

فهرست

• مقالات

- توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی و روش قرآن در برخورد با آن..... ۳
محمد سلطانی
- موضع قرآن در برابر غلو..... ۲۱
محمدعلی مصلحی عراقی
- استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه..... ۳۹
مریم صالحی منش
- شاخص‌ها و ویژگی‌های تفسیر «التحریر و التتویر»..... ۵۳
محمد عزتی بخشایش
- جایگاه عقل و ایمان در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام..... ۷۱
مرضیه علیرضایی
- بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء «الرجال قوامون على النساء»
از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر..... ۸۵
هاشم زارع ابراهیم‌آباد
- چکیده مقالات به انگلیسی..... ۱۰۷

داوران این شماره (به ترتیب الفبا) :

سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران)، عبدالکریم بهجت‌پور (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، عبدالرحیم سلیمانی (استادیار دانشگاه مفید)، حامد شیواپور (استادیار دانشگاه مفید)، محمدصادق کاملان نجار (استادیار دانشگاه قم)، محمد مرادی (عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث)، محمد حسن موحدی ساوجی (عضو هیأت علمی دانشگاه مفید)، سیدابوالفضل موسویان (استادیار دانشگاه مفید)،

توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی و روش قرآن در برخورد با آن

محمد سلطانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۷/۱۴

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

مقاله حاضر به بررسی دو مقوله مهم توحید ربوبی و توحید بندگی از دیدگاه عرب جاهلی و چگونگی تغییر دیدگاه آن 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 صلی الله علیه و آله 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. 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 صلی الله علیه و آله 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 دهنده 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

1. Email: hamgambavahy@yahoo.com

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 صلی الله علیه و آله 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 ارمان 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 تدبیرکننده‌ای 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 ملیت و بافت سیاسی عرب‌های بدوی، قبیله‌ای بود که به سه دسته تقسیم شده‌اند. (یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ۱/ ۹۹) «اعراب بائده»، «اعراب عاربه» (قحطانیان)، و «اعراب مستعربه» (عدنانیان)، که با چند واسطه فرزندان اسماعیل علیه السلام هستند که قبیله قریش در این گروه جای دارد.

اعراب عاربه اعراب متمدن بوده و حکومت حمیریان و سبائیان را در جنوب تشکیل دادند. داستان قوم سبأ که بزرگ‌ترین حکومت در جنوب شبه جزیره‌ی عربستان بود، در قرآن ذکر شده است. (سبأ / ۱۵-۱۹) با ویران شدن سد «مأرب» 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 لشگر 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 عَلَيْهِ السَّلَام و جرهم هستند که پس از وفات اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام 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) قبیله‌ی جرهم کم‌کم به ستم‌کاری و فساد در آن مکان مقدس دست زدند تا این‌که 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 بت‌پرستی 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 بت‌پرستی در میان طوائف مختلف عرب رواج یافت.

ریاست قبیله‌ی خزاعه تا زمان «قصی بن کلاب» - جد ششم رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ادامه داشت، تا این‌که 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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 جزیره‌ی العرب بود. صحرائشینان 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 توجیه‌گر 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- ﴿ظَنُّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾: بی‌توجهی به وعده و وعیدهای خداوند و بداندیشی درباره افعال الهی. (آل عمران، ۱۵۴)

۳- ﴿تَبَرُّجِ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾: بی‌پروایی زنان در جامعه و نمایاندن زیور و آرایش‌های زنانه. (احزاب، ۳۳)

۴- ﴿خِمِيَةِ 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 خدانشناسی، 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، ۱۵ / ۴۳ تا ۵۲ و همان، ۱۶ / ۲۵۸ - 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، بت‌پرستی 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 جزیره 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 هم‌چون 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/ ۳۳۵ و ۳۳۶) و قبیله‌ی خزاعه و حمیر که ستاره شعری را می‌پرستیدند. گروهی از قبیله‌ی طی، ستاره‌ی «ثریا» را می‌پرستیدند (شکری آلوسی، ۱۴۲۳: ۲/ ۲۴۰) و همه بت‌پرستان خورشید و ماه را تقدیس می‌کردند. در واقع هر قبیله و طائفه، یا منطقه و بخشی، عقاید مخصوصی داشته و در این میان برخی از معمولی‌ترین عقاید عرب قبل از اسلام در زمینه پرستش به اشاره از نظر می‌گذرد.

در رابطه با بت پرستی اعراب دو نظریه وجود دارد. برخی می‌گویند: آوردن بت هبل از سرزمین عمالقه توسط عمرو بن لحنی به مکه منشأ بت پرستی در آنجا بوده است. (شکری آلوسی، پیشین، ۲۴۲؛ ابهشی، بی‌تا: ۲/ ۸۸؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۲/ ۴۹؛ کلی، بی‌تا: ۶ و ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۳۲۸) برخی نیز اعتقاد دارند که ریشه‌ی بت پرستی در مکه را باید در اقوام حجازی جست‌وجو کرد که از سنگ‌های اطراف کعبه به عنوان یادبود برداشته و به همراه خود در مکان‌های دیگر بردند و به جای کعبه، سنگ‌ها را تقدیس می‌کردند، که کم‌کم در نسل‌های بعدی عنوان یادبود کعبه به فراموشی سپرده شد و تقدیس سنگ‌ها 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 بت‌پرستی در این منطقه شمرده شده است، البته احتمال دارد این دو عامل در عرض هم، هر یک در زمانی باعث شیوع بت‌پرستی شده باشند و عواملی هم‌چون

جهل، حس‌گرایی، اختلافات و رقابت‌های قبیله‌ای، قدرت‌طلبی رؤسا و شیوخ قبایل و بالاخره تقلید کورکورانه از گذشتگان دامنه‌ی آن را گسترش داده و به مرور زمان، اشکال مختلف بت‌پرستی و مراسم گوناگون نیایش، نذر و نیاز، رایزنی و استمداد از آن‌ها، پدیدار شده است. در شبه جزیره، انواع گوناگون بت‌ها و بت‌پرستی‌ها 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 می‌آویختند و هر خانواده و قبیله، بتی را پرستش می‌کردند. دین عرب گاه ستاره پرستی بود، اگرچه عرب‌های جنوب در این موضوع متکامل‌تر بودند، عرب شمال هم که نوعاً بیابانگرد بود و زندگی‌اش به ستارگان و هواشناسی بی‌ارتباط نبود و کم‌کم به تقدیس و پرستش آن‌ها مشغول شد، که شرح یکایک آن‌ها ما را از مقصد اصلی دور می‌دارد و فقط به صورت فهرست وار به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم.

۴-۱. 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 علیه السلام 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 قدیده، 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 علیهم‌السلام 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 هم‌چون 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 این‌که 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: ۱/۱۲۴؛ مسعودی، پیشین: ۲/۱۵۳؛ ابن هشام، پیشین: ۴/۸۹۳؛ 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 پرداختند، 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 دلایل 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. (مؤمنون، ۲۳ و اعراف، ۵۹) نخستین مطلبی که نوح علیه السلام 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 ریشه‌کن سازد. از آیه ۲۳ سوره نوح چنین استفاده می‌شود که قوم نوح بت‌های مختلفی به نام‌های «ود»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» را می‌پرستیدند که نوح علیه السلام پس از بیدار کردن فطرت‌های خفته، آنان را از سرانجام بت‌پرستی 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 علیه السلام، صالح علیه السلام و شعیب علیه السلام هم بر توحید بندگی، به عنوان اولین اصل دعوت خود، تأکید داشته‌اند و درگیری اصلی آنان با مشرکین بر سر توحید پرستش بود، چنان‌که در آیات قرآن آمده است.

ابراهیم علیه السلام 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 علیه السلام 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 علیه السلام 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 علیه السلام 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 علیه السلام 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 آن‌گاه 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، گوساله‌ای صدا دار ساخت و آن را به عنوان معبود موسی و بنی اسرائیل معرفی نمود. موسی علیه السلام پس از بازگشت و مشاهده‌ی این انحراف، برخورد سختی با آنان کرد. (اعراف، ۱۴۸ و بقره، ۵۴)

سرلوحه دعوت حضرت عیسی علیه السلام هم پرستش خدای متعال بود. قرآن کسانی که عیسی علیه السلام را خدا نامیدند کافر دانسته چرا که او می‌گفت: 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 علیه السلام توجه می‌دهد و به نقل از عیسی می‌گوید:

جز آن چه مرا به آن فرمان داده‌ای، چیزی به آنان نگفتم. گفته‌ام 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 بپرستید. این است راه مستقیم.» (زخرف، ۶۳ و ۶۴) همان گونه که می‌بینیم عیسی عَلَيْهِ السَّلَام هم سرلوحه و اصل در دعوتش، دعوت به پرستش خداوند متعال که پروردگار انسان است، می‌باشد.

پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم از همان ابتدای دعوت، با شعار «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۲۳۱) وارد میدان شد و بر پایه‌ی آن به مبارزه سنگینی با بت پرستان و مشرکین مکه 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، آن چنان 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 آن چه در آن هاست، می‌باشد. برای اثبات بیان فوق به سراغ قرآن می‌رویم.

درگیری قهرمان توحید حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام 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 علیه السلام 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 علیه السلام 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 لِلذِّى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ خَتِيفًا 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 این‌جا ابراهیم علیه السلام وقتی می‌بیند آنان چون این موجودات را رب و مدبر جهان خود می‌دانند، پرستش می‌کنند، به گونه‌ای با آنان برخورد و مواجهه می‌کند که هر دو اعتقاد شرک‌آلود آنان را زیر سؤال برد، هم شرک در ربوبیت و هم شرک در الوهیت را. در این‌جا 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 علیه السلام بر توحید خالقیت است، آن‌جا 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 الَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»؛ بلکه پروردگارتان (ربکم)، پروردگار (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 علیه السلام 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 صلی الله علیه و آله و سلم 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 شؤون 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 قدسیین 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 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 می‌رود. 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 می‌رود. عبادت در اصطلاح قرآن مفهوم گسترده‌ای دارد. یک درجه که عالی‌ترین درجه است، عبارت است از سجده انسان در مقابل چیزی، ولی از آن مرحله که بگذریم، قرآن هر نوع اطاعتی را عبادت می‌شمرد، از این رو «توحید عملی، اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی، عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌طلبی و غیره و یگانه‌شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد، به سعادت دست پیدا نمی‌کند و جز در پرتو حق پرستی، به یگانگی نمی‌رسد.» (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 می‌زنند. به عبارت بهتر پرستش و اطاعت، انتظار خدا از انسان است و این انتظار هنگامی توجیه‌پذیر 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 ﴿... اَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ...﴾؛ آل عمران، ۵۱ ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ...﴾؛ مائده، ۷۲ ﴿... يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...﴾؛ انعام، ۱۰۲ ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ...﴾؛ یونس، ۳ ﴿... ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ...﴾؛ حجر، ۹۹ ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ...﴾؛ مریم، ۳۶ ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ...﴾؛ انبیاء، ۹۲ ﴿... أَنَا رَبُّكُمُ فَأَعْبُدُونِ﴾؛ حج، ۷۷ ﴿... ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ...﴾؛ غافر، ۶۶ ﴿... إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ... أَمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ و زخرف، ۶۴ ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ﴾)

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 می‌رسد 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 می‌رسد 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 می‌شود. 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 می‌شود و نشان می‌دهد 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» بازمی‌گردند نه «الله» - خود مؤید آن است که رویکرد اصلی خداوند در آغاز نزول قرآن، بر پذیرش «ربوبیت خداوند» می‌باشد و مراد از الله، معبود است و معبود یعنی ربی که انسان با اختیار خود زیر چتر ربوبیت او می‌رود 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 می‌رود که در سوره‌ی سى و نهم نزول یعنی سوره‌ی اعراف در آیه ۵۴ برای اولین بار بین این دو واژه پیوند ایجاد می‌شود «رَبِّكُمْ اللَّهُ» و از این سوره کم‌کم شاهد فراوانی به کار رفتن الله در ترتیب طبیعی نزول سور هستیم که این یافته به تأمل بیش‌تری نیاز دارد).

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

نتیجه‌گیری

توحید از اولین و اساسی‌ترین مفاهیم قرآن است که خداوند در کتاب جامع و جاوید خود سرمایه‌گذاری بسیاری برای نهادینه کردن آن در جامعه مخاطب نزول نموده است. 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 ﷺ بر این جامعه - به عنوان جامعه مدل - مهم است.

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 جلوه‌گر می‌شدند. آن‌ها بت‌ها و مظاهر بسیاری را می‌پرستیدند. گروهی از آنان هم‌چون 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.

نظر قرآن در رابطه با توحید ربوبی و توحید عبادی به عنوان بزرگ‌ترین ارمان 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 سرمایه‌گذاری بر روی تثبیت رب بودن الله می‌کردند و قرآن نیز همین روش را در تربیت اسلامی پیگیری نموده است.

منابع

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

۱۴. حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲؛
۱۵. حمیری، ابوسعید، *حور العین*، تحقیق کمال مصطفی، تهران، بی نا، ۱۹۷۲م؛
۱۶. حموی بغدادی، یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ اول، ۱۹۷۹م؛
۱۷. خاتمی بروجردی، هادی، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، نقد و تحلیل، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۸؛
۱۸. دوانی، علی، *تاریخ اسلام از آغاز تا هجرت*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳؛
۱۹. شکری الوسی، سید محمود، *بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب*، مصر، چ اول، ۱۴۲۳ ق؛
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم، ۱۴۱۷ق؛
۲۱. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دارالتراث، چ دوم، ۱۳۷۸ ق؛
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چ اول، ۱۳۷۲ ش؛
۲۳. علی، جواد، *تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام*، ترجمه: محمد حسین روحانی، بابل، نشر آویشن، ۱۳۷۳؛
۲۴. کلبی، هشام بن محمد، *الاصنام*، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، چاپ اول، بی تا؛
۲۵. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، مصر، السعاده، چ دوم، ۱۳۸۴ق؛
۲۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری* (جلد سوم از بخش اصول عقاید)، تهران، صدرا، ۱۳۷۲؛
۲۷. _____، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (۲)*، جهان بینی توحیدی، تهران، صدرا، ۱۳۶۸؛
۲۸. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ اول، ۱۴۲۴ ق؛
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ اول، ۱۳۷۴؛
۳۰. نصیری رضی، محمد، *تاریخ تحلیلی اسلام*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳؛
۳۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، قم، مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا؛
۳۲. یوسفی غروی، محمدهادی، *موسوعه التاریخ الاسلامی*، قم، مجمع اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۴۱۷ ق.

موضع قرآن در برابر غلو

محمدعلی مصلحی عراقی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۲۲

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۶/۱۲

چکیده

در قرآن عقیده تثلیث مسیحیان، به عنوان مصداق روشن غلو اعتقادی بیان شده است. قرآن با بیان معیارهای پدیده غلو ضمن توبیخ عقیده تثلیث، امت اسلامی را از خطر سقوط به ورطه غلو بیم می‌دهد. از آن جا که در حوزه عقاید تشیع، پدیده غلو در برخی زمان‌ها و بعضی جریان‌های شیعی ظهور یافته است در این مقاله با مراجعه به قرآن کریم معیارهای رفتار غلو آمیز در حوزه اعتقادات را به دست می‌آوریم. اگر چه نسبت غلو به همه جامعه تشیع نادرست است، اما به نظر می‌رسد رسوخ برخی عقاید غالبان در جامعه شیعی انکار ناپذیر است. با مراجعه به قرآن کریم و درس گرفتن از سرگذشت مسیحیت، مذهب تشیع در برابر خطر غلو بیمه می‌شود. واژگان کلیدی: قرآن؛ توحید؛ غلو؛ تثلیث.

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 حوزه‌های عقیدتی و شریعت و بخش‌های 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 ملاک‌هایی 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 جریان‌هایی را به نام غلو یا غالی‌گری در طول تاریخ مطرح کرده‌اند و به برخی عقاید و رفتار غلو آمیز آنان اشاره کرده‌اند. 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 غلوآمیز 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 پذیرفته‌اند، 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 می‌پردازیم و با اشاره به آیات قرآن درصدد یافتن معیار و ضابطه‌ای قرآنی برای یک عقیده و رفتار غلوآمیز 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 می‌گوید: «... 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 می‌کند که اگر در مورد قیمت کالا باشد غلاء گویند و اگر در قدر و منزله باشد غلُو گویند و اگر در تیراندازی باشد، غلُو گویند و غلیان هم از همین ماده است. لسان العرب هم در ماده «الغلاء» اصل غلاء را «الارتفاع و مجاوزة القدر فی کل شیء» می‌داند، یعنی بالا بردن و از حد گذراندن در هر چیز. صاحب مجمع البحرین، زبیدی در تاج العروس و فیروزآبادی در قاموس، غلو را به معنای از حد گذراندن در هر مسأله‌ای می‌دانند. (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، می‌توان 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 صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام، آدم، انبیاء، ائمه اهل بیت، محمد بن اسماعیل بن جعفر، ابی خطاب، محمد بن ابی زینب... و همچنین نبوت دادن به بعضی افراد مثل امام علی علیه السلام، 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 فَأَمَّا 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 فرستادگانش ایمان آرید و به تثلیث قائل نشوید از این گفتار شرک باز ایستید بهتر است که جز خدای یکتا خدائی نیست. خدا منزّه و برتر است که او را فرزندی باشد، هر چه در آسمان و زمین است همه ملک اوست و خدا تنها به نگرهبانی همه موجودات کافی است.»

سوره نساء که این آیه شریفه در آن قرار دارد با آیه‌ای شروع می‌شود که در آن اشاره به منشاء خلقت انسان می‌کند. در این آیه خط فاصل بین نوع انسان و خداوند به وضوح ترسیم می‌گردد و بیان می‌کند 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 نمی‌تواند از آن عبور کند. در این حکم فرقی بین رسولان الهی و دیگر انسان‌ها 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 «لاتغلو» است که با این قرینه، «أَهْلَ الْكِتَابِ» نصاری هستند نه یهود. (فخر رازی، بی تا: ۱۱۵/۱۱) این آیه بیان می‌کند که نصاری درباره تعالیم و عقایدی که از زبان حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان شده و مکتوب و حفظ شده و کتاب ایشان تلقی می‌شود، نباید تعدی کنند و باید درباره عقاید خود از حق پیروی کنند. «لاتغلو» نهی از غلو ورزیدن در دین است. دین در همان معنای معمول خود به مجموعه تعالیم و معارفی گفته می‌شود که خداوند در راستای سعادت بشر، به پیامبر خود داده است.

باید توجه کرد که آیه «قول علی الله» را ممنوع می‌داند، مگر آن که حق باشد. پس هرآنچه 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 و انسان به وسیله خدا هرگاه بدون تأیید الهی باشد، همواره در معرض اغراق و خیال بافی است. برای عقل بشری راهی به کنه ذات خدا وجود ندارد. آن چه بر عهده عقل بشری قرار دارد تنها اعتقاد به مبداء هستی از طریق آثار است.

در فقره «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ» مسیح همان تعبیری است که بنی اسرائیل از منجی خود می‌کردند. قرآن مسیح بودن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را تصدیق می‌نماید و او را تنها رسول و فرستاده خدا معرفی می‌کند. 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ که در طول حیات خود و بعد از آن همواره فرزندی برای حضرت مریم بوده، و از او متولد شده است، نمی‌تواند طبیعتی غیر طبیعت مادر خود را داشته باشد. در ادامه آیه حضرت عیسی را «کلمه الهی» معرفی می‌نماید.

