

**God puts Phylactery on?
Intertextual Analysis from the Verse “The Jews say:
Allah's hand is fettered” (5: 64)**

Heidar Eyvazi *

The Qurān confirms Jewish monotheism (2/ 62), but also notes some their falsifications. For example, “The Jews say: Allah's hand is fettered” (5: 64), is the famous one, according that Jews have said: “God’s hand is fettered”. Is that an Irony or refers to special event; there are different opinions among the Qurān commentators. Most of them consider, the term is allusion to niggardliness, but whether it’s said in the Torah or some their denominations have said something like, there is no clear answers.

Zein al ’ābedin ibn Muhammad, A Shiite scholar in Qājār aria (1810), in an unknown treatise said: “The verse refers to phylactery, that according to Talmud, God also in the prayer time puts it on” (phylactery is equivalent of Hebrew word Tefillin/ תפילין). This claim, however, is more plausible in the first time, but as we will see, is far from the context. In this article most important Opinions will examine, and after all we suggest the new hypothesis, which in the light of other related verses, on the one hand, and some evidences in the Torah on the other, claims that the verse has been criticized the Jewish doctrine of election.

Keywords: Comparative Interpretation, Zayn al-Abidine bin Muhammad, Intertextual Relations, Jewish People's Choice, Phylactery.

* PhD in Comparative Studies of Religions and Member of Quran and Hadith Research Institute, Iran. heidareyvazi@yahoo.com

آیا خدا تفیلین می‌بندد؟ تحلیل بینامتنی آیه «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»

حیدر عیوضی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۳۰

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

در آیاتی از قرآن کریم به برخی ذهنیت‌های یهودیان اشاره و از آنها انتقاد شده است. از جمله، در آیه ۶۴ سوره مائده سخن از آن می‌رود که یهودیان گفته‌اند «دست خدا بسته است». مفسران قرآن کریم در بحث از این که «بسته بودن دست» به چه معناست، آراء متعددی ابراز داشته‌اند. از دیرباز بیش‌تر آنها این عبارت را کنایه از نسبت بخل به خدای متعال برشمرده‌اند و البته، کم‌تر برای ارائه شواهدی کوشیده‌اند که بتواند چنین فرضیه‌ای را تقویت، و انتساب چنین صفتی به خدا را در میان عموم یهودیان یا برخی فرق ایشان تأیید کند. این در حالی است که در تفاسیر متأخر، فرضیات دیگری نسبت به این موضوع مطرح شده است. در این مقاله تلاش شده دیدگاه‌های مختلف را درباره موضوع بازکاویم و با مرور انتقادی آنها و بازخوانی شواهد، فرضیه‌ای جدید ارائه دهیم؛ فرضیه‌ای که در پرتو دیگر آیات مرتبط با موضوع از یک‌سو، و شواهد توراتی از سوی دیگر، مدعی است آیه مورد بحث دکتترین دینی «برگزیدگی قوم یهود» را مورد نقد قرار داده است.**

واژگان کلیدی

تفسیر تطبیقی، زین‌العابدین بن محمد، روابط بینامتنی، برگزیدگی قوم یهود، تفیلین.

* دکترای مطالعات تطبیقی ادیان و عضو پژوهشگاه قرآن و حدیث قم، ایران. heidareyvazi@yahoo.com

** از استاد ارجمندم آقای خاخام دکتر یونس حمامی لاله زار بابت راهنمایی‌های ارزنده و دوست گرامی‌ام آقای دکتر فرهنگ مهروش برای ویرایش مقاله سپاسگزارم.

طرح مسئله

سوره مائده در ماه‌های پایانی عمر پیامبر اکرم (ص) نازل شده، و از آخرین سوره‌های مدنی است (رک طبری، ۱۹۹۵م، ج ۶، ص ۱۱۲؛ طوسی، ۱۹۶۴م، ج ۳، ص ۴۱۳). این سوره با بحث درباره احکام ذبائح و حلال کردن آنها بر مؤمنان در ازای وفا به پیمان‌هایشان آغاز می‌گردد و پس از طرح مباحث و موضوعاتی مثل محرّمات احرام، امر به وضو و تیمم و احکام قصاص، بحث در آن به نقد اهل کتاب و خاصه، پیمان‌شکنی و نفاق ایشان کشیده می‌شود. سخن از این می‌رود که یهودیان عبادت‌های دینی مسلمانان را به مسخره می‌گیرند، رباخواری می‌کنند، و گناهان مختلفی را مرتکب می‌شوند.

از یهودیان انتقاد می‌شود که مگر مسلمانان جز تصدیق باورهای دینی آنها چه گفته‌اند که مستوجب چنین رفتارهای انتقام‌جویانه‌ای هستند (مائده: ۵۹). رفتارهای دوستی طلبانه و نزدیکی جویانه برخی مسلمانان در مقام تعامل با این یهودیان هم نقد، و به مسلمانان امر می‌شود که از ایشان دوست نگیرند (مائده: ۵۷). از عالمان اهل کتاب نیز انتقاد می‌شود که چرا عوام دین خود را از گفتار گناه‌آلود و حرام‌خوارگی باز نمی‌دارند (مائده: ۶۳).

در یک چنین بافتی، باوری مبهم به یهودیان منتسب و سپس نقد می‌شود که یهودیان گفته‌اند داستان خدا بسته است؛ حال آن‌که داستان باز است و هر جور صلاح بداند به بندگان خود خرجی می‌دهد: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْفَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (مائده: ۶۴).

به سبب این باور که دست خدا را بسته می‌بینند، نفرینی در قرآن کریم نثارشان می‌گردد که «دستان خودشان بسته و بر ایشان لعنت باد». بسیاری از یهودی‌ها به سخنی که خدا نازل می‌کند از روی عصیانگری و ناسپاسی چیزی می‌افزایند و خدا نیز میانشان تا روز قیامت جنگ و دشمنی افکنده است. آتش هر جنگی که برپا کنند، خدا خاموش می‌کند. در زمین فساد می‌کنند و خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد. اگر ایمان و تقوا می‌ورزیدند، گناهانشان بخشیده می‌شد و بهشت می‌رفتند؛ همچنان که اگر به تورات و انجیل وفادار می‌ماندند، از بالا و پایین بر آنها نعمت سرازیر می‌شد (رک مائده: ۶۶-۵۰).

در این فقرات هیچ تصریحی به این معنا نمی‌توان دید که منظور یهودیان از بسته بودن دست خدا دقیقاً چیست؛ به این جهت، درک مفهوم این آیه از دیرباز کاری مشکل تلقی شده است؛ چه، به قول سید مرتضی:

اولاً؛ اگر چنین سخنی به یهودیان عرضه شود انتسابش را به خود انکار می‌نمایند و دروغ می‌شمرند.

ثانیاً؛ با مراجعه به منابع ایشان نیز، نمی‌توان رد روشنی حاکی از باوری چنین به دست آورد. ثالثاً؛ پذیرفته نیست که پیروان یک دین توحیدی یا حتی ادیان باطل، خدایی را بپرستند که او را فاقد قدرت کافی می‌دانند و دستش را بسته می‌بینند. از دیگر سو، خواه‌ناخواه یک مسلمان بر پایه گزارش قرآن باور دارد که چنین اعتقادی در میان یهودیان رواج داشته است و نمی‌تواند اخبار صریح قرآن را نادیده بگیرد (سید مرتضی، ۱۹۰۷، ج ۳، ص ۹۱؛ نیز رک فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۰).

