

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشریہ علمیہ - دانشجوییہ دانش پڑھان

سال یازدهم - شماره ۲۹ - تابستان ۱۳۹۲



مشاوران علمی:

گروه اقتصاد: دکتر ناصر الہی، دکتر مجتبی باقری
دکتر سیدضیاءالدین کیاہ الحسینی، دکتر محمدنقی
نظرپور، دکتر محمدرضا یوسفی.

گروه حقوق: قدرت اللہ ابراہیمی، دکتر سید عبدالمطلب
احمدزادہ، دکتر نعمت اللہ الفت، حسین جعفری فرانی،
دکتر محمد حبیبی مجندہ، دکتر سعید رھایی، دکتر
ناصر قربان نیا، دکتر مرتضی محمدی، دکتر محمدمهدی
مقدادی، دکتر سیدمصطفی میرمحمدی.

گروه علوم سیاسی: دکتر سیدصادق حقیقت، دکتر یوسف
خان محمدی، دکتر محمودشفیعی، دکتر سیدعلی میرموسوی.

گروه فلسفہ: مسعود ادیب، دکتر سیدمحمد انتظام، دکتر
امیر دیوانی، حسینعلی رحمتی، دکتر محمدصادق کاملان
دکتر سیدابراہیم موسوی، دکتر سیدمسعود موسوی.

گروه معارف: دکتر مجید رضایی، دکتر حامد شیواپور،
محمدحسن موحدی ساوجی، دکتر سیدابوالفضل موسویان.

داوران این شماره (۲۹): دکتر سیدمحمدعلی ابازی

دکتر حامد شیواپور، دکتر مجید رضایی

مدیر مسؤول: یوسف محمدی

Mohammadi.yousof@gmail.com

سردبیر: امیر معصوم خانی

Amirmasoomkhani@gmail.com

دبیر معارف: فائزہ منگیان شہربابکی

آدرس:

قم، انتہای بلوار شہید صدوقی، دانشگاه مفید

ایمیل: daneshpj@yahoo.com

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۳۰۲۰۸

این شماره (۲۹) از فصلنامه علمی دانشجویی دانش پژوهان ویژه معارف قرآن با همکاری اداره کل فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری انتشار یافته است.



دفتر اول

سخن مدیر مسؤول / ۵

یوسف محمدی

ساختار معنایی محبت در قرآن / ۱۰

بنت‌الهدی محمدی فاتح

هستی‌شناسی و آثار اعتقاد به ملکوت از منظر قرآن / ۲۹

سیدمجتبی جلالی

جایگاه عقل و ایمان در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل (ع) / ۵۱

مرضیه علیرضایی

استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه / ۶۸

مریم صالحی منش

اندیشه‌ها

توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی

و روش قرآن در برخورد با آن / ۸۶

محمد سلطانی

ابن عاشور، مفسری از دیار تونس / ۱۱۰

محمد عزتی بخشایش

موضع قرآن در برابر غلو / ۱۳۳

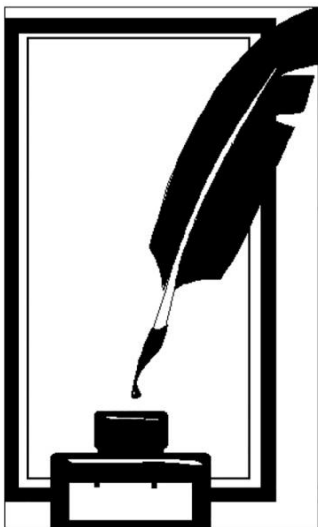
محمدعلی مصلحی عراقی

چکیده انگلیسی / ۱۵۸

ساناز اکبری

راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان / ۱۶۶

فرم اشتراک نشریه دانش پژوهان / ۱۶۸



سخن مدیر مسؤول ...

در طلیعه ماه رمضان سال ۹۳ این شماره از دانش پژوهان به معارف قرآن اختصاص یافت.

خداایا: به ما وبه همه دانش پژوهان به معنای عام کلمه زیستی عطا کن که در لحظه مرگ بر بی ثمری لحظه‌ای که برای زیستن گذشته است، حسرت نخوریم و مردنی عطا کن که بر بیهودگی آن سوگوار نباشیم.

در آستانه ورود به ماه رمضان ماه رحمت و اسعه الهی ماه خود سازی و ماه اندیشیدن به دیگران، ماه اندیشیدن به گذشته، حال و آینده، اندیشه کردن درباره این که در گذشته چه کرده ایم و حال کجا ایستاده ایم و آینده به کجا باید برویم.

ماه رمضان، ماه خداست و ماه دعاست، دعا نیز چیزی جز اندیشه در گذشته، حال و آینده انسان از یک سو و ارتباط همراه با معرفت با خالق هستی نیست.

در این جا سررشته سخن را به امامی می سپارم که امام همه ساجدان امام همه عارفان و اندیشه ورزان است امامی که نه تنها عبادت و سجده‌های طولانی معروف است. امامی که نه تنها پیشانی او از سجده‌های طولانی پینه بسته بود، بلکه پس از رحلت

جانگدازش، آشکار شد که پشت وی نیز به دلیل حمل غذا ولوازم مورد نیاز فقرا و مستمندان پینه بسته بود و تا زنده بود، این امر حتی بر نزدیکان وی مستور مانده بود.

سلام بر تو ای همشینی که چون پدید آید احترامش بزرگ، و چون ناپدید شود فقدانش دردناک است. و ای مایه امیدی که فراقش رنج افزاست. سلام بر تو ای همدمی که چون رو آورد مایه انس شد، و شادی انگیخت، و چون سپری شد، وحشت افزود، و متألم ساخت. سلام بر تو ای همسایه‌ای که دل‌ها در جوار آن رقت گرفت، و گناهان در آن کم شد.

ستایش ویژه خدایی ست که دین خود را به ما عطا فرمود، و ما را به آیین خود ویژه گردانید، و به راه‌های احسان خویش پویا ساخت تا به فضل نعمت او به سوی خشنودی اش روانه شویم؛ ستایشی که آن را از ما قبول کند و به سبب آن از ما راضی شود.

ستایش مخصوص خدایی ست که ماه خود، ماه رمضان را از جمله راه‌های احسان قرار داد، که ماه روزه، ماه اسلام، ماه پاکیزگی از آلودگی‌ها، ماه رها شدن از گناهان و ماه شب زنده داری است؛ ماهی که قرآن در آن نازل گردیده؛ قرآنی که راهنمای بشر و نشانه آشکار هدایت و جدا کننده حق از باطل است. آن گاه یکی از شب‌های این ماه را بر شب‌های هزار ماه دیگر برتری داد و نام آن را «شب قدر» نهاد؛ شبی که در آن، فرشتگان و روح به فرمان پروردگارشان بر هریک از بندگان او که بخواهد، با تقدیر بی‌تغییر الهی که برای هر کاری در نظر گرفته شده، فرود می‌آیند.

خدایا: بر محمد و آلش درود فرست و ما را بیاموز که چگونه فضیلت این ماه را بشناسیم و حرمتش را بزرگ بشماریم و از آنچه منعمان فرموده‌ای خودداری کنیم، ویاری کن تا با ننگ داشتن اعضا و جوارح خود از گناه و به کار گماشتن آن‌ها در آنچه سبب خشنودی توست، روزهای آن را روزه بداریم؛ آن سان که به سخن بیهوده گوش نسیاریم، و چشم خود را به سوی بازیچه‌ها ندوانیم، و به حرام‌ها دست ننگشاییم، و به سوی ناشایسته‌ها قدم بر نداریم و شکم‌های مان جز آنچه تو حلال کرده‌ای در خود جمع

نکند، و زبان مان جز آنچه تو فرموده‌ای، نگوید و جز در آنچه ما را به ثواب تو نزدیک می‌کند، خود را به زحمت نیندازیم. و جز آن کار که ما را از عقاب تو حفظ می‌کند به کار دیگر نپردازیم. آن گاه به لطف خود، همه این اعمال را از ریای ریاکاران، و آوازه جویی آوازه جویان، بیبرای، تا کسی را در عبادت خود با تو شریک نگیریم و جز تو منظور و مرادی نجوییم.

خدایا: توفیقمان ده که در این ماه، با نیکی و احسان، به سوی خویشان خود رویم، و با بخشش و عطایا از همسایگان خود دل جویی کنیم، و دارایی‌های خود را از حقوق مردم بیبرایی، و با جدا کردن زکات پاکیزه نماییم، و با کسی که از ما دوری گزیده آشتی کنیم. با آن که بر ما ستم نموده، از مقتضای انصاف درنگذریم، و با آن که با ما دشمنی ورزیده صلح کنیم، مگر کسی که در راه تو و برای تو با او دشمن شده‌ایم.

«**خدایا:** رحمتی کن تا ایمان، نام و نان برایم نیابد، قوتم بخش تا نامم را و نامم را در خطر ایمانم افکنم تا از آن‌ها باشم که پول دنیا را می‌گیرند و برای دین کار می‌کنند نه از آن‌ها که پول دین را می‌گیرند و برای دنیا کار می‌کنند.

خدایا: عقیده مرا از دست «عقده ام» مصون بدار.

خدایا: به من قدرت تحمل عقیده «مخالف» ارزانی کن.

خدایا: رشد عقلی و علمی، مرا از فضیلت «تعصب»، «احساس» و «اشراق» محروم

نسازد.

خدایا: مرا همواره آگاه و هوشیار دار تا پیش از شناختن کامل کسی یا فکری مثبت یا

منفی قضاوت نکنم.

خدایا: جهل آمیخته با خود خواهی و حسد مرا رایگان ابزار قتاله دشمن برای

حمله به دوست نسازد.

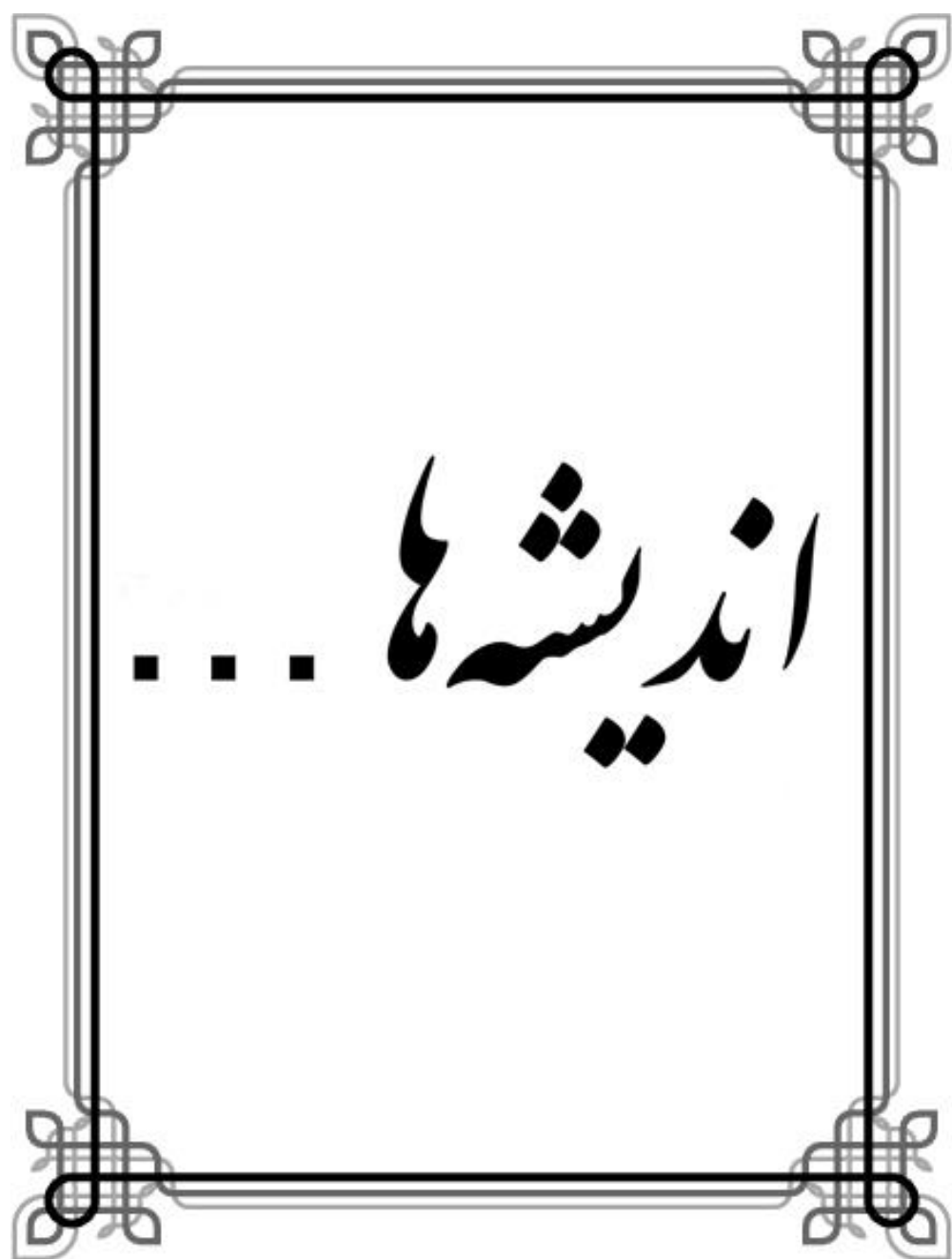
خدایا: شهرت، منی را که: «می‌خواهم باشم» قربانی منی که «می‌خواهند باشم»

نکند.

خدایا: مرا در ایمان اطاعت مطلق بخش تا در جهان عصیان مطلق باشم.

خدایا: به من «تقوای ستیز» بیاموز تا در انبوه مسؤولیت نلغزم و از تقوای پرهیز
مصونم دار تا در خلوت عزلت نیوسم.

خدایا: به من توفیق تلاش در شکست، صبر در نومی، رفتن، بی همراه؛ جهاد،
بی سلاح؛ کار، بی پاداش؛ فداکاری در سکوت؛ دین بی دنیا؛ مذهب بی عوام؛
عظمت بی نام؛ خدمت بی نان؛ ایمان بی ریا خوبی، بی نمود؛ گستاخی بی خامی؛
قناعت بی غرور؛ عشق بی هوس؛ تنهایی در انبوه جمعیت؛ و دوست داشتن بی آن که
دوست بداند؛ روزی کن.» (دکتر علی شریعتی)



ساختار معنایی محبت در قرآن

بنت الهدی محمدی فاتح^۱

تاریخ تایید ۹۱/۸/۷

تاریخ دریافت ۹۱/۷/۱۹

چکیده

محبت و دوستی از مفاهیمی است که در قالب واژه ها و تعابیر مختلف برای توصیف رابطه خدا با انسان و انسان با انسان در قرآن آمده است. یکی از مهم ترین واژه های به کار رفته در این زمینه، کلمه «محبت» است که در قالب مشتقات متعددی در آیات قرآن ذکر شده و از جایگاه مهمی در پیش قرآنی برخوردار است. با توجه به این امر، ساختار معنایی واژه محبت در قرآن با بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی مشتقات این کلمه در گزاره های قرآنی و به ویژه با کمک روش ایزوتسو مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد. این بررسی نشان می دهد که ساختار معنایی محبت در انسان دارای عناصر معنایی درون مرکز و برون مرکز است. عناصر معنایی درون مرکز این ساختار متشکل است از گرایش قلبی و کشش درونی بودن محبت که عنصر معنایی اصلی محبت در انسان است و شدت و ضعف پذیر بودن و درک زیبایی محبوب. عناصر برون مرکز این ساختار نیز شامل تقدم گرایی برای محبوب و متعلقاش و طلب قرب او، تلاش برای جلب خیر و منفعت برای محبوب و اطاعت و سرسپردگی در برابر وی است.

واژگان کلیدی: محبت؛ معناشناسی؛ قرآن؛ عنصر معنایی

^۱ - دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

محبت که در فارسی به «دوستی» ترجمه می شود، جذب و انجذاب و تعلق است در محب که او را به سوی محبوب سوق می دهد. آنچه که میان موجودات هستی پیوند برقرار می کند و تعامل میان آن‌ها را ممکن می سازد، محبت است و از این رو در آیات قرآن موضوع محبت و دوست داشتن بسیار زیاد مطرح شده است و حتی در برخی موارد با حساسیت و تأکید خاصی با این موضوع برخورد شده است. به طور کلی، با یک نگاه به آیات قرآن می توان این مطلب را دریافت که محبت یکی از مفاهیم کلیدی در جهان‌بینی قرآنی است که بسیاری از مفاهیم کلیدی دیگر نیز به آن پیوسته اند. ضرورت پرداختن به نگرش قرآن نسبت به محبت و جایگاه آن در جهان‌بینی قرآنی از همین جا روشن می شود. چرا که بررسی هر موضوعی در قرآن به عنوان منبع دسته اول دین و کشف جایگاه و وجوه آن موضوع در قرآن از اهمیت بالایی برخوردار است و این اهمیت نسبت به محبت به عنوان امری که در فعل و انفعالات زندگی انسان نقش مهمی بازی می کند، مضاعف می شود.

از طرفی مطالعات قرآنی بر مبنای روش‌ها و دیدگاه‌های مختلفی صورت می گیرد. از جدیدترین و مهم‌ترین این روش‌ها، اتخاذ رویکرد معناشناسی و کاربست روش‌های تحلیل نشانه در این مطالعات است. بهره گرفتن از ابزارها و روش‌های جدید، نوعی تدبیر روش مند در قرآن محسوب می شود و زمینه رسیدن به مفهوم سازی‌های قرآنی و نیز معارف و معانی نهفته در آیات را فراهم می سازد. از آنجایی که محبت در قرآن، هم در مورد خداوند و هم در مورد انسان به کار رفته است، در این نوشتار محبت در انسان

محور بحث قرار گرفته و سعی شده است که با کمک معناشناسی، نگرش قرآن نسبت به محبت در انسان به دست آید.

گفتار اول: مفهوم شناسی

۱. مفهوم محبت

«محبت» و «حُبّ» از ریشه «حبّ» هستند که مشتقات آن در قرآن، ۹۵ بار در ۸۵ آیه و ۳۵ سوره آمده است. لفظ «محبّه» تنها یک بار در قرآن، در این آیه آمده است: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه، ۳۹)

«حُبّ»، مصدر سماعی از فعل (حَبَّ، يَحِبُّ) (صافی، ۱۴۱۸: ۱۲/۳) است و به معنای «وداد و محبت» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲/۲ / ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۰/۱) و «دوست داشتن» (قرشی، ۱۳۷۷: ۹۴/۲) است. «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره، ۱۶۵) یعنی آن‌ها را دوست می‌دارند چون دوست داشتن خدا. به طور کلی، اصل در معنای این ریشه «وداد و میل شدید» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۲/۲) است و نامیدن دانه گندم و غلات به «حَبّ» از این جهت است که این بذرها محبوب کشاورز بوده و نتیجه کار و زحمت اوست.

لغویون محبت را این گونه معنا کرده اند: «محبت یعنی خواستن و تمایل به چیزی که می‌بینی و آن را خیر می‌پنداری.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۴۴۰)

طبق این تعریف، محبت نوعی اراده و خواست است، ولی از لحاظ معنا، مساوی و هم تراز با آن نیست. چرا که، هر محبتی اراده است ولی هر اراده و خواستی محبت نیست. (همان، ۴۴۱/۱) از طرفی محبت در پی ادراک امور موافق و ملائم طبع ایجاد می‌شود، یعنی هر چیزی که در ادراک آن لذت وجود دارد، از نظر ادراک کننده محبوب و آنچه مخالف طبع است و در ادراک آن درد و رنج وجود دارد، نزد ادراک کننده مبعوض می‌باشد. بنابراین محبت عبارت است از: «گرایش طبع به چیزی که لذت دهنده است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۸/۸) منظور از این لذت تنها لذت مادی و جسمانی مانند لذت غذا نیست، بلکه لذت‌های معنوی و روحانی که از درک محاسن و زیبایی‌های معنوی حاصل می‌شود را نیز در بر می‌گیرد، مانند لذتی که فرد از مشاهده فضایل

اخلاقی همچون ایثار و کرم و بخشش احساس می کند و صاحبان این فضایل را دوست می دارد. در مجموع می توان گفت که محبت، میل و کششی است که انسان نسبت به امور موافق و ملائم با نفس خود دارد. اموری که درک آن برای وی لذت بخش و موجب استکمال، چه از نظر مادی و جسمانی و چه از نظر روحی و معنوی است.

۲. معناشناسی

الف. تعریف معناشناسی

مبحث معناشناسی یکی از بخش های اصلی دانش زبان شناسی محسوب می شود. زبان شناسی را مطالعه علمی زبان تعریف نموده اند و به تناسب آن، معناشناسی نیز مطالعه علمی معنا توصیف شده است. منظور از «معنا»، معنایی است که بتوان آن را از درون زبان دریافت و برای درک آن نیازی به داشتن اطلاعاتی خارج از زبان نباشد. مثلا معنای «صندلی»، با کمک واژه های دیگر زبان فارسی و نه با اشاره یا نقاشی توضیح داده شود. چنان که فرهنگ لغت تک زبانه همین کار را انجام می دهد. این نوع معنا که توسط اجزای خود زبان دریافت می شود، معنای «درون زبانی» نام دارد و در مقابل معنای «برون زبانی» که به کمک اشیاء خارجی درک می شود، قرار می گیرد. به عنوان مثال، اگر برای توضیح معنای «صندلی»، تصویر آن را بکشیم یا یکی از افراد آن را در دنیای خارج نشان دهیم، آن گاه به معنای «برون زبانی» آن اشاره کرده ایم. معناشناسی، صرفا معنای درون زبانی را در سطح تک واژه، واژه و جمله مورد بررسی قرار می دهد و به عنوان بخشی از مطالعات زبان شناسی، «معناشناسی زبانی» نامیده می شود. (صفوی، ۱۳۷۹: ۶۱)

نشانه شناسی به عنوان علمی که به مطالعه نشانه ها اعم از نشانه های زبانی و غیر زبانی می پردازد، شامل معناشناسی نشانه شناختی که معنای زبانی و غیر زبانی را مورد مطالعه قرار می دهد نیز می شود. اما از آنجا که دانش نشانه شناسی، عمدتا به بررسی نشانه های زبانی و معنای آن ها پرداخته است، (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۵ و صفوی، ۱۳۸۵: ۱۷) بسیاری از تحلیل های نشانه شناختی به عنوان ابزاری برای معناشناسی یک متن و یا

تلاشی برای کشف منطق درونی متن، یعنی روابط خاص میان نشانه‌ها درون نظام متن، به کار رفته است. چنان‌که ایزوتسو از مبانی نشانه‌شناختی و زبان‌شناختی سوسور برای معناشناسی قرآن بهره‌گرفت و نشان داد که چگونه می‌توان از طریق روش‌های جدید نشانه‌شناسی قرآن به معناشناسی آن وارد شد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۲۹)

ب. معناشناسی قرآن از دیدگاه ایزوتسو

دیدگاه ایزوتسو در مورد معناشناسی قرآن، مبتنی بر آمیزه‌ای از زبان‌شناسی سوسور و مباحث معناشناسی اولمان است. ایزوتسو بر اساس این مباحث، قرآن را مقطعی از زبان عربی می‌داند که در بردارنده یک نظام معنایی است. در این نظام، کلمات و تصورات مهم، گروه‌های کوچک و بزرگ گوناگونی را تشکیل می‌دهند که از راه‌های مختلف با هم پیوند یافته و در نهایت، یک شبکه پیچیده تصویری را به وجود می‌آورند که نشان‌دهنده جهان بینی قرآن و به عبارتی، طرز نگرش قرآن به جهان هستی است. به بیان دیگر از نظر ایزوتسو، دستگاه معنایی هر زبان ارتباط مستقیمی با جهان بینی قومی دارد که به آن زبان تکلم می‌کند. (همان، ۴)

یکی از مهم‌ترین اصول کاربردی تحلیل معناشناختی مفاهیم قرآنی، بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی واژگان است. به طور کلی، هر واحد زبانی در یک جمله از پیش ساخته شده، دارای دو نوع رابطه با واحد‌های زبانی دیگر است. رابطه هم‌نشینی با واحد‌هایی که همراه آن‌ها در ساخت یک جمله شرکت نموده و رابطه جانشینی با واحد‌هایی که امکان جایگزینی با واحد مذکور را دارند و عموماً از رابطه ترادف، تشابه، تفاوت و تضاد با آن برخوردارند. طبق نظر سوسور و ایزوتسو، هر دو نوع این روابط در شکل‌دهی معنای یک کلمه، نقش اساسی دارند. از نظر ایزوتسو، وقتی واژه‌های قرآن در محورهای هم‌نشینی و جانشینی درون نظام قرآن قرار می‌گیرند، تغییر معنایی در آن‌ها رخ می‌دهد و معنایی مشخص به خود می‌گیرند که این معنا به عنوان «معنای نسبی» آن‌ها شناخته می‌شود. در صورتی که این واژه‌ها خارج از نظام معنایی قرآن و

به طور کلی جدا از دیگر کلمات، محتوای تصویری ویژه خود را دارند که همه جا همراه آن‌ها منتقل شده و «معنای اساسی» آن‌ها نامیده می‌شود. (همان، ۲۲۵)

اکنون با توجه به روابط همنشینی و جانیشینی مشتقات «حب» در قرآن، به بررسی ساختار معنایی محبت در قرآن می‌پردازیم.

گفتار دوم: ساختار معنایی محبت در قرآن

عناصر معنایی مشتقات حب در مورد انسان با توجه به نحوه کاربرد آن‌ها در سیاق و نوع روابط همنشینی و جانیشینی آن‌ها در آیات به شرح زیر است:

۱. قلب، جایگاه محبت

در برخی از آیات قرآن، محبت به قلب نسبت داده شده است. مانند:

«وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ۷)

«ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده است.» این آیه به صراحت می‌گوید که زینت دادن ایمان و در نتیجه محبوب کردن آن در قلوب افراد صورت گرفته است. منظور از قلب، قلب روحانی و معنوی یا همان روح مجرد و نفس ناطقه است که تمام قوا و صفات انسانی مانند غفلت، انحراف، قساوت، محبت و غیره از آن نشأت می‌گیرد. در این آیه، تعبیر خاصی در مورد محبت در قلب به کار رفته است؛ آیه می‌فرماید:

«وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف، ۳۰)

گروهی از زنان شهر گفتند: «همسر عزیز، جوانش [غلامش] را بسوی خود دعوت می‌کند! عشق این جوان، در اعماق قلبش نفوذ کرده، ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم.»

این آیه به نقل سخنان سرزنش‌آمیز زنان شهر نسبت به زلیخا بعد از انتشار خبر مراد او با یوسف می‌پردازد. تعبیر «و قد شغفها حبا» در آیه، طبق نظر اکثر مفسران به

معنای این است که محبت یوسف تا شغاف قلب زلیخا راه یافت. شغاف در لغت به معنای غلاف و حجابی است که محیط به قلب است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰۱/۱۱)

برخی هم گفته اند که شغاف، «باطن و مرکز قلب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۷) است که جایگاه محبت و دوستی است. اما معنای ریشه ای این واژه «اخذ و تصرف به وسیله نفوذ و احاطه در شیئی» است. به این ترتیب، مضمون آیه این است که آن جوان، قلب او را با نفوذ در اعماق قلبش و احاطه آن به تصرف خود درآورد، از این جهت که محبت و تعلق خاطر وی در اعماق قلب او جای گرفت. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۸۰-۷۹)

با توجه به این دو آیه، جایگاه محبت، اعم از محبت های نفسانی مانند محبت زلیخا به یوسف و محبت های معنوی مانند محبت به ایمان، قلب انسان است که مراد از آن، لطیفه روحانی ربانی یا روح است. بنابراین، محبت از حالاتی است که بر قلب عارض می شود و نوعی میل و کشش و گرایش درونی به فرد، شیئی یا امری است. میل و گرایش قلبی، اصلی ترین عنصر محبت در انسان بوده و زیر بنای عناصر دیگر آن محسوب می شود. در واقع بدون میل و گرایش قلبی، هیچ کدام از خصوصیات و آثار و عوارض محبت پدید نمی آید.

۲. محبت دارای مراتب و درجات است

در آیات متعددی از قرآن کریم، محبت در کنار تعابیری به کار رفته است که نشان می دهد محبت دارای شدت و ضعف و قلت و کثرت است. یکی از این تعبیرات، تعبیر «أشد حبا» می باشد که در این آیه آمده است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»
(بقره، ۱۶۵)

بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می کنند و آن ها را همچون خدا دوست می دارند، اما آن ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهایشان)، شدیدتر است.

«شدد» به معنای «محکم بستن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۴۷/۱) و «شدید» به معنای «سخت و محکم» است. تعبیر «أشد» نیز اسم تفضیل و به معنای «قویتر و محکم تر» است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۱) در مورد معنای «أشدُّ حُبًّا»: دو وجه گفته شده است:

۱. «أشدُّ» به معنای «ثابت تر و دائمی تر» است. یعنی مشرکین در دلبستگی و محبت خود نسبت به خداوند و شرکا ثابت و پایدار نبودند و محبت خود را از این بت به آن بت منتقل می کردند و تنها هنگام سختی ها و مصائب به خداوند رومی آوردند، ولی مؤمنین در محبت خدا ثبوت و پایداری بیش تری داشتند.

۲. «أشدُّ» بمعنای «محکم تر» است. یعنی محبت مؤمنان به خداوند از محبت مشرکان نسبت به خداوند و انداد و همتایان او محکم تر است. (طوسی، بی تا: ۱۵/۲) در هر دو وجه، آنچه که مسلم است تفاوت حب مشرکان و مومنان است که این تفاوت با توجه به معنای «أشد» مربوط به کیفیت حب است نه کمیت آن.

تعبیر «كحب الله» نیز در آیه همسانی دو محبت یعنی محبت به «أنداد» و محبت به خداوند را نشان می دهد. (ابن عاشور، بی تا: ۲/۹۰) در این تعبیر «كاف» به «حب» اضافه شده است که یکی از حروف جر در زبان عربی است و برای تشبیه و تمثیل به کار می رود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۷۰) نکته دیگر در این تعبیر این است که برخلاف تعبیر «أشد حبا» که تفاوت درجه کیفی محبت مشرکان و مؤمنان را بیان می کند، تعبیر «كحب الله» همسانی کمی محبت مشرکان نسبت به خداوند و شرکا را نشان می دهد و می گوید: میزان محبت مشرکان نسبت به هر دو به یک اندازه است، در حالی که محبت مؤمنان از محبت آنان راسخ تر و محکم تر است.

تعبیر دیگری که در قرآن اختلاف رتبه محبت را نشان می دهد، تعبیر «أحب» می باشد که در قالب اسم تفضیل به کار رفته است و صریح در این است که دو طرف تفضیل در اصل معنای کلمه شریک اند، ولی یکی از دو طرف، از اصل معنا، بهره بیشتر و دیگری بهره کمتر دارد؛ مانند: گرم تر، قوی تر و تعبیر «أشد حبا» نیز در آیه سابق، اسم تفضیل است و تفاوت درجه کیفی بین دو طرف تفضیل یعنی مفضل و مفضل علیه

را نشان می دهد، اما با این تفاوت که «أحب» در مورد تفضیل یک محبوب بر محبوب دیگر به کار می رود و این مفهوم را می رساند که فردی یا شیئی از دیگری محبوب تر است، اما «أشد حبا» برتری محبت یک محب بر محبت محب دیگر را افاده می کند.

(ابن عاشور، بی تا: ۲/ ۹۲) چنان که این مطلب در آیه زیر مشهود است: «إِذْ قَالُوا لَیْسَ لَهُ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَیْهِ أَمَّا مَنْ نَحْنُ عَصَبُهُ إِنَّ أَبَانَا لَفِی ضَلَالٍ مُّبِینٍ» (یوسف، ۸)

هنگامی که (برادران) گفتند: «یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدر، از ما محبوب ترند در حالی که ما گروه نیرومندی هستیم! مسلماً پدر ما، در گمراهی آشکاری است.

به این ترتیب معنای محبت و دوست داشتن امری است که شدت و ضعف می پذیرد و بنا به تعبیر علامه، حقیقتی مشکک و ذو مراتب است. از نظر ایشان، محبت رابطه ای وجودی است و وجود حقیقتی مشکک است و از طرف دیگر، رابطه وجودی بین علت تامه و معلول آن با رابطه وجودی بین علت ناقصه و معلولش یکسان نیست. از این رو شدت محبوبیت اشیاء، متناسب با ضروری بودن یا غیر ضروری بودن و نیز مادی یا معنوی بودن کمالی است که از آن اشیاء برای انسان حاصل می شود. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۲۰)

۳. درک زیبایی در محبوب

انسان میل و کشش فطری نسبت به زینت ها و زیبایی ها دارد و امور دارای حسن و جمال چه از نوع حسی و چه از نوع غیر حسی، خود به خود محبوب و مطلوب انسان واقع می شوند. همان طور امور زشت و قبیح منفور و مطرود واقع می شوند.

از آن جایی که محبت میل و کشش درونی به محبوب است، منشأ این میل و کشش، ویژگی محبوب است که دارای خاصیت جذب کنندگی است و زینت آن محسوب می شود. به این ترتیب، حب و زینت رابطه ناشی و منشا را دارند و این رابطه، مفهوم این دو را به یکدیگر بسیار نزدیک کرده است. به طوری که وقتی چیزی زینت قرار بگیرد، به خودی خود محبوب واقع می شود و می توان گفت زینت دادن، همان محبوب کردن است. این همان نکته ای است که در آیه زیر جلب توجه می کند:

«...وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَ
الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات، ۷)

... ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده، و
(به عکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است، کسانی که دارای این
صفاتند هدایت شدگانند.

«تزیین» از باب تفعیل از ریشه (زین) است که دلالت بر زیبایی و حسن شیئی می‌کند.
معنای «تزیین»، زینت قرار دادن و نیکو قرار دادن چیزی است که نیازمند زینت شدن
است و نیز چشم پوشی از اموری که آن را زشت و معیوب می‌نماید. «زینت» نیز اسم
است و شامل هر شیئی می‌شود که به آن آراسته شوند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷۴) اعم از
زینت‌های باطنی مانند علم یا بدنی مانند قدرت بدنی و یا خارجی مانند زر و زیور.
(قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۱۹۶)

عبارت «و زینته فی قلوبکم» معنای «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ» را توضیح می‌دهد. محبوب
کردن ایمان نزد مؤمنان به این معنا است که خداوند ایمان را در دل‌های آنان زینت
کرده و آراسته است و دل‌های آنان زیبایی ایمان را به روشنی درک می‌کند و به
سمت آن مایل می‌شود تا حدی که به راحتی دست از آن بر نمی‌دارند و امور دیگر را
بر آن ترجیح نمی‌دهند. این زینت دادن و آراستن، با اموری مانند ثناء و ستایش ایمان،
بیان محاسن و نیکی‌های آن، سهولت و آسانی دین و نیز ارائه دلایل و براهین متین در
اثبات دین و دعوت با حکمت و موعظه حسنه و وعده پاداش برای آن صورت گرفته
است. در واقع این زینت‌ها، الطاف و امدادهای الهی هستند که قلب مردم را به سوی
ایمان مایل و مشتاق می‌سازند و داعی و انگیزه‌گرایش به ایمان را فراهم می‌کنند.
الطاف الهی محدود به آراستن ایمان نمی‌شود، بلکه در مقابل با بیان بدی‌ها و زشتی
های کفر و فسوق و عصیان و بیان پوچی و بی‌پایه بودن آن و تهدید به عقاب و عذاب
دردناک در قبال آن، دل‌های مردم را از آن‌ها روی گردان کرده است. (کاشانی، ۱۳۳۶:

۸/۴۱۳ و کاشانی، ۱۴۲۳:ق/۶/۴۲۰ و اندلسی، ۱۴۲۰:ق/۹/۵۱)

ترکیبی که در آیه به کار رفته است و «زینه» را در کنار «حب» و عطف به آن قرار داده است، بیانگر این است که در معنای محبت اشاره ای به درک زیبایی در محبوب وجود دارد. به این معنا که محبت داشتن به ایمان با زیبا دیدن آن همراه است. از این رو برخی از مفسران عبارت «و زینه فی قلوبکم» را تأکید برای عبارت «حب الیکم الایمان» دانسته اند.

د- تقدم محبوب و متعلقات آن بر دیگران و اراده قرب به او

محبت یک حالت نفسانی و شعور درونی است که هر انسانی فطرتاً آن را درمی یابد و به مقتضای آن حالات و صفاتی در او شکل می گیرد و او را در جهت خود به حرکت و تکاپو وا می دارد. محبین افرادی هستند که محبت بر وجود آن‌ها حاکم شده و بر سبک رفتار و زندگی آن‌ها تأثیر می گذارد و آن‌ها را به سمت و سوی محبوب و متعلقات او سوق می دهد. صفات و خصوصیتی که محبت در محبین ایجاد می کند، موجب تمایز آن‌ها از غیرشان شده و نشان دهنده نوع محبت ایشان و میزان آن است. در برخی آیات قرآن توصیفاتی از محبین به چشم می خورد؛ از آیه‌ای که در این رابطه می توان ذکر کرد، این آیه است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده، ۵۴)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما، از آیین خود بازگردد، (به خدا زینانی نمی‌رساند) خداوند جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند. این، فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) می‌دهد و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.»

خداوند با مرتدانی که محبت دشمنان خدا را به جای محبت خدا در دل جای دادند، چنین اتمام حجت می کند که اگر شما از دین خود برگشتید، پس بدانید که دین حق از ایمان شما که ملوث به دوستی دشمنان خداست، بی نیاز است. چرا که به زودی خداوند قومی را بر می انگیزد که آن‌ها را دوست می دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست می دارند و از دشمنان او بیزارند. آیه برای این افراد که محب خداوند هستند، چهار صفت ذکر می کند: اول می فرماید: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ «أَذِلَّةٌ» جمع «ذلیل» به معنای کسی است که دارای صفت ذُل می باشد. «ذُل» در لغت به دو معنای «نرمی و خضوع» (مصطفوی؛ ۱۳۶۰: ۳/۳۲۵) و «خواری و کوچکی» (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۷۶) به کار می رود که در این جا با توجه به سیاق آیه که در مقام مدح مؤمنان است، به معنای اول، یعنی نرمی و خضوع است. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۶/۲۳۳ و خطیب، ۱۹۷۰م: ۳/۱۱۱۹ و طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵/۶۳۳ و ابن عاشور، بی تا: ۵/۱۳۶)

این تعبیر شدت محبت و رحمت و خیرخواهی آنان را نسبت به مؤمنان نشان می دهد. این صفت مؤمنان در واقع به همان محبت آنان نسبت به خدا باز می گردد؛ چرا که محبت آنان به مؤمنان، از لوازم محبت آن‌ها به خداست. پس حب محبوب، حب به متعلقات او نیز هست و از طرفی با حب دشمنان و مخالفان او نیز یک جا جمع نمی شود. چرا که محبت، میل و کشش است و دو میل متضاد و متناقض نمی توانند همزمان در یک فرد وجود داشته باشد. از این رو در آیه، بعد از ذکر نرمی و عطفیت این گروه با مؤمنان، برخورد سخت آنان را با دشمنان خدا مطرح می کند و می فرماید: «أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»؛ «أَعِزَّةٌ» در این عبارت جمع «عزیز» به معنای کسی است که متصف به «عز» یعنی قدرت و صلابت است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۷۶ و ابن عاشور، بی تا: ۵/۱۳۶)

صفت سوم این قوم در عبارت «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» مشمول همان صفت قبلی است. اما صفت چهارم آن‌ها یعنی عدم خوف از ملامت کنندگان (وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) با همه صفات قبلی مرتبط است. به این معنا که این گروه از مؤمنان، از ملامت شدن به خاطر تواضع برای مؤمنان و تکبر در برابر کافران مستکبر در همه حال و بذل مال و جان در راه خدا، واهمه ای ندارند و سرزنش تمام سرزنش کنندگان، خللی

در اراده آن‌ها ایجاد نمی‌کند. چنین قاطعیت و پایداری، جز از سر محبت خالص آن‌ها به ذات باری تعالی نیست. به این ترتیب، ویژگی‌های معنایی حب بر اساس صفات مذکور در آیه، عبارت‌اند از جهت دار بودن محبت که موجب تلازم حب به محبوب با حب به متعلقات آن و تلازم محبت به محبوب با سلب محبت و بیزاری از ضد آن می‌شود و نیز این که محبت، محبوب را مقدم بر غیر آن حتی بر نفس محب قرار می‌دهد و محب را به تلاش برای تقرب به محبوب و کسب رضایت او و رساندن خیر و منفعت به او وامی‌دارد.

آیه دیگری که می‌توان گفت محبت در انسان را توصیف می‌کند، این آیه است: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَارَ عَتَمٌ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (آل عمران، ۱۵۲) خداوند وعده خود را به شما (در باره پیروزی بر دشمن در احد) تحقق بخشید در آن هنگام (که در آغاز جنگ) دشمنان را به فرمان او، به قتل می‌رساندید (و این پیروزی ادامه داشت) تا این که سست شدید و (بر سر رهاکردن سنگرها) در کار خود به نزاع پرداختید و بعد از آن که آنچه را دوست می‌داشتید، به شما نشان داد، نافرمانی کردید. بعضی از شما، خواهان دنیا بودند و بعضی خواهان آخرت.

این آیه، کسانی که در انجام وظیفه خود در جنگ احد کوتاهی کردند را مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌دهد و سه چیز را به آن‌ها نسبت می‌دهد. اول «فشل» که در لغت به معنای ضعف و ترس و بی‌تابی (ابن‌اثیر، بی تا: ۳/ ۴۴۹) است و در این جا با توجه به سیاق آیه به معنای وهن و سستی است و منظور آیه از آن، به ستوه آمدن برخی تیر اندازان از حفظ پست خود و سست شدن در انجام وظیفه، به خاطر حرص و طمع آن‌ها به جمع غنائم است. دوم «تنازع فی الامر» یا اختلاف آن‌ها با یکدیگر در اطاعت امر پیامبر (ص) است که به دنبال فشل شدن و سستی برخی از آن‌ها رخ داد. سوم «عصیان» به معنای «مخالفت امر و اطاعت نکردن» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/ ۶۴) است که بعد از اختلاف بین تیر اندازان در مورد اطاعت امر پیامبر و ماندن در کمین گاه و رها کردن

آن و جمع غنائم صورت گرفت. بعد از بیان سه صفت مذکور، آیه علت آن را چنین اعلام می‌کند: « مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ »، یعنی دیدن محبوبتان شما را چنین کرد. منظور از « ما تحبون » همان غنائم است که محبت آن و حرص و علاقه به جمع آوری آن، آنان را سست نموده و به نزاع و عصیان کشاند. این حالات و اعمال، بیانگر خاصیت جذب و کشش و تقدم گرائی در محبت است که بر اثر آن دل محب را در طلب محبوب، بی تاب و قرار نموده و موجب می‌شود تا محب، محبوب را مقدم بر همه چیز دانسته و در جهت رسیدن به آن از هیچ کوششی فروگذار نکند. در این جا آیه تعبیر دیگری می‌آورد که ناظر به گرایش و تمایل آن‌ها به اموال و غنائم موجود است و دوباره به شکل دیگری فشل شدن و عصیان آن‌ها را تعلیل می‌کند. آن عبارت این است: « مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ » در این عبارت، اراده دنیا کنایه از اراده نعمت و مال دنیا که در این جا همان غنیمت است، می‌باشد. این تعبیر، بیان دیگری از محبت آنان به مال و غنیمت موجود است و به صراحت رابطه معنایی حب و اراده را نشان می‌دهد که بر اساس آن می‌توان گفت طبق مضمون آیه در معنای حب، مفهوم اراده قرب به محبوب وجود دارد. طبق توصیفات محبین در این آیات، محبت عبارت است از نوعی اراده همراه با شوق به محبوب و متعلقاتش و مقدم دانستن آن بر غیرش و بیزاری از ضد آن.