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، ۱۴۰۳ق: ۶ / ۸۲)

بعضی می‌گویند چون مردم با حضرت عیسی هدایت شدند، همان طور که با کلام الاهی هدایت می‌شوند پس عیسی هم کلمه الاهی است. بعضی دیگر می‌گویند، چون عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در طفولیت مورد لطف خدا قرار گرفت و کتاب دریافت کرد. کلمه خداست و همین تعبیر دو گانگی او را با خدا می‌فهماند و این که او مخلوق خداست.

فراز «أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» به کیفیت خلق حضرت عیسی اشاره دارد و این که کلمه الاهی در رَحِمِ مَرْيَمِ قرار داده شد و مریم ظرف وجودی عیسی شد. مریم عَلَيْهَا السَّلَام را که همه او را انسان و دارای ماهیت انسانی و با محدودیت‌های انسانی می‌شناسند، نمی‌تواند ظرف برای موجودی نامحدود و خدا سرشت باشد. پس عیسی حتماً نمی‌تواند به لحاظ خلقت خدا سرشت باشد. گویا فقره «الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» تأکید دوباره به سرشت انسانی حضرت عیسی است که منطبق برشواهد تاریخی است. (زمخشری، بی تا: ۱/ ۵۹۴) فقره «و رُوحٌ مِنْهُ» تأکید برروح ملکوتی و پاک عیسی دارد که در جسم انسانی قرار گرفت.

بعد از بیان حق در مسأله نبوت حضرت عیسی در فقره «فَأَمِينُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» مجدداً امر به ایمان به خدا و پیامبران الاهی می‌نماید. این که «رُسُلٌ» 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. «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» در این جمله به طور مطلق اهل کتاب را از قول و اعتقاد به تثلیث منع می‌کند. در این جا هیچ توضیحی راجع به نحوه اعتقاد غلط مسیحیان در مورد تثلیث نمی‌آورد، بلکه به طور مطلق نهی از اعتقاد به آن می‌کند. شاید به این جهت است که در اعتقادات مسیحیان، اختلافات فراوانی درباره نسبت بین خدا، عیسی و روح القدس (آقانیم ثلاثه) وجود دارد و هر فرقه از آنان به گونه‌ای این رابطه را ترسیم می‌کند. در این آیه بعد از بیان نسبت حقیقی بین خدا و حضرت عیسی که همان نسبت بین خدا و سایر پیامبران است، با جمله «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» هر چه غیر از رسالت عیسی است را نفی می‌کند و تثلیث و سه اُقنوم بودن مبدأ هستی را در هر شکل غیر حق معرفی می‌کند.

درپایان خداوند امر می‌کند که کلام در مورد تثلیث را کنار بگذارید که برای شما خیر است. پایان دادن به بحث درباره سرشت حضرت عیسی و رابطه آقانیم ثلاثه 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 اُمت 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 دقت‌های فلسفی و خیال‌بافی‌های 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 می‌یابیم که چگونه مسأله تثلیث، کارکردهای اجتماعی و اخلاقی و سعادت ساز دین عیسی را فلج کرد و دینی برای اُمت 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 می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ واحد بودن خدا، او را منزّه می‌سازد از این که فرزند داشته باشد؛ به این شکل از سنخ خود تولید کند و ولد یی‌آورد. نسبت خدا به تمامی موجودات نسبت خلق است. از این رو می‌فرماید 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.

می‌توان از عبارت «وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» که در انتهای آیه غلو آمده چنین برداشت کرد که گویا یکی از منشأها و انگیزه‌های خدا انگاری در مورد افراد، نیاز به تکیه و اعتماد است. انسان‌ها در مراحل زندگی خود در تنگناها و مصائب همواره در پی تکیه‌گاهی مطمئن و دیده‌شدنی و دست‌یافتنی بوده‌اند. وقتی مردم بواسطه تعالیم انبیاء از بت پرستی منع می‌شدند و دست‌شان از بت‌ها و خدایان سنگی و چوبی کوتاه می‌شد، در گامی جاهلانه و حرکتی قهقرائی، پیامبران و اولیاء خود را خدا یا شبه خدا می‌انگارند تا به این خواسته درونی نیاز به تکیه‌گاه، پاسخ دهند. این جاست که خداوند به صراحت می‌فرماید تنها خدا برای تکیه‌گاه 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، ۱۳۳۹ ش: ۱۴۶/۳) و این از سخنان منقول از آن حضرت در کتاب‌های مقدس مسیحیان مانند اناجیل مشهود است. چگونه ممکن است عیسی علیه السلام که رابطه خود را با خدا، عبودیت می‌داند، در عین حال بنا به تفاسیر مسیحیان، خدای مجسم باشد، یا فرزند و هم سرشت خدا باشد. رابطه عبودیت، رابطه‌ای 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 نمی‌شوند. 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 می‌کند. آیه می‌فرماید، حتی ملائکه مقرب الهی هم عبد خدا بودن را انکار نمی‌کنند و شدت تقرب آنان به خدا، آنان را از مرز عبودیت خارج نمی‌کند. این اشاره لطیفی است به این که هر کس هر اندازه هم مقرب درگاه 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. غالبان روز قیامت در محضر خدا برانگیخته خواهند شد، از آنان حسابرسی می‌شود و عذاب الهی آنان را در برمی‌گیرد 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 استکیار به خرج ندهد و اهل ایمان و عمل صالح باشد، رفتار و اندیشه‌های نادرست تابعان و مریدان، به او ضرری نخواهد زد و خدا به طور کامل پاداش نیکی رفتار و پندار او را می‌دهد 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 خواهش‌های 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 ﷺ است. با لحاظ این امر مطالب مهم و چالش‌های اساسی و توصیه‌های نهایی در مورد دین اسلام در همین سوره گزارش می‌گردد. توجه به این نکته، اهمیت دو چندان مطالب این سوره را مشخص می‌کند. ابتدای سوره، مؤمنان را به وفای به همه عهود و پیمان‌ها فرامی‌خواند. در ادامه در آیه ۱۲ میثاق خدا با بنی اسرائیل مطرح می‌گردد. 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 می‌دهم. بنی اسرائیل عملاً میثاق خدا را نقض کردند، مورد لعن خدا قرار گرفتند، به تحریف کلام خدا همت گماشتند و بهره‌ای از آن کلمات نبردند.

در آیه ۱۴، نصاری هم تخطئه می‌شوند، چرا که با اعمال خود بهره و حظی را که باید از کلام خدا و هدایت راستین می‌بردند 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 می‌پردازد و پیامبر اسلام را تصحیح کننده و بیان کننده تعالیم تحریف شده و مخفی شده این دو دین بزرگ آسمانی معرفی می‌کند. نقطه انحرافی که باعث شد نصاری حطاً و بهره‌ای از تعالیم الهی و پندهای آسمانی نبرند خطای آنان در مورد عیسی بن مریم بود. آنان با این که خود را موحد می‌دانند، عیسی بن مریم را «الله» می‌خوانند. 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 می‌شوند، حتی اگر ایمان آنان در اعمال و رفتارشان هیچ تأثیری نگذارد. خداوند این پندار آنان را به استهزاء می‌گیرد. آنان می‌گفتند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم، خداوند می‌فرماید: اگر شما فرزندان و دوستان خدایید، پس چرا خداوند شما را به خاطر گناهانتان 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 نعمتهایی که خدا به بنی اسرائیل عطا فرمود و آنان در قبال آن ناسپاسی کردند می‌پردازد.

در آیات بعدی سوره مائده همچنان به بیان انحرافات و کجروی‌های پیروان یهودیت و مسیحیت می‌پردازد و گویا به مسلمین گوشزد می‌کند 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 الاً خداوند با هیچ قوم و پیروان دینی عهدی ندارد. از این رو می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى 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 می‌پردازد و به صراحت سخن کسانی که می‌گویند «الله» همان مسیح بن مریم است را کفر می‌نامد. همچنین سخن کسانی که «الله» را یکی از آقائیم ثلاثه می‌نامند را هم به طور مطلق کفر می‌داند، به هر توجیه و شکلی که درباره

تثلیث گفته شود. قرآن مسأله را واضح بیان می‌کند، چرا که مسیح خود را بنده خدا می‌دانست و پیروان خود را به عبادت خدا فرامی‌خواند. قرآن عیسی بن مریم را مانند یکی از هزاران پیامبر خدا می‌داند 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 می‌رسیم که قرآن اهل کتاب را از غلو ورزیدن در دین منع می‌کند و غلو ورزیدن آنان را تبعیت از هواهای نفسانی اقوامی می‌داند که هم خود گمراه بودند و هم جمع کثیری را گمراه کردند. در بخش پایانی سوره مائده مجدداً به بیان نعمتهایی که خدا بر عیسی بن مریم و پیروان و حواریون ایشان نازل کرد می‌پردازد. نعمتهایی مانند تأیید روح القدس از عیسی علیه السلام و تعلیم یافتن تورات و انجیل و معجزاتی که به اذن خدا بدست حضرت رخ داد و نعمت نزول مائده آسمانی بر حواریون به واسطه دعای حضرت عیسی. در پایان سوره مائده، محاجه خداوند با حضرت عیسی نشان داده می‌شود. خدا از او می‌پرسد آیا تو به مردم گفتی که تو و مادرت را به عنوان دو خدا برگزینند؟ که عیسی جواب می‌دهد 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 مفصله نازل شده بر پیامبر اسلام است، یک نکته مهم به دست می‌آید که در ابتدای سوره هم بیان شده و آن حفظ و پاسداشت پیمان‌هاست. در این سوره، عبودیت در پیشگاه خدا به عنوان پیمانی در عهده همه انسان‌ها 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، مثال‌ها 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 می‌شود، پیمان عبودیت محض برای خداست. هرگاه پیروان دین از این پیمان سرباز زنند یا آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند، نقض پیمان صورت گرفته است، همان‌گونه 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 نمی‌کند، بلکه از حد خارج شدن درباره دین را مطرح می‌کند. (مشهدی، ۱۴۰۹ق: 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 فراترگذارده اند و به غلو در افتاده اند و دین هم کارکرد خود را درخارج از چارچوب خود از دست خواهد داد.

گویا ادیان در طول تاریخ بشریت، برنامه‌های دنباله داری هستند که قافله سرگردان بشر را به صورت دوره‌ای راهنمایی می‌کنند. هردین از آغاز ظهور خود تا رسیدن دین جدید، مسؤولیت هدایت بشر را دارد و بعد از ظهور دین جدید کارآیی خود را از دست می‌دهد. و نسخه جدیدتر دین را به پیروان خود توصیه می‌کند. اگر قومی، دین خود را تنها نسخه صحیح دین بدانند و از پذیرش نسخه‌های برتر و جدیدتر سرباز زنند به ناچار به عقب گرد و عقب ماندگی و تصلب دچار می‌گردند و در وادی افراط و غلو گرفتار می‌شود.

دین خدا دین واحدی است که در طول زمان با حرکتی تکاملی با همت و تلاش پیامبران الهی پیشروی می‌کند و همه پیامبران الهی در پیشگاه خدا یکسانند و همه در یک جهت حرکت می‌کنند. (سبحانی، بی تا: ۱/ ۵۵) نشناختن حق در یک دین و نشناختن حدود و حریم‌های تعالیم و آموزه‌های 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 والاتر 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 می‌دانند. این رفتاری مشترک بین همه انسان‌هاست، ولی عقل و وجدان این گونه مطلق داوری نمی‌کند، بلکه با بررسی کشش و چارچوب و محدوده تعریف شده از طرف خود دین یا خرد اطمینانی و منطقی برهانی به داوری می‌پردازد.

در فراز «وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» به علت غلو در دین اشاره می‌کند. 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 هیچ گونه 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 کارگرفتن برای تدبیر خلائق 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 آن گاه است که از دین جز پوسته باقی نمی‌ماند. دینی با مغز شرک و خرافه و پوسته‌ای 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 میرا 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 برمی‌شمردند. 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 شخصیت‌های اصلی دین رنگ انحرافی و افراطی به خود می‌گیرد و مورد پسند عامه پیروان واقع می‌گردد و کم‌کم از عقاید صحیح و غیر قابل خدشه دین می‌گردد.

در آیه ۱۱۶ و آیه ۱۱۷ جواب حضرت عیسی به این استفهام انکاری می‌آید و حضرت عیسی به صراحت از خود دفاع می‌کند 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 احاطه‌ای 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 می‌فرماید: چیزی به مردم نگفته‌ام و تبلیغ نکرده‌ام مگر آن چه تو به من امر کردی. او دامن خود را از انحرافات میرا می‌کند و می‌فرماید: تا وقتی در میان امت خود بودم تو بر اعمال آنان گواه بودی و می‌دیددی 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 می‌راند، به تورات و انجیل آگاهی داشت، همه از جانب خدا بود. در این فقره چنین بیان می‌کند که حتی آگاهی‌ها و معرفت‌های 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 می‌کند. نکته جالب آن است که خدا می‌فرماید: 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 سکنات 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 مرده‌ای زنده کرد به اذن خدا بوده است. اگر سردشمنان در مسیر هدایت از سر پیامبر کوتاه می‌شود، و موانع راه تبلیغ برداشت می‌شود، همگی از طرف خداست. علامه طباطبایی می‌فرماید: شنونده این کلمات، برای لحظه‌ای هم نمی‌تواند در ذهن خود استقلال پیامبر را بگذراند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۶ / ۲۳۷)

با پایان یافتن بررسی دو آیه‌ای که لفظ غلو در آن به کار رفته و با توجه به مطالب طرح شده، نکاتی که از این آیات به دست می‌آید به صورت منسجم آورده می‌شود.

چند نکته

۱. رابطه خدا و انسان، رابطه خلق و ربوبیت است. بر اساس این رابطه، سایر مفاهیم و تکالیف انسانی تعریف می‌شود. 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 مریوب بودن عبور نمی‌کنند. وقتی رابطه خلق بین دو موجود برقرار باشد، هرگز این دو نمی‌توانند 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 می‌شویم. 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 مبدأ هستی یعنی «الله» باید ابتدا حق بودن این نسبت اثبات گردد. حق بودن این گونه نسبت‌ها را خدا اعلام می‌کند. هیچ انسانی با عقل و میل و ذوق خود نمی‌تواند در این باره داوری کند، چون از حوزه ادراکات بشری خارج است. هر سخن در این باره گزافه‌گویی و خیال‌پردازی است. در اسلام حتی نام‌های 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 می‌داند. ما این نهی را در این جهت می‌دانیم که دین بازگذاشتن قوه خیال و وهم بشر در حوزه الهی را خطرناک ارزیابی کرده و آن را باعث بروز آسیب‌ها و فسادهای معرفتی دانسته است. تفکر در ذات خدا و کُنه وجود او ممنوع است، چون حاصلی جز سرگشتگی و خیال‌بافی 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 برداشت‌هایی به وجود می‌آید که جلوگیری از آن ناممکن است و جامعه از تعالیم اصیل دور می‌گردد. ائمه دین همواره این خطر را رصد می‌کردند و افراد عادی را از غوطه‌ور شدن در این حوزه‌ها که عقل راه به آن‌ها ندارد برحذر می‌داشتند تا از آسیب‌های اعتقادی و سوء تفاهمات 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 نداشته‌اند. 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 می‌کند که پیامبران بندگانی مخلص و فداکار بودند و همواره مقرب درگاه خدا شمرده می‌شوند، اما شدت تقرب بنده‌ای به خدا، هرگز او را از مرز عبودیت که مبتنی بر عدم استقلال است خارج نمی‌کند. قرآن زندگی انبیاء را الگو و آسوه برای مردم می‌داند. 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 برانگیزانند و مردم تحت تأثیر وحشت و ترس یا انگیزه‌های روانی، به آنان ایمان آورند، چون در این حالت دیگر نمی‌توانند آسوه مردم باشند. باید توجه کرد که قرآن اساسی‌ترین و منحصرترین وظیفه پیامبران را رساندن پیام به مردم می‌داند. تأکید قرآن بر انحصار قابل توجه است. خدا برای نشان دادن امانت پیامبر و صحت پیامی که به مردم می‌دهد، معجزات در اختیار او می‌گذارد 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 می‌شود 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 انسان‌ها بازمی‌گردد. انسان‌ها خود را همواره بی‌پناه می‌بینند و نیازمند تکیه گاهی که ملموس و محسوس باشد. این نیاز آنان را به این سو می‌کشاند که صفات کمالی و نیکوی الهی را بر پیامبران و راهنمایان دینی منطبق کنند و آنان را به عنوان جانشین خدا، بپرستند و از او یاری بخواهند. وجود این زمینه در بین عموم انسان‌هایی که تازه معتقد به یک دین الهی شده‌اند، گاهی مورد سوء استفاده فرصت طلبان قرار گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۷۰ش: ۱۹۷) اصولاً منشأ شرک ورزی و بت پرستی در قرآن، حس پرستشی است که از درون انسان می‌جوشد و خواستار حقیقت است، اما در این مسیر به انحراف کشیده می‌شود و در دام هواپرستان و جاهلان گرفتار می‌شود. متدینان غالی ادیان الهی بُت نمی‌تراشیدند و سنگ نمی‌پرستیدند، بلکه عالمان و زاهدان و اولیاء دینی خود را می‌پرستیدند و آنان را ارباب می‌پنداشتند. آیه ۳۱ توبه می‌فرماید: «اتَّخَذُوا أَمْوَالَهُمْ وَ زَهَابَهُمْ زُبَّاناً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحِ ابْنِ 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 می‌کند 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 پردازی‌های خیالبافانه در حق آنان می‌کردند، به شدت برخورد می‌کردند. آنان هیچ توجیه و تفسیری را در عقاید مشرکانه نمی‌پذیرفتند و بدون اغماض و مدهانه به رفع هر مانعی در مسیر توحید می‌پرداختند. از شکستن بت‌ها 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 می‌کردند که بیننده، لحظه‌ای هم استقلال آنان را در ارائه معجزه در ذهن خود، خطور ندهد. آنان همواره به مردم گوشزد می‌کردند که در معجزات الهی هیچ اراده‌ای از خود ندارند و بدون اذن الهی هیچ واقعه‌ای رخ نمی‌دهد. آنان گاهی مدت‌ها منتظر ارسال معجزه از سوی خدا می‌ماندند. گاه وحی از آنان قطع می‌شد و پیامبرمانند موجودی دست و پا بسته و تسلیم، به انتظار نزول وحی می‌نشست و در برابر طعنه مخالفان دم بر نمی‌آورد. قرآن مجید با ارائه این نمونه‌ها به مسلمانان به هزاران زبان می‌فهماند 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 نمی‌ماند و با این سیستم عقیدتی کسی به خود اجازه افراط‌گرایی و غلو ورزی نمی‌دهد.

