن وأصول الفقه وقمت بتحليلها.

الحجية في اللغة والاصطلاح

الحجية مصدر صناعي مشتق من الحجة، والحجة مصدر للفعل (حَجَّ) ويدل أصل المادة على معنى رئيسي وهو القصد ويتفرع عنه عدة معانٍ أخرى فرعية؛ كالبرهان والدليل والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصوم والكلام الذي يُقصد من ورائه غلبة الغير (انظر: الفراهيدي، د.ت، ٩/٣؛ ابن دريد، ١٩٨٧، ٨٦/١؛ الأزهرى، ٢٠٠١، ٢٤٩/٣). والحجّة بضم الحاء: الدليل والبرهان (انظر: ابن دريد، ١٩٨٧، السابق؛ الأزهرى، ٢٠٠١، ٢٥١/٣). وقد ورد لفظ «الحجّة» مفردا ومضافا سبع مرات في القرآن الكريم (انظر: البقرة، ١٥٠، والنساء، ١٦٥، والأنعام، ٨٣ و ١٤٩ والشورى، ١٥ و ١٦ والجاثية، ٢٥)، وأريدَ به في استعماله العام: كل ما احتج به الشخص حَقًّا كان أو باطلاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوتُوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الجاثية، ٢٥) وفي استعماله الخاص: يقتصر على الدليل الصحيح فحسب، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام، ٨٣).

والحجة في اصطلاح الفقهاء: «اسم لما دل على صحة الدعوى كالشهود والإقرار» (أبويعلى، ١٤١٠، ١٣٣/١؛ الزركشي، البحر المحيط، ١٤١٤، ٥١/١، البركتي، ١٤٢٤، ٧٧، قلعجي، ١٤٠٨، ١٧٥).

والحجة في اصطلاح الأصوليين: مال كثير من الأصوليين إلى القول بترادف الحجة مع عدد من المصطلحات الأخرى الدالة على إثبات صحة المدعى كالبرهان والعلامة والدليل والبيينة وممن نص على ذلك إمام الحرمين الجويني (الجويني، التخليص، د.ت، ١١٦/١) وابن حزم (ابن حزم، د.ت، ٣٩/١) وأبويعلى (أبويعلى، السابق) وابن عقيل (ابن عقيل، ١٤٢٠، ٣٣٠/١) وغيرهم رحمهم الله تعالى (الزركشي، السابق)، لكن فرّق بعضهم بين الدليل والحجة بأن الدليل ما دلّ على مطلوبك والحجة ما منع من ذلك، أو أن الدليل ما دلّ على صواب قولك والحجة ما دفع عنك قول مخالفك (السابق).

الحجية اصطلاحاً: لم أر تعريفها عند المتقدمين وربما اكتفوا بمعناها اللغوي وقد تبين من خلال المعنى اللغوي أن «حجية الشيء: تعني ثبوت كونه حجة ودليلاً». وأعني بحجية السياق:

«اعتبار السياق وصلاحيته لأن يُستشهد به ويُحتج به في بيان مراد المتكلم».

السياق في اللغة

المعنى المعجمي للسياق هو تسيير وتوجيه شيء مثل الحيوان وغيره من جهة الخلف. والقود نقيض السوق والقائد نقيض السائق، حيث يقال: يقود الدابة أي من أمامها، ويقال يسوق الدابة أي من خلفها (انظر: الفراهيدي، د.ت، ٥/١٩٦). سياق الكلام هو في اللغة بمعنى سوق الكلام وهو الإتيان به ثم أُطلق على الكلام نفسه سابقه ولاحقه من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول.

السياق في الاصطلاح

لم يتعرض المتقدمون لتعريف السياق حسب ما وقفت عليه من مصادر أصولية وغيرها، لكن بحسب الاستقراء في كتبهم يتبين أن استخدامهم لمصطلح السياق مقصور على القرائن اللفظية المتصلة بالنص (انظر: الشافعي، ١٣٥٨، ٥٠، ٦٢، ٥٧٨، ٥٨٠، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١٩٥٧، ٤/٣٣٠؛ ابن القيم، ١٤٢٢، ١٠).

واختلف المعاصرون في تعريفه؛ بعض تعاريفهم مقصورة على المقال (انظر: صالح، ١٤٣١، ٢٧٣-٢٧١، المطيري ١٤٢٩، ٧١) وبعض تعاريفهم تشمل المقال والمقام (صدقي، د.ت، ٢١، المطيري، ١٤٢٩، ٦٥، الكرطاني، ٢٠١١، ١٠٤).

والسياق الذي أريد أن أبرهن علي حجتيه وأبرز شواهد من الكتاب والسنة هو الثاني؛ أي ما يحيط بالنص مما يرتبط به من قرائن لفظية (مقالية) وحالية (مقامية)، إذن السياق إما مقالي (لغوي) وإما مقامي (غير لغوي)، والمقالي ضربان: أولهما) السياق المقالي الخاص: وهو الموضوع القريب المحيط بالنص وتطبيقه على القرآن؛ كالكلمة في الجملة أو الجملة في الآية أو الآية ضمن الآيات السابقة واللاحقة، وبعبارة أخرى هذا السياق يشمل الآيات أو النصوص المتتالية مثل سياق الآية وسياق الفقرة. وثانيهما) السياق المقالي العام: وهو الذي يتجلى مفهومه من خلال التعامل مع القرآن الكريم وما صح من السنة النبوية الشريفة على أنهما وحدة متكاملة يبين ويفسر بعضه بعضا، ومنه سياق السورة أي اعتبار السورة كلها سياقاً واحداً ومنه سياق القرآن بكامله (انظر: النجار، ١٤٣٦، ٢/٣٨٣). يشمل هذا التعريف عناصر السياق تماما من السياق اللفظي للنص، والمتكلم والمخاطب والعلاقة بين المتكلم

والمخاطب والمتكلم فيه (بيئة الخطاب أو الظروف الزمانية والمكانية) وما يتعلق بكل منها؛ مثل ما يتصل بالمتكلم والمخاطب من صفات وهيمات وحركات (أهو ذكر أم أنثى؟ صغير السن أم كبير السن؟ واحد أم اثنان أم جماعة؟ وما طبيعته؟ بدوي أم حضري؟ وما دينه وعقائده؟ وما مكانته الاجتماعية؟... إلخ) وسلوكهما الحركية، والعلاقة بينهما من حيث القرابة أو الصداقة أو العداوة أو المركز الاجتماعي أو المالي أو السياسي ومدى المعرفة بينهما، وكل ما يتصل بحياتهما الاجتماعية والثقافية (انظر: خرما، ١٩٧٨، ٩٩، الكرطاني، ٢٠١١، ١١٩، النجار، ١٤٣٦، ٢/٤٠٠).

حجية السياق وشواهد

تكون عادة البشر في فهم الكلام عن طريق ملاحظة ما يحيط به من سياق المقال والحال، فالإنسان في مرحلة تعلم اللغة من زمن الصبا يتعلم الكلمات من الكبار حين يستعملونها في الكلام ومن رؤيته للأحوال والظروف التي يتكلمون فيها، وأيضا بعد هذه المرحلة يلاحظ السياق في فهم الكلام دوماً. وقريب من هذا قولهم: ملاحظة السياق «من الأصول العقلانية للمحاورة» (ستودنها، ١٣٩٠، ٧٤)؛ أي بناء العقلاء على ملاحظته في محاوراتهم، فإن تكلم شخص في قضايا مختلفة في مجلس واحد على التوالي بحيث لا صلة بين كل منها، يتهمون في عقله، إذن السياق تتحصل حججته من أصول البشر التخاطبي فيما بينهم وهذا هو الدليل الرئيسي لحجية السياق. وبيان ذلك أن هناك معنيين عند اللسانيين؛ المعنى الدلالي والمعنى التخاطبي؛ أما المعنى الدلالي (meaning Semantic) هو المعنى الذي يستفاد من المعنى المعجمي دون ملاحظة المتكلم والمخاطب والظروف والموقف، والمعنى الاستعمالي أو التخاطبي (meaning Pragmatic) هو المعنى الذي يستفاد من ملاحظة المتكلم والمخاطب والظروف الحاكمة (انظر: صفوي، درآمدى بر معنى شناسي، ١٣٩٢، ٤٣-٤٢) فإذا وضعنا جملة أو كلمة واحدة في سياقات مختلفة -والسياق يختلف باختلاف عناصره من المتكلم والمخاطب وأحوالهما والعلاقة بينهما والظروف الزمانية والمكانية للنص- قد تأخذ معاني تخاطبية مختلفة ومن أمثلتها:

أ) قول شخص لصاحبه: «الباب مفتوح»، معناه الدلالي ثابت وهو الإخبار عن كون الباب مفتوحاً، لكن له معانٍ استعمالية أو تخاطبية مختلفة؛ فإذا قاله والجو بارد، يُفهم من كلامه أنه يأمر بسكّ الباب أو يلتمسه، وإذا قاله لمن يفعل فعلاً لا يحسن أمام الناس، يفسّر بأنه ينهيه عن

فعله (انظر: السابق)، فتحول الكلام من الخبري إلى الإنشائي.

(ب) قول شخص لصاحبه: «السماء تمطر»، معناه الدلالي ثابت وهو نزول المطر من السماء في زمن الحال، لكن له معانٍ تخاطبية مختلفة؛ فإذا قاله شخص وقد ابتل ثوبه، يفسّر بأنه يريد بيان سبب ابتلال ثوبه، وإذا قاله لمن يريد تعليق ملابسه في فناء المنزل، يفسّر بأنه يرشده إلى تأخير أمره هذا إلى وقت آخر، وإذا قاله لمن علّق ملابسه في الفناء، يفسّر بأنه يرشده إلى حمل ملابسه إلى داخل البيت، وإذا قاله لشخصين يجبان المشي تحت المطر، يفسّر بأنه يدعوهم إلى الخروج من البيت للمشي تحت المطر، وإذا قاله لمن يريد السفر وليس لديه شيء يستظل به، يفسّر بأنه يرشده إلى أخذ المظلة، وإذا قاله لمن يقود السيارة بسرعة، يفسّر بأن المتكلم يحذره من السرعة، وإذا قيل وقد تحول المطر إلى السيل قبل بضع ليالٍ ودمر منزل أحد الجيران، يفسر أيضاً بالتحذير، وإذا قيل لمن يزرع بسقي السماء والعيون بعد جفاف طويل، يفسر بالإبهاج (انظر: صفوي، معنى شناسي كاربردي، ١٣٩٢، ٣٦)؛ إذن الكلام واحد لكن تغير أسلوبه من خبري إلى إنشائي وتغير معناه بتغير المواقف والظروف.

(ج) قول شخص لصاحبه: «السلام عليكم»؛ معناه الدلالي ثابت وهو التحية ومعناه التخاطبي إذا قاله عند أثناء المناظرة مثلاً يريد الاستهزاء. قال الغزالي رحمه الله: «يعلم - أي بقرائن الأحوال - قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم، أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو، ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح» (الغزالي، المستصفي، ١٤١٧، ١١٥/٢) وهذه المعاني معانٍ تخاطبية.

(د) قد تكون العلاقة بين المتكلم والمخاطب علاقة صداقة أو قرابة أو زوجية أو علاقة عداً وغير ذلك، وهذه العلاقة لها إيهام في المعنى، فقول أحدهم لمخاطبه: «يا عفيف بن العفيف»، إذا كانت العلاقة بينهما علاقة صداقة كان لهذا القول معنى غير ما يُفهم منه إذا كانت العلاقة بينهما علاقة عداً؛ لأن الكلام في الحالة الأولى مدح، وفي الثانية ذم وقذف. قال ابن قدامة رحمه الله: «دلالة الحال تُغيّر حكم الأقوال والأفعال؛ فإن من قال لرجل: يا عفيف بن العفيف، حال تعظيمه كان مدحاً له وإن قاله في حال شتمه وتنقصه كان قذفاً وذماً» (المقدسي، ١٣٨٨، ٣٨٩/٧).

(هـ) من العبارات التي تجري على ألسنة كثير من الناس عبارة: «صلّى علي النبي صلى الله عليه وسلم»؛ معناه الدلالي واضح، لكن معناه التخاطبي يختلف باختلاف القرائن والسياق؛ قد يقولونها لمن

يأخذ الغضب منه مأخذه، فيكون المعنى المراد هو (اهدأ)، ويقولون هذه العبارة أيضا لمن يريدون أن يستوقفوه عن الحديث، فيكون المعنى هو (كف عن الكلام)، ويستعملونها أيضا في مخاطبة من يتسرع في القول أو الفعل، فيكون المعنى المراد هو (تمهل)، ويقولونها لمن يستكثر الأشياء أو الخير أو المال أو النعمة عند الناس، فيكون المعنى (لا تحسد الناس) إلى آخر ما تدل عليه هذه العبارة الطيبة من معان في مواقف حياتية مختلفة (استيتية، ٢٠٠٨، ٢٩٠، بتصرف يسير).

(و) يخاطب الأثيم يوم القيامة عندما يصب فوق رأسه من عذاب الحميم ب: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان، ٤٩)، استعمل هذا الخطاب في التهكم بعلاقة الضدية ومعناه التخاطبي عكس معناه الدلالي تماما؛ أي إنك أنت الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الدم، وكذلك ما نقله القرآن عن قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود، ٨٧)؛ أي إنك لأنت السفية الجاهل، لوقوعه في سياق الإنكار عليه، فما كان من الأوصاف مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما (ابن عبدالسلام، ١٤٠٧، ١٦٠، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٨٤، ٢٥ / ٣١٦).

إذن ثبت أن إخراج الكلام من سياقه المقالي أو المقامي قد يؤدي إلى معان تخاطبية أخرى ومن ثم إلى تحريف الكلام؛ وذلك لأن النظرة النصفية إلى الشيء لا تنعكس حقيقة ذلك الشيء ككل، ولقد أصاب القرآن الكريم ما أصاب غيره من الفهم النصفية، وأضرب مثالا لذلك في قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (الرحمن، ٣٣)؛ إذ جعل بعضهم تفسير هذه الآية صعود الإنسان إلى القمر بسُلطان العلم، لكن سياق الآية يأباه؛ لأن ما قبله وما بعده يتحدث عن القيامة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. سَنَفَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. فِإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن، ٢٦-٣٩).

والانحراف عن المعنى - ولو لم يكن عن قصد - يسبب آفات أخرى؛ مثل اللجوء إلى نظرية

نسخ آيات الكتاب والفهم الخاطيء لبعض النصوص، ومحصّل التحريف القصدي: الانحراف عن طريق القرآن وتوجه استحقاق الذم إلى فاعله، لقوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، ٧٥) وقوله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسُنَنِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء، ٤٦) وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ﴾ (المائدة، ١٣) وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة، ٤١)، ولو أن مغرضاً أراد تحريف كلام ما، يكفي له أن يخرج الكلام عن سياقه المقالي أو الحالي ويضعه في سياق آخر، وإخراج الكلام عن سياقه-ولو لم يكن عن قصد وغرض- يؤدي إلى الفهم الخاطيء؛ ومثال ذلك: فهم بعض الناس من قطع الموالاة عن الكفار، المنع من المحبة مطلقاً، مع أن الله تعالى أباح نكاح الكتانية حيث قال: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُنْخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة، ٥)، والنكاح يثبت المحبة بين الزوجين؛ كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم، ٢١)، والتوهم في قطع المحبة نشأ من سببين: السبب الأول هو عدم التدقيق في فهم الألفاظ والعبارات مثل: كلمة (الولاية) وقيد (من دون المؤمنين)؛ لأن في الولاية معنى النصرة والمعونة والمظاهرة والمعاضدة إلى جانب المحبة (انظر: الأزهرى، ٢٠٠١، ٣٢٤/١٥، الجوهري، ١٤٠٧، ٢٥٢٩/٦، الفيروزآبادي، ١٤٢٦، ١٣٤٤)، ولأن قيد (من دون المؤمنين) في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ (ال عمران، ٢٨) ليس عبثاً، والأصل في القيود أن يكون للاحتراز، فيكون معنى الآية: لا يتولي المؤمنون الكافرين علي حساب المؤمنين، قال ابن عاشور: «وقوله: من دون المؤمنين (من) لتأكيد الظرفية، والمعنى: مباعدين المؤمنين أي في الولاية، وهو تقييد للنهي بحسب الظاهر، فيكون المنهي عنه اتحاد

الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين، وذلك عند ما يكون في تولي الكافرين إضرار بالمؤمنين، وأصل القيود أن تكون للاحتراز (...) وهذا ينادي على أن المنهي عنه هنا ضرب من ضروب الكفر، وهو الحال التي كان عليها المنافقون» (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٨٤، ٢١٦/٣ - ٢١٧). والسبب الثاني هو عدم التدقيق في السياق؛ فإن الآيات التي ورد النهي عن الموالاتة (النصرة والمحبة) وليس في ظاهرها تصريح بقيد (من دون المؤمنين)، يتحدث سياقها عن حالة الحرب أو عن المحاربين، إذن صرح القرآن بهذا القيد لكن بعبارات مختلفة؛ والقاعدة التي جاءت في سورة الممتحنة توضح القضية تماما: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة، ٨-٩)؛ فجاء التولي مقابل البر والإقساط في هذه الآية، وبيّن القرآن أن الممنوع هو نصره المحاربين المحادين ومحبتهم؛ لأن من نصرهم، أعانهم علي المسلمين.

اعتبار السياق في الشرع

هل هناك اعتبار من الشرع للسياق صراحة أو ضمنا؟ من الجدير أن أشير إلى عدد من القضايا الهامة كإجابة على هذا السؤال:

القضية الأولى: نزلت نصوص القرآن لإفهام البشر، والإفهام يستلزم مراعاة قوانين التخاطب والتفاهم البشري، ومن جملتها السياق، والله سبحانه وتعالى اعتبر دلالة السياق بالتزامه في تكلمه على طريقة البشر - التي أودعها إياهم - حتى يُفهم مخاطبيه ما يقول، فلا حاجة لاعتبار الشرع له إلى تنصيص منه عقلا.

القضية الثانية: هناك نصوص عامة في أن الله تعالى وصف القرآن بأنه عربي وأنزله بلغة العرب، وسلك فيه مسالكهم في الكلام، وجرى به مجاريهم في الخطاب، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف، ٣)، فكل ظاهرة لغوية معتبرة في كلام العرب معتبرة في كلام الله عزوجل والسياق من هذه الظواهر، فهو معتبر بوصفه ظاهرة من الظواهر اللغوية الموجودة في اللغة العربية كما حكى الإمامان الشافعي والشافعي عن العرب (الشافعي، ١٣٥٨، ٥٠؛ الشاطبي، ١٤١٧، ٣/٤٢٠).

القضية الثالثة: توجد شواهد من الشرع على اعتبار السياق اللفظي والحالي على حدة، وفي ما

يلي شواهد شرعية تدل على اعتبار السياق اللفظي:

(أ) النصوص التي تدل على تبيين النصوص الشرعية بنصوص شرعية أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿كَتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ١) وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وأولى الأشياء في تبيينه هو آياته في مواضع أخرى من الكتاب، وفي الآيتين إرشاد إلى ضم النصوص بعضها إلى بعض والاستعانة على فهم نص بنص آخر.

(ب) النصوص التي تحيل مباشرة فهمها إلى آيات أخرى (انظر: العنزي، ١٤٢٨، ١٤٥) مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل، ١١٨) والآية المحال عليها هي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اختلطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (الأنعام، ١٤٦)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةٌ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّبَدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة، ١) فقد فسر قوله: ﴿إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ﴾ بقوله بعد: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالِدَمُّ وَحَمُّ الْحَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ﴾ (المائدة، ٣).

(ج) وجود أنواع المناسبة في القرآن يشهد لاعتبار السياق اللفظي في كلام الله تعالى؛ المناسبة في القرآن لها أنواع عديدة يمكن تصنيفها في قسمين رئيسيين: مناسبة الآيات ومناسبة السور، ولكل منهما صور عديدة: منها مناسبة أجزاء الآية والمناسبة بين الآيات في السورة الواحدة ومناسبة فواتح السور وخواتيمها ومناسبة فاتحة السورة لخاتمة ما قبلها ومناسبة بين ما ذكر في السورتين المتواليين (انظر: الرازي، ١٤٢٠، ٧٢٧/٣٠؛ السيوطي، ٢٠٠٠، ٤٢؛ مسلم، ١٤٢٦، ١٣٦).

(د) اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم السياق المقالي مسلوكا سلكه في تبيين الآيات التي سألوها منه؛ ومثال اعتبار السياق اللفظي المتصل: ما رواه عبد الرحمن بن سعيد الهمداني عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله، ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ (المؤمنون، ٦٠) أهو الذي يزني ويسرق ويشرب الخمر؟ قال: «لا، يا بنية أبي بكر - أو: لا يا ابنة الصديق - ولكنه

الرجل يصوم ويتصدق ويصلي، وهو يخاف أن لا يتقبل منه» (ابن ماجه، ١٤٣٠، ٢٨٧/٥). فإذا نظر للآية الكريمة بمفردها بمعزل عن سياقها فإنها حينئذ تحتل معنيين: الأول: ما فسرها به النبي صلى الله عليه وسلم وهو أن المراد بها الذين يعملون الطاعات وهم خائفون ألا يتقبل منهم لتقصيرهم. والثاني: ما فهمته عائشة رضي الله عنها وهو أن المراد منها الذين يعملون المعاصي وهم خائفون من لقاء الله، وإذا نظر لها في ضوء سياقها فإنه حينئذ يترجح أحد المعنيين وهو الأول (انظر: المطيري، ١٤٢٩، ٧١) ومثال اعتبار السياق اللفظي المنفصل في السنة: ما رواه البخاري رحمه الله عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ لَا يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام، ٨٢) شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان، ١٣)» (البخاري، ١٤٢٢، ١١٤/٦).