در اثر همین ابهام، برخی مفسران همچون وزیر مغربی با رویکردی برون‌دینی به جستجو برآمده و مسأله را از عالمان یهود استفسار کرده‌اند. چنان که وی بر پایه پرسش خویش از عالمان مؤتقی یهود گزارش می‌کند، چنین باوری در میان برخی فرق کهن قوم رواج داشته، و سپس مضمحل شده است (وزیر مغربی، ۲۰۰۰، ص ۳۹۰). مفسران دیگری نیز همچون شیخ طوسی، با رویکردی درون‌دینی و با استناد به شواهد قرآنی از پیشینه دینی قوم یهود و رواج اقسام باورهای غیر توحیدی در میان ایشان مثل گوساله‌پرستی (بقره: ۵۱، ۹۳-۹۲، نساء: ۱۵۳) یا طلب جعل یک آلهه همچون الاهی‌های بت‌پرستان (اعراف: ۱۳۸)، این را نیز بعید ندیده‌اند که یهودیان دست خدا را بسته بدانند (طوسی، ۱۹۶۴، ج ۳، ص ۵۸۰؛ نیز رک فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۹۳).

به نظر می‌رسد که از نگاه اغلب مفسران، چنین توضیحاتی برطرف‌کننده ابهام نبوده است. این را می‌توان از اظهارنظرهای تفسیری مختلف ایشان در تبیین چندوچون این باور یهودی، یا حتی تمایل به سکوت و کلی‌گویی درباره آن دریافت.

از باب نمونه، در کهن‌ترین ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، ترجیح داده شده است که عبارت را حمل بر معنایی تحت‌اللفظی و محتاطانه کنند و فراتر از ترجمه، کوششی برای تفسیر آن صورت ندهند (برای نمونه، رک قرآن قدس، میدی، ذیل آیه).

بر این پایه، چند نکته در خصوص این آیه هست که تأمل بیش‌تری می‌طلبد:

- ۱) مهم‌ترین ابهام‌ها در فهم این آیه چه بوده است؟
- ۲) در طول تاریخ هزار و چند صدساله تفسیر قرآن کریم چه درک‌های متفاوتی از این آیه ارائه شده است؟
- ۳) عالمان مسلمان چه کوشش‌هایی برای مستندسازی فهم خویش از این آیه بر پایه شواهد درون‌دینی و برون‌دینی به انجام رسانده‌اند؟
- ۴) مطالعات دوران معاصر چه افق روشن‌تری فراروی فهم این آیه نهاده است؟

۱. دسته‌بندی آراء تفسیری

یک ابهام مهم در فهم آیه همین بوده که آیا عبارت «يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» صورت‌بندی یک دکترین دینی است یا گلایه‌ای را بازگو می‌کند که گروهی از یهودیان مدینه بیان داشته‌اند، یا سخنی است که تنها در مقام لجاجت با مسلمانان و نفی تعامل با آنها بیان شده است (برای یک دسته‌بندی کهن از این اختلافات، رک نحاس، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵).

از یک سو، در آیه پیشین (مائده: ۶۳) از عالمان یهود انتقاد شده است که عوام را از گفتارها و رفتارهای گناه‌آلود باز نمی‌دارند؛ امری که در بادی نظر محتمل می‌دارد «يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» نیز یکی از همین باورهای عامیانه رایج در میان عموم یهودیان بوده است (رک طبرانی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۵۳). شاید بتوان گفت عالمانی که به سبب این قول عموم یهودیان را مستوجب لعنت خدا می‌شناساند (رک فضل بن شاذان، ۱۳۴۷، ص ۵۱۰) یا نزول غضب دوباره خدا پس از غضب پیشینش (بقره: ۹۰) را نتیجه همان قول می‌دانند (فراء، بی تا، ج ۱، ص ۶۰) یا بخل مزعوم عامه یهودیان را نتیجه همین غضب و لعن حاصل از آن شناسانده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۵)، همین دیدگاه را پذیرفته‌اند.

گاهی هم سخن از رواج این باور در میان برخی فرق یهود رفته است. برای نمونه، در روایاتی از امام صادق (ع) این باور به یکی از فرق یهودیان منتسب، و باوری مبتنی بر قول به تجسیم خدا (ابن بابویه، ۱۹۶۷، ص ۳۲۳) نمایانده شده است (برای دیگر اشارات مفسران به چنین احتمالی، رک طبری، ۱۹۹۵، ج ۶، ص ۴۰۵؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۶۷). بر پایه آن، نظریه‌پردازی به نام پوگس این عقیده را در میان یهودیان ترویج می‌کرده؛ همچنان که فردی دیگر به نام نسطور، عقیده تثلیث را در میان مسیحیان رواج داده است (ابن قولویه، ۱۴۱۷، صص ۵۴۰-۵۴۱).

شماری از مفسران هم این اعتقاد را نه یک باور فرقه‌ای یا باور عامیانه‌ای رایج در میان همه یهودیان، که اعتقادی مختص یهودیان مدینه، و محدود به دوران گسترش اسلام در آن شهر دانسته‌اند. آن سان که در روایاتی از ابن عباس و برخی شاگردانش گزارش شده است، پیش از اسلام، این یهودیان وضعیت اقتصادی مناسبی داشتند؛ تا آن که به سبب انکار دین اسلام روزی ایشان تنگ شد. آن گاه فنحاص بن عازورا — رئیس قبیله بنی قینقاع (رک طبری، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۲۶۶) — گفت که خدا بر ما بخل ورزیده است و این اعتقاد در میان یهودیان مدینه گسترش یافت (ثعلبی، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۸۷).

گاه نام آن نظریه‌پرداز یهودی نباش بن قیس (طبرانی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۶۷) و گاه نیز عازر بن ابی عازر یا ابن صوریا (مقاتل، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۳۱۰) ذکر شده است. سرآخر، طبری نیز معتقد است که این گفتار نه بیان یک نظریه دینی، که سخنی از جنس لجاجت‌های یهودیان با مسلمانان است که در جاهایی دیگر از قرآن (برای نمونه، رکذ آل عمران: ۱۸۶) هم به آنها اشاره شده است (طبری، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۲۶۶).

افزون بر اختلاف نظر در این‌که صاحب این قول چه کسانی و با چه انگیزه‌هایی بوده‌اند، مفسران درباره محتوای این باور نیز اختلاف داشته، و در پاسخ به این‌که کدام نگرش عمومی یا فرقه‌ای یا سیاسی بوده که در قرآن از آن تعبیر به «بسته دیدن دست خدا» شده است، احتمالات متنوعی را بیان کرده‌اند.

۱-۱. بخل خدا بر یهودیان

رایج‌ترین - و چه بسا کهن‌ترین - درک از آیه در میان مسلمانان همین بوده است که یهودیان با فراموشی نعمت‌های فراوان خدا، به او نسبت بخل داده و به تضییق روزی خویش متهمش کرده‌اند. این دیدگاه به ابن عباس (ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۶۷) و برخی از شاگردان مکتب تفسیری وی همچون قتاده بن دعامة (جصاص، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۵۶۰) و مجاهد بن جبر (طبری، ۱۹۹۵، ج ۶، ص ۴۰۵) نیز منتسب شده است. بر پایه نقل‌ها از قتاده و مجاهد، یهودیان معتقد بوده‌اند خدا به قدری بر بنی اسرائیل یا بر همه اهل کتاب سخت گرفته، که گویی دست خود را بر گردنش آویخته است: «الیهودُ تقول لَقَدْ يَجْهَدُنَا اللَّهُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِنَّ يَدَهُ إِلَىٰ نَحْرِهِ» (طبری، ج ۶، ص ۴۰۵).

کاربرد تعبیر بومی «یا اهل الکتاب» نشان از آن دارد که چنین گفتاری نه حکایت‌گر باوری کهن و ریشه‌دار در قوم بنی اسرائیل، که بیانگر سخنی رایج در عصر پیامبر (ص) و بوم مدینه دانسته می‌شده است. چنین درکی در تفسیر مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۳۱۰) نیز دیده می‌شود. مقاتل به «لَا تُجْعَلُ يَدُكَ مَغْلُوبَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ...» (اسراء: ۲۹) استشهاد می‌کند و این‌گونه، بسته بودن دست خدا را کنایه از بخل و تضییق روزی بندگان می‌گیرد (مقاتل، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۲۵۶). این‌که شخصیتی مثل مقاتل در تبیین تفسیر خویش به آیاتی از قرآن - و نه اقوال مفسران پیشین - استناد می‌کند، نشان می‌دهد احتمالاً انتساب این قول به ابن عباس و شاگردان وی امری متأخرتر است.