۴. وجود عنصر اطاعت در معنای حب

از آن جایی که حب، میل و دل بستگی محب به محبوب است، طبیعتاً محب را به تلاش برای رسیدن به قرب محبوب و او می‌دارد و توان تحمل فراق محبوب را از او سلب می‌کند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲) تقرب جستن به محبوب و دوری از فراق او نیز جز در سایه تلاش برای فراهم آوردن اسباب خشنودی و رضای او و پرهیز از عوامل رنجش و غضب او حاصل نمی‌شود. به این ترتیب باید گفت که محبت، شخص محب را مطیع و خاضع در برابر محبوب خود قرار می‌دهد. به طوری که همه سعی و کوشش او بر این است که با تحقق بخشیدن به خواسته های محبوب و پیروی از اوامر

وی و ترک امور مکروه و مبغوض او، نظر وی را به خود جلب نماید و خشنودی و محبت او را به دست آورد و این بالاترین بشارت برای محب است که بدانند محبوب نیز به او محبت دارد و از وی خشنود است. (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۲۵۵ و طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳/ ۲۴۶)

این ویژگی حب در قرآن اهمیت خاصی دارد و مخصوصا در مورد محبت داشتن نسبت به خداوند مورد تاکید قرار گرفته است، تا جایی که محبت انسان به خدا توسط اکثریت مفسران به اراده طاعت و پیروی تفسیر شده است:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»
(آل عمران، ۳۱)

بگو: «اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.»

این آیه کسانی را که ادعای محبت خدا را دارند، مورد خطاب قرار می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد ادعای خود را ثابت کنند. چرا که محبت تنها ادعای زبانی یا هیجان درونی نیست و ضرورتا آثار و عوارض ظاهری به دنبال دارد و محبتی که خالی از جلب رضایت محبوب و پیروی از خواسته‌های او باشد، چیزی جز ادعایی تهی و دروغی نیست. به بیان دیگر، انجام امور مکروه و مبغوض محبوب، کم بها دادن و ناچیز شمردن او و خواسته‌های اوست که این امر با طبیعت حب ناسازگار است.

تبعیت و اطاعت از خدا نیز مستلزم اطاعت از پیامبر (ص) است که در آیات متعددی این مسأله به مسلمانان گوشزد شده است. بنابراین، از تعلق «فَاتَّبِعُونِي» به «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ» روشن می‌شود که لازمه صادق و حقیقی بودن محبت به خداوند، قبول دین و شریعت او و اطاعت و تسلیم در برابر اوست و طبق این آیه باید گفت که بدون عنصر اطاعت و تبعیت از محبوب، اصلا محبت و محبوبی وجود ندارد.

لازم به ذکر است که مسأله اطاعت در محبت، زمانی مطرح است که محبوب از نظر شأن و منزلت در جایگاه بالاتری از محب قرار داشته باشد. در صورتی که محبوب هم سطح محب باشد نیز مسأله اطاعت در محبت مطرح می‌شود. اما اگر محبوب از موقعیت پایین‌تر و ضعیف‌تری نسبت به محب برخوردار باشد، محبت تنها در قالب

جلب خیر و نفع برای محبوب ظاهر می شود و نه اطاعت و پیروی. چنان که این مطلب در آیاتی که محبین را توصیف می نماید، به ویژه از آیه ۹ سوره حشر به راحتی قابل دریافت است. به همین خاطر در محبت انسان به خداوند، مسأله اطاعت مطرح است و در محبت انسان به انسان های والاتر مانند پیامبر (ص) و نیز انسان های هم شأن، اطاعت و پیروی در کنار جلب نفع و خیر وجود دارد، ولی در محبت خدا به انسان و نیز محبت انسان قوی به انسان ضعیف، تنها جلب خیر و منفعت برای محبوب ملحوظ است.

جمع بندی

با توجه به روابط همنشینی و جانشینی محبت در قرآن، این نکته روشن شد که محبت از حالتی است که بر قلب انسان عارض می شود و نوعی میل و کشش و گرایش درونی به فرد، شیئی یا امری است. میل و گرایش قلبی، اصلی ترین عنصر محبت در انسان بوده و زیر بنای عناصر دیگر آن محسوب می شود. در واقع بدون میل و گرایش قلبی، هیچ کدام از خصوصیات و عناصر معنایی دیگر محبت پدید نمی آید. در آیات متعددی از قرآن، محبت در قالب یا سیاقی قرار گرفته است که نشان دهنده شدت و ضعف پذیر بودن آن است و این شدت و ضعف محبت، متناسب با نوع و کیفیت زینت یا کمالی است که در محبوب وجود دارد. از طرفی محبت، میل و کششی درونی به آن ویژگی از محبوب است که دارای خاصیت جذب کنندگی بوده و زینت آن محسوب می شود و از این رو در معنای محبت اشاره ای به درک زیبایی در محبوب وجود دارد. با توجه به توصیفات که آیات قرآن از محبین ارائه می دهد، محبت در بردارنده عنصر اراده قرب به محبوب و تقدم قائل شدن برای وی و متعلقاتش نسبت به دیگران است. همچنین محبت بنا بر کاربردهای قرآنی این ماده، در بردارنده عنصر اطاعت و انقیاد در مقابل محبوب است. چرا که محبت، میل به خشودی محبوب و کسب قرب و وصال اوست. البته عنصر اطاعت در محبت، زمانی مطرح است که محبوب در جایگاه بالاتر یا هم تراز با محب قرار داشته باشد. اما اگر محبوب از

موقعیت پایین تری نسبت به محب برخوردار باشد، محبت تنها در قالب جلب خیر و نفع برای محبوب و تلاش برای قرب و نزدیکی به وی ظاهر می شود و نه اطاعت و پیروی. در مجموع می توان گفت که ساختار معنایی محبت در انسان دربردارنده عناصر معنایی درون مرکز و برون مرکز است. عناصر معنایی درون مرکز این ساختار که ناظر به حالات درونی انسان است، متشکل است از گرایش قلبی و کشش درونی بودن محبت، شدت و ضعف پذیر بودن و درک زیبایی محبوب. عناصر برون مرکز این ساختار نیز که ناظر به حالات بیرونی انسان و عملکرد او می باشد، شامل تقدم گرایی برای محبوب و متعلقاتش و طلب قرب او، اطاعت و سرسپردگی در برابر محبوب و تلاش برای جلب خیر و منفعت برای وی است.

منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا، انتشارات دار السجون؛
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، انتشارات دار صادر؛
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (بی تا)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، بیروت، انتشارات مکتبه العلمیه؛
۴. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، انتشارات دار الفکر؛
۵. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن کریم*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، نشر و پژوهش فرزانه؛
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی؛

۷. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ق)، التفسیر الحدیث، قاهره، انتشارات دار إحياء الكتب العربيه؛
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، انتشارات دارالعلم الدار الشاميه؛
۹. زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، انتشارات دار الفکر المعاصر؛
۱۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، انتشارات دار الكتاب العربی؛
۱۱. صافی، محمود بن عبد الرحیم، (۱۴۱۸ق)، الجداول فی إعراب القرآن، دمشق، انتشارات دار الرشید مؤسسه الإیمان؛
۱۲. صفوی، کورش، (۱۳۸۵)، آشنایی با معناشناسی، تهران، نشر پژوهاک کیوان؛
۱۳. صفوی، کورش، (۱۳۷۹)، در آمدی بر معناشناسی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات؛
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛
۱۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، انتشارات دار المعرفه؛
۱۶. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی؛
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، انتشارات هجرت؛
۱۹. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار

الملاك للطباعه و النشر؛

۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۲)، راه روشن (ترجمه المحججه البيضاء فی تهذیب الإحیاء)،
۲۱. عارف، محمدصادق، ۱۳۷۲ مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی؛
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۹)، بیولوژی نص، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛
۲۳. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۶)، « دانش نشانه شناسی و تفسیر قرآن»، مجله قرآن و علم، ش اول؛
۲۴. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه؛
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو؛
۲۶. کاشانی، ملا فتح الله، (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، انتشارات کتابفروشی محمد حسن علمی؛
۲۷. کاشانی، ملا فتح الله، (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، قم، انتشارات بنیاد معارف اسلامی؛
۲۸. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، انتشارات ترجمه و نشر کتاب،
۲۹. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه.

هستی‌شناسی و آثار اعتقاد به ملکوت از منظر قرآن

سید مجتبی جلالی^۲

تاریخ دریافت ۹۱/۹/۱

تاریخ تایید ۹۲/۱/۳۰

چکیده

از جمله معارفی که قرآن ما را با آن آشنا می‌سازد، وجود ساحت‌های معنوی برای عالم است، که از آن به عالم ملکوت یاد شده است. براساس این نظریه تحلیل‌گران عالم هستی برای هر موجودی ملکوتی قائل شده‌اند. از نظر لغویون، حکما، عرفا، کتاب مقدس و تفاسیر و روایات، ملکوت به معنای باطن و حقیقت عالم است، به طوری که احاطه خداوند بر این باطن حاکی از انتساب اشیاء به وی و ربوبیت و قدرتش بر موجودات است که این امر حاکی از امکان شناخت این عالم بوده و به نظر می‌رسد کامل‌ترین راه برای شناخت عالم ملکوت، راه تفکر و عمل توأمان است. از دیدگاه هستی‌شناسانه «ملکوت» عالم وسیعی است که مشتمل بر ارواح موجوداتی بوده که در عالم امکان مستقرند و هر یک از آن‌ها دارای درجات مختلفی هستند. دغدغه اصلی پژوهش حاضر امکان شناخت ماهیت این آموزه قرآنی و قابلیت اثبات آن است که در صورت شناخت، به اثبات آن پرداخته و لزوم ایمان به آن و آثار دانستنش نظیر آثار معرفتی و نوازم اعتقادی پذیرش آن در انسان‌شناسی، کمال و گرایش‌های اخلاقی مطرح و تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: ملکوت؛ باطن؛ مرتبه وجودی؛ انسان؛ تکامل.

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

یکی از معارف مهم و ارزشمندی که قرآن ما را با آن آشنا می‌سازد، وجود ساحت‌های معنوی و ملکوتی و رای عالم حواس و مادی است که از آن به ملکوت یاد کرده و برای هر موجودی ملکوتی قائل شده است. (یس، ۸۳) درسوره اعراف با لحنی پرسش‌گرانه اما تشویقی می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف، ۱۸۵) و درسوره انعام در جریان و سیر تکاملی پیامبر بزرگی همچون ابراهیم و پس از طی مراحل رشد فکری و عقلی می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام، ۷۵) البته درسوره مؤمنون ویس تأکید می‌کند، این جهان مانند جهان مادی دردست خداوند است: «قُلْ مَنْ يَدِينُهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (مؤمنون، ۸۸) «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِينُهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس، ۸۳) و ازسوی دیگر، گرچه وحی ازچنین جهانی خبر داده است، اما با درک و کاوش عقلی قابلیت تحلیل و بررسی و شناخت زوایای آن وجود دارد.

آنچه دراین تحقیق به عنوان سؤال اصلی مطرح می‌شود، عبارت است ازاین‌که: ملکوت چیست و آیا اثبات وجود ساحت‌های ملکوتی نظام هستی ممکن است یا خیر و شناخت و اعتقاد به وجود چنین ساحتی درعالم هستی چه آثار و لوازمی درپی دارد؟ که به تبع آن سؤالات دیگری در این بحث مطرح می‌شود، از جمله:

۱. آیا میان عالم غیب مطلق و عالم طبیعت، عوالم دیگری وجود دارد و ماهیت ملکوت و ویژگی‌های این حقیقت و آموزه قرآنی چیست؟
۲. بر فرض وجود عالم ملکوت، ازچه راه‌هایی می‌توان چنین ساحتی را اثبات کرد؟

۳. باور به این حقیقت چه نقشی در بحث کمال و گرایش‌های اخلاقی دارد؟

با توجه به این پرسش‌ها و دغدغه‌هایی که مطرح است، ضرورت بررسی این عالم در قرآن مشخص شده و پاسخ به چنین سؤالاتی ضروری به نظر می‌رسد. در حیطه شناخت جهان هستی و در دایره معرفت خویش از این جهان، به نظرمی رسد که اشیاء از ساحتی غیرمادی برخوردارند که از آن به عالم ملکوت تعبیر می‌شود و اثبات آن از طریق عقل و وحی امکان پذیر است، به طوری که لازمه شناخت آن تأثیر مثبت در انسان‌شناسی و سیر تکاملی انسان در ابعاد معنوی خواهد بود.

کتاب‌های فلسفی، عرفانی و تفسیری در اسلام، مملو از بحث درباره چنین جهانی است و اشاره به آن‌ها می‌تواند نشان دهد که این کلید واژه اگر در آثاری آمده است، دلیل بر تکراری بودن موضوع در این آثار نیست. در این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی به بررسی نظرات مفسران، حکما و عرفای اسلامی پرداخته شده و با بهره‌گیری از دلایل عقلی و نقلی به اثبات فرضیه و پاسخ به سؤالات اصلی و فرعی می‌پردازیم.

مفهوم لغوی

ملکوت در لغت واژه ای است که در اصل از کلمه «مُلْکُ» مشتق شده که دارای زیادتی نسبت به آن است، مانند: جَبْرُوت از جَبَر و رَهْبُوت از رَهَب (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۶۲) و به معنای استیلائی است که حاکی از قدرت است و آنچه که در این کلمه به صورت زیاده آمده، بیانگر نوعی شدت و وسعت در معنای مصدری آن، یعنی تسلط و اشراف است. در واقع ملکوت واژه ای است که دارای معنای مبالغه در ملکیت و تنزیه خداوند از توصیفش به غیر قدرت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۹) و گاهی از آن به عالم‌غیبی که اختصاص به ارواح نفوس دارد تعبیر شده است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۳/۶۴۸) این واژه گاهی حکایت از نوعی قدرت و نظم دارد و در قرآن به طور معمول به آفریده‌های جهان که به خداوند منتسب هستند، اشاره دارد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۷۵)

چیستی ملکوت اسلامی و ادیان

مفهوم ملکوت از نظر حکما

ملکوت در نظر برخی از فلاسفه معنای عامی دارد و از آن به عالم باطن در قبال عالم

مُلک تعبیر می شود و آن را این گونه تقسیم می کنند: یکی ملکوت اعلی که عالم مُجَرَّدات محض است و دیگر ملکوت اَسفل که عالم صَوْرَاسْت که نه مادّی محض و نه مُجَرَّد محضند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۲۵) در تعییراتی که میان حکما به کار رفته عدّه ای آن را عالم مُجَرَّدات و یا عالم اَمْر دانسته (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۸) و گروهی از ایشان در تبیین عالم مثال از آن آحیاناً به ملکوت تعبیر کرده اند. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۵۴)

مفهوم ملکوت از نظر عرفا

ملکوت در نزد عرفا یکی از طبقات نظام عالم محسوب می شود که از آن به عالم ارواح و عالم غیب تعبیر می شود، نیز گروهی از ایشان به مانند حکما ملکوت را به اعلی و اَسفل تقسیم کرده و گاهی از آن به عالم اَمْر نیز یاد کرده اند که این امر حاکی از وحدت رویه عرفا و حکما در تبیین این عالم است.

مفهوم ملکوت در ادیان ابراهیمی

مراد از ملکوت در کتاب مُقَدّس قدرت روحانی خداوند است که به بندگان او می رسد تا در برابر نیروهای شرور دنیا به مقابله پردازند و شرط ورود به آن، توبه و ایمان به انجیل و ثمره اش داشتن زندگی مُنطبق با عدالت و سلامتی است. ملکوت در کتاب مُقَدّس واقعیّتی غیر قابل انکار است که در حال حاضر وجود دارد و در آینده به صورت کامل تحقق خواهد یافت.

در عهد جدید مؤمنان به ملکوت پیوسته، ملکوت خدا را با تمام تجلی اش جستجو می کنند و مشتاق حضور خدا در زندگی خویش هستند و گاهی به بیان ویژگی های اخلاقی آن ها در دوری از گناه و تلاش برای دستیابی به ملکوت اشاره شده است و در مواردی آن را مُختص برخی از بندگان برگزیده خدا معرفی نموده است. (محمدیان، ۱۳۸۰: ۵۹۰)

مفهوم ملکوت از نظر قرآن، روایات و تفاسیر

واژه ملکوت در دو آیه ۷۵ سوره انعام و آیه ۱۸۵ سوره اعراف، به صورت ملکوت آسمان ها و زمین و در آیه ۸۸ سوره مؤمنون و ۸ سوره یس به صورت ملکوت کل شیئ در قرآن ذکر شده است که در تبیین معنای آن به معانی متعددی اشاره شده است.

ملکوت آسمان‌ها و زمین

در آیه های ۷۵ سوره انعام و ۱۸۵ سوره اعراف واژه ملکوت به طور اختصاصی در مورد آسمان‌ها و زمین به کار رفته است و گویا در این آیات تنها به تبیین معنای این واژه در قبال آسمان‌ها و زمین پرداخته شده و بر نگاه عبرت آموز انسان به آن تکیه بیشتری شده است.

الف) آیه ۷۵ سوره انعام

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»

در کتب تفسیری معانی متعددی برای این واژه در این آیه ذکر شده است که عبارتند از:
 ۱. حقیقت آسمان‌ها و زمین ۲. ربوبیت خدا بر آن‌ها ۳. حکومت مطلقه خداوند
 ۴. آسمان‌ها و زمین ۵. قدرت دال بر توحید ۶. خلق آسمان‌ها و زمین ۷. مُلک خداوند
 ۸. قوای روحی ۹. مالکیت و انتساب اشیاء به خدا.

ب) آیه ۱۸۵ سوره اعراف

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ»

در تبیین معنای ملکوت در این آیه علاوه بر معنای روح و باطن به معنای عجائب صُنع و اختیار تام نیز اشاره شده است.

ملکوت کل شیئی

اما در آیه های ۸۸ سوره مؤمنون و ۸۳ سوره یس، معنای ملکوت توسعه یافته و این واژه در قبال هر شیئی به کار برده شده است، به طوری که سؤال از آن و یا تنزیه خداوند در آیات آن با تکیه بر معنای تعمیم یافته ملکوت نسبت به هر شیئی می باشد.

الف) آیه ۸۸ سوره مؤمنون

«قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

در مورد معنای ملکوت در این آیه علاوه بر معنای قدرت و باطن می توان به معنای تصرف تحت اراده و حکومت نیز اشاره نمود.

ب) آیه ۸۳ سوره یس

«فَسُبْحَانَ الَّذِي بَدَّهَ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

برای واژه ملکوت در این آیه در تفاسیر مختلف، علاوه بر معنا هایی نظیر: باطن و حکومت و مالکیت مطلقه، به معانی دیگری نظیر: ۱. آنچه که قوام شیئی به آن است ۲. حکومت و مالکیت مطلقه ۳. آن جهت از هر چیزی است که رو به خداست ۴. باطن و قوام حقیقت اشیاء، اشاره شده است.

جمع بندی در معنای واژه

با دقت در معانی ذکر شده به نظرمی رسد که واژه ملکوت می تواند مشتمل بر ۳ وصف عمده باطن اشیاء، انتساب اشیاء به خداوند و قدرت دال بر توحید، باشد که در ذیل هریک می توان معانی دیگر را قرار داد، بدین ترتیب که معانی نظیر: حقیقت و عجائب صُنع را می توان در ذیل عنوان باطن اشیاء قرارداد و خَلق آسمان ها و زمین و امر خدا را در ذیل عنوان انتساب اشیاء به خداوند لحاظ کرد، همچنین قدرت بر شیئی و اختیار تام و تصرف تحت اراده و حکومت مطلقه را می توان در ذیل عنوان قدرت دال بر توحید ملاحظه نمود و چنان چه در صدد جمع بندی میان همه این معانی بوده تا به معنای جامعی برسیم.

می توان ملکوت را به معنای باطن عالم دانست، به گونه ای که احاطه خداوند بر آن، خود حاکی از انتساب اشیاء به او و ربوبیتش در میان موجودات و قدرت لایزالش در سیطره بر موجودات است و این معنا در مقایسه با معنایی که فلاسفه و عرفا از آن ارائه داده اند، از تناسب بیشتری برخوردار است، زیرا در نظریات ایشان بر صبغه باطنی و غیبی این واژه تکیه بیشتری شده است.

راه های درک حقایق ملکوتی

با ملاحظه قرآن، روایات و کتب فلسفی و عرفانی، سه دیدگاه کلی درباره نحوه ادراک این حقیقت مشاهده می شود، بدین ترتیب که برخی بر این باورند که با روش استدلال عقلی می توان به شناخت عالم ملکوت دست پیدا نمود (سلوک فکری) ولی

در قبال آن ها گروهی معتقدند که درک چنین حقیقتی جز از راه شهود عملی امکان پذیر نخواهد بود (سلوک عملی)، اما دیدگاه سوّمی نیز وجود دارد که بر اساس آن هریک از این دو راه به طور توأمان می توانند در جهت ادراک عالم ملکوت توسط انسان، راه گشا باشند.

دیدگاه سلوک فکری

در منیه المُرید در ذیل آیه شریفه: «أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ...» (اعراف، ۱۸۵) آمده است: «و مرجع آن برمی گردد به نظر و استدلال در صنعت مُحکم و آثار متقن صانع حکیم.» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق: ۳۶۶)

لقمان به فرزندش می گوید: «بر آنچه که مالکش نیستی نظر مکن و در ملکوت آسمان ها و زمین نظر کن و آنچه خداوند خلق نموده است و این در پند دادن به قلبت کفایت می کند.» (مجلسی ۱۴۰۳ ق: ۱۳/۴۳۱)

از امام علی (ع) نقل شده که می فرمایند: تفکر در ملکوت آسمان ها و زمین عبادت مُخلصین است (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۱/۱۸۵) و چنان که به نظر می رسد همگی مؤید این مطلبند که نگاه عبرت آموز انسان در پدیده ها و نشانه های خداوند در آسمان و زمین می تواند وی را در شناخت عالم ملکوت یاری نماید.

دیدگاه سلوک عملی

این راه خود مشتمل بر یک سری از شیوه های رفتاری بوده که بیشتر به افراد سالک در مسیر رسیدن به کمال و فضائل اخلاقی توصیه می شود که در این جا به برخی از آنها اشاره می شود:

سلوک قلبی

از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: اگر پرنده ای دل تو را بخورد سیر نگردد و اگر سوسوزنی بردیده ات نهند، آن را بپوشاند و کور کند و تو می خواهی با این دو، ملکوت و باطن آسمان ها و زمین را بدانی، آیا می توانی چشم خود را به خورشید انداخته و خوب آن را نگاه کنی؟! (اگر توانستی) پس چنان است که تو می گویی.

(کلینی، ۱۳۷۵/۱:۲۷۳) که کنایه از آن دارد که رؤیت چنین عالمی با چشم ظاهری امکان پذیر نخواهد بود، در همین راستا شیخ اشراق در برخی از تعابیر خود معتقد است که تقویت نفس با قوای روحانی یکی از راه های رسیدن به ملکوت است. (شهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۳)

اخلاص

شهرزوری درباره خالص شدن جوهره شریف انسان از پلیدی ها می گوید: هنگامی که جوهر شریف نورانی از جوهر کثیف ظلمانی خالص شود از بقاء و صفا برخوردار شده و به ملکوت آسمان ها و انس با ارواح نایل می شود. (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۵۹)

فخررازی معتقد است که نور خداوند زوال ناپذیر است و ارواح بشری به خاطر وجود حجاب هایی از این انوار ملکوتی محرومند که آن حجاب چیزی جز اشتغال به غیر خداوند نیست که به هر اندازه از زوال آن حجاب، این تجلی حاصل می شود. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳/۳۴)

صبر

از امام صادق (ع) نقل شده که رسول خدا (ص) فرمودند: خوشا به حال نیازمندی که صبر می کند و آن ها کسانی هستند که ملکوت آسمان ها و زمین را مشاهده می کنند. (مجلسی، ۱۳۷۸: ۲/۳۱۸)

مبارزه با شهوات

شهوات گرچه به ظاهر گوارایند، ولی جان انسان را از توجه به عالم ملکوت باز داشته و او را به پست ترین درجات انتکاس می دهند. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۹۶)

در حدیث قدسی آمده: ای احمد، روی زاهدان از عبادت شبانه و روزه های روز، زرد است و آن ها همه این رنج ها را نه به خاطر ترس از آتش جهنم و نه برای شوق بهشت مُتَحَمِّل می شوند، بلکه ایشان به ملکوت آسمان ها و زمین نظر کرده اند و فقط خداوند را شایسته عبادت می دانند. (خرّ عاملی، ۱۳۸۰: ۳۸۵)

دیدگاه تفکر و عمل توأمان

در مواردی از دو راه تفکر و عمل یا سلوک فکری و عملی، به نحو توأمان یاد شده است به گونه‌ای که هریک در کنار دیگری مُثمرتر خواهند بود.

از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: هر که برای خدای بزرگ علم بیاموزد و برای خدا عمل کند و برای خدا به آموختن علم به دیگران پردازد، در ملکوت آسمان‌ها بزرگ خوانده شود. (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱/۸۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲/۲۷)

ایشان در سفارش هایشان به عبدالله بن جُنْدَب می فرمایند: در راه خدا با مؤمنان دوستی کن، به دستاویز محکم (قرآن) چنگ زن و به (رشته) هدایت در آویز تا عملت پذیرفته شود... و ملاک همه هدایت است، هر که راه را بیابد عملش پذیرفته گردد و به عالم ملکوت صعود کند. (ابن شعبه، ۱۳۸۲: ۴۸۵)

در مقایسه این سه دیدگاه با یکدیگر به نظر می رسد کامل ترین و مطمئن ترین راه، راه سوّم است، زیرا هریک از این دو راه به تنهایی نمی توانند شناخت کاملی از این حقیقت را برای انسان ایجاد کند.

هستی‌شناسی عالم ملکوت

قرآن به عنوان کتاب آسمانی زیر بنای بحث عالم ملکوت را مطرح نموده است و در پی طرح آن در حوزه‌های متعدّد به مطالب مختلفی پیرامون مباحث هستی‌شناسی و چگونگی ویژگی‌های این نشئه از عالم وجود پرداخته شده است. در این جا به بررسی دیدگاه‌های مختلف تنی چند از متفکران مسلمان درباره هستی‌شناسی ملکوت می پردازیم.

تبیین عالم ملکوت در بیان ملاصدرا

ملاصدرا مراد از ملکوت را باطن هر شیء می داند که مالک امر آن به اذن خداوند در آن تصرف می کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۲/۲)

وی می افزاید: برای هر موجودی در این عالم حسّی، صورت باطنی دیگری در عالم روحانی وجود دارد که نسبتش با آن نسبت روح به بدن است. (پیشین)

براین اساس موجودات عالم حسّی با هر منزلتی، دارای یک روح و باطن ملکوتی نیز هستند که بر حسب مقام و فضیلتی که دارند، دررتبه و درجه ای متناسب با آن قرار گرفته اند.

تبیین عالم ملکوت از نظر علامه طباطبایی

ایشان در تبیین آیه ۷۵ سوره انعام، ملکوت را به معنای مالکیت حقیقی می دانند، وی ملکوت را وجود اشیاء از جهت انتسابی که به خدای سبحان داشته و قیامی که به ذات او دارند تعریف کرده و اذعان می دارد که چنین امری قابل شرکت نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷/ ۱۷۰-۱۶۹) ایشان در ذیل آیه ۱۸۵ سوره اعراف این کلمه را به باطن تفسیر نموده اند که انسان‌ها باید در آن نظر کنند که وجود این موجودات محتاج به پروردگاریست که امر هر چیزی را اداره می کند. (طباطبایی، پیشین: ۸/ ۳۴۸)

از نظر علامه طباطبایی، ملکوت در آیه ۸۸ سوره مؤمنون، به معنای سلطنت است که می تواند در مخلوق خود و در مُلک او تصرف نماید. (طباطبایی، پیشین: ۱۵/ ۵۹) وی در ذیل آیه ۸۳ سوره یس می گوید: ملکوت، مبالغه در معنای لُک است و مراد از ملکوت آن جهت از هر چیزی است که روبه خداست. (طباطبایی، پیشین: ۱۷/ ۱۱۶)

در واقع علامه بارویکردی باطنی در تفسیر این واژه، در چند مقام به توصیف و تحلیل آن پرداخته که با در کنار هم نهادن نظریات ایشان و در مقام جمع بندی آن‌ها با یکدیگر می توان ملکوت را عبارت از جهت غیبی و باطنی موجودات در قبال خداوند دانست که حاکی از حکومت و سلطنت خداوند و مالکیت وی بر موجودات است.

عالم ملکوت از دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری در مقام تبیین عالم ملکوت و بیان ویژگی‌های آن اساس نام گذاری ملکوت را به این دلیل می داند که آن عالم، از قدرت به مراتب بالاتری نسبت به این عالم برخوردار است، او ارتباط انسان با قوای باطنی که از آن به ملکوت یاد نموده اند را امری ممکن دانسته که بر اساس این ارتباط، روح انسان از قوای بالایی برخوردار شده و

می‌تواند منشأ اثراتی در جهان باشد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۸۶) وی می‌گوید: ملکوت، یعنی قدرت، آن جهان را جهان قدرت می‌نامند، چون آنچه در این جهان است نسبت به آنچه که در آن جهان است از نظر قُوّه و قدرت هیچ است و ملکوت مبالغه در قدرت است. (مطهری، پیشین)

بنابراین، جهان ملکوت از دیدگاه شهید مطهری عالم غیب و باطنی است که در قیاس با این عالم از قدرت به مراتب بالاتری برخوردار است، به طوری که ارتباط با آن جهان می‌تواند منشأ اثرات گوناگون و قابل توجهی در این دنیا باشد. در مقام مقایسه دیدگاه شهید مطهری با دیدگاه‌های پیشین، به نظر می‌رسد که سخن ایشان از نظریه‌یکرد باطنی با دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی، تشابه زیادی دارد.

تبیین علامه تهرانی از عالم ملکوت

علامه تهرانی از عالم ملکوت به حقیقت و باطن اشیاء یاد کرده اند که در واقع قوام موجودات مادی به این باطن ملکوتی است که از اشراف خاصی نسبت به عالم ماده برخوردار است. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۷ق: ۳/ ۱۲۷-۱۲۶) او معتقد است که برای هر موجود، یکی از ملائکه مُوکَلّ شده است تا تدبیر امور وی را عهده دار باشند و این بیان با آنچه که پیشتر گفته شد، کمی متفاوت به نظر می‌رسد، زیرا در کلام ملاصدرا، علامه و شهید مطهری از این عالم به عنوان عالم مشتمل بر ارواح و باطن موجودات سخن گفته شد و سخنی از ملائکه مُوکَلّ بر موجودات به میان نیامده است، هر چند در مقام جمع بندی می‌توان کلام ایشان را به گونه‌ای تبیین نمود تا منافاتی با کلام سایرین نداشته باشد، بدین نحو که هر یک از موجودات دارای حقیقتی روحانی اند، ولی در عین حال از سوی خداوند برای هر یک از آن‌ها فرشته مُوکَلّی گماشته شده تا تدبیر امورشان را بر عهده داشته باشد و این فرشته خود نیز دارای حقیقت ملکوتی است.

تبیین عالم ملکوت در بیان آیه الله جوادی

آیه الله جوادی آملی ملکوت را جهت ارتباط اشیاء به خداوند دانسته اند که بیانگر رابطه فاعلیت حق تعالی با خلق و بیانگر هدف از آن است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۰۴) بر

این اساس ملکوت را می توان به معنای اِنتساب اشیاء به خداوند دانست که ادراک آن مستلزم داشتن بصیرت ویژه ای در فاعلیت خداوند و هدف از آفرینش است. با تأمل در این دیدگاه، مشابهت آن با دیدگاه علامه طباطبایی به خوبی مشخص می شود، زیرا که ایشان نیز ملکوت را حاکی از انتساب اشیاء به خداوند و مالکیت وی بر موجودات می دانستند، با این تفاوت که در دیدگاه آیت الله جوادی بیشتر به جنبه علیتی آن تکیه شده است، درحالی که در کلام علامه اغلب تبیین جنبه های باطنی مورد اشاره قرار گرفته است.

هستی شناسی ملکوت از حیث مرتبه وجودی

وجود در میان موجودات دارای یک سیر نزولی و صعودی است که در سیر نزولی، وجود از مبدأ اصلی تنزل نموده و پس از طی عوالم مختلف از جمله عقول و نفوس که مطابق نظر حکما و عرفا همان عالم ملکوت است، به پایین ترین درجات به عالم مادی ختم می شود و سپس با توجه به نحوه تکامل موجودات به مراتب بالاتر تا مبدأ اصلی صعود می کند، در همین ارتباط موجودات و به خصوص انسان ها علی رغم تفاوت در وجود، در طول این وجود کلی قرار دارند به طوری که براساس این سیر نزولی و صعودی از موقعیت خاصی برخوردارند، براین اساس موجودات ملکوتی از نظر موقعیت در جایگاه بالاتری نسبت به موجودات مادی برخوردارند، البته همان طوری که موجودات عالم هریک بر حسب موقعیت از جایگاه خاصی برخوردارند، همان گونه نیز موجودات ملکوتی براساس جهات متفاوتی که دارند هریک در جایگاه متمایزی نسبت به دیگری قرار گرفته اند.

هستی شناسی ملکوت از منظر افاضه وجود

فیض وجود از ناحیه خداوند بر موجودات افاضه شده و هرکس به اندازه ظرفیت خود از آن بهره مند می شود و موجودات همواره در بقاء و کمال خود به این فیض محتاجند، از این رو، میان خداوند متعال و انسانی که در پایین ترین سطح قرار گرفته، مراتب و عوالمی وجود دارد که فیض وجود در آن ها و به واسطه آن ها تنزل پیدا نموده

است و در درجات پایین تر به موجودات عالم ماده می رسد و یکی از عوالم درافاده فیض وجود عالم ملکوت است.

دلایل وجود عالم ملکوت از منظر قرآن و روایات

در این قسمت با بررسی آیات ملکوت، تفاسیر و روایات مربوط به دلایل اثبات این عالم خواهیم پرداخت.

۱. سؤال از ملکوت

یکی از دلایل وجود عالم ملکوت استعمال و بکار بردن این واژه در قرآن است. براین اساس اگرچنین عالمی دارای وجود خارجی نباشد، ذکر نام و استفاده از آن در کلام، از سوی متکلم حکیم قبیح می نمود، به خصوص آن که ما بر اصل «عدم ترادف در واژه های قرآن» نیز ملتزم باشیم، به این معنا که هر واژه ای دارای معنای خاص خود بوده و الفاظ مترادف در قرآن به کار نرفته است.

خداوند در خطابش به مردم از این واژه استفاده کرده و بر آن‌ها احتجاج نموده است و این امر خود گویای آن است که این واژه برای آنان قابل ادراک است: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف، ۱۸۵) یا «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (مؤمنون، ۸۸) و آنان نیز به تعبیر قرآن به آن جواب داده اند: «سَيَقُولُونَ لَلَّهِ» (مؤمنون، ۸۹) براین اساس یکی از دلایل وجود عالم ملکوت به کارگیری این واژه در قرآن و سؤال نمودن درباره آن است.

۲. رؤیت و قدرت تصرف در ملکوت توسط انبیاء و اولیای الهی

از جمله دلایلی که می توان بر اثبات عالم ملکوت ارائه نمود، رؤیت برخی انبیاء، پیامبر و ائمه (علیهم السلام) و قدرت تصرف ایشان در عوالم به خصوص عالم ملکوت است، چنان که آیات و روایات مختلفی به آن اشاره دارند که این امر خود حاکی از وجود چنین عالمی در میان عوالم هستی است.

الف) معراج

از جمله دلایل وجود عالم ملکوت، رؤیت این عالم توسط پیامبر (ص) در جریان معراج ایشان است.

از برخی آیات و روایات استفاده می شود که حضرت در جریان معراج ، این عالم را مشاهده نموده اند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا...» (اسراء، ۱)
 در مورد واقعه معراج روایات متعددی وجود دارد که هر یک به تبیین این واقعه پرداخته اند که به تناسب آیه به تعدادی از آن‌ها اشاره می شود.

حضرت علی (ع) درباره فضائل پیامبر (ص) می فرماید: ایشان مسیری که ماه راه از مسجد الحرام به مسجد الأقصی را سیر داده شد و از آن جا در ملکوت آسمان‌ها مسیری پنجاه هزار سال را عروج داده شد. (طبرسی، ۱۳۸۱: ۴۸۸-۴۸۷/۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱/۱۰)
 ثابت بن دینار می گوید: از امام سجاد (ع) پرسیدم: چرا خداوند پیغمبرش را به آسمان برد؟ ایشان فرمودند: تا ملکوت آسمان را به وی بنمایاند، گفتم: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى...» (نجم، ۸-۹) چه معنایی دارد؟ فرمود: مقصود رسول خدا (ص) است که نزدیک پرده‌های نور شد و ملکوت آسمان‌ها را دید. (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۵۰ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۳ / ۳۱۴ و العروسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۷۳۵)

ب) رؤیت عالم ملکوت توسط انبیاء و اولیا

در موارد متعددی به رؤیت عالم ملکوت توسط برخی از انبیاء اشاره شده است که در رأس آن‌ها حضرت محمد (ص) و حضرت ابراهیم (ع) قرار دارند و حتی در مواردی رؤیت ملکوت توسط حضرت ابراهیم (ع) به واسطه اقرار بر نبوت رسول اکرم و ولایت علی (علیهما السلام) بیان شده است. (هلالی ۱۴۰۵: ۲ / ۸۵۹)

ج) رؤیت عالم ملکوت توسط ائمه (علیهم السلام)

در روایات متعددی به رؤیت عالم ملکوت توسط ائمه (علیهم السلام) و تصرف آن‌ها در این عالم اشاره‌های مختلفی شده است.

از بُریده اُسلمی نقل شده که نزد رسول خدا و علی (علیهما السلام) نشسته بودم که حضرت فرمود: ای علی! آیا با من هفت وادی را ندیدی؟ و موطن چهارم، در شب جمعه بود که ملکوت آسمان‌ها و زمین را دیدی و هر چه من دیدم تو نیز دیدی. (قطب الدین راوندی، ۱۳۷۸: ۵۸۷)

در نهج البلاغه از آن حضرت نقل شده است: «و به اندازه‌ای از ملکوت قدرتش به ما ارائه فرموده که ما را به قیام دلیل قطعی بر شناختش راهنمایی نموده است.» (شریف الرضی، ۱۳۸۶: ۱۸۸-۱۸۷) که در واقع مطالب مذکور از سوی بر رؤیت عالم ملکوت توسط حضرت دلالت داشته و از سوی دیگر به عنوان دلیلی بر وجود عالم ملکوت تلقی میشوند البته سایر ائمه از این قاعده مستثنی نبوده و قدرت رؤیت این عالم را داشته اند، چنان که از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: خداوند آسمان‌ها را برای ابراهیم (ع) گشود تا به ماوراء عرش نگاه کند و با محمد (ص) نیز چنین کرد و من ولی شما و ائمه بعد از او را می‌بینم که برای او نیز چنین چیزی رخ می‌دهد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۷۲/۱۲ والعروسی، ۱۴۱۵: ق: ۷۳۴/۱-۷۳۲)

براین اساس از جمله دلایل اثبات عالم ملکوت رؤیت و تصرف انبیاء و اولیای خاصّ خداوند در این نشئه از عالم وجود است، چنان که بر حسب آیات و روایات، ایشان این عالم را مشاهده و در آن تصرف نموده اند و گاهی گوشه‌ای از حقیقت این عالم را به برخی از اصحاب خود نشان داده اند، که این موارد خود دلیل بر وجود چنین عالمی در عرصه وجود است.

آثار هستی‌شناسی

شناخت عالم ملکوت توسط انسان موجب توسعه آگاهی وی از آثار وجودی مترتب بر آن شده و از نظر هستی‌شناسی به شناختی متناسب از عوالم وجود دست خواهد یافت. در این قسمت به برخی از آثار هستی‌شناسی ملکوت اشاره خواهیم نمود.

۱. تابعیت موجودات ملکوتی از اوامر و نواهی الهی

موجودات عالم ملکوت تحت قدرت و سیطره الهی و تابع امر و اراده او هستند، زیرا در غیر این صورت، هدف و غرض از افاده فیض وجود توسط موجودات ملکوتی به عوالم مادون تحقق نپذیرفته و این امر با حکمت خداوند متعال ناسازگار خواهد بود.

۲. عاری شدن نفس از علائق مادی برای ارتباط با ملکوت

با توجه به ویژگی غیرمادی موجودات ملکوتی، ارتباط انسان مادی با عالم ملکوت منوط بر وجود تناسب با خصوصیات آن عالم است و این امر زمانی است که

نفس از علائق مادی عاری گشته و از معرفتی برخوردار شود تا بتواند با این عالم ارتباط برقرار نماید.

۳. تفاوت انسان ها و فرشتگان در سلوک ملکوتی

با توجه به ویژگی های خاصی که خداوند به انسان ها عنایت فرموده آن ها این توانایی را دارند تا در کسب مقامات ملکوتی به جایگاهی رسیده که ملائکه نیز از رسیدن به آن عاجزند، چنان که در شب معراج رسول اکرم (ص) به مرتبه ای رسیدند که جبرئیل قادر به عبور از آن مقام نبود و در آن جا سخن «مامنّا اِلّا له مقام معلوم» (صافات، ۱۶۴) را به حضرت عرضه داشتند.

۴. تجسم اعمال

اعمال و رفتار انسان ها در صورت های باطنی و ملکوتی آنان تأثیر گذار است و به تناسب افعالی که انجام می دهند از چهره باطنی مخصوصی برخوردار می شوند، چنان که در آیه ۱۲ سوره حجرات غیبت کردن به منزله خوردن گوشت مرده برادر قلمداد شده است.