يتبين مما سبق أن الاستنباط من الأدلة الشرعية يقتضي ربط بعضها ببعض وأنه لا يسوغ أخذ النصوص بمعزل عن بعضها أو عما يسبقها أو يلحقها حيث يترتب على ذلك الخلل أو القصور في فهم المراد منها، فلا بد من النظر إلى النص الشرعي نظرة كلية شاملة وهذا يستدعي بالضرورة اعتبار السياق اللفظي والاعتماد عليه.

وهناك شواهد من الشرع لاعتبار السياق الحالي (أو قرائن الأحوال) بحيث توقع في التناقض بالنسبة إلى تصرفات الشرع من لم يلاحظها، والتناقض مرفوع عن تصرفات الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢)، وهذه ظواهر ثابتة في علوم القرآن وأصول الفقه تشهد لاعتبار السياق الحالي في تصرفات الشرع:

(أ) جعل الله تعالى القرآن عربياً وألبسه لباس العربية مراعاةً لبيئة النزول ومراعاةً لمخاطبيه.

(ب) تنزيل القرآن وفقاً لمناسبات النزول المسماة بأسباب النزول وهي الأحداث والظروف التي نزلت فيها الآيات.

(ج) تنزيل القرآن مفرقا منجما وفقاً لحاجات المخاطبين وأحوالهم: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الاسراء، ١٠٦).

(د) اختلاف سور المكي والمدني من حيث الموضوع والأساليب والطول والقصر، ينبني على اختلاف

أحوال المخاطبين وظروفهم، فينبغي لكل حال من أحوال المخاطبين ما يناسبهم، كما يقال: لكل مقام مقال، ومن المعلوم أن غالب المخاطبين في مكة معرضون مستكبرون منكرون للتوحيد، وغالب المخاطبين في المدينة منقادون مشتاقون لكلام الله تعالى وتقرر في نفوسهم التوحيد، فينبغي لخطاب المنكر الفارّ مثلاً أن يقصر في خطابه وللذي جاء يسعى وهو يخشى أن يطول بقدر ما يقتضي الحال. (هـ) اختلاف الأحكام لاختلاف الأحوال والأزمان والأماكن والأشخاص (انظر: الطبري، ١٤٢٠، ٥٨٢/٤؛ الأندلسي، ١٤٢٠، ٣٩٧/٦؛ الغزالي، المنحول، ١٤١٩، ٥٦٧، والمستصفي، ١٤١٧، ٢/٤١٦-٤٢٧؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ١٤٢٥، ٢/٢٤٧-٥٤٢؛ العزني، ١٤٢٨، ١٥٢) مقام السفر والخوف والعجز والحاجة والاضطرار غير مقام الحضر والأمن والقدرة والسعة والاختيار، فيرخص للمسافر والمريض والمضطر ما لا يرخص لغيرهم، وأحكام الغني غير أحكام الفقر وهلم جرا، فما أبيح لشخص حرام علي الآخرين وما حرم على شخص مباح للآخرين وهكذا يختلف الحكم بالنسبة إلى اختلاف الأحوال.

(و) اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم السياق الحالي مسلوكا سلكه في إجاباته عما سألوا منه، فأجاب بأجوبة مختلفة، لاختلاف أحوال السائلين رغم اتحاد السؤال (انظر: الشاطبي، ٢٦/٥، العزني، ١٤٢٨، ١٤٧)، من ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فسأله فيها، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب» (السجستاني، ١٤٣٠، ٤/٦٤)، ومن ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال وخيرها، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال بحيث لو حمل كل واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد، حيث قال مرة: «الصلاة على ميقاتها (...)» ثم بر الوالدين (...) ثم حج مبرور» (المرجع السابق، ١٤/١) وقال مرة: «طول القيام» (السجستاني، ١٤٣٠، ٢/٤٩٠) وقال مرة: «عليك بالصوم فإنه لا عدل له» (النسائي، ١٤٠٦، ٤/١٦٥) وقال مرة: «تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف» (السجستاني، ١٤٣٠، ٧/٤٩١؛ ابن ماجه، ١٤٣٠، ٤/٣٩٨؛ النسائي، ١٤٠٦، ٨/١٠٧) وقال مرة: «العج والثج» (ابن ماجه، ١٤٣٠، ٤/١٦١)، ومرة قال: «لم يأت أحد بأفضل مما جاء به، إلا أحد عمل أكثر منه» (البخاري، ١٤٢٢، ٨/٨٥) لمن

قال: «لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» في يوم مائة مرة، ومرة قال: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» (البخاري، ١٤٢٢، ١٩٢/٦؛ السجستاني، ١٤٣٠، ٢/٤٩٠)، ومرة قال: «خيركم من يرجى خيره ويؤمن شره» (الترمذي، ١٣٩٥، ٤/٥٢٨).

هذه الشواهد (من اختلاف سور المكي والمدني، واختلاف الأحكام بحيث لا يوجد حكم مطلق في الأحكام العملية، واختلاف إجابات الشرع لسؤال واحد...) تنبئ عن اعتبار الأحوال عند الشارع، فهي من ملحوظاته ومن لم يلاحظها يقع في التناقض وقد يجره إلى القول بالنسخ.

إنكار السياق

في الحقيقة ما وجدت أحدا معينا ينكر دلالة السياق بنوعيه إلا ما نقل الزركشي رحمه الله عن بعضهم إنكاره لدلالة السياق المقالي، وأنكر عليه إنكاره بقوله: «دلالة السياق: أنكرها بعضهم ومن جهل شيئا أنكره وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى» (الزركشي، البحر المحيط، ١٤١٤، ٨/٥٥٥)، لكن قد يؤخذ عليه بأنه لم يسم المنكر ولم يذكر دليل المنكر على إنكاره ولم يذكر دليله على حجيته وسرعان ما علل إنكاره بجهله، ولعله ظن بهذا الاختصار وضوح حجية السياق.

هذا وقد حمل بختيار نجم الدين شمس الدين في مقاله (إرشادات السياق) قول الزركشي على أنه لم يرد بقوله: «أنكرها بعضهم» إنكاراً مطلقاً لدلالة السياق، بل أراد به الخلاف المشهور الذي دار بين الأصوليين في شأن دلالة السياق وهو تخصيص العموم بالسياق (انظر: شمس الدين، ١٤٣٦، ١٠)، لكن هذا الاستنباط يبدو بعيداً؛ لأن الأمثلة التي أوردها الزركشي في باب (دلالة السياق) لا ترتبط بتعارض السياق والعموم، هذا فضلاً عن أن الخلاف في تعارض العموم والسياق خلاف وجيه لا يناسب نسبة الجهل إلى المخالف.

وذكر العنزي في رسالته (دلالة السياق عند الأصوليين) ثلاثة أسباب دعت المخالفين إلى رد دلالة السياق في زعمه (السبب الأول: كون دلالة السياق ذوقية، والسبب الثاني: كونها دلالة مفهوم، والسبب الثالث: الاحتياط والتحرز) غير مستند إلى قول المستدلين بما ثم رد عليه بأجوبته، فليراجع إلي رسالته من أراد المزيد (العنزي، ١٤٢٨، ١٤٠-١٣٨).

لكن يمكن أن يستدل بدليلين أظهر وأقوي من هذه الأسباب الثلاثة:

الدليل الأول: وهو أن الصحابة - رضي الله عنهم - خوطبوا بآيات لم ينزل سياقها بعد، فكيف يكون السياق حجة وقد فهم الصحابة النصوص القرآنية بدون سياقها؟

والجواب عن هذا السؤال هو أن ظروف النزول - وهي من السياق الحالي - كانت تساعدهم على فهم النص، ومثال ذلك: حمل بعض الناس قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة، ١٩٥) على من يلقي بنفسه في وسط العدو، لكن رد بعض الصحابة هذا التفسير، فقد أخرج البخاري عن حذيفة اليمان رضي الله عنه أنها «نزلت في النفقة» (البخاري، ١٤٢٢، ٢٧/٦) أي في ترك النفقة في سبيل الله والمعنى: لا تتركوا الإنفاق في سبيل الخير والجهاد فيؤدي ذلك بكم إلى الهلاك. ثبت عن أسلم أبي عمران أنه قال: «غزونا من المدينة، نريد القسطنطينية، وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، والروم ملصقو ظهورهم بمخاط المدينة، فحمل رجل على العدو، فقال الناس: مه، مه، لا إله إلا الله، يلقي بيديه إلى التهلكة، فقال أبو أيوب: إنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما نصر الله نبيه صلى الله عليه وسلم، وأظهر الإسلام، قلنا: هلم نقيم في أموالنا ونصلحها، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة، ١٩٥)، فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة: أن نقيم في أموالنا ونصلحها وندع الجهاد، قال أبو عمران: فلم يزل أبو أيوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية» (السجستاني، ١٤٣٠، ١٦٦/٤). فالخروج إلى سبيل الله بدون عدة مالية أو ترك الخروج مطلقاً والإقامة في الأهل والمال يسبب إلقاء المسلمين إلى التهلكة والدليل في النص القرآني موجود على هذا المعنى - حتى لو لم نقف ولم نطلع على شأن النزول - وهو سياق الآية، حيث وقعت الآية في أثناء آيات الجهاد والقتال.

والسياق عند الصحابة حجة ولم يكن دوره في فهم دلالات الألفاظ وتحديد معاني النصوص أمراً غائباً عن أذهانهم، قد سبقت إشارتي إلى تبيين النبي صلى الله عليه وسلم للآيات بناء على السياق وهنا أشير إلى شيء من أقوال الصحابة في اعتبار السياق كأصل من أصول التفسير:

(١) قال عروة بن الزبير رضي الله عنه: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: رأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة، ١٥٨) فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة، قالت: بئس ما قلت يا ابن أخي، إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت: لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار كانوا قبل

أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند الميثلل، فكان من أهل يتحرج أن يطوف بالصفاء والمروة، فلما أسلموا، سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفاء والمروة، فأنزل الله تعالى «إن الصفاء والمروة من شعائر الله»، قالت عائشة رضي الله عنها: «وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما» (البخاري، ١٤٢٢، ١٥٧/٢) فأنكرت على عروة ما فهمه من إباحة عدم الطواف بالصفاء والمروة بلغة العرب حيث بينت أنه إن أريد بالآية إباحة ترك الطواف بالصفاء والمروة لكان: «فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما» واستدل أيضاً على حكمة نظم الآية بالسياق الحالي لفهم أفضل.

(٢) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إن هذا القرآن كلام الله عز وجل، فضعه على مواضعه، ولا تتبعوا فيه أهواءكم» (ابن حنبل، ١٤٢٠، ٣٢).

(٣) عن يُسَيْعِ الحضرمي قال: كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، أرايت قول الله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء، ١٤١)، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: اذنه، اذنه! ثم قال: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء، ١٤١) يوم القيامة (الطبري، ١٤٢٠، ٣٢٧/٩)، فاستدل رضي الله عنه بسياق الآية ووضح معنى الآية في ضوء سياقها إذ الحديث عن يوم القيامة^٣.

(٤) كان رأي ابن عمر رضي الله عنه يراهم-اي الخوارج- شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين» (البخاري، معلقاً، ١٦/٩ ووصله ابن جرير وقال ابن حجر: «سنده صحيح»، ١٣٧٩، ٢٨٦/١٢).

(٥) عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس رضي الله عنه: يا أعمى البصر أعمى القلب! تزعم أن قوما يخرجون من النار وقد قال الله جل وعز: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ (المائدة: ٣٧) فقال ابن عباس رضي الله عنه: «ويحك، اقرأ ما فوقها هذه للكفار» (الطبري، ١٤٢٠، ٨، ٤٠٦).

والدليل الثاني: هو ما ذكره الإمام الشوكاني رحمه الله من نزول القرآن منجماً، فكيف نطلب

التناسب بين آيات نزلت متفرقة (انظر: الشوكاني، ١٤١٤، ٨٦/١) ؟

والجواب عن هذا السؤال بشكل مختصر هو أن القرآن الكريم تم ترتيب آياته وسوره عن طريق

التوقيف والدليل على توقيفية ترتيب آياته وسوره كل ما يصل من أسناد القرآن المتواترة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، لا سيما قراءة حمزة وكذا خلف حيث قرأ بوصل آخر السورة بأول التي تليها من غير بسملة (انظر: ابن الجزري، د.ت، ١/٢٩٥)، وهذا يبين أن القرآن الكريم من أوله إلى آخره كلام واحد وترتيب سوره أيضا توقيفي ولا مدخل لآراء الرجال فيه، فضلا عن ترتيب آياته، فلا عبرة بترتيب النزول في الاحتجاج بالسياق؛ لأن ترتيب النزول كان بحسب الحوادث والنوازل ومراعاة التدرج، فإذا كان لترتيب النزول حكمة، ف لترتيب الكتابة والقراءة حكمة وأوضحها الارتباط السياقي بين الآيات، ومن أراد المزيد فليراجع كتاب (موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات) لأحمد بن محمد الشرقاوي سالم.

التبويب للسياق وتقيده

هنا يحق لنا أن نتساءل: مع اهتمام عامة العلماء من الأصوليين وغيرهم لدلالة السياق ومع الارتباط الوثيق بينها وبين مهمة أصول الفقه، لماذا لم يبوب أكثر الأصوليون للسياق ودلالته؟ جانب التبويب للسياق عند أكثر الأصوليين وتقيده وطرحه كنظرية وحجة أصولية صار مغفولا عنه حيث ترك هذا التبويب بعد الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن جاء الإمامان الزركشي وعبد العزيز البخاري رحمهما الله بعد خمسة قرون ولم يزيدا شيئا ذا بال على ما جاء في الرسالة للشافعي. المنقولات المبنوثة المتناثرة في كتب أصول الفقه هنا وهناك تكون مفيدة قطعاً حيث تدل على عنايتهم بالسياق ودوره في فهم النص، ولكن تبدو أنها ليست كافية؛ لأن من المتوقع أن يدرس الأصوليون موضوع السياق أكثر بكثير مما قد درسوا وبحثوا فيه وأن يبوبوا ويقعدوا ويفرغوا عليه؛ نظراً إلى موضوع أصول الفقه وهو معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها (انظر: الأمدي، د.ت، ١/٧؛ القراني، ١٤١٦، ١/٩٨؛ المرادوي، ١٤٢١، ١/١٤٣) وزاد بعضهم «حال المستفيد»^٤ (الإسنوي، ١٤٢٠، ٧)، وهذا القصور هو ما صرح به ابن دقيق العيد رحمه الله من قبل حيث قال: «السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين احتمالات وتنزيل الكلام على المقصود منه وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر» (ابن دقيق، د.ت، ٢/٢١٦).

لعل أحد الأجوبة يكمن في أن المعارف البشرية تتأثر بأسلوب البحث ومناهجه في كل عصر،

وأصول الفقه ليس مستثنى من بقية المعارف والعلوم فهو تأثر باستمداده من المنطق اليوناني وتسرب آثار منهج المنطق في أصول الفقه من سلبيات كانت أو إيجابيات وانتقل المنهج التجريدي^٥ (Abstraction) عبر نافذة علم الكلام إلى أصول الفقه وغلب على بعض مباحثه -على الأقل- طابع التجريد، ولذلك غدت دراسات الأصوليين في اللغويات أكثر اهتماما بدلالات مطلقة وأصبح بعض مباحث الأصول تجريديا لا علاقة له بالواقع؛ مثل التحسين والتقييح، ودلالة الأمر المطلق والنهي المطلق، وأطنبوا الكلام عليها مع عدم وجودها كما أقرّ بذلك الإمام الحرمين رحمه الله حين قال: «لا تُلقَى صيغة على حق الإطلاق» (الجويني، البرهان، ١٤١٨، ١/٨٦) وتكلموا في مسألة ابتداء الوضع: من هو الواضع؟ وأيضا فكرة وجود الوضع قبل الاستعمال، وتكليف المعلوم، ودخول المباح في الأمر، وما شابه ذلك مما يبين ابتعاد الأصول عن مهمته ووظيفته (انظر: الشاطبي، ١٤١٧، ١/٣٨)، فغاصوا في أمثال ذلك وابتعدوا أحيانا عن تأصيل نظريات مهمة واقعية مثل نظرية السياق، وهناك عدد من الأصوليين دعوا إلى حذف المباحث الكلامية التفصيلية المندرجة في أصول الفقه وليست منه؛ مثل الغزالي وأبو الحسين البصري والآمدي والشاطبي (الغزالي، المستصفي، ١٤١٧، ١/٩؛ البصري، ١٤٠٣، ١/٣؛ الآمدي، د.ت، ١/٤؛ الشاطبي، ١٤١٧، ١/٣٨). وهذه الدعوات كلها ناظرة إلى منهج كتابة الأصول فقط، وليست ناظرة إلى المنهج الفكري في دراسة أصول الفقه؛ لأنهم كانوا يدرسون أصول ومباني الفقه بخلفياتهم الكلامية التي يصنعها المنطق الصوري التجريدي في كتبهم هذه، وصرح بذلك الغزالي رحمه الله في مقدمة المستصفي: «وليست هذه المقدمة (أي المقدمة المنطقية) من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بما فلا ثقة له بعلومه أصلا» (الغزالي، السابق، ١٤١٧، ١/١٠)، وهذا المنهج التجريدي تبعاً لطبيعته سبّب في ابتعادهم أحيانا عن الواقع إلى المجردات، على العكس من منهج الشافعي في رسالته.

إنّ المعارف البشرية تتقدم وتتطور، فعلى اللاحقين أن يكملوا ما انشغل السابقون عنه مع العناية بعلومهم دون تقليد عنهم، وهذا الذي يقوله الباحث ينبغي ألا يفسر على أنه يقصد تحقير جهود السابقين في اللغة وفي طرق الاستنباط من النص أو عدم اهتمامهم بالسياق.

النتائج

السياق - وهو ما أحاط بالنص من قرائن لفظية وحالية - حجة في دراسة المعنى وفي فهم النص، وحجتيه بمعنى: اعتباره لأن يستشهد به ويحتج به في بيان مراد المتكلم. تتحصل حجية السياق من أصول البشر التخاطبي حيث يختلف المعنى الدلالي عن المعنى الاستعمالي باختلاف عناصر السياق وعدم العناية بالسياق قد يجر إلى تحريف الكلام. لا حاجة إلى تنقيص وتصريح من الشرع علي دليлите وحجتيه، ومع ذلك هناك شواهد كثيرة على اعتبار السياق اللغوي وغير اللغوي عند الشرع على حدة واستعمله النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم وتتابع العلماء على استعماله في فهم النص أو إفهامه. هذا وقد تنبه المتقدمون من علماء المسلمين لا سيما الأصوليون إلى أهمية السياق وتركوا لنا منقولات مفيدة مبعثرة في كتبهم هنا وهناك ولكنه ليس كافياً؛ لأن من المتوقع أن يدرس الأصوليون موضوع السياق أكثر بكثير مما قد درسوا وبحثوا فيه نظراً إلى مهمة أصول الفقه، فهناك مسائل في أصول الفقه كتبوا فيها صفحات كثيرة ولا مثال لها في عالم الواقع أو لها أمثلة قليلة جداً، وهناك مسائل مهمة مثل السياق ليس لها باب واحد في أصول الفقه، والمنهج التجريدي أحد الأسباب التي أبعدت الأصوليين عن تفعيد السياق كقاعدة أصولية لفهم النص.

الهوامش

- ١- الخط الزمني: رسم بياني لمجموعة أحداث متتالية، الذي يستعمل لسرد الأحداث التاريخية على الترتيب الزمني.
- ٢- هناك ملاحظات في ما كتبه العنزي حول حجية السياق؛ أولاً لم يعرف الحجية ولم يبين مقصوده من هذه الكلمة، وهذا منشأ بعض الإشكالات الأخرى. ثانياً في تقسيم العنزي أدلة حجية السياق إلى النقلية والنظرية (العنزي، ١٤٢٨، ١٤٠) نظر؛ لأن النص الشرعي ليس دليلاً لحجية السياق، بل هو يستعمل كشاهد على إجراء السياق واستخدامه. ثالثاً استدلال حجية السياق بأن «الأخذ ببعض الكلام دون بعضه الآخر تحكم من غير دليل» (السابق، ١٥٢) وبقاعدة: «إعمال الكلام أولي من إهمال إحداهما» (السابق، ١٥٥) وكلا الدليلين لا نستطيع الاحتجاج بهما إلا بخلفية حجية السياق والاعتقاد بها وهذا دور باطل. الثالث: استدلال ضمن الأدلة النقلية بمداومة النبي - صلى الله عليه وسلم - على جملة من الأذكار في أوقات معلومة (السابق، ١٤٨)، وهذا فيه تكلف لا يخفي

على القارئ، فكيف يحتج بهذا لإثبات تأثير السياق على معنى النص، وهذا يرجع إلى إهمام كلمة الحجية في رسالته.

٣- منهم من قال: هذا الوعد خاص بالآخرة مثل الطبري ومنهم من قال: هذا الوعد خاص بالدنيا مثل ابن عاشور ومنهم من قال: هذا الوعد عام مثل محمد رشيدرضا ولكل دليله (انظر: الطبري، ١٤٢٠، ٩/٣٢٧؛ الحسيني، ١٩٩٠، ٥/٣٧٩؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٨٤، ٥/٢٣٨).