به هر روی، این تفسیر از آیه، از نگاه مفسرانی همچون طبری صحیح‌ترین اقوال در مسأله (طبری، ۱۹۹۵م، ج ۶، ص ۴۰۴)، و در دوره‌های بعد نیز، فراگیرترین درک از آیه است. چنین

می‌نماید که دو آیه بعدی سوره، مشکل را به تنگنایی اقتصادی اهل کتاب برمی‌گرداند؛ مشکلی که در پی آن خدا به همه یهودیان و مسیحیان وعده می‌دهد اگر تورات و انجیل و آنچه را که بر ایشان نازل می‌شود را برپادارند، از نعمت‌های فراوان بهره‌مند خواهند گشت (مائده: ۶۶-۶۵). اما باید توجه داشت که مفسران در ذیل این آیات میان «عمل به تورات و انجیل» با «نسخ شرایع پیشین» پیوند برقرار کردند؛ چه اینکه اساساً با نزول قرآن عمل به هیچ‌کدام از آنها جایز نیست (مقاتل، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۷۹؛ جصاص، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۲۸۲). مخفی نماند که عبارات آغازین آیه ۶۶ «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ...» و آیه ۶۸ «قُلْ يَا هَلْهُ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ...» به طور تلویحی مؤید این پیوند است.

به هر روی، بر پایه روایتی از ابن اعثم (د ۳۱۴ق)، این درک از آیه حتی در زمان خلافت عثمان (مق ۳۵ق) نیز رواج داشته است. آن‌سان که ابن اعثم گزارش می‌کند، عثمان در پی شکایت معاویه از ابوذر و احضار ابوذر به مدینه وی را متهم کرد که معتقد است خلیفه نیز چون یهودیان دست خدا را بسته می‌بیند. ابوذر در پاسخ گفت مگر اکنون خلیفه و یارانش مال خدا را در میان مؤمنین تقسیم کرده‌اند (که چنین نسبتی را به خود ناروا می‌یابند)؟ او در ادامه، سخنی هم از پیامبر (ص) نقل می‌کند که تعریضی است بر حیف و میل اموال عمومی در هر زمان که امویان به قدرت رسند (ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۷۴). می‌توان از محتوای روایت چنین دریافت که در ذهنیت ابوذر و عثمان و احتمالاً بقیه صحابه، باور به «بسته بودن دست خدا» یعنی اموال عمومی را که باید میان همه توزیع کنند، برای نزدیکان خود بردارند و بگویند که درآمدهای عمومی پاسخ‌گوی نیاز همگان نیست.

۲-۱. دیگر اقوال عالمان عامه

دیدگاهی متفاوت با نظر پیشین هم به مجاهد بن جبر منتسب شده است. بر این پایه، یهودیان، فریفته به دین‌داری خویش، می‌گفته‌اند «خدا چنان‌مان ستوده، که دست خویش بر [کارهای ناشایست] ما بسته است: «قَالُوا لَقَدْ حَمَدَنَا اللَّهُ بِقَوْلِهِ . يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ! . حَتَّى جَعَلَ يَدَهُ مَعْلُولَةً إِلَى عُنُقِهِ» (مجاهد، بی‌تا، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ نیز برای نقلی مشابه همین عبارت، رک ابن ابی حاتم، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۶۷). همین دیدگاه را به معاصر وی حسن بصری نیز منتسب کرده‌اند (جصاص، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۵۶۰).

منشأ بروز دو دیدگاه فوق، وقوع تصحیف در عبارت منقول از مجاهد است؛ چه کلمه «یجهدنا» و «تحمدنا» هر گاه با خطوط کهن و بدون نقطه عربی نوشته شوند، به‌سادگی قابل

تصحیف به همدیگرند. افزون بر این، در عربی واژه «ید» می‌تواند استعاره برای دو چیز باشد: نعمت یا قدرت. این‌گونه، برخی از عبارات فوق باور یهودیان به کاستی نعمت‌های خدا، و برخی دیگر هم از آن محدودیت قدرتش را در مقام رویارویی با یهودیان دریافته‌اند (برای نقد دیدگاه اخیر رک: طبری، ۱۹۹۵، ج ۶، ص ۴۰۷-۴۰۶).

ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) تفسیر ید به نعمت را دیدگاه متکلمان می‌شناساند؛ خود البته به این درک از آیه راضی نیست و ظاهراً همانند عمده دیگر اصحاب حدیث متأخر مایل است که آیات متشابه قرآن را حمل بر معنای حقیقی آنها کند (ابن قتیبه، ۱۹۸۵، ص ۶۸-۶۷).

دیدگاه دیگر، نظر فخر رازی است. وی معتقد است که به احتمال بیشتر، این سخن یهودی‌ها نه طعنی در قدرت یا نعمت خدا، که مجادله‌ای با پیامبر اکرم (ص) بوده است. وقتی پیامبر(ص) همگان را تشویق به انفاق و قرض در راه خدا می‌کرد، آنها خواستند او را به استدلالات خودش الزام و اخذ کنند(فخر رازی، بی‌تا، ج ۹، صص ۱۱۷-۱۱۸). پیامبر(ص) می‌فرمود که قرض دادن به محتاجان ثواب دارد؛ آنها در برابر می‌گفتند وقتی خدا محتاج و دست‌بسته نیست، نیازی به چنین کارهایی نباید باشد(فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۰). وی دیدگاه‌های مختلف دیگری را نیز در ادامه مطرح کرده است.

۳-۱. اقوال بازتابیده در روایات شیعی

در تفاسیر شیعی افزون بر آرای فوق، دو رأی متفاوت نیز دیده می‌شود که ریشه در روایاتی از اهل‌بیت(ع) دارد. از آن دو، رأی مشهورتر این است که یهودیان به بداء و امکان تغییر حکم خدا باور نداشته‌اند و از همین‌رو، در قرآن کریم گفته شده است که گویی دست خدا را بسته می‌پندارند. آنان هرگز چنین تعبیری را به‌صراحت به‌کار نمی‌برده‌اند؛ اما بدون آن که خود بدانند، به چنین فکری ملتزم بوده‌اند(ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۱۸).

عمده این روایات در کهن‌ترین تفاسیر روایی شیعی(مانند: تفسیر عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۰) و جوامع حدیثی (ابن‌بابویه، ۱۳۶۱، ص ۱۸؛ ابن بابویه، ۱۹۶۷، صص ۱۶۷، ۴۴۵-۴۴۴) دیده می‌شود؛ و معمولاً از قول امام صادق(ع) در مواردی از امام علی(ع) و امام رضا(ع) نقل شده است(قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۷۱).

به طور کلی مضمون این روایات، آن است که مغلول بودن دست خدا یعنی اینکه خداوند از کار آفرینش فراغت یافته و همان تقدیر نخست او بر جهان حاکم خواهد بود و این تقدیر قابل تغییر دادن نیست(قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۷۱).

بر پایه روایتی طولانی که ابن بابویه از مناظره متکلمی خراسانی به نام سلیمان مروزی با امام رضا(ع) نقل کرده، می‌توان دریافت که بحث از بداء در دوران ولایت عهد ایشان (۲۰۱-۲۰۳ق) رواج تام داشته، و در میان متکلمان هم بر سر آن اختلاف بوده است. این میان، امام رضا(ع) با استشهاد به آیاتی چند از قرآن کریم، ضمن دفاع از باور به بداء، نفی آن را اندیشه یهودیان می‌شناساند و به آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» استناد می‌جویند (رک ابن بابویه، ۱۹۸۸، ص ۱۵۹ بی).