۵. تسبیح عمومی موجودات در عالم

هریک از موجودات مستقر در عالم هستی به تناسب استعداد و فیض وجودی که از ناحیه حق تعالی برخوردار هستند به نوعی به تسبیح پروردگار مشغولند و این تسبیح اختصاص به انسان و ملائکه ندارد، بلکه تمامی موجودات عالم هستی به زبان ملکوتی خود به ستایش پروردگار مشغولند، هر چند این تسبیح معمولاً به صورت باطنی و پنهان از دیدگان حسی تحقق می پذیرد «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء، ۴۴) که باصراحت از تسبیح تمامی موجودات آسمان ها و زمین یاد نموده و این نکته را یادآوری می کند که انسان با توجه به خصلت های مادی قادر به مشاهده چنین امری نخواهد بود.

۶. تفاوت مقام باطنی انسان ها

انسان ها با توجه به شناخت و معرفتی که نسبت به حقائق عالم پیدا می کنند از مقام باطنی (ملکوتی) و درک متفاوتی نسبت به یکدیگر در شناخت حقیقت جهان هستی

برخورداری شوند، که این جهان‌بینی و ادراک به تناسب شناخت هر شخص در عملکرد و رفتار وی نقش بسزایی را ایفا می‌کند.

آثار ایمان به ملکوت در نگرش‌های اخلاقی و رفتاری

ایمان و اعتقاد به عالم ملکوت در نحوه نگرش رفتاری و اخلاقی انسان‌ها نقش مهمی را ایفا می‌کند. بی‌شک روش رفتاری و اخلاقی افرادی که در ورای این جهان به یک باطن کلی برای نظام هستی اعتقاد داشته باشند با روش کسانی که چنین اعتقادی ندارند، بسیار متفاوت خواهد بود.

از آثار ایمان به عالم ملکوت در نگرش‌های اخلاقی و رفتاری می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نقش ایمان به ملکوت در تکامل انسان

روح انسان در سیری نزولی در عالم ماده قرار گرفته است تا پس از کسب کمال به طور مجدد در سیری صعودی به مقامات ملکوتی متناسب خود برسد و شوق به کمال در ذات موجودات وجود دارد تا با کسب تدریجی کمال بتوانند به درجات بالاتری دست پیدا کنند.

۲. تأثیر زیارت و دعا

از آثار وجود مراتب ملکوتی میان انسان‌ها تأثیر آن در استعانت از افرادی است که از نظر مقامات ملکوتی از موقعیت بالایی برخوردار هستند، زیرا در واقع این گونه ارتباط میان انسان‌ها ارتباطی میان روح انسان با انسانی دیگر است و اگر این روح مُتعلّق به افرادی باشد که از مقامات بالای معنوی برخوردار باشند، به طور طبیعی با اذن پروردگاری می‌توانند منشأ خیر و استجابت برای افرادی باشند.

۳. ملکوت و پاداش اعمال

در روایاتی از عالم ملکوت به عنوان جایگاهی در قبال اعمال پسندیده انسان یاد شده است. لقمان در نصایح خود می‌گوید: فرزندانم، ستم، تاریکی است و در قیامت باعث حسرت می‌گردد، هنگامی که قدرتت تو را به ستم بر زیردستان و ادار ساخت، به یاد

قدرت خدا بر خود باش، هر چه را نمی‌دانی از علما یادگیر و آنچه می‌دانی به مردم بیاموز تا در عالم ملکوت، به یاد تو باشند. (دیلمی، ۱۳۷۶: ۱۹۱/۱)

۴. نقش ایمان به ملکوت در اعتقاد به معاد

ایمان به عالم ملکوت نقش بسزایی در جهان‌بینی انسان نسبت به امر معاد ایفا می‌کند. در آیات مربوط به ملکوت گاهی به مسأله معاد نیز اشاره شده است و چه بسا دلیل این امر احاطه خداوند بر روح و باطن ملکوتی انسان است که به امر وی تنزل نموده اند و به طور مجدد به سوی وی باز می‌گردند. خداوند در آیه ۱۸۵ سوره اعراف انسان را به نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین و عبرت گرفتن از آن پیش از فرا رسیدن مرگش، تشویق می‌کند.

۵. استعانت و استعاذه به خداوند

از آن جا که ملکوت هر شیئی تحت قدرت خداوند است، وقوع حادثه یا رفع آن در قبال بندگان تنها تحت اختیار خداوند خواهد بود و به همین سبب در حوادث و مشکلات وجود حق تعالی تنها پناه محسوب شده و در برابر اراده او هیچ پناهی وجود نخواهد داشت: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لَا يُجَارُ عَلَيْهِ» (مؤمنون، ۸۸)

۶. کسب مقام یقین

از آثار شناخت عالم ملکوت، رسیدن انسان به درجه یقین است «نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام، ۷۵) با توجه به تفاسیر مختلف حضرت ابراهیم (ع) از مقام یقین برخوردار بوده اند، ولی برای آن که از این یقین در سطح بالاتری برخوردار باشند، خداوند حقایق اشیاء را همان گونه که بودند بر وی آشکار ساخت.

جمع بندی و نتیجه گیری

ملکوت به معنای باطن و حقیقت عالم است و احاطه خداوند بر آن حاکی از انتساب اشیاء به او و ربوبیتش در میان موجودات و قدرت لایزالش در سیطره بر موجودات و همچنین فاعلیت و غایتش برای موجودات است و می‌توان این مطلب را به عنوان نقطه

اشتراک فلسفه، عرفان و کتاب مقدس از یک سو و قرآن و تفسیر از سوی دیگر در تبیین این عالم تلقی نمود. در مقایسه راه های ادراک ملکوت به نظر می رسد کامل ترین راه، سلوک فکری و عملی توأمان است.

در بحث هستی شناسی عالم ملکوت با تأمل در دیدگاه های متفاوت می توان به وجه مشترکی میان همه آنان دست یافت و آن رویکرد باطنی و غیبی ای است که در هر کدام از این دیدگاه ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است. وجود در میان موجودات دارای یک سیر نزولی و صعودی است که در سیر نزولی، از مبدأ اصلی تنزل کرده و پس از طیّ عوالم مختلف از جمله عالم ملکوت، در پایین ترین درجات وجودی به موجودات مادی ختم می شود و سپس با توجه به نوع تکامل موجودات به مراتب بالاتر تا مبدأ اصلی صعود می کند، اما از منظر افاضه وجود از جمله عوالمی که فیض به واسطه آن تنزل پیدا کرده می توان به عالم ملکوت اشاره کرد.

از دلایل قرآنی و روایی مبنی بر اثبات عالم ملکوت، می توان به بیان و سؤال از ملکوت، و رؤیت و قدرت تصرف در ملکوت توسط انبیاء و اولیای الهی اشاره کرد. از لوازم هستی شناسی ملکوت هم می توان به ۱. تابعیت موجودات ملکوتی از اوامر و نواهی الهی ۲. شرط عاری شدن نفس از علائق مادی برای ارتباط با ملکوت ۳. تفاوت انسان ها و فرشتگان در سلوک ملکوتی ۴. تجسم اعمال ۵. تسبیح عمومی موجودات در عالم ۶. تفاوت مرتبه و مقام باطنی انسان ها، اشاره کرد. همچنین از آثار ایمان به ملکوت در نگرش های اخلاقی می توان به: ۱. نقش ایمان به ملکوت در تکامل انسان ۲. تأثیر زیارت و دعا در کسب فضیلت از صاحبان مقامات معنوی ۳. ملکوت و پاداش اعمال ۴. نقش ایمان به ملکوت در اعتقاد به معاد ۵. نقش ایمان به ملکوت در استعانت از خداوند ۶. تأثیر شناخت عالم ملکوت در کسب مقام یقین، اشاره نمود.

۱. قرآن کریم؛
۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، چاپ سوم؛
۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول؛
۵. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ ششم؛
۶. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول؛
۷. داماد، میرمحمد باقر، (۱۳۸۰)، *جندورات ومواقیت*، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول؛
۸. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول؛
۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۰۹ ق)، *منیه المرید*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول؛
۱۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار الجامعه للدرر أخبار الأئمه الأطهار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم؛
۱۱. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول؛
۱۲. گلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۷۵)، *اصول کافی*، ترجمه: محمد باقر کمره ای، قم، أسوه، چاپ سوم؛

۱۳. شهورودی، شهاب الدین، (۱۳۷۹)، *هیاکل النور*، تهران، نشر نقطه، چاپ اول؛
۱۴. شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الریانیه*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول؛
۱۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر کبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم؛
۱۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۳۷۸)، *ترجمه الایمان و الکفر بحار الأنوار*، ترجمه: عزیز الله عطاردی قوچانی، تهران، انتشارات عطارد، چاپ اول؛
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول؛
۱۸. خُرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۰)، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه، کلیات حدیث قدسی*، تهران، انتشارات دهقان، چاپ سوم؛
۱۹. گلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحدیث، چاپ اول؛
۲۰. ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۳۸۲)، *تحف العقول*، ترجمه: احمد جنتی، تهران، مؤسسه امیر کبیر، چاپ اول؛
۲۱. صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول؛
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم؛
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *نبوت*، تهران، صدرا، چاپ اول؛
۲۴. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۷ق)، *معاد شناسی*، مشهد، نورملکوت قرآن، چاپ یازدهم؛
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، *تسنیم*، قم، اسراء؛

۲۶. طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۸۱)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، ترجمه: بهرادجعفری، تهران، اسلامیه، چاپ اول؛
۲۷. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، *الأمالی*، ترجمه: محمدباقر کمره ای، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، چاپ ششم؛
۲۸. عروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم؛
۲۹. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، قم، الهادی، چاپ اول؛
۳۰. راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله، (۱۳۷۸)، *الخرائج و الجرائح*، ترجمه: غلام حسن محرّمی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم؛
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۸۶)، *نهج البلاغه*، ترجمه: حسین، انصاریان، پیام آزادی، چاپ دوم؛
۳۲. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۳۷۶)، *إرشاد القلوب*، ترجمه: علی سلگی، نهاوندی، قم، ناصر، چاپ اول.

جایگاه عقل و ایمان در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل (ع)

مرضیه علیرضایی^۳

تاریخ دریافت ۹۰/۱۱/۹

تاریخ تایید ۹۱/۳/۱۸

چکیده

جنبه اخلاقی و عقلانی آزمون ابراهیم (ع) در ماجرای ذبح فرزندش اسماعیل (ع) را از ابعاد مختلفی می‌توان بررسی کرد. در این میان دیدگاه‌های عقل‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی، نمی‌توانند برداشت درستی از این ماجرا داشته باشند و هر کدام، طبق مبانی خود، به نحوی این عمل ابراهیم (ع) را مخالف عقل و اخلاق اعلام می‌دارند، از یک سو طرفداران عقل‌گرایی این ماجرا را ناهماهنگ با داده‌های عقلانی دیده و دربرابر آن به شدت موضع‌گیری می‌کنند و از سویی دیگر ایمان‌گرایان نیز عقل و ایمان را در تعارض و تضاد با هم می‌بینند و ایمان را ترجیح می‌دهند. رویکرد انتقادی نیز با گذار از ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی زمینه فکری مناسبی را برای ورود به ایده عقل‌گرایی معتدل مهیا می‌سازد و در نهایت، تنها رویکرد عقل‌گرایی معتدل است که می‌تواند عدم تعارض عقل و ایمان را در این ماجرا اثبات کرده و غیراخلاقی نبودن عمل ابراهیم (ع) را ثابت کند. بنابراین، دیدگاه، بندگی و تسلیم محض بودن ابراهیم (ع) و فرزندش اسماعیل (ع) عین عقل و اخلاق است، چرا که هر دو بر مبنای اهل خرد، به حد و حدود داشتن عقل و ناتوانی آن در شناخت کامل حقایق هستی واقفند و می‌دانند که حقیقت این فرمان الهی از محدوده ادراک عقلی آنان فراتر است. از این رو از سرتدبیر و آگاهی، تسلیم امر الهی شده جهت اجابت امر محبوب که از جان گرانقدرتر و از هر امر مقدسی مقدس‌تر است از خود و داشته‌های خود می‌گذرند تا این سرسپردگی را به اوج رسانده و صدق خود را در وادی بندگی عیان گردانند.

واژگان کلیدی: تعارض عقل و ایمان؛ ذبح اسماعیل؛ عقل‌گرایی؛ ایمان‌گرایی؛ کی
پرکارد

^۳ - دانشجوی کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

انسان معمولاً در حال امتحان شدن است و در تمام این لحظات بین خواست خود و محبوب درمی‌ماند. گاه توفیق با او یار می‌شود و جانب حق را می‌گیرد و گاه خیر، البته در این میان برای برخی افراد امتحان‌های بسیار سختی مقدر شده است که از جمله آن‌ها قرار گرفتن ابراهیم نبی(ع) در چنین موقعیتی(قربانی کردن فرزند) است. امتحانی که در مقایسه با امتحان‌های دیگرش بسیار دردناک می‌نماید، از آن رو که عواطف پدری را در یک سمت و امثال امر خداوند به ذبح فرزند را در سمت دیگر قرار می‌داد. به طور حتم در این داستان نکاتی نهفته است که به آن موقعیتی خاص بخشیده و سبب برجستگی شخصیت ابراهیم(ع) به عنوان الگوی توحیدی بشر شده است.

در این نوشتار نگارنده بر آن است تا به تبیین و بررسی یکی از مسائل و چالش‌های موجود در خصوص این داستان پرداخته و اصل ماجرا (امر به کشتن فرزند) را از جنبه اخلاقی و عقلانی آن دنبال کند. این که آیا کشتن انسان می‌تواند مأمور به قرار گیرد یا خیر؟ و این که ذبح یک انسان می‌تواند در نظام دینی جایگاه عقلی و اخلاقی داشته باشد یا خیر؟

خداوند ابراهیم نبی را با ذبح فرزند آزمود، آزمونی عظیم و موقعیتی سخت که عواطف پدری را در یک سمت و اطاعت امر خدا را در سویی دیگر قرار می‌داد. فرزندگی که پس از سال‌ها انتظار به او مرحمت شده بود و اکنون قوی و نیرومند، در مقابل دیدگان پدر ایستاده بود، اما نه تنها ابراهیم(ع) که اسماعیل(ع) هم هیچ‌گاه به خود تردید راه نداد و بر عقل و قلب هر دو، چیزی به جز تسلیم و رضا خطور نکرد. خداوند هم به

پاس این همه تسلیم و رضا و برای قدردانی از این همه گذشت و فداکاری ابراهیم(ع) نعمت‌های بی‌پایان خود را بر او ارزانی داشت و با بازگرداندن اسماعیل(ع) به وی، سنت قرار دادن عمل ذبح او در ایام حج، باقی گذاشتن ذکر جمیل و ثناء جلیلش در میان امت‌ها و نیز بشارت به آمدن اسحاق(ع) و برکت دادن به آن‌ها، او را مشمول لطف و عنایت و تکریم خود قرار داد. (صافات: ۹۹-۱۱۱)

در خصوص این آزمون پرسش‌های مهمی مطرح می‌شود مبنی بر این که، آیا جریان ذبح خردستیز نبوده است؟ به بیان دیگر، آیا در این ماجرا تعارضی بین عقل و ایمان به وجود نمی‌آید؟ آیا درست است که خداوند به کسی دستور دهد فرزندش را ذبح کند و آیا چنین دستوری برای خداوند قبیح نیست؟ و یا این که آیا اساساً ذبح یک انسان می‌تواند در نظام دینی جایگاه عقلی و اخلاقی داشته باشد یا خیر؟

برای یافتن پاسخ این سؤال‌ها به سراغ دیدگاه‌های مختلف در خصوص نسبت عقل و ایمان می‌رویم تا ببینیم چه بیاناتی راجع به این موضوع دارند، اما پیش از آن نگاهی گذرا خواهیم داشت به معنای ایمان و عقل:

ایمان، نوعی تصدیق قلبی همراه با تعلق درونی به موضوع است. برای تحقق ایمان، درجه‌ای از رسوخ و استقرار عقیده در قلب لازم است و صرف شناخت ذهنی کافی نیست. منظور از عقل نیز در بحث جاری، نیرویی است که منبع انواع فهم و ابزار استدلال و نقد است. عقل به این معنا در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و توانایی ادراک کلیات و استنباط مسائل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم را دارد. این عقل از نظر مدرکات خود به دو نوع عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری قوه‌ای ادراکی است که هست‌ها و حقایق غیرمربوط به افعال آدمی را درک می‌کند و عقل عملی قوه‌ای است که باید‌ها و حقایق مرتبط به افعال آدمی را درک می‌کند.

عقل گرایی افراطی (strong rationalism)

بنابراین دیدگاه، نظام اعتقادات دینی وقتی واقعاً و عقلاً قابل پذیرش است که بتوان

صدق آن را برای همگان اثبات کرد. طرفداران این دیدگاه به همه چیز از دریچه عقل می‌نگرند و عقل را در دریافت و ادراک واقع بسیار توانمند و خلاق می‌بینند. از نظر آنان، قضاوت نهایی در باب صدق و مقبولیت هر اعتقادی بر عهده عقل است که آن هم بر اساس شواهد و قراین، رأی صادر می‌کند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۷۲)

۱. عقل‌گرایی افراطی دین‌باور

این گروه از عقل‌گرایان افراطی، کسانی هستند که به جای انکار اصل دین، به پالایش آن پرداخته و خردپذیری را تنها معیار پذیرش هر گزاره می‌دانند. (شریفی، یوسفیان، ۱۳۸۲: ۸۹) عقل‌گرا بودن این گروه از آن جهت است که به عقیده این گروه برای این که مجموعه‌ای اعتقادی و دینی، مورد پذیرش خردمندان واقع شود، راهی جز اثبات عقلانی تمامی گزاره‌های آن نیست. به بیان دیگر هر گزاره دینی ناگزیر باید از دریچه پذیرش عقل عبور کند تا بتوان به آن باور داشت و بر اساس آن زندگی خود را سامان داد. افراطی شمرده شدن این گروه نیز از آن روست که هیچ گزاره فوق عقل و خردگریزی را بر نمی‌تابند. در میان مسلمانان نیز کسانی چون معتزله را به عنوان عقل‌گرایان حداکثری معرفی می‌کنند، گرچه در این مورد، میان اندیشمندان و تاریخ‌نگاران فلسفه و کلام اختلافاتی وجود دارد، ولی نمی‌توان انکار کرد که در میان اصول، مبانی و تفکرات این فرقه، مؤلفه‌هایی وجود دارد که حاکی از گرایش افراطی آن‌ها به عقلانیت است. (جعفری، ۱۳۸۶: ۷۴)

۲. عقل‌گرایی افراطی دین‌ستیز

این گروه از خردگرایان افراطی نیز کسانی هستند که دین و نبوت را امری بیهوده پنداشته و به گمان خود جز پیام عقل، سخن دیگری نمی‌شنوند. اینان وحی و دین را فرآورده وهم و پندار عده‌ای سودجو و فرصت‌طلب می‌دانند و طبیعی است برای چنین افرادی، مسأله‌ای به نام تعیین قلمرو عقل و دین مطرح نیست، چرا که ریشه و اساس دین را جز خیال‌اندیشی ندانسته و آموزه‌های وحیانی را اسطوره و سخنان پریشان و بیهوده پیشینیان می‌انگارند. (انفال: ۳۱) بنابراین، این گروه از عقل‌گرایان، اندیشه آدمی را معیار

و میزان دین پنداشته و وجود امور برتر از سطح درک و عقل انسان را باور ندارند و عقل را به عنوان تنها منبع حقیقت یاب و واقعیت سنج تلقی می کنند. از این رو وقتی به مسائلی برمی خورند که از دسترس عقل خارج و با داده های عقلانی ناهماهنگ است، آن را انکار می کنند.

ایمان گرایی (fideism)

در برابر خردگرایان افراطی، کسانی قرار می گیرند که تدین بدون تعقل را سفارش کرده و معتقدند بین دینداری و خردورزی هیچ رابطه مثبتی نیست. آنان شرط پذیرش دین را کنار نهادن عقل دانسته و می گویند: «در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰) بلکه اگر می خواهی ایمان و دینداری خالصانه و صادقانه را نشان دهی، آنچه را که پوچ و عقل ستیز است باور کن.

مشابه همین ماجرای که در میان متفکران مسیحی در تقابل ایمان با عقل روی داده است، در اسلام هم دیده شده است. اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون از شیعه، با دخالت عقل و استدلال عقلانی در دین مخالفت کرده و حتی مردم را از کسب دانش کلام و منطق و فلسفه برحذر می داشتند. آنان راه ستیز با فلسفه و عقل گرایی پیشه کرده بودند و آن را بدعت می خواندند، گرچه میزان مخالفت آنان با عقل گرایی متفاوت است. (ساجدی و مشکئی، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

ایمان گرایی کیرکگارد

از آن روکه ماجرای این داستان (آن گونه که در تورات آمده) مورد استفاده کیرکگارد قرار گرفته تا به مدد آن، دیدگاه خاص خود را اظهار کند، در این مجال، نگاهی خواهیم داشت به تبیین داستان از نگاه او: کیرکگارد کسانی را که به کمک قراین و براهین دین را می کاوند، تمسخر می کند و می گوید: شخصی که حقیقتاً نگران وضع خویش است، هرگز هستی خود را در معرض خطر قرار نمی دهد تا با مطالعه بیشتر و با یافتن قراین افزون تر تصمیم بگیرد که آیا خدا را قبول کند یا خیر، بلکه او می داند هر لحظه ای را که بدون خدا سرکند ضایع شده است، پس تناقض ایمان و عقل، به

این معنا است که اعتقاد با استدلال نسبت عکس دارد، هرچه دلایل کمتر باشد، ایمان بهتر است. شخص باید خود را متعهد ساخته به درون ایمان جست بزند، باید ایمان بیاورد، بدون آن که هیچ گونه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقادش در دست داشته باشد تا بدین وسیله شخص صاحب ایمان شود (پترسون و دیگران، پیشین: ۸۰) و دقیقاً به همین دلیل است که ابراهیم(ع) با گردن نهادن به ذبح فرزند (یک امر خردستیز) شهسوار ایمان می‌شود.

بر مبنای آنچه در تورات آمده، خداوند می‌خواسته میزان ایمان ابراهیم(ع) را بیازماید، از این رو، به او دستور می‌دهد تا پسر خود اسحاق(ع) را قربانی کند، ابراهیم(ع) هم بدون این که ماجرا را به پسر بگوید او را به کوه موریا برده، آهنگ ذبح فرزند می‌نماید و در این حین ندا می‌آید که ای ابراهیم دست بر پسر دراز مکن، دانستم که تو از خدا می‌ترسی، چرا که یگانه فرزندت را از من دریغ نداشتی. (سفر تکوین، فصل ۲۲: ۱۹-۱)

بنابراین، در این داستان، فقط ابراهیم(ع) مورد آزمایش قرار گرفته و او به خود حق داده است که به خاطر فرمان خداوند، فرزند خود را قربانی کند؛ هرچند فرزند در جریان نباشد و یا چه بسا به این کار راغب نباشد. کیرکگارد در برداشت خود از این ماجرا که ظاهراً از عنصر تخیل نیز خالی نیست، بر همین نکته تأکید می‌کند. (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۷۴)

ابراهیم(ع) کیرکگارد اندیشناک بود، او بین دو گناه گرفتار شده بود، از یک سو باید خدا را اطاعت می‌کرد و از فرمان الهی سرپیچی نمی‌کرد و از سوی دیگر، باید وظیفه پدری خویش را نسبت به فرزند دل‌بند فراموش و او را قربانی می‌کرد. به همین خاطر از خدا طلب آمرزش می‌کرد و در طول مسافرت سه روزه به سوی کوه موریا، هیچ گاه آرامش نداشت. ابراهیم(ع) چون کارد را می‌کشید لرزش سر تا پای وجودش را فرا گرفته بود و آنگاه که به خانه باز می‌گشتند اسحاق(ع) ایمانش را از دست داده بود. (همان: ۳۹)

بنابر ایمان‌گرایی افراطی کیرک‌گارد، عقل و ایمان در داستان ابراهیم(ع) و فرزندش اسماعیل (به تعبیر او اسحاق) تعارض و تضاد دارند و در این حال باید ایمان را ترجیح داد و عقل را کنار نهاد. وظیفه و تکلیف، او را در مقابل اخلاق قرار می‌دهد و این ابراهیم(ع) است که با تکیه بر نامعقول، از فرزند دل‌بند خود دست می‌کشد و با طیب خاطر اقدام به ذبح فرزند می‌نماید، پس ابراهیم(ع) خلاف عقل و اخلاق عمل می‌کند(کشتن یک انسان بی‌گناه) و با گذر از عواطف و احساسات پدرانه، دشوارترین ایثار را انجام می‌دهد. از همین روست که او اندیشناک است و آرامش ندارد و در نهایت چشمانش به تیرگی می‌گراید.

عقل‌گرایی انتقادی

رویکرد دیگری در عقل‌گرایی به نوع انتقادی موسوم است. این رویکرد با عقلانیت حداکثری و ایمان‌گرایی افراطی ناسازگار است. یعنی تحلیل، اثبات و پذیرش عقلانی تمام آموزه‌های دینی، به صورت قاطعانه، برای همه عاقلان در هر مکان و زمانی را ضروری نمی‌شمارد و هرگونه پیوند میان باورهای دینی و خردورزی را منتفی نمی‌داند، بلکه به امکان ارزیابی عقلانی نظام‌های دینی، باور و اعتقاد دارد. به اقتضای این رویکرد، لازم است برای فهم پشتوانه‌های عقلی نظام‌های دینی با تمام توان بکوشیم. بر همین و رویکردهای رقیب را نیز مطالعه و مقایسه کرده، نقد و اشکال‌های آن را به نیکی بررسی کنیم و هرگز قاطعانه حکم نکنیم که بحث درباره حقیقت و اعتبار اعتقادات دینی به نتیجه‌نهایی رسیده است. پس با توجه به این رویکرد باید در اصل توانمندی عقل در شناخت و فهم فلسفه ذبح اسماعیل(ع) تأمل نمود و نمی‌توان به طور یقینی به داوری در باره قطعیت توانمندی عقل در کشف مراد ذبح اعلام نظر کرد. رویکرد انتقادی در نهایت با گذار از ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی زمینه فکری مناسبی را برای ورود به ایده عقل‌گرایی معتدل مهیا می‌سازد.

عقل‌گرایی معتدل

بر اساس این رویکرد که اکثر اندیشمندان شیعه را در خود جای می‌دهد، نباید به انگیزه

حرمت نهادن به عقل از حریم دین کاست و یا به منظور حفظ قداست دین، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. عقل و وحی هر دو طریقی به سوی حقیقت‌اند و به تعبیر دینی هر دو حجت الهی‌اند، یکی حجت درونی و دیگری بیرونی. عقل و دین با هم هماهنگی کامل داشته و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائماً در تعامل‌اند. این دیدگاه در پی آن است که عقل و دین را در جایگاه حقیقی شان قرار دهد تا نه عقل پا را از گلیم خود بیرون گذارده، به حریم دین تجاوز کند و نه دین به وادی جمود و تعصب کشانده شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۴)

تفسیر داستان بر اساس عقل‌گرایی معتدل و بیان دیدگاه‌منتخب

با توجه به آنچه گذشت، در باب پیوند عقل و ایمان در خصوص این آزمون، هیچ کدام از رویکردهای عقل‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی نمی‌توانند برداشت درستی از این ماجرا داشته باشند و هر کدام طبق مبانی خود به نحوی این عمل ابراهیم(ع) را مخالف عقل و اخلاق می‌دانند. در این میان، به نظر می‌رسد که بتوان پس از گذر از عقل‌گرایی انتقادی و با استفاده از عقل‌گرایی معتدل، موضع درستی را در مورد این داستان اتخاذ کرده و به قضاوت درستی برسیم.

برخی در پاسخ به این پرسش این‌گونه آورده‌اند که، ماجرای ذبح فرزند، از آن‌جا که یک ماجرای تاریخی مورد تأیید متن مقدس است، پس نباید خردستیز باشد و همین عدم تنافی آن با عقل، برای قبول آن کافی است.

از طرفی یک گزاره یا ماجرا ممکن است با توجه به گزاره‌های دیگر یک دین توجیه و تبیین شود. به بیان دیگر، یک گزاره ممکن است در درون یک نظام دینی و در ارتباط با مؤلفه‌های دیگر آن نظام، بیانی غیرخردستیز یا خردپذیر بیابد در حالی که همین ماجرا در نظام دینی دیگری این‌گونه نباشد. آموزه‌ها و اصول پذیرفته‌شده یک نظام به تبیین یک ماجرا یا گزاره کمک می‌کنند، البته به شرط این که خردپذیری یا عدم خردستیزی آن آموزه‌ها و اصول ثابت شده باشد. (پیشین: ۷۹)

حال جهت دفاع عقلانی از این ماجرا، این گونه می‌توان گفت که درادیان ابراهیمی به طور حتم مرگ و زندگی از آن خداست، خداوند حق دارد هر گاه بخواهد و به هر طریق که اراده فرماید جان کسی را بگیرد، از طرفی در قرآن مجید و سنت اسلامی آمده است که خداوند، مأمورانی را برای گرفتن جان انسان‌ها می‌فرستد، که گاه انسان‌های وارسته و به خدا پیوسته‌ای هستند. این انسان‌ها با سایر مردم متفاوتند، چرا که اینان به واسطه اطاعت از پروردگار و جلب رضایت او به جایی رسیده‌اند که سخنشان، سخن خدا و دستشان دست خداست. از این رو تمام عالم تحت اختیار آن‌ها قرار گرفته است، به اذن الهی در عالم تصرف می‌کنند و تأثیرات شگرفی در نظام هستی ایجاد می‌نمایند. (همان: ۸۰)

بنابراین، خداوندی که پس از امتحان‌های بسیار، بنده‌اش ابراهیم (ع) را در جایگاهی می‌یابد که آمادگی امتحان‌هایی سخت‌تر و عظیم‌تر را پیدا کرده است، او را به بلاء مبین (ذبح فرزند) می‌آزماید و از آن‌جا که همه چیز در ید قدرت و اراده و خواست او قرار دارد، و اوست که معین می‌کند چه کس در کجا و به چه طریق جان دهد، برای این که سختی و دشواری این امتحان را به اوج برساند، ابراهیم (ع) را واسطه گرفتن جان فرزند قرار می‌دهد و به او فرمان می‌دهد که فرزند محبوبش را برای تقرب به او قربانی کند. از طرفی ابراهیم (ع) نبی است و در مقام خلّت و دوستی حضرت حق قرار دارد، اومی‌داند که این رؤیا رحمانی است نه شیطانی، او دریافته است که امتحانی صعب در پیش است و از آن‌جا که تسلیم محض خواسته‌های الهی است به اجرای این امر گردن می‌نهد. بنابراین، در روایت قرآنی از ماجرای ذبح فرزند، هیچ‌گونه تعارضی بین عقل و ایمان به وجود نمی‌آید تا ابراهیم (ع) مجبور به انجام یک عمل غیراخلاقی شود. (همان: ۸۰)

نقد این دیدگاه

ولی خدا بودن ابراهیم (ع) و این که خداوند او را مأمور گرفتن جان فرزند کرده باشد، پاسخی کامل به این پرسش که آیا رفتار ابراهیم (ع) خلاف عقل و اخلاق هست یا نیست، نمی‌شود. به هر ترتیب رفتار او نیز باید تابع قوانین اخلاقی باشد تا این که

خرمندان عالم آن عمل را تأیید کرده و بپذیرند و نمی‌توان گفت که چون او واسطه حق است، پس می‌تواند هر کاری انجام دهد و لزومی ندارد رفتارش تابع قوانین اخلاقی باشد.

حضرت ابراهیم(ع) حجت و فرستاده خداست، اما این بدان معنا نیست که او هر کاری را بدون در نظر گرفتن مطابقت آن با موازین ارزشی انجام می‌دهد. در تمام عالم، این قاعده عقلانی و اخلاقی حاکم است که جان و نفس انسان، عزیز و محترم است و این که نباید جان انسان بی‌گناهی را گرفت. ابراهیم(ع) و اسماعیل(ع) هم جان خویش را دوست دارند، ابراهیم(ع) جان فرزند دلبد را نیز بسیار عزیز می‌دارد و در این شکی نیست، اما آنان عاشق خدا نیز هستند و در واقع خدا را ارزشمندترین موجود هستی می‌دانند و امر او را ارزشمندتر از جان خود می‌پندارند، پس زمانی که خداوند به او امر می‌کند که فرزندت را قربانی کن و از طرفی هم در بدو امر هنوز مشخص نشده است که حقیقتاً اراده خدا بر قربانی شدن اسماعیل(ع) تعلق نگرفته است و حال که ابراهیم(ع) به عنوان یک انسان در معرض امری به ظاهر خلاف اخلاق قرار گرفته است، چه باید کرد؟ آیا باید عقل و اخلاق را در پای این حکم ذبح کرد یا تعارض را قرینه گرفت بر این که اصلاً خداوند یک چنین حکمی نکرده است؟. اما ابراهیم(ع) با وجود قواعد ارزشی این‌طور برداشت نکرد که این حکم، حکم خدا نیست، زیرا او با حقیقت ناب مواجه شده و دستور را مستقیماً از ساحت ربوبی دریافت کرده است، پس یقین حاصل می‌کند که این حکم، حکم خداست. پس حال که فهمیدیم این حکم برای ابراهیم(ع) از ناحیه خداست، باید به این سؤال پرداخت که آیا عمل کردن ابراهیم(ع) به این امر، خلاف اخلاق نیست؟ و چنانچه که کیرکیگارد می‌گوید، او اخلاق را زیر پا نگذاشته است؟

بیان دیدگاه منتخب

باید توجه داشت که انسان دارای یک حقیقت واحد است و این حقیقت دارای مراتبی است، عقل و ایمان هر دو مرتبه‌ای از همین نفس واحد هستند. ایمان آوردن،

باور کردن و تصدیق نمودن و نیز تعقل و تفکر و اثبات و نفی همگی از آن همین حقیقت اند. عقل انسان اگر چه در کار شناخت معارف و حقایق هستی تا حد زیادی توانایی دارد، اما در مرحله‌ای نیز ناتوان است، یعنی توانایی به دست آوردن شناخت معارف در تمام امور را ندارد و چیزهایی هست که عقل از درک آن‌ها عاجز است و این محدود بودن قدرت عقل در شناخت و حصول معرفت به تمام هستی، چیزی است که خود عقل به ما می‌گوید و به آن حکم می‌کند. از این رو نسبت به ساحت قدس ربوبی عبد محض است و می‌فهمد که بی مدد نقل راه به جایی نخواهد برد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۶؛ وحیدی، ۲۰۸: ۱۳۸۷)

امام علی (ع) نیز محدودیت تعقل را در فرازهای متعددی بیان می‌دارند از جمله این بیان شریف که می‌فرماید:

«نهایت درجه عقل، اعتراف به نادانی است.» (آمدی، بی تا: ۵۰۵/۲)

عقل چراغ فهم و استنباط است، چراغ شعاش محدود و معین است و نمی‌تواند همه چیز را نشان دهد، بلکه اصولاً چیزهایی را نشان می‌دهد که در شعاع نورش قرار بگیرند، پس هر چه را که ما بخواهیم ببینیم و بشناسیم نمی‌تواند توسط عقل برایمان روشن شود. هر حقیقتی از حقایق هستی که در پرتو چراغ عقل قرار ندارد، خارج از محدوده توانایی عقل است و باید به وسیله چراغ دیگری (وحی و نبوت) هویدا شود تا به کمک آن به حقایق عالم هستی پی ببریم. (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۵۱)

به دلیل توانایی محدود عقل، نمی‌توان تمام دین را در چارچوب عقل ریخت و اگر در موردی با عقل مخالفت داشت، دست از ایمان و دینداری برداشت. از طرفی مسلماً با نورانی شدن قلب به نور ایمان و تابش انوار معرفت بردل انسان، زمینه برای ادراک عقلانی مهیاتر می‌شود. تقوا و پرهیزگاری، راه را برای ادراک صحیح فراهم می‌آورد و بدون ایمان حقیقی، به ناچار اندیشه و تفکر به خطا می‌رود. از این رو، مؤمنی که سروکارش با تعقل ایمانی و وحیانی باشد، درست می‌فهمد و هرگز تعلقش غیردینی نخواهد بود. (وحیدی، پیشین: ۲۳۹)

تقوا و پرهیزگاری، اثر عمیقی در آگاهی و روشن بینی و فزونی علم و دانش دارد و هنگامی که قلب آدمی پاک شد، همچون آئینه‌ای حقایق را منعکس می‌سازد، پس از طرفی درسرخان حق تدبیر می‌کند و بردانش خود می‌افزاید و از طرفی با خودسازی و طهارت نفس ظرف وجودی خود را مهیای پذیرش معارف الهی می‌گرداند.

از این رو، اگر عقل طبق موازین برهانی حرکت کند و پا را از گلیم خود فراتر نهد هرگز به نتیجه‌ای مخالف دین منتهی نمی‌شود. زمانی که عقل پس از اعتراف به حدود قلمرو خود و بعد از رسیدن به نهایت حد خود، آگاهانه سر تسلیم فرود می‌آورد و از وحی و صاحبان وحی تبعیت می‌کند، هیچ‌گاه تعارضی با ایمان نخواهد داشت، بلکه هماهنگ و همراه با آن در جهت شناخت معارف پیش می‌رود. پس ابراهیم نبی (ع) که بعد از گذران مراحل عقلانی بسیار و ضمن داشتن طهارت نفس و تهذیب درون، به ایمانی از سر یقین رسیده است، وقتی دستور ذبح فرزند را مستقیماً از ساحت ربوبی دریافت می‌دارد، یقین می‌کند که حکم، حکم خداست. بنابراین، از آن جا که خداوند را حکیم می‌داند و خیر محض و حتم دارد دستورات الهی بی حکمت نیست هر چند دلیل و ملاک آن توسط عقل محدود بشری فهمیده نشود، این جاست که با خود می‌گوید، مسلماً خداوند امر غیر اخلاقی و غیر عقلانی نمی‌کند، مسلماً خداوند ظالم نیست و درست است که کشتن یک انسان بی گناه ظلم است اما از آن جا که خداوند حکیم است، عادل است و خیر محض؛ پس دستوری ظالمانه نمی‌دهد و به طور حتم در این فرمان حکمتی نهفته که عقل از فهم آن ناتوان است. از این رو بدون آن که کوچکترین ناهماهنگی یا تعارضی بین عقل و ایمانش ببیند، آگاهانه تسلیم امر ربوبی شده، خود را آماده انجام این تکلیف می‌کند. علاوه بر این که باید گفت: این امر، در واقع کشتن یک انسان بی گناه نیست، بلکه قربانی کردن است همان گونه که فردی خود را قربانی وطن، آبرو و عزت و اعتقادش می‌کند و همه صاحبان خرد نیز او را تحسین می‌کنند. ابراهیم (ع) اخلاق را زیر پا نگذاشت، او گرانقدرترین داشته‌هایش را زیر پا گذاشت و زیر پا گذاشتن این‌ها برای یک امر قدسی، اتفاقاً حکمی است اخلاقی و

عملی است بس عاقلانه و از سر تدبیر. همه عاقلان نیز وقتی اخلاقی عمل می کنند، جان خود را وحتى عزیزترین داشته هاشان را فدای امری که برایشان مقدس است، می کنند. امر خداوند نیز در نزد ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) عزیزتر از جان است، پس هر دو تسلیم می شوند و جان و نفس خود را در راه محبوب فدا می کنند تا صادق بودن خود را در این عشق و دوستی برای همگان به نمایش می گذارند.

نقد عقل گرایی و ایمان گرایی

با توجه به آنچه گذشت، بطلان سخن عقل گرایان روشن خواهد بود، چرا که آنان اندیشه آدمی را معیار و میزان دین می دانند و وجود امور برتر از سطح درک و عقل انسان را باور ندارند و از طرفی عقل را به عنوان تنها منبع حقیقت یاب و واقعیت سنج تلقی می کنند. پس وقتی به مسائلی همچون ماجرای ذبح حضرت اسماعیل (ع) برمی خورند که از دسترس عقلشان خارج و با داده های عقلانی ناهماهنگ است، آن را انکار می کنند. به راستی کی و کجا خردورزی با خیال اندیشی و بیهوده گویی که اینان از دین سراغ دارند، سنخیت و تناسبی خواهد داشت؟ و یا چگونه دین و دینداری از دریچه تنگ عقلانی این افراد به سلامت عبور خواهد کرد؟ در حالی که همان طور که بیان شد، عقل توان درک بسیاری از حقایق و واقعیات عالم را ندارد و خود نیز بر این امر معترف است و دیگر این که، آیا واقعاً نظامی از اعتقادات دینی چنان اثبات شده است که همه عقلا قانع شوند؟

در نقد ایمان گرایان و از جمله، ایمان گرایی کیرکگارد نیز باید گفت: اولاً، آنچه که در باب این ماجرا از روایت توراتی آن برمی آید، برخلاف روایت قرآن از این ماجراست، از آیات قرآن چنین برمی آید که در این ماجرا، نه تنها ابراهیم (ع)، بلکه فرزندش اسماعیل (ع) هم مورد آزمایش قرار گرفته است و هر دو سربلند از آن بیرون آمدند و این گونه نبوده است که اسماعیل (ع) از ماجرا بی خبر باشد و پدر به زور او را ببندد و آماده ذبح کند، بلکه پدر همان گونه که گذشت، با پسر مشورت می کند و آنچه را که رخ داده برایش بازگو می کند، اسماعیل (ع) هم با ادب و تواضع و از سرمهر با

پدر همراه شده به این فرمان الهی گردن می‌نهد. ثانیاً، اگر ایمان نوعی جهش باشد، پس چگونه انسان تصمیم بگیرد که به درون کدام ایمان فروغلتد؟ آیا کسی که در جستجوی ایمان با ادیان متعدد روبه‌رو می‌شود، نباید با تأمل و خردورزی، مسیر خویش را برگزیند و دلایلی معقول، برای رد یا قبول نظریات مختلف، نزد خود گرد آورد؟ از این رو، ایمان بدون تعقل و معرفت میسور نخواهد بود و فهم بر ایمان مقدم است، محال است قبل از این که عقل به نحوی تسلیم شود باوری برای انسان به وجود آید، عقل باید قانع شود به این که یا آن چیز را می‌تواند اثبات کند یا لا اقل ستیز با مبانی عقلی نداشته باشد و یا این که خود عقل بگوید این حوزه، حوزه شناخت و ادراک من نیست.