٤- لعل الباعث في إضافة عنصر (حال المستفيد) في تعريف أصول الفقه هو النظر في محتوى الكتب الأصولية، وهذا ما أشار إليه ابن دقيق العيد فيما نقل عنه الزركشي: «ويمكن الاختصار على الدلائل وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً». (الزركشي، البحر المحيط، ١٤١٤، ٨/٥٥).

٥- المنهج التجريدي (Abstraction) هو الذي اتبعه المناطقة في «تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها ثم الحكم عليها مجردة بحكم وعليها عند تقييدها بحكم غيره» ولم يقتصروا على هذا بل «جردوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الحرجة فلم يجعلوها داخلية في حقيقتها، فأتبوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا مكان، ولا ساكناً ولا متحركاً، ولا هو في العالم ولا خارجه ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل ولا يوصف بصفة ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته» (ابن القيم، ١٤٢٢، ٣٢٣).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الجزري، محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، د.ط، المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.
ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.ط، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٧٩ق.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، الزهد، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، ط: الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ ق.
ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط: الأولى، دارالعلم للملادين، بيروت، ١٩٨٧م.

ابن دقيق، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، د.ط، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، د.ط، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ ق.

، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب، د.ط، وزارة الأوقاف، قطر، ١٤٢٥ ق.

- ابن عبدالسلام، عز الدين عبد العزيز الدمشقي، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، ط: الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٧ ق.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، اختصار: محمد بن محمد بن عبدالكريم، تحقيق: سيد إبراهيم، ط: الأولى، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢ ق).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط: الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ ق.
- ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، د.ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- ابن عقيل، علي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ ق.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، ط: الثانية، السعودية، ١٤١٠ ق.
- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط: الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١ م.
- استبئية، سمير شريف، اللسانيات الجال والوظيفة والمنهج، ط: الثانية، جدارا للكتاب العالمي، عمان، ٢٠٠٨ م.
- الإسنوي، عبدالرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط: الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ ق.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، د.ط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ ق.
- الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، د.ط، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- البخاري الحنفي، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د.ط، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: الأولى، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ ق.
- البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، ط: الأولى، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ ق.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط: الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، ط: الثانية، شركة مكتبة و مطبعة

- مصطفى البابی الحلبي، مصر، ١٣٩٥ق.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور، ط: الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧ق.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، د.ط، دار البشائر الإسلامية، د.ت.
- _____، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط: الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ق.
- الحسيني، محمد رشيد بن علي رضا، **تفسير المنار**، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠م.
- خرما، نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، د.ط، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨م.
- الرازي، محمد بن عمر، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، ط: الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ق.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، **البحر المحيظ في أصول الفقه**، ط: الأولى، دار الكتيبي، ١٤١٤ق.
- _____، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.
- ستوده نيا، محمد رضا، وآخرون، **جاياگاه سياق در تفسير آيات از دیدگاه امام رضا عليه السلام**، فصلنامه فدک سبزواران، رقم ٨، ١٣٩٠ ش.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد كابل، ط: الأولى، دارالرسالة العالمية، ١٤٣٠ق.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تناسق الدرر في تناسب السور**، تحقيق: السيد الجميلي، د.ط، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠ق.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط: الأولى، دار ابن عفان، ١٤١٧ق.
- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، ط: الأولى، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٥٨ق.
- صالح، أتمن علي عبد الرؤوف، **القرائن والنص**، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، ط: الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ١٤٣١ق.
- شمس الدين، بختيار نجم الدين، **ارشادات السياق في فهم الخطاب القرآني**، مجلة الدراسات الاسلامية والفكر للبحوث التخصصية، جامعة السليمانية، كوردستان العراق، العدد ١، المجلد ١، ١٤٣٦ق.

الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ط: الاولى، دار ابن كثير، دارالكلم الطيب، دمشق - بيروت، ١٤١٤ق. صدقي، عبد المنعم عبد الله، أثر السياق في تغيير دلالات الألفاظ الشرعية والتخريج عليه من فروع الفقهية، د.ط، رسالة الماجستير، جامعة المدينة العالمية، د.ت.

صفوي، كورش، معنى شناسي كاربردي، ط: الثانية، انتشارات همشهري، تهران، ١٣٩٢ش. صفوي، كورش، درآمدي بر معنى شناسي، ص٤٢-٤٣، ط: الخامسة، انتشارات سوره مهر، تهران، ١٣٩٢ش.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ ق.

العنزي، سعد بن مقبل، دلالة السياق عند الأصوليين، الماجستير، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٨ ق.

الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، ط: الثالثة، دارالفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩ ق.

_____، المستصفي من علم الاصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤١٧ق.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، دار ومكتبة الهلال، د.ت.

الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط: الثامنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦ ق.

القراي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح الحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط: الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦ق.

قلعجي، محمد رواس وقتبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط: الثانية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨ ق.

الكرطاني، أحمد كامل، البحث الدلالي عند السمرقندي في كتاب ميزان الأصول في نتائج العقول، ط: الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠١١م.

مسلم، مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن، ط: الثالثة، دار القلم، دمشق، ١٤٢٦ ق. المرادوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، ١٤٢١ق.

٧١ ◆ حجية السياق في فهم النص

المقدسي، عبدالرحمن بن محمد، **الشرح الكبير على المقنع**، دارالكتب العربي، د.ت.
المطيري، عبد الله عبد الرحمن السرور، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة الماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩ ق.
النجار، نادية رمضان، **القرائن بين اللغويين والأصوليين**، ط: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٣٦ ق.
النسائي، أحمد بن شعيب، **المتجني من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: الثانية، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦ ق.

رویکرد «رشیدرضا» به روایات در تفسیر قرآن: «با تکیه بر سوره‌ی انفال»*

نعیم شافعی

Shafei2811@gmail.com

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی تفسیر

چکیده

یکی از مکتب‌های تفسیری در دوران معاصر، مکتب تفسیر عقلی - اجتماعی به رهبری «محمدعبده» و شاگردش «محمد رشیدرضا» است. از مهم‌ترین ویژگی این مکتب توجه ویژه به عقل در تفسیر آیات قرآن است. با توجه به این ویژگی، سؤالی مطرح می‌شود که نگاه این مکتب به روایت‌ها در تفسیر قرآن چگونه است؟ در صورت پذیرش، دامنه‌ی پذیرش و استفاده از آنها تا کجاست؟ اگر نمی‌پذیرد این نپذیرفتن بر چه اساس و معیاری است؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی استقرائی تفسیر المنار با تکیه بر «سوره‌ی انفال» پرداخته و به این نتیجه رسیده است که یکی از روش‌های فهم قرآن نزد «رشیدرضا» تفسیر قرآن به روایت‌های صحیح است. او سعی دارد برای بیان مفهوم لغوی، شرح آیات و حتی برای استنباط‌هایی که از آیات دارد از روایت‌های صحیح استفاده کند. همچنین آن دسته از روایت‌هایی که به نظرش ضعیف و ناپذیرفتنی هستند را با استناد به دیدگاه محدثین و مفسرین دیگر رد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رشیدرضا، روایات، انفال، تفسیر عقلی

مقدمه

«محمد رشیدرضا قلمون» در قلمون از توابع طرابلس شام به دنیا آمده است. وی مقدمات علوم اسلامی را در همان‌جا فراگرفت، از کودکی و جوانی شعر می‌گفت و در بعضی از مجلات و روزنامه‌ها مقالاتی می‌نوشت. در سال ۱۳۱۵ هـ. ق به مصر سفر کرد و ملازم و شاگرد «شیخ محمد عبده» شد. «رشیدرضا» یکی از مردان اصلاحات دینی و از نویسندگان و عالمان علم حدیث، ادب، تاریخ و تفسیر است. او برای گسترش آراء و عقاید دینی، اصلاحی و اجتماعی خویش مجله‌ی المنار را منتشر کرد و اندک‌اندک مرجع فتوا شد. مشهورترین آثارش عبارتند از: ۱- مجله‌ی المنار در ۳۴ جلد ۲- تفسیر القرآن الکریم مشهور به تفسیر المنار در ۱۲ جلد (از ابتدای قرآن تا آیه‌ی ۵۲ سوره یوسف) ۳- تاریخ الاستاد الامام الشیخ محمد عبده در ۳ جلد ۴- نداء للجنس اللطیف.

مکتب تفسیری محمد عبده، در جهان اسلام به مکتب تفسیر عقلی - اجتماعی مشهور است و از مهم‌ترین مفسرین این مکتب تفسیری: «محمد رشیدرضا» و «محمد مصطفی المرآغی» می‌باشند. برخی از ویژگی‌های این مکتب تفسیری عبارت‌اند از:

الف. توجه ویژه به عقل در تفسیر آیات قرآن؛ در نگاه محمد عبده عقل، دو نقش عمده در احیاء و اصلاح اندیشه‌های دینی ایفا می‌کند: ۱- به کمک عقل بخش بزرگی از معارف دینی دست‌یافتنی شده و متون دین به وسیله‌ی آن تفسیر می‌شود. ۲- تفسیر عقلانی از دین، زمینه‌ی حضور و جاودانگی دین در جامعه و زندگی انسان‌ها را فراهم می‌آورد.

ب. اصلاح اجتماعی؛ کمتر آیه‌ای از آیات قرآن را می‌توان در تفسیر المنار پیدا کرد که در ذیل آن، به نوعی مسائل اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته باشد؛ حتی آیات فقهی و عبادی که

بیشتر جنبه‌ی فردی دارد، از مباحث اجتماعی به‌دور مانده است.

ج. پرهیز از به کار بردن اسرئلیات در تفسیر قرآن؛ یکی از ایرادهایی که محمد عبده بر تفاسیر گذشتگان می‌گیرد استفاده‌ی زیاد از روایات ساختگی در تفسیر قرآن می‌باشد؛ لذا در هنگام تفسیر قرآن به شدت سعی دارد دچار این خطا نشود.

با توجه به ویژگی‌هایی که برای این مکتب تفسیری ذکر شد؛ به‌خصوص ویژگی الف (توجه ویژه به عقل در تفسیر آیات قرآن) و تا حدودی ویژگی سوم یعنی نقد تفاسیر گذشتگان به دلیل استفاده‌ی زیاد از روایات ضعیف و ساختگی؛ سؤالی برای نگارنده پیش می‌آید که نگاه این مکتب به روایات در تفسیر قرآن چگونه است؟ اگر روایات را می‌پذیرد دامنه‌ی پذیرش و استفاده از این روایات تا کجا است؟ اگر نمی‌پذیرد، این نپذیرفتن بر چه اساس و معیاری است؟

تألیفاتی که پیرامون این موضوع نوشته شده است بیشتر در زمینه‌ی بررسی کلی منهج تفسیر المنار می‌باشد. از جمله تألیفاتی که به پژوهش مورد بحث نزدیک است؛ مقاله‌ی بررسی تطبیقی روش‌شناسی تطبیقی فهم و نقد روایات در تفاسیر المنار و الفرقان نوشته‌ی محمدعلی رضایی کرمانی و دیگران است. مقاله‌ی حاضر به‌طور ویژه به رویکرد صاحب المنار به روایات در تفسیر قرآن در پرتو مقدمه‌ی المنار و آیات سوره‌ی انفال پرداخته و علاوه بر بیان شیوه‌ی نقد روایات، به بیان دامنه‌ی استفاده از روایت‌ها توسط این مفسر نیز می‌پردازد.

این پژوهش سعی دارد با بررسی استقرائی تفسیر المنار در قسمت مقدمه و سوره‌ی انفال، رویکرد این مفسر به استفاده از روایت‌ها در تفسیر قرآن کریم را مورد سنجش قرار دهد. علت انتخاب مقدمه برای آن است که مفسر، روش خود را در آن تبیین می‌کند و دلیل انتخاب سوره‌ی انفال نیز بهره‌بردن مفسر از نمونه‌های مختلف روایات در آن است.

دیدگاه رشیدرضا در رابطه با روایات در تفسیر قرآن

«رشیدرضا» در ابتدای «تفسیر المنار» بیان می‌دارد که روایات صحیح از رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- و صحابه در تفسیر قرآن بر تمام نظرات و دیدگاه‌ها مقدم است. با این وجود این دسته از روایات (روایات صحیح از رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- و صحابه) اندک می‌باشند و بیشتر روایاتی که در تفاسیر وجود دارند ضعیف‌اند. این روایات ضعیف مانع فهم دقیق قرآن می‌گردد و اشتغال به آن مفسر را از مقاصد عالی تربیتی قرآن باز می‌دارد (ر.ک: رشیدرضا، المنار، بی‌تا، ۸/۱-۹). رشیدرضا توجه خاصی به سند و متن احادیث دارد و اکتفا کردن به بررسی سند در رد یا پذیرش روایات را به صورتی ضمنی به چالش می‌کشد. وی در رابطه با این مسئله در ذیل تفسیر آیه ۱۸۹ سوره بقره بیان می‌دارد (قرار نیست تمامی روایاتی که از نظر سندی به اثبات نرسیده است باطل قلمداد شود و از طرف دیگر هر روایتی که دارای سند صحیح باشد لزوماً صحیح نمی‌باشد. ای بسا روایاتی باشند که به خاطر مخفی ماندن عیوب راویانش از منظر محقق صحیح گشته‌اند؛ اما در حقیقت روایت غیر صحیح و باطل است). (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۱۶۶/۲) با توجه به این دیدگاه می‌بینیم که در بعضی مواقع او به روایتی استدلال می‌کند که از نظر سندی ضعیف است و خود او می‌گوید سند روایت، ضعیف و متن صحیح می‌باشد. (در ادامه‌ی پژوهش به این دسته از روایات پرداخته خواهد شد). از نگاه وی متن روایات نباید با سه چیز مخالفت داشته باشد: ۱- سنت‌های الهی در خلق. ۲- مخالفت با اصول دین. ۳- مخالفت با نصوص قطعی و دیگر قضایای یقینی. (همان، بی‌تا، ۵۳۲/۹).

روایاتی که رشیدرضا در تفسیرش در ذیل آیات سوره انفال بیان کرده است

به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. روایتهایی که کتاب‌های دیگر تفسیری پیش از او ذکر کرده‌اند. روایات اسباب نزول شامل این قسمت می‌شود.

ب. روایاتی که خود رشیدرضا بیان کرده و مفسرین پیش از او ذکر نکرده‌اند.

روش تعامل رشیدرضا با این روایات بدین صورت است که مجموعه‌ای از این روایات را ذکر کرده و به‌عنوان پایه‌ی استدلال یا بیان‌کننده‌ی مفهوم آیه و روشن‌کننده‌ی جزئیات یک حادثه از آنها استفاده می‌کند. مجموعه‌ای دیگر از این روایات را نیز بیان می‌کند؛ اما نمی‌پذیرد. (به تفصیل به این دو نوع پرداخته خواهد شد). این دو موضع نقاط مشترکی دارند؛ رشیدرضا در هر دو مورد نام راوی اصلی، یعنی کسی که واقعه را دیده یا شنیده ذکر می‌کند. همچنین نام محدثینی که روایت را در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند، می‌آورد و در نهایت حکم آنها را ابتدا از نظر سندی و سپس از نظر متنی ذکر می‌کند.

روایات صحیح و دامنه‌ی استفاده از آنها نزد رشیدرضا

روایاتی که رشیدرضا پذیرفته و از آنها به‌عنوان پایه‌ی استدلال استفاده کرده، می‌توان به چند بخش تقسیم نمود:

الف: روایاتی که به‌عنوان دلیل برای مفهوم یک واژه از آنها استفاده می‌کند. این روایات به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- بیان مفهوم واژه. ۲- تخصیص دلالت واژه. ۳- اصلاح دلالت واژه.

۱- بیان مفهوم واژه: رشیدرضا دلالت معنایی یک واژه را بیان، سپس برای تأیید آن شاهدهی

از روایات ذکر می‌کند، مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال، ۲) می‌گوید:

از دیگر صفات مؤمنان افزایش ایمان، هنگام تلاوت قرآن بر آنها می‌باشد. ایمان در عرف شرع بر مجموعه‌ای از علم، اعتقاد و عملی که به‌دلیل علم و اعتقاد صورت می‌گیرد، اطلاق

می‌شود. او برای این مفهوم (تعریف ایمان شرعی و فزونی آن) به روایاتی که بخاری و مسلم در ذیل کتاب ایمان روایت کرده‌اند، استدلال می‌کند. مثلاً حدیث: «ایمان هفتاد و چند شاخه است پس برترین آن گفتن لا إله إلا الله و پایین‌ترین آن دور کردن چیزهای آزاردهنده (مثل خس و خاشاک) از راه است». (رک: رشیدرضا، بی‌تا، ۵۹۱/۹؛ رک، مسلم، بی‌تا، ۶۳/۱). یا در ذیل آیهی ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (انفال، ۲)، بعد از معنا کردن «وجل» به فرع و احساس ترس در قلب، در تأیید آن، روایاتی موقوف از «أم درداء» ذکر می‌کند که در این روایات وجل در قلب، به آتش گرفتن شاخه‌ی نخل تشبیه شده است. (رک: طبری، ۱۴۲۰، ۳۸۷/۱۳؛ رک: ترمذی، بی‌تا، ۳۷۹/۱؛ رک: بیهقی، ۱۴۲۳، ۲/۳۸۲) رشیدرضا بعد از بیان روایات می‌گوید: «ام درداء»، احساسی را که شخص در قلبش از ذکر خدا حس می‌کند به سوختن شاخه‌ی نخل تشبیه کرده است. (رک: رشیدرضا، بی‌تا، ۵۸۹/۹) یا در ذیل آیهی ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (انفال، ۳۵)، رشیدرضا در بیان معنای «مکاء و تصدیه» روایات مختلفی از ابن عباس و ابن عمر ذکر می‌کند که «مکاء» را به سوت زدن و «تصدیه» را به کف زدن تعبیر کرده‌اند. (رک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۶۰/۹؛ طبری، ۱۴۲۰، ۵۲۲/۱۳-۵۲۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۱۶۹۵/۵-۱۶۹۶).

۲- اختصاص دلالت واژه: رشیدرضا برای تعیین مصادیق و نمونه‌هایی که می‌تواند ذیل دلالت واژه قرار بگیرد از روایات بهره می‌جوید. مثلاً برای مصادیق واژه‌ی «ذی القربی» در آیهی ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (انفال، ۴۱) می‌گوید: «ذی القربی» یعنی نزدیک‌ترین اهل و عشیره به پیامبر -صلی الله علیه وسلم- کسانی که صدقه گرفتن بر آنها حرام است و خمس نیز به دلیل قرابت با پیامبر -صلی الله علیه وسلم- به آنها تعلق نمی‌گیرد.

رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- این حکم را به «بنی‌هاشم» و «بنی‌مطلب» اختصاص داده و بقیه‌ی فرزندان «عبدمناف» مثل «عبدشمس» و «بنی‌نوفل» را از این اختصاص خارج نموده است. دلیل اختصاص، روایت بخاری از «جبیر بن مطعم (بنی‌نوفل)» است که می‌گوید: من و عثمان بن عفان (بنی‌عبدالمطلب) به سوی رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- رفته و گفتیم: ای رسول خدا به بنی‌مطلب، مال عطا کردی و ما را رها ساختی درحالی‌که ما و آنان، با شما نسبت یکسانی داریم. پیامبر فرمود: بنی‌هاشم و بنی‌مطلب یکی هستند. (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۹۱/۴). و در روایت ابوداؤد از طریق ابن اسحاق پیامبر -صلی الله علیه وسلم- جواب می‌دهد: ما و بنی‌هاشم نه در جاهلیت از هم جدا شده‌ایم و نه در اسلام. همانا ما و بنی‌مطلب یکی هستیم. (ر.ک: ابوداؤد، بی‌تا، ۱۴۵/۳). رشیدرضا با استناد به این روایات «ذی‌القربی» ذکر شده در آیه را حصر در بنی‌هاشم و بنی‌مطلب می‌داند. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۷/۱۰).

۳- اصلاح دلالت واژه: رشیدرضا در مواردی که نظرش بر به‌خطا رفتن مفسرین در دلالت واژه است، با استناد به روایات معنای صحیح واژه را بیان می‌کند. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (انفال، ۳۰) در رابطه با واژه‌ی مکر بعد از بیان مفهوم آن می‌گوید: غالباً در عادات بشر، مکر برای چیزهای بد و منفی به‌کار می‌رود و از این جهت است که مفسران در رابطه با آیاتی که مکر به خدا نسبت داده‌شده، به تأویل و توجیه روی می‌آورند. اما با توجه به آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی فاطر ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ و دعای مرفوع «وامکر لی ولا تمکر علی» که ابوداؤد روایت کرده است، (ر.ک: ابوداؤد، بی‌تا، ۸۳/۲) مکر برای چیزهای خوب نیز به‌کار می‌رود. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۵۱/۹).

ب: استفاده از روایات به‌عنوان دلیل در شرحی که بر آیات دارد. مثلاً در ذیل آیه‌ی

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ (انفال، ۱۵) رشیدرضا پس از توضیح و تفسیر جزئیات آیه، در آخر بیان می‌کند که دلالت آیه بر این است که فرار از میدان نبرد از بزرگ‌ترین گناهان می‌باشد. سپس روایتی از «شیخین» به نقل از «ابوهریره» به عنوان دلیلی بر ادعای خود ذکر می‌کند که رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- امت را از هفت چیز هلاک‌کننده بر حذر می‌دارد که فرار از جبهه‌ی جنگ یکی از آنها می‌باشد. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۱۷/۹-۶۱۸؛ ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱۰/۴؛ ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۹۲/۱).