مجموع این روایات حاکی از آنند که استناد به این آیه در میان شیعیان، با بحث بداء گره خورده است. حتی اگر نپذیریم که اعتقاد به بداء در زمان مختار ثقفی (مق ۶۷ق) نیز رواج داشته است (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۱۴۸-۱۴۹)، این گزارش‌ها خالی از تردید به نظر می‌رسند که چون اسماعیل فرزند ارشد امام صادق(ع) از دنیا رفت (۱۴۳ق) و خلاف انتظار عموم شیعیان جانشین آن حضرت نگردید، بحث بداء در محافل شیعی مطرح شد. شیعیان روایاتی چند، از قول امام صادق(ع) نقل کردند که بر پایه آنها، دست خدا بسته نیست و اگر صلاح بداند، آن تقدیر نخستین را که تصور می‌شود محتوم است، تغییر می‌دهد (برای تفصیل بحث درباره این دیدگاه، رک سجادی، سراسر مقاله).

چنان که از روایت منقول از امام رضا(ع) در مقام مناظره با سلیمان مروزی نیز برمی‌آید، حدود یکی دو دهه بعد، یعنی در سه ربع پایانی سده ۲ق، با رواج اندیشه اعتزالی در جهان اسلام، بحث درباره بداء نیز دوباره جدی شد. شیعیان در این شرائط افزون بر نقل روایات پیش‌گفته از قول امام صادق(ع) درباره بداء، به نقل گفتارهایی از امام رضا(ع) نیز در مقام تأیید بداء و رد اقوال معتزله در این باره کوشیدند؛ گفتارهایی که در آنها معتزله به حدی تخطئه شده بودند که می‌شد آنها را به یهودیان تشبیه کرد. به هر حال، این قول که ترویج آن محصول توسعه مجادلات کلامی در یک دوره تاریخی خاص بود، هرگز در خارج از محافل شیعی طرفدارانی پیدا نکرد.

شیعیان افزون بر آن که از این آیه برای اثبات امکان وقوع بداء در اراده الهی بهره جستند، هدف دیگری را نیز گاه با استناد به آن دنبال کرده‌اند. بر پایه برخی روایات شیعی دیگر، منظور از بسته دیدن دست خدا آن است که گمان برده شود خدا نمی‌تواند امام برحق بی‌فرستد و سلسله امامت منقطع گردد. آن‌سان که در روایتی بازتاب یافته است، امام رضا(ع) در دوران ولایت عهدشان (۲۰۱-۲۰۳ق) آیه را سندی آشکار در رد دیدگاه پیروان فرقه واقفیه - منکران امامت آن حضرت و معتقدان به انقطاع امامت بعد از امام کاظم(ع) - قلمداد کرده، و بر آن اساس فرموده که دست خدا در نصب امامی بعد از پدرم باز است (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۵۷).

۲. دو نظریه متأخر

در دویست سال اخیر نیز دستکم دو دیدگاه به مجموعه آراء فوق افزون شده است؛ یکی دیدگاه زین العابدین بن محمد، عالم عصر قاجار، و دیگر، دیدگاه آری ربین (Uri Rubin, 1944)، محقق معاصر.

۲-۱. نظریه زین العابدین بن محمد

سخن مطرح در نسخه خطی بازمانده از اثر زین العابدین بن محمد با عنوان *مصباح الظلمات فی تفسیر التورات*، به کلی متفاوت از همه این تفاسیر، و مبتنی بر منابع یهودی است (برای تفصیل بحث درباره این اثر و مؤلف آن، رک عیوضی، «نخستین تلاش‌ها...»، سراسر اثر). اثر یادشده مقدمه‌ای بر تفسیر تورات است که زین العابدین بن محمد در ۱۲۲۶ق / ۱۸۱۱م در عراق و به درخواست میرزا محمد عیسی قائم مقام ملقب به سید الوزراء (د ۱۲۳۷ق) تألیف نموده است (برای نسخه‌های بازمانده از این اثر، رک صدرایی، ۱۳۸۸، ج ۷-۸، ص ۴۳۵۷).

مؤلف در مقدمه رساله توضیح می‌دهد که در کنار تحصیل علوم دینی، به شناخت آیین یهودیت نیز علاقه‌مند بوده، و از همین رو، به تعلیم زبان عبری پرداخته است (گ ۱۱ الف). نویسنده در این اثر ضمن یادکرد برخی از عقائد یهود، به اثری با عنوان «عین یعقوب» اشاره می‌کند که در آن گفته شده است خدا هم، هر روز نماز می‌گزارد و «تغیلین» بر سر می‌اندازد. او توضیح می‌دهد که تغیلین، تسمه‌ای از جنس تیماج را گویند که یهودیان بر دست و سر خود می‌بندند. سپس در ادامه با استشهاد به آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»، آن را ناظر به همین رفتار یهودیان می‌داند (گ ۱۷ ب). او چنین فرضیه‌ای را به مطالبی از تلمود که در کتاب *عین یعقوب* خوانده است مستند می‌کند و البته، هیچ ارجاع دقیقی نمی‌دهد که معلوم کند از کدام فقرات کتاب، چنین مطلبی را دریافته است.

«عین یعقوب» (לאֵיךְ לַיְהוּדִים) از منابع مورد استفاده در *مصباح الظلمات فی تفسیر التورات*، اثری پنج جلدی به زبان عبری، و خلاصه‌ای از بخش آگادایی (حقاده‌ای) تلمود است. مؤلف آن یعقوب بن سلیمان بن حبیب (۸۶۴-۹۲۲ق / ۱۴۶۰-۱۵۱۶م)، یهودی اندلسی بود که در زمان فتح اندلس به دست مسیحیان (۸۹۷ق / ۱۴۹۲م) به تسالونیک یونان مهاجرت کرد و این اثر را در آن شهر پدید آورد (برای جایگاه این اثر در حوزه‌های آموزشی یهودیان ایران و عراق، رک: نتصر، ۱۱۹ / ۱).



تصویر ۱:
مردی یهودی با تفیلینی بر
سر و دست چپ

در توضیح این دیدگاه باید گفت که تفیلین به دو جعبهٔ چرمی سیاه رنگ و حاوی آیاتی از کتاب مقدس یهود می‌گویند که مردان یهودی با بندهایی از جنس چرم سیاه رنگ در نمازهای صبح هر روز عادی هفته (یعنی جز شنبه‌ها و برخی روزهای مقدس دیگر) بر جلوی سر و بر دست چپ خویش می‌بندند (رک تصویر ۱). این جعبه‌ها چهار فقره از عهد عتیق (خروج: ۱۳: ۱-۱۰، ۱۱-۱۶؛ تثنیه: ۶: ۴-۹، ۱۱: ۱۳-۲۱) را دربر دارد؛ فقراتی متضمن این دستور که یهودیان کلمات خدا را همچون نشانه‌ای بر دست و بین چشمانشان بنهند.

به هر یک از این جعبه‌ها یک تفیلای گفته می‌شود

و تفیلین، جمع آن است. این عبارت‌ها را در تفیلای دست روی یک قطعه، و در تفیلای سر بر چهار قطعهٔ جداگانهٔ پوست می‌نویسند. حکمت بستن آنها در عهد عتیق چنین بیان شده است: «این برای تو علامتی خواهد بود بر دست و تذکره‌ای در میان دو چشم، تا شریعت خدا در دهانت باشد؛ زیرا خدا تو را به دست قوی از مصر بیرون آورد» (خروج: ۱۳: ۹؛ نیز، برای تبیین‌های متدینانه از حکمت کار بست آن، رک EJ., 2007, v 19, p 577- 579).

قوانین و دستورات بستن تفیلین و نحوهٔ ساخت آن در شرع یهود بسی مفصل است. مثلاً، معتقدند که باید اول تفیلین دست (چپ) را بست و سپس به سر پرداخت؛ یا مثلاً، نباید بین بستن تفیلین دست و سر وقفه‌ای ایجاد شود و حتی در این میان از جواب دادن آمین یا کارهایی در این حد هم باید خودداری کرد؛ یا مثلاً، بهتر است که بستن تفیلین دست را نشسته انجام دهند؛ ولی تفیلین سر را ایستاده بگذارند. می‌توان تفیلین را از دیگری به امانت ستاند؛ ولی نباید از تفیلین دیگران بدون کسب اجازه بهره جست. نیز، چیزی نباید میان تفیلین و پوست بدن قرار گیرد. اشخاص چپ‌دست باید خلاف بقیه تفیلین را به دست راست خود ببندند (برای جزئیات دیگر، رک ازراحیان، ۱۹۵۹، ج ۱، صص ۱۸-۲۲).