۵. منشأ دیگری از غلو، که قرآن معرفی می‌کند پیروی از هوای نفس است. متدینان راحت طلب برای شانه خالی کردن از تعالیم ادیان، به غلو ورزی می‌پردازند و در سایه این عقاید غالبانه، اعمال و مناسک الهی را به تعطیلی می‌کشانند. در یک کلام باید گفت همواره بی‌عملان بدنبال غلو هستند. در این حوزه قرآن به درستی روزنه و محل فساد را بیان می‌کند. قرآن به صراحت می‌گوید: میزان ارتباط و تقرب تابعان ادیان به خدا، به میزان پایبندی آنان به عهدهایشان بستگی دارد. میزان نزد خدا ایمان به همراه عمل صالحی است که مؤمن انجام می‌دهد 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 می‌گردد. «ثُمَّ أَوْزَنَّا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنَ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» پس ما آنان را که از بندگان خود برگزیدیم و وارث علم قرآن گردانیدیم باز هم بعضی آن‌ها 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 می‌گوید مراد از کتاب همان قرآن است. (رستگار جویباری، ۱۴۰۳ق: ۳۳ / ۲۲۶) می‌توان گفت در امت پیامبر خدا کسی که مقتصد و میانه رو نباشد و از سابقین به خیرات نباشد، حتماً از ظالمین است. این إخبار قرآنی است. همان طور که در امت‌های سابق گروهی وارثین انبیاء از خط راست منحرف شدند، در امت اسلام هم انحراف از قرآن و تعالیم قرآنی ایجاد می‌شود.

قرآن در آیه ۱۰۱ سوره اعراف به شیوه‌ای دیگر علت روی گردانی اقوام از انبیاء را بیان می‌کند و بعد دیگری از خود پرستی و خود مداری آنان را بیان می‌کند. به نظر ما خطاب این آیه مختص کافران نیست. می‌فرماید: «... 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 آن‌ها را تکذیب کرده بودند به آنان ایمان نیاوردند. این گونه خدا دل‌های کافران را مهر خواهد کرد. مطلب جالبی که این آیه بیان می‌کند 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 عده‌ای سخن آنان را نمی‌پذیرند به صرف این که این سخنان را قبلاً تکذیب کرده اند و دیگر چیزی را که یک بار تکذیب کرده اند نمی‌توانند تأیید کنند.

ع 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 می‌پردازند 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 نحله‌های 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 غَزِيرُ ابْنِ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ و یهود گفتند غزیر 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 وَ لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا 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 دوگانه 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 مراد 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 دریافته اند 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 قصه‌های آن مذاهب منطبق است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳، ۳۳۶)

۷. یکی از آسیب‌های جدی که افکار غالیانه به دین می‌زند، آسیب‌های اجتماعی است.

اعتقادات غلوآمیز فلج کننده حرکت عقلانی جامعه دینی است و مانع رسیدن خیر به امت می شود. غلوگرایی، حظاً واقعی دین را از بین می برد و مانع خیرات و برکات در جامعه می شود. در آیه ۱۳ سوره مائده می خوانیم: ﴿فَبِمَا نَقُضِيهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا 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 آنها 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 فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ برخی از آنان که گفتند ما به آیین عیسی هستیم. از آنها 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 آنها افروختیم و بزودی خدا آنها 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 کرد خود را از دست می دهد. این غیر از تغییر فروع و احیاناً جا به جایی آنهاست. 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 غالیاً 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 قهقهه می راند و به وادی کفر و شرک می کشاند. دین غالبانه، 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 حظاً 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 می‌بالد. اعتقاد غلوآمیز چون توجیه عقل پذیر ندارد، همواره در معرض طعنه عاقلان است. فردی غالی گوش شنیدن ندارد و از بحث پیرامون عقیده غلوآمیز خود هراس دارد. اگر در مباحثه‌ای وارد شود، نمی‌تواند از عقیده خود دفاع کند، پس به پرخاش و تکفیر و تفسیق دیگران می‌پردازد. وقتی کسی از اعتقاد خود دیگری را کافر و فاسق بداند از هر کار و عملی برای حذف او استفاده می‌کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آیات قرآنی و دو آیه‌ای 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 همدریف خدا.
۴. حس نیاز به تکیه گاه ملموس و مشهود زمینه سوء استفاده غالیان را فراهم می‌کند.
۵. پیروی از هوای نفس و خود بزرگ بینی دینی یکی از زمینه‌های بروز غلو در جامعه دینی است.
۶. الگو برداری از تعالیم مشرکانه و خرافی اقوام گذشته از زمینه‌های اغراق و غلو در دین است.
۷. بزرگ ترین آسیب غلو، خشکاندن ریشه‌ها و اصول دین و کارکرد اصیل دین است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲م؛
۳. جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰؛
۴. رستگار جویباری، یعسوب الدین، تفسیرالبصائر، قم، ۱۴۰۳ق؛
۵. رشید رضا، محمد، تفسیرالمنار، بیروت، دارالمعرفه، چ دوم، ۱۴۰۳ق؛
۶. زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا؛
۷. سبحانی، جعفر، (بی تا)، مفاهیم القرآن و تشریحاته، قم، دارالتبلیغ الاسلامی، بی تا؛
۸. شرتونی لبنانی، سعید، اقرب الموارد، تهران، مؤسسه النصر، بی تا؛
۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق؛
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، شرکه المعارف الاسلامیه، ۱۳۳۹؛
۱۱. فخر رازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر، تهران، دارالکتب العلمیه، بی تا؛
۱۲. مشهدی، میرزامحمد، کنزالدقایق، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، نشر علمیه، ۱۴۰۹ق.

استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه

مریم صالحی منش^۱

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۱۰

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

مثال زدن یکی از قالب‌های 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 استعاره‌هایی 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 قالب‌های زبانی و صنایع ادبی رایج در ادبیات عرب را به کار برده و از فرهنگ و آداب و رسوم عرب جاهلی زمان نزول بهره برده است، ولی متأثر از آن‌ها نبوده است، بلکه با استفاده ابزاری از آن صنایع و آداب، مفاهیم بلند و پیام‌های ژرف خود را بهتر و به زبان آنان بیان کرده است، که از محاسن قرآن به شمار می‌رود. این معانی نورانی هر چند در لغت و زبان محدود به عرب زبان‌هاست، اما چنان عمیق و حکیمانه است که برای همه عصرها و نسل‌ها با همه پیشرفت‌ها و نوآوری‌ها همواره سعادت بخش و رهنماست.

واژگان کلیدی: مثال‌های قرآن؛ استعاره؛ فرهنگ زمانه؛ زبان قوم؛ قرآن.

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 سعادت‌مندان 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

1. Email: msalehimanesh@yahoo.com

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 هم‌زبانی 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 کنایی 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 دل‌نشین و دوست‌داشتنی می‌کند.

(سید قطب، ۱۳۵۹: ۶۰)

از ویژگی‌های مثال‌های قرآن می‌توان به گسترده بودن موضوعات امثال، قابل فهم بودن، برخورداری از پدیده‌های طبیعی، خرافی نبودن مثال‌های قرآن در مقایسه با مثال‌های 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 تضافر 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 کرده‌اند، 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 (مشبهه)، مستعارمنه (مشبه به) و جامع (وجه شبهه) 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 مکنیه تقسیم می‌شود. (دقیق‌العاملی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

اعراب جاهلی نیز در ادبیات خود از صنعت استعاره بسیار استفاده کرده‌اند و به خوبی آن را به کار بسته‌اند.

استفاده قرآن کریم از مثال و استعاره یکی از محاسن آن به شمار می‌رود. زیرا علاوه بر جلب توجه مردمان ادیب و عرب‌زبانی که مخاطبان اولیه قرآن بوده‌اند، باعث می‌شود 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 آن‌جا که محور اساسی بحث، تأثیر فرهنگ زمانه بر استعاره‌های مثال‌های 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 می‌شود. (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 می‌سازد. و در واقع، فرهنگ، مجموعه بینش‌ها و گرایش‌ها و ارزش‌های یک ملت است. بی‌شک، بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد. (رضایی، ۱۳۸۲: ۵)

دورنمایی از فرهنگ جزیره العرب در عصر نزول قرآن

قسمت اعظم عربستان جلگه‌ای شنی است. بخشی از آن مرتع و بخش دیگر آن بیابانی بی آب و علف است. به جز قطعه زمین‌های 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 نمی‌توان روزگار گذراند. برای همین مردم آن، صحراگرد بوده‌اند و از فرآورده‌های 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 حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ مَثَلُ كَسَانِي كِه [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مكلف گردیدند] آن گاه آن را به کار نبستند، همچون مَثَلِ خَرِي است كه كتاب‌هایی را بر پشت می‌كشد. [وه] چه زشت است وصف آن قومی كه آیات خدا را به دروغ گرفتند. و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید. (جمعه، ۵)

واژه «حُمِلُوا» از ریشه حمل به معنای برداشتن بار است، ولی در این‌جا به معنای این است كه تكلیف می‌شوند به این كه آن تورات را تحمل كنند و به حقش عمل كنند. و عبارت «لَمْ يَحْمِلُوهَا» به معنای «لم يعملوا بها» است، یعنی به آن عمل نمی‌کنند. (ابن قتیبه، بی تا: ۲۷۰) بنابراین، در عبارت «حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا» حمل در غیرمعنای اصلی موضوع له كار 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 آن‌جا كه 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 می‌گفتند: «اذل من حمار مُقَيَّدٍ» یعنی از «حمار» بسته شده نیز خوارتر و ذلیل‌تر است. عرب آن قدر «حمار» را ذلیل می‌شمارند كه حتی زیور آلات قیمتی و پالان‌های گران قیمت هم نمی‌تواند از حقارت او چیزی بکاهد و او به هر حال «حمار» است.

وَلَوْ لَيْسَ «حمار» ثِيَابَ خَزٍ لَقَالَ النَّاسُ يَا لَكَ مِنْ «حمار»

عرب سوار شدن بر الاغ را مایه ننگ خود می‌دانستند و حاضر به تحمل مشقت‌های پیاده روی بودند، ولی از سوار شدن بر الاغ پرهیز می‌کردند. (اطرقمی، ۱۹۷۸: ۱۸۱)

وقتی قرآن از واژه «حمار» استفاده می‌کند و یهود را به «حمار» تشبیه می‌کند، تمام بار معنایی «حمار» با همه پیش فرض‌ها و تصورات مردم عرب بر علمای یهود بار می‌شود. گویا قرآن می‌فرماید علمای یهود كه از تورات استفاده نمی‌کنند حماقت، جهالت، ذلت و

حقارت «حمار» را به همراه دارند و همه اموال و دارایی‌هایشان و آن همه زیورآلات و گردنبندهای گران قیمت که به سر و روی خود می‌افکنند چیزی از آن همه پستی و پوچی آن‌ها 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 پالان‌ها را بر آن می‌گذاشتند و بر پشت الاغ حمل می‌کردند و گاه کتاب‌ها را بر آن می‌گذاشتند. «حمار» که جمع آن «حمائر» است به معنای چوب‌هایی است که آن‌ها را به شکل سه پایه به هم تکیه می‌دادند و مشک را نیز به آن می‌بستند تا این که نوک تازیانه آن را پاره نکند. شاید وجه شبه این باشد که همان‌طور که این چوب‌هایی که بالای چهارپا قرار دارد و «اسفار» بر آن گذاشته شده است، سبب علم و معرفت الاغ نمی‌شود، همان‌طور یهود از توراتی که می‌خوانند و به همراه می‌بردند سودی نمی‌کنند. مانند قفسه کتاب و طاقچه که با وجود همنشینی با کتاب‌ها هیچ گاه عالم نمی‌شود. (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 بهره برده 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 بی عمل 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 فَيَومٍ عاصِفٍ لا يقدرونَ مِمَّا كَسَبُوا على شَيْءٍ ذَلِكِ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ» 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 آورده‌اند، هیچ بهره‌ای نمی‌توانند ببرند. این است همان گمراهی دور و دراز. (ابراهیم، ۱۸)

در این آیه اعمال کافران را از این جهت که به نتیجه نمی‌رسد و اثر سعادت برای آنان ندارد به خاکستری مثل می‌زند که دچار بادهای تند گشته، در یک لحظه نابود گردد.

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

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

سرزمین عربستان به دلیل شرایط جغرافیایی سالانه شاهد وزش بادهای و توفان‌های موسمی است. برای همین مردم آن سرزمین روزهای طوفانی زیادی را پشت سرگذارده‌اند و آن را لمس کرده‌اند. آن‌ها پراکنده شدن خاکسترهای به جا مانده از سوختن خار و خس صحراها را نیز به چشم خود بسیار دیده‌اند، در ادبیات عرب از «ریح» و واژه‌های هم‌معنای آن زیاد استفاده شده است. مثلاً اگر شخص ضعیفی در برابر قدرتمندی اظهار زورمندی کند عرب می‌گوید: «اگر تو نسیمی من با گردباد دست و پنجه نرم کرده‌ام.» (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: «فَقَدِمْنَا 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 و سخاوت مندی است. مثل معروف «كثير الرماد» در مورد کسی به کار می‌رود که با اطعام‌های فراوان، سخاوت مندی و مهمان داری 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 بَرَبِّهِمْ 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، مهمان‌نوازی و صله رحم نیز چون اعمال بدشان نابود خواهد شد.

آنچه عرب از این مثال قرآنی درمی یابد پیامی پرمحتوا و رساست که منحصر به مردمی خاص در دوره‌ای 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، هرکس 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 حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْيَنْتَ وَظَنَّ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَالِيلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ 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 منتهای 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 ﴿حَتَّى 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.

تذخرف 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: ۲۳۷/۱۷)

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

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

در این آیه شریفه خدای متعال برای حقیقت زندگی مادی مثالی آورده است تا اگر عبرت گیرنده‌ای 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 می‌کند. این مثل با استعاره‌های جذابی که دارد، برای مخاطبان بسیار شیرین است و نتیجه آن، ایشان را بهت زده می‌کند.

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 شمع را در دل هر صحرانشینی برمی‌انگیزد و او را به طمع درچنان بستانی وا می‌دارد، اما ناگهان آیه با استعاره «فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا» همه رویاهای، آرزوها، شادی و امید را از او می‌گیرد و او را به تفکر و اندیشه در آیات الهی وا می‌دارد.

به راستی که قرآن از نیازها و آرزوهای عربی جاهلی چه زیبا بهره‌گرفته است تا پیام الهی خود را تا ژرفای وجود او نفوذ دهد. این آیه به مخاطب خود می‌فهماند که دنیا و جلوه‌های 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 مادی‌گرایی بپرهیزند.

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 چشاندید. (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 ﴿لِيذُوقُوا 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 چشونده 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 سراپای 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 و الخوف و ألبسها لباسهما» طعم گرسنگی و ترس را به آن‌ها چشاندید و لباس ترس و گرسنگی را بر آن‌ها پوشاندید. (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 چشاند 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 «فَأَذَاقَهُمَا» 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 قبیلگی تا حدودی امنیت افراد را تامین می‌کرد، اما جنگ‌های قبیلگی 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 عذابی دردناک به همراه دارد. قرآن در این مثل شکر نعمت را در اطاعت از پیامبر خاتم و ناسپاسی را تکذیب رسول الله ﷺ بیان می‌کند. این همان پیام اصلی آیه است که در قالب استعاره‌ای 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 می‌پشیدند، و این دلیل بر نهایت فقر و فلاکت و فقدان امنیت است که سراسر وجود و زندگی انسان را پر کند. در حقیقت همان‌گونه 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.

نتیجه‌گیری

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 نور در 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 «اَسْتَدَّتْ بِه الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» و «اَخَذَتِ الْاَرْضُ زُخْرُفَهَا» 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 واز محاسن قرآن به حساب می‌آید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت، ۱۳۷۷؛
۳. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، بی جا، بی نا، بی تا؛
۴. جوزیه، ابن قییم، الامثال فی القرآن الکریم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۹۸۱م؛

۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، چ اول، ۱۴۱۲؛
۶. رضایی، حسن رضا، بررسی تشبیهات قرآن و فرهنگ زمانه، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، چ اول، ۱۳۸۲؛
۷. سید قطب، محمد، تصویرفنی، نمایش هنری در قرآن، ترجمه: محمد علی عابدی، تهران، نشر انقلاب، ۱۳۵۹؛
۸. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱؛
۹. فخر الدین رازی، ابو عبد الله، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق؛
۱۰. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق؛
۱۱. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی جا، بی نا، بی تا؛
۱۲. فولادوند، محمد مهدی، آفرینش‌های هنری قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰؛
۱۳. قاسمی، حمید محمد، تمثیل القرآن، قم، اسوه، چ اول، ۱۳۸۲؛
۱۴. مرعشی، سید محمد حسین، پوشش‌های گفتاری در قرآن، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۴؛
۱۵. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، بی جا، بی نا، بی تا؛
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴؛
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴؛
۱۸. مجید الاطریمی، واجده، التشبیهات القرآنیة فی التنبه العربیة، بغداد، منشورات الوزارة الثقافه الفنون، ۱۹۷۸م؛
۱۹. دقیق‌العاملی، معین، دروس فی البلاغه، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ سوم، ۱۳۸۶؛
۲۰. فراهیدی خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

شاخص‌ها و ویژگی‌های تفسیر «التحریر و التنویر»

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۵

محمد عزتی بخشایش^۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۸/۲۰

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

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 التنویر» تفسیری جامع، با روش اجتهادی و رویکرد ادبی، مبتنی بر ظریف‌ترین نکات بلاغی، 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: ابن عاشور؛ 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.

1. Email: m.ezzati@iran.ir

آن هنگام که سلطه فرانسه تا جایی پیش رفته بود که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونس‌ها مجاز بود و آموزش زبان عربی جای خود را به یادگیری زبان فرانسوی داده بود، ابن‌عاشور با تلاش مضاعف، این سلطه را تا جایی که می‌توانست کم‌رنگ کرد.

گفتار اول: چشم‌اندازی کوتاه به شخصیت ابن‌عاشور

نگاهی به زندگی ابن‌عاشور

محمد طاهر ابن‌عاشور در سال ۱۸۷۸ م مصادف با ۱۲۹۶ ق 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 ابن‌عاشور که دارای منصب صدارت بود، تربیت محمد طاهر را به عهده گرفته و او را از همان کودکی با علم و دانش مأنوس ساخت. شیخ محمدالعزیز بوعتور علاوه بر این که پدر بزرگ ابن‌عاشور 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 ۱۹۰۰ م فارغ التحصیل شد.

ابن‌عاشور 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. ابن‌عاشور در سال ۱۹۷۳ م مصادف با سال ۱۳۹۳ ق درگذشت.

عصر زندگی

عصری که ابن‌عاشور 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 ۱۹۵۲ م 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 جمال‌الدین

اسدآبادی (م۱۳۱۴)، محمدعبده (م۱۳۲۳) و رشیدرضا (م۱۳۵۴) 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 سیدجمال و محمد عبده بود و این دو تأثیر بسزایی در شخصیت ابن عاشور داشتند.

اوضاع فرهنگی تونس تا زمان استعمار در حالت سنتی و عربی خالص بود. هرچند بعضی حرکت‌های 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. سیطره فرهنگ فرانسوی بر این کشور به جایی رسید که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونسی‌ها قانونی شد. اولین کسی که بعد از این قضایا زبان عربی را در بحث‌های علمی احیاء کرد، ابن عاشور بود.

فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

ابن عاشور در طول زندگی خود فعالیت‌های علمی و اجتماعی فراوانی داشته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

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

این 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. کتاب‌های او را می‌توان در قالب هشت موضوع طبقه بندی کرد: تفسیر، حدیث، فقه، اصول، مطالعات و پژوهش‌های اسلامی، ادبیات (صرف، نحو، لغت، معانی و بیان) تاریخ و تراجم. از مهم ترین آثار وی می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد: *التحریر و التنویر؛ مقاصد الشریعه الاسلامیه؛ اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام؛ الیس الصبح یقریب؛ التعلیم العربی الاسلامی؛ دراسه تاریخیه و آراء اصلاحیه؛ تقد علمی لکتاب «الاسلام و اصول الحکم» لعلی عبد الرزاق و کشف المعطی 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 می‌توان 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 می‌آید 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 عربیت» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۶) به صورت کلی که شامل صرف، نحو، لغت، معانی و بیان می‌شود، در این تفسیر نقش ویژه‌ای دارد. یکی از محققین درباره اهمیت ادبیات در تفسیر ابن عاشور می‌نویسد: «لغت در تفسیر التحریر و التنویر از مهم ترین و بارزترین پایه‌هایی است که این تفسیر بر آن قائم شده است و بر ساقه‌های 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 نماییم. (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 مفصّلی 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 هیبا 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

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 هر آنچه را علمای سلف معتقد هستند، بدون هیچ چون و چرایی قبول می‌کنند و هیچ چیزی را از آن کم و زیاد نمی‌کنند. برخی دیگر هر آنچه 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 دقت بررسی کنیم، اشکالات آن نظریات را برطرف کرده و موارد لازم را بر آن‌ها بیفزاییم و در نهایت آن را به عنوان نظریه 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 در نهایت 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 التنبیر 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 بپردازد مطالب مهم و پرثمری را در قالب ده مقدمه بیان نموده و سعی کرده است تفسیر خود را بر این مقدمات پی‌ریزی کند. اوتقریباً در طول تفسیرش به این مقدمات پایبند مانده است.

مباحث بلاغی و همچنین مباحث کلامی در تفسیر ابن‌عاشور 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 بلاغی التحریر و التنبیر

تفسیر التحریر و التنبیر یکی از منابع بسیار مهم در بحث بررسی بلاغت قرآن است. ابن‌عاشور با تبخّر خاص خود در مباحث ادبی و با اطلاع کامل از اقوال علمای معانی و بیان مسائل بلاغی 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 بلاغی قرآن اختصاص می‌دهد. وی در این بخش فهرستی از مباحث بلاغی قرآن را متذکر می‌شود و در مورد تشبیه و استعاره می‌گوید: این دو نزد عرب جایگاه بلند و قدر اعلائی در باب بلاغت دارند. بدین وسیله امرأ القیس بر شعرای عرب فائق آمد. ابن‌عاشور می‌نویسد تشبیهات و استعارات قرآن عرب را ناتوان و عاجز ساخته است، مانند ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مریم/۴) و ﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ (اسراء/۲۴) و ﴿وَ آيَةٌ لَهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ (یس/۳۷) و ﴿انلعی ماءک﴾ (هود/۴۴) و ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۳۸) (ابن‌عاشور، پیشین، ۱۰۷)

ابن‌عاشور در این تفسیر علاوه بر بیان نکات بلاغی 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. ابن‌عاشور 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 يَسْبِغُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَفَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور / ۴۱) این مسأله را مطرح نموده‌اند. ابن عاشور می‌گوید: کلمه «يَسْبِغُ» 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 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 «والموتی 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 «وَاعْتَصِمُوا 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 «التوثیق للدين» است و «جبل» هم ترشیح برای مستعارمنه (اعتصموا) است و در عین حال همین «جبل» استعاره است برای دین و دین هم ملائم مستعارله است. بنابراین، «جبل» 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 می‌تواند 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 أُمُّ الرُّدَيْنِ و ان أَدَلَّتْ بعالمه باخلاق الكرام
اذا الشيطان قصَّع في قفاها تنفقناه بالجبل التَّوَّام (همان: ۱ / ۲۹۶)

ب) مباحث کلامی التحریر و التنویر

ابن عاشور مانند اکثر علمای اهل سنت اشعری مسلک است و کتاب‌هایی 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 کتاب‌های مهم اشاعره است. اما او جزء اشاعره‌ای است که به عقل اهمیت زیادی داده و سعی کرده‌است، 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 در 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 پرداخته 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 ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ...» (بخاری جعفی، بی‌تا: ۹ / ۱۵۶) نزد پیامبر ﷺ زمانی که به ماه شب چهارم نگاه می‌کرد، نشسته بودیم که فرمودند: شما پرودگارتان را همان طوری که این ماه را می‌بینید، خواهید دید؛ در دیدن پرودگارتان 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.

ابن‌عاشور 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. (ابن‌عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲ و ۸ / ۲۷۵)

ابن‌عاشور معتقد است رؤیت خداوند در این دنیا برای انسان‌ها محال است، زیرا خداوند برتر از آن است که دیدگان مخلوقات بر او احاطه داشته باشد. آنچه از نظر ابن‌عاشور 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 علیه‌السلام

جواز یا عدم جواز رؤیت خدا در آخرت

ابن‌عاشور معتقد است آیاتی که رؤیت در این دنیا را نفی می‌کنند، هیچ دلالتی بر نفی آن در آخرت ندارند. بنابراین، آیاتی مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام / ۱۰۳) شامل رؤیت اخروی نمی‌شوند. از نظر صاحب تفسیر التحرير و التنوير رؤیت اخروی با رؤیت موجود در دنیا متفاوت است. او ابتدا آراء اشاعره و معتزله را بیان می‌کند و در مرحله بعد در مقام داوری می‌گوید 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 می‌گوید: باید اجمالاً بر امکان رؤیت در آخرت ایمان داشته باشیم، اما غیر از این چیز دیگری ثابت نمی‌شود. (همان: ۲۵۲) وی می‌گوید: ظاهر ادله (آیات و روایات) صرف نظر از کیفیت رؤیت، جواز اصل رؤیت را ثابت می‌کند، اما این اثبات به صورت قطعی نیست، بلکه قابل خدشه است، همان طوری که معتزله آن‌ها را تأویل کرده‌اند. (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 تاکید 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 دال بر جواز است، به صورت‌های گوناگون مانند مجاز، اشتراک و تقدیر گرفتن محذوف تأویل 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 *التحریر و التنبؤ* در ادامه می‌گوید نزاع بین این دو گروه لفظی است. «و قد یؤول الخلاف بین الفریقین إلى اللفظ، فإن الفریقین متفقان على استحالة إحاطة الإدراک بذات اللّٰه و استحالة التحیز، و أهل السنة قاطعون بأنها رؤیة لا تنافی صفات اللّٰه تعالی» (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 نماییم؛ همان طوری که سایر متشابهات مربوط به شوون خالق را باید به علم خداوند واگذار نماییم، 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 می‌توان به دست آورد که او همان نظر سلف را دارند و ایمان به ظاهر و اجمال قرآن را لازم می‌دانند.

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 می‌گوید: عده‌ای از صحابه از قبیل عایشه، ابن مسعود و ابوهزیره قائل به نفی شده‌اند و برای ادعای خود تمسک به عموم آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳) شده‌اند که عمومیت آن پیامبر را هم شامل می‌شود. اما جمهور آن را در حق پیامبر جایز می‌دانند و ابی بن کعب و ابن عباس قائل به این قول شده‌اند. ابن عاشور می‌گوید: در مورد این مطلب از پیامبر سؤال شد، پیامبر در جواب به پاسخی اشاره کردند که روات در لفظ آن پاسخ اختلاف نموده‌اند. در حقیقت خداوند به وسیله این اختلاف حقیقت امر را بر مردم پوشیده نگه داشت. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲)

رؤیت درخواستی حضرت موسی علیه السلام

مسأله مهم دیگری که در این جا مطرح است، رؤیت درخواستی حضرت موسی علیه السلام 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 می‌پذیرد، بود یا رؤیتی که به عقیده اهل سنت در آخرت رخ خواهد داد و لایق ساحت قدسی پرودگار است، مورد نظر حضرت موسی علیه السلام 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 می‌کند «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره/۵۵)

ابن‌عاشور از این سه، گزینه دوم را می‌پذیرد و معتقد است هیچ شکی نیست که سؤال حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مربوط به رؤیتی است که لایق ذات قدسی خداوند متعال می‌باشد و این مثل رؤیتی است که به عقیده او خداوند در آخرت وعده آن را به مؤمنان داده است. بنابراین، درخواست حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نه بر محور رؤیت معمول این دنیا است و نه بیان درخواست بنی‌اسرائیل، بلکه حضرت موسی همان رؤیت موعود در آخرت (به عقیده اهل سنت) را در این دنیا درخواست نموده است. (ابن‌عاشور، پیشین: ۸ / ۲۷۵)

متأسفانه ابن‌عاشور از انکار حق اهل‌بیت، 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 اهل‌بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج از محدوده دلالتی آیه قرار گرفته است. ابن‌عاشور عبارت «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» را این‌گونه 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 مضرّف 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: «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء/۲۶) بنابراین، معنای آیه چنان که نظم آن می‌طلبد، این‌گونه 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.» (ابن‌عاشور، پیشین: ۲۵ / ۱۴۶)

ب) صاحب تفسیر/التحریر و التنویر 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 «أَنَّمَا» ربط ما بعد به ما قبل را افاده می‌کند، زیرا حرف «أَنَّ» جزء کلمه «أَنَّمَا» است و «أَنَّ» یکی از شوونش این است که مانند فاء سببیت، غنی می‌کند همان‌گونه که شیخ عبدالقاهر بیان کرده است. پس معنای آیه این گونه 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 اذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (احزاب/۳۴)، تأیید بر این مطلب می‌گیرد و در پایان می‌گوید:

«منظور از اهل بیت زنان پیامبر ﷺ می‌باشد و خطاب متوجه به آن‌هاست. همچنین آیات

قبل و بعدی نیز مربوط به زنان پیامبر ﷺ هست و کسی در این شکی ندارد و صحابه پیامبر ﷺ و تابعین نیز، از آیات، زنان پیامبر ﷺ را فهمیده‌اند.» (ابن عاشور، پیشین: ۲۱ / ۲۴۵)

این مقاله در مقام نقد آراء ابن عاشور 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، ابن کثیر در تفسیرش (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق: ۳۶۵/۶) و آلوسی در روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۱ / ۱۹۴)

متأسفانه ابن عاشور در تمام آیاتی که در مورد اهل بیت (علیهم‌السلام) نازل شده است، از این گونه اشکال تراشی‌های بی‌مورد انجام داده است. حتی شأن نزول آیه مباهله را که قریب به اتفاق مفسران اهل سنت از قبیل زمخشری درکشاف (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۳۶۸)، فخر رازی در مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ق: ۸ / ۲۴۷)، ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر، پیشین، ۴۷ / ۲)، سیوطی در الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۳۸)، آلوسی در روح المعانی (آلوسی، پیشین، ۱۸۱ / ۲) و زحیلی در التفسیر المنیر (زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ۳ / ۲۴۸) مربوط به پنج تن آل عبا دانسته‌اند، به نحوی توجیه کرده است. عجیب‌تر این که ابن عاشور در تفسیر معمولاً از نظریات ابن عطیه 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، ۱۴۲۲ ق: ۱ / ۴۴۷ و ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۵ و قرطبی، ۱۳۶۴ ش: 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 التنبؤیر* 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 ابن‌عاشور 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 عربیّت: اولین و مهم‌ترین ویژگی تفسیر *التحریر و التنبؤیر* مباحث ادبی و به اصطلاح خود ابن‌عاشور علوم عربیّت است. همه صاحب‌نظران آن هنگام که پیرامون تفسیر *التحریر و التنبؤیر* لب‌به‌سخن می‌گشایند، برجسته‌ترین ویژگی آن را مباحث ادبی می‌دانند. ادبیات به معنای عام و به اصطلاح علوم عربیّت شامل لغت، شعر، راه‌های استعمال عربی، معانی، بیان، صرف و نحو می‌شود. این مفسّر افریقایی انصافاً در قله این علوم ایستاده است. اما در بین این علوم دو فنّ معانی و بیان در *التحریر و التنبؤیر* نمود ویژه‌ای دارند و این ناشی از هدف مؤلف آن در تدوین *التحریر و التنبؤیر* می‌شود. وی در این باره می‌نویسد: «و لکن فنّی از فنون قرآن هست که هیچ‌آیه‌ای از قرآن خالی از نکات دقیق و ظریف آن نیست که عبارت از فن بلاغت است. هیچ‌یک از مفسّران 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 فنّ در آیات قرآنی به ذهنم خطور کرد در حدّ فهم خودم تذکر دهم.» (همان: ۱ / ۸)

۲. مقدمات دهگانه: از خصوصیات کم‌نظیر تفسیر ابن‌عاشور و از شاهکارهای ابن‌عاشور در *التحریر و التنبؤیر*، مقدمات دهگانه است. ابن‌عاشور 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. صاحب‌التحریر و التنبؤیر در این مقدمات مباحثی از قبیل چیستی تفسیر و تأویل، نیازمندی‌های تفسیر، اغراض مفسّر، تفسیر مآثور و تفسیر به‌رأی، جایگاه اسباب نزول در تفسیر آیات، نقش قرائت‌های مختلف در علم تفسیر، اسلوب قرآن در نقل قصص و فوائد قصه، مسائل مربوط به اسامی قرآن و آیات و سوره‌ها و نقش آن‌ها در تفسیر، گستره جملات قرآنی از جهت القاء معنا و اعجاز قرآن و ارتباط آن با تفسیر را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۳. **اهتمام به دیدگاه‌ها 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 تفسیرالتحریر و التنویر منحصر به یک حوزه نمی‌شود، بلکه ابن‌عاشور در بیشتر حوزه‌هایی که وارده 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 ابن‌عاشور 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 ابن‌عاشور، بحث مقاصد شریعت است. بحث مقاصد جایگاه ویژه‌ای را در استنباط 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 تحسینیات پیگیری کرد. فخرالدین رازی (۶۰۶ق) و آمدی (۶۳۱ق) نیز در کتاب هایشان اشاراتی به این مسأله داشتند. اما در اواسط قرن هفتم با ظهور عزّ 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 بی‌تأثیر 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 بحث‌های مهم دانست و شاگردان خود را به پی‌گیری این بحث مشتاق نمود. ابن‌عاشور 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 پی‌گیری نمود. ابن‌عاشور با نوشتن کتاب *مقاصد الشریعه* بحث مورد نظر را در قرن ۱۴ که از زمان شاطبی راکد 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 ابن‌عاشور، ۱۴۲۱ق: ۱۴۴) شاید ابن‌عاشور اولین کسی است که در این فن کتاب مستقل نوشت (عمر بن صالح بن عمر، ۱۴۲۳ق: ۱۳۶) از همین روست که عبد المجید النجار در ابتدای کتابش ابن‌عاشور را شیخ المقاصدیین در عصر حاضر می‌داند، همان گونه که شاطبی شیخ المقاصدیین در گذشته بود. (نجار، ۲۰۰۸م: ۱۴)

ابن‌عاشور 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 نوستم تا از شدت اختلافات کاسته شود. (ابن‌عاشور، پیشین: ۱۶۵)

بحث مقاصد شریعت و اغراض شارع یکی از زیربناهای اصلی تفسیر ابن‌عاشور است و ایشان در جاهای حساس به اغراض و مقاصد شارع استدلال می‌کند. ابن‌عاشور در کتاب *مقاصد الشریعه* دومین راه اثبات مقاصد شریعت را آیات قرآنی می‌داند. وی در پایان این بحث می‌نویسد: ﴿وَاللَّهُ لَا يَخِبُ الْفَسَادَ﴾ (بقره/۲۰۵)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (نساء/۲۹)، ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ (مائده/۹۱) در تمام این آیات به مقصد شرعی تصریح و یا اشاره شده است. (همان: ۱۹۳)

نتیجه‌گیری

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. ابن‌عاشور 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، فقیه احسن ما فی التفاسیر، و فیه احسن مما فی التفاسیر»

منابع

١. قرآن کریم
٢. آلوسی، سید محمود، (١٤١٥ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول؛
٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر (١٤٢٠ق)، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه تاریخ، چاپ اول؛
٤. ————— (١٤٢١ق) مقاصد الشریعہ الاسلامیہ، اردن، دارالنفائس، تحقیق: المیساوی، محمد، چاپ دوم؛
٥. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر [بی تا]، أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربیہ؛
٦. ابن عطیہ اندلسی، عبدالحق بن غالب، (١٤٢٢ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه؛
٧. ابن عمر، عمر بن صالح، (١٤٢٣ق)، مقاصد الشریعہ عند الامام عز بن عبد السلام، اردن، دارالنفائس، چاپ اول؛
٨. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، محمدعلی بیضون، چاپ اول؛
٩. بخاری جعفی، ابو عبد الله محمد بن اسماعیل، [بی تا] صحیح البخاری، بیروت، دارالجیل؛
١٠. بری، حوأس، (٢٠٠٢م)، مقایس البلاغیہ فی تفسیر التحریر و التنویر لمحمد الطاهر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه العربیہ للدرسات و النشر؛
١١. ثامر مفتاح العلی، هیا، (١٩٩٤م)، الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر، دوحه قطر، دار الثقافه؛
١٢. تفتازانی، سعدالدین، (١٤٢٤ق)، المطول، انتشارات امام المنتظر؛
١٣. جرجانی، عبد القاهر، (١٤٢٦ق)، اسرار البلاغه، دار الكتاب العربی؛
١٤. حسنی، اسماعیل، (١٤٢٦ق)، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، امریکا، معهد العالمی للفکر الاسلامی، چاپ دوم؛
١٥. زحیلی، وهبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعہ و المنهج، بیروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ق؛
١٦. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، ج سوم، ١٤٠٧ق؛
١٧. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق؛
١٨. سکاکی، ابو یعقوب، مفتاح العلوم، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٧ق؛
١٩. صقر، نبیل احمد، منهج الامام الطاهر بن عاشور فی تفسیر التحریر و التنویر، دار المصریہ، بی تا؛
٢٠. غالی، بلقاسم، شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور حیاته و آثاره، (بی جا)، بی تا؛
٢١. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج سوم، ١٤٢٠ق؛
٢٢. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ج اول، ١٣٦٤ش؛
٢٣. نجار، عبد المجید، مقاصد الشریعہ بابعاد جدیدہ، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ج دوم، ٢٠٠٨م

جایگاه عقل و ایمان

در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام

مرضیه علیرضایی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۶

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۴/۱۲

چکیده

جنبه اخلاقی و عقلانی آزمون ابراهیم علیه السلام در ماجرای ذبح فرزندش اسماعیل علیه السلام را از ابعاد مختلفی می‌توان بررسی کرد. در این میان دیدگاه‌های عقل‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی، نمی‌توانند برداشت درستی از این ماجرا داشته باشند و هرکدام، طبق مبانی خود، به نحوی این عمل ابراهیم علیه السلام را مخالف عقل و اخلاق اعلام می‌دارند، از یک سو طرفداران عقل‌گرایی این ماجرا را ناهماهنگ با داده‌های عقلانی دیده و در برابر آن به شدت موضع‌گیری می‌کنند و از سوی 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 علیه السلام را ثابت کند. بنابراین، دیدگاه، بندگی و تسلیم محض بودن ابراهیم علیه السلام و فرزندش اسماعیل علیه السلام عین عقل و اخلاق است، چراکه 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 سر تدبیر 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؛ کی‌یرک‌گارد

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 علیه السلام 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 امتثال 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 علیه السلام به عنوان الگوی توحیدی بشر شده است.

در این نوشتار نگارنده برآن 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. فرزندی 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 علیه السلام که اسماعیل علیه السلام 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 علیه السلام نعمت‌های بی‌پایان خود را بر او ارزانی داشت و با بازگرداندن اسماعیل علیه السلام 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 علیه السلام 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.

عقل‌گرایی 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 همه‌چیز 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 خردگرایی 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، چراکه 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 حقیقت‌یاب و واقعیت‌سنج تلقی می‌کنند. از این رو وقتی به مسائلی برمی‌خورند که از دسترس عقل خارج و با داده‌های عقلانی ناهماهنگ است، آن را انکار می‌کنند.

ایمان‌گرایی (fideism)

در برابر خردگرایان افراطی، کسانی قرار می‌گیرند 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 می‌گویند: «در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰)، بلکه اگر می‌خواهی ایمان و دینداری خالصانه و صادقانه را نشان دهی، آنچه را که پوچ و عقل‌ستیز 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 می‌داشتند. آنان راه ستیز با فلسفه و عقل‌گرایی پیشه کرده بودند و آن را بدعت می‌خواندند، گرچه میزان مخالفت آنان با عقل‌گرایی متفاوت است. (ساجدی و مشکى، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

ایمان‌گرایی کیرکگارد

از آن رو که ماجرای این داستان (آن‌گونه 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

تیبین داستان از نگاه او: کیرکگارد کسانی را که به کمک قراین و براهین دین را می‌کاوند، تمسخر می‌کند و می‌گوید: شخصی که حقیقتاً نگران وضع خویش است، هرگز هستی خود را در معرض خطر قرار نمی‌دهد تا با مطالعه بیشتر و با یافتن قراین افزون‌تر تصمیم بگیرد که آیا خدا را قبول کند یا خیر، بلکه او می‌داند هر لحظه‌ای 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 هیچ‌گونه 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 علیه السلام با گردن نهادن به ذبح فرزند (یک امر خردستیز) شهسوار ایمان می‌شود.

بر مبنای آنچه در تورات آمده، خداوند می‌خواسته میزان ایمان ابراهیم علیه السلام را بیازماید، از این رو، به او دستور می‌دهد تا پسر خود اسحاق علیه السلام را قربانی کند، ابراهیم علیه السلام 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، چراکه یگانه فرزندت را از من دریغ نداشتی. (سفر تکوین، فصل ۲۲: ۱۹-۱)

بنابراین، در این داستان، فقط ابراهیم علیه السلام 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 علیه السلام 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 سویی دیگر، باید وظیفه پدری خویش را نسبت به فرزند دل‌بند فراموش و او را قربانی می‌کرد. به همین خاطر از خدا طلب آموزش می‌کرد و در طول مسافرت سه روزه به سوی کوه موریا، هیچ‌گاه آرامش نداشت. ابراهیم علیه السلام چون کارد را می‌کشید لرزش سر تا پای وجودش را فراگرفته بود و آنگاه که به خانه باز می‌گشتند اسحاق علیه السلام ایمانش را از دست داده بود. (همان: ۳۹)

بنابر ایمان‌گرایی افراطی کیرکگارد، عقل و ایمان در داستان ابراهیم علیه السلام 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 علیه السلام است که با تکیه بر نامعقول، از فرزند دل‌بند خود دست می‌کشد و با طیب خاطر اقدام به ذبح فرزند می‌نماید، پس ابراهیم علیه السلام 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 براهین 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 نتیجه نهایی رسیده است. پس با توجه به این رویکرد باید در اصل توانمندی عقل در شناخت و فهم فلسفه ذبح اسماعیل علیه السلام تأمل نمود و نمی‌توان به طور یقینی به داوری درباره 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 دیدگاه منتخب

با توجه به آنچه گذشت، در باب پیوند عقل و ایمان در خصوص این آزمون، هیچ‌کدام از رویکردهای عقل‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی نمی‌توانند برداشت درستی از این ماجرا داشته باشند و هرکدام طبق مبانی خود به نحوی این عمل ابراهیم علیه السلام 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، این‌گونه می‌توان گفت که در ادیان ابراهیمی به طور حتم مرگ و زندگی از آن خداست، خداوند حق دارد هرگاه 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، چراکه 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 علیه السلام 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 همه‌چیز 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 علیه السلام 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 علیه السلام 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 علیه السلام مجبور به انجام یک عمل غیراخلاقی شود. (همان: ۸۰)

نقد این دیدگاه

ولی خدا بودن ابراهیم علیه السلام و این که خداوند او را مأمور گرفتن جان فرزند کرده باشد، پاسخی کامل به این پرسش که آیا رفتار ابراهیم علیه السلام خلاف عقل و اخلاق هست یا نیست، نمی‌شود. به هر ترتیب رفتار او نیز باید تابع قوانین اخلاقی باشد تا این که خردمندان 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 علیه السلام حجت و فرستاده خداست، اما این بدان معنا نیست که او هرکاری 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 علیه السلام و اسماعیل علیه السلام هم جان خویش را دوست دارند، ابراهیم علیه السلام جان فرزند دل‌بند 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 علیه السلام تعلق نگرفته است و حال که ابراهیم علیه السلام 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 علیه السلام 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 علیه السلام از ناحیه خداست، باید به این سؤال پرداخت که آیا عمل کردن ابراهیم علیه السلام به این امر، خلاف اخلاق نیست؟ و چنانچه که کیرکیگارد می‌گوید، او اخلاق را زیر پا گذاشته 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 حقیقت‌اند. 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، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

امام علی علیه السلام 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: ۲/ ۵۰۵)

عقل چراغ فهم و استنباط است، چراغ شعاعش 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 بر ایمان 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 بردل‌انسان، 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 روشن‌بینی و فزونی علم و دانش دارد و هنگامی که قلب آدمی پاک شد، همچون آئینه‌ای حقایق را منعکس می‌سازد، پس از طرفی درسختان 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 علیه السلام 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 آنجا که خداوند را حکیم می‌داند و خیر محض و حتم دارد دستورات الهی بی‌حکمت نیست هرچند دلیل و ملاک آن توسط عقل محدود بشری فهمیده نشود، این جاست که با خود می‌گوید، مسلماً خداوند امر غیراخلاقی و غیرعقلانی نمی‌کند، مسلماً خداوند ظالم نیست و درست است که کشتن یک انسان بی‌گناه ظلم است اما از آنجا 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 بی‌گناه نیست، بلکه قربانی کردن است همان‌گونه که فردی خود را قربانی وطن، آبرو و عزت و اعتقادش می‌کند و همه صاحبان خرد نیز او را تحسین می‌کنند. ابراهیم علیه السلام اخلاق را زیر پا نگذاشت، او گرانبه‌ترین 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 می‌کنند، جان خود را وحتى عزیزترین داشته‌هاشان را فدای امری که برایشان مقدس است، می‌کنند. امر خداوند نیز در نزد ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام عزیزتر از جان است، پس هر دو تسلیم می‌شوند و جان و نفس خود را در راه محبوب فدا می‌کنند تا صادق بودن خود را در این عشق و دوستی برای همگان به نمایش می‌گذارند.

نقد عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی

با توجه به آنچه گذشت، بطلان سخن عقل‌گرایان روشن خواهد بود، چرا که آنان اندیشه آدمی را معیار و میزان دین می‌دانند و وجود امور برتر از سطح درک و عقل انسان را باور ندارند و از طرفی عقل را به عنوان تنها منبع حقیقت‌یاب و واقعیت‌سنج تلقی می‌کنند. پس وقتی به مسائلی همچون ماجرای ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام برمی‌خورند که از دسترس عقلشان خارج و با داده‌های عقلانی ناهماهنگ است، آن را انکار می‌کنند. به راستی کی و کجا خردورزی با خیال‌اندیشی و بیهوده‌گویی 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 همان‌طور که بیان شد، عقل توان درک بسیاری از حقایق و واقعیات عالم را ندارد و خود نیز بر این امر معترف است و دیگر این‌که، آیا واقعاً نظامی از اعتقادات دینی چنان اثبات شده است که همه عقلا قانع شوند؟

در نقد ایمان‌گرایان و از جمله، ایمان‌گرایی کیرکگارد نیز باید گفت: اولاً، آنچه که در باب این ماجرا از روایت توراتی آن برمی‌آید، برخلاف روایت قرآن از این ماجراست، از آیات قرآن چنین برمی‌آید که در این ماجرا، نه تنها ابراهیم علیه السلام بلکه فرزندش اسماعیل علیه السلام هم مورد آزمایش قرار گرفته است و هر دو سربلند از آن بیرون آمدند و این‌گونه نبوده است که اسماعیل علیه السلام از ماجرا بی‌خبر باشد و پدر به زور او را ببندد و آماده ذبح کند، بلکه پدر همان‌گونه که گذشت، با پسر مشورت می‌کند و آنچه را که رخ داده برایش بازگو می‌کند، اسماعیل علیه السلام 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 دلالی 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 عقلا نه بر ایمان جاهلانه برتری یافته است. امام موسی بن جعفر علیه السلام در روایت مفصلی که خطاب به هشام بن حکم است چنین می‌فرماید:

«من لم یعقل عن الله لم یعقد قلبه علی معرفة ثابتة بیصرها 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، چراکه 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.

نتیجه‌گیری

این داستان ویژه قرآن کریم حقایقی را در اختیار نفوس مستعد و تشنه بشری می‌گذارد تا به کمک معارف ناب آن و با دل سپردن به دقایق و لطایف آن، بهتر بتوان راه‌های پرپیچ و خم زندگی 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 علیه السلام بارها و بارها با انواع سختی‌ها آزموده می‌شود و در نهایت نیز در کوره امتحانی بدین عظمت قرار می‌گیرد. پس ذبح اسماعیل علیه السلام فصلی دیگر از تجربه‌های وجودی ابراهیم علیه السلام است. قصه یک انسان و سلوک و بلوغ وجودی اوست نه یک تکه‌ای گسسته از کل. ما در این جریان وجودی، مبنای قصه ذبح را در بسیاری از فرآیندهای عقلانی می‌بینیم. ابراهیم علیه السلام در یک جریان بلوغ عقلانی تا به اینجا آمده است و استدلال‌های او در برابر بت‌پرستان 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 علیه السلام و اسماعیل ذبیح علیه السلام 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 شایسته‌اش نشانند 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 حدودی 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

۱. قرآن کریم؛
۲. آمدی، عبدالواحد، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه: محمد علی انصاری، قم، دارالکتاب، بی تا؛
۳. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶؛
۴. جعفری، محمد، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر*، قم، صهبای یقین، ۱۳۸۶؛
۵. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آئینه معرفت*، تهران، نشر رجا، ۱۳۷۲؛

۶. _____ ، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶؛
۷. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵؛
۸. ساجدی، ابوالفضل و مشکى، مهدى، جستارهایی در باب دین، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶؛
۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، «خردورزی در ماجرای ذیح فرزند توسط ابراهیم خلیل»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، ش ۲، ۱۳۸۴؛
۱۰. شریفی، احمد، عقل و وحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲؛
۱۱. صادقی، هادی، عقلانیت ایمان، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۲. ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱؛
۱۳. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ترجمه: کوه کمره ای، تهران، صبا، ۱۳۸۰؛
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲؛
۱۵. وحیدی، شهاب الدین، عقل در ساحت دین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷؛
۱۶. ویلیام، لگن، کتاب مقدس، ترجمه: فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.

بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء «الرجال قوامون على النساء» از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۶/۰۵/۲۳

هاشم زارع ابراهیم آباد^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

نوشتار حاضر به بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر می‌پردازد. این آیه که به آیه قیمومیت نیز شهرت دارد، دارای واژه‌هایی است که در طی قرون متمادی گذشته تا به حال دستخوش تغییراتی شده است که هر کدام از مفسرین متناسب با شرایط زمان و مکان و وضعیت اجتماعی و فرهنگی خویش، برداشت‌هایی را ارائه کرده‌اند. در این جا به بررسی این آیه از دیدگاه سه تن از شخصیت‌های معاصر پرداخته و علل و عوامل تفسیری آنان را بررسی خواهیم کرد. واژگان کلیدی: تحول در تفسیر؛ قوامیت؛ الرجال؛ النساء؛ خوف؛ نشوز.

مقدمه

ابا عبدالله قال: «ان الله تبارک و تعالی لم يجعله (القرآن) لزمان دون زمان و لناس دون ناس فهو فی کل زمان جدید و عند کل قوم غض الی یوم القیامه» (مجلسی. ۱۴۰۳: ۲۸۰/۲) تفسیرنگاری سرگذشتی طولانی و پرفراز و نشیب دارد. از همان روزهای نخست نزول وحی که آیات بر زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جاری می‌شد کسانی بودند که برای درک بهتر کلام الهی و پیام آسمانی قرآن، نزد پیامبر می‌آمدند و از حضرتش تفسیر و توضیح آیه را جویا می‌شدند. در این ایام پرسش‌های تفسیری اندک بود. وجود مبارک پیامبر برترین الگوی مسلمانی و روشن‌ترین تفسیر دین‌داری بود و در کنار این همه، خلوص زبانی و سادگی و بی‌پیرایگی فهم مسلمانان صدر اسلام موجب شده بود که بیان قرآن را تا حدود زیادی درک نمایند و پرسش‌هایشان اندک باشد.

اما این ایام کوتاه سپری شد و از آن پس وضع مسلمانان تغییر کرد. عمر درخشان پیامبر به فرجام رسید و دشمن بیرونی مغلوب شد و تمام جزیره العرب به دست مسلمانان افتاد و جنگ با

1. Email: hashemzare1553@gmail.com

کشورهای دیگر، پیروزی‌های پی‌درپی را به همراه داشت. قدم گذاشتن به سرزمین‌های دیگر در آمیختن با ملت‌ها و تمدن‌های جدید و آشنایی با دانش نوین، عواملی بودند که نیاز به تفسیر را برای درک بهتر قرآن باعث می‌شدند. از این پس بود که تفسیر، مسیری پر فراز و نشیب را طی نمود که اهل فن آن را به مراحل چند تقسیم نموده‌اند و برای هر دوره ویژگی‌های برشمرده‌اند. در این میان تفسیر دوره معاصر سرآغاز مرحله‌ای نوین در تاریخ تفسیر به شمار می‌آید. تفسیر در این دوره دست خوش تحولی عظیم از حیث کیفیت و کمیت شده است. در نتیجه روی آوردن بیشتر مسلمانان به اسلام، قرآن و تفسیر آن، تفاسیر متعددی در سرتاسر جهان پا به عرصه تألیف گذارده است. جلوه‌گر شدن پرسش‌های جدید و بهره بردن از یافته‌های گسترده علمی، تفاسیر متعددی با اندیشه‌های متفاوت در این زمینه‌ها را پدید آورده است.

پرداختن به مسائل سیاسی، اجتماعی، تربیتی در تفسیر این دوره، امری نوظهور است. همچنین در این دوره شاهد اوج گرفتن برخی موضوعات از جمله مباحث مربوط به آزادی و مباحث حقوقی زنان هستیم و سؤالاتی در این زمینه ذهن اکثر قرآن پژوهان را معطوف به خود داشته است و سؤالاتی را در پیش‌روی مستشکلین قرار داده است.

آیه ۳۴ از سوره نساء^۱ از جمله آیاتی است که در باب مطالعات زنان مورد توجه خاص مفسران قرار گرفته و تغییر و تحولاتی در تفسیر آن دیده می‌شود.

در این مختصر برآنیم اندیشه‌های تفسیری سه تن از علمای شیعه و سنی در قرن اخیر در مورد این آیه را بیان کرده و اشاره‌ای به علل و عوامل تفسیرشان داشته باشیم.

تحول در تفسیر

از زمان جنبش بازخیزی اسلامی در دوره معاصر، یعنی از نیمه دوم سده نوزدهم میلادی تاکنون مطالعات زنان همواره بخش جدایی‌ناپذیری از روند نظریه‌پردازی در جهان اسلام بوده است. در مورد مسائل زنان دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

الف- دیدگاه سنتی: این دیدگاه همان آموزه‌های رایج قبل از آشنایی مسلمانان با فرهنگ و تمدن غرب است و به تحولات اسلامی پس از حضور غرب در جهان اسلام واکنش نشان نمی‌دهد و پاسخ‌های قبل از تجربه تمدن غرب را دنبال می‌کند. در این

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

دیدگاه، مرد، موجودی برتر و قدرتمند، پرخاشگر و مقتدر، عقل کل خانه و جامعه در نظر گرفته شده و زن موجودی فرمان بردار به شمار می‌آید. نماینده معاصر این دیدگاه، محمد حسین حسینی طهرانی است که دیدگاه‌های وی را علیرضا علوی تبار بر اساس دو کتابش^۱ در هشت اصل خلاصه کرده است.^۲

ب- دیدگاه نوسلفی: در این دیدگاه، اندیشمندان مسلمان به دلیل چالش‌های شدیدی که غرب در برابر اسلام به وجود آورد به رویارویی با غرب پرداختند و برای مسائل جدید با توجه به قرآن و سنت راه‌حل‌های جدید جستجو کردند. در نظر اینان تجدید حیات دین در تجدید فهم مفاهیم دینی و پویایی بخشیدن به آنها دیده می‌شود. از بارزترین شخصیت‌های این دیدگاه می‌توان محمد عبده و رشید رضا را نام برد که به مسائل زنان پرداخته‌اند. همچنین می‌توان به سید قطب نیز اشاره کرد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۴۳)

ج- دیدگاه اجتهادی: در این جا با رویکردی عقل گرایانه به مسائل زنان پرداخته شده است. این دیدگاه خصوصاً بعد از انقلاب اسلامی رو به گسترش گذاشته است. از اندیشمندان آن می‌توان علامه طباطبائی، شهید مطهری، جوادی آملی، محمد حسین فضل الله و محمد مهدی شمس‌الدین را نام برد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۷۵)

د- دیدگاه معرفت‌شناسی: در این دیدگاه به روش و فرآیند تفسیر متون دینی توجه می‌شود. غالب نویسندگان این دیدگاه بین ذاتیات و عرضیات تعالیم دینی در مورد زنان تفکیک قائل شده و با یاری جستن از روش‌های تفسیری گوناگون مانند هرمنوتیک و گفتمان و... به تمایز تمدنی عصر کنونی با دوران صدر اسلام می‌پردازند و با توجه به عناصر ثابت دینی در پی استنتاج تعالیم عصر حاضر هستند. نصر حامد ابو زید و محمد مجتهد شبستری از نویسندگان این دیدگاه به شمار می‌آیند. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۲۱۹)

در اواخر قرن ۱۳ و قرن ۱۴ شاهد تحولات عظیمی در زمینه مسائل اجتماعی، سیاسی و علمی در تفاسیر بوده‌ایم. در این دوران سبک‌های نوین تفسیری و نیز روش‌های جدید تفسیر موضوعی پدید آمدند. در این دوران عقل‌گرایی خود را در مباحث مختلفی نشان داد از جمله در مسائل مربوط به حکومت، آزادی در شقوق مختلف آن که شامل جهاد، برده‌داری، حقوق زن و ارتداد و همچنین مباحث علوم اقتصادی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... .

۱. رساله بدیعه و رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین به پیکر مسلمین.

۲. در ادامه برخی از اندیشه‌های وی را مرور و در مورد شخصیت وی بررسی اجمالی خواهیم داشت.