همچنین در ذیل آیه‌ی ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (انفال، ۷۵) وی در قسمت دوم آیه (موضوع اولوالارحام) می‌گوید: آیه دلالت بر این دارد که نیکی کردن به خویشاوندان نزدیک از دیگر مؤمنان بهتر است. اگر شخص افرادی را یافت که استحقاق نیکی کردن در حق آنها وجود دارد ولی از نظر نسبی یکی نزدیک و دیگری دور است، قریب مقدم می‌شود. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۱۱۶/۱۰) دلیل بر این ادعا آیه‌ی ۳۶ نساء ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ و حدیثی که نسائی و مسلم از جابر با سند صحیح از رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- روایت می‌کنند، است. رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- در مورد پرداخت مال به شخص می‌گوید: «أَبْدَأُ بِنَفْسِكَ، فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلِأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ عَنْ أَهْلِكَ، فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ، فَهَكَذَا، وَهَكَذَا يَقُولُ: بَيْنَ يَدَيْكَ، وَعَنْ يَمِينِكَ، وَعَنْ شِمَالِكَ» (در صدقه دادن اول از خود شروع کن، سپس به خانواده‌ی خود توجه داشته باش و اگر مازاد بر آن یافتی به نزدیکان خود رسیدگی کن، پس همین‌طور تا آخر به این روش ادامه بده). (ر.ک: نسائی، ۱۴۰۶، ۶۹/۵؛ ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۶۹۲/۲). یا در ذیل آیه‌ی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ

وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمَانَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انفال، ۲۷) رشیدرضا می‌گوید: از خیانت در امانت نهی شده است؛ چه امانت در راستای سیاست جنگی، چه در مسائل اجتماعی و یا در معاملات مالی باشد. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۴۳/۹) سپس روایاتی را در تأیید این مفهوم بیان می‌کند، مثل روایتی که خیانت در امانت را از صفات منافقین و امانت‌داری را از صفات مؤمنین می‌داند و یا روایتی که انواع امانت را بیان می‌کند. (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۷۸/۱؛ بخاری، ۱۴۲۲، ۱۶/۱).

رشیدرضا برای بیان جزئیات یک حادثه از روایات مختلف به خصوص روایات اسباب نزول استفاده می‌کند تا خواننده حادثه را بهتر درک کند. مثلاً در ذیل آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی انفال که درباره‌ی اسرای بدر آمده است «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، رشیدرضا روایات مختلفی که به عنوان سبب نزول آیه ذکر شده را برای واضح‌تر شدن داستان می‌آورد (رشیدرضا، بی‌تا، ۸۶/۱۰-۸۸؛ واحدی، اسباب النزول، ۱۴۱۲، ۲۴۱/۱). یا روایات مرتبط با تلاش قریش در کشتن رسول‌الله -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- را ذیل آیات ۳۱ انفال «وَإِذَا تُنزِلَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» بیان می‌کند. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۵۲/۱۰).

در مجموع، رشیدرضا اسباب نزول وارد شده در رابطه با آیات سوره‌ی انفال را بیان کرده و غالباً از آنها برای تأیید یک مسئله یا روشن‌شدن جزئیات آن استفاده می‌کند. رشیدرضا با توجه به ابعاد حادثه، اسباب نزول را به شکل‌های مختلف بیان می‌کند. اگر حادثه بزرگ باشد اسباب نزول را با روایات مختلفی ذکر کرده و خود نیز تعلیق یا توضیح بیشتری بر آن بیان می‌کند، تا زوایای مختلف حادثه روشن شود، مثل حادثه‌ی اسرای بدر و نقشه‌ی قتل پیامبر. در غیر این صورت (حادثه بزرگ نباشد)، خلاصه‌ی اسباب نزول را ذکر کرده و سریع از

آن می‌گذرد، مثل سبب نزول آیات اولیه‌ی سوره‌ی انفال. (رک: رشیدرضا، بی‌تا، ۵۸۶/۹).

ج: استفاده از روایات جهت تأیید استنباطی که از آیه دارد. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿فَإِمَّا تَنْفِقْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ﴾ (انفال، ۵۷)، رشیدرضا پس از بیان معنای آیه و فلسفه‌ی این دستور می‌گوید: جنگ در نزد خدا و رسولش محبوب نیست، اما یک ضرورت اجتماعی گریزناپذیر است و لذا افراد نباید حب جنگ داشته باشند. (رک: رشیدرضا، بی‌تا، ۵۱/۱۰).

برای تأیید این ادعا روایتی از بخاری و مسلم می‌آورد که رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- در خطبه‌ای می‌فرماید: ای مردم آرزوی ملاقات با دشمن را نداشته باشید و از خدا درخواست عافیت کنید. (مسلم، بی‌تا، ۱۳۶۲/۳؛ بخاری، ۱۴۲۲، ۶۳/۴).

رویکرد رشیدرضا به روایات ضعیف

همان‌طور که گفته شد، غالباً رشیدرضا به روایاتی که از نظر متن و سند صحیح باشند، استدلال کرده و یا به‌عنوان تفسیر مآثور از آنها یاد می‌کند. اما با این‌وجود در مواضعی به روایاتی استناد کرده که حداقل به تعبیر خودش از نظر سند ضعیف هستند. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (انفال، ۳-۴)، رشیدرضا بعد از بیان ایمان حقیقی می‌گوید: در زبان عرب وقتی گفته می‌شود «فلان شاعرٌ حقاً یا فارسٌ حقاً» یعنی صفات شاعر بودن و سوارکار بودن در او کامل شده است. در ادامه می‌گوید: طبرانی روایتی با سند ضعیف از «حارثه ابن مالک» انصاری نقل کرده که «حارثه در جواب سؤال پیامبر می‌گوید: حقاً او (حارثه) مؤمن شده است و رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- از او می‌پرسد: چگونه؟ حارثه جواب می‌دهد: شب را زنده می‌دارم و روزها روزه می‌گیرم، گویی عرش خدا و بهشتیان را می‌بینم. رسول‌الله در نهایت می‌گوید: «عرفت فالزم» نیک شناختی پس استقامت ورز.

(طبرانی، ۱۴۱۵، ۲۶۶/۳) رشیدرضا علت آوردن این روایت را با تعبیر (يُؤْتِرُ لِلْعَبْرَةِ) بیان می‌کند. (رشیدرضا، بی‌تا، ۹/۵۹۴).

در جای دیگر رشیدرضا در ذیل آیه‌ی ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (انفال، ۲۸) در بیان اینکه چگونه والدین توسط فرزندان خود مورد آزمایش قرار می‌گیرند، می‌گوید: همان‌طور که استاد امام (محمد عبده) گفت: حب فرزندان نوعی از جنون است که خداوند در قلب والدین قرارداده است. آنها حاضرند تمام دارایی خود از جمله صحت، سلامتی و مال را برای راحتی و آسایش فرزندانشان فدا کنند. پس از بیان این جملات رشیدرضا روایتی از مسند ابی‌یعلی از ابوسعید خدری می‌آورد که رسول‌الله – صلی الله علیه وسلم – می‌فرماید: «الْوَالِدُ نَمْرُ الْقَلْبِ، وَإِنَّهُ مَجْبَنَةٌ مَبْحَلَةٌ مَحْزَنَةٌ» (ابویعلی، ۱۴۰۴، ۲/۳۰۵). رشیدرضا می‌گوید: سند این روایت همان‌طور که گفته‌اند ضعیف است، اما متن آن صحیح می‌باشد؛ زیرا حب فرزندان سبب به‌خطا رفتن والدین در راه تربیتش شده و از دست دادن او و آسیب دیدنش نیز سبب اندوه شدید برای آنها می‌شود. (رشیدرضا، بی‌تا، ۹/۶۴۵).

رشیدرضا این نوع روایت را به‌عنوان استدلال اصلی برای اصل مسئله ذکر نکرده است؛ بلکه به‌عنوان شاهی برای عبرت گرفتن و همچنین برای توضیح دادن یک مسئله از آن استفاده برده است.

علت‌های ضعف متن از نظر رشیدرضا

رشیدرضا در رد روایت‌های ضعیف در تفسیر قرآن، علاوه بر نقدی که بر سند می‌گیرد غالباً علت ضعف متن نیز بیان می‌کند؛ این علت‌ها عبارت‌اند از:

الف: متن روایت، عام آیه را تخصیص و یا تخصیصی که در آیه وجود دارد را تعمیم می‌دهد. به‌عنوان مثال در ذیل آیه‌ی ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال، ۲۵) بعد از توضیحاتی مختصر در مورد هشدار خداوند در آیه‌ی مذکور، روایات مختلفی را از صحابه در مورد حادثه‌ی قتل عثمان و فتنه‌ای که در بین صحابه رخ داد، به‌عنوان نمونه‌ی عملی این هشدار ذکر می‌کند و در آخر می‌گوید: همه‌ی این روایات از نظر معنایی صحیح هستند، مگر گفته‌ی کسی که قائل به تخصیص این آیه شده است؛ چون این آیه عام، و بیان‌کننده‌ی سنت الهی در میان اقوام و ملت‌ها است. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۳۸/۹).

ب: متن روایت با مقاصد کلی و سیاق آیات همخوانی ندارد، مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ﴾ (انفال، ۶۰) روایتی وارد شده که می‌گوید: «منظور از دشمنانی که شما آنها را نمی‌شناسید و خداوند از آنها اطلاع دارد، جن و شیطان است و برای مقابله با اینها باید در خانه اسب عتیق بسته شود. (ابو محمدالحارث، ۱۴۱۳، ۶۷۶/۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ۱۸۹/۱۷). رشیدرضا این روایت را نمی‌پذیرد و می‌گوید: با اینکه طبری این روایت را پذیرفته (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۳۶/۱۴-۳۷)، ابن‌کثیر آن را منکر و از نظر سندی و متنی صحیح نمی‌داند. (ر.ک: ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۸۲/۴). همچنین علت دیگر ضعف، همخوانی نداشتن متن روایت با نص و مقاصد آیه است که نص آیه عام و تخصیص آن به جن و شیاطین درست نیست و مقصد آیه نیز نیرومندسازی توانایی جنگی برای افزایش عظمت و شوکت مسلمانان است. (رشیدرضا، بی‌تا، ۶۴/۱۰).

ج: متن روایات، تفسیر صحابه یا تابعین در مورد غیبات است. مثلاً در ذیل آیه‌ی

﴿إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبُّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُدْكُم بِالْأَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ﴾ (انفال، ۹) رشیدرضا روایاتی از شعبی و قتاده نقل می‌کند که در آن تعداد ملائکه با تفصیل ذکر شده است. (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۱۶۶۳/۵) رشیدرضا می‌گوید: آنچه شعبی و قتاده در مورد تعداد ملائکه گفته‌اند پذیرفتنی نیست؛ چون خبر از غیبات است و باید نصی از طرف شارع به صورت قطعی‌الدلالة و قطعی‌الروایة وجود داشته باشد. (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ۶۰۸/۹).

رشیدرضا رویکرد مفسرینی مانند طبری، ابن‌کثیر و قول علمای حدیث درباره‌ی یک روایت یا راوی را در نپذیرفتن روایت ملاک قرار می‌دهد. به تعبیری دیگر، وی در رد یک روایت و پذیرفتن قول مقابل آن مستقل نیست، بلکه ترجیح دهنده‌ی رأی دیگر مفسرین می‌باشد. مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَيَّ مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (انفال، ۱۲) روایات مربوط به جنگیدن ملائکه در جنگ بدر را نپذیرفته است و بی‌توجهی و ذکرکردن این روایات از سوی طبری را نشانه‌ی ضعف می‌داند. هرچند علت دیگر نپذیرفتن این روایات را تعارض آن با آیه‌ی ﴿إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبُّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُدْكُم بِالْأَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ. وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال، ۱۰)، دانسته و می‌گوید خداوند در این آیه، امداد ملائکه را حصر در بشارت و تثبیت قلوب کرده است. همچنین این روایات از نظر سندی نیز باطل هستند. (همان، بی‌تا، ۶۱۳/۹-۶۱۴؛ ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۱۶۶۳/۵)

همچنین در ذیل آیه‌ی ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (انفال، ۵۰) روایتی از حسن بصری که توسط طبری نقل شده است را بیان می‌کند: «اثر ضربه‌ای بر پشت ابوجهل دیده شد و پیامبر فرمود: این اثر ضربه‌ی ملائکه است». (طبری،

۱۴۲۰، ۱۶/۱۳). رشیدرضا این روایت را نمی‌پذیرد و علت را حجت نبودن مراسیل حسن بصری نزد محدثین می‌داند. همچنین تعارض آن با حصری که خداوند درباره‌ی امداد ملائکه بیان کرده است نیز از دلایل رد روایت ذکر می‌کند. (رشیدرضا، بی‌تا، ۱۰/۳۴-۳۵). یا در ذیل آیه‌ی ﴿وَمَنْ يُؤْمِرْ بِوَأْمِرٍ يُؤْمِرُ بِهِ إِلَّا مُحَرَّفًا لِلْقِتَالِ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (انفال، ۱۶) روایتی از ابن عمر بیان کرده که می‌گوید: «از میدان نبرد فرار کردیم و از ترس اینکه خشم خدا ما را در برگردد به رسول‌الله مراجعه کرده و گفتیم: ما فرار کنندگانیم، رسول‌الله در جواب گفت: بلکه شما عکارون هستید» (شافعی، ۱۴۰۰، ۱/۲۰۷؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ۶/۵۴۱؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ۹/۲۸۱؛ ترمذی، ۱۴۲۰، ۳/۲۶۷). رشیدرضا می‌گوید: برخی با توجه به این روایت، در معنای (مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ) توسع ایجاد کرده‌اند که وعید خداوند به خاطر فرار از جنگ همراه این توسع باقی نمانده است. در آخر، این حدیث را از نظر سندی بررسی کرده و می‌گوید: ترمذی در مورد این حدیث گفته: «حَسَنٌ لَّا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ» (ترمذی، ۱۴۲۰، ۳/۲۶۷). رشیدرضا می‌گوید: از نظر من یزید بن ابی زیاد، مختلف فیه است و افراد زیادی او را تضعیف کرده‌اند. (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ۶/۳۳۰؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵، ۶/۱۲۹؛ سیوطی، بی‌تا، ۱/۱۰۸) ابن‌حبان درباره‌ی او گفته است، مرویات وی قبل از سن پیری مورد قبول بوده؛ اما با کھولت سن از لحاظ حافظه مشکل پیدا کرده و در روایاتش منکرات وارد شده است. پس اگر کسی قبل از کھولت از او روایت نموده، حدیثش مورد قبول قرار می‌گیرد. (ر.ک: ابن‌حبان، ۱۳۹۶، ۳/۹۹-۱۰۰) در آخر رشیدرضا می‌گوید: این روایت در این مسئله از نظر سند و متن هیچ جایگاهی ندارد. (رشیدرضا، بی‌تا، ۹/۶۱۹).

یا در ذیل آیه‌ی ﴿وَإِذْ زَيْنُّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ

لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿۴۸﴾ (انفال، ۴۸) روایتی از امام طبری از ابن عباس و حسن بصری درباره‌ی رفتار شیطان در ذیل آیه نقل شده که: «رفتار شیطان به صورت وسوسه در دل‌های مشرکین قبل از برخورد با لشکر مسلمانان بوده است». رشیدرضا این روایت را پذیرفته و ترجیح می‌دهد. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۹/۱۳). او می‌گوید دیگر بزرگان تفسیر همچون زمخشری و بیضاوی نیز بر این رأی می‌باشند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۲/۲۲۷-۲۲۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۳/۶۲). اما روایت نقل‌شده از ابن عباس که می‌گوید: شیطان به شکل سراقه بن مالک در بین مشرکین می‌آمده و آنها را تشویق به جنگیدن می‌کرده است، نمی‌پذیرد. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۱۳/۷-۸؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ۵/۴۷) او علت را ضعیف دانستن روایت کلبی و محمد بن مروان السدی از سوی محدثین می‌داند. (رشیدرضا، بی تا، ۱۰/۲۸-۲۹؛ ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۴/۱۳۸۲، ۳۲؛ ر.ک: مزی، ۱۴۰۰، ۲۶/۳۹۲).

نتیجه‌گیری

«رشیدرضا» روایات صحیح را ابزاری مهم در فهم قرآن می‌داند و از آنها برای فهمیدن لغات قرآن، دلیل برای شرحی که بر آیات دارد و حتی به‌عنوان دلیلی بر صحت استنباط‌های خود استفاده می‌کند.

از نظر رشیدرضا صحت سند لزوماً دلالت بر صحت روایت نمی‌دهد و برعکس؛ از این جهت در بعضی از مواضع از روایاتی استفاده می‌کند که از نظر سندی ضعیف هستند. وی در پذیرش روایت یا رد آن، سند و متن را مورد بازبینی قرار داده و در هنگام نپذیرفتن یک روایت، سعی دارد اثبات کند که روایت موردنظر نزد دیگر محدثین یا مفسرین نیز مورد پذیرش نیست.

منابع

قرآن کریم.

- ابن أبی اسامه، ابومحمد الحارث، بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث، چاپ اول، مرکز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ۱۴۱۳ق.
- ابن أبی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم مسندا عن رسول صلی الله علیه و سلم و الصحابة و التابعین، چاپ سوم، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۹ق.
- ابن أبی شیبہ، أبویکر، المصنف، چاپ اول، مكتبة الرشد، ریاض، ۱۴۰۹ق.
- ابن حبان، محمد، المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین، چاپ اول، دار الوعی، حلب، ۱۳۹۶ق.
- ابن حنبل، احمد، مسند، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی جا، ۱۴۲۱ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، چاپ دوم، دار طیبیة، بی جا، ۱۴۲۰ق.
- أبی داوود، سلیمان بن الأشعث، سنن، بی جا، المكتبة العصرية، صیدا - بیروت، بی تا.
- أبی یعلیٰ الموصلی، احمد بن علی، مسند، چاپ اول، دار المأمون للتراث، دمشق، ۱۴۰۴ق.
- بخاری، محمد بن إسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه و سلم و سننه و آیامه (صحیح البخاری)، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی جا، ۱۴۲۲ق.
- بیضاوی، ناصرالدین، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- بیهقی، احمد بن الحسین، شعب الایمان، چاپ اول، مكتبة الرشد، بمبئی - هند، ۱۴۲۳ق.
- ترمذی، محمد بن علی، نوادر الأصول فی أحادیث الرسول صلی الله علیه و سلم، بی جا، دارالجلیل - بیروت، بی تا.
- ترمذی، محمد بن عیسیٰ، الجامع الكبير (سنن الترمذی)، بی جا، دار الغرب الإسلامی - بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ذهبی، شمس الدین، سیر أعلام النبلاء، چاپ سوم، مؤسسة الرسالة، بی جا، ۱۴۰۵ق.
- همو، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، چاپ اول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت - لبنان، ۱۳۸۲ق.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، بی جا، دارالفکر، بیروت - لبنان، بی تا.
- رومی، فهد بن عبدالرحمن، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، چاپ اول، رئاسة إدارات البحوث العلمیة

والافتاء والدعوة والارشاد فی المملكة العربية السعودية، ۱۴۰۷ق.

زمخشری، محمود بن عمرو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق

سیوطی، عبدالرحمن، أسماء المدلسین، چاپ اول، دار الجیل، بیروت، بی تا.

شافعی، محمد بن ادريس، مسند، بی‌جا، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۴۰۰ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، معجم الکبیر، چاپ دوم، مکتبه ابن تیمیة، القاهرة، ۱۴۱۵ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکتب فی أسماء الرجال، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۰ق.

نسائی، ابوعبدالرحمن، سنن، چاپ دوم، مکتبه المطبوعات الاسلامیة، حلب - سوریه، ۱۴۰۶ق.

مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بی‌جا، داراحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، بی تا.

کرمانی، محمد علی رضایی، بررسی تطبیقی روش شناسی تطبیقی فهم و نقد روایات در تفاسیر المنار والفرقان،

دوفصلنامه‌ی علمی - پژوهشی حدیث پژوهی، سال هفتم شماره چهاردهم، ۱۳۹۴ش.

واحدی، علی بن احمد، أسباب نزول القرآن، چاپ دوم، دار الإصلاح، الدمام، ۱۴۱۲ق.

من بیانی و کاربرد آن در تفسیر قرآن*

عبدالسلام شجاعی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

Madares1394@gmail.com

نعیم شافعی (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی تفسیر)

چکیده

نویان، چهارده معنا برای حرفِ مَن ذکر کرده‌اند. این تنوع معنایی در فهم آیات قرآنی تأثیر به‌سزایی دارد. در این میان، معنای بیان جنس - که از اوایل قرن چهارم به آن افزوده شده - یکی از معانی پرکاربرد در قرآن است که با هدف تبیین اجمال یا ابهام ما قبل خویش استفاده می‌شود. این معنا در کنار معانی دیگر، به تنوع و تعدد در فهم عبارات‌های قرآنی منجر می‌شود و در پی آن بر زیبایی قرآن می‌افزاید. این پژوهش به بررسی معنای بیان جنس در حرفِ مَن، همچنین تاریخ ورود این معنا و تأثیرات معنایی آن در آیات قرآنی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این معنا با استنباط از آیات عقیده و احکام، مذاهب مختلفی را ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حرفِ مَن، بیانی، تبعیض، حرف جر.