ظاهراً زین‌العابدین بن محمد معتقد است انتساب دَمِّ قرآنی «بسته دیدن دست خدا» به یهودیان از همین روست که باور داشته‌اند خدا خود نیز تفیلین می‌بندد؛ به این معنا که او نیز خود را مقید به رفتارها و تعهدات خاصی در قبال قوم یهود کرده است.

۲-۲. اشارات تلمود به تفیلین

در عین یعقوب چنین توضیحاتی البته به‌اشاره آمده (Yaakov, 2004, p 9- 10) زیرا چنان که گفتیم این کتاب، خلاصه بخش‌های تلمود است. «آگاده» بخش‌هایی از تلمود و دیگر آثار دوره ادبیات خاخامی را گویند که موضوع آن اغلب منقولات و داستان‌ها و اساطیری است؛ در تقابل با بخش‌هایی دیگر که هلاخا یا هلکخه نامیده می‌شود و موضوعش تشریحات و آیین‌های فردی و اجتماعی است. به‌طبع تفصیل این اشارات را نیز در عبارات تلمود باید جست؛ چنان که در تلمود بابلی (*Babylonian Talmud*) می‌خوانیم:

ربی آیین فرزند ربی آدا به نقل از ربی اسحاق می‌گوید: از کجا معلوم می‌شود که آن یکتای متعال — جل شأنه — تفیلین می‌بندد؟ به این دلیل که مکتوب است «خداوند به دست راست خود و به بازوی قوی خویش قسم خورده است»... [قس: اشعیا: ۶۲: ۸]. مقصود از دست راست، تورات است؛ زیرا مکتوب است که «از دست راست او برای ایشان شریعت آتشین پدید آمد» [قس: تثنیه: ۳۳: ۲]. نیز، مقصود از بازوی قوی تفیلین است؛ چون مکتوب است که «خداوند قوم خود را قوت خواهد بخشید» [قس: مزامیر: ۲۹: ۱۱]. اگر سؤال شود، چگونه می‌توان فهمید که منظور از تفیلین قدرت‌بخشی اسرائیل است، باید پاسخ گفت که مکتوب است «جمع امت‌های زمین خواهند دید نام خداوند بر تو خوانده شده است، و از تو خواهند هراسید» [تثنیه: ۲۸: ۱۰]. چنین تعلیم داده شده که ربی الیعازر بزرگ فرموده است «این به تفیلین سر اشاره دارد».

ربی نَحمان بن اسحاق از ربی حیوا بن آیین پرسید که در تفیلین خداوندگار جهان چه نوشته شده است. او پاسخ داد: مکتوب است که «مثل قوم تو — اسرائیل — کدام امتی بر روی زمین است؟» [رک: اول تواریخ: ۱۷: ۲۱]. آیا یکتای متعال دعای قوم اسرائیل را می‌خواند؟ آری؛ به دلیل این که مکتوب است «امروز به یهوه اقرار نمودی که خدای توست؛ به طریقه او سلوک خواهی نمود، فرایض و اوامر و احکام او را نگاه می‌داری، و آواز او را خواهی شنید. خداوند امروز به تو اقرار کرده است که تو قوم خاص او هستی...» [تثنیه: ۲۶: ۱۷-۱۸]. یکتای متعال — جل شأنه — به اسرائیل گفت که تو یکتایی مرا در جهان پذیرفتی و من تو را قوم یگانه در زمین قرار خواهم داد؛ چنان که [در مقام اثبات صغرای استدلال فوق] مکتوب است: «ای اسرائیل بشنو، خدای ما، یهوه واحد است» [تثنیه: ۶: ۴] و [در استدلال بر کبرای قیاس فوق باید گفت که] مکتوب است: «و مثل قوم تو اسرائیل کدام امتی بر روی زمین است؟» [اول تواریخ: ۱۷: ۲۱].

ربی احابن ربا به ربی آشی گفت: این پاسخ‌گوی نیاز یک جزء از تفیلین است. در مورد سایر بخش‌های آن چه باید کرد؟ [تفیلینی که به سر بسته می‌شود دارای چهار جزء است]. او پاسخ گفت [که باید فقرات ذیل از عهد عتیق سایر بخش‌ها را پوشش دهند]: «برای کدام قوم

بزرگ چنین است که خدا نزدیک ایشان باشد؛ چنان که یهوه، خدای ما چنین است هر وقت نزدش دعا کنیم؛ و کدام ملت بزرگی است که قوانین و رسوم آن به اندازه تمامی شریعتی که امروز بر شما حکم می‌کنم، دادگرانه باشد؟» [تثنیه: ۴: ۷-۸]؛ «خوشا به حال تو ای اسرائیل! کیست مانند تو، ای قومی که با یاری خداوند نجات یافته است؟!» [تثنیه: ۳۳: ۲۹]؛ «و آیا خدا عزیمت کرد که برود و قومی برای خود از میان قوم دیگر بگیرد...؟» [تثنیه: ۴: ۳۴]؛ «خداوند امروز اقرار کرده است که تو قوم خاص او هستی... تا تو را در ستایش و نام و اکرام از میان جمیع امت‌هایی که ساخته است، بلند گرداند...» [تثنیه: ۲۶: ۱۸-۱۹]. [سپس ربی آشی گفت] همه این آیات بر تفیلین دست خدا نیز نوشته شده است (Talmud, 1984, Berakoth, 6 a-b).

۲-۳. سنجش نظریه زین العابدین بن محمد

در سخن از نقاط قوت این دیدگاه، نخست باید گفت کوشش وی در ارائه تفسیری مستند به منابع معتبر آیین یهود شایان توجه و کم‌نظیر است؛ چه، تلمود به‌مثابه تورات شفاهی، در کنار تورات مکتوب (شامل بخش‌های سه‌گانه عهد عتیق؛ یعنی تورا، نوئییم و کتوویم) یک منبع اصلی حکم شرعی در دین یهود است. همچنین، احکام آن از برخی جهات با ظاهر قرآن تطابق بیشتری دارد.

با این حال، اشکالاتی چند نیز می‌توان به دیدگاه وی گرفت. نخست آن که در ادامه آیه، سخن از انفاق و بخشش نامشروط خداوند است: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ». بی تردید این توضیح با صدر آیه پیوندی ناگسستنی دارد. ایشان توضیح بیشتری نداده، و به نظر می‌رسد اگر ادامه آیه چنین نبود، ساده‌تر می‌شد ادعای ایشان را پذیرفت. روند بحث در آیه همسو با نقد باور یهودی «تفیلین بستن خدا» نیست.

اشکال دیگر آن است که مشابه این تعبیر در آیه ۲۹ سوره اسراء نیز به کار رفته: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ...» که در آن نیز «بسته بودن دست» کنایه از خست می‌باشد (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۲).

همچنین، با مروری ساده بر سیاق عبارات تلمود می‌توان دریافت که متن مذکور بر پایه اندیشه برگزیدگی قوم یهود استوار گردیده، و سخنی در تعظیم بنی اسرائیل است. به طبع چنین بیانی از اصول اعتقادی ایشان به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه از جمله ادبیات استعاری و سمبلیک قوم است؛ استعارات و نمادهایی که می‌تواند دستمایه‌ای برای تأویل‌هایی عرفانی باشد. مفسر ما، خود نیز در سخن از فقرات توراتی مشعر به جسم‌انگاری خدا (گ ۳۰ الف ذیل عنوان «مطلب نهم»)، تأویلات عالمان یهودی را می‌پذیرد و این عبارات را هم از قبیل متشابهات قرآن برمی‌شمرد.