از دستاوردهای دیگر این دوران می‌توان به مساله گشوده شدن باب بررسی آیات، فراتر از نقل حدیث و آرای گذشتگان اشاره کرد. در گذشته مفسران برای پرهیز از تفسیر به رأی و رعایت احتیاط کوشده‌اند تا در چارچوب احادیثی که از معصومین یا صحابه و تابعین آمده است به تفسیر بپردازند، ولی اکنون شاهد جهش گسترده‌ای در این زمینه هستیم. (نفیسی: ۱۳۷۹: ۱۸) در طرف مقابل شاهد اتکای شایان توجه به پیش فرض‌ها، اصول و مبانی عقلی، توجه به مسائل روز و شبهات وارده هستیم.

به طور کلی می‌توان منشأ این تحولات در تفاسیر را در دو عامل خلاصه کرد:

۱. سطح دانش و تسلط مفسر در شاخه‌های مختلف علوم و به کارگیری آن‌ها در تفسیر.

۲. دخالت زمان و مکان در فهم آیات و انطباق آنها با شرایط هر عصر و حل مشکلات آن عصر. همچنین عواملی را که امروزه متأثر از دخالت زمان و مکان هستند و در فهم آیات تأثیر دارند می‌توان این گونه شمرد:

۱. تغییر اوضاع و احوال اجتماعی
۲. پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک
۳. نفوذ عقاید حقوق بشری و بالا رفتن انتظارات افراد
۴. نوع حکومت حاکم بر جامعه و اجرائی شدن آن چه قبلاً حالت تئوریک داشت.
۵. روابط سیاسی داخلی و خارجی و تصویب کنوانسیون‌های مختلف و فشار بر روی دول برای قبول آن‌ها.
۶. شکل گرفتن گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های ضد دینی و یا جنبش‌های دفاع از حقوق زن.

۷. گسترش ارتباطات و آگاهی مردم از وضعیت ملل دیگر.

۸. تغییر نیازهای انسان و تغییر عرف و عادت مردم.

۹. دگرگون شدن نسبی ارزش‌های اخلاقی جامعه.

۱۰. بالا رفتن سطح آگاهی زنان و برابری طلبی آنان. (شاه جعفری: ۱۳۸۸: ۲۹)

در آیه ۳۴ سوره نساء می‌توان این تغییرات را به خوبی مشاهده کرد که بر حسب زمان در مدت چند سال نظرات در مورد واژه قومیت، الرجال و النساء، فضیلت مردان، خوف، نشوز و مساله ضرب، دست خوش تغییر و تحول شد.

مفهوم قیمومیت در اندیشه مفسران

یکی از مهم‌ترین کلمات این آیه، واژه «قوامون» می‌باشد. به طور کلی می‌توان معانی که مفسران برای آن ذکر کرده‌اند را در این معانی خلاصه کرد:

الف) ولایت و تسلط مردان بر زنان: در اینجا قوامیت به معنای سلطه مردان بر زنان در اموری مانند ادب نمودن، امر به مصلحت و نهی از بدیها، تدبیر امور، ریاضت و حتی تعلیم زنان شمرده شده است.

ب) نگهبان و مراقب: در این جا قوامیت به معنای قیام مردان و محافظت و نگه داری از زنان است
ج) قیام کننده: این قیام می‌تواند در امور ذیل انجام گیرد: تدبیر و اصلاح امور دیگری، تنظیم امور دیگری محافظت و نگه‌داری از زنان، دادن نفقه، تادیب دیگری، انجام آن چه در حوزه مصلحت زنان است، انجام امور و کارها و نیازهای زنان.

د) رئیس و فرمانده: این معنا را برخی همانند رشید رضا نمی‌پذیرند.

ه) قیم: برخی قیم و رئیس را تقریباً منطبق بر یکدیگر می‌دانند.

و) خدمتگزار و کارگزار امور معاش زنان. (مکارم شیرازی: ۱۳۷۴: ۳/۳۷۰)

مراد از الرجال و النساء

در این جا می‌توان به طور کلی سه قول را برشمرد:

۱. **جنس مردان و زنان:** که در تفاسیر متعددی این معنا بیشتر به چشم می‌آید. (خسروانی: ۱۳۹۰: ۲/۱۹۷ و عاملی: ۱۳۶۰: ۲/۳۹۲ و طباطبائی: ۱۴۱۷: ۴/۳۴۳)

۲. **اغلب مردان و زنان:** در این جا رجال به معنای مردان من حیث المجموع و نساء به معنای زنان من حیث المجموع است. (صادقی تهرانی: ۱۳۶۵: ۷/۳۶ و امین: ۱۳۶۱: ۴/۶۳)

۳. **شوهران و همسران آن‌ها:** گروهی از مفسرین قوامیت را محدود به خانواده کرده و مراد از رجال را شوهران و مراد از نساء را همسران آن‌ها می‌دانند. در تفاسیر عصر حاضر این معنا بیشتر به چشم می‌آید. (مغنیه: ۱۴۲۴: ۲/۳۱۵ و مدرسی: ۱۴۱۹: ۲/۷۴ و مکارم: ۱۳۷۴: ۳/۳۷۰)

قلمرو قوامیت مرد

در این زمینه دو نظر کلی ارائه شده است:

الف) قوامیت مرد بر زن در خانواده و اجتماع: اگر مراد از الرجال را جنس مردان بدانیم قلمرو قوامیت از خانواده فراتر رفته و به اجتماع بشری تسری می‌یابد که برخی برتری وجود مردان

بر وجود زنان را نیز یکی از دلائل قوام بودن مردان می‌دانند (قرشی: ۱۳۷۱: ۵۲/۶)

این گروه قوامیت را علاوه بر خانواده در امور اجتماعی، قضاوت و جنگ نیز تسری می‌دهند. (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۳۴۶/۴ و حسینی طهرانی: ۱۴۱۸: ۷۸)

ب) قوامیت فقط در خانواده: در تفاسیر دهه اخیر این نظر بیشتر به چشم می‌خورد. در این جا مرد برای اداره و حفظ خانواده شایسته می‌باشد، ولی در خارج از خانواده دیگر قوامیتی وجود ندارد و زن مانند مرد این آزادی را دارد که در محدوده شریعت اسلام هرکاری را مانند کارهای علمی و عملی و مدیریتی انجام دهد. (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۹۳/۴ و جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۳۶۶)

البته بنابر معنای سومی که ذکر شد (اغلب مردان و زنان) بعضی از قائلین به آن، قوامیت را محدود به خانواده دانسته (صادقی تهرانی: ۱۳۶۵: ۳۶/۷) و برخی آن را به بیرون از خانواده گسترش می‌دهند. (امین: ۱۳۶۱: ۳۶/۷)

بنابراین، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت مفسرینی که مراد از رجال را جنس مردان گرفته‌اند، حکم قوامیت را بسیار عام گرفته و شامل زنان بیرون از خانواده مرد و اجتماع نیز می‌شده است. اما با پیروزی انقلاب و حضور فعال زنان در جامعه آرام آرام تفاسیر تغییر کرده و الرجال والنساء را به معنای اغلب مردان و زنان تفسیر نموده‌اند. و در دهه اخیر نیز مفسران، رجال را به شوهران و نساء را به همسران آنان تفسیر نموده‌اند و دایره قوامیت را محدود به خانواده نموده‌اند.

مراد از خوف و نشوز

در مورد خوف معانی متعددی در نظر گرفته شده است:

- الف) ظن به نشوز زن: در این جا صرف احتمال کافی نیست. (طیب اصفهانی: ۱۳۷۸: ۷۳/۴)
- ب) علم یا ظن به امور ناپسند: زنان ناشزه زانی هستند که مردان علم یا ظن به عدم رعایت حدود زوجیت و حقوق و واجبات توسط آنها دارند. (زحیلی: ۱۴۱۸: ۵۶/۵)
- ج) علم به نشوز زن: گروهی از مفسران وجود ظن به تحقق نشوز را کافی ندانسته و علم به مخالفت زنان در اوامری که باید اطاعت کنند را لازم می‌دانند خصوصاً در مورد دوم و سوم که هجر و ضرب باشد. (حسینی شاه عبدالعظیمی: ۱۳۶۳: ۴۲۲/۲)
- د) ترس از تحقق نشوز زن: بعضی دیگر معتقدند خوف در آیه به همان معنای اصلی خود، یعنی ترس می‌باشد و در این جا مرد به عنوان پیش‌گیری، علاج واقعه کرده و قبل از تحقق نشوز چاره‌ای می‌اندیشد. (قزائتی: ۱۳۸۳: ۲۸۴/۲)

هـ) خوف از عواقب گناه نشوز: نشوز موقعی اتفاق می‌افتد که قصد نافرمانی و گناه وجود داشته باشد و صرف کشمکش‌ها و عصبانیت‌هایی که بین زن و مرد اتفاق می‌افتد نشوز نیست. (ابن عاشور: بی تا: ۱۱۷/۴)

برخی دیگر این گونه گفته‌اند که خوف از نشوز موقعی است که یک فاحشه مبینة یعنی گناه آشکار (البته غیر از زنا) اتفاق بیفتد. (صادقی تهرانی: ۱۳۶۵: ۴۸/۷)

و) ظهور اسباب و امارات نشوز خوف: هنگامی است که اولین مراحل نشوز ظهور پیدا کند. (موسوی سبزواری: ۱۴۰۹: ۱۶۰/۸)

در مورد مفهوم نشوز نیز با توجه به جمع‌بندی تفاسیر می‌توان گفت که نشوز کنایه از دشمنی (قاسمی: ۱۴۱۸: ۹۸/۳) طغیان و نافرمانی زن (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۳۴۵/۴) و سرباز زدن اواز اطاعت همسر (میرزا خسروانی: ۱۳۹۰: ۱۹۷/۲) و فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۹/۷) است. البته نشوز در قرآن فقط در مورد زن به کار نرفته و در مورد مردان نیز استعمال شده است (نساء: ۱۲۸/۴) که به معنای عمل نکردن مرد به وظیفه قوامیت است.

در تفاسیر سنتی کمتر به شرایط تحقق نشوز پرداخته شده است؛ ولی به طور کلی سه دیدگاه می‌توان برای آن برشمرد:

الف) عدم اطاعت از مرد در تمام او امر و نواهی. دلیل ایشان قسمت آخر آیه است که می‌گوید اگر از شما اطاعت کردند راهی بر ایشان مجوئید. (رشید رضا: ۱۴۲۰: ۷۶/۵)

ب) عدم اطاعت در حدود حقوق شرعی. (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۹/۷)

ج) عدم اطاعت در امور زناشویی. (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۳۴۴/۴)^۱

بعد از بررسی واژه‌های کلیدی، به بررسی اندیشه‌های سه تن از مفسرین در تفسیر این آیه و علل و عوامل آن می‌پردازیم.

۱. شیخ محمود شلتوت

وی که به تفسیر ده جزء اول قرآن پرداخته است در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این سوره پس از آن که زن و مرد را در حقوق و واجبات برابر دانسته، بیان می‌کند که این درجه،

۱. ناگفته نماند در آیه واژه «ضرب» نیز وجود دارد که در تفاسیر سنتی، تنبیه زنان به عنوان یک راه حل پذیرفته شده است؛ اما به دلیل تغییر جو حاکم بر جامعه اسلامی و حتی جهانی و وجود فشارها و اشکالاتی که بر این روش وارد شده است، مفسران، سعی در ارائه تفسیر بهتری از آن بر حسب شرایط مکان و زمان دارند. حتی تا جایی که برخی ترک ضرب را بهتر می‌دانند و قائلند هر کس صبر اختیار کند، نزد خدا بالاتر است: (مغنیه: ۱۴۲۴: ۳۱۷/۲)

از حد اشراف و مراقبت تجاوز نمی‌کند و این به دو دلیل است: یکی به حکم نیروی طبیعی که مرد بر زن برتری دارد و به حکم رنج و کوششی که در فراهم آوردن مال بر عهده دارد که در راه اقدام به حقوق زن و خانواده صرف می‌کند و این درجه، درجه برده داری و سلطه داشتن نیست». (شلتوت: ۱۳۸۲: ۲۰۶)

وی در ادامه در مورد راه اصلاح زنان ناشزه می‌گوید: با هرگروهی از این زنان آن چه شایسته است و در جلوگیری از رفتارهای کفایت می‌کند باید عمل شود. وی زدن را به عنوان آخرین وسیله اصلاحی و فقط در هنگام ضرورت جایز می‌شمارد و در ادامه می‌فرماید: «برخی از متمذنان مسلمان این را بدفهمیده‌اند که با کرامت زن سازگاری ندارد؛ در حالی که برگرداندن زن به راه راست با اندکی مجازات بهتر از این است که زن به سرکشی ادامه دهد و خانه و خوشبختی خود را نابود سازد و کودکانش را دربره‌درکند. در حقیقت تأدیب فیزیکی، امری است که فطرت آن را می‌طلبد و طبیعت آن را به پدران واگذار کرده است، همان طوری که در امت‌ها به حاکم واگذار نموده است.» (شلتوت: ۱۳۸۲: ۲۰۷)

شرح حال علامه شلتوت

علامه شیخ محمود شلتوت در سال ۱۳۱۰ ق (۱۸۹۲ م) در خانواده اهل علم و ادب به دنیا آمد. در هفت سالگی پدر را از دست داد و عموی سرپرست وی شد و او را به مکتب خانه فرستاد و در مدت کوتاهی قرآن را حفظ کرد و در سال ۱۹۰۶ وارد دانشگاه اسکندریه شد و در سال ۱۹۱۸ با اخذ مدرک عالی به عنوان دانشجوی ممتاز شناخته شد. در حالی که ۲۵ سال داشت. در سال بعد به عنوان استاد همان دانشکده برگزیده شد. بعدها در جریان انقلاب مردم مصر با زبان و قلم خویش در انقلاب شرکت کرد تا این که رئیس الازهر محمد مصطفی المراغی در سال ۱۹۲۸ با دیدن یکی از پیام‌های وی از او برای تدریس دعوت کرد و در سال ۱۹۳۰ به عنوان مدرس مرحله تخصصی در سطوح بالای علمی برگزیده شد. در سال ۱۹۳۷ به عنوان قائم مقام دانشکده شریعت برگزیده شد. سپس شورای عالی الازهر او را به عنوان عضوی از هیأت نمایندگی الازهر در کنفرانس بین‌المللی شهر لاهه انتخاب کرد. در سال ۱۹۴۱ به عضویت انجمن علمای عالی مرتبه و طراز اول کشور مصر درآمد. در سال ۱۹۴۶ به عضویت فرهنگستان زبان عربی درآمد بعد به عنوان استاد دروس فقه قرآن و سنت منصوب شد و در سال ۱۹۵۰ به مقام ناظر کل جهت نظارت بر پژوهش‌های فرهنگی اسلامی و در سال ۱۹۵۷ به عنوان مشاور در کنفرانس اسلامی و همچنین به عضویت در کمیته عالی روابط فرهنگی خارجی منصوب شد. در همان سال به عنوان قائم مقام ریاست جامع الازهر

تعیین گردید و در سال ۱۹۶۰ به ریاست دانشگاه برگزیده شد و در این جایگاه بود تا در سال ۱۹۶۳ (۱۳۴۲ش) وفات یافت. (شلتوت: ۱۳۸۲: ۳۴)

مقام علمی شلتوت

وی در بسیاری از شاخه‌های علمی، تحقیق و تتبع وسیعی داشت. احکام شرعی مبتلابه مردم و مقتضیات عصر خویش را خوب می‌دانست، با جمود فکری و تقلید کورکورانه و تعصبات مذهبی که باعث تفرقه بین مسلمانان شده بود مبارزه می‌کرد. بسته بودن باب اجتهاد را در شریعت محکوم می‌کرد. وی از دیدگاه‌های استادش شیخ المراغی متأثر بوده و با همکاری استاد محمد علی آسایس، کتابی در فقه مقارن مذاهب اسلامی تالیف کرد که دیدگاه‌های همه مذاهب اسلامی را آورده و در آخر، نظر مذهبی را پذیرفته است که متناسب با زمان و مکان و همراه با دلیل و براهین است.

وی از نخستین کسانی بود که بر نواندیشی فقهی اهتمام داشت. از آثار این شیوه، صدور فتوای معروف جواز پیروی از مذاهب معتبر اسلامی اعم از شیعه و سنی است. وی با مشکلات و سانسوری که وجود داشت کتاب‌های شیعه را به دست آورد و پس از مطالعه آن‌ها بیان داشت که به عظمت شیعه پی بردم و همین باعث صدور فتوای معروف بود. وی روح زمان را به خوبی دریافته بود و با فکر وسیع و انصاف و شجاعتی که داشت هرگز از متعصبان واهمه‌ای نداشت.

اندیشه تقریب بر تفسیر وی نیز تاثیر زیادی داشت؛ مثلاً در تفسیر آیات ابتدائی سوره توبه در مورد ابوبکر و علی می‌گوید: هر دو خلیفه و جایگاه و تاریخ خود را دارد. اگر مسلمانان عوامل تفرقه‌ای که با دست خود اصول آن را در کتاب‌هایشان نگاشته‌اند به خود راه نمی‌داند هر آینه وضعشان به این‌جا نمی‌رسید. ولی این چنین مقدر بوده و چنین شده است. زمان، چه از قبل و چه بعد، از آن خداست. سپس ابوبکر را مظهر صفت رحمت و جمال می‌داند و علی را مظهر صفت جلال، که هیچ کدام از دیگری بی‌نیاز نیست. (شلتوت: ۱۳۸۲: ۷۳۲)

از شاگردان وی می‌توان به عباس محمود عقاد، شاعر، مجدد، نقاد و روزنامه‌نگار مصری و همچنین شیخ علی عبد الرزاق اشاره کرد.

شلتوت در مورد مسائل سیاسی ساکت نبود و کشتار مردم ایران در ۱۵ خرداد را محکوم کرد همچنین وی شاه ایران را که دولت اسرائیل را به رسمیت شناخته بود تقبیح کرد. (بازرگان: ۱۳۹۳) مهم‌ترین ایده‌ای که وی دنبال می‌کرد پیکار با تعصبات و تحقیق و بررسی علوم دینی در محیطی پر از صفا و برادری و همچنین یافتن راهی که بتوان به تحکیم روابط

دین و ایمان خدمتی کرد. به جهت بررسی بیشتر و تأثیر اساتید بر شلتوت، مختصری در مورد اساتید و اندیشه‌های آنان می‌پردازیم.

اساتید شلتوت

الف) شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م)

وی از شخصیت‌هایی است که سلسله جنبان نهضت‌های اصلاحی بود که تأثیر افکار وی به غیر از مصر به چندین کشور دیگر نیز راه یافت. اغلب مصلحان و اندیشمندان از جمله: سید قطب، سید محمود طالقانی و علی شریعتی تحت تأثیر افکار وی قرار گرفتند. وی مرید سید جمال‌الدین و شاگرد او بود. پدر وی مفتی سرزمین مصر بود. از شاگردان وی می‌توان به رشید رضا، طه حسین، محمد مصطفی مراغی و مصطفی عبدالرزاق اشاره کرد. گرچه شلتوت خود شاگرد عبده نبوده ولی عبده را می‌توان استاد استاد شلتوت، به حساب آورد؛ زیرا وی از مراغی تأثیر زیادی داشته است. مشی سیاسی و اجتماعی عبده از برخی متفکران اروپا به ویژه هربوت اسپنسر و لئون تولستوی متأثر بود. وی تعصب فرقه‌ای نداشت و عقیده داشت مذاهب اسلامی، حتی ادیان الهی با یکدیگر باید وحدت داشته باشند. در رویکردهای اصلی نسبت به شیوه‌های تفسیری، عبده و سید احمد خان هندی را می‌توان مبتکر شیوه تفسیری عقلانی دانست که هر دو تحت تأثیر سلطه سیاسی و اقتصادی تمدن جدید غرب در عصر استعمار قرار گرفتند و پیدایش تمدن را به دستاوردهای علمی اروپائیان و رونق فلسفه روشن فکری منسوب نمودند. (خاکبان: ۱۳۸۴: ۱۰۴)

گرایش عبده را می‌توان راه میانه‌ای بین دیدگاه‌های سلفی و تجددگرا در جوامع اسلامی دانست. وی به جایگاه ویژه عقل تأکید می‌کند، گر چه ارزش مطلق به عقل نمی‌دهد و اهمیت نصوص دینی در مورد زن را ناچیز نمی‌داند. وی معتقد است، نگرش پیشین در مورد زنان در گرو سطح عقل، میزان دانش آن‌ها و آگاهی جامعه و ساختار فرهنگی آن زمان درباره زن است. وی عقل را مقدم بر متون سلف دینی می‌داند. عبده با به کار بردن روش اجتهادی در مسائل زنان، نوآوری‌هایی ایجاد کرد از جمله: برابری زن و مرد در تمامی حقوق و وظایف (به جز حق سرپرستی و ریاست)، حق آموزش همگانی زنان، منع اختیار مطلق طلاق برای مردان، اعطای حق طلاق به زنان از طریق حکومت و منع تعدد زوجات در عصر حاضر جز در مواردی از قبیل نازایی زن. وی در تفسیر آیه ۳۴ نساء می‌گوید: از نظر پیشینیان برتری مردان بر زنان است، ولی در زمان کنونی ما بسته به هر اجتماعی ممکن است زن یا زن و شوهر باهم

باشند؛ بنابراین آیه‌های قرآن، توان تحمل معانی مختلفی را دارند به گونه‌ای که به ما اجازه برپایی روابط انسانی پیشرفته را در زمان کنونی می‌دهد. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۸۰)

گرچه در آن اوضاع و احوال، عبده چنان عقیده‌ای داشت ولی می‌بینیم که شاگرد او رشید رضا گرچه در زمان حیات استاد از او حمایت می‌کرد؛ اما پس از وفات او دیدگاه‌های مخالفش درخصوص حضور زنان شهره است و دیدگاه‌های سلفی نشان داد. دیدگاه‌های او بیشتر ناشی از اوضاع روز و به صورت نقد وضعیت موجود بود، تا این که برخاسته از بنیان‌های فکری باشد. این نقدها شامل پوشش زنان، آرایش، اشتغال، اختلاط با مردان، حمله به منادیان رهایی زن، اعتراض به هتک حجاب، لزوم خانه نشینی زنان و اطاعت از شوهران می‌شود. به گفته شهید مطهری وی تحت تأثیر افکار ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب بود. (بازرگان، ۱۳۹۳)

ب) شیخ عبدالمجید سلیم

وی از شاگردان عبده به شمار می‌رود و دارای دو ویژگی صراحت و شجاعت بود. او یکی از بنیانگذاران جماعت تقریب مذاهب اسلامی و از فعال‌ترین اعضای آن جماعت بود و مدتی ریاست الازهر را بر عهده داشت. وی در سال ۱۳۶۸ ق وقتی دید حکومت می‌خواهد در شئون الازهر دخالت کند از ریاست الازهر استعفا کرد. رئیس دیوان دربار وی را تهدید کرد، ولی سلیم به او گفت: مادامی که بین خانام و مسجد در حرکت خطری مرا تهدید نمی‌کند. وی قبل از شلتوت می‌خواست همان فتوای معروف را صادر کند ولی به جهت این که کتابی که از طرف استکبار و به نام شیعه به مقدسات اهل تسنن توهین می‌کرد در بین اعضای دارالتقریب پخش شد و موجی از تفرقه را به راه انداخت، وی نتوانست فتوا را صادر کند.

ج) مصطفی المراغی

وی تأثیرات عقیدتی زیادی بر شلتوت داشته است. شلتوت در مورد او می‌گوید: هر آن چه مراغی از علم و عقل و اندیشه داشت بدین سبب بود که شاگرد عبده بود. مراغی در مناظره‌ای که در مورد پوشش زن با حسن البناء داشته است، اعتقاد دارد کشف صورت و دست زن در غیر نماز جایز است و معتقد است در صورتی که زیبایی زن مرد را فتنه اندازد بر مرد لازم است که چشمان خود ببندد. در جای دیگر مراغی تأکید می‌کند گروهی از فقیهان معتقد هستند بر زن لازم نیست که روی خود را بپوشاند و این کار سخت‌گیری درحق زن است؛ بلکه پوشاندن صورت برای زن مکروه است؛ ولی دیدگاه سلفی این عقیده را ندارد. همچنین وقتی از شیخ الازهر در مورد پذیرش دانشجوی دختر در الازهر پرسیده شد، گفت دین اجازه این کار را

می‌دهد هر چند وضعیت کنونی موافق آن نیست. در حالی که بناء اعتقاد دارد هر چند دین اجازه دانش‌اندوزی به زن می‌دهد، ولی او اجازه نمی‌دهد و باید بین زن و مرد جدایی انداخت. همچنین شیخ، تجارت زن را مباح دانسته و شهادت قضایی و نظارت بر وقف و وصایت او را می‌پذیرد و می‌توان گفت اسلام هر آن چه بر مرد جایز می‌داند بر زن روا می‌دارد، مگر قضاوت در امور جنائی و خلافت. از این رو زن می‌تواند وزیر یا عضو پارلمان باشد. ولی بناء اعتقاد دارد این حرف به طور مطلق صحیح نیست، چرا که مباح بودن تجارت زن به معنای اعتراف به حق مالکیت اوست و پذیرش تجارت برای زن با وجود نفقه زن بر شوهر تناقض دارد و علاوه بر آن پر از اشکالات اقتصادی است. (پزشکی: ۱۳۸۷ ش: ۶۰)

به هر حال تأثیر اندیشه‌های اساتید بر شلتوت رامی‌توان تا حد زیادی دلیل بر عقائد وی دانست. البته شلتوت تالیفاتی دارد که در کتاب من هدی القرآن یکی از فصول پنج‌گانه آن «القرآن و المرأة» می‌باشد. همچنین در «الی القرآن الکریم» یکی از موضوعاتی را که مورد بررسی قرار می‌دهد «القرآن و المرأة» می‌باشد. از ویژگی‌های تفسیر وی می‌توان به اهمیت عقل‌گرایی در تفسیر او اشاره کرد. همچنین به شبهات نیز توجه داشته است و در تفسیرش ضمن بیان شبهات موجود در جامعه به پاسخ‌گویی می‌پردازد شبهاتی مانند تفاوت ارث زن و مرد (شلتوت: ۱۳۸۲: ۱۹۲) فلسفه جنگ در اسلام (شلتوت: ۱۳۸۲: ۵۲۲؛ عصمتی: ۱۳۸۱: ۳۰)

۲ سید محمد حسین فضل الله

علامه فضل الله به طور مبسوط به مسائل زنان پرداخته و در این زمینه نیز کتابهایی دارد. وی در مورد تفضیل مردان بر زنان می‌گوید: «واژه تفضیل اجمال دارد که باید از قرینه بفهمیم. در این آیه تفضیل مرد در یک زمینه است و آن مدیریت زندگی خانوادگی است، به دلیل قرینه انفاق». (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۳۶/۷) وی در مورد نشوز زن می‌گوید: «حق زدن برای مرد در حال امتناع از تمکین حق جنسی به این مسأله برمی‌گردد که رابطه همسری راهی است شرعی، قانونی و اجتماعی برای ارضاء غریزه جنسی. چون زمینه در انحراف مرد ایجاد می‌شود و زدن در این‌جا برای اصلاح است؛ بنابراین نباید به عنوان وسیله نگاه شود؛ بلکه باید به هدف هم توجه شود و هدف، نجات خانواده از خطر است و وجود این برنامه پیش‌گرایانه سبب می‌شود اصلا زن به مرحله نشوز که سبب انهدام خانواده است گام نگذارد در طرف مقابل اگر مرد هم به نیاز جنسی همسرش پاسخ ندهد، زن نیز حق دارد از ادای حق مرد سرباز زند». (فضل الله: ۱۴۱۹: ۲۴۱/۷)

در مورد مرجعیت دینی وی قائل است قواعد فقه با مرجع شدن زن ناسازگاری ندارد زیرا تقلید مساله‌ای عقلانی است نه شرعی. و آیات هم چیزی را تعیین نمی‌کند در تاریخ اسلام هم می‌خوانیم زنان فعال بودند و اگر تا الان نمونه عینی نداشتیم، چون جامعه همیشه در اختیار مردان بوده است و به زن اجازه رسیدن به این مقام را نداده‌اند یا اجازه ندادند خود را برای مرجعیت کاندید کند و اگر در روایت رجل به کار رفته نظر به واقعیت خارجی دارد، چون در آن زمان زن مجتهدی نبوده است.

در مورد پوشش زنان نیز وی بدن زن را زینت می‌داند نه چیزهایی مانند گوشواره و دست‌بند و گردن‌بند و این که زنان الان صورت خود را می‌پوشانند در زمان پیامبر نبوده و از سنت‌های نو پدید است که مسلمانان از سایر فرهنگ‌ها تاثیر پذیرفته‌اند. حد حجاب در شرع مشخص است، ولی این که چه نوع پوششی استفاده شود به عهده عرف است.

وی در جای دیگری در مورد ریشه عقب افتادگی مسلمانان می‌گوید: اختلاف نظرها دلیل این مطلب نیست، بلکه عامل، تعصب است. عصبیت فکری که انسان را چنان از خودش لبریز می‌کند که فهم دیگران را منکر شود و خویش را دارای حقیقتی مطلق بداند. غرب با این همه اختلاف رای در نظریه حکومت و مکاتب اقتصادی و حقوق انسان توانسته است نظام‌هایی استوار بنیان نهد که در آن، آزادی گوناگون مورد احترام است. درحالی که ما از هرگونه اختلاف فقهی یا سیاسی یا فلسفی و کلامی بیم داریم چراکه نتوانسته‌ایم زمینه‌ای آرام برای طرح دیدگاه‌های فرهنگی پدید آوریم؛ زیرا شخصیت‌گرایی همچنان بر ذهنیت صاحبان قدرت در جوامع اسلامی حاکم است. (مرادی: ۱۳۷۷: ۱۷۵)

شرح زندگی علامه فضل الله

وی در سال ۱۹۳۵م (۱۳۵۴ق) در نجف در خانواده روحانی دیده به جهان گشود و تحت نظر پدرش عبدالرؤوف فضل الله (از مراجع مذهبی شیعه) مراحل تربیت و تعلیم را به شیوه آن زمان گذراند. در دوران کودکی وارد مکتب خانه شد؛ ولی فضای خشن آنجا که تحت اداره افراد کهن سال بود با مزاجش سازگار نیامد، به زودی وارد مدرسه‌ای شد که به سبک جدید تأسیس شده بود. بعد از چندی دبستان را هم ترک گفت و در سن نه سالگی وارد حوزه شد. هم زمان با تحصیلات به تناسب سن و ذهنیتش به فضای پیرامون و اوضاع زمانه توجه داشت و اندیشه‌ها و دغدغه‌های فرهنگی و سیاسی زمانه‌اش را از طریق مجلات مصر و لبنان و روزنامه‌های عراقی پی‌گیری می‌کرد. وی صرف و نحو و معانی و بیان تا منطق و اصول فقه را نزد پدر فرا گرفت تا

این که برای یادگیری جلد دوم کفایه به محضر استاد ایرانی‌اش به نام شیخ مجتبی لنگرانی می‌رود. بعد به درس خارج مراجعی همچون آیت الله خوئی، سید محسن حکیم، سید محمود شاهرودی و شیخ حسن حلی راه یافت و همچنین اسفار را نزد ملاصدرا بادکوبه‌ای فرا گرفت.

همچنین مدت ۵ سال نیز این درس را از سید محمدباقر صدر فرا گرفت. وی در سن ۱۷ سالگی به قصد دید و بازدید خانوادگی به لبنان رفت که هم‌زمان با اربعین سید محسن امین عاملی بود قصیده‌ای در رثای او قرائت کرد. در این قصیده بسیاری از مسائل سیاسی روز و از جمله وحدت و بیداری اسلامی و مهاجرت جوانان را مطرح و استعمار فرانسه را تقبیح کرد. وی در سال ۱۹۶۶ به دعوت مؤسسان یک انجمن مذهبی به قصد اقامت دائم به وطن اصلی خویش بازگشت. از دیگر اساتیدی که در شکل‌گیری شخصیت علمی و اخلاقی او تاثیر فراوانی داشت می‌توان به عمویش سید محمد سعید فضل‌الله اشاره کرد.

فضل‌الله از سال‌های نخست نوجوانی در کنار دروس حوزوی به دنبال فعالیت‌هایی رفت که در حوزه نجف چندان پذیرفته نبود. وی با تداوم مطالعات و قرائت مجلاتی همچون مجله الکاتب طه حسین کم‌کم به وجود قریحه شعر درخود پی برد و شروع به سرودن کرد که حاصل آن سه دیوان شعر بود که منتشر شد.

در سال ۱۳۸۰ق جماعتی از علما، مجله‌ای را راه‌اندازی کردند که فضل‌الله در کنار سید محمد باقر صدر و محمد مهدی شمس‌الدین از مدیران آن بود. فضل‌الله به مدت ۶ سال به نگارش مقاله و تالیف کتاب ادامه داد و در کنار سید محمدباقر صدر اولین جنبش شیعی در عراق با نام حزب الدعوة الاسلامیه را تشکیل داد. وی پس از بازگشت به لبنان در سال ۱۹۶۶ با برگزاری جلسات تفسیر و وعظ دینی و اخلاقی و برنامه‌های پرسش و پاسخ، تحول عظیمی در چندین نسل پدید آورد و چنان که خود می‌گوید افتخار تربیت غالب نیروهای مبارز و فعالان مذهبی شیعه را از آن خود نماید. از دیگر افتخارات او تاسیس حوزه علوم دینی بود و خود تدریس خارج فقه و اصول را بر عهده داشت. بسیاری از شخصیت‌های جنبش مقاومت اسلامی لبنان، تربیت شده این مدرسه هستند. همچنین حوزه علمیه ویژه زنان را نیز در بیروت و حوزه‌ای نیز در صور و حوزه المرتضی در دمشق را تأسیس کرده است.

از وی تاکنون بیش از ۷۰ عنوان کتاب به جای مانده است که در حوزه مسائل قرآنی می‌توان به «من وحی القرآن» اشاره کرد و در حوزه اندیشه اسلامی می‌توان در حوزه زنان به «دنیا المرأة» «تاملات اسلامیة حول المرأة» و «قراءة جدیدة لفقہ المرأة الحقوقی» اشاره کرد.

واکاوی اندیشه‌های علامه

از بیوگرافی زندگی وی می‌توان وحدت میان اندیشه و عمل از ابتداء تا انتها را فهمید. وی همواره در حال رشد و ترقی در مسیری روشن و با مقصدی از پیش معلوم است. از همان اول، فضای خشن مکتب خانه را بر نمی‌تابد و به فراگیری علوم جدید می‌پردازد و وقتی عطش وی کم نمی‌شود به فراگیری علوم حوزه می‌شتابد، ولی در کنار علوم حوزوی، روزنامه و مجله می‌خواند و اوضاع سیاسی و اجتماعی را رصد می‌کند، گوئی این جوینده کوچک در آینده علامه و مرجعی بزرگ خواهد شد. چه در کودکی که فضای کهنه اندیشی مکتب را بر نمی‌تافت و چه در بزرگ سالی که مخالفت با شعر و هنر را در فضای حوزه برنتافت، ولی از سرزنش و ملامت اطرافیان از پای نشست. در همان نوجوانی که دغدغه فرهنگی و سیاسی زمانه داشت باعث شد، تبدیل به روزنامه‌نگاری چیره دست و آگاه شود. سرآمد شدن وی در علوم دینی از فقه و اصول گرفته تا تاریخ و سیاست و تفسیر او را تبدیل به علامه‌ای روشن فکر و مرجعی مبارز کرد. برنامه پرسش و پاسخ عمومی در شرایط خاص مرجعیت، کاری است متواضعانه که شرح این جلسات در کتاب «الندوه» در ۲۰ جلد به انتشار رسیده است. از لحاظ فقهی، وی بعضا دارای اندیشه‌هایی است که به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:

۱. پاک بودن ذاتی همه انسان‌ها حتی کفار
 ۲. عدم وجوب تقلید از اعلم و کافی بودن تقلید از عالم
 ۳. بلوغ سنی دختران در ۱۳ سال
 ۴. عدم حرمت تراشیدن ریش
 ۵. عدم وجوب اجازه پدر برای دختر برای ازدواج گرچه مستحب است.
 ۶. جواز قرائت عقد ازدواج با هر زبانی
 ۷. جواز بازی با آلات قمار بدون قصد برد و باخت
 ۸. حرام بودن هر چیزی که ضررش برای انسان بیشتر از نفعش است. (جعفری: ۱۳۹۳)
- در مورد تفسیر قرآن، وی قائل است قرآن کتابی مبین است که خدا نازل کرده تا حجت بر بندگان باشد. بنابراین، این که بگوئیم فهم قرآن تنها در گرو رجوع به اهل بیت است و یا این که چندین معنا برای هر کلمه‌ای در نظر بگیریم و یا فقط به روایات بسنده کنیم این موارد قرآن را از کتاب مبین بودن خارج می‌کند. (پوری: ۱۳۸۵: ۱۰۹)

دکتر لکزایی ریاست پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی از ملاقات خود با فضل الله این چنین می گوید: در سال ۸۴ که به لبنان رفته بودیم با این عالم روشن اندیش ملاقاتی داشتیم، وی یکی از مشکلات بزرگ حوزه علمی را "عدم برخورداری از حس معاصرت" دانستند و گفتند از حوزه قم به منزله مرکز شیعه انتظار می رود، این حس را در خود تقویت کند لازمه این امر ارتباط فعال با جهان معاصر و آشنایی با مسائل و مشکلات آن است. به عنوان مثال از مصاحبه های خود با رسانه های مشهور دنیا گفت و این که با زبانی قابل فهم تأثیرات مثبتی در آن ها به جا گذاشته است. (لکزایی: ۱۳۹۳)

تا به حال با اندیشه های دو تن از مفسران عصری آشنای شدیم که هماهنگ با زمان و مکان نظرات خود را بیان کردند. در این مجال برآنیم تا اندیشه های مفسری را بیان کنیم که با وجود این که جزء اندیشمندان معاصر است، اما اندیشه های وی همچنان سنتی می باشد. در این جا به بررسی زندگی و آثار و اساتید او می پردازیم تا تفاوت وی با دو مفسر قبل مشخص شود.

۳. علامه سید محمد حسین حسینی طهرانی

علامه طهرانی در سال ۱۳۴۵ ق در تهران دیده به جهان گشود. پدرش آیت الله سید محمد صادق، یکی از چهار عالم سرشناس تهران به شمار می رفت و جدش شهر بانو خانم از نوادگان مجلسی دوم می باشد.

وی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در رشته مکانیک و ماشین سازی سپری نمود. پس از اتمام تحصیلات با وجود پیشنهادات بسیار برای ادامه تحصیل در خارج و پذیرش مسؤلیت های گوناگون در رشته تخصصی، تحصیل علوم توحیدی و قرآنی را انتخاب نمود و راه طلبگی در پیش گرفت. در سال ۱۳۶۴ ق در مشهد ملبس گردید و به شهر قم مشرف شد و در مدرسه حجتیه مشغول تحصیل شد. سپس با علامه طباطبائی آشنا شد و از خواص شاگردان ایشان گردید. در مدت هفت سالی که در قم بود از محضر اساتید دیگری همچون آیت الله بهاء الدینی، شیخ عبد الجواد سدهی، شیخ مرتضی حائری، سید محمد حجت، سید محمد داماد و آیت الله بروجردی استفاده کرد. در سال ۱۳۷۰ ق به سفارش علامه و آیت الله صدوقی در ۲۷ سالگی راهی نجف گردید و در آن جا فقه و اصول را نزد حاج شیخ حسین حلی آموخت و همچنین از شاگردان مبرز آیت الله خوئی، آیت الله سید محمود شاهرودی و حاج آقا بزرگ تهرانی به حساب می آمد.

در صفای باطن و تطهیر قلب بنا بر توصیه علامه با آیت الله شیخ عباس قوچانی مرتبط شد. همچنین در مسیر عرفانی انس و مراوده ای با سید جمال الدین گلپایگانی داشت. بیتوته

وی در هر شب جمعه در مسجد سهله او را با سیدهاشم موسوی حداد آشنا ساخت. در سال ۱۳۷۷ بعد از تخصص در علوم عقلی و نقلی و معارف الهی به طهران مراجعت و در مسجد قائم خیابان سعدی که مسجد پدرشان بود به تبلیغ پرداخت. وی تلاش‌هایی در مورد طرح حکومت اسلام، ولایت فقیه، نماز جمعه، نیروی مقاومت ملی، الگوهای اسلامی برای لباس، حجاب، ازدواج، تاریخ، تقویم، ساعت آموزش، فعالیت مردم در جامعه و... داشت که در این راه با حضرات آیات صدرالدین جزائری، شیخ محمد باقر آشتیانی، محمد تقی جعفری، شیخ جواد فومنی، سید رضی شیرازی، شیخ محی الدین انواری، شیخ بهاء الدین محلاتی، صدرالدین حائری، شیخ محمد علی سبط و مرتضی مطهری همکاری داشتند. نامه وی به رهبر کبیر انقلاب راجع به نقد پیش‌نویس قانون اساسی گویای این حقایق است. بعد از ۲۴ سال تلاش در تهران در سال ۱۴۰۰ به مشهد مشرف شد و در مدت ۱۶ سال معارف اسلام را در قالب ۱۹ عنوان در ۵۲ جلد تألیف کرد و در پرورش طلاب اهتمام نمود. آیت‌الله سید احمد خوانساری از وی به عنوان فخر عالم اسلام یاد می‌نمود و علامه او را پاسدار مکتب تشیع و مرحوم حداد او را سید الطائفتین ملقب نمودند.

تالیفات وی عبارت است از: دوره الله شناسی، امام‌شناسی و معادشناسی قرآن، رؤیت هلال در شهر رمضان و لزوم اشتراک در آفاق نسبت به دخول شهر جدید، قضاء و جهاد و حکومت زن و تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء، رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، توحید علمی و عملی، مهر تابان، روح مجرد، رساله بدیعه که با محوریت آیه ۳۴ سوره نساء نگارش یافته است. (امی: ۱۳۸۷: ۱۱۳)

اندیشه‌های طهرانی

همان‌طور که ذکر شد او را می‌توان نماینده معاصر دیدگاه سنتی دانست. در این‌جا به برخی از اندیشه‌های وی که در کتاب رساله بدیعه و رساله نکاحیه بیان شده است، اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت. همان‌طور که ذکر شد، ایشان در قوای ظاهری و باطنی بین زن و مرد تفاوت قائل است. در مغز، قلب، رگ، اعصاب، قامت و وزن، زنان از مردان عقب‌ترند و تعقل در مرد بیشتر از زن است. همچنین او قائل است از لحاظ روحی زنان به مردان متکی هستند. ساخت وجودی زنان متناسب با دو نقش اصلی بارداری و بچه‌داری است و سلامت بدن و روان زن را در این امر می‌داند که همواره در یکی از حالات زایش یا بارداری یا شیر دادن باشند و باردار نبودن و شیر ندادن خلاف است. وی قائل است قیومیت مردان بر زنان دائمی است و علت و منشأ

خارجی دارد و یک امر اعتباری صرف نیست. و این مختص به شوهر نیست. همچنین معتقد است مملکت دارای از مشکل‌ترین امورات و جایز نیست زن هر چند فقیه و مجتهد باشد به مجلس رود. همچنین در جای دیگر می‌گوید: زن‌هایی که به جای بچه‌داری و تکثیر این نوباوه ریحان آدمی این عمل سالم و نیکو را ترک می‌کنند و به دنبال کارهای خارج از منزل می‌روند چه قدر از قافله تقدم و پیشرفت عقب افتاده‌اند. همچنین دستاوردهای علم پزشکی درباره زنان از قبیل بارداری در سنین کمتر از بیست سالگی و بیشتر از ۳۵ سالگی را نمی‌پذیرد و معتقد است سلامتی زن در زائیدن و شیر دادن است. (پزشکی: ۱۳۸۷: ۲۵)

به غیر از مسائل زنان، وی در مسائل دیگری نیز نظراتی دارد:

در جلد چهارم کتاب نور ملکوت قرآن می‌گوید: به شایعه کتاب سوزی، احیاء لغات فارسی باستان، ابزاری برای دور کردن از زبان دین است. وی با اشاره این که سوزاندن کتابخانه اسکندریه و ایران شایعه است، اروپا را مسئول انتشار آن می‌داند و بیان می‌دارد: کتب تاریخ، رمان، مذهب، منطق و فلسفه هیچ‌کدام از اثر آن خالی نیست؛ برای این که این قصه در اذهان رسوخ پیدا کند. بعد به نقل از شهید مطهری استعمار را مساله اصلی می‌داند که به دنبال بی‌اعتقاد کردن مردم به فرهنگ اسلامی هستند و این همه سر و صدا که علیه عرب و حمله عرب به ایران مطرح می‌کنند، راجع به عرب نیست، راجع به اسلام است. فرهنگ ادبیات ایران در زمان پهلوی در قالب حفظ آثار ملی با برانداختن لغات عربی درهاله لغات خارجی مستقیماً بر نابودی روح اسلام می‌کوشید. در زمان پهلوی مؤسسه‌ای بود که برای از بین بردن لغات عربی و فرهنگ اسلام سعی و کوشش داشتند. این‌ها برای دور کردن مردم از لغات قرآن است. روابط جوانان را از علم و قرآن بریدند. وی در مورد فردوسی با این عنوان که تبلیغ برای فردوسی تبلیغ علیه دین است، می‌گوید: این همه سر و صدا برای عظمت فردوسی و تکریم از این مرد خاسر زبان، برده‌تهی دست برای چیست؟ برای آن است که در برابر لغت قرآن و زبان عرب سی سال عمر خود را عشق دینارهای سلطان محمود غزنوی به باد داده و شاهنامه افسانه‌ای را گرد آورده است. فردوسی خواست باطلی را در مقابل قرآن علم کند و خدا جزای وی را در دنیا رسانید و از عاقبتش خبر نداریم. وی بعد نتیجه می‌گیرد که تکلم به زبان عربی برای جمیع مسلمانان لازم است. نمی‌خواهیم بگوئیم کسی که عربی نمی‌داند دین ندارد می‌خواهیم بگوئیم از جمیع مزایا و فوائد و فضائل اسلام من حیث المجموع بهره‌مند نیست. (حسینی طهرانی: ۱۳۸۹: ۱۴۶/۴)

نتیجه‌گیری

در این تحقیق از مفسرانی که در ایران بوده‌اند کمتر سخن به میان آمد، زیرا در بررسی مسائل ایران از دوران مشروطه تا انقلاب ایران شاهد تاثیرات زیادی بر ساختار اجتماعی و فرهنگی هستیم که از غرب‌گرایی گرفته تا غرب‌زدگی و تجددطلبی در قالب ملی‌گرایی، اجبار زنان به بی‌حجابی و چاپ‌مقالاتی علیه نقش زنان خانه‌دار در مجله‌ها و... اما به دلیل دور بودن مفسران از سیاست و اخبار جهان و کم‌بودن توقعات مردم از دین، دیدگاه غالب مفسران این دوره سنتی بوده است.

در طرف دیگر در دوران پیروزی انقلاب، موج‌گرایی به مذهب و حجاب در بین زنان به وجود آمد و زنان دوشادوش مردان در عرصه مسائل سیاسی و صحنه‌های اجتماعی حضور پیدا کردند. در همین زمان کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در سال ۱۹۷۹ در سازمان ملل تصویب شد و زنان عملاً به عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی وارد شده و این امر سبب افزایش خواسته‌های زنان در جهان می‌شود. در این زمان، زنان به عنوان مشاور در دادگاه‌ها مشغول به کار می‌شوند و حتی به عضویت مجلس درمی‌آیند.

حتی در دهه نود این تحولات بسیار چشم‌گیرتر می‌شود. مطالبات زنان بیشتر می‌شود و گروه‌ها و نخله‌هایی برای دفاع از حقوق زنان تشکیل می‌شود. به همین دلیل مفسران در ایران به ناچار تحت تاثیر این افکار و عقائد، غالباً نظرات جدیدی ارائه داده‌اند و شاید بتوان تنها عامل در گرایش عصری آنان را وجود همین مسائل برشمرد. به همین لحاظ در این تحقیق از این مفسرین ذکری به میان نیامد. اما در طرف مقابل با وجود همه این عوامل و مسائل، برخی همان دیدگاه سنتی را دنبال کرده و به دنبال اثبات آن بودند. به همین دلیل، اندیشه‌های نماینده معاصر این دیدگاه - آیت‌الله سید محمد حسین حسینی طهرانی - را بررسی کردیم.

به طور کلی می‌توان این عوامل را در مورد تفسیر عصری مفسرین مذکور برشمرد:

۱. آن چیزی که در مورد شیخ محمود شلتوت در بداهت امر به ذهن می‌آید تاثیر اساتید بر او زیاد بوده است. گرچه محیطی که وی در آن جا می‌زیسته است به گفته مصطفی مراغی موافق برخی از افکار متجددانه نبود، ولی تاثیر افکار مراغی و سلیم و به ویژه عبده که متاثر از سید جمال الدین اسدآبادی است را نمی‌توان در مورد شلتوت نادیده گرفت. از طرف دیگر روحیات او نیز در این امر دخیل بوده است. همان‌گونه که در مورد فتوای تقریب مذاهب بیان شد. همچنین

پیش فرض‌های او و بررسی شبهات که در تفسیرش نمایان است را می‌توان از عوامل دیگر آن برشمرد که این‌ها همه متأثر از اهمیت وی به عقل‌گرایی در تفسیر است.

۲. از واکاوی اندیشه‌ها و زندگی محمد حسین فضل‌الله می‌توان اولاً، به تاثیر محیط و عصر زندگی وی اشاره کرد. ثانیاً، روحیات خود وی که از همان ابتدا مکتب خانه را ترک کرد و در ادامه، فضای حوزه نجف را نیز برتافت و در این راه از کسی یا چیزی هراس به خود راه نمی‌داد تا جایی که عقاید شاذ خود را برخلاف نظریات مشهور بیان می‌کند. همچنین همت وی در کسب علوم جدید و مطالعه روزنامه و مجله در کنار دروس حوزوی و مرادده با برخی از علما همچون سید محمد باقر صدر و محمد مهدی شمس‌الدین را می‌توان اشاره کرد. ثالثاً، اهمیت او به اشکالات و دغدغه‌های عصری خود، همان‌گونه که در جایی مشکلات حوزه قم را ناشی از عدم حس معاصرت می‌دانند. آن چنان اشکالات و سؤالات برای وی اهمیت دارد که در شرایط مرجعیت، جلسه پرسش و پاسخ گذاشته که بعد این جلسات به صورت مکتوب در ۲۰ جلد منتشر می‌شود. رابعاً در مورد پیش‌فرض وی در مورد تفسیر قرآن که او قرآن را کتابی مبین می‌داند که حجت بر بندگان است و این که به روایات بسنده کنیم و یا چند معنا برای هر کلمه‌ای در نظر بگیریم این قرآن را از مبین بودن خارج می‌کند. گرچه در مورد فضل‌الله می‌توان گفت تاثیر اساتید در مورد او ناچیز و کمتر در زندگی وی این مساله نمایان است. همچنین تعصب، مساله‌ای است که هم شلتوت و هم فضل‌الله با آن مقابله می‌کردند.

۳. شخصیت آخری را که به دلیل اندیشه‌های مخالفش در تفسیر عصری بیان کردیم سید محمد حسین حسینی طهرانی است. وی از محضر اساتید زیادی استفاده کرد و به غیر از قم به نجف نیز رفته و در آن جا نیز از محضر اساتیدی استفاده کرد. گرچه وی از علامه طباطبایی و مرحوم‌هاشم حداد تأثیر پذیرفته است؛ اما آن چه می‌توان گفت این است. که اندیشه‌های وی، به نوعی منحصر به فرد بوده و در زمان حاضر کمتر کسی به آن قائل است. بنابراین، تأثیر اساتید در مورد وی نیز ناچیز است. گرچه در برخی موارد وی نظر به شبهات داشته - مانند نقد مقاله بسط و قبض سروش - لکن روحیات وی و پیش فرض‌هایی که او داشته است، مانع از تاثیر دیگر عوامل است، حتی محیط، اساتید، معاصران، دانسته‌های او و طرح اشکالات جدید مانع از آن نبود که وی از اندیشه‌های سنتی خود دست بردارد تا جایی که در مقابل برخی از امور نیز مقاومت کرده و همان اندیشه‌های خود را بیان داشت. امری که در مورد شلتوت و فضل‌الله کمتر دیده می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بی‌جا، بی‌تا.
۳. امین، نصرت بیگم، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
۴. پزشکی، محمد، صورت بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول، ۱۳۸۷ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم: مرکز نشر اسراء، چ اول، ۱۳۷۸ش.
۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، چ اول، ۱۳۶۳ش.
۷. حسینی طهرانی، محمد حسین، رساله بدیعه، ترجمه چند تن از فضلاء، مشهد: علامه طباطبائی، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
۸. حسینی طهرانی، محمد حسین، نور ملکوت قرآن، مشهد: نور ملکوت قرآن، چ پنجم، ۱۳۸۹ش.
۹. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه، چ دوم، ۱۴۲۰ق.
۱۰. زحلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه و المنهج، بیروت: دارالکفر المعاصر، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
۱۱. شلتوت، محمود، تفسیر قرآن کریم، ترجمه محمد رضا عطائی، مشهد: شرکت به نشر، چ اول، ۱۳۸۲ش.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم: فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۶۵ش.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۴. طبیب اصفهانی، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چ دوم، ۱۳۷۸ش.
۱۵. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ش.
۱۶. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر، چ دوم، ۱۴۱۹ق.
۱۷. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۸. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، چ یازدهم، ۱۳۸۳ش.
۱۹. قرشی، علی اکبر، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چ سوم، ۱۳۷۷ش.
۲۰. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ششم، ۱۳۷۱ش.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۲. مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ اول، ۱۴۲۴ق.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ اول، ۱۳۷۴ش.
۲۵. موسوی سبزواری، عبد الاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اهل بیت، چ دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۶. میرزا خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تهران: انتشارات اسلامی، چ اول، ۱۳۹۰ق.
۲۷. نفیسی، شادی، عقل گرایی در تفاسیر قرن ۱۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، چ اول، ۱۳۷۹ش.

پایان نامه

۲۸. شاه جعفری، حورا، سیر تحول تفسیری آیه «الرجال قوامون على النساء» در یکصد سال اخیر، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۸ش.

مقالات

۲۹. اسکندریلو، محمد جواد، «تفسیر قرآن در دوره جدید و معاصر»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۶۸، قم، مرکز پژوهش‌های صدا و سیما، ۱۳۸۴ش.
۳۰. امی، زهرا، «تاملات منطقی بر نظرات علامه حسینی طهرانی پیرامون مسائل زنان»، فصلنامه بانوان شیعه، شماره ۱۵، قم، موسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۷ش.
۳۱. پوری، امیر حسین، «نگاهی به تفسیر من وحی القرآن علامه سید محمد حسین فضل الله»، دو فصل نامه حدیث اندیشه، شماره اول، شهر ری، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۵ش.
۳۲. عصمتی، حسن، «آشنایی با شخصیت تفسیری شیخ محمود شلتوت»، مجله گلستان قرآن، شماره ۱۳۹، تهران، مرکز توسعه و ترویج فعالیت‌های قرآنی، ۱۳۸۱ش.
۳۳. مرادی، مجید، «مصاحبه با علامه سید محمد حسین فضل الله پیرامون گفتگوی تمدن‌ها»، مجله نامه مفید، شماره ۱۶، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۷۷ش.

منابع اینترنتی

۳۴. بازرگان، سوسن، طلایه‌داران وحدت در جهان اسلام، <http://www.intjz.net/maqalat>، ۱۳۹۳/۱۱/۱۵.
۳۵. جعفری، محمد، علامه فضل الله و جایگاه اندیشه در اسلام، <http://azadj.blogfa.com/post-338>، <http://www.azadj.com/post-338.aspx>، ۱۳۹۳/۱۰/۲۹.
۳۶. لک‌زایی، شریف، علامه فضل الله و حس معاصرت، http://www.lakzaee.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1749، ۱۳۹۳/۷/۲۰.

*checking the interpretation process
of the verse 34 of Nisa from the perspective
of some contemporary scholars*

Hasheme zaree ebrahim abad

This article checking the interpretation process of the verse 34 of Nisa from the perspective of some contemporary scholars. this verse is also known as verse protection which has the words that over the centuries past to the present has changed that each of the commentators have expressed interpretations according to the time and place and their social status, cultural and family.

In here we look at this verse from the perspective of three contemporary characters and will examine the causes and factors of their interpretation.

Keywords: change in interpretation, protection, men and women, fear and recalcitrance.

***Place of intellect and faith
in sacrificing Ismael Holiness***

Marzie Alirezaee

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.

Standards and features of Tafsir of "al-Tahrir Wa al-Tanvir"

Mohammad Ezati Bakhshayesh

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.

***The Metaphors Existed in The Examples of Qur'an
and Bedouin culture***

Maryam Salehi Manesh

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 Qur'an. 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.

Quran position against exaggeration

Mohammad Ali Moslehi Iraqi

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.

***Divine and Servitude Monotheism from the Ignorant
Arab's perspective and Quran's reaction to it***

Mohammad Soltani

This article studies two important topics which are divine and servitude monotheism from the ignorant Arab's point of view, and the way 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, worshiping many God epoch-making .