مقدمه

حروف جر با توجه به گستره‌ی معنایی که دارند، به تنوع در فهم قرآن منجر شده‌اند. کمتر آیه‌ای است که در آن از حروف جر برای تنوع معنایی و اغراض مختلف استفاده نشده باشد. از دیرباز اختلاف دیدگاه بر سر معانی حروف جر، توجه بسیاری از مفسران را به خود جلب کرده است تا با دقت در عبارات قرآنی، تأثیر آن را بیابند و زیبایی قرآن را با ایجاد معانی جدید آشکار سازند. از این مجموعه، حرف جر *مِنْ* نیز به شکل چشم‌گیری در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به تعدد و تنوع کاربردهای این حرف در قرآن و اهمیت آن در مباحث عقیدتی و فقهی، جای مطالعه‌ی دقیق بر معانی این حرف و بررسی تأثیرات آن خالی است. در این مقاله تلاش می‌شود با تأکید بر یکی از معانی حرف *مِنْ* (من بیانی)، جوانب مختلف آن تبیین شود.

گسترده‌ی معانی حرف جر سبب شده است تألیفات مختلفی در این زمینه نوشته شود که در آن به شکل عام، به مجموعه‌ی حروف جر توجه شده است؛ از جمله این موارد می‌توان به تألیفاتی قدیمی مانند *معانی الحروف اثر رمانی، الجنی الدانی اثر مرادی و معنی اللیب اثر ابن‌هشام و تألیفاتی جدید مانند حروف الجر دلالاتها وعلاقاتها اثر ابراهیم شمسان، أثر الحروف فی تعدد المعنی اثر عرابی احمد و بررسی معانی حروف جر در دو جزء قرآن کریم اثر اسماعیلی کرکشه اشاره کرد.*

این مقاله به شکلی خاص با تأکید بر معنای بیانی حرف *مِنْ*، به تاریخ ورود این معنا و اهمیت و کاربرد آن در تفسیر قرآن می‌پردازد. سؤالات اصلی پژوهش این است که چه زمانی از *مِنْ* بیانی استفاده شده است؟ کاربرد و تأثیرات *مِنْ* بیانی در تفسیر قرآن چگونه است؟ موافقان و مخالفان *مِنْ* بیانی چه دلایلی برای این امر ذکر کرده‌اند؟ این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به سؤالات ذکر شده می‌باشد.

معانی حرف جرِ مِنْ

معانی مختلفی برای حرف جرِ مِنْ ذکر شده است. با گذر زمان بر تعداد این معانی افزوده شده؛ به گونه‌ای که سبب شده است نحویان، معانی این حرف را به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم کنند. در این پژوهش، ابتدا همه‌ی این معانی بیان می‌شود، سپس به صورت مختصر به تاریخ شکل‌گیری آنها پرداخته می‌شود. معانی حرفِ مِنْ عبارتند از: ۱- ابتدای غایت: سرت من البصرة إلى الكوفة؛ ۲- تبعیض: أخذت من الدراهم؛ ۳- زائده یا تأکید: ما أتانی من رجل، ما رأیت من أحد؛ ۴- بیان جنس: ﴿أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾ (کهف، ۳۱)؛ ۵- بدل: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ (توبه، ۳۸)؛ ۶- ظرفیت: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ (جمعه، ۹)؛ ۷- تعلیل: ﴿مِمَّا حَطَبْتُمْ أَغْرِقُوا﴾ (نوح، ۲۵)؛ ۸- مترادف با معنای عن: ﴿فَوَيْلٌ لِلنَّاسِ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (زمر، ۲۲)؛ ۹- مترادف با معنای باء: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾ (شوری، ۴۵)؛ ۱۰- مترادف با معنای فی: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (فاطر، ۴۰)؛ ۱۱- به معنای عند: ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران، ۱۰)؛ ۱۲- مترادف معنای ربما؛ ۱۳- مترادف معنای علی: ﴿وَوَصَّيْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾ (انبیاء، ۷۷)؛ ۱۴- به معنای فصل که بین دو متضاد می‌آید: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (بقره، ۲۲۰). (رک: سیبویه، ۱۴۰۸، ۲۲۴/۴؛ میرد، بی تا، ۴۴/۱ و ۱۳۶/۴؛ زمخشری، ۱۹۳۳، ۳۷۹/۱؛ ابن هشام، ۱۹۸۵، ۴۱۹/۱).

تاریخ ورودِ مِنْ بیانی

در این قسمت تاریخیچه‌ی مِنْ بیانی از دو جهت بررسی می‌شود؛ ابتدا پیدایش این معنا نزد لغویان و سپس نزد مفسران.

مِنْ بیانی از نگاه لغویان

نحویان به معنای حرف جرِ توجه زیادی داشتند، اما بیشترین توجه آنها به معنای اصلی یک حرف بود. این امر بر حرف جرِ مِنْ نیز صدق می‌کرد. سیبویه در اثر معروفش «الکتاب»، سه معنای

ابتدای غایت، تبعیض، تأکید یا زایده را برای حرف من ذکر می‌کند. نحویان تا اوایل قرن چهارم، همین معانی را به‌عنوان معانی این حرف بیان می‌کردند. (ر.ک: سیبویه، ۱۴۰۸، ۲۲۴/۴؛ مبرد، بی‌تا، ۴۴/۱ و ۱۳۶/۴) حتی بعضی از آنها، اصل معنای من را برای ابتدای غایت به‌کار می‌بردند و دیگر معانی را به همین معنا بازمی‌گرداندند. (ر.ک: مبرد، بی‌تا، ۴۴/۱ و ۱۳۶/۴). از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن ششم، معنی دیگری به این معانی اضافه شد و آن هم بیان جنس است. ابتدا ابن‌الأنباری متوفای (۳۲۸ هـ) در کتاب «البيان في غريب إعراب القرآن»، در ذیل آیهی ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ چنین می‌گوید: من برای بیان جنس است و اخفش گمان کرده که برای تبعیض است. (ر.ک: ابن‌الأنباری، ۱۴۰۰، ۱۷۴/۲). همچنین ابن‌الوراق متوفای (۳۸۱ هـ)، در کتاب «علل النحو» می‌گوید: من در چهار مورد واقع می‌شود: ۱- اینکه برای ابتدای غایت باشد: «مَرَرْتُ مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى الْبَصْرَةِ»؛ یعنی ابتدای حرکت از کوفه بوده است. ۲- اینکه برای تبیین باشد: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾؛ چون واجب است از سایر پلیدی‌ها دوری شود از من استفاده شده تا عبارت دوری جستن از پلیدی‌ها را تبیین کند. ۳- من همراه با نکره برای نفی جنس باشد: مَا جَاءَنِي مِنَ رَجُلٍ. ۴- من برای تبعیض باشد: أَخَذْتُ دَرَهْمًا مِنْ مَالِ زَيْدٍ (ر.ک: ابن‌الوراق، ۱۴۲۰، ۲۰۹ - ۲۰۸). واضح است که ایشان معنای تبیین را به من اضافه کرده است.

در اوایل قرن ششم هجری، زمخشری معنای بیان جنس را در کتاب «المفصل» ذکر می‌کند (ر.ک: زمخشری، ۱۹۳۳، ۳۷۹/۱) و از قرن ششم تا اوایل قرن هشتم، دیگر معانی حرف جر نیز بر آن اضافه می‌شود. ابن‌هشام تمام این معانی را در دو کتاب «اوضح المسالك الى الفيه ابن مالك» و «معنى اللبيب» ذکر کرده است. او در کتاب نخست، هفت معنی من را ذکر می‌کند و دو معنی بر معانی پنج‌گانه‌ی این حرف - که زمخشری ذکر کرده بود - می‌افزاید که یکی بدل است و دیگری ظرفیت. ولی در کتاب «معنى اللبيب»، پانزده معنا را به‌طور کامل‌تر برای این حرف ذکر می‌کند. (ر.ک: ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ۴۱۹/۱)

من بیانی از نگاه مفسران

کاربرد معنای بیان جنس برای حرف جر من در نزد مفسران، به اواسط قرن دوم بازمی‌گردد؛ ابتدا مقاتل بن سلیمان در تفسیرش ذیل آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی حج، به صورت تلویحی و ضمنی به این معنا اشاره می‌کند (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳، ۱۲۲/۳) و از اوایل قرن چهارم نیز دیگر مفسران از جمله طبری، به صورت ضمنی به این معنا اشاره کرده است (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۶۱۸/۱۸) تا اینکه زجاج متوفای (۳۱۱ هـ)، چندین بار این معنا را به صورتی صریح در کتاب «معانی القرآن و اعرابه» ذکر می‌کند. (ر.ک: زجاج، ۱۴۰۸، ۱۳/۲، ۴۲۵/۳ و ۲۹/۵). بعدها نحاس متوفای (۳۳۸ هـ)، این معنا را در دو کتاب «معانی القرآن» و «اعراب القرآن» به وفور ذکر می‌کند. (ر.ک: نحاس، ۱۴۰۹، ۴۱۹/۱؛ همان، ۱۴۲۱، ۱۶۹/۱).

از قرن چهاردهم به بعد، معنای من برای بیان جنس در نزد مفسران معمول می‌شود؛ به گونه‌ای که زمخشری متوفای (۵۳۸ هـ)، در «تفسیر کشاف» از این معنا به شکل‌های مختلف («من» للتبيين، للبيان، بیانیة) یاد می‌کند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۴/۱، ۹۴/۱، ۱۸۸/۱، ۳۹۷/۱ و ۲۹۶/۳). از جمله مفسرانی که این معنا را به صورتی پررنگ‌تر به کار می‌برد، ابن عطیه‌ی اندلسی (۵۴۲ هـ) در کتاب «المحرر الوجیز» است؛ (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۱۵۳/۱ و ۱۰۶) به گونه‌ای که ابوحیان اندلسی متوفای (۷۴۵ هـ) بارها در تفسیرش، ابن عطیه را یکی از اثبات‌کنندگان معنای بیان جنس برای حرف من می‌داند؛ (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰، ۳۷۶/۱، ۱۷۰/۲ - ۶۹۸) در حالی که پیش از ابن عطیه نیز اثبات‌کنندگانی برای آن وجود دارد.

ابتدا مفسران برای تعبیر معنای من می‌گفتند: «من لیبان الجنس»، ولی از قرن ششم به بعد به اختصار آن را «من بیانی» می‌گویند. (همان، ۱۳۳/۸؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۷۸/۶، ۱۰/۷، ۲۵۰/۷). با وجود اینکه کاربرد معنای بیان جنس برای حرف من در تفاسیر معمول شده بود، اما مفسرانی وجود داشتند که این معنا را نمی‌پذیرفتند و آن را جزء معنای حقیقی این حرف نمی‌دانستند.

یکی از این مفسران، ابوحنیفان اندلسی است که بارها این معنا را در تفسیرش به صورت‌های مختلف به چالش می‌کشد؛ (همان، ۵۴۴/۱ و ۱۷۰) مثلاً در ذیل آیه‌ی ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ (فرقان، ۷۴) به صراحت بیان می‌کند که در اینجا مِنْ براساس مذهبی که آن را اثبات می‌کند، بیانی است. اما صحیح آن است که این معنا برای مِنْ ثابت شده نیست. (رک: ابوحنیفان، ۱۴۲۰، ۱۳۳/۸).

از تاریخچه‌ی مِنْ بیانی این نکته حائز اهمیت است که این معنا ابتدا نزد مفسران لغوی شکل گرفته و سپس به کتب لغوی راه یافته است.

کاربرد مِنْ بیانی

یکی از مهم‌ترین کاربردهای مِنْ بیانی، تبیین کلمات و عبارات ماقبل خود است که این نوع را بیان متصل گویند؛ به عبارتی هرگاه بیان مجمل یا مبهم در همان آیه یا در آیه‌ی بعدی ذکر شود آن را از نوع تفسیر قرآن به قرآن و متصل می‌دانند. (رک: صاعدی، ۱۴۲۶، ۱۳). این کاربرد بر حرف مِنْ کاملاً صدق می‌کند؛ به گونه‌ای که در طی تاریخ تفسیر، معنای مِنْ بیانی یا مِنْ برای بیان جنس نسبت به دیگر معانی مِنْ رشد چشم‌گیری داشته است؛ به عنوان نمونه در ذیل آیات احکام روزه در عبارت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾، بیشتر مفسران از دوره‌ی زمخشری تا عصر حاضر به نقش مِنْ بیانی در این آیه اشاره می‌کنند و بر این باورند که عبارت «مِنْ الْفَجْرِ» بیانی برای «الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ» است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲۳۱/۱؛ محلی و سیوطی، بی تا، ۳۹؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۸۳/۲ و ۱۸۴). در این نوع تفسیر، عبارت ﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ نیازمند بیان است که عبارت «مِنْ الْفَجْرِ» این نیاز را برآورده می‌سازد. مفسران برای این دیدگاه، به روایتی از صحیحین استدلال می‌کنند که در آن سَهْلٌ بِنِ سَعْدٍ فرمود: «أُنزِلَتْ ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ وَلَمْ يَنْزِلْ «مِنْ الْفَجْرِ» (همان‌جا).

فَكَانَ رَجَالٌ إِذَا أَرَادُوا الصَّوْمَ رَبَطَ أَحَدُهُمْ فِي رِجْلِهِ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ وَالْخَيْطَ الْأَسْوَدَ، وَلَمْ يَزَلْ يَأْكُلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُ رُؤْيِيَّتُهُمَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ بَعْدَ: «مِنَ الْفَجْرِ» (همانجا). فَعَلِمُوا أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۸/۳) و در روایت مسلم: «حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ «مِنَ الْفَجْرِ» فَبَيَّنَ ذَلِكَ» (مسلم، بی تا، ۷۶۷/۲). در این روایت حرف جر مِن در عبارت «مِنَ الْفَجْرِ»، به فهم جمله‌ی ماقبل کمک کرده است و صحابه به وسیله‌ی آن «الخیط الابيض» را تفسیر کرده‌اند.

برای رفع ابهام ماقبل می‌توان به نقش حرف جر مِن در آیه‌ی ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء، ۱۲۴) اشاره کرد که زمخشری در این باره می‌گوید: در این آیه، مِن دوم برای تبیین است که ابهام موجود در عبارت «مَنْ يَعْمَلُ» را برطرف می‌کند. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۸/۱). مفسران برای این نوع تفسیر، حرف جر مِن را با شروطی خاص به معنای بیانیه یا تبیین در نظر گرفتند که یکی از آن شروط، وجود ابهام یا اجمال قبل از این حرف است (رک: ابو حیان، ۱۴۲۰، ۱۳۳/۸) که در این دو آیه بدان اشاره می‌شود. این قاعده گاهی به دلایلی مانند اهتمام، نادیده گرفته می‌شود و جایز است مِن بیانی قبل از مَبِين خویش ذکر شود؛ مانند مقدم آوردن مِن بیانی در عبارت ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ بر مَبِين آن که «قُرَّةَ أَعْيُنٍ» است. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۲۹۶/۳). شرط دوم، قراردادن عبارت «الذی هو» به جای حرف مِن است (رک: ابن أم قاسم المرادی، ۱۴۱۳، ۳۱۰) که به تبیین و تفسیر عبارت ماقبل می‌پردازد و در این مثال این گونه تعبیر می‌شود: «الخیطُ الأبيضُ الذی هو الفجرُ» (سمین حلبی، بی تا، ۲۹۷/۲). به صورت قاعده می‌توان گفت: در مِن بیانی، کلمه یا عبارت پس از مِن، خبر پیش از آن است.

تأثیر مِن بیانی در احکام اعتقادی

باتوجه به گستردگی معانی که برای حروف جر ذکر شده است، در آیات مربوط به عقیده تأثیرات چشم‌گیری از خود نمایان می‌سازد که در این میان، حرف جر مِن نیز در مباحث مختلف

عقیدتی مانند نبوت، کتب آسمانی و غیره، معانی متفاوتی در زمینه‌ی فهم متن ایجاد کرده است. در ادامه، به نمونه‌هایی از این تأثیرگذاری اشاره می‌شود.

نبوت

در این مبحث، اختلاف علمای عقیده پیرامون تعداد انبیای اولوالعزم و صفات آنها از دیرباز مطرح بوده است. معنای حرف جرِ مِنْ تأثیر به‌سزایی در این اختلاف دارد. خداوند در آیه‌ی پایانی سوره‌ی احقاف پس از ذکر مشقت‌های مسیر دعوت، به پیامبرش سفارش می‌کند که صبری مانند صبر پیامبران اولوالعزم داشته باشد و چنین می‌فرماید: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (احقاف، ۳۵). حرف جرِ مِنْ می‌تواند برای بیان جنس یا تبعیض باشد و به تنوع معنایی منجر شود. چنانچه مِنْ برای تبیین باشد در این صورت همه‌ی انبیاء، اولوالعزم به‌شمار می‌روند و اگر مِنْ برای تبعیض باشد بعضی از انبیاء، اولوالعزم هستند که غالباً سختی‌ها و مشقت‌های بسیاری در مسیر دعوت تحمل کردند.

زمخشری در این باره می‌گوید: حرفِ مِنْ جایز است برای تبعیض باشد و منظور از اولوالعزم، بعضی از انبیاء است. همچنین جایز است برای بیان باشد، در این صورت اولوالعزم صفت همه‌ی پیامبران است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳۱۳/۴). ابن عطیه‌ی اندلسی با تکیه بر اقوال مأثور، هر دو معنا را برای حرفِ مِنْ ذکر می‌کند و به بیان اختلاف مفسران سلف در این باره می‌پردازد و ترجیح می‌دهد که همه‌ی انبیاء، اولوالعزم باشند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۱۰۷/۵). برخلاف بقاعی که با تکیه بر ظاهر کلام به تبعیض تمایل دارد. (بقاعی، بی‌تا، ۱۸/۱۹۰).

حرف جرِ مِنْ به غیر از اختلاف ذکر شده، معنای دیگری نیز ایجاد می‌کند. در این حالت چنانچه مِنْ برای بیان باشد، جنس اولوالعزم فقط رسل است و غیر رسل بدان وارد نمی‌شود؛ اما اگر مِنْ برای تبعیض باشد، جایز است اولوالعزم از میان پیامبران و غیر پیامبران باشد. (رک: ابو حیان، ۱۴۲۲، ۴۵۱/۹ و ۴۵۲).

به نظر می‌رسد یکی از علت‌های پررنگ‌شدن معنای من در این آیه، به اختلاف پیشینیان پیرامون تعداد و صفات اولوالعزم بازمی‌گردد که در آن زمان، دلایل اختلاف، بیشتر مآثور و عقلی بود و بعد از ظهور مفسران لغوی، دامنه‌ی اختلاف به حرف جر توسعه یافت و مفسران در این باره اظهار نظر کردند.

کتاب

در آیه‌ی ۸۲ سوره‌ی اسراء ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، از شفا بودن قرآن سخن به میان آمده است. مفسران، پیرامون معنای من و تأثیر آن اظهار نظر کرده‌اند؛ بعضی از آنها در همان ابتدا معنای تبعیض را برای حرف جر من مردود دانسته‌اند و معنای تبیین را برای آن ثابت می‌دانند؛ (ر.ک: مکی، ۱۴۲۹، ۴۲۷۵/۶؛ نیسابوری، ۱۴۳۰، ۴۵۲/۱۳-۴۵۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۸۹/۲۱) هر چند که این معنا بعدها بر حرف جر من افزوده شده است. از نگاه ابن‌قیم، اثبات معنای تبعیض به معنای شفا بودن بخشی از قرآن است نه همه‌ی آن، ولی با اثبات بیانی بودن حرف من، همه‌ی قرآن شفا و رحمت است. ابن‌قیم در طب نبوی می‌گوید: من برای بیان جنس است نه تبعیض، قطعاً همه‌ی قرآن شفا است. (ابن‌قیم، بی‌تا، ۱۳۱ و ۲۶۶). ابن‌عاشور در این زمینه می‌گوید: من برای بیان ابهام حرف ما است و تقدیم بیان برای اتمام است و حرف من برای تبعیض و ابتدا نیست. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۸۹/۱۵)، برخلاف ابوحنیفان که تقدیم من بیانی را بر مبهمی که به تبیینش پرداخته است، جایز نمی‌داند. در نتیجه، احتمال بیانی بودن را نمی‌پذیرد. (ر.ک: ۱۴۲۰، ۱۰۳/۷).

دسته‌ی دوم مفسران، هر دو معنا را جایز می‌دانند و در توجیه معنای تبعیضیه برای من چنین می‌گویند: معنای تبعیض در آیه برحسب تدریجی بودن نزول قرآن صحیح است؛ یعنی مقداری از قرآن را بر تو نازل می‌کنیم که همه‌ی آن شفا و رحمت است و منظور این نیست که قرآن بعضی از آن شفاست و برخی دیگر نه. (ر.ک: ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ۴۸۰/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۳۹/۸). اما ظاهر عبارت این توجیه را تأیید نمی‌کند.

در توجیه دوم می‌توان گفت: تبعیض صحیح است از آن جهت که بعضی از سوره‌ها و آیات قرآن مانند فاتحه، معوذتین و آیه‌الکرسی برای شفای بیماران تلاوت می‌شود؛ (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۶۵/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۳۹/۸). اما عطف کلمه‌ی رحمت بر شفا، این توجیه را کم‌رنگ می‌سازد.

حکم امر به معروف و نهی از منکر

حرف جر منْ در آیه‌ی «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴)، به اختلاف مفسران در حکم امر به معروف منجر شده است. اگر حرف منْ برای بیان جنس باشد، وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر خطاب به تمام امت است و اگر حرف منْ برای تبعیض باشد، این وظیفه فرض کفایه می‌شود و بر همگان لازم نیست.

گروه اول برای بیانی بودن حرف منْ به آیه‌ی «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (همان، ۱۱۰) استدلال می‌کنند که در این آیه، امر به معروف و نهی از منکر از ویژگی امت است. همچنین این دلیل عقلی را مطرح می‌کنند که هیچ بالغی نیست مگر اینکه هنگام دیدن معصیت با دست، زبان یا قلبش امر به معروف و نهی از منکر کند. (زجاج، ۱۴۰۸، ۴۵۲/۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۱۴/۸) حدیث نبوی نیز تأییدی بر آن است: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أضعفُ الأيمانِ.» (مسلم، بی تا، ۶۹/۱). اگر این آیه را خطاب به اصحاب رسول بدانیم، در این صورت احتمال بیانی بودن حرف جر قوی‌تر به نظر می‌رسد. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۳۱۵/۸؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۳۷/۴-۳۸).

گروه دوم که حرف منْ را برای تبعیض دانسته‌اند، دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر را نیازمند به علم می‌دانند و آن را به علماء اختصاص می‌دهند؛ چه بسا افراد جاهل با ورود

به این امر، باطل را حق و حق را باطل نشان دهند. این گروه برای تأیید سخن خویش به آیات زیر استدلال می‌کنند: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾ (نحل، ۱۲۵)، ﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (یوسف، ۱۰۸) و ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (توبه، ۱۲۲). مجموعه‌ی آیات فوق نشان می‌دهد که حکمت، بصیرت و دانش از لوازم امر دعوت است و دعوت‌گر بایستی فردی متخصص باشد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۸، ۳۹۶/۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۱۵/۸).

نامیدی کفار

حرف جر من در آیه‌ی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسْأَلُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسْأَلُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (ممتحنه، ۱۳)، با توجه به بیانی بودن یا ابتدای‌غایت بودن آن سبب تنوع معنایی شده است. در این آیه، دو بار حرف من به کار رفته است. حرف من اولی محل اختلاف نیست و معنای آن برای ابتدا است؛ اما حرف من در عبارت «مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» می‌تواند بیانی یا برای ابتدای‌غایت باشد. چنانچه من بیانی باشد، در این صورت عبارت «أَصْحَابِ الْقُبُورِ» بیانی برای کفار است؛ یعنی «الکفار الذین هم أصحاب القبور» که معنای آیه اینچنین می‌شود: ای اهل ایمان! قومی را به دوستی نگیرید که خداوند بر آنها خشمگین است؛ آنان از آخرت ناامید هستند، همان‌گونه که کافران مرده و در قبر خفته، از رحمت خداوند ناامید هستند. ابن جریر طبری و جمعی از مفسران پیشین مانند ابن زبید، کلبی (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۳۴۸/۲۳)، مجاهد، سعید بن جبیر (بغوی، ۱۴۱۷، ۱۰۳/۸)، مقاتل و عکرمه (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۱۰۳/۸) و مفسران متأخری مانند ابن عطیه (۱۴۲۲، ۳۰۰/۵)، این تفسیر را ترجیح می‌دهند.

در وجه دوم که من برای ابتدای‌غایت است، دو معنا می‌توان تصور کرد: ۱- ای اهل ایمان! قومی را به دوستی نگیرید که خداوند بر آنها خشمگین است. آنان از آخرت ناامید هستند، همان‌گونه که کافران از مردگان و صاحبان قبور. قومی که بدان اشاره شده است، می‌تواند اهل

مکه یا یهود باشد. (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۳۰۰/۵) چنان‌چه مراد از کفار همان قوم مغضوب‌شده باشد، معنا این‌گونه می‌شود: آن کافران مورد غضب قرار گرفته، از آخرت قطع امید کردند، همان‌طور که از زنده‌شدن مردگان‌شان و ملاقات با آنها قطع امید کرده‌اند. (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ۲۷۵/۱۴).

ملاحظه شد که حرف جرّ من دو معنای متفاوت را ایجاد کرده که گستره‌ی معنایی در حرف من ابتدایی بیش از بیانی است.

تأثیر من بیانی در فهم احکام شرعی

حروف جرّ همان‌گونه که در مباحث کلامی تأثیرگذار هستند، در احکام فقهی نیز تأثیرات به‌سزایی از خود نشان می‌دهند که در این میان، من بیانی در احکامی مانند عبادات، خانواده، معاملات، صید و غیره به تعدد و تنوع معنا منجر می‌شود.

عبادات

مفسران و فقها درباره‌ی مقدار انفاق و بخششی که یک شخص می‌تواند داشته باشد، اختلاف نظر داشته‌اند. یکی از دلایل آنها، پیرامون معنای حرف جرّ من است که در ذیل آیاتی که در آن امر به انفاق شده، دیده می‌شود؛ مانند فرموده‌ی خداوند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ (بقره، ۲۸۴) و ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران، ۹۲). چنان‌چه حرف من برای بیان جایگاه انفاق (انْفِقُوا) باشد، جایز است شخص همه‌ی مال خود را انفاق کند و اگر معنای تبعیض در نظر گرفته شود، شخص فقط قسمتی از مال خود را می‌تواند صدقه دهد.

هر دو گروه برای صحت معنای حرف جرّ، به روایت و آیات متوسل می‌شوند. گروه اول، به اقرار رسول الله -صلی الله علیه وسلم- به انفاق ابوبکر صدیق - که همه‌ی مال خود را عطا کرد - اشاره می‌کنند و گروه دوم، اعتدال در انفاق را که صفات عبادالرحمن است، دلیل قرار

می دهند ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان، ۶۷)، یا قراءت ابن مسعود را که خوانده است ﴿حَتَّى تَنْفِقُوا بَعْضَ مَا مَحَبُّونَ﴾، دلیلی بر جایز نبودن می پندارند. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۲۹۰/۸؛ عثیمین، ۱۴۲۳، ۲۴۵/۳).

احکام خانواده

مهریه‌ی زنان یکی از موضوعات فقهی است که فقها از گذشته تا به حال به احکام مرتبط با آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند. در آیه‌ی سوره‌ی نساء ﴿فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِينًا مَرِيئًا﴾، به موضوع بخشش مهریه از جانب زنان پرداخته شده که در آن حرف جر من با توجه به معانی مختلف آن، به تنوع در احکام فقهی مهریه منجر شده است. فخر رازی - که فقهی شافعی است - به صراحت معنای تبعیض را برای حرف جر در اینجا انکار می‌کند و معنای تبیین را صحیح می‌داند؛ از آن جهت که می‌خواهد بخشش همه‌ی مهریه از جانب زن و استفاده‌ی مرد از آن را جایز بشمارد. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۴۹۳/۹). جمع زیادی از مفسران به این نظریه قایل هستند. (زجاج، ۱۴۰۸، ۱۳/۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۹/۲). ابن عطیه در این باره می‌گوید: من برای بیان جنس است و چنانچه تبعیضی باشد، زن نمی‌تواند همه‌ی مهرش را ببخشد. (۹/۲، ۱۴۲۲). ابوحنیفان اندلسی که از مخالفین معنای بیان جنس برای من است، در ذیل این آیه به نقل از ابن عطیه اکتفا و سکوت پیشه می‌کند. (۱۴۲۰، ۵۱۲/۳).

دسته‌ی دوم مفسران، میل به تبعیض دارند و برعکس گروه اول به بخشش همه‌ی مال قایل نیستند، بلکه معتقدند زن مقدار اندکی از آن را می‌بخشد. (رک: طبری، ۱۴۲۰، ۵۵۵/۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۶۰/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۴۰۹/۲).

برای تأیید هر دو گروه دلایلی وجود دارد؛ اگر کلمه‌ی شیء - که نکره است - فایده‌ی عموم بودن را برساند، در نتیجه زن می‌تواند همه‌ی مالش را ببخشد. یا

بر اندک بودن دلالت دارد که در نتیجه معنای تبعیض هم می‌تواند موجه باشد.

احکام صید

خداوند عزوجل در آیه‌ی چهار مائده، استفاده از حیوانات شکاری و سگ‌های آموزش‌دیده را برای صید جایز دانسته است: ﴿أَحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ...﴾. اما درباره‌ی اینکه چه مقدار از این شکار قابل خوردن است، بین فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف از معنای حرف جر نشأت گرفته است. چنانچه حرف من در عبارت «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» بیانی باشد؛ معنا این‌گونه می‌شود: پس صید را که برای شما نگه‌داشته است، بخورید. (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۱۵۸/۲؛ سائیس، ۲۰۰۲، ۳۵۱). در این معنا منعی برای نخوردن شکار وجود ندارد، حتی اگر قسمتی از آن را حیوان شکاری خورده باشد. پس دایره‌ی استفاده از صید وسیع‌تر است. اما براساس نظریه‌ی بیشتر مفسران، حرف من برای تبعیض است؛ در این صورت، این‌گونه معنا می‌شود: «کلوا بعض ما أمسکن علیکم»؛ یعنی قسمت‌هایی از شکار قابل خوردن است که حیوان شکاری آن را ندیده باشد، یا اینکه تبعیض در جزئیات حیوان باشد به این اعتبار که ماکول بعضی از صید مانند گوشت است، نه همه‌ی آن و استخوان، خون و پوست قابل خوردن نیست. (ر.ک: ابوسعود، بی‌تا، ۸/۳؛ سائیس، ۲۰۰۲، ۳۵۱). قرطبی معنای دوم برای تبعیض را ضعیف دانسته است؛ چراکه سیاق آیه درباره‌ی مقدار خوردن از صید نیست، بلکه به صید توسط حیوانات شکاری بازمی‌گردد. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۷۳/۶).

با توجه به سیاق و عقل، هر دو گروه دلایلی دارند. لفظ «أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» دلیل گروه دوم است. به این صورت که اگر حیوان از آن خورده باشد، پس آن را برای صاحبش شکار نکرده است. در مقابل، می‌توان گفت حیوان به طبع حیوان بودنش هرچند آموزش دیده باشد، ممکن

است مقداری از صید را بخورد. چنانچه معنای بیانی را برای حرف مِن بپذیریم، جایز است از باقی صید استفاده کرد. اما با توجه به روایت، چنانچه حیوان شکاری از صید خورده باشد، جایز نیست از آن خورده شود؛ چراکه پیامبر در جواب سؤال عدی بن حاتم فرمود: «هرگاه سگ خویش را برای شکار فرستادی، از آن بخور. گفتم: اگر خورده بود؟ فرمود: در این صورت نخور؛ چون سگ برای تو شکار نکرده است بلکه برای خود شکار کرده است». (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۸۶/۷). ولی با وجود این روایت، اختلاف بین مفسران همچنان پرنرنگ به نظر می‌رسد؛ چون ظاهر عبارت قرآنی بر جای بودن دلالت می‌دهد. نظریه‌ی مذهب مالکی و قول دوم مذهب شافعی بر جواز است و حدیث را حمل بر ورع می‌کنند نه تحریم. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ۲۹۲/۱۱-۲۹۳؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ۶۹/۶-۷۰).

نتیجه‌گیری

از اوایل قرن دوم، مفهوم بیانی به صورت تلویحی به معنای این حرف راه یافت و در ابتدای قرن چهارم بود که به عنوان یک معنای مستقل برای مِن در کتب تفسیری ذکر شد. توصیه می‌شود برای هر یک از معانی حروف جر، مقالاتی مستقل پیرامون تاریخچه و علل ظهور نوشته شود. روایات و آثار در ترجیح معنای بیانی مِن بر بعضی از مفسران تأثیرگذار بودند. همچنین گرایش به مذهب فقهی یا اعتقادی نیز در ترجیح بعضی از مفسران اثرگذار است.

مِن بیانی معمولاً در مقابل مِن تبعیضی آمده و گاهی نیز در مقابل مِن ابتدای غایت ذکر می‌شود. بعضی از مفسران کوشیدند معنای مختلف مِن را به معنای ابتدای غایت بازگردانند که معمولاً با تکلف همراه بوده است و توجیه مناسبی برای آن یافت نمی‌شود.

مفسرانی مانند زمخشری، ابن عطیه و ابن عاشور به کاربرد مِن بیانی توجه بیشتری داشته‌اند. مِن بیانی را می‌توان جزو مِن زایده قرار داد؛ چون غالباً حذف آن خللی در معنا ایجاد نمی‌کند.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، شهاب‌الدین، روح المعانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ هـ.

ابن الأنباری، ابوالبرکات، البیان فی غریب اعراب القرآن، بی‌جا، هیئة المصریة العامة للكتاب، مصر، ۱۴۰۰ هـ.
ابن‌الوراق، محمد بن عبدالله، علل النحو، چاپ اول، مکتبة الرشد، الرياض، ۱۴۲۰ ق.

ابن‌عاشور، محمد الطاهر بن عاشور التونسی، التحرير والتنوير، بی‌جا، الدار التونسية، تونس، ۱۹۸۴ م.

ابن عطیة، ابو محمد، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ ق.

ابن‌قیم، محمد بن أبی‌بکر، الطب النبوی (جزئی از کتاب زاد المعاد ابن‌قیم)، بی‌جا، دار الهلال، بیروت، بی‌تا.

ابن‌کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، دار طيبة، بی‌جا، ۱۹۹۹ م.

ابن‌هشام، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، چاپ ششم، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۵ م.

ابو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف الأندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ هـ.

_____ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، بی‌جا، دارالفکر، بی‌جا، بی‌تا.

بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ هـ.

بغوی، أبو محمد الحسین بن مسعود البغوی، معالم التنزیل، تحقیق: محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضمیریة، سلیمان مسلم الحرش، چاپ چهارم، دار طيبة، بی‌جا، ۱۴۱۷ هـ.

بقاعی، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، بی‌جا، دار الكتاب الإسلامی، قاهره، بی‌تا.

بیضاوی، ناصرالدین أبو سعید الشیرازی، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ هـ.

محلی و سیوطی، جلال‌الدین، تفسیر جلالین، بی‌جا، دار الحديث، قاهره، بی‌تا.

- رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی مشهور به فخرالدین الرازی، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰هـ.
- زجاج، إبراهيم بن السری بن سهل، *معانی القرآن وإعرابه*، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۸هـ.
- زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمر جارالله، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷هـ.
- سایس، محمد علی، *تفسیر آیات الاحکام*، بی‌جا، مکتبه العصریه للطباعة والنشر، بی‌جا، ۲۰۰۲م.
- سمین حلبی، احمد، *الدر المصون فی علوم الکتب المکنون*، بی‌جا، دارالقلم، دمشق، بی‌تا.
- سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتب*، چاپ سوم، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۹۸۸م.
- صاعدی، ملفی بن ناعم، *ما اتصل به بیانه من القرآن الکریم*، مجله‌ی دانشگاه اسلامی مدینه‌ی منوره، شماره‌ی ۱۳۱، ۱۴۲۶هـ.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: احمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بی‌جا، ۲۰۰۰م.
- عثیمین، محمد بن صالح، *تفسیر الفاتحه والبقره*، چاپ اول، دار ابن الجوزی، المملكة العربیة السعودیة، ۱۴۲۳هـ.
- عمادی، ابوسعود، ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتب الکریم، بی‌جا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبی بکر بن فرح الأنصاری الخزرجی، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، القاهرة، ۱۳۸۴هـ، ۱۹۶۴م.
- مبرد، محمد بن یزید، *المقتضب*، بی‌جا، عالم الکتب، بیروت، بی‌تا.
- مرادی، ابو محمد بدرالدین حسن بن قاسم، *الجنی الدانی فی حروف المعان*، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲م.
- مسلم، أبو الحسن القشیری النیسابوری، *صحیح مسلم*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- مقاتل، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- مکی، أبو محمد بن أبی طالب، *الهدایة إلی بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن و تفسیره وأحكامه و جمل من فنون علومه*، چاپ اول، مجموعه بحوث الکتب والسنة، کلیة الشریعة و الدراسات الإسلامیة - جامعة الشارقة، ۱۴۲۹هـ.

نحاس، ابو جعفر، *اعراب القرآن*، چاپ اول، منشورات محمد علی بیضون، بی‌جا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

_____، *معانی القرآن*، چاپ اول، جامعه ام القرى، مکه، ۱۴۰۹ ق.

نیسابوری، نظام‌الدین لقمی، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق: زکریا عمیرات، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

تحریف تورات در پرتو آیات قرآن*

سید احمد غریبی (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی تفسیر)

Ahmadsayed1392@gmail.com

محمد حاجی علی کنگانی (دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی تفسیر)

چکیده

باور به تحریف لفظی تورات از دیرباز بین دانشمندان اسلام رایج بوده است. این نگرش از آن‌جا سرچشمه گرفته که خداوند تحریف کلام یا کلم را به بنی‌اسرائیل نسبت می‌دهد. اما در آیاتی دیگر، قرآن جایگاه خاصی برای تورات در نظر گرفته که به سادگی نمی‌توان مسأله‌ی تحریف آن را پذیرفت. این پژوهش با روش تحلیلی- استقرائی به بررسی دلالت آیات تحریف، هم‌چنین آیاتی که در مورد جایگاه تورات می‌باشد، پرداخته تا نشان دهد متن تورات تا زمان نزول قرآن تحریف نشده، بلکه تحریف مربوط به تفسیری است که بنی‌اسرائیل از متن ارایه می‌دادند. با توجه به نتیجه‌ی به‌دست‌آمده، دستور قرآن درخصوص برپایی تورات، یکی از دلایل عمده‌ی این مدعاست.

کلیدواژه‌ها: تحریف، تورات، تحریف معنایی، تحریف تورات

مقدمه

تورات یکی از کتاب‌های دینی اهل کتاب است که قرآن بر صدق آسمانی بودن آن گواهی داده است و آن را دربردارنده‌ی هدایت و نور می‌داند. یکی از مسائلی که کتاب‌های آسمانی بعد از نزولشان با آن مواجه شده‌اند مسأله‌ی تحریف است. در قرآن به صورت صریح سخن از تحریف تورات یا انجیل به میان نیامده است، اما برخی دانشمندان جهان اسلام معتقدند، کتاب‌های آسمانی غیر قرآن از جمله تورات از سوی طرف‌دارانشان دچار تغییراتی شده‌اند و برای تقویت نظر خود به آیاتی مثل (یحرفون الکلم عن مواضعه)، (یحرفون الکلم من بعد مواضعه) و (فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم) استناد می‌کنند. از طرفی دیگر برخی مانند: وهب بن منبه (۱۱۴ هـ)، بخاری (۲۵۶ هـ) و رازی (۶۰۶ هـ) باور به جابه‌جایی، تغییر یا حذف واژگان کتاب‌های آسمانی را درست نمی‌دانند.

از آنجایی که این پژوهش مربوط به بررسی تحریف تورات از منظر قرآن می‌باشد، مراد از تورات همان کتابی است که در زمان نزول قرآن، کتاب الهی یهودیان بوده است. این پژوهش در صدد آن است که نظر قرآن در مورد تحریف تورات را بازگو کند. به همین دلیل پرداختن به معنای لغوی تحریف، بررسی اقوال مفسرین درباره‌ی تحریف کلام و بررسی جایگاه تورات از نگاه قرآن که جزء مجهولات بحث هستند، ضروری می‌داند و در پی پاسخ‌دادن به این سؤال است که آیا می‌توان وقوع تحریف در تورات را به اثبات رساند؟ در صورت ثابت شدن، ماهیت آن لفظی است یا معنایی؟

پیش از این، تحقیقاتی در این زمینه صورت گرفته و مقالاتی به رشته‌ی تحریر در آمده که از آن جمله می‌توان به *التوراة بین تحریف اللفظ و تحریف المعنی مع دراسة لکاتبها عزرا*، اثر

عبدالحمید کل احمدی، چاپ شده در مجله‌ی الشریعة و الدراسات الإسلامية، شماره‌ی ۴۵؛ تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن، نوشته‌ی محمدحسین فاریاب چاپ شده در مجله‌ی معرفت شماره‌ی ۱۴۳ و مقاله‌ی قرآن و تحریف تورات با توجه به آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی بقره، توسط الهه سلیمی چاپ شده در مجله‌ی مشکوة شماره‌ی ۱۱۵ اشاره کرد. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مقالاتی که تا به حال نگاشته شده بررسی تحریف تورات از نگاه قرآن کریم، نوشته‌ی مرتضی ساجینی چاپ شده در دوفصل‌نامه‌ی تفسیرپژوهی در تابستان ۱۳۹۶ است که نویسندگان آن با بررسی آیات تحریف، مصادیق تحریف را بازگو کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که تحریف تورات مربوط به تأویل خارجی و مصادق‌سازی نادرست است. اما پژوهش حاضر با در نظر گرفتن ترکیب «تحریف کلام»، علاوه بر بررسی معنای تحریف، واژه‌ی کلام و کلم را مورد کنکاش قرار داده و از جایگاه تورات نزد پیامبران بعد از موسی جهت نتیجه‌گیری برای مسأله‌ی بحث غافل نمانده است.

اهمیت تشخیص تغییر یا عدم تغییر تورات از نگاه قرآن در آن است که خداوند در وصف قرآن می‌گوید (مصدقاً لما بین یدیه) حال اگر تورات تحریف شده باشد چگونه می‌توان بین تحریف تورات و این آیه جمع نمود.

نگاهی به دلایل قرآنی موافقان تحریف تورات

موافقین تحریف تورات به آیاتی از قرآن برای تأیید نظرشان استدلال می‌کنند، به صورت کلی این گروه، آیاتی که در آن از تحریف کلام یا کلم صحبت شده، همچنین آیه‌ی ۷۹ سوره‌ی بقره که از نظر موافقین تحریف، تهدیدی برای نویسندگان تورات به‌شمار می‌رود، به‌عنوان مدعای اصلی خود در نظر می‌گیرند.

تحریف کلام و تحریف کلم ترکیبات اضافی هستند که خداوند در قرآن به یهودیان نسبت

می‌دهد. تحریف در کلام به معنای تحریف مفهومی و معنایی است نه تغییر متن. در سوره‌ی بقره آمده است: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (بقره، ۷۵) (آیا طمع می‌دارید که به‌شما ایمان بیاورند و حال آن‌که گروهی از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و با آن‌که حقیقت آن را می‌یافتند تحریفش می‌کردند و از کار خویش آگاه بودند؟). زبان‌شناسان عرب تحریف کلام را خارج کردن آن از معنایش می‌دانند. ابن جنی (۳۹۲ هـ) می‌گوید: «يحرِفون الكلم عن مواضعه يعني: معاني تورات را با تزئینات و تشبیهات باطل، تغییر می‌دادند». (۱۴۲۱، ۱/۳۱). ازهری (۳۷۰ هـ) از لیث نقل می‌کند که تحریف در قرآن تغییر کلمه از معنای آن است. (ر.ک: ۱۴۲۱، ۱۳/۵). ابن فارس (۳۹۵ هـ) مشتقات حرف را به سه اصل بر می‌گرداند: لبه‌ی هر چیز، عدول و تقدیر. ایشان تحریف کلام را از اصل دوم یعنی عدول می‌داند و می‌نویسد: «تحریف کلام خارج کردن آن از مسیرش است». (۱۴۰۴، ۴۲/۲). از بین محدثین نیز امام بخاری (۲۵۶ هـ) در توضیح (یحرّفونه) می‌نویسد: «کسی قادر نیست الفاظ کتاب‌های خداوند را محو کند، بلکه مراد از (یحرّفونه) این است که آن را بر غیر مرادش تأویل می‌کردند». (۱۴۲۲، ۱۸۶۶).

با توجه به این مطلب، گویا زبان‌شناسان اذعان دارند که تحریف کلام، مرتبط به معناست. (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲، ۲۲۹).

طبری (۳۱۰ هـ) با تأیید اینکه تحریف در معنا رخ می‌دهد، ترکیب (کلام الله) که در آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی بقره از آن سخن رفته، مربوط به تورات ندانسته و اشاره می‌کند که آیه با توجه به عبارت (یسمعون کلام الله) اشاره به کسانی دارد که همراه موسی به ملاقات خدا رفتند و کلام خدا با حضرت موسی -علیه السلام- را مستقیم شنیدند،

سپس آن چیزی که شنیده بودند را تحریف کردند. (ر.ک: ۱۴۲۰/۲، ۳۴۷-۳۴۸).

در آیات ۴۶ نساء و ۱۳ مائده آمده است: (بحرفون الكلم عن مواضعه)؛ واژه‌ی (کلم) جمع کلمه است. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱، ۱۰/۱۴۸). کلمه نزد زبان‌شناسان عرب به گفتار اطلاق می‌شود نه به نوشتار. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵/۱۳۱) برخی بر آنند که منظور از (کلم) در این آیه الفاظ قرآن است، برخی دیگر نظرشان بر این است که مراد، کلام پیامبر است. ابن‌عاشور (۱۳۹۳هـ) ذیل تفسیر این آیه می‌نویسد: «کلام نبوی را از مواضع خود خارج می‌کردند و آن را به غیر جهتش سوق می‌دادند و آن همان تغییر معانی کتاب‌های آسمانی خودشان است». (۱۹۸۴، ۱۴۳/۶). در هر صورت، چه منظور از (کلم) قرآن باشد یا سخن پیامبر، تحریف فقط متوجه معناست. (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۲/۶۲).

واژه‌ی (مواضع) در این آیات جمع موضع است و به جایگاه هر چیزی گفته می‌شود. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱، ۳/۴۹). موضع کلام، مقام و جایگاهی است که کلام بایستی در آن استفاده شود. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ۲/۴۲). خداوند در سوره‌ی مائده (من بعد مواضعه) و در سوره‌ی نساء (عن مواضعه) ذکر می‌کند. در آیه‌ای که (عن) به‌کار رفته مقصود این است که آنها قبل از اینکه کلام در مقام و جایگاهش استفاده شود، تفسیر باطلی از آن می‌کردند تا (کلم) از مرادش منحرف شود. اما (بعد مواضعه) اشاره به این دارد که آنها بعد از اینکه کلام در جایگاهش استقرار یافته و به آن عمل شده است، تحریف می‌کردند. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۱، ۱۰/۹۵؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۶/۲۰۰). آنها برخی از تفسیرات باطل خود از تورات را در کتاب‌هایی جمع، سپس وانمود می‌کردند که آن کتاب‌ها از طرف خداوند است. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ۱/۳۰۰). در این باره خداوند می‌فرماید: ﴿أُولَٰئِكَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ. وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنَّهُمْ

إِلَّا يَظُنُّونَ. فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْرَوْا بِهِ مِنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿﴾ (بقره، ۷۷ - ۷۹) آیا نمی‌دانند که هر چه را پنهان می‌دارند یا آشکار می‌سازند، خدا می‌داند؟ برخی از ایشان بی‌سوادانی هستند که نمی‌دانند در آن کتاب چیست، جز سخنانی که شنیده‌اند و می‌خوانند. اینان تنها پایبند گمان خویشند. پس وای بر آنهايي که کتاب را خود به دست خود می‌نویسند تا سودی اندک برند و می‌گویند که از جانب خدا نازل شده. پس وای بر آنها به‌خاطر آنچه نوشتند و وای بر آنها از سودی که می‌برند). در این آیات دو گروه از اهل کتاب معرفی شده‌اند: گروه اول کسانی هستند که سواد خواندن و نوشتن ندارند و چیزی از کتاب نمی‌دانند مگر سخنان باطلی که توسط علمایشان به آنان گفته شده است. (ر.ک: واحدی، ۱۴۳۰، ۳ / ۹۰). گروه دوم علمایی هستند که به تألیف تفاسیر باطلی دست زده‌اند که سبب گمراهی مردم می‌شود. واژه‌ی (کتاب) در این آیات، مصدر فعل کتب است (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۵ / ۳۴۱) و در این جا به معنی مکتوب استفاده شده است. (ر.ک: سمین حلی، ۱۴۱۴، ۱ / ۲۷۲). بعضی از مفسران این آیه را دلیل تغییرات واقع در تورات دانسته‌اند. طبق این نظر بایستی لفظی را در آیه تقدیر کرد؛ به‌عنوان مثال: زمخشری (۵۳۸ هـ) آن را وصفی برای کتاب ذکر می‌کند، یعنی: (یکتبون الكتاب المحرف) و دیگران آن را حال برای کتاب تقدیر می‌کنند: (یکتبون الكتاب محرفا) (ر.ک: ۱۴۰۷، ۱ / ۱۵۷؛ سمین حلی، ۱۴۱۴، ۱ / ۲۷۲). رشیدرضا (۱۳۵۴ هـ) از محمد عبده (۱۳۲۳ هـ) نقل می‌کند که اگر مراد از این آیه، تحریف تورات بود با (ف) شروع نمی‌شد، بلکه مراد آیه وعید برای کسانی است که نوشته‌های خودشان را آن‌طور رنگ و رو می‌دادند که مردم فکر کنند از طرف خداوند است. (ر.ک: ۱۴۱۴، ۱ / ۲۹۹). در روایتی از وهب بن منبه آمده است که «تورات و انجیل همانند روزی هستند که خداوند آن دو را

نازل کرده و هیچ حرفی از آنها تغییر نیافته است، بلکه علمای اهل کتاب با تحریف و تأویلات باطل و همچنین با کتاب‌هایی که از خودشان می‌نوشتند و ادعا می‌کردند که از جانب خداوند است در صورتی که این‌گونه نبود، مردم را گمراه می‌کردند. بنابراین کتاب‌های خداوند از تغییر، مصون ماندند». (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۶۸۹/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۴۶/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۹۸/۲).

طبق این تفسیر چیزی در آیه تقدیر نمی‌شود. لذا الف و لام در (الکتاب) برای استغراق جنس است که شامل هر کتابی می‌شود. سیاق نیز این تفسیر را تقویت می‌کند؛ زیرا در آیه ۷۸ سخن از کسانی است که علمی نسبت به کتاب نداشتند جز آن چیزهایی که به آنها القا می‌شد. بنابراین آیه ۷۹ سخن از کسانی است که تورات را از مراد خود خارج ساخته و تفسیرات باطل خود را نگارش می‌کردند تا (امیون) اهل کتاب چیزی جز (أمانی) و گمراهی عائدشان نگردد.

از دیگر آیاتی که می‌توان برای تحریف تورات به آن استناد کرد آیه ۷۸ سوره آل عمران است. قرآن در این آیه به نکوهش گروهی از اهل کتاب پرداخته که عبارات و جملات غیر کتاب را به گونه‌ای بازگو می‌کردند تا مخاطبان گمان کنند آنچه خوانده می‌شود از تورات است. در این باره در قرآن آمده است: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران، ۷۸) (و از میان ایشان گروهی هستند که به شیوهی کتاب خدا سخن می‌گویند تا پندارید که آنچه می‌گویند از کتاب خداست، در حالی که از کتاب خدا نیست و می‌گویند که از جانب خدا آمده و حال آن‌که از جانب خدا نیامده است و خود می‌دانند که بر خدا دروغ می‌بندند). آنچه قائلین به تحریف را واداشته است که برای اثبات مدعای خود به این آیه روی آورند روایتی است که ابن ابی حاتم در ذیل این آیه از مجاهد نقل می‌کند

که منظور این آیه، تحریف است. (رک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۵۶/۲).

در توضیح این مطلب با توجه به عبارت (یلوون ألسنتهم) از آن جایی که «لوی، یلوی» به معنی میل دادن چیزی است، (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲۱۸/۵) آیه را می‌توان به این صورت تفسیر نمود که آنان از طریق خارج کردن حرف از صفت و مخرج اصلی خود، الفاظ و جملات تورات را به گونه‌ای می‌خواندند تا در ذهن مخاطب به کلمه‌ای دیگر با معنایی متفاوت تبدیل شود. کاربری این شیوه را به‌عنوان مثال می‌توان در واژه‌ی (راعنا) مشاهده کرد که در قرآن آمده است: (وراعنا لیا بألسنتهم) راعنا - به معنی: ما را رعایت کن - را به گونه‌ای می‌گفتند که به معنای ناسزا تبدیل می‌شد. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۶۳۳/۱) چه بسا الفاظ تورات را گونه‌ای تلفظ می‌کردند که واژه‌ها و عبارت‌های آن، معنای خود را از دست داده و به معنایی که مراد خودشان است تبدیل می‌شد. این روش همان تحریف است که مجاهد از آن می‌گوید؛ اما تحریف در معنای کلام، نه در لفظ و نوشتار کلمه.

جایگاه تورات نزد پیامبران بعد از موسی

خداوند پیامبران زیادی بعد از حضرت موسی -علیه السلام- پیرو شریعت او دانسته که به نظر می‌رسد بررسی این مورد ما را در رسیدن به حقیقت تغییر یا عدم تغییر متن تورات یاری کند. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة، ۸۷) (و همانا ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و پس از او پیامبران بسیاری را یکی پس از دیگری با راه و رسم وی فرستادیم و به عیسی پسر مریم آن معجزات آشکار را عطا کردیم و او را با «روح القدس» تأیید نمودیم). طبری معتقد است که این آیه به تبعیت

پیامبران بعد موسی - علیه السلام - از منهایج و شریعت او، اشاره می‌کند. (ر.ک: ۱۴۱۲، ۱/ ۳۱۹؛ این‌کثیر، ۱۴۱۹، ۱/ ۲۱۳؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ۵۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ۷۱/۱؛ طوسی، بی‌تا، ۱/ ۳۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱/ ۱۴۱). به دلیل اینکه از نظر زبانی معنای ریشه‌ای «قفو» اتباع است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ۵/ ۱۱۲). این ریشه در باب مجرد به معنی «پیروی‌کردن» است. اما باب تفعیل آن به معنای سوق دادن کسی به پیروی‌کردن از شخص دیگر می‌آید. در این باره ابن‌فارس می‌گوید: «قفیت فلانا بفلان، یعنی او را به تبعیت از شخص دیگری واداشتی». (همان، ۱/ ۱۱۳). در اساس البلاغه نیز آمده است: «قفیته و قفیته به و قفیته علی اثره: زمانی گفته می‌شود که شخصی را وادار به تبعیت از دیگری کنی». (زمخشری، ۱۹۷۹، ۵۱۸/۱). اما آثار به‌جامانده بعد از موسی - علیه السلام - کتاب تورات بوده که سرمشق پیامبران بعد از او شده است. بنابراین از آن‌جایی که پیامبران بعد موسی - علیه السلام - از منهایج و شریعت وی پیروی می‌کردند، لزوماً تا زمانی که آنها از تورات استفاده می‌کردند ممکن نیست آن را تغییر یافته بدانیم.

بعضی مفسران همانند زمخشری، میبیدی و سیوطی با استناد به روایتی از ابن‌عباس، نام چند تن از پیامبرانی که بعد از حضرت موسی - علیه السلام - تابع شریعت او بوده‌اند را می‌آورند؛ به‌عنوان مثال: داوود، سلیمان، یحیی و زکریا از آن جمله هستند. (ر.ک: الکشاف، ۱۴۰۷، ۱/ ۱۶۱؛ کشف‌الأسرار، ۱۳۷۱، ۱/ ۲۶۲؛ الدر المنثور، ۱۴۰۴، ۸۶/۱)

با استناد به قرآن حضرت یحیی - علیه السلام - براساس تورات حکم می‌کرد و ملزم به فراگیری آن بود، این الزام به ما نشان می‌دهد که تورات در زمان حضرت یحیی - علیه السلام - به‌دور از تغییر بوده است. خداوند در قرآن بیان می‌کند که یحیی را ملزم به فراگیری تورات نموده است: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مریم، ۱۲) (ای یحیی، کتاب را به نیرومندی بگیر و در کودکی به او دانایی عطا کردیم) به‌نقل قرطبی (۶۷۱ هـ) هیچ‌خلافی وجود ندارد که در این آیه مراد از (الکتاب)، تورات است. (ر.ک: ۱۳۶۴، ۱/ ۸۶). همچنین فخرالدین

رازی (۶۰۶هـ) برای این دیدگاه مؤیدی می‌آورد؛ او معتقد است هر وقت واژه‌ی (الکتاب) در سیاق داستان بنی‌اسرائیل می‌آید مراد همان تورات است. (ر.ک: ۵۱۶/۲۱). چنان‌چه در این آیه مراد از کتاب را همان توراتی بدانیم که حضرت یحیی -علیه السلام- ملزم به فراگیری آن بوده، این احتمال افزایش می‌یابد که تورات در زمان حضرت یحیی -علیه السلام- بدون تغییر بوده است. شاید این اشکال در ذهن خواننده به وجود بیاید که در دین اسلام نیز مسلمانان به موجب احادیث عمل می‌کنند، اما هیچ اختلافی وجود ندارد که اکثراً در هنگام نقل، تغییراتی در الفاظ آنها بوجود آمده است. یعنی به نوعی تحریف لفظی شده‌اند؛ در صورتی‌که به آنها عمل می‌شود. در جواب گفته می‌شود که برای اطمینان از صحت متن حدیث بعد از اطمینان از صحت سند به طرق متفاوت آن مراجعه می‌شود؛ (ر.ک: جبر مزر، ۱۴۱۵، ۴۱، ۲۳۶) زیرا احتمال دارد تفاوت‌هایی بین الفاظ حدیثی که با سندهای متفاوت نقل می‌شود، وجود داشته باشد. این بررسی، به نوعی تغییرات ایجادشده در الفاظ را جبران می‌کند. (ر.ک: عبدالمهدی عبدالقادر، ۱۴۳۳، ۱۶) همچنین احادیث، تفصیلی برای آیات قرآن به‌شمار می‌روند و مفضلات هنگامی که در کنار متن اصلی قرار بگیرند بهتر فهم می‌شوند و این مسأله با کتابی که در تشریح، مستقل است و وابسته به متن دیگری نیست فرق می‌کند.

اما در مورد حضرت عیسی -علیه السلام- اکثر مفسرین معتقدند که او ملزم به اجرای احکام تورات نبود؛ زیرا خداوند کتاب دیگری به او عطا کرده تا براساس آن عمل کند. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ۱/ ۳۱۹). این نظریه در صورت صحیح بودن، نمی‌تواند سالم‌ماندن تورات از تغییر را زیر سؤال ببرد؛ زیرا قرآن بیان می‌کند که حضرت عیسی -علیه السلام- تورات را آموزش دیده است. خداوند عیسی را به نعمت‌هایی که به او داده متذکر می‌کند که یکی از آنها تعلیم تورات است: ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (مائده، ۱۱۰) (و به تو کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموختم) چنان‌چه تورات تغییر یافته بود نه تنها خداوند آموزش

آن را بر حضرت عیسی منت نمی گذاشت، بلکه از یاد دادن آن به او امتناع می کرد.

پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- نیز از اجرای احکام تورات برای یهودیان مستثنی نبوده است. خداوند در وصف تورات می فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (مائده، ۴۴) (ما تورات را که در آن هدایت و روشنایی است، نازل کردیم. پیامبرانی که تسلیم فرمان بودند بنا بر آن برای یهود حکم کردند و نیز خداشناسان و دانشمندان که به حفظ کتاب خدا مأمور بودند و بر آن گواهی دادند، پس از مردم نترسید، از من بترسید و آیات مرا به بهای اندک مفروشید و هر که بر اساس آیاتی که خدا نازل کرده است حکم نکند، کافر است). (الذین أسلموا) در آیه صفت (النبیون) است که برای مدح و ثنای آنها آمده است و این صفت نشان می دهد پیامبران بعد از حضرت موسی -علیه السلام- تابع دستورات تورات بوده اند. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۱، ۱۲/۳). در مفهوم (النبیون) نیز قولی به عکرمه (۱۰۰هـ)، حسن بصری (۱۱۰هـ) و زهری (۱۲۴هـ) منسوب است که مقصود از آن پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- می باشد؛ چون دستور رجم دو یهودی زناکار را صادر کرده و این حکم در تورات است. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۱/۳۳۹، واحدی، بی تا، ۳۸۸/۷). کاربرد صیغهی جمع نیز در لفظ (النبیون) برای بزرگداشت پیامبر اسلام -صلی الله علیه وسلم- است. (ر.ک: همان جا). واضح است که قرآن به کتابی که دست خوش تغییرات بوده، اعتبار نمی بخشد و پیامبر -صلی الله علیه وسلم- را به حکم کردن به مقتضای آن توصیف نمی کند.

دلایل تحریف نشدن تورات

قرآن کریم در آیات متعددی به تورات اعتبار می بخشد؛ دعوت از اهل کتاب به برپایی آن،

معیاری برای تشخیص حقایق قرآن و منبعی که واقعیت را از دروغ متمایز می‌کند، از جمله ویژگی‌هایی است که قرآن برای تورات در نظر می‌گیرد.

قرآن اهل کتاب را به اجرا گذاشتن فرامین تورات و انجیل فرا می‌خواند. خداوند در سوره‌ی مائده می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَبِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (مائده، ۶۸) (بگو: ای اهل کتاب شما هیچ نیستید تا آن‌گاه که تورات و انجیل و آنچه را از جانب پروردگارتان بر شما نازل شده است برپای دارید. و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده است بر طغیان و کفر بیشتریشان می‌افزاید. پس بر این مردم کافر غمگین مباش). مضمون این آیه تکلیف به اهل کتاب است تا تورات و انجیل را به اجرا بگذارند. (رک: رازی، ۱۴۲۱، ۴۳/۱۲). خطاب (یا اهل کتاب) متوجه یهود و نصاری زمان پیامبر -صلی الله علیه و سلم- است، بنابراین تورات و انجیل یادشده در آیه، همان تورات و انجیل عهد نبوت است. واژه‌ی (التوراة) در جمله‌ی (لستم علی شیء حتی تقیموا التوراة و الإنجیل) مطلق آمده و شامل تمام مضامین آن می‌شود (رک: سعدی، ۱۴۰۸، ۲۵۹). به عبارت دیگر مخاطبین این آیه می‌بایست کل محتوای تورات را به اجرا بگذارند. ولی اگر الفاظ تورات تغییر یافته باشد، تکلیف به اجرای همه‌ی آن امری غیرممکن است. با توجه به این مطلب، محتوای تورات، در عصر پیامبر -صلی الله علیه و سلم- از تحریف مصون مانده بود؛ زیرا اگر تورات تحریف شده بود، قرآن یهودیان را مکلف به اجرای آن نمی‌کرد؛ زیرا چنین تکلیفی، نوعی گمراهی است.

قرآن در سوره‌ی مائده از تورات به‌عنوان منبعی برای قضاوت بین یهود در زمان پیامبر اسلام -صلی الله علیه و سلم- یاد کرده است و با تعجب از عملکرد یهود بیان می‌کند که چگونه نزد پیامبر اسلام -صلی الله علیه و سلم- برای قضاوت رفته‌اند حال آن‌که توراتی در اختیار دارند که حکم خداوند در آن است: ﴿وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ

مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿۴۳﴾ (مائده، ۴۳) (چگونه تو را داور قرار می دهند، درحالی که تورات که حاوی حکم خداست در نزد آنهاست؟ سپس از حکم تو روی گردان می شوند و اینان ایمان نیاورده اند). از آن جا که تورات دربردارنده ی حکم خدا است لذا خدا از یهود می خواهد که برای داوری، به خود تورات مراجعه کنند. در سبب نزول این آیه دو قول روایت شده است (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۲۰، ۳ / ۱۱۳). در قولی گروهی از یهود فردی را کشتند و گفتند که نزد محمد بروید، اگر به دیه حکم کرد حکم او را بپذیرید و اگر به قصاص حکم کرد از حکم او سرپیچی کنید. در قولی دیگر، این آیه در مورد زنای دو یهودی نازل شده است که به خاطر آن دو حکم تورات را از رجم زنای محصن به صد ضربه شلاق، داغ نمودن و سوار بر الاغ کردن، تغییر داده اند. وقتی این واقعه بعد از هجرت پیامبر -صلی الله علیه و سلم- رخ می دهد، یهود نزد پیامبر آمده و خواستار قضاوت ایشان شدند. آنها به یکدیگر گفتند: اگر به شلاق و داغ کردن حکم کرد، آن را به عنوان حجتی بین خود و خدا می پذیریم چون پیامبری از پیامبران خدا به چنین حکمی قضاوت نموده است. اما در صورتی که به سنگ سار حکم نمود حکم آن را نمی پذیریم. (ر.ک: همان جا). حال چه هر دو قول یا تنها یکی از آن دو را بپذیریم، آیه مختص به مسأله ای خاص نمی شود؛ زیرا اعتبار به عموم لفظ است نه خصوص سبب. بنابراین خداوند از یهودیان می خواهد که مسائل را به حکم خدا که در تورات آمده بازگردانند و این را می توان به عنوان دلیلی برای عدم وقوع تغییر در تورات در نظر گرفت.

قرآن به تورات دوره ی بعثت پیامبر اسلام -صلی الله علیه و سلم- اعتبار بخشیده و آن را معیاری برای تشخیص حقانیت قرآن در نظر گرفته است. خداوند می فرماید: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (یونس، ۹۴) (اگر در آن چه بر تو نازل کرده ایم در تردید هستی، از آنهايي که کتاب آسمانی پیش از تو را می خوانند بپرس. هر آینه حق است آن چه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده است).

پس نباید در شمار تردیدکنندگان باشی). اسم موصول (ما) در جمله‌ی (مما أنزلنا إليك) از الفاظ عموم است که دلالت شمول دارد. مطابق این آیه؛ اگر پیامبر اسلام -صلی الله علیه و سلم- در هر بخشی از پیام‌های قرآن (حداقل تا زمان نزول این آیه) دچار شک احتمالی شود، اجازه دارد از عالمان تورات سؤال کند. با توجه به این مطلب، نمی‌توان کتابی که خداوند آن را معیاری برای تشخیص حقایق قرآن در زمان بعثت پیامبر اسلام، معرفی کرده است تغییر یافته پنداشت؛ زیرا ارجاع به چنین کتابی، رفع شک نخواهد بود بلکه ممکن است شک را تقویت کند.

قرآن، تورات را به‌عنوان منبعی که دروغ را از واقعیت آشکار می‌کند، معرفی کرده است. خداوند برای اثبات دروغ یهودیان، تورات را معیار دانسته و می‌فرماید: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ فُلْ فَاتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران، ۹۳) (همه‌ی خوراکی‌ها بر بنی اسرائیل حلال بود مگر آنچه که پیش از نزول تورات، اسرائیل بر خود حرام کرده بود. بگو: اگر راست می‌گویید تورات را بیاورید و بخوانید). در این آیه خداوند از یهود می‌خواهد برای اثبات ادعای خود تورات را بیاورند و تلاوت کنند. (رک: طبری، ۱۴۲۰، ۸/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱/۳۸۵-۳۸۶). قرآن به‌نوعی تورات را به‌عنوان داور میان خود و یهودیان در مورد حلال یا حرام بودن غذاها معرفی می‌کند. حال آیا توراتی که دست‌خوش تغییرات بوده، صلاحیت جایگاه داوری را دارد؟

نتیجه‌گیری

قرآن سخنی از تغییرات لفظی متن تورات به‌میان نیاورده است. بلکه تورات را در زمان پیامبر اسلام منبع معتبری قلمداد می‌کند.

تحریف کلام از دو بخش تحریف و کلام تشکیل شده است؛ تحریف در زبان عربی متوجه

معناست و کلام نیز به گفتار اطلاق می‌شود نه به نوشتار، پس تحریف کلام یعنی تحریف معنایی گفتار نه تغییر در صورت نوشتار.

پیامبر اسلام -صلی الله علیه و سلم- با توجه به تورات برای یهود حکم می‌کرد.

یحیی -علیه السلام- مکلف به عمل کردن به تورات بوده است.

تورات برای یهود زمان پیامبر حجیت داشته است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان، ریاض، ۱۴۱۹ هـ.

آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان - بیروت، ۱۴۱۵ هـ.

آیتی، عبدالمحمد، *ترجمه قرآن*، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، چاپ چهارم، انتشارات سروش، ایران - تهران، ۱۳۷۴ ش.

ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، لبنان - بیروت، ۱۴۲۱ هـ.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دارطوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ ق.

جبر مزر، عبدالغنی بن احمد، «*أصول التصحیح و التضعیف*»، مجله البحوث الإسلامية، شماره: ۴۱، رئاسة إدارة البحوث العلمیة و الإفتاء / الأمانة العامة لهیئة كبار العلماء، ریاض، ۱۴۱۴ و ۱۴۱۵ هـ.

ابن جنی، عثمان بن جنی، *سر صناعة الإعراب*، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان - بیروت، بی‌تا.

سمین حلبی، احمد بن یوسف، *الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون*، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان - بیروت، ۱۴۱۴ هـ.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ هـ
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، چاپ اول، دارالمعرفة، لبنان- بیروت، ۱۴۱۴ هـ
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجود التأویل*، چاپ سوم، دارالکتاب العربی، لبنان- بیروت، ۱۴۰۷ هـ
- زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، چاپ اول، دارصادر، لبنان- بیروت، ۱۹۷۹ م.
- سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چاپ دوم، مکتبه النهضة العربیة، لبنان- بیروت، ۱۴۰۸ هـ
- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، چاپ اول، دارالفکر، لبنان- بیروت، ۱۴۱۶ هـ
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المثنور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ اول، کتابخانه‌ی عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ایران- قم، ۱۴۰۴ هـ
- صفوی، محمدرضا، *ترجمه‌ی قرآن بر اساس المیزان*، چاپ اول، دفتر نشر معارف، ایران- قم، ۱۳۸۸ ش.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، دارالمعرفة، لبنان- بیروت، ۱۴۱۲ هـ
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، لبنان- بیروت، بی تا.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحریر و التنویر*، چاپ اول، مؤسسه تاریخ العربی، لبنان- بیروت، ۱۴۲۰ هـ
- عبدالمهدی، عبدالقادر عبدالهادی، *طرق تخریج حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم*، بی جا، مکتبه الایمان للطباعة و النشر و التوزیع، بی جا، ۱۴۳۳ هـ
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان- بیروت، ۱۴۲۲ هـ
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان- بیروت، ۱۴۱۹ هـ
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، چاپ اول، بی نا، ایران- قم، ۱۴۰۴ هـ
- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، بی‌نا، ایران - قم، ۱۴۰۹ هـ
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، چاپ اول، دار و مکتبه الهلال، لبنان - بیروت، ۱۴۱۱ هـ
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، ناصر خسرو، ایران، تهران، ۱۳۶۴ هـ.ش.
میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الایراز (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چاپ پنجم،
امیر کبیر، ایران، تهران، ۱۳۷۱ هـ.ش.
واحدی، ابوالحسن علی بن احمد نيسابوری، التفسیر البسيط، بی‌جا، عمادة البحث العلمي، عربستان، ریاض،
۱۴۳۰ هـ.ق.

چکیده‌ی مقالات

حجیت بافت در فهم متون شرعی*

یعقوب سعیدی - دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی شریعت

yaghoobsaedi1256@gmail.com

چکیده

بافت زبانی و موقعیتی یکی از مهمترین چارچوب‌هایی است که متن در آن شکل می‌گیرد. گاهی ممکن است معنای یک متن با توجه به تفاوت عناصر پدیدآورنده‌ی بافت، متفاوت باشد و توجه‌نکردن به آن ممکن است به فهم نادرست، تناقض در فهم، تحریف سخن گوینده، ادعای نسخ در آیات قرآن و یا رد بسیاری از احادیث صحیح گردد. همه اینها به‌خاطر دقت‌نکردن در فضای پیرامون متن است. مقاله‌ی پیش‌رو حجیت بافت و سیاق را به رسمیت می‌شناسد و شواهدی را مبنی بر کاربست بافت در متون شرعی ارائه می‌کند. این مقاله خواستار ارایه‌ی نگاهی نو به بافت زبانی و موقعیتی در علم اصول فقه است، موضوعی که در عمل علمای دانش اصول و دیگر علمای اسلامی، آن را به کار بسته‌اند.

کلید واژه‌ها: بافت زبانی، بافت موقعیتی، فضای متن، تحریف کلام.

ملخص المقالات

دراسة قرآنية للتوارث بين المسلم وغير المسلم*

محمد ابونجمي

arefaboonajmi@gmail.com

استاذ مساعد بالمعهد العالي

الملخص

الميراث هو: حق الملكية في الأموال و غيرها من الحقوق بعد وقوع الوفاة أو ما هو في حكمه. وهذا الحق ينتقل وفق الشروط المبينة في الكتاب والسنة. فهناك خلاف بين الفقهاء في ما إذا كان المسلم يرث من قريبه غير المسلم أو العكس. ذهبت جماعة من العلماء إلى أنه لا توارث بين ديارتين مختلفتين، وجماعة أخرى تعتبر المسلم فقط وارثاً لقريبه غير المسلم. و قد استشهد كل منهما بالقرآن و السنة. من خلال دراسة وتحليل الآراء والحجج ، يمكن القول بأن وجود العلاقة الحسنة بين الأقارب هي الشرط الرئيس والأساسي للتوارث. فبناءً عليه، ينتفي التوارث إذا انتفت العلاقة الحسنة بين المسلم و قريبه غيرالمسلم الذين هما في حالة حرب مع بعضهما البعض، ومن خلال إقامة العلاقة الحسنة و الولاء، يتم التوارث بينهما ايضاً.

مفاتيح الكلمات: الميراث، المسلم، الكافر، غير المسلم، الولاء

قتل المرتد في الميزان*

سيد محمد شريف حسيني - متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة

Sharif2151@gmail.com

يعقوب سعدي - متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة

الملخص

موضوع قتل المرتد هو مسألة مهمّة تجاه علماء المسلمين و قد يتمّ اقتراح هذه المسألة أحيانا من قبل بعض المسلمين من أجل الحصول على إجابة صحيحة حيناً و من قبل المعاندين لأجل الطعن في الإسلام والادعاء بأن الإسلام غير عقلائي حيناً آخر. أمّا القرآن الكريم فباعترابه أهم مصدر للتشريع في الإسلام فإنه لم يتطرّق إلى قتل المرتد، و له منهج عقلائي و مستدل في الدفاع عن تعاليمه ضد معارضيه، كما أن دراسة الأدلة في الروايات الصحيحة تبين وجود شروط وافقت حكم المرتد في آيات القرآن الكريم الأمر الذي تم تجاهله في كتب الفقه.

مفاتيح الكلمات: الردة، عقاب المرتد، حرّية اختيار الدين، الارتداد

* الوصول: ١٤٣٩/١٢/٢٨، القبول: ١٤٤١/٣/١٨

نظرة رشيدرضا إلى الروايات في تفسيره للقرآن الكريم "سورة الأنفال نموذجاً"

نعيم شافعي - متخرج مرحلة الماجستير في قسم التفسير

Shafei2811@gmail.com

الملخص

تعتبر مدرسة التفسير الفكري الاجتماعي بقيادة "محمد عبده" وتلميذه "رشيد رضا" إحدى المدارس التفسيرية في العصر الحاضر. من أهم سمات هذه المدرسة الاهتمام الخاص بالعقل في تفسير آيات القرآن ونظراً إلى هذه السمة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو نظرة هذه المدرسة إلى الروايات في تفسير القرآن الكريم؟ وما هو نطاق قبولها واستخدامها في تفسير القرآن؟ لقد تناول هذا البحث دراسة استقرائية لسورة الأنفال في تفسير المنار بطريقة المنهج الوصفي التحليلي وباستخدام المصادر والمراجع المعتمد عليها. و وصل إلى أن أحد أساليب فهم القرآن عند "رشيد رضا" هو تفسير القرآن من خلال الروايات الصحيحة حيث سعى رشيد رضا إلى بيان اللغات وتفسير الآيات والاستنباط منها من خلال الروايات الصحيحة، و حاول معتمداً على آراء المحققين والمفسرين رفض الروايات التي يعتبرها ضعيفة وغير مقبولة.

مفاتيح الكلمات: رشيدرضا، روايات، أنفال، تأويل عقلائي

من البيانية وأثرها في تفسير القرآن الكريم*

عبدالسلام شجاعى - عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي
نعيم شافعى - متخرج مرحلة الماجستير في قسم التفسير

madares1394@gmail.com

الملخص

عدّ النحويون أربعة عشر معنى لحرف «من» البيانية وقد أثرت هذه الكمية من المعاني في فهم آيات القرآن الكريم. أما معنى الجنسية الذي أضيف إليها في أوائل القرن الرابع فهي تعدّ من أكثر المعاني المستخدمة في القرآن الكريم، ويستعمل هذا المعنى لتبيين ما أوجز من المعاني أو أجهّم. وقد يؤدي هذا المعنى بجانب المعاني الأخرى إلى التوسّع في فهم العبارات القرآنية والذي ينتهي بدوره إلى جمالية آيات القرآن الكريم. هذه المقالة تعالج معنى البيان في هذا الحرف و سابقه و روده وتأثيره في آيات القرآن الكريم و تبين أنّ هذا المعنى يؤدي الى آراء و مذاهب مختلفة في آيات العقيدة والأحكام وغيرها.

مفاتيح الكلمات: حرف من، من البيانية، التبعض، حرف الجر

تحريف التوراة في ضوء آيات القرآن الكريم*

سيد احمد غريبي - متخرج مرحلة الماجستير في قسم التفسير

Ahmadsayed1392@gmail.com

محمد حاجي علي كنگاني - متخرج مرحلة الماجستير في قسم التفسير

الملخص

الاعتقاد بالتحريف الحربي للتوراة كان شائعًا بين علماء المسلمين منذ زمن قديم، حيث نسب الله تحريف الكلام أو الكلم إلى بني إسرائيل. و لكننا نرى في آيات أخرى أن القرآن أعطى للتوراة مكانة مرموقة، و بناء عليه فإنه لا يمكن القول بتحريف التوراة. لقد عالج هذا البحث معنى الآيات التي تكلمت عن التحريف وكذلك الآيات التي تعكس مكانة التوراة مستخدماً المنهج التحليلي الاستقرائي، ليبين أن نص التوراة لم يتم تحريفه حتى زمن نزول القرآن، بل أن التحريف يرجع لتفسير بني إسرائيل لهذه النصوص. نظراً لما توصل إليه هذا البحث، فالأمر القرآني بإقامة التوراة هو أحد الأسباب الرئيسة لهذا الإدعاء.

مفاتيح الكلمات: التحريف-التوراة- تحريف المعاني- تحريف التوراة

Abstracts

Addressing Inheritance for Muslims and Non-Muslims based on Quran

Mohammad Abounajmi

arefaboonajmi@gmail.com

Abstract

Inheritance is defined as qualification to possess the assets and rights of another person after his death or what is regarded as death. This qualification is legitimized based on the conditions noted in Quran and tradition. The jurisprudential experts disagree on whether a Muslim can inherit from his non-Muslim relatives and vice versa. A group of them completely disregard inheritance between two different religions and another group consider Muslims as legitimate inheritors of their non-Muslim relatives but not vice versa. Both groups refer to Quran and tradition. Reviewing and analysis of judgments and reasons, one could claim that a good relationship between relatives is the main condition of inheritance. In case of lack of satisfaction of this condition, inheritance will be denied too. As a result, lack of friendly relationship between a Muslim and a non-Muslim who are on hostile terms makes inheritance impossible and in case of a friendly relationship, inheritance will be established too.

Keywords: Inheritance, Muslims, Kafir, Non-Muslims, Friendly Relationship.

Analysis of Murder of Apostates

Seyed mohammad sharif hosseini
Yaghoob saeedi

Sharif2151@gmail.com

Abstract

Today, the problem of murder of apostates has led to a significant question to Muslim scholars. Sometimes, this problem is raised by some Muslims for attaining a rational response and sometimes opponents of Islam use it to discredit religion, and claim the oppressiveness and anti-rationality of Islam by referring to the decree of murdering apostates as their own reason. Quran as the most significant source of law-making in Islam does not talk of murdering apostates as it embarks on reasoning and rational approach to defend its teachings and claims against opponents. Study of evidence in narratives signifies that there are constraints and limitations which match the apostate's decree with Quran verses. These are authoritative constraints that are ignored in jurisprudential books.

Keywords: Apostasy, Punishment of Apostates, Freedom of Religious Choice, Conversion.

Rationality of Context for Understanding of Religious Texts

Yaghoob Saeedi

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

Abstract

Linguistic and non-linguistic context is one of the most significant frameworks in which text is formed. Sometimes, meaning of a text might differ depending on difference of constituting elements of the context and lack of attention to this fact might lead to misunderstanding, conflicted understanding, distortion of speaker's words, and claim of abortion in Quran verses and/or rejection of many factual hadith. All of these problems are due to lack of attention to surrounding context of the text. The present paper recognizes the rationality of context and style and provides evidence of application of context in religious texts. It asks for a novel approach to linguistic and non-linguistic context in jurisprudential science, something that scholars of religious principles as well as other Islamic scholars used practically.

Keywords: Linguistic and Non-linguistic Context, Textual Realm, Verbal Distortion.

Approach of “Rashid Reza” to Narratives in Interpretation of Quran: Drawing on Surah Al-Anfal

NAEIM SHAFEI

Shafei2811@gmail.com

Abstract

One of the interpretive schools of modern era is the socio-rational school of interpretation led by “Mohammad Abdeh” and his disciple “Mohammad Rashid Reza” the most significant characteristic of which is special attention to wisdom for interpretation of Quran verses. Taking the characteristic into account, the question is raised that How does the school approach to narratives in interpretation of Quran? In case of admitting interpretations, what is the extent of admission and use of them in interpretation of Quran? If they are rejected, what are the bases and criteria of rejection? This study adopts a descriptive-analytical method and uses library sources so as to embark on inductive review of Tafsir al-Manar based on Surah Al-Anfal. The study concluded that one of the methods of understanding Quran for Rashid Reza is interpretation of Quran into proper narratives. In order to express the lexical meaning, explain verses and detail his own interpretation of the verses, he tries to use verified narratives. In case of those narratives which he believes to be weak or unacceptable, he tries to refer to approach of other interpreters and hadith experts so as to reject them.

Keywords: Rashid Reza, Narratives, Al-Anfal, Rational Interpretation

Preposition “Min” and its Use in Interpretation of Quran

Abdussalam shojaei
NAEIM SHAFEI

Madares1394@gmail.com

Abstract

Syntax experts provide 14 meanings for the preposition “Min” and this semantic diversity has a significant effect on understanding of Quran verses. In this regard, a gender-based meaning added to the preposition since early 4th century is one of the frequent meanings in Quran used to explain the appearance or ambiguity of things before it. The meaning, next to other meanings, results in diverse understanding of Quran phrases and consequently adds to beauty of Quran. This study reviews the meaning of the expressiveness of the preposition “Min”, its history of use and its semantic effects on Quran verses so as to suggest that the meaning inferred from verses, beliefs and judgments could create different religions.

Keywords: Preposition “Min”, Expressive, Discrimination, Preposition.

Distortions of Torah As Evidenced by Quran Verses

Seyed Ahmad gharibi
Mohammad HAji ali kangani

Ahmadsayed1392@gmail.com

Abstract

Belief in verbal distortion of Torah has long been common among Islamic scholars. This viewpoint is premised on the fact that God attributes the verbal distortion to children of Israel. However, other verses of Quran value Torah so highly that distortion of it cannot be simply accepted. This survey adopts an analytical-inductive method so as to review the reasons offered by Quran verses on distortion and then it details the verses on significance of Torah. It suggests that up to descend of Quran, Torah's text had not been distorted and the real distortion is related to children of Israel's interpretation of the religious text. Based on the findings, Quran's order on reestablishment of true Torah is one of the main reasons of this claim.

Keywords: Distortion, Torah, Semantic Distortion, Distortion of Torah.

Contents

Addressing Inheritance for Muslims and Non-Muslims based on Quran

Mohammad Abounajmi.....9

Analysis of Murder of Apostates

Seyed mohammad sharif hosseini/ Yaghoob saeedi.....29

Rationality of Context for Understanding of Religious Texts

Yaghoob Saeedi.....49

Approach of “Rashid Reza” to Narratives in Interpretation of Quran: Drawing on Surah Al-Anfal

NAEIM SHAFEI73

Preposition “Min” and its Use in Interpretation of Quran

Abdussalam Shojaei/ NAEIM SHAFEI91

Distortions of Torah As Evidenced by Quran Verses

Seyed Ahmad gharibi/ Mohammad haJi ali kangani109

Abstracts.....127