با این حال، معلوم نیست وی چرا در سخن از «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» برای چنین تأویلی نکوشیده است. وی می‌توانست خاصه با توجه به مضمون اصلی عباراتی که بر تفیلین خدا مکتوب شده‌اند و همگی از اندیشه‌های بنیادین آیین یهود مثل برگزیدگی و جاودانگی تورات حکایت می‌کنند، تأویلات عرفانی یهودیان را در این خصوص بپذیرد (برای نمونه از اشارات وی به تأویلاتی مطرح برای سخنانی چون «نگارش تورات به دست خداوند» یا «اسرائیل به‌مثابه نخستین زاده یهوه» و امثال اینها، رک گ ۲۹ الف - ۳۰ ب، ذیل مطلب نهم).

بر این پایه، باید گفت که تطبیق آیه ۶۴ سوره مائده با تفیلین خدا در تلمود، عجولانه بوده است. البته، نقدهایی که بر نظریه زین‌العابدین بن محمد برشمرديم از اهمیت کار وی به‌مثابه تلاشی پیشگامانه در حوزه مطالعات تطبیقی تفسیر نمی‌کاهد.

۲-۴. نظریه آری ربین

در خارج از جهان اسلام، آری ربین استاد بازنشسته بخش مطالعات اسلامی و عربی دانشگاه تل‌آویو نیز در شرحی که ضمن ترجمه عبری خویش از قرآن ارائه کرده، نظری متفاوت بازنموده است. وی محتمل دانسته که آیه، حاکی از این باشد که یهودیان خداوند را متهم کرده‌اند که آنها را در مصاف دشمنان یاری نکرده است (היהודים האשימו את אלוהים על שאינו מושיט להם עזרה כנגד אויביהם، رک 96, p 2005, Rubin).

در توضیح باید گفت که بر پایه اسفار مختلف عهد عتیق، بنی‌اسرائیل با طغیان در برابر خدای خود و شکستن این عهد، به اسیری در میان امت‌ها و سرگردانی همیشگی محکوم شدند. یهوه آنها را نه تنها طرد کرد که خود بر ایشان شورید. برای نمونه از اشارات عهد عتیق به این عهدشکنی و پیامدهای آن، می‌توان این فقرات از کتاب هوشع (۱۳: ۵ - ۸) را یاد کرد که در آن به همین موضوع با لحنی حماسی پرداخته شده است:

«من [یهوه] تو را در بیابان در زمین بسیار خشک شناختم. چون چرینند، سیر شدند و چون سیر شدند، دل ایشان مغرور گردید و از این رو، مرا فراموش کردند. برای ایشان مثل شیر خواهم بود و مانند پلنگ به سر راه در کمین خواهم نشست و مثل خرسی که بچه‌هایش را از وی ربوده باشند، بر ایشان حمله خواهم آورد و پرده دل ایشان را خواهم درید و مثل شیر، ایشان را در آنجا خواهم خورد و حیوانات صحرا هم ایشان را خواهند درید.»

پیش‌گویی هوشع و دیگر انبیاء با واقعه خرابی معبد اورشلیم (که از دید یهودیان، خانه یهوه بود) تحقق یافت. با خرابی اول معبد اورشلیم و اسارت یهودیان در بابل در سده ششم پیش از میلاد، تردیدهایی در اندیشه برگزیدگی بنی‌اسرائیل راه یافت و انبیاء دائماً آنان را سرزنش می‌کردند که نه تنها یهوه از شما حمایت نخواهد کرد، بلکه خودش هم بر شما خواهد شورید (هوشع: ۱۳: ۱۶۹).

این احساس یأس، با خرابی دوم معبد و پراکندگی بزرگ یهودیان در سال ۷۰م تحقق تام یافت و احساس سرخوردگی و نومیدی از نجات یهوه را سده‌های متمادی در ذهن و ضمیر یهودیان برجای گذاشت؛ نومیدی‌هایی که شکل‌گیری ادبیات دینی جدید و حتی تغییر برخی اندیشه‌های دینی و الاهیاتی یهود را در پی داشت (برای تفصیل بحث در این باره، رک سراسر کتاب اشعیاء، به‌ویژه باب‌های ۴۰-۵۰ و دیگر کتاب‌های انبیاء بعد از اسارت بابل؛ نیز برای تفصیل بحث، رک دقیقیان، ۱۳۷۹، ص ۸۱ بی).

به هر روی، آنچه ربین مطرح کرده، ظاهراً به همین اندیشه‌های شکل‌گرفته در دوران اسارت یهودیان راجع است. این فرضیه نیز با همان اشکالی مواجه است که به نظریه زین‌العابدین بن محمد وارد شد؛ یعنی علاوه بر بی‌توجهی به دیگر آیات مرتبط با موضوع، سیاق آیه مورد بحث نیز نادیده گرفته شده است.

۳. نظر مختار

اکنون بر پایه جمیع شواهد، فرضیه مختار خویش را در این باره بازمی‌نمایم. این فرضیه ضمن تحلیل معنای «دست خدا» در عهد عتیق، در نهایت بر دیگر کاربردهای «ید الله» در قرآن کریم استوار شده است.

۳-۱. مفهوم «دست خدا» در عهد عتیق

با مطالعه کاربردهای استعاره‌ای $yad / 72$ «ید» در تورات عبری (رک Gesenius, 1979, p360) به روایتی در سفر اعداد برمی‌خوریم که می‌تواند به فهم آیه پیش‌گفته سوره مائده یاری رساند. بر پایه این روایت، آن‌گاه که قوم بنی‌اسرائیل در بیابان سینا سرگردان بودند، شماری از آنها نارضایتی خود را از وضعیت معیشتی‌شان با عباراتی از این قبیل آشکار می‌کردند (اعداد ۱۱: ۴-۶):

«کیست که ما را گوشت بخوراند! ماهی ای را که در مصر مُفت می‌خوریم و خیار و خربزه و تره و پیاز و سیر را به یاد می‌آوریم. الآن جان ما خشک شده است و چیزی نیست و غیر از این مَنْ، در نظر ما هیچ نمی‌آید.»
 بر پایه این حکایت، موسی (ع) هم از شکوه‌های قوم به ستوه آمده، و نزد خداوند زبان به گلایه گشوده است. خداوند نیز وی را خطاب کرده (اعداد: ۱۱: ۲۳) که:
 «مگر دست یهوه کوتاه شده است؟». الآن خواهی دید که کلام من بر تو واقع می‌شود یا نه!.

در ادامه داستان، بعد از برخی حوادث، رحمت الهی وزیدن می‌گیرد و بادهای سطح دریا، سلوی (بلد رچین) را بر سفره‌های ایشان می‌آورد. چنان که در این عبارت می‌توان دید، دست خدا در تورات کنایه از توانایی روزی‌رسانی و نعمت‌بخشی است. بر این پایه، باید گفت که حکم به مغلول بودن دست خدا نیز، معنایی جز تردید در این نعمت‌رسانی ندارد. در بادی امر چنین می‌نماید که آیه سوره مائده به این روایت مذکور در سفر خروج به عنوان یک واقعه تاریخی معین اشاره دارد، اما این تلقی عجولانه است؛ توضیح آنکه کاربردهای «ید الله» در قرآن کریم ما را به تفسیر عینی‌تری از آیه رهنمون می‌کند.

۲-۳. مفهوم «دست خدا» در قرآن کریم

در چهار آیه از قرآن کریم، تعبیر «يُدُّ اللَّهُ» به کار رفته است. مروری بر همین کاربردها، به درکی واضح‌تر از این مفهوم کمک می‌کند. جز یک مورد از آنها که حکایت بیعت رضوان را شرح می‌دهد و دست خدا را در این بیعت بالای دست بیعت‌کنندگان می‌نمایاند (فتح: ۱۰)، سه مورد دیگر از این کاربردها ارتباط مستقیمی با اهل کتاب - و به احتمال قوی، یهودیان - دارد. یکی از این سه، همان آیه ۶۴ سوره مائده است که در آن از یهود بابت بسته دیدن دست خدا انتقاد، و در ادامه تأکید می‌شود که دست خدا در خرج کردن (انفاق) و هزینه برای بندگان باز است. در آیه دیگر (آل عمران: ۷۳) بحث از برخی اهل کتاب است که اول روز به پیامبر (ص) اظهار ایمان می‌کردند و در پایان وقت، باز می‌گشتند. پیامبر (ص) مأمور می‌شود به آنها بگوید که «فضل در دست خداست و به هر کس که خواهد، می‌دهد». در این سیاق، مراد از فضل که در لغت به معنای «زیاده» و «خیر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۸) آن چیزی که خدا در دست دارد و به دیگران هم می‌دهد و در انحصار یهودیان باقی نمی‌گذارد، نبوت می‌باشد (مقاتل، ۲۰۰۳م، ج ۱، ص ۲۸۴).