به همین دلیل در آیات و روایات بسیاری می‌شود که، تعقل و تفکر و روی آوردن به عقل، جهت شناخت، مورد تأکید قرار گرفته است و پذیرش عقاقلانه بر ایمان جاهلانه برتری یافته است. امام موسی بن جعفر (ع) در روایت مفصلی که خطاب به هشام بن حکم است چنین می‌فرماید:

«من لم یعقل عن الله لم یعقد قلبه علی معرفه ثابتة یبصرها و یجد حقیقتها فی قلبه»
(کلینی، پیشین: ۱۸)

«آن کس که در تصدیق به وجود تعالی، معرفت عقلی را به کار نیندد، قلب او بر معرفت ثابتی که او را بصیرت دهد و حقیقت آن را در قلبش جاگزین نماید، استوار نمی‌گردد.»
تنها این معرفت است که به انسان بصیرت داده، او را به حقیقت می‌رساند، تا بتواند آرام بگیرد، چرا که ایمانی که از تفکر عقلی بی‌بهره باشد، به راحتی رخت بر بسته و حقیقت معرفت را نخواهد یافت. از این رو می‌توان گفت که باورها و اعتقادات دین، عقلانی و اثبات‌پذیرند.

جمع‌بندی

این داستان ویژه قرآن کریم حقایقی را در اختیار نفوس مستعد و تشنه بشری می‌گذارد تا به کمک معارف ناب آن و با دل‌سپردن به دقایق و لطایف آن، بهتر بتوان راه‌های پرییچ و خم‌زندگی دنیایی را طی نمود و در موقعیت‌های مختلف، انتخابی از سرآگاهی و بصیرت داشت. کسی به مقام و رتبه‌ای نخواهد رسید مگر پس از آن که به

سختی در معرض امتحان و آزمایش قرار گیرد، و البته امتحان هر کسی براساس استعداد وی انجام می‌گیرد، هر قدر مقام و منزلت انسانی بلندتر باشد، آزمایش او سخت‌تر و بزرگ‌تر خواهد بود و این چنین است که شخصیت بزرگی چون ابراهیم(ع) بارها و بارها با انواع سختی‌ها آزموده می‌شود و در نهایت نیز در کوره امتحانی بدین عظمت قرار می‌گیرد. پس ذبح اسماعیل(ع) فصلی دیگر از تجربه‌های وجودی ابراهیم(ع) است. قصه یک انسان و سلوک و بلوغ وجودی اوست نه یک تکه ای گسسته از کل. ما در این جریان وجودی، مبنای قصه ذبح را در بسیاری از فرآیندهای عقلانی می‌بینیم. ابراهیم(ع) در یک جریان بلوغ عقلانی تا به اینجا آمده است و استدلال‌های او در برابر بت پرستان گواه این ماجراست. حال این سالک عاقل، در این بزنگاه (مقام فرمانبرداری حضرت حق) گرانبهارترین داشته‌اش را به مذبح می‌آورد؛ فرزندی که او نیز حقیقت این فرمان الهی را فراتر از محدوده ادراک عقلی می‌بیند و از این رو، هر دو برای اجابت امر محبوب که از جان گرانقدرتر و از هر امر مقدسی مقدس‌تر است، از خود و داشته‌های خود می‌گذرند تا قصه بندگی ابراهیم خلیل(ع) و اسماعیل ذبیح(ع) را رقم زنند. قصه‌ای که نه منافاتی با عقل دارد و نه با اخلاق، و این (بندگی از سر تدبیر) دقیقاً همان اخلاق بین بنده و خدا و مصداقی از مصادیق هماهنگی عقل و ایمان است، همان چیزی که خردمندان عالم نیز بر آن تأکید می‌ورزند، آنان عقل و ایمان را مرتبه‌ای از مراتب نفس واحد انسانی می‌دانند و سعی دارند هر یک را در جایگاه شایسته اش بنشانند تا هیچ‌گونه ناسازگاری و ناهماهنگی میان آن دو مطرح نشود. بنابراین، علاوه بر ستودن مقام و منزلت عقل به کاستی‌ها و محدودیت‌های ادراک آدمی تأکید می‌ورزند و برای آن حد و محدودی قائلند. آنان می‌گویند: خود عقل به ناتوانی خویش در جهت شناخت تمام حقایق و معارف هستی اعتراف دارد و در مواردی که فهم آن از حد و حدودش خارج است، نسبت به ساحت قدس ربوبی سر تسلیم می‌ساید و پا را از گلیم خود فراتر نمی‌نهد. علاوه بر این که اهل خرد، فدا

کردن خود و داشته‌های خود در جهت امور قدسی را نیز امری اخلاقی و عملی بس عاقلانه می‌پندارند و سلوک رفتاری خویش را بر پایه این مبانی تنظیم می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم؛
۲. آمدی، عبدالواحد، (بی تا)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه: محمد علی انصاری، قم، دارالکتاب؛
۳. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو؛
۴. جعفری، محمد، (۱۳۸۶)، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر*، قم، صهبای یقین؛
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *شریعت در آئینه معرفت*، تهران، نشر رجاء؛
۶. _____، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء؛
۷. حکیمی، محمد رضا، (۱۳۷۵)، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛
۸. ساجدی، ابوالفضل و مشکی، مهدی، (۱۳۸۶)، *جستارهایی در باب دین*، قم، مؤسسه امام خمینی؛
۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۴)، «*خردورزی در ماجرای ذیح فرزند توسط ابراهیم خلیل*»، *فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، ش ۲؛
۱۰. شریفی، احمد، (۱۳۸۲)، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛
۱۱. صادقی، هادی، (۱۳۸۶)، *عقلانیت ایمان*، قم، کتاب طه.

۱۲. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه: شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛

۱۳. قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۰)، *مفاتیح الجنان*، ترجمه: کوه کمره ای، تهران، صبا؛

۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، *کافی*، تهران، اسلامیه؛

۱۵. وحیدی، شهاب الدین، (۱۳۸۷)، *عقل در ساحت دین*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب؛

۱۶. ویلیام، لگن، (۱۳۸۰)، *کتاب مقدس*، ترجمه: فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر.

استعاره های مثال های قرآن و فرهنگ زمانه

مریم صالحی منش^۴

تاریخ دریافت ۹۰/۱۲/۱۷

تاریخ تایید ۹۱/۳/۸

چکیده

مثال زدن یکی از قالب های ادبی و رایج بشری به ویژه در بین عرب زبانان است؛ که قرآن کریم نیز از این قالب ادبی استفاده کرده است. در این نوشتار سعی بر آن است که برخی از استعاره هایی که در امثال قرآنی وجود دارد و رنگ و بوی فرهنگ عرب زمان نزول را دارد، شناسایی شود و ثابت گردد که هرچند قرآن کریم قالب های زبانی و صنایع ادبی رایج در ادبیات عرب را به کار برده است و از فرهنگ و آداب و رسوم عرب جاهلی زمان نزول بهره برده است، ولی متأثر از آن ها نبوده است، بلکه با استفاده ابزاری از آن صنایع و آداب، مفاهیم بلند و پیام های ژرف خود را بهتر و به زبان آنان بیان کرده است، که از محاسن قرآن به شمار می رود. این معانی نورانی هر چند در لغت و زبان محدود به عرب زبان هاست، اما چنان عمیق و حکیمانه است که برای همه عصرها و نسل ها با همه پیشرفت ها و نوآوری ها همواره سعادت بخش و رهنماست.

واژگان کلیدی: مثال های قرآن؛ استعاره؛ فرهنگ زمانه؛ زبان قوم؛ قرآن.

^۴ - دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

قرآن کریم به زبان عربی و در زمان جاهلیت عرب نازل شده است؛ اما آیا قرآن متأثر از فرهنگ جاهلی و در نتیجه محدود به عصر نزول خویش است؟

اگر تأثیر پذیری قرآن را از ادبیات و آداب عرب جاهلی بپذیریم به ناچار باید پیام قرآن را محدود به عصر نزول و همان مخاطبان اولیه بدانیم، اما اگر ثابت شود که قرآن از فرهنگ و زبان آن قوم استفاده ابزاری داشته است، آنگاه می‌توان پذیرفت که قرآن برای همه بشریت، تا همیشه کتاب هدایت و زندگی سعادت‌مندانه است.

استفاده قرآن از فرهنگ زمانه شبهه‌ای است که ریشه در قرن هفده میلادی دارد. وقتی کتاب مقدس به نقد گذاشته شد، عده‌ای آن را متناسب با زمان نگارش و محدود به همان دوره دانستند. این سخن از سوی برخی مسیحیان در مورد قرآن کریم هم مطرح شد و جبهه‌های فکری متفاوتی را پدید آورد که نخستین بار محمد الدروزه به آن پاسخ داد. در کشور ما نیز کسانی چون خرمشاهی آن شبهه را مطرح کرده و به آن پرداختند. اولین مقالات او در این باره در دهه هفتاد چاپ شد و اندیشمندان مسلمان به این شبهه پاسخ داده‌اند.

بررسی قرآن کریم به ویژه بخش‌هایی از آن که با ادبیات و فرهنگ عرب گره خورده است، می‌تواند راه را برای رسیدن به پاسخی دقیق باز کند. در این مقاله نقطه‌هایی از پیوند آیات الامثال و استعاره که رنگ و بوی فرهنگ عرب زمان نزول را دارد و یا از آداب و رسوم مردم جزیره العرب در آن نشانه‌هایی وجود دارد، بررسی شده

است تا معلوم شود که استفاده از قالب ادبی مثال و به کارگیری صنعت ادبی استعاره و همچنین وجود کلمات و عبارات و اصطلاحاتی که حاکی از فرهنگ مردمان جزیره العرب و آداب و رسوم عرب جاهلی است، ناشی از تأثیر پذیری قرآن کریم از فرهنگ زمانه نیست و نوعی استفاده ابزاری قرآن برای هم زبانی با قوم خویش و تفهیم درست و دقیق مطالب و مفاهیم ژرف و حکیمانه الهی به مخاطبان اولیه خود است.

گفتار اول: مفهوم شناسی

مثل قرآنی

واژه مثل از مصدر «مثول» در لغت به معنای شبیه و مانند است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۸ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۸/۱) و استعمال آن در دیگر معانی به صورت کنایه و استعاری است و در اصطلاح، ترسیم عینی یک واقعیت خارجی یا ذهنی با کلماتی گویا و کوتاه است که اغلب در قالب تشبیه، استعاره و کنایه می‌باشد. (علی الصغیر، ۱۴۱۲: ۷۵) مثل در قرآن کریم برای آوردن نمونه و مثال، تشبیه، بیان داستانی پندآموز و مقایسه حقیقتی با حقیقت دیگر آمده است. اصلی‌ترین فایده و هدف امثال، آن است که مسائل معقول را به صورت محسوس و ساده بیان می‌کند. انسان همواره با امور محسوس سروکار دارد و مثل می‌تواند مسائل بلند عقلی و عرفانی را در قالب مثال به صورت ساده، گویا و ملموس بیان کند و نکات مبهم و تاریک مسائل را واضح و روشن سازد. (جوزیه، ۱۹۸۱: ۲۲) مثال غالباً همه کس فهم است و برای همه افراد با همه سلیقه‌ها و همه رده‌های فکری قابل فهم است.

زیبایی مثل سبب گشایش خاطر شده و حس زیبایی دوستی و ذوق ادبی شنونده را آرامش می‌دهد. کلام را زینت می‌دهد و پند و اندرز را دل نشین و دوست داشتنی می‌کند. (سید قطب، ۱۳۵۹: ۶۰)

از ویژگی‌های مثال‌های قرآن می‌توان به گسترده بودن موضوعات امثال، قابل فهم بودن، برخوردار از پدیده‌های طبیعی، خرافی نبودن مثال‌های قرآن در مقایسه با مثال

های عرب و اناجیل، ارتباط و هماهنگی اغلب مثال‌ها با محیط و تنوع اسلوب اشاره کرد. (قاسمی، ۱۳۸۲: ۹۷)

مثال‌های قرآن از نظر لفظ و معنا مانند مثال‌های اصطلاحی در ادبیات عرب و دیگر زبان‌ها نیست، بلکه از نوعی دیگر است که قرآن آن را مثل خوانده است. امثال قرآن در نحوه پرداخت و ارائه موضوعات، محدود به یک روش مشخص و معین نمی‌گردد، اگر چه غالباً با وجود لفظ مثل در آیه - به صورت مفرد یا جمع - نمایان می‌شود، اما امثالی نیز وجود دارد که لفظ مثل در آیه نیامده است و به این دلیل که آیه با حرف عطف به آیه مثل عطف شده است، دیگر نیازی به ماده مثل نیست. گاه از سیاق عبارت و مفهوم آیه و گاه از تضاfer روایات معتبر، مثل بودن آیه‌ای مشخص می‌شود. (علی الصغیر، همان، ۶۸)

استعاره

استعاره از قدیمی‌ترین صنایع ادبی و از پراهمیت‌ترین آن‌هاست. ادبا برای استعاره دو تعریف اصلی ذکر کرده اند، اول «تشبیهی که یکی از دو طرف آن حذف شده باشد.» و دیگر «استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له به دلیل مشابهت» تعریف‌های دیگری هم برای آن ذکر شده است. اما همه تعریف‌ها در این اصل مشترک هستند که استعاره نقل معنا از یک لفظ به لفظ دیگر و ایجاد یک معنای جدید در لفظ است. این کار هم به خاطر ظهور و روشن شدن معنای مورد نظر و هم برای توسع در استعمال لفظ است. ارکان استعاره عبارتند از مستعارله (مشبه)، مستعارمنه (مشبه به) و جامع (وجه شبه) استعاره به اعتبار کاربرد به استعاره مفرده و مرکبه تقسیم می‌شود و به لحاظ نوع ارکان استعاره که معقول باشد یا محسوس در درجات مختلف بلاغت قرار می‌گیرد، همچنین استعاره به اعتبار بیان ارکان آن در کلام به استعاره مصرّحه و مکئنه تقسم می‌شود. (دقیق‌العاملی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

اعراب جاهلی نیز در ادبیات خود از صنعت استعاره بسیار استفاده کرده اند و به خوبی آن را به کار بسته اند.

استفاده قرآن کریم از مثال و استعاره یکی از محاسن آن به شمار می رود. زیرا علاوه بر جلب توجه مردمان ادیب و عرب زبانی که مخاطبان اولیه قرآن بوده‌اند، باعث می شود با محسوس کردن معقولات و توسعه معنای لفظ معنای انتزاعی را به مدد تصاویر، محسوس و خیال انگیز کند. (فولادوند، ۱۳۶۰: ۴۴)

فرهنگ زمانه

از آن جا که محور اساسی بحث، تأثیر فرهنگ زمانه بر استعاره های مثال های قرآن کریم است، ضروری است این واژه مورد بررسی قرار گیرد. «فرهنگ» در لغت به معنای تعلیم و تربیت، علم و دانش و ادب، کتاب لغت، مجموعه آداب و رسوم، مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم به کار برده می شود. (دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۲۷/۳۷)

فرهنگ به معنی مجموعه تعلیم و تربیت و عقل و خرد و دانش و حکمت و هنر و معرفت یک انسان یا یک جامعه است، که در رفتار و نحوه زندگی و شکل حیات او تجلی نموده و در عمق جان او نفوذ کرده است و همه اعمال و کردار او را متأثر از خود می سازد. و در واقع، فرهنگ، مجموعه بینش ها و گرایش ها و ارزش های یک ملت است. بی شک، بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساسا فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می دهد. (رضایی، ۱۳۸۲: ۵)

دورنمایی از فرهنگ جزیره العرب در عصر نزول قرآن

قسمت اعظم عربستان جلگه ای شنی است. بخشی از آن مرتع و بخش دیگر آن بیابانی بی آب و علف است. به جز قطعه زمین های سرسبزی که دور از هم و به صورت پراکنده در صحرای شنی عربستان قرار دارد، بقیه آن سرزمینی برهنه، خشک و یک نواخت است. برای کشاورزی مناسب نیست و با سکونت در یک منطقه از صحرا نمی توان روزگار گذراند. برای همین مردم آن، صحراگرد بوده اند و از فرآورده های

شتران و گوسفندان روزی می‌گرفتند و در جستجوی آب و علف برای شتران و گوسفندان خود بوده‌اند.

کوچ دائم و نامهربانی‌های محیط و خشکی زمین، پرداختن به کارهای دشوار برای امرار معاش و درگیری‌های ذهنی برای گذران زندگی آن‌ها را از هنر و علم دور داشت و نیروی آن‌ها را صرف رفع نیازهای مادی و زندگی روز مره کرد، از این رو آنان وقتی برای پرداختن به دین و فلسفه نداشتند و هنرهای تجسمی چون نقاشی و پیکرتراشی را نیز نمی‌شناختند. اما زبان خود را به یک صنعت ظریف تبدیل کرده بودند و به شیرینی و ظرافت بیان و زبان خود می‌بالیدند. (آذرتاش، ۱۳۷۷: ۵۱)

گفتار دوم: نمونه‌هایی از فرهنگ زمانه در استعاره‌های مثال‌های قرآن حمار و حماقت

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آن گاه آن را به کار نبستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد. [و] چه زشت است وصف آن قومی که آیات خدا را به دروغ گرفتند. و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید. (جمعه، ۵)

واژه «حُمِّلُوا» از ریشه حمل به معنای برداشتن بار است، ولی در این جا به معنای این است که تکلیف می‌شوند به این که آن تورات را تحمل کنند و به حشش عمل کنند. و عبارت «لَمْ يَحْمِلُوهَا» به معنای «لم يعملوا بها» است، یعنی به آن عمل نمی‌کنند. (ابن قتیبه، بی تا: ۲۷۰) بنابراین، در عبارت «حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا» حمل در غیر معنای اصلی موضوع له کار رفته است. و این استعاره مفرده است. (مرعشی، ۱۳۸۴: ۹۰ و ابن قتیبه، بی تا: ۲۷۰)

در این آیه خدای متعال عالمان یهود را به «حمار» تشبیه کرده است. «حمار» در فرهنگ عرب مشهورترین حیوانات به حماقت و جهالت است. تا آن جا که به فرد احمق (بلید) به طور مثال می‌گویند: «اجهل من حمار». قرآن به خاطر حماقت یهود و جهل آن‌ها به تورات و به همراه داشتن تورات و استفاده نکردن از آن، این مثال را زده

است. «حمار» در بین عرب به ذلت و حقارت شهرت دارد و برای تحقیر کسی می گفتند: «اذل من حمار مُقَيَّدٍ» یعنی از «حمار» بسته شده نیز خوارتر و ذلیل تر است. عرب آن قدر «حمار» را ذلیل می شمارند که حتی زیورآلات قیمتی و پالان های گران قیمت هم نمی توانند از حقارت او چیزی بکاهد و او به هر حال «حمار» است.

وَلَوْ لَبِسَ «حمار» ثِيَابَ خُزِّ لَقَالَ النَّاسُ يَا لَكَ مِنْ «حمار»

عرب سوار شدن بر الاغ را مایه ننگ خود می دانستند و حاضر به تحمل مشقت های پیاده روی بودند، ولی از سوار شدن بر الاغ پرهیز می کردند. (اطرقی، ۱۹۷۸: ۱۸۱)

وقتی قرآن از واژه «حمار» استفاده می کند و یهود را به «حمار» تشبیه می کند، تمام بار معنایی «حمار» با همه پیش فرض ها و تصورات مردم عرب بر علمای یهود بار می شود. گویا قرآن می فرماید علمای یهود که از تورات استفاده نمی کنند حماقت، جهالت، ذلت و حقارت «حمار» را به همراه دارند و همه اموال و دارایی هایشان و آن همه زیورآلات و گردنبندهای گران قیمت که به سر و روی خود می افکنند چیزی از آن همه پستی و پوچی آن ها کم نخواهد کرد.

«حمار» علاوه بر حیوان چهارپا یا الاغ در زبان عرب به معانی دیگری هم دلالت دارد که با معنای آیه هم سازگار است. «حمار» نام چوبی بوده است که پالان ها را بر آن می گذاشتند و بر پشت الاغ حمل می کردند و گاه کتاب ها را بر آن می گذاشتند. «حمار» که جمع آن «حمائر» است به معنای چوب هایی است که آن ها را به شکل سه پایه به هم تکیه می دادند و مشک را نیز به آن می بستند تا این که نوک تازیانه آن را پاره نکند. شاید وجه شبه این باشد که همان طور که این چوب هایی که بالای چهارپا قرار دارد و «اسفار» بر آن گذاشته شده است، سبب علم و معرفت الاغ نمی شود، همان طور یهود از توراتی که می خواندند و به همراه می بردند سودی نمی کند. مانند قفسه کتاب و طاقچه که با وجود هم نشینی با کتاب ها هیچ گاه عالم نمی شود. (همان)

«حمار» با این مدلولات از وسایل بومی عربستان یا از لوازم زندگی آن‌ها بوده است، که عرب آن را بر روی چهارپایان قرار می‌دادند تا مشک‌ها، پالان‌ها و گاه کتاب‌هایشان را بر آن حمل کنند.

اما «حمار» به معنای حیوان، مراد آیه را به صورت دقیق‌تر بیان می‌کند، چون یهود مثل «حمار» حس و شعور دارد، راه می‌رود، صبر و تحمل دارد، اما در نهایت بلاهت و جهالت است. (همان)

پیام این آیه اختصاص به یهود ندارد. آیه هشدار می‌دهد که همه مسلمانان که مراقب باشند، سرنوشتی چون یهود پیدا نکنند. مسلمانان مکلفند قرآن را بیاموزند و به آموخته‌هایشان عمل کنند و اگر چنین نکنند، آنان نیز به سرنوشت یهود دچار خواهند شد؛ آیات الهی را تکذیب خواهند کرد و به دلیل ظلمی که انجام داده‌اند از هدایت خدای متعال محروم خواهند شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۲/۱۹) پیام کلی‌تر آیه این است که هر عالمی، اگر به دانسته‌های خود عمل کند از آن بهره‌برده است و صرف جمع‌آوری اطلاعات و انباشتن آن‌ها نمی‌توان سعادتمند شد. آنچه انسان را از رحمت الهی برخوردار خواهد کرد عمل به علمی است که از کتاب خدا سرچشمه گرفته است، زیرا این عمل انسان را از تکذیب حق، گرایش به باطل و ظلم در حق خود و دیگران باز می‌دارد و انسان را از هدایت الهی بهره‌مند می‌سازد. (همان)

قرآن با استفاده از مثال، استعاره و فرهنگ عرب جایگاه عالمان بی‌عمل را دقیقاً به تصویر می‌کشد و پیام جاودانی را با مفاهیمی بلند به مخاطبان خویش از صدر اسلام تا حال و آینده القا می‌کند.

خاکستر و تندباد

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البُعِيدُ» مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد: از

آنچه به دست آورده اند، هیچ بهره ای نمی توانند ببرند. این است همان گمراهی دور و دراز. (ابراهیم، ۱۸)

در این آیه اعمال کافران را از این جهت که به نتیجه نمی رسد و اثر سعادت‌ی برای آنان ندارد به خاکستری مثل می زند که دچار بادهای تند گشته، در یک لحظه نابود گردد.

در این آیه دو استعاره به کار رفته است. استعاره اول در «اَشْتَدَّتْ بِه الرِّيحُ» است. «شَدَّ فلان» و «اَشْتَدَّ» یعنی دوید و سرعت گرفت. «اَشْتَدَّ» به معنای دویدن است، ولی در آیه مجازاً برای ریح به کار برده شده است، یا این که بگوییم باد به موجود دونده ای تشبیه شده است که دم به دم سرعت می گیرد و بر سرعت او افزوده می شود. این استعاره محسوس به محسوس به وجه محسوس است. (راغب اصفهانی، همان، ۱۳۰/۲)

استعاره دوم، در عبارت «فی یومِ عاصِفٍ» است. عاصف از ریشه عصف است. «عصفت الریح» یعنی باد سخت وزید. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۴/۲ و فخرالدین رازی ۱۴۲۰: ۸۱/۹) «فی یومِ عاصِفٍ» یعنی روزی که در آن بادهای سخت می وزد. این عبارت هرچند برای ریح به کار برده شده است، اما با قرارداد عاصف به عنوان صفت یوم آن روز را به روزی که در آن بادهای سخت و تند می وزد توصیف کرده است، مانند یوم ماطر و یوم بارد.

سرزمین عربستان به دلیل شرایط جغرافیایی سالانه شاهد وزش بادهای و توفان های موسمی است. برای همین مردم آن سرزمین روزهای طوفانی زیادی را پشت سرگذارده اند و آن را لمس کرده اند. آن‌ها پراکنده شدن خاکسترهای به جا مانده از سوختن خار و خس صحراها را نیز به چشم خود بسیار دیده اند، در ادبیات عرب از «ریح» و واژه های هم معنای آن زیاد استفاده شده است. مثلاً اگر شخص ضعیفی در برابر قدرتمندی اظهار زورمندی کند عرب می گوید: «اگر تو نسیمی من با گردباد دست و پنجه نرم کرده ام.» (اطرقمی، ۱۹۸۷: ۲۴۶) این مثال ذهنیت و تصور عرب را از ریح و عاصف و

واژگان هم معنای آن نشان می‌دهد و دلیل استفاده قرآن از این کلمات شناخته شده را بیان می‌کند.

«رماد» در فرهنگ و ادبیات عرب هم در معنای مثبت و هم در معنای منفی به کار می‌رود.

در عرب قحطی و خشک سالی را به «عام الرماده» وصف می‌کنند و سال ۱۸ هجری نیز به «عام الرماده» شهرت دارد، چون در آن سال سرزمین جزیره العرب دچار خشک سالی شد و از گرسنگی رنگ صورت‌ها مثل رنگ خاکستر شده بود. یا این که می‌گویند: «قَدِمْنَا هَذَا الْمِصْرَ فَرَمِدْنَا» یعنی به این سرزمین پا گذاشتیم و هلاک شدیم. از سوی دیگر رماد در معنای مدح و افتخار نیز به کار می‌رود و دلیل بر کرم و اطعام سخاوتمندی است. مثل معروف «کثیرالرماد» در مورد کسی به کار می‌رود که با اطعام‌های فراوان، سخاوت مندی و مهمان‌داری او زبان زد مردم شده باشد. (اطرقمی، پیشین: ۲۴۴-۲۴۷)

اینک با توجه به بار معنایی رماد و ریح و عبارت استعاری «اشتدت به الريح» و عبارت استعاری «فی یوم عاصف» در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» درمی‌یابیم که عرب مخاطب آیه با شنیدن آن، چه می‌فهمد و چه معانی در ذهن او خطور می‌کند.

تشبیه اعمال کافران به خاکستر به آنان می‌فهماند که:

۱. اعمال آن‌ها هیچ ارزشی ندارد و همه اعمالشان نابود خواهد شد. این ساده‌ترین معنایی است که این تشبیه ناخواسته به ذهن می‌رساند.

۲. هرچند وزش باد به خاکستر باعث پراکندگی آن می‌شود، اما قرآن کریم این پراکندگی را با کلمه «اشتدت» و با ظرف «فی یوم عاصف» (در یک روز توفانی) تأکید می‌کند، زیرا اگر تند باد محدود و موقت باشد، ممکن است خاکستری را از نقطه‌ای بلند کرده و در منطقه‌ای نه چندان دور بریزد، اما اگر روز، روز طوفانی باشد که از صبح تا شام باد از هر سو بوزد، بدیهی است چنین خاکستری آن چنان پراکنده می‌شود

که هر ذره‌ای از ذراتش در نقطه دور دستی خواهد افتاد، به طوری که با هیچ قدرتی نمی‌توان آن را جمع کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۱۰)

۳. با توجه به جنبه مثبت معنای «رماد» در ادبیات عرب، این معنا به ذهن می‌رسد که اعمال خوب کافران چون اطعام، مهمان نوازی و صلّه رحم نیز چون اعمال بدشان نابود خواهد شد.

آنچه عرب از این مثال قرآنی درمی‌یابد پیامی پرمحتوا و رساست که منحصر به مردمی خاص در دوره ای خاص نیست و همه مردمان همه عصرها می‌توانند از آن بهره مند شوند. زیرا باد و خاکستر موضوعاتی نامفهوم و نارسا برای دیگر مردمان نیست و از مفاهیم اولیه‌ای است که همه بشریت در ذهن دارند. بنابراین، هر کس با هر فرهنگ و تمدنی به راحتی می‌تواند معنای آیه را در یابد.

باران، سرسبزی و خشکی

«إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَقُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ» مثل دنیا درست مانند آبی است که از آسمان نازلش می‌کنیم، گیاه زمین با آن مشروب و مخلوط می‌شود، گیاهی که یا از خوردنی‌های مردم است، و یا از چریدنی حیوانات، همین که زمین منتها درجه خرمی خود را یافت، و آراسته شد، مردم آن سرزمین، از ما و کار ما بی‌خبر شده می‌پندارند این خودشان هستند که این بهره‌ها را از زمین گرفته و به چنگ آورده‌اند، ولی ناگهان عذاب ما شبانه و یا در روز می‌رسد و آن محصول را از بین برده گویی اصلاً نبوده، ما آیات را برای مردمی که تفکر کنند این چنین تفصیل می‌دهیم. (یونس، ۲۴)

در این آیه کریمه خدای متعال برای وضوح معنا از مثال زدن به آب و گیاه استفاده کرده است و مراحل مختلف رشد و زیبایی گیاه و سپس خشکیدن آن را برای زندگی مادی دنیوی مثال زده است. در این مثال استعاره‌ای زیبا به کار رفته است که ذوق ادیبان

را برانگیخته است. این استعاره در عبارت «حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا» وجود دارد. «زخرف» به معنای زینت و آرایشی زرین است. (راغب اصفهانی، همان، ۳۷۹/۱) در کلام عرب «زخرف» اسمی برای زینت و رنگ‌های مختلف است.

«أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا» یعنی زمین با همه توانایی‌ها و با استفاده از زیباترین زینت‌ها خود را بیاراست. همچنان که وقتی زنی زیورآلات خود را می‌پوشد، گفته می‌شود: أَخَذَتِ الْمَرْأَةُ قِنَاعَهَا (سیدرضی، بی تا: ۱۵۵) در این عبارت گویا خدای متعال زمین را به عروسی تشبیه کرده است که هرآنچه زیورآلات دارد و از بهترین انواع آن‌ها را در شب زفاف به خود می‌آویزد. (علی الصغیر، ۱۹۸۱: ۲۰۵)

این استعاره به دلیل ملائمت زخرف با عروس (مستعارمنه) از ابلغ استعارات می‌باشد. و در آن از تشبیه محسوس (زمین) به محسوس (عروس) با وجه عقلی (زیبایی) استفاده شده است و در درجه دوم بلاغت قرار دارد. به نظر من آن را می‌توان «استعاره طلایی» قرآن کریم نامید.

تزخرف نهایت زیبایی هر چیزی است و وقتی زمین را به عروسی تشبیه می‌کند که هر نوع زیوری را در خود جمع کرده است، در این حال مالک آن بستان شادمان است و امید زیادی به سود دهی آن باغ دارد. به همین دلیل دل و دیده اش دائم در پی آن باغ و بستان است که ناگاه خدای متعال آفت بزرگی را بر آن باغ می‌فرستد و گیاهان آن را نابود می‌کند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷/۲۳۷)

عبارت «فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا» استعاره ای دیگر را در بردارد. حصید از ریشه «حصد» به معنای درو کردن و چیدن محصول است و حصید اشاره به از جای برکندن و نیست شدن است. (راغب اصفهانی، همان، ۱۴۷/۲)

حصید صفت گیاهان است، ولی در آیه صفت أرض آمده است. بنابراین، معنای «جَعَلْنَاهَا حَصِيدًا» چنین است: پس گیاهان زمین را از جای برکندیم و نابود کردیم. (سیدرضی، همان، ۱۵۵)

در این آیه شریفه خدای متعال برای حقیقت زندگی مادی مثالی آورده است تا اگر عبرت گیرنده ای هست با شنیدن این مثل عبرت بگیرد. این مثل از باب استعاره تمثیلی

است. قرآن کریم با بهره گرفتن از این صنعت، ناچیزی متاع دنیا را بیان می کند. این مثل با استعاره های جذابی که دارد، برای مخاطبانش بسیار شیرین است و نتیجه آن، ایشان را بهت زده می کند.

در سرزمینی که سرسبزی و آبادانی از رویاهای شیرین ساکنان آن است، ریزش بارانی که بتواند خوراک دام و دامدار را بی هیچ زحمتی فراهم سازد، مسلماً از آرزوهای آن‌هاست. زمینی که آراسته به انواع گیاهان رنگارنگ و معطر و زیبا باشد احساس شادمانی و شغف را در دل هر صحرائشینی برمی انگیزد و او را به طمع درچنان بستانی وا می دارد، اَمَّا نَاغِهَانِ آيَه بِاِستعاره «فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا» همه رویاها، آرزوها، شادی و امید را از او می گیرد و او را به تفکر و اندیشه در آیات الهی وا می دارد.

به راستی که قرآن از نیازها و آرزوهای عربی جاهلی چه زیبا بهره گرفته است تا پیام الهی خود را تا ژرفای وجود او نفوذ دهد. این آیه به مخاطب خود می فهماند که دنیا و جلوه های آن همواره در معرض حوادث است و دلبستگی به نعمت‌های مادی شایسته اندیشمندان و متفکران نیست. (مکارم شیرازی، همان، ۲۰۰/۵)

این پیامی است که همه انسان‌ها با هر مرام و منشی باید آن را دریابند و برای سعادت و رستگاری خود از دنیا طلبی و مادی گرایی پرهیزند.

لباس ترس و گرسنگی

«وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزیش از هر سو فراوان می‌رسید، پس [ساکنانش] نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشاند. (نحل، ۱۱۲)

واژه «ذوق» یعنی چشیدن و خوردن، در قرآن برای عذاب اختیار شده است، هرچند که در عرف و تکلم معمولی ذوق را در چیزی اندک بکار می‌برند، اما برای چشیدن زیاد هم مناسب و شایسته است.

خداوند واژه «ذوق» را در قرآن با این ویژگی یاد می‌کند، تا معانی هر دو امر، یعنی رحمت و عذاب را شامل شود، ولی بکار بردنش در عذاب بیشتر است، مانند «لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» و «وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ». «ذاق» گاهی به آزمون و امتحان تعبیر شده است، گفته می‌شود: «أذقته كذا فذاق: او را آزمودم و امتحان شد» و «فلان ذاق كذا و أنا أكلته»، یعنی بالاتر از آگاهی و خبر او آزمودمش او چشیده بود و من خورنده یا او اندک مایه بود و من بیشتر آگاه شده است. و در آیه «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» به کار بردن واژه خوردن یا چشیدن ذوق که با کلمه لباس در این آیه آمده است برای این است که از ذاق، تجربه و آزمایش ارائه شده است. یعنی در موقعیتی واقع شده که طعم قحطی و بیم و خوف را چشیده است تا از ستمگری و کفر دست بردارند، و واژه لباس بطور استعاره برای این است که سرپای زندگیشان را گرسنگی و ترس مانند لباس فرا گرفت و پوشاند. در آیه فوق هر دو کلام، گرسنگی و ترس مقدر شده است، گویی که گفته شده: «أذاقها طعم الجوع والخوف و ألبسها لباسهما» طعم گرسنگی و ترس را به آن‌ها چشانید و لباس ترس و گرسنگی را بر آن‌ها پوشانید. (راغب اصفهانی، همان، ۲۴/۲)

اضافه کردن لباس به گرسنگی و ترس دلالت بر احاطه دارد، همان‌طور که لباس بر بدن احاطه دارد. این تعبیر می‌فهماند این مقدار اندک از گرسنگی و ترس که خدا به آنان چشانید از هر سو بر ایشان احاطه یافت و راه چاره را به رویشان بست، البته ممکن است بعضی از تشبیهات مانند چشیدن لباس در زبان فارسی معمول نباشد و از آن تعجب کنیم، ولی در زبان دیگر همچون زبان عربی بیانگر نکته لطیفی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۳/۱۲)

این استعاره تشبیه محسوس (عذاب گرسنگی و ترس) به محسوس (لباس) است با وجه محسوس (پوشاندن) که در درجه سوم است و در آن «فَأَذَاقَهَا» با «الْجُوع» ملائمت دارد. از نوع استعاره مجرده است. اما در مجموع این استعاره ارزش بلاغی بالایی دارد، چون وجه شبه در آن مخفی است و به آسانی نمی‌توان به آن دست یافت از این رو، از استعارات زیبای قرآن کریم به حساب می‌آید. (علی الصغیر، همان: ۲۱۱)

برای مردم جزیره العرب با آن اوصافی که از شرایط جوی و پوشش گیاهی آنان گفته شد، سرزمینی سرسبز و خرم که رزق و روزی از هر سو بر آن بیارد و آرامش و امنیت آن را فرا بگیرد شاید آرزویی دست نیافتنی باشد.

رواج زندگی قبیله‌گی تا حدودی امنیت افراد را تامین می‌کرد، اما جنگ‌های قبیله‌گی و کشتارهایی که بین دو یا چند قبیله اتفاق می‌افتاد، زندگی آرام و امنی را برای آنها میسر نمی‌کرد. داد و ستد و ایجاد کاروان‌های تجاری از مشاغل عمده اعراب بوده است و از این نظر هم امنیت برای آنان اهمیت بسیار داشته است و ارزش آن را درک می‌کرده‌اند. علاوه بر آن که امنیت سبب افزایش سفر تجار دیگر ممالک به شبه جزیره می‌شد و ورود کالاهای خوراکی به زندگی آنان رونق می‌داد. آرامش و امنیت در کنار رزق فراوان یک زندگی رویایی را برای آنان به تصویر می‌کشید که هیچ یک از نگرانی‌های دایمی آنان در آن راه ندارد. قرآن پس از این تصویر سازی و آرامش دادن به درگیری‌های ذهنی روزانه اعراب به آنان یادآوری می‌کند که دوام این آرامش و آسایش، سپاس و شکر نعمت‌های الهی است و ناسپاسی غذایی دردناک به همراه دارد. قرآن در این مثل شکر نعمت را در اطاعت از پیامبرخاتم و ناسپاسی را تکذیب رسول الله (ص) بیان می‌کند. این همان پیام اصلی آیه است که در قالب استعاره ای زیبا بیان شده است.

به هر حال این تعبیر این پیام را دربر دارد که آن چنان قحطی و ناامنی آنها را فرا گرفت که گویی همچون لباس از هر سو آنان را احاطه نموده بود، و بدنشان را لمس می‌کرد. از سوی دیگر این قحطی و ناامنی آن چنان برای آنها ملموس شد که گویی با زبان خود آن را می‌چشیدند، و این دلیل بر نهایت فقر و فلاکت و فقدان امنیت است که سراسر وجود و زندگی انسان را پر کند. در حقیقت همان گونه که در آغاز، نعمت امنیت و رفاه تمام وجود آنها را پر کرده بود، در پایان نیز بر اثر کفران، فقر و ناامنی به جای آن نشست. (مکارم شیرازی، همان، ۴۳۴/۱۱)

پیام آیه منحصر به زندگی بادیه نشینی و جامعه عربی نیست. امنیت، رفاه روزی فراوان از نعمت‌هایی است که هر جامعه‌ای برای زندگی سالم و آسوده به آن نیازمند است. اگر چه اعراب ارزش این نعمت را به خوبی درک می‌کردند، قرآن بر نیازهای آنان انگشت گذاشته است، اما دریافت هدف آیه برای هر جامعه‌ای در هر سطحی از امنیت و رفاه که باشد میسر است و پیام آیه بیان رمز پایداری این نعمت است که پیامی جاودانه و همگانی است.

جمع بندی و نتیجه گیری

با جستجو در آیات الامثال قرآن کریم و بررسی استعاره‌های به کار رفته در این آیات دریافتیم که این صنعت، در حدود یک پنجم از آیات الامثال وجود دارد. از این میان حدود نیمی از آن‌ها رنگ و بوی فرهنگ و ادب عرب را به خود گرفته است و بقیه آن‌ها جنبه عمومی دارد و اختصاصی به فرهنگ عرب ندارد. مانند استعاره به کار رفته در آیه نورد کلمه نور که اختصاصی به مخاطبان اولیه آن ندارد. شاید به طور دقیق‌تر بتوان گفت از تعداد ۵۴ آیه آیات الامثال حدود پانزده مورد استعاره وجود دارد که تعداد هفت مورد آن در فرهنگ و ادب عرب دارای سابقه بوده است. البته این موارد نیز نمی‌تواند فقط منحصر به فرهنگ جاهلی باشد. دیگر استعارات چون « اَشْتَدَّتْ بِرِیْحِ فِی یَوْمٍ عَاصِفٍ » و « اَخَذَتْ اَلْاَرْضُ رُخْرُقَهَا » استعاره‌هایی نامفهوم، گنگ و غریب برای دیگر اقوام و دیگر زمانه‌ها نیستند تا بتوانند به جاودانگی قرآن لطمه‌ای وارد کنند.

از سوی دیگر باید توجه کرد که استفاده قرآن از اصطلاحات و استعاره‌هایی که آشنای مخاطبان آن است فهم پیام و انتقال پیام به دیگران را آسان می‌کند و از محاسن قرآن به حساب می‌آید.

منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۷)، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت؛
۲. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، (بی تا)، تأویل مشکل القرآن، بی جا، بی نا؛

۳. جوزیه، ابن قیم، (۱۹۸۱م)، الامثال فی القرآن الکریم، دارالمعرفه، بیروت؛
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، چاپ اول؛
۵. رضایی، حسن رضا، (۱۳۸۲)، بررسی شباهت قرآن و فرهنگ زمانه، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول؛
۶. سید قطب، محمد، (۱۳۵۹)، تصویرفنی، نمایش هنری در قرآن، ترجمه: محمد علی عابدی، تهران، نشر انقلاب؛
۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۱)، لغت نامه دهخدا، تهران، شرکت چاپ افست گلشن؛
۸. فخر الدین رازی، ابو عبد الله، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛
۹. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی؛
۱۰. مهیار، رضا، (بی تا)، فرهنگ ابجدی عربی-فارسی، بی جا، بی نا؛
۱۱. فولادوند، محمد مهدی، (۱۳۶۰)، آفرینش های هنری قرآن، تهران، بنیاد قرآن؛
۱۲. قاسمی، حمید محمد، (۱۳۸۲)، تمثیل القرآن، قم، اسوه، چاپ اول؛
۱۳. مرعشی، سید محمد حسین، (۱۳۸۴)، پوشش های گفتاری در قرآن، تهران، نگاه معاصر؛
۱۴. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، (بی تا)، تأویل مشکل القرآن، بی جا، بی نا؛
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه؛
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛

۱۷. مجید الاطرقمی، واجده، (۱۹۷۸م)، *التشبيهات القرآنيه في النبئه العربيه*، بغداد، منشورات الوزاره الثقافه الفنون؛

۱۸. دفتیق العاملی، معین، (۱۳۸۶)، *دروس فی البلاغه*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم؛

۱۹. فراهیدی خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم.

توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی

و روش قرآن در برخورد با آن

محمد سلطانی ۵

تاریخ دریافت ۹۰/۱۰/۲۲

تاریخ تایید ۹۰/۱۲/۲۰

چکیده:

مقاله حاضر به بررسی دو مقوله مهم توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی و چگونگی تغییر دیدگاه آنان توسط قرآن می‌پردازد. این بررسی به جهت شناخت روش قرآن در طرح مسأله توحید است. بدین منظور ابتدا در گفتار اول به بررسی بینش و رفتار عرب جاهلی پرداخته تا با شناخت هرچه بهتر جامعه معاصر نزول، به میزان کم و کیف تحول آفرینی پیامبر اکرم(ص) در این جامعه دست یابد، سپس با به دست دادن دورنمایی از اوضاع جغرافیای سیاسی و اجتماعی جامعه عرب پیش از اسلام، و وضع دینداری و شرک در آن زمان و نقش باورهای غیرتوحیدی بر زندگی مردم، به بررسی شیوه تأثیرگذاری پیامبر اسلام بر این جامعه می‌پردازد که گفتار دوم متکفل بحث از آن است.

در گفتار دوم به شیوه برخورد خداوند با بینش جاهلی پرداخته شده است و با توجه به عمومی بودن این موضوع در همه قرون، با توجه به آیات قرآن، به جستجوی محوری ترین مسأله در دعوت انبیای الهی پرداخته که همان توحید بندگی است. البته انبیای الهی ابتدا به تثبیت ربوبیت الهی که مقدمه توحید بندگی است، پرداختند و این مسأله حجم وسیعی از دعوت انبیا را به خود اختصاص داد. قرآن کریم نیز همین روش را در تحول جامعه در صدر اسلام پیگیری کرد و با تأکید بر مسأله ربوبیت در سوره‌های آغاز نزول، طرحی را برای تثبیت ربوبیت در جامعه صدر اسلام داشت.

واژگان کلیدی: توحید عبودیت؛ توحید ربوبیت؛ شرک ربوبی؛ شرک عبودی؛ تحول

آفرینی قرآن.

مقدمه

اسلام با رخداد عظیم بعثت پیامبر اکرم حضرت محمد مصطفی (ص) متولد شد. با این تولد، تاریخ پر ماجرای انسان در بستری نو به جریان افتاد. اختصاص حجم وسیعی از اندیشه و تحقیق اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی به شناخت ماهیت اسلام و آثار این موهبت الهی، نشان دهنده‌ی اهمیت بسیار این رستاخیز بزرگ در تغییر بنیادین باورهای جوامع بشری است.

بی‌تردید ارزیابی کمی و کیفی و شناخت صحیح این تحول، بدون شناسایی وضعیت جوامع پیش از بعثت و به خصوص جامعه‌ی عرب میسر نمی‌شود، زیرا تا باورها و فرهنگ و آداب و سنن جامعه قبل از ظهور اسلام شناخته نشود، تأثیر اسلام بر آن آشکار نمی‌گردد. به همین جهت شناخت موضع عرب در زمان جاهلیت در موضوع ارباب هستی و پرستش آنان برای شناخت هرچه بهتر علت شیوه‌های عمل در دوران رسالت و تعالیم اسلام و درک میزان کم و کیف تحول آفرینی پیامبر اکرم (ص) بر این جامعه - به عنوان جامعه مدل - ضروری است. از این رو در این مقاله، در گفتار اول تحت عنوان بینش و رفتار عرب در عصر جاهلیت نیم‌نگاهی به وضعیت سیاسی و اجتماعی عرب در عصر جاهلی و نیز نگاه آنان به مقوله‌ی انتخاب ارباب و پرستش آن‌ها خواهیم داشت، از سویی در ادامه در گفتار دوم به بررسی نظر قرآن در رابطه با توحید ربوبی و توحید عبادی به عنوان بزرگ‌ترین ارمغان این کتاب جهت تحول انسان خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که مراد از توحید ربوبی در این مقاله عبارت از آن است که انسان معتقد به هیچ صاحب اختیار و تدبیرکننده ای غیر از الله برای خود نباشد و فقط دست تدبیر او را در همه امور ببیند و تأثیرات دیگر اشیاء بر انسان را در طول اراده او ببیند، نه اراده‌ای در عرض اراده خداوند، و مراد از پرستش، اظهار بندگی و تسلیم در مقابل کسی است که او را به عنوان صاحب اختیار و تدبیر گر امور خود می‌داند و مراد از توحید بندگی در این پژوهش، یگانه دانستن خدا در پرستش و اطاعت و بندگی است که هم عبادت را و هم اطاعت در لحظه لحظه زندگی را دربر می‌گیرد.

گفتار اول

بینش و رفتار عرب جاهلی

۱.۱. عربستان در عصر جاهلی در یک نگاه

از لحاظ سازمان سیاسی، اساس مآیت و بافت سیاسی عرب‌های بدوی، قبیله‌ای بود که به سه دسته تقسیم شده‌اند. (یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ۱/ ۹۹) «اعراب باندۀ»، «اعراب عاریه» (قحطانیان)، و «اعراب مستعربه» (عدنانیان)، که با چند واسطه فرزندان اسماعیل (ع) هستند که قبیله قریش در این گروه جای دارد.

اعراب عاریه اعراب متمدن بوده و حکومت حمیریان و سبائی‌ان را در جنوب تشکیل دادند. داستان قوم سبأ که بزرگ‌ترین حکومت در جنوب شبه جزیره عربستان بود، در قرآن ذکر شده است. (سبأ/ ۱۵-۱۹) با ویران شدن سد «مآرب» و خشک شدن آن، قبیله‌های بسیاری از عرب این منطقه به نقاط مرکزی و شمالی شبه جزیره کوچ کردند. البته برخی از قبایل هم در یمن ماندند و پادشاهان «تبع» در همین قبایل پادشاهی کرده‌اند و آخرین پادشاه این خاندان که سلطنت او در یمن به دست لشکر حبشه برچیده شد و خود او نیز در جنگ با آنان کشته شد «ذونواس» بود، (یعقوبی، بی تا: ۱۹۹) که در قرآن کریم در سوره بروج و داستان اصحاب اخدود به سرگذشت او اشاره شده است.

اما عرب‌های «مستعربه» که به عرب‌های «حجاز» مشهورند، فرزندان اسماعیل (ع) و جرهم هستند که پس از وفات اسماعیل (ع) ریاست مکه به فرزندش «نابت» رسید و پس

از او، قبیله‌ی «جرهم» ریاست شهر مکه را به دست گرفت و فرزندان اسماعیل از حکومت محروم شدند. (یعقوبی، پیشین: ۲۲۱) قبیله جرهم کم کم به ستم کاری و فساد در آن مکان مقدس دست زدند تا این که قبیله‌ی خزاعه در جنگ با قبیله جرهم مردم را نجات دادند و آن شهر را از ظلم و فساد آن‌ها پاک کردند. اما دوران حکومت ایشان در مکه دوران شومی بود، زیرا رسم بت پرستی در زمان ایشان در مکه آغاز شد و به جاهای دیگر نیز سرایت کرد و «عمرو بن لحي» که نخستین بت، یعنی بت «هبل» را به صورت سوغات از شام به مکه آورد، و مردم را به پرستش آن وادار کرد و به خاطر ثروت بسیار و نفوذی که در مکه و مردم آن سرزمین داشت، جمع زیادی از مردم پرستش بت هبل را پذیرفتند. به دنبال او بت‌های دیگری نیز به مکه آوردند و به تدریج بت پرستی در میان طوائف مختلف عرب رواج یافت.

ریاست قبیله‌ی خزاعه تا زمان «قصی بن کلاب» - جد ششم رسول خدا(ص) - ادامه داشت، تا این که ایشان با دختر «حلیل بن حبشیه» رئیس شهر مکه ازدواج کرد (همان: ۲۳۹) و بعد از قدرت و سیادتش در میان قبائل قریش و بنی کنانه، در جنگی خزاعه را شکست داده و قبائل قریش را که در اطراف مکه پراکنده شده بودند، گرد آورده و در مکه جای داد و خانه‌ی کعبه را از نو بنا کرده و در کنار آن «دارالندوه» را بنا گذارد و تمام منصب‌های مکه مانند منصب کلیدداری کعبه، سقایت حاجیان، پرچمداری قریش، و پرده‌داری کعبه و منصب‌های دیگر به او واگذار شد. این منصب‌ها پس از او به فرزندش عبد الدار(همان: ۵۳) و پس از وی به فرزندان او و دیگران رسید و طبق مصالحه، میان آن‌ها تقسیم شد و تا زمان بعثت رسول خدا(ص) و ظهور اسلام نیز به همین منوال بود.

در این میان، فقدان فرهنگ واحد و ایدئولوژی مشترک میان قبایل، نبودن راه‌های مناسب، عامل جغرافیا و بُعد مسافت میان مناطق قابل سکونت و نیز محدودیت منابع اقتصادی، سبب پراکندگی و عدم استقرار حاکمیت قانون و نظم سیاسی فراگیر در

جزیره العرب بود. صحرانشینان و شهرنشینان عرب پیرو نظام قبیله بودند و در قبیله سه رکن نَسَب و حَسَب و عَصَب وجود داشت. بر اساس نسب و حسب تمام افراد باید از شناسنامه‌ی قبیله‌ای و فضایل و مفاخر قبیله آگاه باشند و بر اساس عَصَب و عِرْق قبیله‌ای، همه در ساختار قبیله محو بودند، به گونه‌ای که همه پیوندها و روابط برای حفظ وحدت دم و لحم قبیله، قربانی می‌شد. (نصیری رضی، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

ضمیمه شدن روح جنگجویی که دستاورد طبیعی بیابان‌های خشک و سخت عربستان است، به این عصبیت و ناسیونالیسم جاهلی توجیه گر بسیاری از جنگ‌های عرب (ایام العرب) بود، به گونه‌ای که با برخورد ساده دو شخص، جنگ‌های خونینی به راه می‌افتاد. این برهه از تاریخ عرب را «عصر جاهلی» می‌نامند. این نام برگرفته از قرآن است که آن را در خصوص زندگی مردمان قبل از بعثت به کار برده است. قرآن به چهار مصداق جاهلیت اشاره می‌نماید:

۱- «حُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ»: حکم و حکومت ناحق، رفتار خلاف قانون الهی و مبتنی بر هوی و هوس و روی گردانی از دستورهای الهی. (مائده، ۴۹ و ۵۰)

۲- «ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ»: بی توجهی به وعده و وعیدهای خداوند و بداندیشی درباره افعال الهی. (آل عمران، ۱۵۴)

۳- «تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»: بی‌پروایی زنان در جامعه و نمایاندن زیور و آرایش‌های زنانه. (احزاب، ۳۳)

۴- «حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ»: پای فشردن بر خواسته‌های نابجا، تعصب درباره‌ی آگاهی‌های ناچیز و جانب‌داری بی‌دلیل از عقاید و اندیشه‌ها. (فتح، ۲۶)

از نظر امام علی (ع) نیز لجاجت در برابر حق، حمیت و تعصب بی‌جا و شیطانی، خودپسندی و غرور، هدم اندیشه و تفقه در دین، به کار نبردن گوهر خرد در خداشناسی، میراث‌دار فرهنگ منحط گذشته بودن و پیروی از پیشوایان ستمکار - که بر اساس تعصب جاهلی حکم می‌کنند - از مصادیق و نمودهای جاهلیت است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۶، ۹۵، ۱۶۶ و ۱۹۲ و جعفری تبریزی، ۱۳۶۰: ۸ / ۲۸۱ تا ۲۹۶ و همان، ۴۳ / ۱۵ تا ۵۲ و همان، ۲۵۸ / ۱۶ - ۲۵۹)

۲.۱. دین در شبه جزیره عربستان

اگر بر اساس اشعار و ادبیات باقی مانده درباره‌ی عرب دوران جاهلیت قضاوت شود، می‌توان گفت در امور دینی سست بوده و آن‌ها را به تبعیت از رسوم قبیله‌ای انجام می‌دادند و کیش غالب عرب، بت پرستی بود. آنان برای هستی ارباب گوناگونی را باور داشتند و بت را نماد آنان به حساب می‌آوردند، اما با این وصف، ادیانی هم در عربستان وجود داشته که می‌توان از «حنفیه» یا آیین رستگاری (علی، ۱۳۷۳: ۶/۴۴۹؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱/۱۲۰ و ابن هشام، بی‌تا: ۱/۳۳۷)؛ آیین مجوس که بیش‌تر کیش مانوی بوده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۵: ۱۶۲)؛ آیین یهود (حسن، ۱۳۶۲: ۶۴ و بلاذری، پیشین، ۶۷)؛ آیین مسیحیت (حسن، همان؛ ابن قتیبه، همان و الحمیری، ۱۹۷۲: ۱۶۲) به عنوان معروف‌ترین ادیان یاد کرد. البته زمان و نحوه شکل‌گیری و نیز حوزه فعالیت این ادیان متفاوت است که بحثی مستقل را می‌طلبد.

۳.۱. شرک در شبه جزیره عربستان

با وجود این ادیان در شبه جزیره‌ی عربستان، اما اکثر عرب در زمان جاهلیت چندگانه پرست بودند و ارباب و صاحب اختیاران بسیاری را باور داشتند که از آن‌ها به نام «آلهه» یاد می‌کردند. جلوه‌های ربوبیت آن‌ها به طور غالب در مظاهر طبیعت بود. البته به نیروهای پنهان بسیاری نیز اعتقاد داشتند که در بعضی از جانوران و گیاهان و حتی جمادات جلوه‌گر می‌شدند. آن‌ها بت‌ها و مظاهر بسیاری را می‌پرستیدند. گروهی از آنان هم چون مردم دیگر مناطق دنیا اجرام آسمانی مانند ماه و خورشید و ستارگان را می‌پرستیدند و آن‌ها را دارای نیروهای مرموزی می‌دانستند که سرنوشت و مقدرات را رقم می‌زدند. علاوه بر صابئین که خورشید و ماه را می‌پرستیدند و در شهر حران بوده و تقدیس کواکب و تنجیم و برخی امور دیگر بخاطر تعامل با آنان در جاهای دیگر پخش شد، (حموی بغدادی، ۱۹۹۵: ۲/۲۳۵ و ۲۳۶) و قبیله‌ی خزاعه و حمیر که ستاره‌شعری را می‌پرستیدند. گروهی از قبیله‌ی طی، ستاره‌ی «ثریا»

را می پرستیدند (شکری آلوسی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۴۰) و همه بت پرستان خورشید و ماه را تقدیس می کردند. در واقع هر قبیله و طائفه، یا منطقه و بخشی، عقاید مخصوصی داشته و در این میان برخی از معمولی ترین عقاید عرب قبل از اسلام در زمینه پرستش به اشاره از نظر می گذرد.

در رابطه با بت پرستی اعراب دو نظر وجود دارد. برخی می گویند: آوردن بت هبل از سرزمین عمالقه توسط عمرو بن لحي به مکه منشأ بت پرستی در آنجا بوده است. (شکری آلوسی، پیشین، ۲۴۲؛ ابهشی، بی تا: ۲/ ۸۸؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۹؛ کلبی، بی تا: ۶ و ابن حیب، ۱۴۰۵: ۳۲۸) برخی نیز اعتقاد دارند که ریشه بت پرستی در مکه را باید در اقوام حجازی جست و جو کرد که از سنگ های اطراف کعبه به عنوان یادبود برداشته و به همراه خود در مکان های دیگر بردند و به جای کعبه، سنگ ها را تقدیس می کردند، که کم کم در نسل های بعدی عنوان یادبود کعبه به فراموشی سپرده شد و تقدیس سنگ ها به پرستش مبدل گردید. (خاتمی بروجردی، ۱۳۶۸: ۱۸۲؛ شکری آلوسی، پیشین: ۲/ ۲۰۰؛ ابهشی، پیشین: ۲/ ۸۸؛ ابن هشام، پیشین: ۱/ ۷۹)

این دو عامل شروع بت پرستی در این منطقه شمرده شده است، البته احتمال دارد این دو عامل در عرض هم، هر یک در زمانی باعث شیوع بت پرستی شده باشند و عواملی هم چون جهل، حس گرایی، اختلافات و رقابت های قبیله ای، قدرت طلبی رؤسا و شیوخ قبایل و بالاخره تقلید کورکورانه از گذشتگان دامنه ی آن را گسترش داده و به مرور زمان، اشکال مختلف بت پرستی و مراسم گوناگون نیایش، نذر و نیاز، ریزنی و استمداد از آن ها، پدیدار شده است.

در شبه جزیره، انواع گوناگون بت ها و بت پرستی ها رایج بود و گاه به تعدد آلهه یا پذیرش الله و دیگر خدایان قائل بودند. در سراسر شبه جزیره، چیزهای طبیعی چون درخت و سنگ محترم و برخی از انواع یا افراد آن مقدس بودند که با نذر چیزهایی مانند سلاح و لباس به آن می آویختند و هر خانواده و قبیله، بتی را پرستش می کردند. دین عرب گاه ستاره پرستی بود، اگرچه عرب های جنوب در این موضوع متکامل تر بودند، عرب شمال هم که نوعاً بیابانگرد بود و زندگی اش به ستارگان و هواشناسی

بی‌ارتباط نبود و کم‌کم به تقدیس و پرستش آن‌ها مشغول شد، که شرح یک‌یک آن‌ها ما را از مقصد اصلی دور می‌دارد و فقط به صورت فهرست وار به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم.

۱.۴. بت‌های عرب

مردم عرب به خصوص قریش، «الله» را خدای بزرگ، خالق آسمان و زمین، فرستنده باران می‌دانستند، و با «بسمک اللهم»، یعنی به نام تو ای خدا از او یاد می‌کردند که در اسلام به جای آن «بسم الله الرحمن الرحیم» نخستین آیه سوره‌های مبارکه قرآن مجید آمد. در عین حال قریش بت‌هایی داشتند که آن‌ها را مظاهر خدای واقعی می‌دانستند. در حقیقت چون دسترسی به «الله» نداشتند، بت‌ها را پرستش می‌کردند و از آن‌ها یاری می‌جستند و می‌گفتند: « مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى؛ این که ما بت‌ها را می‌پرستیم به خاطر این است که این‌ها ما را به خدای واقعی نزدیک می‌کنند.» (زمر، ۳)

قبایل عرب قبلاً پیرو دین حضرت ابراهیم (ع) بودند و همان‌گونه که گذشت، نخستین کسی که آن‌ها را به بت‌پرستی دعوت کرد، عمرو بن لحي بود که بت «هبل» را از شام به مکه آورد، و قریش را به پرستش آن فرا خواند و به دنبال آن قریش و سایر قبائل عرب بت‌ها ساختند، و هر قبیله بتی را پرستید و بسیاری از آن‌ها را در درون و بالای کعبه قرار داده بودند.

قریش برای بتان خود نذر می‌کردند و در مقابل آن‌ها کرنش و قربانی می‌نمودند و در جنگ و صلح از آن‌ها یاری می‌جستند. حتی بعضی از آن‌ها را بر شتری سوار کرده و به میدان جنگ می‌آوردند، تا حضور آن‌ها باعث پیروزی‌شان شود. خداوند، «الله»، را یکتا و یگانه نمی‌دانستند، بلکه دارای زن و فرزند و دختران می‌پنداشتند. از جمله بت‌های «لات» و «منات» و «عزی» را دختران خدا می‌دانستند، به همین جهت نسبت به آن‌ها توجه خاصی داشتند. «لات» خدای آفتاب و از سنگی سفید بود و معبد آن در طائف واقع در دوازده فرسخی مکه بود. «منات» سنگی سیاه و خدای سرنوشت و مرگ بود، و معبد آن در محلی به نام قدید، میان مکه و مدینه نزدیک بحر احمر قرار داشت.

«عزی» خدای زهره و معبدش در «وادی نخله» بین طائف و مکه بود. این خدایان اختصاص به قریش نداشتند، بلکه مورد پرستش همه‌ی قبایل بودند، ولی قریش در بزرگداشت آن‌ها اهتمام خاصی داشت. این احترام به خصوص نسبت به عزی بیش‌تر بود و در مقابل بت عزی انسان قربانی می‌شد. (کلبی، پیشین: ۲۳)

«هبل» نخستین بت عرب از عقیق سرخ و به شکل انسان بود. قریش این بت را در درون کعبه جا داده، و سخت به وی دل بسته بودند. غیر از هبل، بت‌های دیگری هم در کعبه از آن قریش و سایر قبایل عرب وجود داشت، تا ۳۶۰ بت به عدد روزهای سال که نسبت به آن‌ها مراسم طواف و مسح و قربانی معمول می‌شد. علاوه بر این بت‌ها که نام بردیم و می‌بریم، اعراب بت‌پرست در خانه‌های خود نیز بتانی از جنس‌های مختلف داشتند که چون وارد خانه می‌شدند، به دور آن طواف می‌کردند، و در موقع مسافرت با آن وداع نموده و برای سلامتی و بازگشت خود یاری می‌جستند یا با خود به سفر می‌بردند. گذشته از بت «هبل» که عمرو بن لحي در جنب کعبه قرار داده بود، پس از آن نیز قریش بت‌های «اسافه» و «نائله» را در کنار کعبه گذاشتند و برای آن‌ها احترام خاصی قائل بودند. (همان)

غیر از بت‌های یاد شده که در خانه کعبه یا در کنار کعبه قرار داشت، قریش و دیگر قبائل در مکان‌های دیگر حجاز هم بت‌هایی گذاشته بودند. از جمله بت‌های آنان «مجاور الريح»، «مطعم الطير»، «ود»، «نسر»، «سواع»، «ذوالخلصه»، «فلس»، «ذوالکعبات»، «ذوالکفین»، «سعد»، «شمس» و «رئام» که برخی از آنان مخصوص قبائلی خاص و در مکان‌های خاص بودند. (یعقوبی، بی تا، ۱/ ۲۵۴)

قبایل بت‌پرست عرب هر ساله برای زیارت خانه‌ی کعبه و انجام مراسم حج که از زمان حضرت ابراهیم و اسماعیل (ع) مانده بود، دو بار به مکه می‌آمدند و با این که بت‌پرست شده بودند، به جهت تعصب خاص عربی آن مراسم را محترم می‌شمردند و آن را معمول می‌داشتند. بت پرستان عرب در نقاط مختلف قبل از حرکت به سوی

مکه، نخست در مقابل بت‌های خود ایستاده و ادای احترام می‌کردند، سپس رهسپار مکه می‌شدند.

تنها حجّ اعظم به سوی کعبه‌ی ابراهیمی به جای آورده می‌شد که آن هم با انواع بدعت‌ها آمیخته شده بود. ماه‌های حرام، فرصتی برای کسانی بود که دور از اماکن مقدس بودند، که بدون ترس و واهمه در آن اماکن به کارهای خویش بپردازند و بازارهایی شبیه بازار عکاظ برپا نمایند. (همان: ۲۹۵)

آنان در اثر اعتقاد به این آلهه و تأثیرگذاری موجوداتی غیر از الله در سرنوشتشان، علاوه بر پرستش آنان، به خرافاتی در رابطه با مخلوقات هم چون فرشتگان و اجنه و ستارگان و ... مبتلا شده بودند و آن‌ها را در عرض تدبیر خدا و به شکل مستقل، بر خود مؤثر می‌دانستند. اکثر این موارد نیز به جهت مشکل ایشان در فهم نادرست مقوله‌ی صاحب اختیاری و ربوبیت است و این که رابطه‌ی اصلی ایشان با معبودشان است و خدا تأثیرگذار و مدبر امور ایشان و هستی است و دیگران مالک هیچ چیزی نیستند و هیچ تأثیری بدون اذن او نخواهند گذاشت. (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۵: ۲۵؛ یوسفی غروی، پیشین: ۱۲۴/۱؛ مسعودی، پیشین: ۱۵۳/۲؛ ابن هشام، پیشین: ۸۹۳/۴؛ خاتمی بروجردی، پیشین: ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ دوانی، ۱۳۶۳: ۲۵ و ۲۶ و یعقوبی، پیشین: ۱/۲۵۹)

گفتار دوم:

برخورد خداوند با بینش جاهلی

۱. ۲. مبارزه‌ی انبیای الهی با شرک در بندگی

در تحلیل اوضاع عربستان در هنگام نزول قرآن باید گفت که این موضوع، منحصر به آن زمان خاص و انسان‌های آن زمان نبوده است، بلکه مشکل اعراب در پرستش، مشکل همه اقوام و ملل بوده است، فطرت انسان در پی معبود است و در صورت دوری از هدایت الهی، به سوی مصادیق غیرواقعی می‌رود. انبیاء الهی هم به ابداع پرستش نپرداختند، بلکه کار بزرگ آنان، هدایت بشر به راه صحیح و مستقیم بندگی و معرفی مصداق واقعی معبود بود که در کلام شهید مطهری به خوبی به آن اشاره شده است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳/۶۰۲)

انبیاء مصداق و فرد شایسته بندگی و پرستش را معین و انسان‌ها را به سوی او راهنمایی کردند، و در بیان کیفیت و شیوه‌های بندگی و دلائل نفی اطاعت و بندگی غیر خدا سخن گفتند و در برابر انحرافات در موضوع پرستش به جدال احسن پرداختند. (نحل، ۱۲۵)

۲.۲. توحید بندگی محور دعوت انبیا

مهم‌ترین رسالت همه انبیاء طرح مسأله‌ی توحید بندگی و تثبیت آن در جان مخاطبان و جامعه معاصرشان بوده است. اولین نقش رسولان الهی، معرفی رب شایسته و جهت‌دهی و اصلاح رابطه انسان با او و آموزش روش‌های عبادت و پرستش بوده است. قرآن کریم پیام مشترک تمام پیامبران را در مرحله اول، دعوت به توحید ربوبی و در نتیجه اخلاص در بندگی و عبادت دانسته است و مهم‌ترین درگیری انبیاء را هم در همین زمینه می‌داند. در قرآن شواهد بسیاری از درگیری انبیاء با صاحبان ثروت و قدرت مثل نمرودها و فرعون‌ها در رابطه با معرفی صاحب اختیار حقیقی و نفی دیگر مدعیان ربوبیت گزارش شده است. توحید پرستش بر پایه‌ی توحید ربوبیت بنا شد، از همین رو قرآن در گزارش‌های مختلف، توحید بندگی را به عنوان مهم‌ترین پیام آغازین انبیاء گزارش داده است. در این قسمت به اختصار به محوریت دعوت پیامبران الهی بر توحید بندگی اشاره می‌نماییم.

به عنوان نمونه: نوح رسالت خود را دعوت به توحید بندگی دانسته است. (مؤمن، ۲۳ و اعراف، ۵۹) نخستین مطلبی که نوح (ع) به آن‌ها یادآور شد، توجه به حقیقت توحید که همان توحید بندگی و نفی هر گونه پرستش غیر او بود. مشکل اصلی این قوم که بزرگ‌ترین مانع سعادت آن‌هاست، پرستش غیر خداست و نوح به عنوان یک پیامبر و باغبان توحید، برای تربیت انواع گل‌ها و درختان پرثمر در سرزمین وجود انسان‌ها، قبل از هر چیزی می‌باید کمر همت ببندد و با داس تعلیمات سازنده الهی خود، خارهای مزاحم را ریشه کن سازد. از آیه ۲۳ سوره نوح چنین استفاده می‌شود که قوم نوح بت‌های مختلفی به نام‌های «ود»، «سواع»، «یعوث»، «یعوق» و «نسر» را می‌پرستیدند که

نوح (ع) پس از بیدار کردن فطرت‌های خفته، آنان را از سرانجام بت پرستی بر حذر داشته و فرمود: «من از عذاب روز بزرگی بر شما می‌ترسم» که احتمال دارد این عذاب، عذاب طوفان و یا عذاب آخرت باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/ ۲۱۹)

پیامبران دیگر هم چون هود (ع)، صالح (ع) و شعیب (ع) هم بر توحید بندگی، به عنوان اولین اصل دعوت خود، تأکید داشته‌اند و درگیری اصلی آنان با مشرکین بر سر توحید پرستش بود، چنان که در آیات قرآن آمده است.

ابراهیم (ع) نیز قوم خود را بر بندگی و پرستش غیر خدا سرزنش کرد و آنان را به پرستش خداوند متعال دعوت کرد. در آیات مختلفی دعوت این بزرگ‌مرد توحید آمده است. (انبیاء، ۵۲-۶۷) که در آن ابراهیم این منادی توحید، با دلیلی محکم که همان ربوبیت تکوینی پروردگار عالم بر هستی و خالقیت آنهاست، پاسخ ایشان را می‌دهد و علیه بت‌ها شورش می‌کند و در وقت مناسب همه‌ی آنها را جز بت بزرگ می‌شکند تا آنها را به تأمل وا دارد که آیا همین بت‌ها بودند که شما ادعای پرستش آنها را می‌کردید؟

ابراهیم (ع) با ایجاد سؤال قصد دارد که افراد به درون خود مراجعه کرده و حرکت فکری را آغاز کنند و پس از آن که داشته‌های فکری‌شان را مرتب کردند، به سنجش برسند و خود مقایسه کنند که آیا این بت‌ها که نه می‌توانند از خود دفاع کنند و نه می‌توانند بندگان را به حمایت خود بخوانند، شایستگی پرستش دارند؟ پرستش یک معبود یا به خاطر شایستگی او برای پرستش است که درباره‌ی این بت‌های بی‌جان مفهوم ندارد و یا به خاطر انتظار سودی است که از ناحیه‌ی آنها نصیب انسان می‌شود یا از ناحیه‌ی ترس از زیان‌شان. ابراهیم (ع) با شکستن بت‌ها نشان داد که هیچ کاری از آنها ساخته نیست. علاوه بر این سرزنش، او از آنچه آنها پرستش می‌کردند، بی‌زاری جست. (زخرف، ۲۶) و همین‌طور پیروان و ایمان‌آوردگان به او نیز بی‌زاری جستند. (ممتحنه، ۴)

حضرت موسی(ع) نیز هنگامی که به رسالت منصوب شد و مأموریت یافت تا به نزد فرعون و قومش برود، درگیری اصلی او بر سر ادعای پروردگاری فرعون و پذیرش این ادعا از سوی مردم بود که در آیات ۱۰۳ تا ۱۲۶ سوره اعراف آمده است.

از سویی موسی(ع) پس از آن که قوم بنی اسرائیل را از یوغ بردگی فرعون نجات داد و از سرزمین مصر بیرون آورد، با دو نوع شرک که در میان بنی اسرائیل رایج شد، به شدت به مبارزه پرداخت. قوم موسی پس از نجات از دست فرعون، از او معبود و بت طلب کردند، که در آیات ۱۳۸ تا ۱۴۰ سوره اعراف به آن اشاره شده است. بار دوم نیز آن گاه بود که موسی مأموریت داشت به کوه طور برود و الواح وحی و تورات را جهت هدایت مردم از خدای متعال تلقی کند. در این فاصله فتنه سامری پدید آمد. «سامری» با فریب قوم و به کمک زیور آلات موجود در میان بنی اسرائیل، گوساله ای صدا دار ساخت و آن را به عنوان معبود موسی و بنی اسرائیل معرفی نمود. موسی(ع) پس از بازگشت و مشاهده ی این انحراف، برخورد سختی با آنان کرد. (اعراف، ۱۴۸ و بقره، ۵۴)

سرلوحه دعوت حضرت عیسی(ع) هم پرستش خدای متعال بود. قرآن کسانی که عیسی(ع) را خدا نامیدند کافر دانسته چرا که او می گفت: ای فرزندان اسرائیل، پروردگار من و پروردگار خودتان که الله است را پرستش کنید، که هر کس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست. (مائده، ۷۳) نیز در جایی به گفتگوی خدای متعال و عیسی(ع) توجه می دهد و به نقل از عیسی می گوید: جز آن چه مرا به آن فرمان داده ای، چیزی به آنان نگفته ام. گفته ام که خدا، پروردگار من و پروردگار خود را عبادت کنید...» (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷)

و در آن جا که با معجزات خود به میان آنان آمد، چنین گفت: «در حقیقت خداست که خود پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را پرستید. این است راه مستقیم.» (زخرف، ۶۳ و ۶۴) همان گونه که می بینیم عیسی(ع) هم سرلوحه و اصل در دعوتش، دعوت به پرستش خداوند متعال که پروردگار انسان است، می باشد.

پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) هم از همان ابتدای دعوت، با شعار «قُولُوا لَأِ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۲۳۱) وارد میدان شد و بر پایه‌ی آن به مبارزه سنگینی با بت پرستان و مشرکین مگه پرداخت.

در یک کلام می‌توان گفت که دعوت به توحید عبودیت، نه تنها مشترک بین همه انبیای مذکور است، بلکه اصل مشترک همه‌ی انبیای الهی بوده است، آن‌چنان که قرآن در سوره‌های نحل آیه ۳۶ و انبیا آیه ۲۵ به آن اشاره می‌نماید.

به نظر می‌رسد، عمده نزاع میان انبیاء و منحرفان، در موضوع عبودیت خدا بوده است و به همین جهت ملاحظه می‌شود که آیات قرآن با بیان رابطه‌ی توحید ربوبی با توحید بندگی، شرک در بندگی خدا را بی‌پشتوانه دانسته و لازمه پذیرش توحید را در بخش نظری و خصوصاً قبول توحید ربوبی و فاعلی را توحید بندگی دانسته است. البته به این نکته ظریف نیز توجه شود که در تاریخ شرایع آسمانی معمولاً زورمندان در برابر پیامبران بر سر «ربوبیت» خداوند با آن‌ها به مبارزه می‌پرداختند و علت اصلی ایمان نیاوردن آنان به الله و نپرستیدن او، این بود که او را به عنوان «رب» قبول نداشتند، با آن که قبول داشتند خداوند خالق آن‌ها، زمین و آسمان و آنچه در آن‌هاست، می‌باشد. برای اثبات بیان فوق به سراغ قرآن می‌رویم.

درگیری قهرمان توحید حضرت ابراهیم (ع) در مقابل نمرود که ملک و سلطنت عظیم و قوی و قدرت مطلقه او را به طغیان کشانده و به ربوبیت حق کافر نمود، بر سر ربوبیت بود که گزارش آن در قرآن آمده است، (بقره، ۲۵۸) که پس از ایجاد شبهه توسط پادشاه، او بدون درنگ، استدلال دیگری را بر موضوع ربوبیت الله می‌آورد: «ابراهیم گفت: خدای متعال خورشید را از مشرق بیرون می‌آورد، اگر تو رب هستی و در این ادعا صادقی، خورشید را از مغرب بیرون بیاور. این جا بود که آن کس که کفر ورزیده بود، مبهوت ماند.» (بقره، ۲۵۸)

به گزارش قرآن، صحنه‌ی دیگر مبارزه ابراهیم (ع) در موضوع ربوبیت و پرستش، مبارزه ایشان با ستاره پرستان و ماه پرستان و خورشید پرستان است که نظیر همان

درگیری به نحوی دیگر تکرار می‌شود. آیات ۷۶ تا ۸۱ سوره انعام این موضوع را یادآور می‌شوند. ابراهیم (ع) به اجتماع مشرکان آمده و با زبان خودشان به مجادله با آنان می‌پردازد. آری، با آنچه بدان باور دارند و به شکلی که استدلال او را بفهمند و پرده جهلشان دریده شود. بحث در این آیات روی رب رفته است.

او پس از آن که مخاطب خود را تا این مرحله می‌رساند که خورشید (این نیرومندترین و فروزنده‌ترین جرم آسمانی از دید بشر) هم افول می‌کند، گفت: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ همانا من روی خود را در حالی که به توحید گراییده‌ام، به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم.» (انعام، ۷۹)

اهل بابل ستاره یا ماه یا خورشید را می‌پرستیدند و بدین علت به پرستش آن‌ها رو آورده بودند که آن‌ها را در زندگی خود مؤثر می‌دانستند و تعیین سرنوشت خود را به دست آن‌ها می‌دیدند، از این رو در این جا ابراهیم (ع) وقتی می‌بیند آنان چون این موجودات را ربّ و مدبّر جهان خود می‌دانند، پرستش می‌کنند، به گونه‌ای با آنان برخورد و محاجّه می‌کند که هر دو اعتقاد شرک‌آلود آنان را زیر سؤال برد، هم شرک در ربوبیت و هم شرک در الوهیت را. در این جا ابراهیم دلیل بزرگی بر ربوبیت الله می‌آورد که او را هم شایسته پرستش و هم شایسته ربوبیت می‌کند و آن دلیل، خالقیت است.

در صحنه دیگری که منجر به شکستن بت‌ها توسط ابراهیم و به آتش انداختن این مبلغ بزرگ توحید شد، مجدداً شاهد آن هستیم که تکیه‌ی ابراهیم (ع) بر توحید خالقیت است، آن جا که ابراهیم وارد جمع قومش و ناپدری‌اش می‌شود و بر اساس بینایی و روشنی‌های خدادادی که مبتنی بر وحی و الهام بود، به مخالفت با آنان پرداخته و در برابر ایشان موضع می‌گیرد (انبیاء، ۵۲-۵۶) و در پایان محکم و جدی می‌گوید: «بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ؛ بلکه پروردگارتان

(ربکم)، پروردگارِ (رب) آسمان‌ها و زمین است که آن‌ها را پدید آورده است و من بر این واقعیت از گواهانم.» (همان، ۵۶)

باید توجه داشت که در این جا نیز ابراهیم (ع) برای اثبات پرستش خداوند، دست روی ربوبیت او می‌گذارد و برای اثبات این که رب آن‌ها که معبودشان هم هست، الله است، به ربوبیت خداوند بر هستی (ربوبیت تکوینی) تکیه می‌کند و بر خالقیت او. از آن چه گذشت معلوم شد که بیش‌ترین حجم مبارزات انبیاء با صاحبان قدرت و ثروت در موضع پرستش و بندگی خدا، آن هم با رویکرد تثبیت ربوبیت خداوند بوده است. انبیاء، همگی به توحید بندگی و بندگی موحدانه رب واقعی ایشان که لحظه لحظه آنان و همه مخلوقات را تدبیر می‌کند، دعوت می‌کردند، اما مخالفان آنان سعی داشتند تا مهار بندگی و پرستش و اطاعت مردم را به دست گیرند و توجه مردم را به اطاعت خود جلب کنند و از اطاعت پروردگار متعال منصرف سازند و یا از انحصار به این پرستش باز دارند.

۲. ۳. توحید بندگی و توحید ربوبیت محور دعوت اسلام و قرآن

خداوند متعال حضرت محمد (ص) را به عنوان رسول خاتم خود، در میان اعرابی که گوشه‌ای از اندیشه و باور و رفتارشان بررسی شد، برگزید و قرآن را به عنوان کتاب جامع و جاویدان خود بر او نازل نمود. اساسی‌ترین معارف قرآن شامل مباحث مربوط به «خدا» و بر محور معرفی و اثبات مبدأ، اثبات اصول توحید، معاد، نبوت و معارف دیگر شکل گرفته است. خداوند در قرآن موضوع معارفی چون اثبات وجود خدا، توحید ذات، توحید صفات و توحید افعال قرار گرفته و انکار خدا و یا شرک ذاتی، صفاتی و یا افعالی بررسی شده است.

از آیات قرآن استفاده می‌شود که اصل وجود خدا، کم‌تر مورد انکار قرار گرفته و گویی در اصل وجود خدا تردیدی نبوده (ابراهیم، ۱۰) اما شرک صفاتی یا افعالی به مراتب، بیش‌تر از اصل وجود خدا به اندیشه بشر راه یافته است. وثنی و ثنوی بودن بخش قابل توجهی از تاریخ و تفکر و رفتار دینی بشر را به خود اختصاص

داده و در نتیجه بخش مهمی از تعلیمات دین، معطوف به تبیین عقیده «توحید» بوده است و قرآن از پیامبران بزرگی که با شرک به مبارزه پرداخته‌اند، یاد نموده است و طبق تصریح قرآن، بیش‌ترین حجم مبارزه‌ی پیامبران الهی با شرک - چنان‌چه گذشت مبارزه با شرک در عبودیت بود که از آن با نام، «شرک بندگی» یاد می‌کنیم.

از منظر قرآن، نقطه‌ی محوری دعوت انبیاء، به اصل توحید بندگی و مبارزه با شرک عبودی اختصاص دارد و نمونه‌های فراوانی از دعوت انبیا به توحید بندگی و خضوع و پرستش خالصانه خداوند در قرآن کریم ذکر شده است که در قسمت قبل بررسی شد.

پاره‌ای از اقرارهای مشرکان به توحید ذات خداوند در آیات قرآن منعکس شده است. بنا بر آیات قرآن، مشرکان در توحید ذات خدای تعالی و توحید او در شئون مربوط به خلقت آسمان‌ها و زمین و تسخیر پدیده‌های طبیعی (عنکبوت/۶۱) و نیز آیاتی دیگر مانند لقمان، ۲۸ و زمر، ۲۸ و زخرف، ۹ به همین مضمون، خلقت انسان‌ها (زخرف، ۸۷) و نیز احیای زمین با آب باران (عنکبوت، ۶۳) اعتقاد صحیح داشتند، اما جاهلانه به لوازم اعتقاد خود توجه نداشتند و به بی‌راهه می‌رفتند و از راه صحیح منحرف بودند.

از جمله مظاهر این انحراف، اعتقاد به واگذاری تدبیر امور عالم به فرشتگان، و برخی قدیسیین یا پدیده‌های پنهان بود که آن‌ها را در قالب ساخت مجسمه و صنم متجسد می‌ساختند و آن‌ها را آلهه و بت می‌نامیدند. به خیال آن‌ها، این بت‌ها واسطه‌ی میان خدا و خلقتند و تدبیر بخش‌هایی از امور عالم به آن‌ها واگذار شده است. در نتیجه خضوع و تبعیت از آن‌ها را بر خود فرض می‌دانستند. (زمر، ۳)

از نظر قرآن توهم مشرکان بدین جهت بوده که تصور می‌کردند که این آلهه، شفیع آن‌ها هستند و در موارد لزوم آن‌ها را یاری می‌کنند و در نتیجه عزت و غلبه را برای آن‌ها به ارمغان خواهند آورد، از این رو به شرک روی می‌آوردند.

(مریم، ۸۱ و یس، ۷۴)

در آیات قرآن همپنین شاهدیم که عبادت به معنای پذیرش صاحب اختیاری و مالکیت دیگری است و عبد کسی است که با اختیار خود زیر چتر ربوبی خدای متعال می رود. بهتر است بگوییم پرستش و عبادت، اظهار تذلل و خواری در برابر دیگری است و سجده و رکوع، دو نماد آن هستند. پرستش، اظهار بندگی دیگری است و انبیاء تلاش کردند با معرفی «رب» و صاحب اختیار شایسته و منحصر به فرد هستی و انسان، مردم را به بندگی خدا بخوانند و از پرستش غیر او برهانند، زیرا او تنها مالک و صاحب اختیار بود و اطاعت غیر او و پذیرش مالکیت و اختیارداری مستقل هر موجود دیگر، بندگی آن موجود به شمار می رود. عبادت در اصطلاح قرآن مفهوم گسترده‌ای دارد. یک درجه که عالی ترین درجه است، عبارت است از سجده انسان در مقابل چیزی، ولی از آن مرحله که بگذریم، قرآن هر نوع اطاعتی را عبادت می شمرد، از این رو «توحید عملی، اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی، عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول پرستی، جاه طلبی و غیره و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد، به سعادت دست پیدا نمی کند و جز در پرتو حق پرستی، به یگانگی نمی رسد.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۰)

باید توجه داشت که قرآن کریم برای دعوت مردم به توحید عبادت و اطاعت خالصانه خدای متعال برهان‌هایی را اقامه کرده است که به طور عمده بر محور توحید افعالی دور می زنند. به عبارت بهتر پرستش و اطاعت، انتظار خدا از انسان است و این انتظار هنگامی توجیه پذیر است که نقش‌های مؤثر بلکه بی‌نظیر با واسطه یا بی‌واسطه معبود بر زندگی عابدان معلوم شود، به گونه‌ای که اطاعت از معبود را با حق یا دانش وی نسبت به مصالح و مفاسد عابدان و مطیعان مربوط سازد. بیان افعال الهی و توضیح نقش‌های بی‌بدیل او در تمام هستی و حیات بشر

در راستای به بار نشستن اطاعت و بندگی است و به همین جهت آیات قرآن این جنبه را مورد عنایت قرار داده‌اند.

قرآن کریم علاوه بر بیان بینش توحید، در آیات فراوانی به استدلال بر توحید عبادت و اطاعت پرداخته است. محوری‌ترین پایه‌ی استدلال و تأکید بر توحید اطاعت و توحید عبادت، موضوع توحید ربوبی است. توحید اطاعت شایسته کسی است که «رب» باشد. برای روشن شدن موضوع ادله‌ی توحید اطاعت و عبادت در بینش قرآنی باید به مساله ربوبیت و توحید ربوبی نگاهی ویژه انداخت. در سایه این حقیقت است که توحید بندگی توجیه‌پذیر می‌شود. توحید بندگی در نگاه قرآنی رابطه‌ای تام با موضوع ربوبیت دارد و آیات فراوانی در توضیح و تبیین علل توحید ربوبی و اختصاص این معنا به خدای متعال وارد شده است. (ر.ک به آیات: بقره، ۲۱ «... اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ...»؛ آل عمران، ۵۱ «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ...»؛ مائده، ۷۲ «... يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ ...»؛ انعام، ۱۰۲ «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ...»؛ یونس، ۳ «... ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ...»؛ حجر، ۹۹ «وَاعْبُدْ رَبَّكَ ...»؛ مریم، ۳۶ «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ...»؛ انبیاء، ۹۲ «... أَنَا رَبُّكُمُ فَاعْبُدُونِ»؛ حج، ۷۷ «... ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ ...»؛ غافر، ۶۶ «... إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ... أُمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِلرَّبِّ الْعَالَمِينَ» و زخرف، ۶۴ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ»)

به نظر می‌رسد قرآن با محوریت توحید ربوبیت و توحید بندگی به مقوله‌ی خدا پرداخته و با رویکردی تربیتی مباحث توحیدی را پی‌گیری نموده است، هرچند توحید افعالی به گسترده‌گی در قرآن آمده است، اما در خدمت به بارنشانیدن توحید ربوبیت و در پس آن توحید بندگی است که مهم‌ترین بحث هم در توحید افعالی توجه به ربوبیت الهی است. حال می‌یابیم که چرا در قرآن با وجود اهمیت توحید عبودیت، ابتدا به تثبیت بحث ربوبیت در سیر طبیعی نزول سوره‌ها پرداخته شده است. (در ۲۳ سوره ابتدای نزول، خداوند برای معرفی خود ۴۵ بار از واژه‌ی «الله» استفاده

نموده است که ۲۳ مورد آن در لفظ بسمله است - که به نظر می رسد بسمله آغاز سوره‌ها در مفهوم آن سوره نقش ندارد، گرچه بسمله هر سوره مختص به همان سوره است - و با حذف آن، فراوانی این واژه به ۲۲ مورد می رسد که اگر از این عدد، ۷ مورد به کار رفتن کلمه «الله» - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل که آیه‌ای الحاقی است - کم شود، عدد ۱۵ حاصل می شود. این درحالی است که در همین ۲۳ سوره، فراوانی واژه‌ی «رب» ۵۰ مورد است، که با کم کردن یک مورد - در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل - ۴۹ مرتبه می شود و نشان می دهد که کاربرد واژه‌ی «رب» بیش از سه برابر «الله» در آغاز نزول است و این نکته‌ی بسیار مهمی در امر تربیت قرآنی است. به علاوه، ضمائر و اسماء اشاره و ... در این ۲۳ سوره - که همه جز در موارد معدودی به «رب» بازمی گردند نه «الله» - خود مؤید آن است که رویکرد اصلی خداوند در آغاز نزول قرآن، بر پذیرش «ربوبیت خداوند» می باشد و مراد از الله، معبود است و معبود یعنی ربی که انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبیت او می رود و شاید بتوان گفت که در این سوره‌ها «الله» هم همان پذیرش خداوند به عنوان رب است که خداوند در طرحی حکیمانه قصد پیوند بین این دو واژه و یکی کردن مصداق آن را دارد و این سیر تا آنجا پیش می رود که در سوره‌ی سی و نهم نزول یعنی سوره‌ی اعراف در آیه ۵۴ برای اولین بار بین این دو واژه پیوند ایجاد می شود «رَبِّكُمْ اللَّهُ» و از این سوره کم شاهد فراوانی به کار رفتن الله در ترتیب طبیعی نزول سور هستیم که این یافته به تأمل بیش تری نیاز دارد.

قرآن ابتدا به تثبیت ربوبیت پرداخته است که برای دستیابی به روش قرآن در طرح مسأله ربوبیت در مقاله ای دیگر تحت عنوان «خدا از دیدگاه قرآن» به جستجوی کشف این روش تحول (یعنی استفاده از ربوبیت در به بار نشاندن بندگی خداوند) در اولین مخاطب این کتاب خواهیم پرداخت و این سیر را در ۲۳ سوره آغاز نزول پی گیری می کنیم، تا نشان دهیم که خداوند چگونه آغاز سخن خود با انسان را در کتاب جاودانه و جامع خود، بر پایه ربوبیت پایه گذاری کرده است.

نتایج:

۱. توحید از اولین و اساسی ترین مفاهیم قرآن است که خداوند در کتاب جامع و جاوید خود سرمایه گذاری بسیاری برای نهادینه کردن آن در جامعه مخاطب نزول نموده است.

۲. موضع عرب در زمان جاهلیت در موضوع ارباب هستی و پرستش آنان، برای شناخت هرچه بهتر علت شیوه‌های عمل در دوران رسالت و تعالیم اسلام و درک میزان کم و کیف تحوّل آفرینی پیامبر اکرم (ص) بر این جامعه - به عنوان جامعه مدل - مهم است.

۳. بیشتر عرب‌ها در زمان جاهلیت چندگانه پرست بودند و ارباب و صاحب اختیاران بسیاری را باور داشتند که از آن‌ها به نام آلهه یاد می‌کردند. جلوه‌های ربوبیت آن‌ها به طور غالب در مظاهر طبیعت بود. البته به نیروهای پنهان بسیاری نیز اعتقاد داشتند که در بعضی از جانوران و گیاهان و حتی جمادات جلوه گر می‌شدند. آن‌ها بت‌ها و مظاهر بسیاری را می‌پرستیدند. گروهی از آنان هم چون مردم دیگر مناطق دنیا اجرام آسمانی مانند ماه و خورشید و ستارگان را می‌پرستیدند و آن‌ها را دارای نیروهای مرموزی می‌دانستند که سرنوشت و مقدرات را رقم می‌زدند.

۴. نظر قرآن در رابطه با توحید ربوبی و توحید عبادی به عنوان بزرگ‌ترین ارمغان این کتاب جهت تحول انسان آن است که تمامی انبیای الهی با شرک در بندگی مخالف بوده و محور دعوت تمامی انبیاء توحید در بندگی الله بوده است و برای تثبیت توحید عبودیت، انبیاء از تثبیت توحید ربوبیت استفاده کرده و ابتدا سرمایه گذاری بر روی تثبیت رب بودن الله می‌کردند و قرآن نیز همین روش را در تربیت اسلامی پیگیری نموده است.

۱. قرآن کریم؛
۲. نهج البلاغه؛
۳. ابن اسحاق، محمد بن یسار، (۱۴۱۰ ق)، سیره ابن اسحاق (کتاب السیر و المغازی)، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول؛
۴. ابن حیب، محمد، (۱۴۰۵ ق)، المنطق فی اخبار قریش، تحقیق: خورشید احمد فارق، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول؛
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم؛
۶. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، (بی تا)، المعارف، تحقیق: ثروت عکاشه، قاهره، دارالمعارف؛
۷. ابن کثیر دمشقی، (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر؛
۸. ابن هشام، عبدالملک، (بی تا)، السیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه؛
۹. ابهشی، شهاب الدین، (بی تا)، المستطرف فی کل فن مستطرف، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ ق)، انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، چاپ اول؛
۱۱. پیشوایی، مهدی، (۱۳۸۲)، تاریخ اسلام از جاهلیت تا رحلت پیامبر (ص)، قم، دفتر نشر معارف؛
۱۲. جعفری تبریزی، محمد تقی، (۱۳۶۰)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول؛
۱۳. حسینی طباطبایی، مصطفی، (۱۳۶۶)، خیانت در گزارش تاریخ (نقد کتاب بیت و سه سال)، تهران، انتشارات چاپخش، بی جا؛

۱۴. حسن، ابراهیم حسن، (۱۳۶۲)، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، سازمان انتشارات جاویدان؛
۱۵. حمیری، ابوسعید، (۱۹۷۲م)، *حورالعین*، تحقیق کمال مصطفی، تهران، بی نا؛
۱۶. حموی بغدادی، یاقوت، (۱۹۷۹ م)، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول؛
۱۷. خاتمی بروجردی، هادی، (۱۳۶۸)، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، نقد و تحلیل، تهران، کتابخانه صدر؛
۱۸. دوانی، علی، (۱۳۶۳)، *تاریخ اسلام از آغاز تا هجرت*، قم، دفتر انتشارات اسلامی؛
۱۹. شکری الوسی، سید محمود، (۱۴۲۳ ق)، *بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب*، مصر، چاپ اول؛
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم؛
۲۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۸ ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم؛
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول؛
۲۳. علی، جواد، (۲۳۷۳)، *تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام*، ترجمه: محمد حسین روحانی، بابل، نشر آویشن؛
۲۴. کلبی، هشام بن محمد، (بی تا)، *الاصنام*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، چاپ اول؛
۲۵. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۸۴ ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، مصر، السعاده، چاپ دوم؛

۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار شهید مطهری (جلد سوم از بخش اصول عقاید)، تهران، صدرا؛
۲۷. _____، (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۲)، جهان‌بینی توحیدی، تهران، صدرا؛
۲۸. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول؛
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول؛
۳۰. نصیری رضی، محمد، (۱۳۸۳)، تاریخ تحلیلی اسلام، قم، دفتر نشر معارف؛
۳۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی‌تا)، تاریخ یعقوبی، قم، مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت؛
۳۲. یوسفی غروی، محمد هادی، (۱۴۱۷ ق)، موسوعه التاریخ الاسلامی، قم، مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول.

ابن عاشور، مفسری از دیار تونس

محمد عزتی بخشایش^۶

تاریخ دریافت ۹۰/۱۱/۲۳

تاریخ تایید ۹۱/۳/۸

چکیده

ابن عاشور از اندیشمندان بزرگ شمال آفریقا است. وی مالکی مذهب، اشعری مسلک متأثر از محمد عبده، احیاگر علم مقاصد الشریعه، متخصص در علوم مختلف، ادیبی چیره دست و مفسری صاحب سبک و در عین حال متعهد به سلف به حساب می‌آید. «التحریر و التنبیر» تفسیری جامع، با روش اجتهادی و رویکرد ادبی، مبتنی بر ظریف ترین نکات بلاغتی، دربردارنده آراء بسیار و از تفاسیر پر مغز اهل سنت به حساب می‌آید. یکی از موضوعات مطرح در حوزه بررسی مبانی و اندیشه‌های تفسیری، کاوش در ابعاد مختلف زندگی مفسر و آثار و ابعاد وجودی شخصیت وی است. هویت و شخصیت مفسر به عوامل گوناگون علمی، تربیتی، جغرافیایی و تاریخی آنان وابسته است. در این مقاله به بررسی شخصیت علمی اجتماعی ابن-عاشور خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: ابن‌عاشور؛ تفسیر؛ تفاسیر معاصر؛ تفاسیر ادبی؛ تفاسیر اجتهادی

مقدمه

حیات جوامع مدیون اندیشمندانی است که سالیان دراز برای مبارزه با جهل انسان‌ها تلاش کرده‌اند و هدفی جز آگاهی دادن به جامعه را پی نگرفته‌اند. در این میان دانشمندانی که در حوزه علوم دینی فعالیت می‌کنند، به عنوان پایه تحولات به حساب می‌آیند. معمولاً هر اندیشه‌ای که در حوزه علوم انسانی رقم می‌خورد، طوفانی از تحولات را در عرصه‌های دیگر به وجود می‌آورد.

دانشمندانی که نقش محوری در تحولات جوامع دارند و شاهرگ حیات جوامع وابسته به اندیشه آن‌هاست، زیاد نیستند و چه بسا غبار گمنامی نام آن‌ها را از یادها برده باشد، اما نقش بی‌رنگ آن‌ها، پررنگ‌تر از هر نقشی است.

ابن عاشور از معدود اندیشمندانی است که حیات فرهنگی شمال آفریقا، به ویژه سرزمین تونس و ام‌دار تلاش‌های اوست. او احیاگر فرهنگ عربی - اسلامی در اوج استعمار فرانسه است. آن هنگام که سلطه فرانسه تا جایی پیش رفته بود که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونسی‌ها مجاز بود و آموزش زبان عربی جای خود را به یادگیری زبان فرانسوی داده بود، ابن عاشور با تلاش مضاعف، این سلطه را تا جایی که می‌توانست کم‌رنگ کرد.

گفتار اول: چشم‌اندازی کوتاه به شخصیت ابن عاشور

زندگی نامه

محمد طاهر ابن عاشور در سال ۱۸۷۸م مصادف با ۱۲۹۶ق در تونس به دنیا آمد. جد بزرگ او از مراکش به اسپانیا مهاجرت کرد، ولی به خاطر آزار و اذیت مسیحیان به

تونس رفت. خاندان وی در سده‌های ۱۱-۱۴ جزء عالمان و صاحبان مناصب در تونس به شمار می‌آمدند. پدر بزرگ مادری ابن عاشور که دارای منصب صدارت بود، تربیت محمد طاهر را به عهده گرفته و او را از همان کودکی با علم و دانش مانوس ساخت. شیخ محمدالعزیزبوعتور علاوه بر این که پدر بزرگ ابن عاشور بود، مقام استادی وی را هم برعهده داشت. محمد طاهر در شش سالگی قرآن و بعضی از متون دیگر را حفظ کرد. وی در سن چهارده سالگی وارد دانشگاه زیتونه شد و بعد از هفت سال یعنی در سال ۱۹۰۰م فارغ التحصیل شد.

ابن عاشور در مدت تحصیل خود علوم زیر را فرا گرفت:

علوم قرآن، قرائت، حدیث، فقه مالکی، اصول، فرائض، سیره، تاریخ، نحو، صرف، لغت، ادب، بلاغت، کلام، منطق، ریاضی، زبان فرانسه و عروض. او بعد از فارغ التحصیل شدن در دانشگاه زیتونه و مدرسه صادقیه، مشغول تدریس شد. ابن عاشور در سال ۱۹۷۳م مصادف با سال ۱۳۹۳ق درگذشت.

عصر زندگی

عصری که ابن عاشور در آن زندگی می‌کرد یکی از دوره‌های ویژه و استثنائی بود. به همین خاطر می‌توان آن دوره را عصر فتنه‌ها و اضطراب‌ها نامید. از طرفی فساد و ضعف، کشور و سیاستمداران تونس را فراگرفته بود و از سوی دیگر دولت‌های خارجی، به ویژه فرانسه در امور داخلی این کشور مداخله می‌کردند. تونس حدود ۷۰ سال تحت استعمار فرانسه بود. استعمار در سال ۱۸۸۱ م شروع شد، یعنی محمد طاهر دوساله بود و در سال ۱۹۵۲م تونس به استقلال رسید. در زمان استعمار برخی از علما مثل محمد سنوسی حرکت‌های اصلاحی و اعتراضی را علیه وضع موجود به راه انداختند و از طرفی دیگر روشنفکرانی مانند جمال الدین اسد آبادی (م ۱۳۱۴)، محمد عبده (م ۱۳۲۳) و رشید رضا (م ۱۳۵۴) افکار روشنگرانه‌ای را در مجلات عروه الوثقی و المنار تبلیغ می‌کردند و این افکار در علمای دانشگاه زیتونه تأثیرات بسزایی داشت. ابن عاشور شیفته اندیشه‌های سید جمال و محمد عبده بود و این دو تأثیر بسزایی

در شخصیت ابن عاشور داشتند.

اوضاع فرهنگی تونس تا زمان استعمار درحالت سنتی و عربی خالص بود. هرچند بعضی حرکت های روشنگرانه‌ای مانند تأسیس مدرسه صادقیه انجام گرفته بود، اما وضع غالب افکار سنتی بود. بعد از حضور فرانسه در تونس نظام آموزشی و فرهنگی این کشور به کلی تغییر کرد. در این زمان زبان فرانسه جایگزین زبان عربی شد. سطره فرهنگ فرانسوی بر این کشور به جایی رسید که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونسی ها قانونی شد. اولین کسی که بعد از این قضایا زبان عربی را در بحث های علمی احیاء کرد، ابن عاشور بود.

فعالیت های اجتماعی و سیاسی

ابن عاشور در طول زندگی خود فعالیت های علمی و اجتماعی فراوانی داشته است که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. استاد دانشگاه زیتونه و مدرسه صادقیه؛ دانشگاه زیتونه حالت سنتی داشت، اما مدرسه صادقیه پرچم دار روشنگری بود.
۲. عضو کمیته اصلاح نظام آموزشی در دانشگاه زیتونه
۳. ریاست دانشگاه زیتونه
۴. نماینده حکومت برای نظارت علمی دانشگاه زیتونه
۵. عضو مجلس اوقاف
۶. شیخ الاسلامی فقه مالکی
۷. مشاور حکومت در امور دینی
۸. منصب قضاء
۹. مقام افتاء
۱۰. عضویت در مجمع لغت عربی دمشق؛ مجمع مهم علمی است که علمای بزرگی از کشورهای مختلف در آن عضو هستند.
۱۲. عضویت در مجمع لغت عربی قاهره

آثار و تألیفات

ابن عاشور آثار زیادی اعم از مقاله و کتاب از خود به جا گذاشته است. او حدود ۳۹ کتاب تألیف کرده است که بخشی از آن چاپ شده است، اما بخش دیگری هنوز به صورت خطی باقی مانده است. کتاب های او را می توان در قالب هشت موضوع طبقه بندی کرد: تفسیر، حدیث، فقه، اصول، مطالعات و پژوهش های اسلامی، ادبیات (صرف، نحو، لغت، معانی و بیان) تاریخ و تراجم. از مهم ترین آثار وی می توان به کتاب های زیر اشاره کرد: *التحریر و التنویر؛ مقاصد الشریعه الاسلامیه؛ اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام؛ الیس الصبح بقرب؛ التعليم العربی الاسلامی؛ دراسه تاریخیه و آراء اصلاحیه؛ نقد علمی لکتاب «الاسلام و اصول الحکم» لعلی عبد الرزاق و کشف المغطی من المعانی و الالفاظ الواقعه فی الموطأ.*

گفتار دوم: تفسیر التحریر و التنویر در یک نگاه

این تفسیر در ۳۰ جلد نوشته شده است و از مهم ترین تفاسیر غرب اسلام و حتی می توان گفت از مهم ترین تفاسیر اهل سنت است. نوشتن این تفسیر حدود ۴۰ سال طول کشیده است؛ ابن عاشور در سال ۱۳۴۰ق شروع به نوشتن آن کرده است و در سال ۱۳۸۰ق تفسیر خود را تمام نموده است.

تفسیر التحریر و التنویر از تفاسیر جامع به حساب می آید و در آن از علوم مختلفی به صورت مفصل بحث شده است. همچنین ابن عاشور رویکردهای مختلفی در این تفسیر داشته است. اما با این وجود، روش این تفسیر اجتهادی و رویکرد غالب آن ادبی است. ادبیات یا به اصطلاح خود ابن عاشور «قواعد عربیّت» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۶) به صورت کلی که شامل صرف، نحو، لغت، معانی و بیان می شود، در این تفسیر نقش ویژه ای دارد. یکی از محققین درباره اهمیت ادبیات در تفسیر ابن عاشور می نویسد: «لغت در تفسیر التحریر و التنویر از مهم ترین و بارزترین پایه های است که این تفسیر بر آن قائم شده است و بر ساقه های آن ایستاده است، بلکه این طنابی است که ارکان تفسیر ابن عاشور را محکم و قوی و متمایز از سایر تفاسیر کرده است.» (مفتاح العلی، پیشین، ۳۸۵)

حتی قالب اجتهادی این تفسیر نیز بر مبنای ادبیات استوار است و هنگامی که مؤلف در بیان استدلال بر چیزی است، با ادبیات استدلال می‌کند؛ به عنوان مثال ایشان برای اثبات جزء سوره نبودن بسمله، به بلاغت قرآن استدلال می‌کند و می‌گوید اقتضای بلاغت این است که یک جمله را بدون کم و کاست در اول هر سوره تکرار ننماییم. (ابن عاشور، پیشین، ۱/ ۱۴۰) به هر حال اساس این تفسیر به ترتیب مبتنی بر ادبیات، عقل و اثر است. برخی از نویسندگان گفته‌اند این تفسیر از تفاسیر قرآن به قرآن است و بعضی از آن‌ها ادعا کرده‌اند، این تفسیر از تفاسیر طراز اول قرآن به قرآن به شمار می‌رود. اما اگر دقیق بنگریم خواهیم دید که این ادعا صحیح نیست، زیرا روش تفسیری قرآن به قرآن زیر مجموعه روش اثری است، در حالی که تفسیر التحریر و التنویر اجتهادی است. ابن عاشور در تفسیر آیات، کمتر از آیات دیگر استفاده کرده است و آن را به عنوان استراتژی خود در تفسیر قرآن قرار نداده است و این اندازه کمک گرفتن از آیات موجب نمی‌شود تفسیر ابن عاشور، جزء تفاسیر قرآن به قرآن به حساب آید. یکی از نویسندگان که درباره شخصیت ابن عاشور و روش تفسیر التحریر و التنویر تحقیق مفصلی انجام داده است، به این نکته مهم گوشزد کرده و معتقد است، این تفسیر خالی از روش قرآن به قرآن است. (مفتاح العلی، پیشین، ۳۳۵) علاوه بر آن، جاهایی هم که از قرآن استفاده کرده است، بیشتر برای استشهاد و تأیید است نه برای تفسیر و تبیین آیات، تا آن را تفسیر قرآن به قرآن بنامیم.

شیوه تفسیری ابن عاشور

در مورد شیوه تفسیری ابن عاشور کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده است. به عنوان نمونه می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

(۱) الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر (دکتر هیا

ثامر مفتاح العلی)

(۲) منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر التحریر و التنویر (دکتر نبیل احمد

صقر)

۳) بررسی منهج تفسیری و برخی نوآوری‌های التحریر و التنویر (پایان‌نامه، علی شفیعی)

۴) روش ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر (پایان‌نامه، نصرت خاور نجفی)

۵) روش شناسی ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر (پایان‌نامه، فریده عبودیت)

شیوه تفسیر ابن عاشور را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد:

الف. ارائه دورنمایی از سوره: ابن عاشور قبل از این که به صورت تفصیلی وارد تفسیر و بررسی آیات یک سوره بشود، ابتدا دورنمایی از سوره ارائه می‌دهد و بعد از آن وارد تفسیر آیات می‌شود. ارائه این دورنما در پنج مرحله انجام می‌گیرد:

۱. نام سوره و وجه نامگذاری آن

۲. مکی و مدنی بودن سوره؛ همراه با استدلال و بررسی تاریخی آن

۳. بیان ترتیب سوره از جهت نزول و بیان سوره قبل و بعد آن

۴. تعداد آیات و بررسی آن

۵. اغراض و مقاصد سوره

ب. بحث گسترده از تک تک آیات: در این مرحله ابن عاشور وارد تفسیر تک

تک آیات می‌شود و جزئیات آن‌ها را به صورت گسترده بیان می‌کند. وی در این

بخش آیات را تحت هفت عنوان بررسی می‌نماید:

۱. بررسی مفردات (از جهت معنا و ضبط)

۲. معنای جملات و تعیین مراد آن‌ها

۳. راه‌های استعمال فصیح

۴. وجوه اعجاز

۵. نکات بلاغی آیات

۶. اتصال و پیوستگی آیات

۷. بحث‌های کلامی و فقهی در ذیل آیات

ابن عاشور در تفسیرش به بیان وجوه اعجاز، نکات بلاغی، اسالیب استعمال، بیان

تناسب و اتصال آیات با یکدیگر، بیان اغراض سوره، بیان مفردات قرآن و ضبط دقیق آن‌ها اهتمام خاصی داشته است.

وی همچنین در مورد شیوه برخورد با نظریات علمای گذشته معتقد است: چگونگی برخورد مردم با آراء علمای سلف به دو صورت است. برخی هرآنچه را علمای سلف معتقد هستند، بدون هیچ چون و چرایی قبول می‌کنند و هیچ چیزی را از آن کم و زیاد نمی‌کنند. برخی دیگر هرآنچه را گذشتگان گفته‌اند، ردّ می‌کنند. هر دو روش اشتباه است و باید راه سوّمی را برگزید و آن راه عبارت است از این که آنچه از علمای گذشته به ما رسیده، با دقّت بررسی کنیم، اشکالات آن نظریات را برطرف کرده و موارد لازم را بر آن‌ها بیفزاییم و درنهایت آن را به عنوان نظریّه نهایی قبول و عرضه کنیم، زیرا چشم‌پوشی از فضایل آن‌ها کفران نعمت است. (ابن عاشور، پیشین، ۷/۱)

ابن عاشور در تفسیرش مباحث فقهی را در حد آیات الاحکام مطرح کرده است و با اجتهاد کامل وارد بررسی آن‌ها شده است. اما در مورد مسائلی که خارج از آیات الاحکام است وارد بحث نشده است، زیرا وی معتقد است تفسیر نیازی به فقه ندارد. (همان: ۲۴) وی در مورد مسائل اعتقادی نیز چنین نظری دارد، ولی در عین حال با تفصیل بیشتری وارد این مسائل شده است. (همان)

اشاره شد که این تفسیر از تفاسیر اجتهادی است؛ چرا که ابن‌عاشور در این تفسیر از عقل در قالب‌های مختلف برای تفسیر آیات کمک گرفته است. بیشتر استدلال‌های او در قالب ادبیات، کلام و فقه است. وی درنهایت تفسیر خودش را این چنین توصیف می‌کند: «ساوی هذا التفسیر علی اختصاره مطولات القماطیر، ففیه أحسن ما فی التفاسیر، و فیه أحسن مما فی التفاسیر.» (همان)

می‌توان چارچوب تفسیر التحریر و التنویر و همچنین نظریات ابن‌عاشور درباره علم تفسیر را از مقدمات دهگانه (همان: ۹-۱۲۸) این تفسیر به دست آورد. ابن‌عاشور قبل از آن که به تفسیر آیات پردازد مطالب مهم و پرثمری را در قالب ده مقدمه بیان نموده و سعی کرده است تفسیر خود را بر این مقدمات پی‌ریزی کند. او تقریباً در طول تفسیرش به

این مقدمات پایبند مانده است.

مباحث بلاغتی و همچنین مباحث کلامی در تفسیر ابن عاشور به صورت وسیع مطرح شده است، به همین خاطر در ادامه برای آشنایی بهتر با این تفسیر نگاهی کوتاه به این دو بحث می‌اندازیم:

الف) مباحث بلاغتی التحریر و التنویر

تفسیر التحریر و التنویر یکی از منابع بسیار مهم در بحث بررسی بلاغت قرآن است. ابن عاشور با تبخّر خاص خود در مباحث ادبی و با اطلاع کامل از اقوال علمای معانی و بیان مسائل بلاغتی قرآن را به صورت دقیق بررسی و تحلیل نموده است. این مفسّر تونسوی در مقدمه دهم تفسیرش وقتی وجوه اعجاز قرآن را تبیین می‌کند، وجه اول را به مباحث بلاغتی قرآن اختصاص می‌دهد. وی در این بخش فهرستی از مباحث بلاغتی قرآن را متذکر می‌شود و در مورد تشبیه و استعاره می‌گوید: این دو نزد عرب جایگاه بلند و قدر اعلاّی در باب بلاغت دارند. بدین وسیله امرأ القیس برشعرای عرب فائق آمد. ابن عاشور می‌نویسد تشبیهات و استعارات قرآن عرب را ناتوان و عاجز ساخته است، مانند «وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» (مریم/۴) و «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْدُ» (اسراء/۲۴) و «وَأَيُّ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ» (یس/۳۷) و «أَبْلَعِي مَاءَ كَكِ» (هود/۴۴) و «صَبَّغَةَ اللَّهُ» (بقره/۱۳۸) (ابن عاشور، پیشین، ۱۰۷)

ابن عاشور در این تفسیر علاوه بر بیان نکات بلاغتی آیات، مباحث بسیار مهم نظری علم معانی و بیان را هم مطرح کرده است. در ادامه به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از مسائلی که می‌توان به آن اشاره کرد، مسأله استعمال لفظ در بیش از یک معناست، اعم از این که هر دو معنا حقیقی باشند و یا هر دو مجازی باشند و یا این که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد. این بحث از مباحث الفاظ اصول ماست که ریشه آن به مباحث ادبی برمی‌گردد. ابن عاشور این نوع استعمال را جایز می‌داند. وی در مقدمه نهم تفسیرش به این نکته اشاره کرده است. (همان: ۹۶) او در مجاز مرسل نیز این مبنا را پذیرفته‌اند و ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور/۴۱) این مسأله را

مطرح نموده‌اند. ابن عاشور می‌گوید: کلمه «یَسْبِحُ» در این آیه هم در معنای حقیقی استعمال شده است و هم معنای مجازی آن مورد نظر است. تسبیح عقلا تسبیح حقیقی است و از این جهت این استعمال حقیقی است. اما تسبیح پرنده از باب مجاز مرسل است که بر تنزیه دلالت می‌کند. بنابراین، یک کلمه در یک جمله به هر دو طریق استعمال شده است. او برای تأیید این مطلب شاهی می‌آورد و آن جمله دوم همین آیه است. در این جمله هم لفظ «صلاه» به کار رفته است و هم لفظ تسبیح استفاده شده است و این اختلاف در تعبیر برای مراعات حال دو گروه (عقلا و پرنده) است. از این رو بر تسبیح عقلا «صلاه» که به معنای دعا است، اطلاق شده است و چون نمی‌شد «صلا» را در حق پرنده اطلاق کرد، حتی به صورت مجاز، برای پرندگان تنها لفظ تسبیح باقی ماند و آن را مجازاً بر پرنده اطلاق کرد. (ابن عاشور، پیشین: ۱۸ / ۲۰۶)

۲. ابن عاشور در تفسیرش در جاهای متعددی وارد بحث استعاره و انواع آن شده است. یکی از مباحثی که ابن عاشور آن را در بحث ترشیح استعاره مطرح کرده است و در عین حال کتب مشهور علم بیان مانند *اسرار البلاغه* جرجانی، *مفتاح العلوم* سکاکی، *تلخیص مفتاح العلوم* خطیب قزوینی و *مطول* تفتازانی از آن مسأله خالی هستند، بحث تقسیم ترشیح بر دو نوع است. ابن عاشور در جاهای متعددی ترشیح را به دو بخش تقسیم نموده است:

الف) گاهی اوقات ترشیح و ملائم مستعارمنه در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود که در این صورت فقط تقویت مجاز از آن استفاده می‌شود، مانند: «هو اسد دامی البرائن» و یا جمله «و الموتی یبعثهم الله» در آیه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام / ۳۶) که به یک وجه «یبعثهم الله» به معنای حقیقی استعمال شده است و ترشیح برای موتی است. (ابن عاشور، پیشین: ۱ / ۲۹۶ و ۶ / ۸۲)

ب) گاهی اوقات علاوه بر آن که ترشیح برای استعاره اولی است، خودش نیز استعاره دیگری است، یعنی همین ترشیح که ملائم مستعارمنه در استعاره اولی است، در عین حال استعاره است از ملائم مستعارمنه برای ملائم مستعارله و به آن تشبیه شده

است. مانند آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران / ۱۰۳) در این آیه «اعتصموا» استعاره از «التوثيق للدين» است و «حبل» هم ترشیح برای مستعارمنه «اعتصموا» است و در عین حال همین «حبل» استعاره است برای دین و دین هم ملائم مستعارله است. بنابراین، «حبل» علاوه بر آن که ملائم مستعارمنه است، استعاره برای ملائم مستعارله هم هست. (ابن عاشور، پیشین: ۱ / ۲۹۶ و ۳ / ۱۷۵)

ابن عاشور همین قسم را نیز به دو بخش دیگر تقسیم کرده است:

۱. این استعاره دوم که ترشیح برای استعاره اول بود، استقلال دارد. یعنی اگر استعاره اول هم نباشد باز همین ترشیح استعاره بودنش به عنوان یک استعاره مستقل حسن است و در استعاره بودنش نیازی به استعاره اولی ندارد. مانند عبارت «و ما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين» در آیه ۱۶ سوره بقره.

۲. استعاره دوم که ترشیح برای استعاره اولی است، زمانی می تواند استعاره باشد و استعاره بودنش حسن است که استعاره اولی وجود داشته باشد. به بیان دیگر استعاره دومی تابع استعاره اولی است مانند این شعر:

و ما أمُّ الرِّدِّينِ و ان أدَّكَّتْ بعالمه باخلاق الكرام

إذا الشيطان قَصَّعَ في قفاها تنفقناه بالحبل التُّوأم (همان: ۱ / ۲۹۶)

ب) مباحث کلامی التحریر و التنویر

ابن عاشور مانند اکثر علمای اهل سنت اشعری مسلک است و کتاب هایی را که در دوران تحصیلش آموخته همگی از منابع مهم این مسلک هستند. علاوه بر آن اکثر مستندات و منابع ابن عاشور در مسائل اعتقادی التحریر و التنویر مانند آراء ابوبکر باقلانی، شرح مقاصد تفتازانی و العواصم ابن عربی از کتاب های مهم اشاعره است. اما او جزء اشاعره ای است که به عقل اهمیت زیادی داده و سعی کرده است، این مباحث را به صورت منطقی و عقلانی تحلیل کند و این در سایه آشنایی وی با محمد عبده و

اوضاع ویژه آن دوران است. تلاش ابن عاشور دستاورد سرتاسر تفسیرش بر آن است که آراء اشاعره گذشته را منطقی جلوه دهد و به مخاطب بقبولاند که نظریات بزرگان اشاعره در گذشته عقلانی بوده‌اند. وی بیشتر اوقات به مخالفت با اقوال معتزلی‌ها اقدام کرده و آن‌ها را باطل جلوه داده است.

ابن عاشور برخلاف مسائل فقهی که در تفسیر آیات زیاد به آن‌ها نپرداخته است، مسائل کلامی را به تفصیل بررسی کرده است. او در تفسیر برخی از آیات شخصیت اشعری‌گری خود را دخالت داده است و همچنین شخصیت سنی‌گری خویش را در مقابل شیعه در مقام تفسیر آیات نمایان کرده است. در ادامه بحث به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از مسائلی که از قدیم معرکه آراء و انظار نحله‌های فکری بود، بحث رؤیت خدا است. در قرآن کریم برخی آیات وجود دارد که توهم امکان رؤیت خدا را در ذهن‌ها ترسیم می‌کند. براساس این آیات و برخی احادیث مانند حدیثی که جریر از پیامبر نقل می‌کند و می‌گوید: «كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ نَظَرَ إِلَيَّ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ ...» (بخاری جعفی، بی‌تا: ۹ / ۱۵۶) نزد پیامبر (ص) زمانی که به ماه شب چهارم نگاه می‌کرد، نشسته بودیم که فرمودند: شما پروردگارتان را همان طوری که این ماه را می‌بینید، خواهید دید؛ در دیدن پروردگارتان اختلاف نخواهید داشت.» برخی از مسلمانان قائل به رؤیت خدا در دنیا و آخرت شده‌اند و برخی دیگر از جمله اشاعره قائل به رؤیت خداوند متعال در آخرت شده‌اند. در مقابل، برخی از جمله امامیه و معتزله رؤیت را نفی کرده‌اند.

ابن عاشور در چند جا این مسأله را مطرح کرده و سعی کرده است حقیقت بحث را روشن نماید. ولی با وجود این حرف‌های وی در این زمینه مضطرب بوده و این اضطراب نشانه ابهام مسأله برای خود ایشان است. او تصریح می‌کند که باید علم به حقیقت مسأله را به خداوند واگذار نماییم. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲ و ۸ / ۲۷۵)

ابن عاشور معتقد است رؤیت خداوند در این دنیا برای انسان ها محال است، زیرا خداوند برتر از آن است که دیدگان مخلوقات بر او احاطه داشته باشد. آنچه از نظر ابن عاشور مورد اختلاف است سه مسأله است (همان: ۶ / ۲۵۱)

۱. جواز یا عدم جواز رؤیت خدا در آخرت
۲. وقوع رؤیت خدا در این دنیا برای پیامبر اسلام
۳. رؤیت درخواستی حضرت موسی (ع)

جواز یا عدم جواز رؤیت خدا در آخرت

ابن عاشور معتقد است آیاتی که رؤیت در این دنیا را نفی می کنند، هیچ دلالتی بر نفی آن در آخرت ندارند. بنابراین، آیاتی مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام / ۱۰۳) شامل رؤیت اخروی نمی شوند. از نظر صاحب تفسیر التحریر و التئویر رؤیت اخروی با رؤیت موجود در دنیا متفاوت است. او ابتدا آراء اشاعره و معتزله را بیان می کند و در مرحله بعد در مقام داوری می گوید چند چیز مورد اتفاق است:

- ۱) همه معتقد به وجوب تنزیه خداوند از مقابله و جهت داشتن هستند.
- ۲) هم معتزله و هم اشاعره معتقدند که انکشاف تام خداوند متعال برای مؤمنان در آخرت رخ خواهد داد.
- ۳) همه معتقد به امتناع رؤیت جسمانی (ترسیم صورت مرئی در چشم یا اتصال شعاع خارجی از چشم به مرئی) خداوند متعال هستند. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲)

ابن عاشور بعد از بیان این مطالب می گوید: باید اجمالاً بر امکان رؤیت در آخرت ایمان داشته باشیم، اما غیر از این چیز دیگری ثابت نمی شود. (همان: ۲۵۲) وی می گوید: ظاهر ادله (آیات و روایات) صرف نظر از کیفیت رؤیت، جواز اصل رؤیت را ثابت می کنند، اما این اثبات به صورت قطعی نیست، بلکه قابل خدشه است، همان طوری که معتزله آن ها را تأویل کرده اند. (همان: ۲۹ / ۳۲۸)

او ذیل آیه ۱۴۳ اعراف بعد از بیان جواز رؤیت در آخرت، به اشکال معتزله اشاره

می‌کند و می‌گوید ما نیز قبول داریم که «لن» برای نفی ابد و تأکید نفی در آینده دلالت می‌کند، اما این مطلب هیچ منافاتی با جواز رؤیت در آخرت ندارد، زیرا غایت این نفی همین دنیاست و «لن» نفی ابد در این دنیا می‌کند.

ابن عاشور در مقام بیان آراء مختلف به چند دسته اشاره می‌کند و بعد از بیان آن‌ها، به بررسی اقوال معتزله و اشاعره می‌پردازد و می‌گوید: معتزله رؤیت خدا در آخرت را به کلی نفی کرده‌اند و ادله‌ای که ظاهرشان دالّ بر جواز است، به صورت‌های گوناگون مانند مجاز، اشتراک و تقدیر گرفتن محذوف تاویل نموده‌اند. چون ظاهر ادله جواز رؤیت معارض با اصول عقیدتی آن‌ها بود، دست از ظهور این ادله برداشتند.

اشاعره جواز را پذیرفته‌اند و برای ادعای خود ادله و استدلال‌هایی را آورده‌اند. از نظر ابن عاشور اشاعره نتوانسته‌اند به صورت کامل ادعای خود را ثابت کنند. (همان: ۳۲۹) صاحب تفسیر التحرير و التنویر در ادامه می‌گوید نزاع بین این دو گروه لفظی است. «و قد یؤول الخلاف بین الفریقین إلی اللفظ، فإن الفریقین متفقان علی استحاله إحاطه الإدراک بذات اللّٰه و استحاله التحیز، و أهل السنّة قاطعون بأنّها رؤیة لا تنافی صفات اللّٰه تعالیٰ» (همان: ۲۷۵/۸) همانا اختلاف بین این دو گروه، به اختلاف لفظی بر می‌گردد، هر دو گروه استحاله احاطه ادراک را به ذات خدا و استحاله تحیز را قبول دارند و اهل سنت [اشاعره] قاطعانه می‌گویند که این رؤیت، رؤیتی است که منافاتی با صفات خداوند متعال ندارد.

ابن عاشور معتقد است، هیچ یک از معتزله و اشاعره نتوانسته‌اند برای ادعای خود استدلالی را بیاورند که بی‌اشکال باشد و همچنین هر یک از طرفین اشکالاتی را که علیه یکدیگر مطرح نموده‌اند، کامل نبوده است. از این رو، ابن عاشور می‌گوید: «و بهتر است کیفیت رؤیت را به علم خداوند واگذار نمایم؛ همان طوری که سایر مشابهات مربوط به شؤون خالق را باید به علم خداوند واگذار نمایم، و این معنای قول گذشتگانمان است که می‌گویند «إنها رؤیة بلا کیف» و این عبارت، عبارت حقی است که جامع است، هر چند معتزله از این عبارت بدشان بیاید.» (همان: ۲۹ / ۳۲۹) از عبارت

ابن عاشور می توان به دست آورد که او همان نظر سلف را دارند و ایمان به ظاهر و اجمال قرآن را لازم می دانند.

وقوع رؤیت خدا در این دنیا برای پیامبر اسلام

بین علمای اهل سنت اختلاف هست که آیا پیامبر مکرم اسلام خداوند را در این دنیا دیده است یا نه؟ ابن عاشور بعد از بیان این مطلب می گوید: عده ای از صحابه از قبیل عایشه، ابن مسعود و ابهریره قائل به نفی شده اند و برای ادعای خود تمسک به عموم آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳) شده اند که عمومیت آن پیامبر را هم شامل می شود. اما جمهور آن را در حق پیامبر جایز می دانند و ابی بن کعب و ابن عباس قائل به این قول شده اند. ابن عاشور می گوید: در مورد این مطلب از پیامبر سؤال شد، پیامبر در جواب به پاسخی اشاره کردند که روات در لفظ آن پاسخ اختلاف نموده اند. در حقیقت خداوند به وسیله این اختلاف حقیقت امر را بر مردم پوشیده نگه داشت. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲)

رؤیت درخواستی حضرت موسی (ع)

مسئله مهم دیگری که در این جا مطرح است، رؤیت درخواستی حضرت موسی (ع) است. حضرت موسی که از خداوند درخواست رؤیت نمود، چه نوع رؤیتی مد نظرش بود؟ آیا منظور حضرت همان رؤیت معمول این دنیا که به وسیله چشم انجام می پذیرد، بود یا رؤیتی که به عقیده اهل سنت در آخرت رخ خواهد داد و لایق ساحت قدسی پروردگار است، مورد نظر حضرت موسی (ع) بود؟ و یا این که اصلاً سؤال از رؤیت در واقع درخواست خود حضرت موسی نبود، بلکه بیان درخواست بنی اسرائیل بود؟ قرآن درخواست بنی اسرائیل را این گونه بیان می کند «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى كُنْ نُوْمِنًا لِّكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره/۵۵)

ابن عاشور از این سه، گزینه دوم را می پذیرد و معتقد است هیچ شکی نیست که سؤال حضرت موسی (ع) مربوط به رؤیتی است که لایق ذات قدسی خداوند متعال می باشد و این مثل رؤیتی است که به عقیده او خداوند در آخرت وعده آن را به مؤمنان

داده است. بنابراین، درخواست حضرت موسی (ع) نه بر محور رؤیت معمول این دنیا است و نه بیان درخواست بنی اسرائیل، بلکه حضرت موسی همان رؤیت موعود در آخرت (به عقیده اهل سنت) را در این دنیا درخواست نموده است. (ابن عاشور، پیشین: ۸ / ۲۷۵)

متأسفانه ابن عاشور از انکار حق اهل بیت، از بقیه علمای سنی عقب نمانده و تمام آیاتی که در مورد آن بزرگواران نازل شده را، با ادله واهی به معانی دیگر تأویل کرده است. در ادامه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف) وی در تفسیر آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳) از یک قاعده نحوی استفاده کرده است و آن را طوری تفسیر نموده که اهل بیت پیامبر (ص) خارج از محدوده دلالتی آیه قرار گرفته است. ابن عاشور عبارت «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» را این گونه معنا می‌کند: «هیچ اجری از شما نمی‌خواهم مگر مودت خودم را به خاطر خویشاوندی که بین ما (قریش) وجود دارد.» او در این باره می‌نویسد: «کلمه فی برای ظرفیت مجازی است، چون مجرور آن، یعنی قربی صلاحیت ندارد مطروف باشد و ظرفیت مجازی در این جا به معنای تعلیل است و این معنا برای حرف فی زیاد عارض می‌شود، مانند «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ» (حج/۷۸) و قربی مانند رجعی و بشری، اسم مصدر است و به معنای خویشاوندی است. خدا می‌فرماید: «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» (اسراء/۲۶) بنابراین، معنای آیه چنان که نظم آن می‌طلبد، این گونه است: برای قرآن هیچ اجری از شما نمی‌خواهم مگر این که مرا دوست بدارید. یعنی با من معامله دوستی انجام دهید نه معامله دشمنی، به خاطر خویشاوندی که بین ما (قریش) وجود دارد.» (ابن عاشور، پیشین: ۱۴۶ / ۲۵)

ب) صاحب تفسیر التحریر والتنویر وقتی به آیه تطهیر در سوره احزاب می‌رسد با یک استدلال نحوی این آیه را مربوط به زنان پیامبر می‌داند و احادیثی را که در این باره وارد شده است مردود یا خارج از مدلول آیه می‌داند. ایشان در این باره می‌نویسد:

«آیه تطهیر متصل است به آیات ما قبل، چون این آیه تعلیل برای اوامر و نواهی است که در آیات قبلی ذکر شد. همانا کلمه «أَنَا» ربط ما بعد به ما قبل را افاده می‌کند،

زیرا حرف «انّ» جزء کلمه «انّما» است و «انّ» یکی از شؤنوش این است که مانند فاء سببیت، غنی می‌کند همان‌گونه که شیخ عبدالقاهر بیان کرده است. پس معنای آیه این‌گونه می‌شود: خدا شما را به اوامری که گفته شد امر کرده است و از نواهی که ذکر شد نهی نموده است، چون او خواسته که شما از نقایص پیراسته باشد و به کمالات آراسته شوید.» (همان: ۲۱/۲۴۶)

او در ادامه «بیت» را توضیح می‌دهد و می‌گوید: منظور از «بیت»، بیت زنان پیامبر هست و زنان پیامبر اهل این بیت هستند. وی آیه بعد را که می‌فرماید: «وَ اذْکُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِيْ یُیُوتِكُنَّ» (احزاب/۳۴)، تأیید بر این مطلب می‌گیرد و در پایان می‌گوید:

«منظور از اهل بیت زنان پیامبر (ص) می‌باشد و خطاب متوجه به آن هاست. همچنین آیات قبلی و بعدی نیز مربوط به زنان پیامبر (ص) هست و کسی در این شکی ندارد و صحابه پیامبر (ص) و تابعین نیز، از آیات، زنان پیامبر (ص) را فهمیده‌اند.» (ابن-عاشور، پیشین: ۲۱/۲۴۵)

این مقاله در مقام نقد آراء ابن‌عاشور نیست، از این رو، فقط به این جمله اکتفا می‌کنیم که اکثر مفسران اهل سنت احادیث زیادی را در تأیید دخول پنج تن آل عبا تحت آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند و آن احادیث را قبول کرده‌اند. از جمله، ابن‌کثیر در تفسیرش

(ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۶/۳۶۵) و آلوسی در *روح المعانی* (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱/۱۹۴)

متأسفانه ابن‌عاشور در تمام آیاتی که در مورد اهل بیت (علیهم‌السلام) نازل شده است، از این‌گونه اشکال تراشی‌های بی‌مورد انجام داده است. حتی شأن نزول آیه مباحله را که قریب به اتفاق مفسران اهل سنت از قبیل زمخشری درکشاف (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۶۸)، فخر رازی در *مفاتیح الغیب* (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۸/۲۴۷)، ابن‌کثیر در *تفسیر القرآن العظیم* (ابن‌کثیر، پیشین، ۲/۴۷)، سیوطی در *الدر المنثور* (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲/۳۸)، آلوسی در *روح المعانی* (آلوسی، پیشین، ۲/۱۸۱) و زحیلی در *التفسیر المنیر* (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۳/۲۴۸) مربوط به پنج تن آل عبا دانسته‌اند، به نحوی توجیه کرده است. عجیب‌تر این‌که ابن‌عاشور در تفسیر معمولاً از نظریات ابن‌عطیه در *المحرر الوجیز*،

قرطبی در جامع لأحكام القرآن و ابن عربی در أحكام القرآن پیروی می‌کند و این مفسران شأن نزول این آیه را مربوط به پنج تن آل عبا دانسته‌اند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۴۴۷ و ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۲۷۵ و قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۴/ ۱۰۴)، حال آن که ابن عاشور برخلاف نظر آن‌ها قائل شده است. (ابن عاشور، پیشین: ۳/ ۱۱۴)

ویژگی‌های تفسیر «التحریر و التنویر»

ویژگی‌های هر تفسیری می‌تواند معیاری برای تشخیص نوع شخصیت مفسر، توانمندی‌های مفسر، مسائل مطرح شده برای وی، اهداف مفسر برای نگارش تفسیر، علمیت و به طور کلی جایگاه تفسیر مورد نظر در بین تفاسیر و مسائلی از این دست باشد. از این رو، دست‌یابی به ویژگی‌های کتب تفسیری نقش ویژه‌ای در شناخت و معرفی آن کتاب‌ها دارد.

بی‌شک تفسیر التحریر و التنویر جزء برترین‌های حوزه علم تفسیر است. این برتری مدیون ویژگی‌ها و خصوصیات است که در این تفسیر موجود است و حتی برخی از این ویژگی‌ها، بی‌نظیر هستند. اگر این ویژگی‌ها و خصوصیات در تفسیر ابن عاشور نبود، این تفسیر نیز همانند بیشتر تفاسیر در بین صدها تفسیر دیگر هضم می‌شدند و چنین نمودی نداشتند. برای شناخت بهتر این تفسیر لازم است به صورت مختصر برخی از این ویژگی‌ها بیان شود.

۱. ادبیات و علوم عربیت: اولین و مهم‌ترین ویژگی تفسیر التحریر و التنویر مباحث ادبی و به اصطلاح خود ابن عاشور علوم عربیت است. همه صاحب‌نظران آن هنگام که پیرامون تفسیر التحریر و التنویر لب به سخن می‌گشایند، برجسته‌ترین ویژگی آن را مباحث ادبی می‌دانند. ادبیات به معنای عام و به اصطلاح علوم عربیت شامل لغت، شعر، راه‌های استعمال عربی، معانی، بیان، صرف و نحو می‌شود. این مفسر افریقایی انصافاً در قله این علوم ایستاده است. اما در بین این علوم دو فن معانی و بیان در التحریر و التنویر نمود ویژه‌ای دارند و این ناشی از هدف مؤلف آن در تدوین التحریر و التنویر می‌شود. وی در این باره می‌نویسد: «و لکن فنی از فنون قرآن هست که هیچ آیه‌ای از

قرآن خالی از نکات دقیق و ظریف آن نیست که عبارت از فن بلاغت است. هیچ یک از مفسران تفسیرشان را به این فن اختصاص نداده‌اند، درحالی که به فنون دیگر پرداخته‌اند. به همین خاطر بر خود لازم دیدم که هر وقت نکته‌ای از نکات این فن در آیات قرآنی به ذهنم خطور کرد در حدّ فهم خودم تذکر دهم.» (همان: ۸/۱)

۲. مقدمات دهگانه: از خصوصیات کم نظیر تفسیر ابن عاشور و از شاهکارهای ابن عاشور در *التحریر و التنویر*، مقدمات دهگانه است. ابن عاشور در این مقدمات، مباحث کلیدی علم تفسیر را نسبتاً مفصّل و به صورت تحلیلی بیان کرده است و چارچوب تفسیر خود را در این مقدمات مشخص کرده است. صاحب *التحریر و التنویر* در این مقدمات مباحثی از قبیل چیستی تفسیر و تأویل، نیازمندی های تفسیر، اغراض مفسّر، تفسیر مأثور و تفسیر به رأی، جایگاه اسباب نزول در تفسیر آیات، نقش قرائت های مختلف در علم تفسیر، اسلوب قرآن در نقل قصص و فوائد قصه، مسائل مربوط به اسامی قرآن و آیات و سوره‌ها و نقش آن ها در تفسیر، گستره جملات قرآنی از جهت الفاء معنا و اعجاز قرآن و ارتباط آن با تفسیر را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۳. اهتمام به دیدگاه ها و اقوال مختلف: شاخصه دیگری که *التحریر و التنویر* را از بیشتر تفاسیر متمایز کرده است، وجود اقوال و وجوه مختلف و متضاد در آن است. تعدّد و ذکر اقوال مختلف در تفسیر *التحریر و التنویر* منحصر به یک حوزه نمی‌شود، بلکه ابن عاشور در بیشتر حوزه‌هایی که وارد شده است، اقوال و وجوه مختلفی را درباره مسائل آن حوزه بیان کرده است. این ویژگی را در تفاسیر دیگر کمتر می‌بینیم؛ زیرا اگر تعدّد اقوالی هم در آن کتب تفسیری باشد منحصر به یک یا دو حوزه می‌شود. اما ابن عاشور زمانی که وارد مباحث اعتقادی می‌شود همچون یک متکلم طراز اول و مسلط به اقوال و وجوه متعدّد سخن می‌گوید. آن هنگام که وارد مسائل فقه و اصول می‌شود همانند فقیهی تمام عیار اقوال مختلف را بررسی می‌کند. زمانی که وارد مباحث ادبی می‌شود، مانند یک ادیب زبردست و صاحب نظر، نظریات مختلف را مطرح کرده و اقوال را به چالش می‌کشد.

۴. توجه به مقاصد الشریعه: یکی از مبانی مهم فکری ابن عاشور، بحث مقاصد شریعت است. بحث مقاصد جایگاه ویژه‌ای رادراستنباط احکام دارد. منظور از مقاصد شریعت، یعنی اهداف و غایات کلی فقه و شریعت. مقاصد شریعت به صورت کلی به فقه نگاه می‌کند. امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق) از پیشتازان این اندیشه به حساب می‌آید. بعد از وی غزالی (۵۰۵ق) این بحث را در کتاب *المستصفی فی علم الاصول* با مطرح کردن بحث ضروریات، حاجیات و تحسینات پیگیری کرد. فخرالدین رازی (۶۰۶ق) و آمدی (۳۱ق) نیز در کتاب هایشان اشاراتی به این مسأله داشتند. اما در اواسط قرن هفتم با ظهور عز بن عبد السلام (۶۶۰ق) این بحث به صورت گسترده مطرح شد. ایده وجود مصالح و مفاسد در تمام احکام دین از ایده‌هایی است که وی درباره آن به تفصیل سخن گفته است. قرافی (۶۸۵ق) و طوفی (۷۱۶ق) نیز در گسترش این مسأله بی تأثیر نبودند. بعد از این‌ها نوبت به ابن تیمیه (۷۲۸ق) و شاگردش ابن قیم (۷۵۱ق) رسید تا در پیشرفت این بحث سهمی داشته باشند. در قرن هشتم شاطبی (م ۷۹۰) در کتاب *الموافقات* این بحث را به اوج خود رساند و یک جلد از این کتاب را به بحث مقاصد الشریعه اختصاص داد. از این رو، بحث مقاصد با نام شاطبی گره خورده است و از او به عنوان معلّم اول در بحث مقاصد یاد می‌کنند. اما بعد از شاطبی این بحث را کد ماند و چندین قرن کسی این بحث را مطرح نمود تا این که محمدعبده با دیدن کتاب *الموافقات* شاطبی، بحث مقاصد شریعت را جزء بحث های مهم دانست و شاگردان خود را به پی گیری این بحث مشتاق نمود. ابن عاشور که شیفته افکار محمد عبده بود، این بحث را با افکار محمد عبده مبنی بر توجه کردن به روح قرآن و اسلام، منطبق یافت و این مسأله را پی گیری نمود. ابن عاشور با نوشتن کتاب *مقاصد الشریعه* بحث مورد نظر را در قرن ۱۴ که از زمان شاطبی را کد مانده بود، احیا کرد. وی معتقد بود که باید این بحث را جایگزین علم اصول کرد، به همین خاطر از این بحث به عنوان علم مقاصد الشریعه یاد می‌کرد. (حسنی، ۱۴۲۶ق: ۴۱- ۷۲ و ابن عاشور، ۱۴۲۱ق: ۱۴۴) شاید ابن-عاشور اولین کسی است که در این فن کتاب مستقل نوشت (عمر بن صالح بن عمر،

۱۴۲۳ق: ۱۳۶) از همین روست که عبدالمجید النجار در ابتدای کتابش ابن عاشور را شیخ المقاصدیین در عصر حاضر می‌داند، همان گونه که شاطبی شیخ المقاصدیین در گذشته بود. (نجر، ۲۰۰۸م: ۱۴)

ابن عاشور در مقدمه کتاب مقاصد الشریعه هدف خویش را در تدوین این کتاب، کاستن از اختلافات علمای فقه و اصول می‌داند و معتقد است چون در علم اصول مسائل قطعی و اجماعی اندک است، در نتیجه علما در احتجاجات خود به نظر مشترکی نمی‌رسند، از این رو این کتاب را نوشتم تا از شدت اختلافات کاسته شود. (ابن عاشور، پیشین: ۱۶۵)

بحث مقاصد شریعت و اغراض شارع یکی از زیربناهای اصلی تفسیر ابن عاشور است و ایشان در جاهای حساس به اغراض و مقاصد شارع استدلال می‌کند. ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعه دومین راه اثبات مقاصد شریعت را آیات قرآنی می‌داند. وی در پایان این بحث می‌نویسد: «وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفَسَادَ» (بقره/۲۰۵)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء/۲۹)، «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْحَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ» (مائده/۹۱) در تمام این آیات به مقصد شرعی تصریح و یا اشاره شده است. (همان: ۱۹۳)

جمع بندی

از آنچه گذشت روشن می‌شود که تفسیر التحریر و التنویر از تفاسیر بسیار ارزنده و جامعی است که گوی سبقت را از بیشتر تفاسیر ربوده است و حاوی مطالب پرمغز زیادی است. ابن عاشور در تفسیرش از روش اجتهادی با رویکرد ادبی برای رمزگشایی آیات استفاده کرده است. مباحث ادبی و کلامی در این تفسیر به صورت گسترده مطرح شده است. این تفسیر چنانکه مؤلف آن در این باره می‌نویسد: «ساوی هذا التفسیر علی اختصاره مطولات القماطیر، ففیه أحسن ما فی التفاسیر، و فیه أحسن مما فی التفاسیر»

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول؛
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ، چاپ اول؛
۴. _____ (۱۴۲۱ق)، مقاصد الشریعه الاسلامیه، اردن، دارالنفائس، تحقیق: المیساوی، محمد، چاپ دوم؛
۵. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر [ابی تا]، أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربیه؛
۶. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه؛
۷. ابن عمر، عمر بن صالح، (۱۴۲۳ق)، مقاصد الشریعه عند الامام عز بن عبد السلام، اردن، دارالنفائس، چاپ اول؛
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، محمدعلی بیضون، چاپ اول؛
۹. بخاری جعفری، ابو عبد الله محمد بن اسماعیل، [ابی تا]، صحیح البخاری، بیروت، دارالجیل؛
۱۰. برّی، حوّاس، (۲۰۰۲م)، مقایس البلاغیه فی تفسیر التحریر و التنویر لمحمد الطاهر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه العربیه للدرسات و النشر؛
۱۱. ثامر مفتاح العلی، هیما، (۱۹۹۴م)، الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر، دوحه قطر، دار الثقافه؛
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۲۴ق)، المطول، انتشارات امام المنتظر؛
۱۳. جرجانی، عبد القاهر، (۱۴۲۶ق)، اسرار البلاغه، دارالکتب العربی؛
۱۴. حسنی، اسماعیل، (۱۴۲۶ق)، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور،

- امریکا، معهد العالمی للفکر الاسلامی، چاپ دوم؛
۱۵. زحیلی، وهبه بن مصطفى، (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر؛
۱۶. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم؛
۱۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛
۱۸. سکاکی، ابو یعقوب، (۱۴۰۷ق)، مفتاح العلوم، دار الکتب العلمیه؛
۱۹. صقر، نبیل احمد، [بی تا]، منهج الامام الطاهر بن عاشور فی تفسیر التحریر و التنویر، دار المصریة؛
۲۰. عالی، بلقاسم، [بی تا]، شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور حیاته و آثاره، (بی جا)؛
۲۱. فخرالدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم؛
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول؛
۲۳. نجّار، عبد المجید، (۲۰۰۸م)، مقاصد الشریعه بابعاد جدید، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ دوم.

موضوع قرآن در برابر غلو

محمدعلی مصلحی عراقی^۷

تاریخ دریافت ۹۲/۲/۹

تاریخ تایید ۲۹/۲/۲۹

چکیده

در قرآن عقیده تثلیث مسیحیان، به عنوان مصداق روشن غلو اعتقادی بیان شده است. قرآن با بیان معیارهای پدیده غلو ضمن توییح عقیده تثلیث، امت اسلامی را از خطر سقوط به ورطه غلو بیم می دهد. از آن جا که در حوزه عقاید تشیع، پدیده غلو در برخی زمان ها و بعضی جریان های شیعی ظهور یافته است. در این مقاله با مراجعه به قرآن کریم معیارهای رفتارغلو آمیز درحوزه اعتقادات را به دست می آوریم. اگر چه نسبت غلو به همه جامعه تشیع نادرست است، اما به نظر می رسد رسوخ برخی عقاید غالیان در جامعه شیعی انکار ناپذیر است. با مراجعه به قرآن کریم و درس گرفتن از سرگذشت مسیحیت، مذهب تشیع در برابر خطرغلو بیمه می شود.

واژگان کلیدی: قرآن؛ توحید؛ غلو؛ تثلیث.

^۷- دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

عقل انسان به عنوان تنها نیرویی که حرکت فکری و عملی انسان از آن ناشی می‌شود، در این که یک دین تا چه حد از اهداف و تعالیم خود فاصله گرفته و منحرف گردیده یا تعالی یافته و رشد کرده، همیشه قاضی نهایی برای تشخیص معیارها بوده است. در طول حیات اسلام همواره مذهب تشیع به افراط و تفریط در هر یک از حوزه های عقیدتی و شریعت و بخش های آن مبتلا بوده و یا به آن متهم شده است که از آن به عنوان غلو یا تقصیر یاد کرده اند. مسأله غلو یک آسیب و ناهنجاری در حوزه اعتقادات اسلامی و مذهب تشیع بوده و هست.

در قرآن واژه غلو تنها در دو آیه ۱۷۱ نساء و ۷۷ مائده مطرح شده است که با کمک این آیات و سایر آیات مربوط به این مسأله، می‌توان ملاک هایی در مسأله غلو بدست آورد. امامان شیعه همواره یکی از مسؤولیت‌های عالمان دینی را روشنگری و مبارزه با خرافات و پالایش اعتقادات شیعیان از انحرافات بیان کرده‌اند تا هم خط اصیل هدایت اسلام راستین گم نشود و هم بهانه به دست معاندان لجوج و عیب جو داده نشود.

مسأله غلو در طول تاریخ مکتوبات اسلامی همواره به عنوان یک آسیب مطرح بوده است. سیره نویسان و تاریخ نویسان همواره جریان هایی را به نام غلو یا غالی گری در طول تاریخ مطرح کرده اند و به برخی عقاید و رفتار غلو آمیز آنان اشاره کرده اند. در کتب روایی نیز روایاتی از ائمه معصومین در نفی غالیان و افکار آنان و گوشزد کردن خطر غلو یافت می‌شود. در کتب تفسیری اسلام نیز بیشتر در ذیل آیات قرآنی مربوط به غلو به بیان دیدگاه غلو آمیز مسیحیان پرداخته شده است. در کتب کلامی علمای

پیشین بحث غلو مطرح بوده است و به نفی آن گاه با ادله عقلی و گاه با ادله نقلی پرداخته شده است و آن چه همه آن را پذیرفته اند، نفی غلو است، ولی در یافتن مصادیق آن همواره اختلاف و تشتت آراء وجود داشته است. ما در این تحقیق به بررسی موضع قرآن در برابر مسأله غلو می پردازیم و با اشاره به آیات قرآن درصدد یافتن معیار و ضابطه‌ای قرآنی برای یک عقیده و رفتار غلو آمیز هستیم. هدف ما در این تحقیق یافتن حقیقت غلو از لحاظ معنا و معیار در دیدگاه قرآن است.

معنای لغوی غلو

صاحب «معجم مقاییس اللغة»، که از کتب معتبر لغوی است در ذیل عنوان غلو می گوید: «.... غلا الرجل فی الأمر غلواً إذا جاوز حده ...» (وقتی گویند مرد در کاری غلو کرد که از حد و مرز آن کار عبور کرده باشد) و غلا به معنای گرانی قیمت کالا هم از همین ماده و مفهوم اخذ شده است. در صحاح جوهری هم در ماده غلا به همین معنای تجاوز و عبور از حد اشاره شده است. راغب اصفهانی در کتاب ارزشمند *مفردات الفاظ قرآن* در ماده غلا، غلو را تجاوز الحد معرفی می کند که اگر در مورد قیمت کالا باشد *غلاء* گویند و اگر در قدر و منزله باشد *غُلُو* گویند و اگر در تیراندازی باشد، *غُلُو* گویند و *غَلَّیان* هم از همین ماده است. لسان العرب هم در ماده «الغلاء» اصل *غلاء* را «الارتفاع و مجاوزة القدر فی کل شیء» می داند، یعنی بالا بردن و از حد گذراندن در هر چیز. صاحب *مجمع البحرین*، زبیدی در *تاج العروس* و فیروز آبادی در *قاموس*، غلو را به معنای از حد گذراندن در هر مسأله‌ای می دانند. (شرتونی لبنانی، بی تا: ۲ / ۸۸۴) با قبول نظر این افراد که برخی از آنان از متقدمین لغوی هستند، همچنین با مراجعه به روایات و مکتوبات گذشتگان و یافتن مصادیق غلو که آنان برای این واژه بیان کرده‌اند، می توان به ما این اطمینان رسید که رکن معنای غلو، تجاوز از حد اعتدال و میانه روی است.

معنای اصطلاحی غلو

در عرف و محاورات مردم، به هر عمل و سخنی که مازاد بر طبیعت و عرف اشیاء

باشد، عمل و سخن غلوآمیز اطلاق می‌گردد و مقیاس غلو بودن یک مسأله به عرف و طبیعت شیء برمی‌گردد. نزد متخصصین و دین‌پژوهان، غلو معنایی مضیق‌تر و به معنای غلو در دین و آموزه‌های آن است. مقیاس غلوآمیز بودن یک رفتار و عقیده را، کتاب آسمانی دین و سنت دینی می‌دانند و هر آنچه از مفاهیم گرفته شده از کتاب و سنت فراتر رود را غلوآمیز قلمداد می‌کنند. تجاوز از حد و غلودر دین را می‌توان به دو شاخه مهم تقسیم کرد. غلوگاهی در حوزه عقاید یک دین، که باید به آن التزام عقلی و قلبی داشت، و گاه در شریعت و رفتار عملی و مناسک دینی است که از آن به تشدید و تصلب در احکام یاد می‌شود.

باید توجه داشت که اگر غلو را مترادف افراط در یک قضیه بدانیم، سوی دیگر آن تفریط است که از آن به تقصیر یاد می‌شود. در مبدأشناسی بحث در تقصیر و در راهنماشناسی بحث در غلو رواج بسیار دارد و دارای موافقان و مخالفان فراوان است. الوهیت دادن به بعضی افراد مثل پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع)، آدم، انبیاء، ائمه اهل بیت، محمد بن اسماعیل بن جعفر، ابی خطاب، محمد بن ابی‌زینب... و همچنین نبوت دادن به بعضی افراد مثل امام علی (ع)، مغیره بن سعید، بیان بن سمعان یا کارهای خدایی را به بندگان او نسبت دادن در سه قرن نخست اسلامی طرفدارانی داشته است.

موضع قرآن در برابر مسأله «غلو»

قرآن در دو آیه لفظ غلو را به کار برده است. با بررسی این دو آیه به استخراج نکاتی درباره این مسأله می‌پردازیم.

آیه اول

آیه ۱۷۱ سوره نساء می‌فرماید: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» ای اهل کتاب در دین خود اندازه نگه دارید و درباره خدا جز به راستی سخن مگویید، و در حق عیسی بن

مریم جز این نشاید گفت که او رسول خداست و کلمه الهی و روحی از عالم الوهیت است که به مریم فرستاده، پس به خدا و همه فرستادگاننش ایمان آرید و به تثلیث قائل نشوید از این گفتار شرک باز ایستید بهتر است که جز خدای یکتا خدائی نیست. خدا منزله و برتر است که او را فرزندی باشد، هر چه در آسمان و زمین است همه ملک اوست و خدا تنها به نگهبانی همه موجودات کافی است.»

سوره نساء که این آیه شریفه در آن قرار دارد با آیه ای شروع می شود که در آن اشاره به منشاء خلقت انسان می کند. در این آیه خط فاصل بین نوع انسان و خداوند به وضوح ترسیم می گردد و بیان می کند که تنها رابطه بین خدا و انسان، خلق و ربوبیت بعد از خلق است. نسبت ربوبیت بین خدا و انسان، که در جای جای قرآن مورد تأکید قرار گرفته است، مرزی است که هیچ موجودی نمی تواند از آن عبور کند. در این حکم فرقی بین رسولان الهی و دیگر انسان ها نیست. (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲م: ۱۵۸)

مراد از تعبیر «یا أَهْلَ الْكِتَابِ» که در آیه به کار رفته است به قرینه سایر فقرات آیه، نصاری هستند. (مشهدی، ۱۴۰۹ق: ۶۸۴/۲) یهود اگر چه اهل کتاب هستند، اما عبارت «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ» در حکم تعلیل برای «لا تغلوا» است که با این قرینه، «أَهْلَ الْكِتَابِ» نصاری هستند نه یهود. (فخر رازی، بی تا: ۱۱/۱۱۵) این آیه بیان می کند که نصاری درباره تعالیم و عقایدی که از زبان حضرت عیسی (ع) بیان شده و مکتوب و حفظ شده و کتاب ایشان تلقی می شود، نباید تعدی کنند و باید درباره عقاید خود از حق پیروی کنند. «لا تغلوا» نهی از غلو ورزیدن در دین است. دین در همان معنای معمول خود به مجموعه تعالیم و معارفی گفته می شود که خداوند در راستای سعادت بشر، به پیامبر خود داده است.

باید توجه کرد که آیه «قول علی الله» را ممنوع می داند، مگر آن که حق باشد. پس هر آن چه انسان درباره خدا و مبدأ هستی تصور کند یا بر زبان آورد، مشمول «قول علی الله» است و ممنوع است، مگر آن که حق بودن آن اعتقاد و تصور از مجاری الهی یا دلیل عقلی اثبات شود. سخن راندن و اعتقاد یافتن به امور الهی و افعال و صفات و

شیوه اداره جهان وانسان به وسیله خدا هر گاه بدون تأیید الهی باشد، همواره در معرض اغراق و خیال بافی است. برای عقل بشری راهی به کنه ذات خدا وجود ندارد. آنچه بر عهده عقل بشری قرار دارد تنها اعتقاد به مبداء هستی از طریق آثار است.

در فقره «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ» مسیح همان تعبیری است که بنی اسرائیل از منجی خود می کردند. قرآن مسیح بودن حضرت عیسی(ع) را تصدیق می نماید و او را تنها رسول و فرستاده خدا معرفی می کند. رسول کسی است که از خود استقلالی در پیام و محتوای پیام ندارد و تنها واسطه‌ای بین خدا و خلق است برای رساندن یک پیام. در این آیه عیسی بن مریم، عطف بیان برای مسیح است. نکته قابل تأمل نسبت دادن فرزندی حضرت عیسی به حضرت مریم است و گویا با این تعبیر دلیلی بر بشر بودن ماهیت حضرت عیسی اقامه شده است. عیسی(ع) که در طول حیات خود و بعد از آن همواره فرزندی برای حضرت مریم بوده، و از او متولد شده است، نمی تواند طبیعتی غیر طبیعت مادر خود را داشته باشد. در ادامه آیه حضرت عیسی را «کلمه الهی» معرفی می نماید.

در وجه تسمیه حضرت عیسی به کلمه گفته شده، چون آن حضرت با کلمه «گن» خلق شد، بدون وساطت پدر و اسباب عادی، به او «کلمه» گویند. (رشید رضا، ۱۴۰۳: ۶/ ۸۲) بعضی می گویند چون مردم با حضرت عیسی هدایت شدند، همان طور که با کلام الاهی هدایت می شوند پس عیسی هم کلمه الهی است. بعضی دیگر می گویند، چون عیسی(ع) در طفولیت مورد لطف خدا قرار گرفت و کتاب دریافت کرد. کلمه خداست و همین تعبیر دو گانگی او را با خدا می فهماند و این که او مخلوق خداست. فراز «أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» به کیفیت خلق حضرت عیسی اشاره دارد و این که کلمه الهی در رَحِمِ مریم قرار داده شد و مریم ظرف وجودی عیسی شد. مریم(س) را که همه او را انسان و دارای ماهیت انسانی و با محدودیت های انسانی می شناسند، نمی تواند ظرف برای موجودی نامحدود و خدا سرشت باشد. پس عیسی حتماً نمی تواند به لحاظ خلقت خدا سرشت باشد. گویا فقره «القاها إلى مریم» تأکید دوباره به سرشت

انسانی حضرت عیسی است که منطبق بر شواهد تاریخی است. (زمخشری، بی تا: ۱/ ۵۹۴) فقره «و روح منّه» تأکید بر روح ملکوتی و پاک عیسی دارد که در جسم انسانی قرار گرفت.

بعد از بیان حق در مسأله نبوت حضرت عیسی در فقره «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» مجدداً امر به ایمان به خدا و پیامبران الهی می نماید. این که «رُسُل» به صورت جمع آمده، گویا تعریضی است به عدم تفاوت بین حضرت عیسی و سایر پیامبران. این که همگی فرستادگان خدا هستند و ایمان به هر یک از آنان، ایمان به همه فرستادگان خداست. «و لا تقولوا ثلاثة» در این جمله به طور مطلق اهل کتاب را از قول و اعتقاد به تثلیث منع می کند. در این جا هیچ توضیحی راجع به نحوه اعتقاد غلط مسیحیان در مورد تثلیث نمی آورد، بلکه به طور مطلق نهی از اعتقاد به آن می کند. شاید به این جهت است که در اعتقادات مسیحیان، اختلافات فراوانی درباره نسبت بین خدا، عیسی و روح القدس (آقانیم ثلاثة) وجود دارد و هر فرقه از آنان به گونه ای این رابطه را ترسیم می کند. در این آیه بعد از بیان نسبت حقیقی بین خدا و حضرت عیسی که همان نسبت بین خدا و سایر پیامبران است، با جمله «و لا تقولوا ثلاثة» هر چه غیر از رسالت عیسی است را نفی می کند و تثلیث و سه اُنوم بودن مبدأ هستی را در هر شکل غیر حق معرفی می کند.

در پایان خداوند امر می کند که کلام در مورد تثلیث را کنار بگذارید که برای شما خیر است. پایان دادن به بحث درباره سرشت حضرت عیسی و رابطه آقانیم ثلاثة با هم، خیر دین و دنیا برای مسیحیان خواهد آورد. خیر دین از آن جهت است که در طول تاریخ، معارف و تعالیم ارزشمندی که حضرت عیسی برای امت خود آورد، همگی تحت الشعاع مسأله تثلیث و خداسرشت بودن حضرت عیسی و توجیه و تفسیر آن قرار گرفته است. آن گونه که در ابعاد و زوایای این مسأله دقت های فلسفی و خیال بافی های کودکانه به کار رفت و نیروی فکری و عقلی هزاران تن از عقلا و اندیشمندان جامعه را به خود مشغول کرد، هرگز در مورد سایر تعالیم انسانی و اخلاقی عیسی مسیح

تحقیق صورت نگرفت. با این نگاه در می یابیم که چگونه مسأله تثلیث، کارکردهای اجتماعی و اخلاقی و سعادت ساز دین عیسی را فلج کرد و دینی برای امت او باقی گذارد که بعد از فجایع انسانی قرون وسطی در دوره رنسانس و نهضت علمی از اعتبار اجتماعی ساقط گردید. وقتی دین نتواند، حیثیت و اعتبار خود را در نزد عقلای متدینین حفظ کند، قطعاً نخواهد توانست خیری بر دنیای آنان بیفزاید.

بعد از آن که به صورت انحصار فرمود: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ» در این جا به تقابل با آن به صورت انحصار می فرماید: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» واحد بودن خدا، او را منزله می سازد از این که فرزند داشته باشد؛ به این شکل از سنخ خود تولید کند و ولد یبیاورد. نسبت خدا به تمامی موجودات نسبت خلق است. از این رو می فرماید هر چه در آسمانها و زمین است، همه ملک خداست و خداوند برای تکیه کردن و اعتماد کردن کافی است و به چیزی غیر از خدا نیازی نیست.

می توان از عبارت «وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» که در انتهای آیه غلو آمده چنین برداشت کرد که گویا یکی از منشأها و انگیزه های خدا انگاری در مورد افراد، نیاز به تکیه و اعتماد است. انسان ها در مراحل زندگی خود در تنگناها و مصائب همواره در پی تکیه گاهی مطمئن و دیده شدنی و دست یافتنی بوده اند. وقتی مردم بواسطه تعالیم انبیاء از بت پرستی منع می شدند و دست شان از بت ها و خدایان سنگی و چوبی کوتاه می شد، در گامی جاهلانه و حرکتی فقهقرائی، پیامبران و اولیاء خود را خدا یا شبه خدا می انگارند تا به این خواسته درونی نیاز به تکیه گاه، پاسخ دهند. این جاست که خداوند به صراحت می فرماید تنها خدا برای تکیه گاه شما کافی است و نیازی نیست رسولان را خدا و معتمد خود قرار دهید. (فخر رازی، بی تا: ۱۱۷/۱۱)

در ادامه، آیه به این مطلب اشاره دارد که خود حضرت عیسی در طول حیات خود هرگز ابایی نداشت که بنده خدا باشد، (طبرسی، ۱۳۳۹ش: ۳/۱۴۶) و این از سخنان منقول از آن حضرت در کتاب های مقدس مسیحیان مانند اناجیل مشهود است. چگونه ممکن

است عیسی (ع) که رابطه خود را با خدا، عبودیت می داند، در عین حال بنا به تفاسیر مسیحیان، خدای مجسم باشد، یا فرزند و هم سرشت خدا باشد. رابطه عبودیت، رابطه ای است مبتنی بر عدم استقلال، و هم سرشت خدا بودن یا خدای مجسم بودن، مساوی است با استقلال مطلق و محض و این دو با هم در تناقض هستند و در یک موجود جمع نمی شوند. معنا ندارد در مورد انسانی که از انسان دیگر زاده شده و همه رفتارها و آثار و خصوصیات یک انسان را دارد قائل به خدا بودن شویم، در حالی که خودش به صراحت بر انسان بودن و عبد بودن خود تأکید می کند. آیه می فرماید، حتی ملائکه مقرب الهی هم عبد خدا بودن را انکار نمی کنند و شدت تقرب آنان به خدا، آنان را از مرز عبودیت خارج نمی کند. این اشاره لطیفی است به این که هر کس هر اندازه هم مقرب در گاه الهی باشد و هر اندازه هم اخلاق و رفتار و منش خدا پسندانه داشته باشد و در اوج تقرب الهی سیر کند، باز هم عبد و بنده و مخلوق خداست و از عبودیت فراتر نخواهد رفت. غالیان روز قیامت در محضر خدا برانگیخته خواهند شد، از آنان حسابرسی می شود و عذاب الهی آنان را در برمی گیرد و در آن هنگام غیر از خدا فریادرسی از مریدان و تابعان خود نخواهند یافت. البته آیه تأکید دارد که اگر کسی از عبادت خدا امتناع نکند و استکبار به خرج ندهد و اهل ایمان و عمل صالح باشد، رفتار و اندیشه های نادرست تابعان و مریدان، به او ضرری نخواهد زد و خدا به طور کامل پاداش نیکی رفتار و پندار او را می دهد و زیاده هم به او خواهد داد.

آیه دوم

آیه ۷۷ سوره مائده: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» بگو ای اهل کتاب در دین خود به ناحق غلو نکنید و از پی خواهش های آن قومی که خود گمراه شدند و بسیاری را نیز گمراه کردند و از راه راست دور افتادند، نروید.

باید دانست که سوره مائده آخرین سوره نازل شده بر پیامبر اسلام (ص) است. با لحاظ این امر مطالب مهم و چالش های اساسی و توصیه های نهایی در مورد دین اسلام

در همین سوره گزارش می گردد. توجه به این نکته، اهمیت دو چندان مطالب این سوره را مشخص می کند.

ابتدای سوره، مؤمنان را به وفای به همه عهود و پیمان ها فرامی خواند. در ادامه در آیه ۱۲ میثاق خدا با بنی اسرائیل مطرح می گردد. خدا به آنان وعده داد، اگر عمل صالح انجام دهید، یعنی نماز بپادارید و زکات دهید و به پیامبران من ایمان آورید و عملاً آنان را پشتیبانی کنید، من هم به شما پاداش هدایت می دهم. بنی اسرائیل عملاً میثاق خدا را نقض کردند، مورد لعن خدا قرار گرفتند، به تحریف کلام خدا همت گماشتند و بهره ای از آن کلمات نبردند.

در آیه ۱۴، نصاری هم تخطئه می شوند، چرا که با اعمال خود بهره و حظی را که باید از کلام خدا و هدایت راستین می بردند از دست دادند و همین منشأ اختلافات آنان در طول تاریخ شد. در این جا قرآن به ذکر موارد خطای یهود و نصاری در عقاید و اعمالشان می پردازد و پیامبر اسلام را تصحیح کننده و بیان کننده تعالیم تحریف شده و مخفی شده این دو دین بزرگ آسمانی معرفی می کند. نقطه انحرافی که باعث شد نصاری حظّ و بهره ای از تعالیم الهی و پندهای آسمانی نبرند خطای آنان در مورد عیسی بن مریم بود. آنان با این که خود را موحد می دانند، عیسی بن مریم را «الله» می خوانند. و این به هر توجیهی که گفته شود، چیزی جز کفر نیست. نشانه این گزاره گویی آن است که عیسی بن مریم (علیهما السلام) و هر چیزی غیر خدا، هیچ تسلط و قدرت و استقلالی از خود ندارد و خدا از همه چیز بی نیاز است.

همچنین خطای دیگری که پیروان موسی و عیسی مرتکب شدند، غرور و مباهات بی جهت آنان بود به خاطر دینی که برگزیده بودند. آنان در این گمان بودند که به صرف این که خود را یهودی یا مسیحی بدانند، مقربان درگاه الهی می شوند، حتی اگر ایمان آنان در اعمال و رفتارشان هیچ تأثیری نگذارد. خداوند این پندار آنان را به استهزاء می گیرد. آنان می گفتند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم، خداوند می فرماید: اگر شما فرزندان و دوستان خدایید، پس چرا خداوند شما را به خاطر گناهاتان

عذاب کرد و این فرزند خواندگی شما، مانع عذاب او نشد. بلکه شما هم مثل مردم، مخلوق خدا هستید و تا زمانی که از دستورات و تعالیم خدا پیروی کنید، مورد عنایت او هستید. در ادامه به بیان نعمت هایی که خدا به بنی اسرائیل عطا فرمود و آنان در قبال آن ناسپاسی کردند می پردازد.

در آیات بعدی سوره مائده همچنان به بیان انحرافات و کجروی های پیروان یهودیت و مسیحیت می پردازد و گویا به مسلمین گوشزد می کند که صرف داشتن کتاب آسمانی به حق و نامیده شدن به یک مکتب حق، موجب هدایت نیست، مگر آن که خالصانه به فرامین آن کتاب عمل شود و الا خداوند با هیچ قوم و پیروان دینی عهدی ندارد. از این رو می فرماید: **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** ای پیامبر به اهل کتاب بگو شما هیچ ارزشی ندارید تا آن که به دستورات تورات و انجیل و قرآنی که به شما از جانب خدا فرستاده شد قیام کنید. دقت باید کرد که بحث از قیام به امر تورات و انجیل است که همان خلوص و اراده جدی بر عمل به دستورات و تعالیم این مکتب است نه صرف ظاهرسازی و ریاکاری در عمل به آن. (مائده، ۶۸)

قرآن در آیات بعد مجدداً به اعتقاد کفرآمیز تثلیث می پردازد و به صراحت سخن کسانی که می گویند «الله» همان مسیح بن مریم است را کفر می نامد. همچنین سخن کسانی که «الله» را یکی از آقانیم ثلاثه می نامند را هم به طور مطلق کفر می داند، به هر توجیه و شکلی که درباره تثلیث گفته شود. قرآن مسأله را واضح بیان می کند، چرا که مسیح خود را بنده خدا می دانست و پیروان خود را به عبادت خدا فرامی خواند. قرآن عیسی بن مریم را مانند یکی از هزاران پیامبر خدا می داند و در نفی خدایی او همین بس که اعمال او مانند سایر رسولان الهی بود و رفتار او و مادرش در طول حیاتشان مانند همه مردم بود در خوردن و آشامیدن و سایر نیازها. بعد از این بیانات، به آیه ۷۷ سوره مائده می رسیم که قرآن اهل کتاب را از غلو ورزیدن در دین منع می کند و غلو ورزیدن آنان را تبعیت از هواهای نفسانی اقوامی می داند که هم خود گمراه بودند و هم

جمع کثیری را گمراه کردند. در بخش پایانی سوره مائده مجدداً به بیان نعمت هایی که خدا بر عیسی بن مریم و پیروان و حواریون ایشان نازل کرد می پردازد. نعمت هایی مانند تأیید روح القدس از عیسی (ع) و تعلیم یافتن تورات و انجیل و معجزاتی که به اذن خدا به دست حضرت رخ داد و نعمت نزول مائده آسمانی بر حواریون به واسطه دعای حضرت عیسی. در پایان سوره مائده، محاجّه خداوند با حضرت عیسی نشان داده می شود. خدا از او می پرسد آیا تو به مردم گفتی که تو و مادرت را به عنوان دو خدا برگزینند؟ که عیسی جواب می دهد تو پاک و منزهی و هرگز مرا نرسد که به ناحق سخن بگویم، من تنها آن چه به من امر کردی به آنان گفتم که خدای یکتا را بپرستید که پروردگار من و ایشان است.

از مجموع آیات این سوره مبارکه و فضای حاکم بر سوره و لحاظ این امر که آخرین سوره مفسّله نازل شده بر پیامبر اسلام است، یک نکته مهم به دست می آید که در ابتدای سوره هم بیان شده و آن حفظ و پاسداشت پیمان هاست. در این سوره، عبودیت در پیشگاه خدا به عنوان پیمانی در عهده همه انسان ها تلقی شده است. همه باید این پیمان را پاس دارند و به مقتضای آن قیام کنند، و از فرامین آن اطاعت کنند. در بیان قصص این سوره هم، مثال ها از بنی اسرائیل آورده شده که با این که متعهد به پاسداشت عهد خدا بودند، در موارد مختلف و با هواهای نفسانی خود، آن را شکستند. اساساً از نظر قرآن نخستین پیمانی که از همه متدینان به هر دین اخذ می شود، پیمان عبودیت محض برای خداست. هرگاه پیروان دین از این پیمان سرباز زنند یا آن را به گونه ای دیگر تفسیر کنند، نقض پیمان صورت گرفته است، همان گونه که مسیحیان با تفسیر غلط خود از توحید، به نظر قرآن در وادی کفر قرار گرفتند.

در فقره «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ» بر خلاف آیه ۱۷۱ سوره نساء سخن را درباره اعتقاد به خدا مخصوص نمی کند، بلکه از حد خارج شدن درباره دین را مطرح می کند. (مشهدی، ۱۴۰۹: ۲۰۱/۳) از این رو، اگر متدینان به یک دین بی جهت دین خود را فراگیر، و برتر از همه ادیان بدانند، پا را از محدوده دین خود

فراتر گذارده اند و به غلو در افتاده اند و دین هم کارکرد خود را در خارج از چارچوب خود از دست خواهد داد.

گویا ادیان در طول تاریخ بشریت، برنامه های دنباله داری هستند که قافله سرگردان بشر را به صورت دوره ای راهنمایی می کنند. هردین از آغاز ظهور خود تا رسیدن دین جدید، مسؤلیت هدایت بشر را دارد و بعد از ظهور دین جدید کارآیی خود را از دست می دهد. و نسخه جدیدتر دین را به پیروان خود توصیه می کند. اگر قومی، دین خود را تنها نسخه صحیح دین بداند و از پذیرش نسخه های برتر و جدیدتر سرباز زنند به ناچار به عقب گرد و عقب ماندگی و تصلب دچار می گردد و در وادی افراط و غلو گرفتار می شود.

دین خدا دین واحدی است که در طول زمان با حرکتی تکاملی با همت و تلاش پیامبران الهی پیشروی می کند و همه پیامبران الهی در پیشگاه خدا یکسانند و همه در یک جهت حرکت می کنند. (سبحانی، بی تا: ۱/ ۵۵) نشناختن حق در یک دین و نشناختن حدود و حریم های تعالیم و آموزه های دین غلو در دین است. البته این یک رفتار طبیعی با منشاء روانی از سوی انسان است که آن چه را خود به آن معتقد است بر همه چیز دیگر مقدم و برتر بداند و نخواهد چیزی را بالاتر و بالاتر از آن در نظر بگیرد. معتقدان به ادیان نیز هر یک، دین خود را بهترین و برترین دین، و پیامبر خود را والاترین و برترین پیامبران می دانند. این رفتاری مشترک بین همه انسان هاست، ولی عقل و وجدان این گونه مطلق داوری نمی کند، بلکه با بررسی کشش و چارچوب و محدوده تعریف شده از طرف خود دین یا خرد اطمینانی و منطقی برهانی به داوری می پردازد.

در فراز «وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» به علت غلو در دین اشاره می کند. مانند پنداری و الگوگیری از اقوام دیگر به وسیله پیروان یک دین از منشأهای غلو است. (مشهدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۲۰۱) این حالت الگوگیری وقتی اضافه شود به حالتی انسانی، یعنی خوشنودی به آنچه دارد که قرآن از

آن به «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون، ۵۳) تعبیر می‌کند، نتیجه اش خودپسندی دینی و خود برتر بینی اعتقادی است، که در آن هیچ‌گونه ردپایی از تفکر و تعقل و حقانیت یافت نمی‌شود. اگر کفار در عقیده باطل خود، بت را فرزند خدا می‌دانند، متدین ظاهر بین همین عقیده را از کفار می‌گیرد و لباس دین به او می‌پوشاند و پیامبر خدا را پسر خدا می‌خوانند، غافل از این که روح دین با چنین تعابیری سازگاری ندارد.

قرآن می‌فرماید: «در دین غلو نکنید و راهی را که اقوام گمراه گذشته در پیش گرفتند نپیمایید. چون آنان هم خود گمراه بودند و هم خلق کثیری را گمراه کردند، و از راه راست دور افتادند.» آن چه که اقوام گذشته در پیش گرفته بودند، خدا انگاری اجسام و افراد بود، فرزند انگاری برای خدا، شریک تراشیدن و کمک کار گرفتن برای تدبیر خلاق و سایر عقاید مشرکانه. این عقاید خرافی و مشرکانه اگر به وسیله متدینان و اهل دین پسندیده انگاشته شود، مفاهیم دینی را در قالب آن‌ها می‌ریزند و آن‌گاه است که از دین جز پوسته باقی نمی‌ماند. دینی با مغز شرک و خرافه و پوسته ای الهی، آن گونه که عقاید بت پرستی و مشرکانه یونان و روم رفته رفته در تعالیم ناب عیسوی رسوخ کرد. بعضی از پیروان مسیح برای تفاخر و مباهات کردن به عیسی و جاودان کردن نام او و نزدیک کردن تعالیم مسیحی به ذهن مشرکان، با گرتنه برداری از تعالیم بت پرستان، عقاید مسیحیان را دستخوش شرک و خرافه کردند. قرآن این خطر را گوشزد می‌کند و مسلمانان را از دچار شدن به چنین سوء تفاهم‌هایی برحذر می‌دارد.

نکته‌ای که پایان سوره اشاره دارد این است که همواره در پیروان ادیان، انحرافات پدید می‌آید و به عهده پیامبر دین گذاشته می‌شود در حالی که رهبر دین از این انحرافات مبرا است. این بیان در آیه ۱۱۶ سوره مائده آمده است و اشاره دارد که پیروان عیسی عمل انحرافی خود را به نام حضرت عیسی انجام می‌دهند، و خدا انگاری در مورد حضرت عیسی را از تعالیم او برمی‌شمرند. خداوند با بیان این مکالمه که در روز رستاخیز اتفاق می‌افتد به این مطلب گوشزد می‌کند که انحراف از تعالیم صحیح

ادیان، در قالب انتساب به شخصیت های اصلی دین رنگ انحرافی و افراطی به خود می گیرد و مورد پسند عامه پیروان واقع می گردد و کم کم از عقاید صحیح و غیر قابل خدشه دین می گردد.

در آیه ۱۱۶ و آیه ۱۱۷ جواب حضرت عیسی به این استفهام انکاری می آید و حضرت عیسی به صراحت از خود دفاع می کند که در تعالیم اصیل عیسوی هرگز عیسی در کنار خدا قرار نگرفته است، بلکه مقهور و تحت سلطه خدا بوده و خدا بر نفس او احاطه تام داشته است. عیسی هیچ احاطه ای به علم الهی نداشته و هیچ یک از لوازم الهی در حق عیسی مستقر نبوده و او هم در زمان حیات خود چنین ادعایی نکرده است. به لسان حصر می فرماید: چیزی به مردم نگفته ام و تبلیغ نکرده ام مگر آن چه تو به من امر کردی. او دامن خود را از انحرافات مبرا می کند و می فرماید: تا وقتی در میان امت خود بودم تو بر اعمال آنان گواه بودی و می دیدی که تبلیغ من در راستای حق و توحید بود و گویا اشاره دارد به این که بعد از آن که عیسی به لحاظ ظاهری در میان امت خود نبود، آنان دچار انحراف شدند. خداوند نعمت خود را بر پیامبر و مادر او ارزانی داشته و این نشان از وابستگی کامل مقام نبوت به ذات ربوبی است که همواره با تأیید از سوی خدا همراه است. اگر عیسی عالم به کتاب بود، سخن حکیمانه بر زبان می راند، به تورات و انجیل آگاهی داشت، همه از جانب خدا بود. در این فقره چنین بیان می کند که حتی آگاهی ها و معرفت های یک فرستاده خدا، از نفس او خارج نشده و متکی به خود او نیست، بلکه متکی به تعلیم خداست.

در فقره دیگر، آیه به معجزات حضرت عیسی اشاره می کند. نکته جالب آن است که خدا می فرماید: ای عیسی اگر از گِل مانند شکل پرنده ساختی به اذن من بود و بعد از آن اگر در آن دمیدی و پرنده واقعی گردید باز هم به اذن من بود. این تکرار واژه «بِإِذْنِي» هم در بدو امر، یعنی شکل دادن به گِل و همه در نهایت امر، یعنی دمیدن در گِل نشان از آن دارد که همه حرکات و سکناات یک پیامبر الهی در مسیر هدایت مردم و ابراز معجزه، تماماً با اذن و اجازه الهی است و پیامبر هیچ استقلالی در این امور از

خود ندارد. شفای کوران و مریضان به اذن الهی صورت گرفته است. اگر پیامبر مرده ای زنده کرد به اذن خدا بوده است. اگر شردشمنان در مسیر هدایت از سر پیامبر کوتاه می شود، و موانع راه تبلیغ برداشت می شود، همگی از طرف خداست. علامه طباطبایی می فرماید: شنونده این کلمات، برای لحظه ای هم نمی تواند در ذهن خود استقلال پیامبر را بگذراند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۶/ ۲۳۷)

با پایان یافتن بررسی دو آیه ای که لفظ غلو در آن به کار رفته و با توجه به مطالب طرح شده، نکاتی که از این آیات به دست می آید به صورت منسجم آورده می شود.

چند نکته

۱. رابطه خدا و انسان، رابطه خلق و ربوبیت است. بر اساس این رابطه، سایر مفاهیم و تکالیف انسانی تعریف می شود. همه انبیاء و رسولان قبل از آن که رسول باشند انسان هستند و در همه مراحل سیر صعودی تقرب به سوی پروردگار، از مرز مخلوق بودن و مربوب بودن عبور نمی کنند. وقتی رابطه خلق بین دو موجود برقرار باشد، هرگز این دو نمی توانند شریک گردند، بلکه تنها رابطه عبودیت تصور دارد و حق است. اگر کسی رسول، نبی، ولی دین یا هر کس دیگری را در رازقیت، خالقیت، تدبیر امور خلاق و سایر اوصاف الهی طوری معرفی کند که حالت شراکت با خداوند را اراده کند، طبق این آیات شریفه حدود را شکسته و سخن به غیر علم بر زبان رانده است. باید دانست که وقتی مرز بین خدا و انسان کمرنگ گردد و فاصله آن چنان شود که خداوند این کارها را به آنان تفویض کرده است، وارد وادی غلو می شویم. هرگونه نسبت خدایی به خلق ممنوع است، حتی اگر آن خلق از برترین و بهترین مقربان درگاه الهی باشد، چه این نسبت به صورت تشریفی و کنایی و شاعرانه باشد، چه نسبتی حقیقی و واقعی فرض شود.

۲. در اثبات هر نسبتی به مبدء هستی یعنی «الله» باید ابتدا حق بودن این نسبت اثبات گردد. حق بودن این گونه نسبت ها را خدا اعلام می کند. هیچ انسانی با عقل و میل و ذوق خود نمی تواند در این باره داوری کند، چون از حوزه ادراکات بشری خارج

است. هر سخن در این باره گزافه گویی و خیال پردازی است. در اسلام حتی نام های خدا توقیفی خوانده شده است. شریعت اسلامی اجازه نداده است با هر عنوان و لقبی خدا را بخوانند. شریعت اسلام برای نامیدن خدا اسامی مقرر کرده و مؤمنان را مقید به استفاده از همین اسامی می داند. ما این نهی را در این جهت می دانیم که دین باز گذاشتن قوه خیال و وهم بشر در حوزه الهی را خطرناک ارزیابی کرده و آن را باعث بروز آسیب ها و فسادهای معرفتی دانسته است. تفکر در ذات خدا و کُنه وجود او ممنوع است، چون حاصلی جز سرگشتگی و خیال بافی ندارد. در تعالیم اسلامی خداوند را صاحب فرزند نامیدن، حتی به صورت تشریفی ممنوع است. شاید حکمت این منع آن باشد که اگر چه ممکن است در ابتدا، استعمال این واژه به صورت تشریف و تکریم باشد، اما با گذشت زمان و از بین رفتن قیود و شرایط استعمال لفظ، سوء برداشت هایی به وجود می آید که جلوگیری از آن ناممکن است و جامعه از تعالیم اصیل دور می گردد. ائمه دین همواره این خطر را رصد می کردند و افراد عادی را از غوطه ور شدن در این حوزه ها که عقل راه به آن ها ندارد برحذر می داشتند تا از آسیب های اعتقادی و سوء تفاهات بعدی پیشگیری کنند.

۳. در قرآن به دفعات بر این نکته تأکید شده است که پیامبران، تنها رسولان خدا هستند. رسولان از خود هیچ استقلالی در محتوی پیام ندارند. قرآن رسولان را مردمانی عادی معرفی کرده است که در طول حیات خود از لحاظ نیازهای مادی و بشری با مردم دیگر تفاوتی نداشته اند. علاوه بر آن مطالعه سرگذشت رسولان الهی و بررسی سخنان آنان، راه مناسبی برای یافتن حقیقت امر در مورد آنان است. قرآن در عین حال تأکید می کند که پیامبران بندگانی مخلص و فداکار بودند و همواره مقرب در گاه خدا شمرده می شوند، اما شدت تقرب بنده ای به خدا، هرگز او را از مرز عبودیت که مبتنی بر عدم استقلال است خارج نمی کند. قرآن زندگی انبیاء را الگو و أسوه برای مردم می داند. خداوند در قرآن هرگز در صدد نبوده که پیامبران خود را موجوداتی عجیب و غریب و استثنائی معرفی کند که بهت و حیرت مردم را برانگیزاند و مردم تحت تأثیر

وحشت و ترس یا انگیزه های روانی، به آنان ایمان آورند، چون در این حالت دیگر نمی توانند اسوه مردم باشند. باید توجه کرد که قرآن اساسی ترین و منحصرترین وظیفه پیامبران را رساندن پیام به مردم می داند. تأکید قرآن بر انحصار قابل توجه است. خدا برای نشان دادن امانت پیامبر و صحت پیامی که به مردم می دهد، معجزات در اختیار او می گذارد تا مردم با تکیه بر حواس ظاهری خود به کمک نیروی عقل و یک محاسبه منطقی به صحت پیام پیامبر ایمان آورند و حجت در حق آنان تمام شود. هرآنچه معجزات و دلایل در این مرحله از جانب خدا آورده می شود همگی برای تأیید یک مطلب است و آن رسول خدا بودن پیامبر و نه چیز دیگر.

۴. منشأ اعتقادات غلوآمیز و خدا انگاری راهنمایان دینی، به حالت درونی انسان ها بازمی گردد. انسان ها خود را همواره بی پناه می بینند و نیازمند تکیه گاهی که ملموس و محسوس باشد. این نیاز آنان را به این سو می کشاند که صفات کمالی و نیکوی الهی را بر پیامبران و راهنمایان دینی منطبق کنند و آنان را به عنوان جانشین خدا، پرستند و از او یاری بخواهند. وجود این زمینه در بین عموم انسان هایی که تازه معتقد به یک دین الهی شده اند، گاهی مورد سوء استفاده فرصت طلبان قرار گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۱۹۷) اصولاً منشأ شرک و رزی و بت پرستی در قرآن، حس پرستشی است که از درون انسان می جوشد و خواستار حقیقت است، اما در این مسیر به انحراف کشیده می شود و در دام هواپرستان و جاهلان گرفتار می شود. متدینانِ غالیِ ادیان الهی بُت نمی تراشیدند و سنگ نمی پرستیدند، بلکه عالمان و زاهدان و اولیاء دینی خود را می پرستیدند و آنان را ارباب می پنداشتند. آیه ۳۱ توبه می فرماید: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ...» علما و راهبان خود را به مقام ربوبیت شناختند و خدا را نشناختند و نیز مسیح پسر مریم...»

خداوند در مواضع دیگری از آیات قرآن خود را سمیع، بصیر، علیم، حکیم، قادر، مجیب، کافی، وکیل معرفی می کند تا مؤمنان بدانند با وجودخدایی با این صفات، هیچ نیازی ندارند تا غیر خدا را شریک او کنند. در همین راستا پیامبران و اولیاء دین با

خرافه پردازان و افراط گرایانی که سعی در شخصیت پردازی های خیالبافانه در حق آنان می کردند، به شدت برخورد می کردند. آنان هیچ توجیه و تفسیری را در عقاید مشرکانه نمی پذیرفتند و بدون اغماض و مداهنه به رفع هر مانعی در مسیر توحید می پرداختند. از شکستن بت ها و آتش زدن گوساله سامری گرفته تا تنبیه و مجازات مدعیان دروغین نبوت و وحی.

پیامبران الهی حتی در ارائه معجزات هم، چنان با احتیاط رفتار می کردند که بیننده، لحظه ای هم استقلال آنان را در ارائه معجزه در ذهن خود، خطور ندهد. آنان همواره به مردم گوشزد می کردند که در معجزات الهی هیچ اراده ای از خود ندارند و بدون اذن الهی هیچ واقعه ای رخ نمی دهد. آنان گاهی مدت ها منتظر ارسال معجزه از سوی خدا می ماندند. گاه وحی از آنان قطع می شد و پیامبرمانند موجودی دست و پا بسته و تسلیم، به انتظار نزول وحی می نشست و در برابر طعنه مخالفان دم بر نمی آورد. قرآن مجید با ارائه این نمونه ها به مسلمانان به هزاران زبان می فهماند که آن چه هست به دست خداست و در برابر او همه بنده اند. این قاموس قرآن در ارتباط با پیامبران الهی است. آن هم پیامبران بزرگ و اولوالعزم و خصوصاً خاتم پیامبران. با این مطلب دیگر جایی برای دیگران در این حوزه باقی نمی ماند و با این سیستم عقیدتی کسی به خود اجازه افراط گرایی و غلو ورزی نمی دهد.

۵. منشأ دیگری از غلو، که قرآن معرفی می کند پیروی از هوای نفس است. متدینان راحت طلب برای خالی کردن شانه از تعالیم ادیان، به غلو ورزی می پردازند و در سایه این عقاید غالیانه، اعمال و مناسک الهی را به تعطیلی می کشانند. در یک کلام باید گفت همواره بی عملان بدنبال غلو هستند. در این حوزه قرآن به درستی روزنه و محل فساد را بیان می کند. قرآن به صراحت می گوید: میزان ارتباط و تقرب تابعان ادیان به خدا، به میزان پابندی آنان به عهدهایشان بستگی دارد. میزان نزد خدا ایمان به همراه عمل صالحی است که مؤمن انجام می دهد نه صرف منتسب شدن به یک دین و رهبر دینی. رهایی از این معضل فکری وقتی است که راه اعتدال در دین ورزی پیموده شود

و تابع محض دستورات مستند دینی باشیم. در سوره فاطر آیه ۳۲ راه حل این گونه بیان می گردد. «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» پس ما آنان را که از بندگان خود برگزیدیم و وارث علم قرآن گردانیدیم باز هم بعضی آن ها به نفس خود ظلم کردند و بعضی راه اعتدال پیمودند و برخی به هر عمل خیر به دستور حق سبقت گیرند این فضل بزرگ الهی است.» تفاسیر و سیاق می گوید مراد از کتاب همان قرآن است. (رستگار جویباری، ۱۴۰۳: ۳۳/ ۲۲۶) می توان گفت در امت پیامبر خدا کسی که مقتصد و میانه رو نباشد و از سابقین به خیرات نباشد، حتماً از ظالمین است. این اخبار قرآنی است. همان طور که در امت های سابق گروهی وارثین انبیاء از خط راست منحرف شدند، در امت اسلام هم انحراف از قرآن و تعالیم قرآنی ایجاد می شود.

قرآن در آیه ۱۰۱ سوره اعراف به شیوه ای دیگر علت روی گردانی اقوام از انبیاء را بیان می کند و بعد دیگری از خود پرستی و خود مداری آنان را بیان می کند. به نظر ما خطاب این آیه مختص کافران نیست. می فرماید: «... وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» ... همه را رسولانی با ادله روشن آمد، چون از پیش آن ها را تکذیب کرده بودند به آنان ایمان نیاوردند. این گونه خدا دل های کافران را مهر خواهد کرد. مطلب جالبی که این آیه بیان می کند آن است که علت نپذیرفتن حق، گاهی فقط نوعی لج بازی و نداشتن جسارت در پذیرفتن اشتباه است. رسولان بینات آوردند، یعنی سخن حقی که کاملاً روشن و واضح است، اما در مقابل عده ای سخن آنان را نمی پذیرند به صرف این که این سخنان را قبلاً تکذیب کرده اند و دیگر چیزی را که یک بار تکذیب کرده اند نمی توانند تأیید کنند.

۶. منشأ دیگری برای غلو، پیروی کورکورانه از اقوام کافر و مشرک گذشته به وسیله کسانی است که تازه به دین جدید گرویده اند. گاهی مبلغان دینی برای جلب مردم به سوی دین جدید به الگو برداری از تعالیم سایر اقوام مشرک می پردازند بدون آن که

توجه کنند که روح دین جدید با آن تعالیم سازگاری دارد یا نه. وام گرفتن تعالیم و عقاید اساسی دین از اقوام و نحلّه‌های غیر الهی و لباس دین پوشاندن به آن، منشأ تعارضات دینی می‌گردد و بستر رویش افکار غالیانه در دین را فراهم می‌کند. قرآن سر نخ این مطلب را در چند آیه از قرآن به ما می‌دهد. مثلاً در آیه ۳۰ سوره توبه می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» و یهود گفتند عُزَیْر پسر خداست و نصاری گفتند مسیح پسر خداست و این سخنان را که این‌ها بر زبان می‌رانند خود را به کیش کافران مشرک پیشین نزدیک و مشابه می‌کنند. خدا آنان را هلاک کند، چرا به خدا نسبت دروغ بستند. در سوره مائده، آیه ۷۷ هم اشاره‌ای به این مطلب وجود دارد. می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» بگو ای اهل کتاب در دین خود به ناحق غلو نکنید و از پی خواهش‌های آن قومی که خود گمراه شدند و بسیاری را نیز گمراه کردند و از راه راست دور افتادند نروید.

قرآن هر گونه استناد تعالیم غالیانه مسیحیان را به حضرت عیسی نفی می‌کند. قرآن سخنانی مانند، فرزند انگاری برای خدا را منعکس شده عقاید کفار و دو گانه پرستان سابق می‌داند که به وسیله رؤسای دینی بین مردم و اهل کتاب رواج یافته است. این کافرانی که قرآن به آن‌ها اشاره دارد و می‌فرماید یهود و نصاری می‌خواستند عقاید خود را مشابه عقاید آنان بنمایانند، همان دو گانه پرستان روم و یونان و مصر و هند و سوریه بودند که به سرزمین اهل کتاب نزدیک بودند و یا با آنان مراوده و ارتباط داشتند. تاریخ پاره‌ای از عقاید این وثنیون را منعکس کرده است. آنان عقایدی مثل فرزند انگاری برای خدا، تثلیث، قصه فداء و قصه صلیب کشیدن داشتند و بسیار قبل از مسیحیت و یهودیت بر این عقاید باطل بودند. قرآن غلو اهل کتاب در دین را ناشی از تقلید و تبعیت از عقاید خرافی آنان می‌داند. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید جمعی از محققین با بررسی و تحقیق دریافته‌اند که معارف عهدین، کاملاً منطبق است با آن

چه از مذاهب بودایی و برهمنی وجود دارد، حتی بسیاری از قصص و حکایات موجود در اناجیل به قصه های آن مذاهب منطبق است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳، / ۳۳۶)

۷. یکی از آسیب های جدی که افکار غالبانه به دین می زند، آسیب های اجتماعی است. اعتقادات غلو آمیز فلج کننده حرکت عقلانی جامعه دینی است و مانع رسیدن خیر به امت می شود. غلو گرایی، حظ واقعی دین را از بین می برد و مانع خیرات و برکات در جامعه می شود. در آیه ۱۳ سوره مائده می خوانیم: «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ...» پس چون پیمان شکستند آنان را لعنت کردیم و دل هایشان را سخت گردانیدیم. کلمات خدا را از جای خود تغییر می دهند و از بهره آن کلمات که به آن ها پند داده شد، نصیب بزرگی را از دست دادند... همچنین در آیه بعدی در مورد مسیحیان می خوانیم: «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» برخی از آنان که گفتند ما به آیین عیسی هستیم. از آن ها عهد گرفتیم (که پیرو خدا و رسول او باشند) آنان هم از آن چه پند داده شدند، نصیب بزرگی را از دست دادند. ما هم به کیفر عملشان آتش جنگ و دشمنی را تا قیامت میان آن ها افروختیم و بزودی خدا آن ها را به عاقبت بد آن چه می کنند آگاه خواهد کرد.

وقتی پایه ها و اصول دین دچار تحریف و تغییر می گردد، دین کار خود را از دست می دهد. این غیر از تغییر فروع و احیاناً جا به جایی آن هاست. تغییر در اصول دین حیات و حرکت دین را مختل می کند و بهره و نصیبی را که باید به متدینان برساند، از بین می برد. وقتی عالمان دین همه همت و تلاش خود را در حفظ و نگهداری فروع دین بگذارند و از تزلزل و تغییر و تحریف اصول دین غافل بمانند، در این حال دینی که برای برپایی صلح و مهربانی آمده، منجر به عداوت و جنگ و دشمنی بین پیروانش می شود و نتایج معکوس می آورد.

شاید غالیان ابتدا افکاری مصلحت اندیشانه داشته باشند و با زرق و برق دادن به تعالیم و عقاید دینی در صدد جذب مخاطب بیشتر برای دین باشند، اما این حرکت چنان ضربه ای به پیکره دین می زند که آن را به قهقرا می راند و به وادی کفر و شرک می کشاند. دین غالیانه، متدینان خشک مغز پرورش می دهد که باعث جنگ ها و عداوت و بغضاء می گردند. هر چه از تاریخ ورق بخورد، تورم این دین افزایش می یابد و به جایی می رسد که هیچ یک از اصول ابتدایی دین، محترم شمرده نمی شود و وارونه می گردد. قرآن در تمامی کلمات خود به هزاران زبان این خطر را به جامعه اسلامی گوشزد کرده است تا تجربه تلخ دو دین بزرگ یهودیت و مسیحیت تکرار نگردد و امت اسلامی حظّ خود را از این دین کامل و معتدل از بین نبرد.

دیندار واقعی عاقلانه رفتار می کند و گوش خود را از سخن حق و عقل پذیر نمی بندد و به ایمان و عمل صالح خود تکیه دارد. اما فرد غالی چون از عمل برای خدا باز می ماند، تنها به اعتقاد خود می بالد. اعتقاد غلوآمیز چون توجیه عقل پذیر ندارد، همواره در معرض طعنه عاقلان است. فرد غالی گوش شنیدن ندارد و از بحث پیرامون عقیده غلوآمیز خود هراس دارد. اگر در مباحثه ای وارد شود، نمی تواند از عقیده خود دفاع کند، پس به پرخاش و تکفیر و تفسیق دیگران می پردازد. وقتی کسی از اعتقاد خود دیگری را کافر و فاسق بداند از هر کار و عملی برای حذف او استفاده می کند.

جمع بندی و نتیجه گیری

بر اساس آیات قرآنی و دو آیه ای که واژه غلو در آن آمده است به هفت مطلب اساسی در حوزه غلو دست یافتیم.

۱. رابطه خدا و خلق منحصرأ رابطه ربوبیت و خلق است.
۲. در بیان هر نسبتی به خدا ابتدا باید حق بودن آن اثبات گردد.

۳. پیامبران الهی، تنها رسولان خدا هستند که مأمور به ابلاغ پیام او هستند نه همردیف خدا.
۴. حس نیاز به تکیه گاه ملموس و مشهود زمینه سوء استفاده غالبان را فراهم می کند.
۵. پیروی از هوای نفس و خود بزرگ بینی دینی یکی از زمینه های بروز غلو در جامعه دینی است.
۶. الگو برداری از تعالیم مشرکانه و خرافی اقوام گذشته از زمینه های اغراق و غلو در دین است.
۷. بزرگ ترین آسیب غلو، خشکاندن ریشه ها و اصول دین و کار کرد اصیل دین است.

منابع

۱. اصفهانی، راغب، (۱۹۷۲م)، معجم مفردات الفاظ قران، بیروت، دارالکتب العربی؛
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۰)، شناخت شناسی در قرآن، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛
۳. رستگار جویباری، یعسوب الدین، (۱۴۰۳ق)، تفسیرالبصائر، قم؛
۴. رشید رضا، محمد، (۱۴۰۳ق)، تفسیرالمنار، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم؛
۵. زمخشری، محمود، (بی تا)، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی؛
۶. سبحانی، جعفر، (بی تا)، مفاهیم القرآن و تشریحاته، قم، دارالتبلیغ الاسلامی؛
۷. شرتونی لبنانی، سعید، (بی تا)، اقرب الموارد، تهران، مؤسسه النصر؛

۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛
۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۳۹)، مجمع البیان، شرکه المعارف الاسلامیه؛
۱۰. فخر رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، التفسیر الکبیر، تهران، دارالکتب العلمیه؛
۱۱. مشهدی، میرزامحمد، (۱۴۰۹ق)، کنزالدقایق، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، نشر علمیه.



حکیمه

Meaning structure of love in Quran

By: Bentalhoda Mohamadi Fateh

M.A student of Quranic education of Mofid University

Affection or fondness is a significant concept in the holy quran that applies many words and terms to describe allah-human's relationships as well as human's relations with allah, other human and so on. The most basic and applied term related to this concept in the holy quran is the word "hob" or "mohabbah" that is brought up in several forms. Regarding this case, this article has tried to analyze the semantic structure of this term and it's derivatives concerned with human through the survey of syntagmatic and paradigmatic relations of these words in quran's context. The method is based on izutso's approach in his books especially Ethico-Religious Concepts in the Quran. This analysis revealed that the semantic structure of "mohabbah" concerned with human, has two aspects. One aspect includes inner-centered elements and other aspect refer to outer-centered elements. inner-centered elements refer to inclination that is the basic element, perception of goodness and advantage and changeable in magnitude. outer-centered elements consist of to assume the beloved as a priority, to attempt to get closer to them and to benefit them and being obedient to them.

Key words: "mohabbah"(Affection), semantics, quran, semantic element

Ontology and the effects of believing in celestial world in the Holy Qoran's verses

By: Seyed Mojtaba Jalali

M.A student of Quranic education of Mofid University

One of those learnings which we are familiar with, by the impression of Qoran, is the existence of spiritual worlds for the universe called *celestial worlds*. According to this theory, analysts of the celestial world believe in a heavenly phase for every creature. Through lexicographers, sages, and Gnostics' viewpoints and in the Bible, interpretations, and traditions we come up with ideas such these: the celestial world in respect to the actual world is encircled by God and all the beings are acting in the right position by the divinity and mightiness of God; thus it is comprehensible to precisely understand this world and that the most thorough way to reach this is by thinking and acting simultaneously. In ontology's attitude, celestial worlds are such worlds involving the spirits of beings in actual world and their certain and different ranks. This paper's main concern is with the possibility of comprehending the nature of this Qoranic learning, then if understood how to prove it, and to state and clarify the necessity of believing in it and its effects on ourselves – insightful effects, and their accepting themes in anthropology, perfection, and ethical tendencies.

Key words: celestial world, self, levels of essence, human being, evolution

Place of intellect and faith in sacrificing Ismael Holiness

By: Marzie Alirezaee

M.A student of Quranic education of Mofid University

The ethical and rational aspect of Ibrahim's test in sacrificing his son, Ismael, can be studied from different aspects. Extremist rationalism and faith-oriented viewpoints cannot have a correct understanding from this issue and each of them believes this action is in contrast with moral and intellect based on their own knowledge. The supporters of rationalism consider this issue inharmonious with rational points and they extremely disagree with it. From Islamists believe point of view the intellect and faith are in contrast with each other and they prefer faith. Critical approach also provides a suitable mental basis for the entrance to moderate rationalism idea according to faith-oriented and extremist rationalism and finally, it is only the moderate rationalism approach which can prove the compatibility of intellect and faith in this event. In addition it can prove that Ibrahim's action has not been moral. According to this attitude the servitude and submission of Ibrahim and his son, Ismael, is in harmony with intellect and moral since both of them have knowledge the realities of the world based on reason and they know that the truthfulness of this divine mandate is above their intellectual understanding. Therefore, they bow to the divine mandate for the fulfilling of his orders who is precious and the most holly one. They forget about themselves and ignore their belongings to extent this slavery to the highest point and show their honesty in servitude.

Keywords: incompatibility, the intellect and faith, sacrificing, Ismael, rationalism, faith-oriented, kiyerkegard.

The Metaphors Existed in The Examples of Quran and Bedouin culture

By: Maryam Salehi Manesh

MA. In "The knowledge of Quran" course. Mofid University

Simile is one of the current literary forms especially among Arab people and it is also used in Quran. This article is an attempt to identify some of the Quranic metaphors drawn from Arab culture during Bedouin age. It also proves that although Quran have benefited from common Linguistic structures and Tropes in Arabic literature And culture and customs of Bedouin Arab, but it has not been affected by them and has expressed Its grand meanings and profound messages in their language by the use of their tropes and traditions, which is one of the virtues of the Quran. Although these valuable concepts are just for Arabs, but they are so profound and wise that bless and guide people in all ages and generations, with all the advances and innovations.

Keywords: Examples of Quran, metaphor, Bedouin culture, Race Language, Quran.

Unity Robubi, servitude monotheism from uninformed Arab's perspective and Quran's reaction against it

By: Mohammad Soltani

M.A student of Quranic education of Mofid University

This article studies two important topics which are Unity Robubi and servitude monotheism from uninformed Arab's point of view and in what manner their attitude changes by Quran. The aim of this study is to recognize the way Quran propounds monotheism. So at first chapter we will study Arab's insight and behavior so that by knowing the contemporary revelation society find out the quality and quantity of prophet's making evolution in this society and then with an overview of Arab societies geopolitics and social geography condition before Islam, and the status of religiousness and polytheism in that age and the role of polytheistic beliefs in people's life we will study the effect of prophet in this society which the second chapter explains about it.

The second chapter explains about God's attitude toward stupid insight and since this issue exists in all centuries and due to Quran verses, it seeks for the most important issue in the call of prophet which is servitude monotheism. Of course at first they tried to stabilize Divine divinity which is an introduction for servitude monotheism and prophet's call was mostly related to this issue. Quran also used this method for the evolution of society in Islam and by putting emphasis on divinity in the beginning chapters of Quran; it had a plan for the stabilization of divinity in society.

Keywords: servitude monotheism, monotheistic divinity, polytheism, worshipping many God epoch-making Quran

An interpreter from Tones

By: Mohammad Ezati Bakhshayesh

M.A student of Quranic education of Mofid University

Ibn-Ashura is one of the great thinkers of North of Africa. He is a Maliki religion, influenced by the manner of Mohammad Abde, the inventor of the science of Mqasdalshryh, expert in different sciences, a skilled literary man, and an interpreter with a special style and committed to predecessors. "Al-tahrir" and "Al-tanvir" is a comprehensive commentary with an Ijtihad style and a literary approach based on eloquent points, containing many ideas and interpretations of Sunnite. One of the important topics in interpretable thoughts is seeking for different aspects of an interpreter's life, the works and his characteristic. The identity and characteristic of an interpreter depends on different scientific, geographical and historical elements. We will study the social science characteristic of Ibn-Ashura in this article.

Keywords: Ibn-Ashura, interpretation, contemporary interpretation, literary interpretation, Ijtihad interpretation.

Quran position against exaggeration

By: Mohammad Ali Moslehi Iraqi

MA. In "the knowledge of Quran" course. Mofid University

Trinity Christian belief is expressed in the Qur'an as a clear evidence of exaggerated beliefs. Stating the criteria of exaggeration phenomenon, Quran rebukes the idea of the Trinity and also frightens the Islamic nations from the danger of falling down into the exaggeration abyss. Since in the field of Shia beliefs, the exaggeration phenomenon has emerged in some time and some Shiite movements, in this paper by referring to Quran, some criteria of exaggerating behavior are obtained in the domain of believes. Although all Shia community fail to use exaggeration, but it seems that the ideas of those who exaggerate has penetrated in the Shia community. By referring to Quran and learning the history of Christianity, Shiite will be insured against the danger of exaggeration.

Keywords: Quran; monotheism; exaggeration; Trinity.

راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان

برای نگارش مقاله لازم است موارد زیر مورد توجه قرار گیرد:

الف: شرایط علمی

۱. مقاله بایستی ثمره تلاش های نویسنده باشد و او در برابر اعتراض ها و ادعاهای احتمالی پاسخگو خواهد بود. در صورت کشف خلاف، نشریه حق خود می داند که موارد را در شماره بعدی به اطلاع مخاطبان برساند.
۲. مقاله باید دارای اصالت، نوآوری، و در حد مقدور به صورت تحلیلی باشد.
۳. مقاله ارسالی نباید در جای دیگری منتشر شده باشد و همزمان برای نشریات دیگر نیز ارسال نشده باشد.
۴. نگارش مقاله باید تابع شیوه نامه تحقیقات علمی باشد و در تدوین آن از منابع اصلی و معتبر استفاده شده باشد.

ب: شرایط نگارش

۱. مقاله باید دارای سیر منطقی و ساختار محکم و استوار بوده، و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شده باشد.
۲. عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
۳. نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و پست الکترونیکی ذکر شود.
۴. مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر ۱۵۰ کلمه باشد.
۵. واژگان کلیدی به زبان فارسی و انگلیسی، هر کدام ۵ واژه باش، در ذیل چکیده ها ذکر شود.
۶. مقاله باید دارای سؤال اصلی، فرضیه تحقیق، و مقدمه دقیق و روشن باشد به گونه ای که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.

۷. در بحث اصلی، موضوع و مدعای مقاله باید به خوبی تبیین و تحلیل شود. نتیجه گیری و جمع بندی در پایان آورده شود.

۸. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم در پاورقی ذکر شود.

۹. **آدرس دهی به صورت درون متنی باشد.** به این صورت که درون

پرانتز، فامیل نویسنده، سال نشر کتاب یا مقاله، و شماره جلد و صفحه بیاید.

مانند: (مطهری: ۱۳۸۰: ۲/۴۵)

۱۰. منابع و پی نوشت ها باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.

ب: نشریه

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت انتشار نشریه، شماره نشریه.

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

د: منابع اینترنتی

نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۱. مقاله باید در حدود ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد و با برنامه word2007 و

بالاتر و با قلم B Zar سایز ۱۲/۵ به صورت پرینت شده و همراه با فایل آن

ارسال شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه دانش پژوهان

جهت اشتراک و دریافت منظم مجله می توانید طبق الگوی زیر عمل نمایید:

۱. فرم اشتراک یا کپی آن را به صورت کامل تکمیل نموده و حتما کد پستی خود را ذکر نمایید.
۲. حق اشتراک را در یکی از شعبه های بانک تجارت به حساب زیر واریز نمایید:
حساب شماره «۴۹۴۷۰» بانک تجارت شعبه صندوق قم (کد شعبه ۱۵۰۴۰) به نام دانشگاه مفید .
۳. اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به آدرس مجله ارسال فرمایید .
۴. هر گونه تغییر در نشانی را به دفتر مجله اطلاع دهید .
۵. حق اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۱۰۰/۰۰۰ ریال می باشد .

فرم اشتراک

نام و نام خانوادگی :
نام شرکت یا مؤسسه :
سابقه و شماره اشتراک قبلی :
شماره های مورد درخواست :
مبلغ واریزی :
نشانی دقیق :

کد پستی :
پست الکترونیکی :
تاریخ :
صندوق پستی :
تلفن :

امضاء