در سومین مورد (حدید: ۲۹) گفته می‌شود که مبادا اهل کتاب گمان برند که می‌توانند چیزی از فضل خدا را محدود کنند و مانع دست‌یابی بندگان به آن شوند؛ زیرا که فضل به دست خداست و به هر کس بخواهد می‌دهد.

در مثال‌های فوق، تأکید مکرر قرآن در خطاب یهودیان بر این‌که «فضل» در دست خداست و به هر کس بخواهد می‌دهد، جلب نظر می‌کند. ظاهراً این تأکیدات مداوم، نقد و تعریضی بر یکی از باورهای مهم و بنیادین آیین یهود و نقش‌مایه‌های مهم عهد عتیق می‌باشد: برگزیدگی قوم بنی‌اسرائیل و انتخابش از جانب یهوه برای این‌که به یهوه خدمت کند و در برابر، یهوه هم ایشان را سرآمد اقوام قرار دهد. این مضمون در سراسر عهد عتیق، خاصه، بخش نوئیم یا همان کتاب‌های انبیاء با استعاره‌های گوناگون بیان شده است؛ از جمله:

«یهوه خدایت تو را برگزیده است تا از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین‌اند،

قوم مخصوص برای خود او باشی» (تثنیه ۷: ۶).

«تا تو را در عزت و آوازه و مجد، مافوق جمله امت‌هایی که پدید آورده،

برآورد» (تثنیه ۲۶: ۱۹)

«اگر آواز یهوه خدای خود را به دقت بشنوی ... تو را بر جمیع امت‌های

جهان بلند خواهد گردانید» (تثنیه ۲۸: ۱).

بر اساس تورات، خداوند بنی‌اسرائیل را از میان اقوام جهان، قوم مقدس خود خوانده است و برای آن قسم خورده است:

«تو را برای خود قوم مقدس خواهد گردانید، چنانکه برای تو قسم خورده

است» (تثنیه ۲۸: ۹؛ و با لحنی پرشورتر در ۲۹: ۱۳؛ همین‌طور رک: خروج:

۴: ۲۲-۲۳؛ اشعیا: ۵: ۲-۵، ۴۰: ۱۰-۱۴؛ ارمیا: ۳: ۱۹؛ هوشع: ۲: ۱۶).

بر این پایه، شاید بتوان محتمل دانست اندیشه یهودیان - که فضل و رحمت و هدایت خدا را منحصر به قوم خویش می‌دانسته‌اند - این‌گونه در قرآن کریم نقد شده است که دست خدا را بسته می‌انگارند و گمان می‌برند که روزی مادی و معنوی او به دیگر اقوام نمی‌رسد. هر گاه چنین فرضیه‌ای را بپذیریم، باید فقرات بعدی را نیز که می‌گوید «اگر اهل کتاب ایمان و تقوا می‌ورزیدند، باب‌های روزی بر ایشان گشوده می‌شد» (مائده: ۶۵) بر این حمل کنیم که می‌خواهد به تعریض به آنها بگوید نه تنها گسترش روزی مادی و معنوی بقیه اقوام دست خداست، ضیق روزی شما نیز در شرایط کنونی خواست او، و نتیجه نافرمانی‌های شما در برابر اوامر اوست.

۳-۳. تقابل دو هویت دینی در مدینه

تحلیل اختلافات دو هویت دینی مسلمان و یهودی در مدینه، می‌تواند به درک بهتر ذهنیت یهودیان و نقدهای قرآنی بر تفکر ایشان بینجامد. استقرار آیین اسلام در مدینه، و گسترش روزافزون آن با مرکزیت این شهر، موجب شد یهودیان آنجا برای آینده خود احساس خطر کنند (برای تحلیل تفصیلی روابط پیامبر اکرم(ص) با یهودیان در دوران مکی و تحولات بعدی، رک پکتچی، مهروش، سراسر هر دو مقاله). پیامبر اکرم(ص) کوشش می‌کرد ایشان را به تصدیق دیانتی بخواند که مؤید احکام و آیین‌های ایشان است (بقره: ۴۱) و از آنها طلب می‌کرد که همچون همه اهل مدینه، در آیین‌های دینی مشارکت جویند و با دیگر مؤمنان به خدا، رکوع و سجده روند (بقره: ۴۳)؛ یا به بیان دیگر، بخشی از جامعه تازه تأسیس مدینه شوند.

یهودیان می‌خواستند بر استقلال هویتشان اصرار ورزند. آنها در سال‌های نخست دوران مدنی، اغلب از آن که به‌صراحت خود را مخالف اندیشه‌های پیامبر(ص) نشان دهند، خودداری می‌کردند. آنها رفتارهایی را پیش گرفتند که در قرآن منافقانه، فریب‌آمیز و تحریف‌گرانه قلمداد شد. آنچه در آیات آغازین سوره بقره (آیه ۷ بی) در وصف منافقان آمده، با نظر در سیاق آیات، مرتبط با کاروبار هم‌اینان است. این‌گونه، به پیامبر وحی شد که طمع به ایمان آوردن اینان نوزد؛ چرا که آگاهانه وقتی سخن حق را شنیدند آن را تحریف می‌کنند و معلوم است که قصد حق‌پذیری ندارند (بقره: ۷۵).

در سال‌های بعدی حضور پیامبر اکرم(ص) در مدینه، دو هویت مستقل مسلمان و یهودی در آنجا حضور و تقابل داشتند. حتی اشتراک در آموزه توحید نیز نتوانست مانع اختلافات و تنش‌های بعدی باشد. این تنش‌ها در ادامه به جنگ و رویارویی مسلحانه نیز انجامید (برای نمونه از اشارات قرآنی به این رویارویی‌ها، رک حشر: ۲؛ نیز رک طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۲۰۱).

از عواملی که به این اختلاف‌ها دامن می‌زد، اندیشه دیرین برگزیدگی یهودیان و برتری یافتنش بر همگان بود (برای اشارات قرآنی به این باور و خاستگاه وحیانی آن، رک بقره: ۴۷ و ۱۲۲؛ جاثیه: ۱۶). به عبارتی، یهودیان عصر نزول قرآن، رشد جامعه نوپای اسلامی در مدینه را در تعارض با وعده‌های پیش‌گفته در تورات می‌دیدند: «و جمیع امت‌های زمین از تو خواهند ترسید؛ خداوند آسمان را برای تو خواهد گشود تا باران زمین تو را در موسمش بباراند و تو را در جمیع اعمال دستت مبارک سازد، و به امت‌های بسیار قرض خواهی داد، و تو قرض نخواهی گرفت. و خداوند تو را سر خواهد ساخت، نه دم، و بلند خواهی بود، نه پست» (تثنیه ۲۸: ۱۰-۱۳).

از این رو، قرآن کریم در آیات متعددی باور پیش گفته را هدف قرار داد و با بیانی صریح و قاطع بیان کرد که فضل و بخشش خداوند محصور به قوم خاص و تفکر ویژه‌ای نیست (رک آل عمران: ۲۶-۲۴ و ۷۳-۷۲؛ حدید: ۲۹). نیز، بر این تأکید نمود که خلاف امیال و پندارهای مؤمنان و اهل کتاب، هر کس کار ناشایست بکند مجازات خواهد شد (نساء: ۱۲۴)؛ یا به بیان دیگر، پیوند انتساب اشخاص به هویت‌های مذهبی و دینی خاص، موجب نخواهد گشت که ناشایستی اعمال آنها نادید انگاشته شود.

نتیجه‌گیری

بر پایهٔ مجموع آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد که روایات شیعی دربارهٔ آیه، نوعی کوشش برای تطبیق مضمون آن با شرایط جدید یا به عبارت دیگر نوعی مصداق‌یابی برای آیه است. این روایات، بیش از آن که نشانگر اندیشه‌های کهن یهودیان یا واقعیت اجتماعی عصر نزول باشد، بازتابانندهٔ نیازهای جامعهٔ اسلامی و جامعهٔ شیعی در عصر امام صادق (ع) و امام رضا (ع) است. دیدگاه زین‌العابدین بن محمد و اری ربین هم اشکال مشترکی داشت. صاحبان هر دو دیدگاه این واقعیت مهم را نادیده گرفته بودند که محکوم کردن یهودیان به بسته دیدن دست خدا با این توضیحات بعدی همراه شده است که «دستان خدا باز است و هر جور بخواهد هزینه می‌کند». به عبارتی، نظرات ایشان با سیاق کلی آیه و دیگر آیات همسو نیست.

سراخر، به نظر می‌رسد که دیدگاه مختار، هم با ادامهٔ آیه سازگار است، هم با سیاق آیات همسو تناسب دارد. و چنان که امثال سید مرتضی و فخر رازی هم به‌اشاره بیان داشته‌اند، نکته‌ای در نظر مشهور نیز نادیده گرفته می‌شود؛ این که تفسیر مشهور از قول یهودیان با التزامات معمول دین‌داری در تعارض است و نمی‌توان به‌سادگی پذیرفت قومی‌خدایی را بپرستند که دست او را در یاری خویش بسته می‌دانند.

چنان که دیدیم، بر پایهٔ مجموع شواهد، صورت‌بندی صحیح مسأله آن است که یهودیان، دست خدا را - به موجب پیمان‌ش با بنی‌اسرائیل و مسألهٔ برگزیدگی یهود - در یاریگری دیگر اقوام بسته می‌دانسته‌اند. به همین ترتیب، علاوه بر آیهٔ ۷۳ سورهٔ آل عمران، در سورهٔ حدید به اهل کتاب گوشزد می‌کند که «فضل و فزون‌بخشی» خدا در حیطةٔ قدرت آنها نیست، بلکه تنها در دست خداست و به هر کس که بخواهد می‌دهد.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

قرآن قدس (ترجمه‌ای کهن به فارسی)، (۱۳۶۴ش)، به کوشش علی رواقی، تهران: مؤسسه شهید علی رواقی.

کتاب مقدس، ترجمه قدیم، (۲۰۰۲م)، لندن: نشر ایلام.

عهد عتیق، ترجمه عربی، (۱۹۸۸م)، بیروت: دار المشرق.

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد، (بی تا)، التفسیر، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا: المكتبة العصرية.

ابن اعثم، احمد، (۱۴۱۱ق)، الفتوح، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الاضواء.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۹۸۵م)، تأویل مختلف الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، به کوشش جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۷ق)، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران: بی نا.

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا، بیروت: اعلمی.

ازراحیان، یدیدیا، (۱۹۵۹م)، شرعیات دین یهود، نیویورک: منهن.

پاکتچی، احمد، (۱۳۸۰ش)، «اهل کتاب»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد دهم، تهران: مرکز

انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، السنن، به کوشش عبدالوهاب عبد اللطیف، بیروت: دار الفکر.

ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان، به کوشش ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء

التراث العربی.

ثوری، سفیان بن سعید، (۱۴۰۳ق)، التفسیر، بیروت: دار الکتب العلمیه.

جصاص، احمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، احکام القرآن، به کوشش عبد السلام محمد علی شاهین، بیروت:

دار الکتب العلمیه.

دقیقان، شیرین دخت، (۱۳۷۹ش)، نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود، تهران:

انتشارات ویدا.

زین العابدین بن میرزا محمد، (بی تا)، *مصباح الظلمات فی تفسیر التورات*، نسخه خطی شم ۴۰۲۶-
۲۰/۱۴۶ کتابخانه عمومی آیت الله گلپایگانی قم، استنساخ شده در ۱۲۶۳ق به خط حسین بن
محمد محسن اصفهانی.

سجادی، جعفر، (۱۳۸۲ش)، «بدا»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی
و دیگران، جلد یازدهم، تهران: مرکز انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۳۲۵ق)، *الامالی*، به کوشش محمد بدرالدین نعلانی، قاهره: مکتبه
الخانجی.

شمس، محمد، (۲۰۱۴م)، *مسأله برگزیدگی قوم بنی اسرائیل*، سوئد: انتشارات دانشگاه اربرو.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت: دار
المعرفه.

صدرایی خویی، علی و حافظیان، ابوالفضل، (۱۳۸۸ش)، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی
گلپایگانی قم*، تهران: مجلس شورای اسلامی و مؤسسه فرهنگی الجواد.
طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۲ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۱۵ق)، *المعجم الكبير*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره: مکتبه
ابن تیمیه.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، *جوامع الجوامع*، تهران: دانشگاه تهران.
طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۵ق)، *التفسیر*، به کوشش خلیل میس و صدقی جمیل عطار، بیروت: دار
الفکر.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۳ق)، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قاصیر عاملی، نجف: دار احیاء
التراث.

عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه.
عیوضی، حیدر، (۱۳۹۵ش)، «نخستین تلاشهای شیعی در تفسیر کتاب مقدس: *مصباح الظلمات فی
تفسیر التورات*»، *فصلنامه آینه پژوهش*، سال ۲۷، ش ۶.

فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، *التفسیر الكبير*، قاهره: المطبعة البهیه.
فراء، یحیی بن زیاد، (بی تا)، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و دیگران، قاهره، الدار
المصریه للتألیف و الترجمة.

فضل بن شاذان، (۱۳۴۷ش)، *الایضاح*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۸۷ق)، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف: مکتبه الهدی. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ق)، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجائی، قم: آل البيت.

مجاهد بن جبر، (بی تا)، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت: المنشورات العلمیه. مقاتل بن سلیمان بلخی، (۲۰۰۳م)، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت: دار الکتب العلمیه. مهروش، فرهنگ، (۱۳۸۳ش)، «بنی اسرائیل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی. میدی، ابو الفضل، (۱۳۶۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: بی نا.

نتصر، امنون، (۱۹۹۹م)، *پژوهش‌های یهود ایران: پاد یاوند*، لس آنجلس: انتشارات مزدا. نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *معانی القرآن*، به کوشش محمد علی صابونی، مکه: جامعه ام القرى.

وزیر مغربی، حسین بن علی، (۲۰۰۰م)، *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم*، ضمن پایان نامه دکتری عبدالکریم بن صالح بن عبدالله زهرانی با همین عنوان، مکه: دانشگاه ام القرى.

EJ: Encyclopedia Judaica, (2007), "Tefillin" by Louis Issac Rabinowitz, New York, Macmillan.

Gesenius, Friedrich Wilhelm, (1979), *Gesenius' Hebrew - Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures*, Baker Book House.

The Babylonian Talmud, (1984), London, the Soncino Press.

Rubin, Uri, (2005), *The Qur'an: Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices and index*, (תרגום מערבית עם הערות, נספחים) (ומפתחות, תל אביב Tel Aviv, Tel Aviv University Press.

Yaakov ibn Chaviv, (2004), *Ein Yaakov, The Ethical and Inspirational Teachings of the Talmud*, tr. Avraham Yaakov Finkel, New York, Rowman Littlefield Publishers.

ضمیمه مقاله:

سه برگ از رساله «مصباح الظلمات فی تفسیر التورات» به شماره ۴۰۲۶-۱۴۶ / ۲۰ در کتابخانه آیت الله گلپایگانی در قم:

