

الحمد لله
الرحمن الرحيم

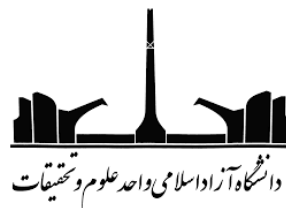






پژوهشنامه معارف اهل بیت (علیهم السلام)

سال چهارم، شماره ۱۱، بهار ۱۴۰۴



دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: عباسعلی رستمی ثانی

سردبیر: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

مدیر داخلی: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم،

پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمابر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) در پایگاه های زیر نمایه می شود:

<https://eval.journals.iau.ir>: سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی

<https://tasnim.iau.ir>: (تسنیم) قرآن و عترت

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.



هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران
(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
(محمد جواد فلاح) دانشیار دانشگاه معارف اسلامی
(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران
(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
(سوسن آل رسول) استاد دانشگاه فردوسی مشهد
(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران

مشاوران علمی

عباس اشرفی، امیر توحیدی، مجید معارف، محمد علی مهدوی‌راد، محمد تیموری، سید محمد رضوی

همکاران این شماره در داوری مقالات

محمد رضا آرام، حسین مرادی، فاطمه رحمانی سیدشکری، عباسعلی رستمی ثانی، علی شریفی،
مجتبی محمدی انویق، حاتم مهدوی نور.



راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) به نشر پژوهشهای قرآنی، حدیثی و معارف نورانی اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات حدیثی و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که:

الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛

ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛

پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذی‌صلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایشگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار میکروسافت وُرد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو دو فرمت پی‌دی‌اف و وُرد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک‌تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات **پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع)** اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه‌تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می‌کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی‌تر هستند — کم‌تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی‌شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه‌کار علاقه‌مند به پژوهش نیز بتوانند به‌سادگی و بی‌سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به‌ترتیب مُشتمل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش‌گفته بازنموده می‌شود)، نتیجه‌گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی‌فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام شهر مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می‌کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می‌گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام أشهر مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقوله جِسْم لا کَالْأَجْسَام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۹۶۴م)، *بُغْيَةُ الوُعَاء*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام أشهر مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب مَن لا يَحْضُرُهُ الفقيه در سده های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می شود، نام أشهر وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می شد، نامی را برمی گزینیم که با بی طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام اشهر، نام و نام پدر فرد حذف می شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می شود و جای ذکر نامشان را نمی گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام أشهر فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ احمد بن حنبل* که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداًالامکان با بهره جویی از فهرست کتابخانه ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۰>

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیل توضیح داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با

رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنرفتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کار بسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث انصراف دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه دردست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۲>

است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، درگرو فهم برخی دیگر باشد.

فهرست

- بررسی آراء تفسیری مصطفی طباطبائی در آیات «ولایت و اولی الامر» / مجید بابالیان.....۱۳
- شاخصه‌های محبت الهی در انسان خداپاور... / میرجلیلی، فاکرمبیدی، علوی‌نیا.....۳۳
- بررسی راهبردی جامعه تربیت‌یافته... / اسماعیل‌زاده، فلاح، ولی‌زاده.....۵۲
- بررسی عوامل بازدارنده از تقوا در عهد عتیق... / قربانی، آرام.....۶۹
- تحلیل تاریخی-انتقادی بر ادعای شباهت دو محمد... / نورآبادی، امینی، مهدویان.....۹۰
- معانی عبارت «مِنْ دُونِ اللَّهِ» در قرآن... / مدینه، رادبین، امیری.....۱۰۳
- چکیده‌های انگلیسی۱۲۴

بررسی آراء تفسیری مصطفی طباطبائی در آیات «ولایت و اولی الأمر»

مجید بابالیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶، صفحه ۱۳ تا ۳۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مصطفی حسینی طباطبائی از مفسران جریان شیعه‌نمای «قرآنیان»، در کتاب تفسیر خود با عنوان بیان معانی در کلام ربّانی در تفسیر آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مائده) با ترجمه عبارت «ولی» به معنای دوست و همدل و نیز زیر سنوال بردن روایات شأن نزول این آیه و روایات انفاق انگشتر در حال رکوع توسط امام علی (ع)؛ ولایت و سرپرستی امیر مؤمنان علی علیه‌السلام را انکار نموده و با این استدلال که ولایت و سرپرستی غیر خدا برای مسلمانان جایز نیست، ولایت در این آیه را به معنای دوست همدل معنا نموده و در آیه «اطاعت» یا «اولی الأمر» (آیه ۵۹ سوره نساء) نیز، «اولی الأمر» را به معنای کارگزاران و مقامات لشکری دانسته است. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی، اثبات شده روایات بهره برداری شده توسط مصطفی طباطبائی در مقابل روایات متواتر شأن نزول آیه ولایت، ضعیف‌السند و شاذ بوده و ولایت امامان تابع ولایت خدا است. همچنین با توجه به لزوم معصوم بودن اولی الأمر در آیه «اطاعت»، کارگزاران و مقامات کشوری نمی‌تواند مصداق «اولی الأمر» در این آیه باشد.

کلیدواژه‌ها: امامت، آیه ولایت، مصطفی طباطبائی، وهابیت، قرآنیون، ولی امر.

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات آذربایجان شرقی، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز،

ایران: majbaybayi@gmail.com

۱-۱- درآمد

گرایش به جریان قرآن بسندگی از زمان خلیفه‌ی دوم با شعار «حسبنا کتاب الله» شروع شد. در همه‌ی دوره‌های تاریخ، این جریان فراز و نشیب‌هایی داشته، ولی در دو قرن اخیر در دو شبه‌قاره‌ی مصر و هند، شکلی منسجم به خود گرفت (روشن ضمیر، ۱۳۹۰ش، ۲۲-۲۳).

بررسی تاریخ جوامع اسلامی نشان می‌دهد قدرت سیاسی و نظامی و اقتصادی اسلام پس از نخستین دوران اوج خود یعنی سده‌ی نخست تا نیمه‌ی سده‌ی ششم هجری قمری که با حاکمیت مسلمانان بر آسیای مرکزی تا اندلس و مغرب همراه بود؛ مجدداً از سده‌ی نهم تا نیمه سده یازدهم اوج گرفت و سه قدرت سیاسی مهم در قلمرو مسلمانان یعنی عثمانیان، صفویان، گورکانیان شکل گرفتند. پس از مضمحل شدن این قدرت‌ها از قرن ۱۷ میلادی، مسلمانان گرفتار فقر، ظلم، استبداد، استعمار، استثمار و بحران هویت و فرهنگ و مورد هجوم تمدن جدید غربی شدند. در این شرایط برخی جنبش‌های اسلامی، بازگشت به سیره سلف و قرآن را راه حل دانستند (بنیادگرایان یا سلفی-گرایان) و مخالف تجدد و نوآوری بودند، گروهی برای جبران عقب‌ماندگی از غرب بر مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی تأکید کردند (تجددگرایان) و گروهی برقراری جامعه‌ی اسلامی بر پایه‌ی وحی را راه حل دانستند که به احیای دینی معروف هستند (طباطبایی‌فر، ۱۴۰۰ش، ۵-۸). نظریه پردازان انقلاب اسلامی ایران همچون امام خمینی (ره) از این گروه بودند.

گروه اول یعنی اصلاح طلبان سلفی‌گرا با ساده‌سازی فهم و عمل به متن موجب گردیدند به قشر و ظاهر دین قناعت کنند و علومی مانند فلسفه و عرفان را که ریشه در دین اسلام دارند، پس زدند و با انحصار تمام معنای متن در وحی به جای تفسیر فرا زمانی و جاودانانه از قرآن و با شعار اینکه همه نص شفاف است و نیاز به مفسر ندارد گرفتار دایره‌ی تنگ اندیشه‌های محدود مسلک و هابیت قرار گرفتند (همان، ۵۳). استاد مرتضی مطهری می‌نویسد: «این‌ها این نهضت را به نوعی به سلفی‌گری تبدیل نمودند و پیروی از سنت را تا حد پیروی از ابن تیمیه تنزل دادند و در حقیقت بازگشت به اسلام نخستین را به صورت بازگشت به حنبلی‌گری که قشری‌ترین مذاهب اسلامی است تفسیر کردند. روح انقلابی مبارزه با استعمار و استبداد تبدیل شد به مبارزه با عقائدی که بر خلاف معتقدات حنبلیان، مخصوصاً ابن تیمیه حنبلی است.» (مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های صد سال اخیر، ۵۰). این گروه، که برداشتی ساده از اسلام بود، برای همگان قابل درک بود و فاقد پیچیدگی در فهم بود از این رو موجب جذابیت و توسعه این مسلک شد (طباطبایی‌فر، جریان‌شناسی فکری فرهنگی در ایران معاصر، ۱۱۱). از سوی دیگر پول نفت عربستان نقش مهمی در توسعه این مسلک داشت.

جریان فکری قرآنیان، با تکیه بر شعار بازگشت به قرآن، در سال‌های مشروطه و پس از آن، تحت تأثیر اندیشه‌های اخوان المسلمین از جمله سید قطب و رشید رضا و اندیشه‌های اصلاحی شیخ هادی نجم آبادی توسط یکی از شاگردان وی به نام اسدالله خرقانی شکل گرفت. خرقانی علیه رضاشاه موضع گرفت و مشابه جنبش‌های سلفی‌گرای جدید، عامل انحطاط مسلمین را ترک عمل به سیاست مقرر اسلام دانست و الگوی قابل تقلید را همان چهل سال نخست اسلام دانست. او برای نشان دادن جمهوریت، نظریه امامت شیعی را کنار گذاشت و با تفسیر اولی الامر به رئیس جمهور معتقد بود اسلام ملک الملوک ندارد بلکه اسلام مجری احکام لازم دارد. سپس در ادامه شیخ محمد خالصی‌زاده از اصلاح‌گران ضد رضا شاه و پس از او حیدرعلی قلمداران با ترجمه برخی از آثار او و تأثیر پذیری از خرقانی و شریعت سنگلجی علاوه بر تأکید بر حکومت اسلامی به طرح عقائد سلفی با عنوان مبارزه با خرافات در جامعه پرداختند. اما رفته رفته نسل دوم قرآنیون مانند مصطفی طباطبائی و ابوالفضل برقی از یک حرکت وحدت‌گرا و مبارز در نسل اول، به یک جنبش انتقادی در درون تشیع تبدیل شدند. کار به جایی رسید ابوالفضل برقی که قبلاً به نقد تصوف و فلسفه و بعدها به نقد باورهای عامیانه شیعه می‌پرداخت به نقد اصل تشیع پرداخت و در اوج کار به وهابیت رسید و کتاب عقیده اسلامیة محمدبن عبدالوهاب را ترجمه نمود (جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ۸۳۴).

به‌طور کلی اکثر نسل جدید جریان قرآنیان از جمله نسل اخیر این جریان همانند ابوالفضل برقی و مصطفی طباطبائی در برخی از مسائل اعتقادی از قبیل اصل امامت، مهدویت، شفاعت‌خواهی، عزاداری و زیارت با شیعیان اختلاف دارند و با تضعیف روایات در خصوص جایگاه انبیاء و امامان و متهم نمودن به غلو در مورد ایشان، نگاه بدبینانه‌ای به این‌گونه روایات دارند.

البته برخی انتقادات حقی نیز وجود دارد که مرجعیت شیعه آن را می‌پذیرد به عنوان مثال خرافات و بدعت‌هایی مانند قمه‌زنی در ایام محرم که موجب وهن تشیع شده و خوشبختانه پس از انقلاب اسلامی به تدریج با فتاوا و رهنمودهای مقام معظم رهبری برچیده شد. یا برخی عقائد غلو آمیز شیخیه و اهل حق در خصوص اهل بیت ﷺ که از فرق تشیع بوده ولی علمای تشیع آن را قبول ندارند.

۱-۱-۲- مصطفی طباطبائی و کتاب تفسیر وی

مصطفی حسینی طباطبائی از جمله عناصر شاخص این جریان در سال ۱۳۱۴ به دنیا آمد. تفسیر «بیان معانی در کلام ربانی» مهم‌ترین تالیف وی است و در ۱۴ جلد در فضای مجازی منتشر یافته که به همراه کتاب تفسیر «تابشی از قرآن» ابوالفضل برقی از مهم‌ترین تفاسیر جریان فکری قرآنیان به‌شمار می‌رود.

برخی از کتابهای معروف وی عبارت است از: خیانت در گزارش تاریخ، شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، متفکرین اسلامی در برابر منطق یونانی، حقارت سلمان رشدی، راهی به سوی وحدت اسلامی، نقد کتب حدیث، بازنگری در معانی قرآن، قرآن بدون حدیث هم قابل فهم است، اسلام و مقوله خشونت (از خوارج تا داعش). کتاب اخیر وی نشان می‌دهد علیرغم اینکه وی برخی از عقائد شیعه را تخطئه می‌کند و برخی عقائد شبه وهابی دارد ولی با این حال، عقائد تکفیری داعش را انکار می‌نماید.

۱-۳- بیان مسئله

مصطفی طباطبائی در تفسیر آیه ولایت (آیه ۵۵ سوره مبارکه ی مائده) یعنی ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ را با ترجمه عبارت «ولی» به معنای دوست و همدل و نیز زیر سؤال بردن روایات شأن نزول این آیه و روایات تصدق انگشتر در حال رکوع توسط امام علی ع؛ ولایت و سرپرستی امیر مؤمنان علی علیه السلام را انکار نموده و با این استدلال که ولایت و سرپرستی غیر خدا برای مسلمانان جایز نیست، ولایت در این آیه را به معنای دوست همدل معنا نموده و در آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء که به آیه اطاعت (اولی الامر) معروف است نیز، «اولی الامر» را به معنای کارگزاران و مقامات لشکری دانسته است.

از این رو در این پژوهش به این سؤال پاسخ داده خواهد شد که آیا استدلال‌های مصطفی طباطبائی بر اساس استدلال‌های عقلی و نقلی قابل قبول می‌باشد؟ و اگر قابل قبول نیست خطاهای مبنایی موصوف در تفسیر این آیات چیست؟

با توجه به در قید حیات بودن مصطفی طباطبائی، وی به عنوان تنها عنصر شاخص قرآنیان مطرح بوده، لذا هواداران مشارالیه و نیز برخی از مردم عادی بدلیل عدم شناخت عقائد خاص ایشان در جلسات تفسیر وی در فضای مجازی و حقیقی حضور می‌یابند که تبیین و نقد عقائد مشارالیه در توجیه و اقناع سازی ایشان ضرورت دارد.

۱-۴- پیشینه تحقیق

علیرغم اینکه تاکنون پژوهش‌های فراوانی در خصوص آیه «ولایت» و آیه اطاعت (اولی الامر) صورت گرفته و تمامی مفسران شیعه در کتب تفسیری خود در این باره بحث نموده‌اند، ولی پیرامون دیدگاه‌های تفسیری مصطفی طباطبائی درباره‌ی این آیات، پژوهش اندکی صورت گرفته است. در نقد دیگر آثار مصطفی طباطبائی کتاب «بررسی و نقد مبنایی فکری و اعتقادی جریان شبه سلفی در ایران با تأکید بر آرا و عقاید مصطفی طباطبائی» توسط محمد ملک‌زاده تألیف شده، ولی درباره‌ی این آیات تحقیقی صورت نگرفته است. یکی از همفکران قبلی وی به نام محمد تقی حسینی ورجانی

سایتی با نام «قرآنیون»^۱ راه اندازی نموده بود که در آن، ضمن اعلام برائت از این جریان، ردیه‌ای بر عقائد مختلف قرآنیان و تفسیر وی به صورت مختصر نوشته شده است. اخیراً نقد محمد تقی ورجانی به صورت کتاب درآمده و تحت عنوان «موحدان سلفی و کتاب خدا» به چاپ رسیده است که بحث بررسی آیات امامت و ولایت در آن نیامده است.

از جمله امتیازات این مقاله در نقد تفسیر بیان معانی در کلام ربانی استفاده از روایات صحیح السند و استفاده از کتب معتبر اهل سنت در این زمینه است. همچنین در این رساله سعی شده از طریق مبانی و روش تفسیری مصطفی طباطبائی به نقد این تفسیر پرداخته شود.

۱-۵- معنانشناسی ولایت

این واژه از ماده «ولی» اشتقاق شده است. راغب معنای «ولی» را چنین بیان می‌کند: هرگاه دو چیز به گونه‌ای کنار هم قرار گیرد که فاصله‌ای بین آنها نباشد (راغب، المفردات، ۵۴۷). لذا اصل و ریشه این کلمه را به معنی «قرب و نزدیکی» دانسته‌اند و معنای ثانوی این کلمه مانند صاحب و ناصر و حبّ از آثار و لوازم قرب و نزدیکی است (ابن فارس، معجم المقاییس اللغة، ۱۴۱/۶). همچنین «والی» از اسماء خدا است به معنای صاحب همه چیز و متصرف در آن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۰۷/۱۵). ابن اثیر می‌گوید: «واژه ولایت یعنی حسن تدبیر و قدرت و فعل را گویند و اگر این خصوصیات در کسی جمع نشود به او والی نگویند». سپس به واقعه‌ی غدیر اشاره و می‌نویسد: «عمر به علی گفت: «أَصْبَحْتَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ» یعنی ولی هر مؤمن» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۲۲۷/۵). بنابراین لفظ «ولی» مشترک معنوی است؛ یعنی برای یک معنای کلی (قرب و نزدیکی) مصادیق متعددی وجود دارد. کلمه «ولی» و هم‌خانواده این کلمه در قرآن بیش از ۱۰۰ بار تکرار شده که در هر مورد با توجه به قرائن، معنی و مفهوم آن بر اساس معنای اصلی «ولی» و معانی ثانویه آن به دست می‌آید.

۱-۶- رابطه‌ی امامت با ولایت

امامت ریاست عام و فراگیر در امور دنیایی و دینی است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۵/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۴/۵). امامت به معنای زمامداری امور مسلمین و حکومت و اولویت در امور است که لازمه‌ی معنای ولایت است. ولی معنای ولایت این است که امور ما، تحت اوامر او است و ما باید از او پیروی کنیم. با اثبات مقام، امامت هم ثابت می‌شود چرا که امامت از آثار و لوازم مترتبه بر ولایت است (حسینی تهرانی، ۱۳۹۰ش، ۱۴۴).

نظرات مصطفی طباطبائی در مورد آیات ولایت و امامت

۲-آیه ولایت

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵)

(۵۵)

سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند.

۲-۱- زیر سؤال بردن روایات انگشتر در حال رکوع توسط امام علی

مصطفی طباطبائی برای اینکه ابتدا بر روایات اسباب نزول آیه ولایت خدشه وارد کند، به اختلاف برخی از این احادیث با یکدیگر پرداخته و می‌گوید: «در برخی روایات آمده علی انگشتر خود را به سائل بخشید ولی در روایت کلینی آمده حضرتش جامه خویش را که قیمت هزار دینار داشت، بدو بخشید و بعید است امام علی با آن زهد و پارسایی جامه‌ی هزار دیناری بر تن داشته باشد. سپس بیان می‌دارد: از ابن عباس آمده که انگشتری علی از طلا بود! (خاتم من ذهب) و در مذهب امامیه مسلم شده که انگشتری طلا به دست کردن برای مردان جایز نیست» (حسینی طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۱۰۲-۱۰۳).

سپس از بین آن همه روایت که سبب نزول آیه را اعلام ولایت امام علی و شأن نزولش را اعطاء انگشتر توسط ایشان به سائل می‌دانند - علامه امینی فقط نام شصت و شش نفر از حفاظ و مشایخ بزرگ اهل تسنن را به نقل از کتاب‌هایشان آورده است - به مانند ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۵/۷) روایت شاذی که امام علی را مصداقی از «الذین امنوا» در این آیه دانسته، روایت صحیح می‌داند، و با بیان اینکه؛ ممکن نبود دست به چنین اسراف‌ی بزند و آن ثروت کثیر را به یک مرد فقیر بدهد؛ روایات سبب نزول آیه ولایت را زیر سؤال می‌برد (حسینی طباطبائی، تفسیر بیان معانی در کلام ربانی، ۵۵/۳).

ولی در تناقضی آشکار بر خلاف کتاب تفسیرش، در کتاب بازنگری در معانی قرآن، پس از ذکر این شبهات، ادعاها و استدلال‌های خود را تعدیل نموده و قول زمخشری را برگزیده و می‌نویسد: «آیه بر لفظ جمع آمده هرچند سبب نزول آن یک تن-علی- بوده است تا مردم در عمل به نظیر کار وی رغبت بندند». سپس اظهار می‌کند: «این معنا منافی با آن نیست که سبب نزول آیه کریمه، اتفاق امام علی در راه خدا باشد که الحق مصداق کامل آیه قرآنی بوده است و انکار همه‌ی روایاتی که در این باره - چنان‌که بعضی بر آن رفته‌اند- ناموجه است» (همان، ۱۳۹۰ش، ۱۰۴-۱۰۶).

نقد و بررسی

ابتدا باید گفت در تمامی روایات، «انفاق انگشتر» آمده و روایتی که شیخ کلینی در کتاب خود مبنی بر «انفاق لباس» به قیمت هزار دینار آورده (کلینی، الکافی، ۲۸۹/۱) از لحاظ سندی ضعیف است که علامه مجلسی به ضعف سندی آن اشاره نموده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۴۹/۳).

علاوه بر تفاسیر تشیع، تفاسیر اهل سنت فوق الذکر (طبری، بغوی، زمخشری، ابوحیان، بیضاوی، ابن جوزی) که شأن نزول آیه ولایت را ذکر نموده‌اند، هیچ‌کدام روایتی مبنی بر طلا بودن انگشتر نیاورده و فقط «انگشتر» و یا «انگشتر نقره» نقل نموده‌اند (طبری آملی، ۱۴۲۰ق، ۴۲۵/۱۰-۴۲۶؛ بیضاوی، انوارالتنزیل و اسرارالتأویل، ۳۰۱/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۵۶۱/۱؛ ابی حیان الأندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ۳۰۱/۴، بغوی، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ۶۳/۲-۶۴). از جمله دانشمندان اهل سنت که روایات مربوط به شأن نزول آیه ولایت را به طرق مختلف در کتاب خود جمع نموده حاکم حسکانی از مفسران قرن پنجم است که در کتاب خود بیش از ۲۵ روایت از طرق مختلف از جمله ابن عباس، انس بن مالک، محمد بن حنفیه و پدرش، عطاء بن سائب، ابن جریج، امام باقر^ع، عمار بن یاسر، جابر بن عبدالله انصاری، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری و خود امام علی^ع مبنی بر نزول آیه ولایت در پی انفاق انگشتر توسط امام علی^ع به سائل، نقل نموده است. این در حالی است در تمامی این احادیث از عنوان خاتم (انگشتر) استفاده شده و فقط در چهار روایت از ابن عباس به نوع آن انگشتر اشاره شده که در یکی عبارت «خَاتَمٌ عَقِيقٌ يَمَانِيٌّ أَحْمَرٌ» و در دو مورد عبارت «خَاتَمٌ فَضَّةٌ» (انگشتر نقره) و فقط در یک مورد «خَاتَمٌ مِنْ ذَهَبٍ» نقل شده که آن‌هم گفته نشده که از انگشت دستش بیرون آورده که حکم حرام بودن برای مرد داشته باشد. ولی مصطفی طباطبائی شیطنت نموده و از بین این همه روایت فقط به روایت ابن عباس و آن‌هم روایت ضعیفی که در آن عبارت «خَاتَمٌ مِنْ ذَهَبٍ» آمده، اشاره کرده تا روایات را تضعیف نماید.

مصطفی طباطبائی از بین چندین حدیثی که ابن جریر طبری درباره‌ی آیه ولایت آورده و در آن شأن نزول وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ، امام علی^ع ذکر شده، بدون اینکه به آنها اشاره کند روایتی که به نفع عقائد خود است انتخاب نموده و امام علی^ع را یکی از مصادیق این قسمت از آیه معرفی نموده است. جالب این است که حسکانی حدود ۲۵ روایت از طرق مختلف آورده که آیه ولایت در شأن امام علی^ع است و فقط یک روایت از عبدالملک آورده که عَلِيٌّ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا (حاکم حسکانی، بی‌تا، ۲۲۳/۱-۲۴۳). سند کامل حدیث طبری را حسکانی چنین آورده است: حَدَّثَنَا شُرَيْحُ بْنُ يُونُسَ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (همان، ۲۲۱/۱). در بررسی احوال راویان این حدیث، فارغ از اینکه اکثر راویان این حدیث از امام

باقرع، سنّی مذهب هستند، هُشِیم کذاب معرفی شده است (ابن معین، ۱۴۰۵ق، ۲/۲۴۳). همین روایت را ثعلبی به گونه‌ای دیگر از امام باقرع نقل نموده که نشان از اختلاف و تشّت در این حدیث است: شریح بن یونس، هشیم بن عبد الملک قال: سألت أبا جعفر عن قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا قال: هم المؤمنون بعضهم أولياء بعض (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۸۱/۴). در این روایت هم سند رجالی آن و هم قسمت آخر روایت متفاوت با حدیث طبری و حسکانی است.

جالب این است که مصطفی طباطبائی دادن یک انگشت به سائل از سوی امام علی ک، بدلیل اسراف بعید دانسته و آن را ثروت کثیر خوانده است. این در حالی است که در بررسی روایات فوق الذکر هیچ اشاره‌ای به گران بها و ثروت کثیر بودن آن انگشت اشاره نشده است. همچنین ابن عطیه اندلسی قول جمهور مفسرین می‌داند که اتفاق نظر دارند علی بن ابی طالب در حالی که در رکوع بود صدقه را اعطاء کرده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۲۰۸/۲).

از سویی دیگر به نظر می‌رسد منظور مصطفی طباطبائی از این جمله آن است که علی ک از بیت المال و زکات مسلمین، بعید است چنین انگشت گران بهایی انفاق کند، این در حالی است که واژه زکات ۳۲ بار در قرآن آمده که به انفاق مال با انگیزه الهی نظر دارد و قید مستحب یا واجب باید به مدد قرینه باشد، بلکه قرائن و روایات بیشتر نشان می‌دهد این انفاق، صدقه بوده و از زکات مسلمین پرداخت نشده است.

۲-۲- ولیّ به معنای دوست همدل و هم‌پیمان

مصطفی طباطبائی بر خلاف تشیع معنای ولایت در این آیه را به معنی اولی به تصرف نمی‌داند وی ولایت به آن معنا را فقط برای خداوند می‌داند. وی می‌گوید: واژه ولیّ به معنی «دوست همدل و هم‌پیمان» یا «سرپرست» است. اما از آن‌جا که بعید بوده مسلمان‌ها غیر خدا را به سرپرستی بگیرند، لذا مراد از ولیّ در آیهی ولایت را «دوست و یاور» می‌داند (حسینی طباطبائی، تفسیر بیان معانی در کلام ربانی، ۴۵/۳-۴۸).

بررسی و نقد

اولاً در قرآن چند دسته آیات درباره‌ی ولایت وجود دارد. برخی آیات، ولایت تکوینی و هرگونه تصرف و تدبیر را بالاصاله فقط برای خداوند می‌داند. مانند: مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ (سجده: ۱۴) و در همین معنا می‌فرماید: وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶). دسته‌ای دیگر نیز ولایت تشریعی و هدایت و ارشاد را بالذات برای خدای متعال ثابت می‌کند: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (بقره: ۲۵۷).

اما برخی آیات قرآن ولایت تشریعی را همانند آیه ولایت و آیهی النَّبِیُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ (احزاب: ۶) برای رسول خدا(ص) و امام علی(ک) ثابت می‌کند که برگشت این نوع ولایت به‌سوی ولایت تشریعی خداوند عالم است که در خدا به‌صورت اصل و مستقل و در غیر او به تبع است و حصر صورت گرفته در آیه ولایت با واژه انما این مطلب را می‌رساند که این ولایت شامل عام و شامل همه نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۹۰/۶-۱۹). در حقیقت هشدار است به مسلمانان که مراقب باشند که دیگران را بجای خدا و مؤمنانی که خداوند معرفی کرده، به عنوان ولی انتخاب نکنند. لذا ولایت و سرپرستی خداوند اصل است و ولایت و سرپرستی پیامبر و مؤمنین موصوف در آیه، تابع ولایت خداوند است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۶۴۸/۱).

ثانیاً در صورتیکه در این آیه «ولی» را به معنی دوستی و یاور بگیریم تنها مومنانی که خاضع هستند دوستدار و یاور یکدیگر خواهند بود که با آیه ۵۱ مانده أُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ در تناقض خواهد بود. لذا رابطه محبت و نصرت هرگز انحصاری نیست و بایسته همه مسلمانان است.

ثالثاً بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد نصرت خداوند به‌صورت مطلق بیان نشده بلکه همواره به‌صورت مشروط است. در حالی که در این آیه ولایت بصورت مطلق آمده است. مانند إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ (محمد: ۷)؛ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ (حج: ۴۰).

رابعاً برخی روایات نیز نشان می‌دهد معنای ولی در این آیه به معنای وزیری و جانشینی پیامبر است و این مقام در پاسخ به درخواست پیامبر خدا برای وزیری امیر مؤمنان در امور ایشان است: از نظر روایی نیز ثعلبی و فخر رازی از ابوذر غفاری نقل نموده‌اند که پس از اعطاء انگشتر توسط امام علی(ع) در رکوع، پیامبر(ص) فرمودند: «اللهم إني أختي موسى سألک، فقال: رَبِّ اشرح لي صدری ويسر لي أمري ... وأجعل لي وزيراً من أهلي هارون أختي أشد به أذري سپس فرمود: اجعل لي وزيراً من أهلي علياً أشد به ظهري» سپس ابوذر می‌گوید به‌خدا قسم هنوز دعایش تمام نشده بود که جبرئیل نازل شد و فرمود: یا محمد اقرأ، فقال: وما أقرأ؟ قال: اقرأ إنما وليكم الله ورسوله... و هم راکعون (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۸۰/۴-۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۸۳/۱۲؛ ابن البطریق، بی‌تا، ۷۹/۱؛ عاملی، ۱۳۸۴ش، ۲۶۰/۱).

جالب این است که ابن تیمیه، بدون اشاره به اسناد این حدیث، ثعلبی را متهم به نقل روایت از احادیث ضعیف نموده و دلیل باطل بودن آن را روایت نکردن مفسرانی همچون ابن جریر طبری خوانده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰/۷-۱۳). آلبانی دیگر عالم وهابی نیز با انتقاد از برخی از علمای شیعه که این روایت را بدون ذکر سند آن، صحیح و موثق خوانده‌اند با اشاره به سخنان ابن تیمیه، بر ثعلبی تاخته

است (آلبانی، سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه، ۶۷۳/۱۰). این در حالی است حتی ابن تیمیه نیز بدون ذکر سند روایت، این حدیث را باطل دانسته است. البته اگر همه مفسران اهل سنت، احادیثی که به ضرر خودشان هست ذکر کنند، جای تعجب است!

۲-۳- لفظ جمع دلیلی بر عدم انحصار آیه

مصطفی طباطبائی به مانند برخی از اهل سنت همچون زمخشری و بیضاوی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۶۴۹/۱؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ۱۳۲/۲)، سبب نزول آیه ولایت را درباره‌ی امام علی ک دانسته ولی معتقد است آیه وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ بر لفظ جمع آمده و حمل جمع بر مفرد تا قرینه‌ی روشن نباشد، خلاف اصل است (حسینی طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۱۰۴؛ همان، تفسیر بیان معانی در کلام ربانی، ۵۵/۳).

بررسی و نقد

در قرآن مجید چندین مورد وجود دارد که برای مفرد از صیغه‌های جمع استفاده شده است. مانند آیه‌ی مباحله که فضیلتی بی‌نظیر بر امیرمؤمنان و حضرت زهرا (سلام الله علیها) و دو فرزند بزرگوارشان است. در این آیه لفظ جمع «انفسکم» برای حضرت علی ک به عنوان «جان پیامبر» به کار رفته است، چنانکه سیوطی و فخر رازی در تفاسیرشان بر اساس روایات بر این امر صحه گذاشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۴۸/۸؛ سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۲۳۳/۲).

علامه طباطبائی در این زمینه پاسخی مناسب‌تر داده است، ایشان می‌گوید: «فرق است بین اینکه لفظ جمع را اطلاق کنند و یک نفر را اراده کنند، با آیه‌ای که بصورت جمع به کار رود در صورتی که مشمول آن قانون جز یک نفر کسی نباشد و حالت دوم در عرف زیاده‌تر از حالت اول است. چنانچه در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّيَّ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ با دلیل معتبر و روایت صحیح داریم بر اینکه مرجع ضمیر الیهم با اینکه ضمیر جمع است یک نفر بیش نیست و آن حاطب بن ابی بلتعه است یا در آیه: يَقُولُونَ لَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ روایت صحیح داریم که قائل این سخن یک نفر بیش نیست و او عبد الله بن ابی بن سلول رئیس منافقین است» (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۹/۶-۱۰). یعنی لفظ جمع در معنای مفرد استعمال نشده، بلکه لفظ جمع، بیش از یک فرد در خارج مصداق نداشته و آن علی بن ابی طالب ک است.

از سویی دیگر هر چند شأن نزول آیه درباره‌ی یک فرد، سبب انحصار دلالت آیه نمی‌شود اما در این آیه در حقیقت تعبیر صیغه جمع از این جهت است که می‌خواهد بفهماند اگر شارع، ولایت را به بعضی از افراد ارزانی می‌دارد از این جهت است که او در اخلاص و عمل بر دیگران تفوق و برتری دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۱/۶). البته برخی از مفسران شیعه نیز از تعبیر به لفظ جمع در این

آیه، با توجه به برخی روایات، ولایت امامان دیگر را نتیجه گرفته‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ۱۰۸/۱، عروسی الهویزی، ۱۴۱۵ق، ۶۴۳/۱). اگر مؤمنینی که باید ولایت آنها را در آیه ولایت پذیرفت، همان «وَالَّذِينَ آمَنُوا» باشد، در این صورت «ولی» و «ولایت‌پذیر» یکی می‌شود، بنابراین مکلفین این آیه مسلماً غیر مؤمنینی هستند که در آیه ولایت با قید «و هم راکعون» محدود شده‌اند (ایماندوست، آیات ولایت در تفسیر فخرالدین رازی، ۲۹۰).

شاهد دیگر مفرد آمدن «ولی» است؛ اگر «الذین آمنوا» به بیش از یک نفر نظر داشته باشد، مطابقت میان مبتدا و خبر را می‌طلبند و باید چین می‌گفت: «أَنَّمَا أُولَئِکُمْ... الذین آمنوا» (حیدری‌فر، ۱۳۹۳ش، ۱۱۳).

مصطفی طباطبائی برای اینکه انحصار «و هم راکعون» را از امام علی علیه السلام بردارد معنای آن را تغییر داده که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۲-۴- «و هم راکعون» به معنای «و هم خاضعون»

مصطفی طباطبائی «و هم راکعون» در آیه ولایت را جمله حالیه برای «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» گرفته، سپس بر اساس کتاب لغت «لسان العرب» رکوع را به معنای «خضوع» معنا می‌کند و می‌گوید: آیه شریفه مفهوم وسیعی دارد و ولایت عام مؤمنان را بر یکدیگر می‌رساند (مصطفی طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۱۰۵؛ همان، بی‌تا، ۴۹/۳).

بررسی و نقد

اکثر دانشمندان لغت‌شناس همچون فراهیدی، زمخشری، زبیدی، طریحی، ابن فارس، راغب اصفهانی، فیومی معنای حقیقی و لغوی رکوع را به معنای انحنا و خم شدن دانسته‌اند (فراهیدی، بی‌تا، ۲۰۰/۱؛ زمخشری، ۱۴۱۹ق، ۳۸۱/۱؛ زبیدی، بی‌تا، ۱۷۶/۱؛ طریحی، ۳۷۵ش، ۴/۳۴۰؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۳۴/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق، ۲۰۸؛ فیومی، ۱۴۲۵ق، ۲۳۷/۱). بنابراین معنای لغوی رکوع، خم شدن به نحو مخصوص است، که در شرع نیز به همین معنا استعمال می‌شود و چون قرینه‌ای در آیه ولایت بر معنای مجازی رکوع به معنای خضوع و تواضع وجود ندارد، جایز نیست بدون قرینه در این معنا به کار برده شود. بنابراین صرف استناد به لغت‌نامه‌ی ابن منظور نمی‌تواند دلیلی بر صحت آن باشد. از سویی دیگر در این لغت‌نامه در ادامه، رکوع را به معنای انحنا و خم شدن نیز ذکر کرده است: والرُّكُوعُ: الانْحِنَاءُ، وَمِنْهُ رُكُوعُ الصَّلَاةِ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳۳/۸). لذا کاربست رکوع در یکی از اجزای نماز به همین مناسبت است. پس با توجه به مدنی بودن سوره مائده، روشن می‌شود رکوع در آیه انفاق در معنای اصطلاحی یعنی رکوع نماز است.

۲-۵- برخی دلایل انتصاب الهی امامت و اثبات امامت

لزوم خالی نبودن زمین از حجت الهی

آفرینش خدای تعالی از وجود انسان‌های کامل (حجت خدا) خالی نبوده و نخواهد بود. در قرآن و روایات شواهد متعددی در باره این حقیقت وجود دارد که به برخی از آن اشاره می‌شود: **إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** (رعد آیه ۷): تو تنها بیم دهنده هستی و برای هر قومی هدایت‌گری است.

این آیه اثبات می‌کند هیچ قومی بدون هدایت‌گر حقیقی نخواهد بود. مفسرین زیادی درباره این آیه با توجه به روایات متعدد فرموده‌اند: زمین هیچ‌گاه از هدایت‌گر حقیقی یعنی معصوم خالی نخواهد بود. علامه طباطبائی می‌گوید: «زمین هیچ وقت از هدایت‌گری که مردم را به سوی حق هدایت کند خالی نمی‌شود، یا باید پیغمبری باشد و یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند» (حسینی تهرانی، تلخیص امام شناسی، ۱۱/۴۱۶).

بالغ بر ۲۶ حدیث مفصل و مختصر در تفسیر این جمله که عبارت **وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** تفسیر شده به ائمه اطهار هر کدام در زمان خود؛ در بعضی از این اخبار حسب و نسب و اسم هر یک را معین نموده است (طیب، ۱۳۷۸ش، ۷/۳۱۱).

به عنوان مثال در کتب اهل سنت مانند الدرالمثور آمده است که: ابن جریر و ابن مردویه و ابونعیم در کتاب المعرفه و دیلمی و ابن عساکر و ابن نجار روایت کرده‌اند که وقتی آیه **إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** نازل شد رسول خدا ص دست خود را بر سینه‌اش نهاد و فرمود: من منذر، آنگاه دست بر شانه علی نهاد و فرمود تو هادی هستی یا علی، هدایت یافتگان بعد از من بوسیله تو هدایت می‌شوند (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۴/۴۵).

یا در کتاب کافی به سند خود از فضیل روایت کرده که گفت: از امام صادق ع پرسیدم معنای جمله **وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** چیست؟ فرمود: هر امامی، هادی مردمان قرنی است که وی در میان آنان زندگی می‌کند (کلینی، کافی، ۱/۱۹۱). در همین کتاب از امام صادق ع نقل شده است: «رسول خدا در تفسیر این آیه فرمود: من منذر و علی هادی است، حال به نظر تو ای ابا محمد آیا در امروز هادی و هدایت‌گری وجود دارد؟ عرض کردم فدایت شوم، همواره از شما هادیانی یکی پس از دیگری وجود داشته تا نوبت به شخص شما رسیده است. فرمود خدا رحمت کند ای ابا محمد، اگر این چنین بود که وقتی آیه‌ای که در حق مردی نازل شده با مردن آن مردم، می‌مرد، قرآن می‌مرد ولی قرآن کریم در بازماندگان جاری است، چنانچه در گذشتگان جاری بود» (کلینی، کافی، ۱/۱۹۲). علامه طباطبائی

در این روایت شمول آیه شریفه به علی ک‌ه را از باب جری بر مصداق می‌داند که از همین باب بر باقی ائمه ع نیز جریان می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۱۱/ ۴۴۷-۴۴۹).

همچنین از جمله روایاتی که پس از نزول آیه ۷۱ سوره اسراء یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ پیامبر ص به امامان بعد از خود از جانب خدا و از اهل بیت خود اشاره کرده و علامه مجلسی سند آن را که در کتاب الکافی آمده، صحیح ارزیابی کرده بدین شرح است:

لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ - يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ قَالَ الْمُسْلِمُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اَلَيْسَتْ اِمَامَ النَّاسِ كُلِّهِمْ اُجْمَعِينَ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ اَنَا رَسُولُ اللَّهِ اِلَى النَّاسِ اُجْمَعِينَ وَلَكِنْ سَيَكُونُ مِنْ بَعْدِي اِئِمَّةٌ عَلَى النَّاسِ مِنَ اللَّهِ مِنْ اَهْلِ بَيْتِي (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ۲/ ۴۴۲؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۲۱۵).

از نظر استدلال عقلی نیز پاسخ حقیقی به نیازهای مخلوقات در سیر استكمال از اقتضائات حکمت الهی در نظام آفرینش است. وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ (ابراهیم آیه ۳۴): و از هر آنچه خواسته‌اید به شما داده است. حال در این مسیر استكمال، انسان به وجود معصومان ﷺ نیاز ثابت و استمرار دارد و بدون وجود انسان کامل و معصوم راه حق را آن‌چنان که هست نمی‌تواند کشف نماید، لذا وجود پیامبران و رسل و ائمه ع در پاسخ خدای تعالی به این نیاز فطری و آفرینشی انسان است و بدون وجود استمرار هدایت‌گران معصوم، آفرینشی غیرحکیمانه و عبث است که چنین امری از خدای تعالی محال است (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۵۴-۶۴).

دلایل نقلی دیگر انتصاب الهی امامان ﷺ

معرفی ویژگی و نام امامان ﷺ

در معتبرترین کتب اهل سنت پیامبر ص خبر از شکست‌ناپذیری دین اسلام از طریق ۱۲ خلیفه که همگی از قریش است خبر می‌دهد. اسناد رجالی این حدیث در کتاب سنن ابو داود و ترمذی و مسند احمد بن حنبل صحیح ذکر شده است (مسلم، بی‌تا، ۳/ ۱۴۵۳؛ ابوداود، بی‌تا، ۱۰۶/۴، ترمذی، ۱۳۹۵ق، ۵۰۱/۴، ابن حنبل، ۴۲۱ق، ۳۴/۴۶۹).

یا در روایاتی دیگر که در کتب اهل سنت نیز است، ایشان فرمود: علیّ آخی و وزیری و وارثی و خلیفتی فی اُمّتی و ولیّ کلّ مؤمن بعدی هو اَوَّلُهُمْ ثُمَّ ابْنِی الْحَسَنَ، ثُمَّ ابْنِی الْحُسَیْنَ ثُمَّ تَسَعُهُ مِنْ وَلَدِ الْحُسَیْنَ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتّٰی یَرْدُوا عَلٰی الْحَوْضِ (حموی الجوینی، بی‌تا، ۱/ ۳۱۸). یا در روایتی دیگر فرمودند: یا جابر اِنْ اَوْصِیائی و اُئِمَّةُ الْمُسْلِمِیْنَ مِنْ بَعْدِی اَوَّلُهُمْ عَلِیٌّ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَیْنُ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ الْمَعْرُوفُ بِالْبَاقِرِ سَتَدْرُکُهُ یَا جَابِرُ فَاِذَا لَقِیْتَهُ فَاقْرَأْهُ مِنْی السَّلَامِ، ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسٰی بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُوسٰی، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ

الحسن بن علی، ثم القائم اسمه اسمی و کنیتہ کنیتی محمد بن الحسن بن علی (قندوزی، بی تا، ۳/۳۹۹). نیز دهها روایت دیگر که مجالی به اشاره در این پژوهش نیست.

اسناد تاریخی در مورد انتخابی نبودن امامت و جانشینی پیامبرص

گذشته از روایات متواتر فوق، گزارش‌های تاریخی نیز حاکی از این است که پیامبر ص در همان روزهای اول پیامبری‌اش مسئله جانشینی را یک مسئله الهی می‌داند و در برابر بیعت بنی عامر در ازای خلافت و جانشینی آنها (إِنْ نَحْنُ بَايَعْنَاكَ عَلَى أَمْرٍ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ اللَّهُ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ، أَيْكُونُ لَنَا الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِكَ؟) می‌فرماید: الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ (ابن هشام، بی تا، ۵۱/۲). در حقیقت آنچه به روز غدیر اختصاص داشت، اعلام رسمی و گرفتن بیعت از مردم بود و گر نه رسول خدا ص در طول دوران رسالتش بارها، جانشینی امیر مؤمنان علی ع را به‌ویژه در اوایل رسالت پس از نزول آیه وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ گوشزد کرده بودند: إِنْ هَذَا أَخِي وَ وَصِي وَ خَلِيفَتِي فَيَكُم فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا (طبری، ۱۳۸۷ق، ۶۳/۲؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ۱/۶۶۱). لذا معرفی امام علی ع به عنوان ولی و وصی و خلیفه و جانشین بعد از رسول خدا، موضوعی نبوده که در روز غدیر برای اولین بار تازگی داشته باشد بلکه از ابتدای دعوت در یوم الدار آغاز شده و در روز غدیر جنبه همگانی یافت.

۳- انکار تطبیق آیه اولی الامر یا آیه اطاعت بر امامان ع

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (نساء: ۵۹)

در این آیه خداوند همگان را به اطاعت از اولی الامر فرا می‌خواند و این گروه را در کنار پیامبر می‌نشاند. این اطاعت قید و شرطی به همراه ندارد و بی‌چون و چرا است و این مطلب جز با عصمت "اولی الامر" سازگار نیست زیرا سر سپردگی این‌چنینی تنها در برابر کسی شایسته است که از کج‌روی و کج‌اندیشی در امان است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۴/۶۲۰-۶۲۲). در روایاتی از رسول خدا و امیر مؤمنان ع نیز علت اطاعت از اولی الامر، عصمت ایشان دانسته شده است (صدوق، علل الشرایع، ۱/۱۲۳؛ صدوق، الخصال ۳۶۲ش، ۱/۱۳۹؛ ابن قیس، بی تا، ۱/۴۰۶ و ۴۰۸).

سیوطی در کتاب خود به نقل از ابن عباس سوره نساء را ششمین سوره مدنی و سوره مائده را بیست و هفتمین سوره مدنی از مجموع ۲۸ سوره‌ی نازل شده ذکر نموده است (سیوطی، ۱۳۸۴ش، ۱/۵۱). این موضوع نشان می‌دهد آیه اطاعت یا اولی الامر مقدمه و زمینه‌ساز برای ابلاغ جانشینی رسول خدا بوده است. همچنان‌که آیه تطهیر مهر اثبات عصمت اهل بیت ع و بدنبال آن خود تعیین‌کننده‌ی مصداق اولی الامر است.

در روایات متعددی از شیعه از جمله کتاب معتبر شیعه یعنی کافی، امام باقر ع مصداق و مقصود «اولی الامر» در این آیه را ائمه معصومان ع معرفی نموده‌اند: «ایانا عنی خاصه، امر جمیع المؤمنین بطاعتنا»: «مقصود از آن فقط ما هستیم و خداوند همه‌ی مؤمنان را به اطاعت از ما امر کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۷۶/۱). علامه محمد تقی مجلسی در باره‌ی سند این حدیث نوشته است: «روی الکلینی فی القوی کالصحیح، بل الصحیح» (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ۸/۶).

مصطفی طباطبائی با بیان اینکه عده‌ای از شیعیان واژه «اولی الامر» را منحصر به دوازده معصوم می‌دانند، بدون کوچک‌ترین اشاره به روایات شأن نزول این آیه، چنین اتهامی به شیعه نسبت می‌دهد: «این موضوع نیز شاید ریشه‌ی تاریخی داشته و ناشی از مبارزات استقلال‌طلبانه ایرانیان علیه خلفای عرب باشد». سپس وی با توجه به آیه فوق بیان می‌کند: مقصود از «امر»، امور دینی نیست، زیرا دین در کتاب خدا و سنت تمام می‌شود. سپس با توجه به آیه ۸۳ همین سوره: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ، همانند همفکرش حیدرعلی قلمداران (قلمداران، ۱۳۳۹ ش، ۲۷۶)؛ مأموران کشوری و لشگری را مصداق اولی الامر می‌داند و اطاعت از آنها را (در حدود مأموریتشان) پس از اطاعت از خدا و رسول لازم می‌داند. البته وی اولی الامر را مرجع مطلق نمی‌داند و با توجه به این بخش از آیه: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ در صورت اختلاف با ایشان کتاب و سنت را تنها مرجع مطلق معرفی می‌کند (مصطفی طباطبائی، ۱۶۷/۳-۱۶۸).

۳-۱- بررسی و نقد

فخر رازی علیرغم اینکه دانشمند متعصب اهل سنت است ولی قسمتی از استدلال‌های وی، ذیل آیه‌ی اولی الامر بهترین پاسخ به شبهات افرادی همچون مصطفی طباطبائی است، وی می‌نویسد: «خداوند متعال در این آیه اطاعت از صاحبان امر را به قاطعیت، امر فرموده است و هر که را خداوند امر به اطاعت از او کرده است، از روی قطعیت باید معصوم از خطا باشد زیرا اگر معصوم نبود، آنگاه با توانا بودن او به خطا، خداوند دستور می‌دهد که از آن پیروی کنند، و این امر به منکر است پس این امر منجر به جمع شدن امر و نهی در موضوع واحد می‌شود که محال است». هرچند وی در ادامه در تعیین و مصداق معصومان ع به خطا رفته و اجماع امت را مصداق اولی الامر دانسته است. همچنین فخر رازی در جواب اکثر اهل سنت و افرادی مانند مصطفی طباطبائی که مصداق اولی الامر را امیران لشکر می‌دانند، می‌نویسد: «حمل آیه، بر اطاعت از امیران مستلزم درج شرط در آیه است، زیرا اطاعت از امیران تنها در صورتی واجب است که با حق باشند. اینکه اطاعت از خدا و اطاعت از رسول او مطلقاً واجب است ... اما اطاعت از امیران و سلاطین قطعاً واجب نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۱۳/۱۰).

مصطفی طباطبائی به دلیل اینکه در آیه فوق محل نزاع مردم در حکم خدا را اولی الامر معرفی نکرده، از این موضوع چنین استنباط می‌کند که پس «امر» امور دینی نیست. در حالی که این قسمت از آیه صاحب تشریع یعنی کتاب خدا و سنت رسول خدا را معرفی می‌کند. این قسمت از آیه شریفه بدین معنا است که ولی امر حق تغییر حکم ثابت الهی و دستور بر خلاف اوامر الهی را ندارد بلکه برای اینکه اولی الامر مغایر با اوامر و نواهی خدا و رسول خدا عمل نکند باید معصوم باشد (حسینی تهرانی، ۱۳۹۰ ش، ۶۵). لذا شأن اولی الامر تبیین حکم خدا و رسول است که همانند حکم الهی و پیامبر واجب الطاعه است.

به عبارت دیگر اطاعت اوامر پیامبر(ص) دو حوزه دارد: بیان حلال و حرام و احکام الهی بر اساس وحی؛ بیان راهکارهای مدیریتی در شئون مختلف جامعه‌ی اسلامی؛ اولی الامر در حوزه‌ی اول حق تشریع ندارد بلکه حق روایت‌گری و گزارش و تشریح احکام را دارد و در صورت اختلاف فقط بر اساس قانون الهی که به وسیله پیامبر به مردم رسانده شده داوری می‌کند و مرجع حل اختلاف است، ولی در حوزه دوم می‌تواند فرمان دهد و عهده دار تصمیم‌سازی اجتماعی گردد که در آیه‌ی: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ... بدان اشاره شده است. اما چون باید معصوم باشند در هر دو حوزه مردم باید مطیع محض اوامر ایشان باشند. بنابراین استدلال مصطفی طباطبائی مبنی بر اینکه «امر» امور دینی نیست، صحیح نیست.

روایتی دیگر در مورد آیه اولی الامر: در کتاب معتبر کافی دو روایت از دو طریق آمده: از امام صادق ع پرسیدم آیا اطاعت اوصیا واجب است، فرمود: بلی خداوند در مورد ایشان فرمود: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و باز درباره‌ی ایشان این آیه را نازل فرمود: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ... وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱/۱۸۹). بررسی اسناد این دو حدیث در نرم افزار درایه النور که ویژه بررسی رجالی سند روایات شیعه است نشان می‌دهد یکی از احادیث، صحیح و دیگری موثق(به دلیل وجود غیر امامی ثقه در سلسله سند به نام قاسم بن محمد الجوهری) ارزیابی شده است. در منابع اهل سنت نیز اخبار متعددی مبنی بر اینکه آیه اولی الامر، در شأن علی علیه السلام نازل شده، وجود دارد(ابن مردویه، ۱۴۲۴ ق، ۱/۱۲۷ و ۱۳۰؛ حسکانی، بی تا، ۱/۱۸۹-۱۹۴).

۴- نتیجه

یکی از خطاهای تفسیری مصطفی طباطبائی بی توجهی به روایات متواتر شأن نزول آیات و انتخاب گزینشی روایات شاذ و ضعیف برای زیر سؤال بردن روایات دال بر انتصاب الهی امام علی (ع) به مقام ولایت و امامت است. یکی دیگر از انحرافات مصطفی طباطبائی لغزش های وی در مسئله ولایت پذیری است که آن را فقط برای خداوند می داند این در حالی است که مسئله ولایت بالاصاله برای خداوند است و خداوند ولایت را برای پیامبران و امامان (ع) با اذن خود بصورت غیر مستقل و محدود اعطاء نموده است. وی برای اینکه آیه ولایت را به تمام مؤمنین بسط دهد بدون توجه به معنای لغوی «راکعون» و بدون قرینه خاصی، با استناد به یک کتاب لغت، آن را به «خاشعون» ترجمه نموده است. به طور کلی مبنای عمده اشکالات مصطفی طباطبائی، عدم تتبع کامل در آیات قرآن و عدم دقت کافی در سیاق برخی آیات، بی اعتنایی وی به احادیث صحیح در این زمینه است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. ابن البطریق، حافظ (بی تا)، *خصائص الوحی المبین*، محقق: الشیخ مالک المحمودی، بی جا: دار القرآن الکریم، چاپ نگیں.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات (۱۳۹۹ق)، *النهاية فی غریب حدیث*، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی - محمود محمد الطناحی، بیروت: مکتبه العلمیه.
۳. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتاب العربی.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، *منهاج السنه*، عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود.
۵. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، *مسند امام احمد بن حنبل*، تحقیق: شعیب الارنووط، عادل مرشد، چ اول، بی جا، موسسه الرساله.
۶. ابن عطیه اندلسی، أبو محمد (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن مردویه، ابی بکر أحمد بن موسی (۱۴۲۴ق)، *مناقب علی بن ابی طالب (ع) وما نزل من القرآن فی علی (ع)*، قم: دارالحديث.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، با تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چ ۳.

۹. ابن جوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۰. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابن قیس الهلالی، سلیم (بی تا)، *سلیم بن قیس الهلالی*، بی جا، سایت کتابخانه مدرسه فقاہت (<https://lib.eshia.ir>).
۱۲. ابن معین، یحیی (۱۴۰۵ق)، *تاریخ ابن معین روایه ابن محرز*، دمشق: مجمع اللغة العربیة.
۱۳. ابن هشام الحمیری (بی تا)، *سیره ابن هشام*، تحقیق: طه عبد الرؤوف سعد، بی نا.
۱۴. ابوداود سجستانی، سلیمان (بی تا)، *السنن*، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۵. الأندلسی، أبی حیان (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
۱۶. ایماندوست، علی اصغر (۱۳۹۵ش)، *آیات ولایت در تفسیر فخرالدین رازی*، تهران: انتشارات دلیل ما.
۱۷. آلبنی، ناصر الدین (۱۴۱۲ق)، *سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة*، دار المعارف.
۱۸. بغوی الشافعی، أبو محمد (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل (تفسیر بیضاوی)*، بیروت: دار احياء التراث العربی.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، *سنن الترمذی*، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي.
۲۱. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، قم: الشریف الرضی.
۲۲. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. جعفریان، رسول (۱۳۸۳ش)، *جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران سال های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۴. حسکانی، حاکم (بی تا)، *شواهد التنزیل*، موسسه الطبع و النشر.
۲۵. حسینی تهرانی، محمد حسین (۱۳۹۰ش)، *تلخیص موضوعی امام شناسی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۶. حسینی طباطبائی، مصطفی (بی تا)، *بیان معانی در کلام ربّانی*، <https://archive.org/details>.

۲۷. حسینی طباطبائی، مصطفی (۱۳۹۰ش)، *بازنگری در معانی قرآن*، بی جا.
۲۸. حمویی جوینی، ابراهیم (بی تا)، *فرائد السمطين*، موسسه المحمودی.
۲۹. حیدری فر، مجید (۱۳۹۳ش)، *مدرسه امامت*، قم: انتشارات زائر استان قدس، چاپ سوم.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ق)، *المفردات*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. روشن ضمیر، محمد ابراهیم (۱۳۹۰ش)، *جریان شناسی قرآن پسندگی*، تهران: سخن.
۳۲. زبیدی، مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمرو (۱۴۱۹ق)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۳۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، بیروت: دار الفکر.
۳۶. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۴ش)، *الاتقان فی علوم القرآن*، مترجم: مهدی حائری، تهران، موسسه امیر کبیر.
۳۷. شریف مرتضی (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الإمامة*، تحقیق: سید عبدالزهره حسینی، چ ۲، تهران: موسسه الصادق (ع).
۳۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طباطبائی فر، سید محسن (۱۴۰۰ش)، *جریان شناسی فکری و فرهنگی در ایران معاصر*، تهران: موسسه آفتاب خرد.
۴۰. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۴۱. طبری، أبو جعفر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: دار التراث.
۴۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، تهران: انتشارات مرتضوی.
۴۳. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام تهران.
۴۴. عاملی، علی بن یونس (۱۳۸۴ش)، *الصراط المستقیم*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، المکتبه المرتضویه.
۴۵. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۴۶. فخر رازی، محمد ابن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دارالفکر
۴۷. فراهیدی، خلیل بن أحمد (بی تا)، *العین*، محقق: المخزومی، السامرائی، دار و مکتبه الهلال.
۴۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ق)، *المصباح المنیر*، قم: دارالهجره.
۴۹. القشیری النیشابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن (بی تا)، *صحیح مسلم*، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث.
۵۰. قلمداران، حیدر علی (۱۳۳۹ش)، *ارمغان آسمان*، چاپخانه قم.
۵۱. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (بی تا)، *ینابیع الموده لدو القربی*، دار الاسوه للطباعه والنشر المطبعه.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه. چ چهارم.
۵۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح سیدهاشم رسولی، مروی: دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۵۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، *زبدہ البیان فی احکام القرآن*، تهران: المکتبه المرتضویه.

شاخصه‌های محبت الهی در انسان خداپاور از دیدگاه قرآن و روایات

علی محمد میرجلیلی^۱

محمد فاکرمیدی^۲

نسرین علوی‌نیا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸، صفحه ۳۳ تا ۵۱ (مقاله پژوهشی)

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای به بررسی شاخصه‌های محبت الهی در انسان خداپاور از دیدگاه قرآن و روایات می‌پردازد و بدین منظور از قرآن کریم، روایات و اندیشه‌های مفسران برای تکمیل بحث کمک گرفته است. یافته‌های پژوهش که در قالب شش شاخصه بررسی شده است بیانگر این است که رابطه انسان خداپاور و خدا محبت است. انسان وجودی مستقل ندارد و وجودش وابسته به خداوند است، خداوند رب انسان و جهان است و تمام امورات آنها را تدبیر می‌کند. انسان تحت تربیت دائم پروردگار است و تمام عقاید و رفتار او در ارتباط با رب معنا می‌شود. وقتی خدا محبوب انسان باشد همه زندگی و رفتار انسان بر اساس این محبت انجام می‌شود و محبت به تبعیت از خداوند منجر می‌گردد. شاخصه‌های محبت الهی در انسان خداپاور شامل شاخصه اول تفضل ابتدایی خداوند به انسان، شاخصه دوم محبت انسان به خداوند، تنها موجود فناپذیر، شاخصه سوم پذیرش ربوبیت محبوب و تبعیت از محبوب، شاخصه چهارم محبت ورزی بر اساس ایمان، شاخصه پنجم محبوب خدا شدن و شاخصه ششم رسیدن به رضایت و رضوان الهی در آخرت است.

کلیدواژه‌ها: انسان خداپاور، محبت الهی، حب، قرآن، روایات.

۱. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد، ایران: almirjalili@meybod.ac.ir

۲. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، تهران، ایران: m-faker@miu.ac.ir

۳. طلبه حوزه سطح ۴، موسسه آموزش عالی جامعه النور، شیراز، ایران: na.alavinia@yahoo.com

۱- درآمد

قرآن کریم در طی ۲۳ سال در موقعیت‌ها و شرایط متعدد به خاطر وجود حکمت‌های مختلف نازل شده است که کمتر اتفاق می‌افتد در آن، موضوعی یک‌جا و در کنار هم مورد بررسی باشد به همین دلیل موضوعات مختلف در کل متن به صورت پراکنده ذکر شده است؛ لذا اگر کسی بخواهد نگاهی کلی به تمام متن داشته باشد یا معنای نسبتاً جامعی را از یک معنا مورد کنکاش قرار دهد ناگزیر است که آن را در گوشه گوشه قرآن جست و جو نماید.

حب و محبت از موضوعاتی است که مورد بحث در علوم مختلف قرار گرفته و عرفا، ادبا، شعرا، نویسندگان و فیلسوفان مختلف در این زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند و گستره‌ای به قدمت تاریخ دارد. قرآن کریم و روایات نیز به این موضوع اهمیت ویژه‌ای داده‌اند. بنابراین پرداختن به این واژه حائز اهمیت است و تاکنون تحت عناوین و از زاویه‌های مختلف، مورد بحث و بررسی در مجامع علمی و دینی قرار گرفته است.

از طرفی هر انسانی بر اساس نگرش‌ها، بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای بیرونی که متأثر از باورها و ارزش‌های پذیرفته‌شده نزد اوست شناخته می‌شود. این نگرش‌ها و شناخت‌ها زمینه‌ساز تغییرات اساسی در رفتار اوست. بدین جهت روند زندگی انسان‌ها و آثار به‌جا مانده گواه این مطلب است که اگر باوری الهی در روح و اندیشه انسان تاثیر بگذارد، قطعاً به زندگی و هدف فرد و آداب و رسوم او، رنگ و بوی خدایی خواهدداد و خداپاوری علاوه بر ساحت بینش، در منش و کنش فردی و اجتماعی انسان نیز ظهور پیدا می‌کند که نمونه بارز آن ابتدا در زندگی فردی و سپس اجتماعی بروز می‌یابد.

گرچه تاکنون پژوهش مستقلی که شاخصه های محبت الهی در انسان خداپاور از دیدگاه قرآن و روایات را مورد بررسی قرار داده باشد، صورت نگرفته است اما پژوهش‌هایی مشابه در خداپاوری وجود دارد پس به نوعی می‌توان گفت تحقیق پیش رو، از این حیث بدیع به شمار می‌آید. از مقالات مشابه در خداپاوری می‌توان به خداشناسی از ابراهیم تا کنون «دین یهود، مسیحیت و اسلام» از کارن آمسترانگ^۱ که توسط محسن سپهر در سال ۱۳۹۳ ترجمه و چاپ شده است.

مقاله ای با عنوان «خداپاوری و یافته های علوم شناختی دین: سازگاری یا ناسازگاری» توسط سیدمهدی بیابانکی در مجله پژوهشهای فلسفی کلامی تابستان ۱۳۹۸ شماره ۸۰ به چاپ رسیده است.

مقاله ای با عنوان «تحلیل نقش خداباوری در کارکردهای علوم انسانی دستوری از منظر آیت الله مصباح یزدی» توسط علیرضا رجبی و محمدعلی محیطی اردکان در مجله تحقیقات بنیادین علوم انسانی در پاییز ۱۳۹۹ شماره ۲۰ چاپ شده است.

مقاله ای با عنوان «تطور و خداباوری؛ طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوبر^۱» توسط روزبه زارع و سیدحسین حسینی در مجله معرفت فلسفی در تابستان ۱۴۰۰ شماره ۷۲ به چاپ رسیده است.

مقاله ای با عنوان (When and why does belief in a controlling deity strengthen cultural goal commitment) به معنی (چه زمانی و چرا اعتقاد به خدای کنترل کننده تعهد هدف فرهنگی را تقویت می کند) در سنگاپور توسط اسمارت^۲ در سال ۲۰۱۸ چاپ شده است. در این مقاله سعی شده است تا با استفاده از نظریات جامعه شناسی و بهره گیری از یافته های پژوهشی اندیشمندان، به بررسی رابطه اعتقاد به خداوند با اهداف فرهنگی پرداخته شود و نهایتاً به این پرسش پاسخ داده شود که اعتقاد به خداوند، چه رابطه ای با اهداف فرهنگی دارد؟

مقاله دیگر با عنوان (The difference between the culture of God-believing and God-unbelieving society) به معنی (تفاوت فرهنگ جامعه خدا باور و خدا ناباور) توسط اودن^۳ در سال ۲۰۱۷ در استکهلم سوئد چاپ شده است. در این پژوهش بعد از مرور اندیشه های کلاسیک، بدبینانه و خوش بینانه در مورد فرهنگ جوامع دینی و غیردینی از نظریه های اندیشمندان جهت ساخت چارچوب نظری بهره گرفته می شود.

روش این مقاله توصیفی - تحلیلی و ابزار آن کتابخانه ای است و به بررسی این سوال که شاخصه های محبت الهی در انسان خدا باور از دیدگاه قرآن و روایات چیست می پردازد.

۲- معنای خدا باوری

خدا باوری را می توان باور به «خدای یکتا، پروردگاری نامتناهی»، (معین، ۱۳۸۱: ۲۵۷/۱) دانست. خدا باوری دارای سه مرتبه است که نخستین مرتبه آن یاد خدا به قلب، همراه با انجام واجبات و ترک محرمات است. در حدیثی آمده است: منظور از اینکه همیشه به یاد خدا باشی، این نیست که مرتب سبحان الله بگویی، بلکه منظور این است که واجبات و محرماتی را که برای تعیین شده، رعایت کنی و مراقب باشی در این مورد کوتاهی نکنی (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۰/۲).

در مرتبه دوم، خدا باوری یعنی انسان پیوسته به یاد داشته باشد که در حضور خداست و او شاهد اعمالش است و بداند اگر او خدا را نمی بیند خداوند او را می بیند. قرآن کریم می فرماید: «لاتدرکه

-
1. Elliott Sober
 2. Smart
 3. Oden

الابصار و هو یدرک الابصار و هو الطیف الخبیر» (انعام: ۳۰) «چشم‌ها او را نمی‌یابد و اوست که دیده‌ها را درمی‌یابد و او لطیف و آگاه است.»

مرتبه بالاتر این است که انسان به گونه‌ای ذکر گوید که یقین داشته باشد هر لحظه خدا او را می‌بیند. این حالت بالاتر از مرحله پیشین است. بدین معنا که گرچه انسان خدا را نمی‌بیند، ولی به این باور رسیده است که خدا در همه حال شاهد و ناظر اوست. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و هو معکم این ما کنت و الله بما تعملون بصیر» (حدید: ۴) «و هرکجا باشید، او با شماست و خدا به هرچه می‌کنید بیناست.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۸/۲)

خداپاوری در این مقاله مرتبه اول است که شامل انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود.

۳- معنای محبت

محبت در لغت به معنی اراده (عمید، ۱۳۸۲: ۳۱۸/۱) آمده است. از نظر راغب محبت، اراده آنچه دیده می‌شود، یا درباره آن گمان خیر می‌رود، است علامه مصطفوی در تحقیق درباره حُب می‌گوید:

همانا اصل در این ماده (حب) «وداد و میل شدید» است و مقابل آن بغض و تنفر است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۱۸). این کلمه در فارسی نیز به معنای «دوست داشتن، دوستی و دوست‌داری» است (دهخدا، ۱۳۸۸: ۱۲۱۸).

علامه طباطبایی بیان کرده‌اند: «حُب عبارت‌است از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی، انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن، و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن، و چون حُب عبارت از این است، لذا ما افعال خود را دوست می‌داریم تا به وسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست می‌داریم، تا آن را وسیله و ابزار کار خود کنیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱).

امام خمینی می‌فرماید: «حُب و بغض، از صفات نفسانیه است متقابل با هم و حقیقت آنها وجداناً واضح است؛ چون سایر وجدانیات و صفات نفسانیه، که حقایق ذاتیاتشان واضح تر است از شرح مفهوم آن‌ها». (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۲)

از نظر آیه الله مصباح یزدی: «محبت در حقیقت، حالتی است که در دل یک موجود ذی شعور، نسبت به چیزی که با وجود او ملایمتی و با تمایلات و خواسته‌های او تناسبی داشته باشد، پدید می‌آید. محبت، یک جاذبه ادراکی است همانند جاذبه‌های غیر ادراکی؛ ملاک این جذب و انجذاب، ملایمتی است که آن موجود با مُحب دارد؛ و محبت انسان به چیزی تعلق می‌گیرد که ملایمت کمال آن را با وجود خودش دریافته است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۸۴/۱).

۴- رابطه انسان خداپاور و خدا

رابطه انسان خداپاور و خدا محبت است. انسان وجودی مستقل ندارد و وجودش وابسته به خداوند است و آن به آن در ارتباط با خداوند است که همه این روابط بر اساس محبت می‌باشد. انسان خداپاور در یک مسیر مرحله به مرحله پیش می‌رود تا به محبت و رضوان نهایی الهی در آخرت می‌رسد. شاخصه‌های این محبت در قرآن کریم و روایات بدین شکل بیان شده است:

۵- شاخصه‌های محبت الهی

۱-۵- شاخصه اول: تفضل ابتدایی خداوند به انسان

قرآن بیان می‌کند که خداوند یک «فضل» ابتدایی به انسانها دارد «وَلَا كُنَّ اللَّهُ حَبِّبَ إِلَيْكُمْ إِلَّا إِيْمَانٌ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّةٌ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ. فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَ نِعْمَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (حجرات: ۷ و ۸) که سه مؤلفه دارد:

۱. خداوند بذر محبت ایمان به خودش را در انسان کاشته است،

۲. (محبت) ایمان را در قلب انسان زیبا جلوه داد؛

۳. بذر کراهت نسبت به کفر و فسوق و عصیان را در انسان قرار داده است. (قرائتی، ۱۳۸۳:

۹۸/۲).

در تفسیرالمیزان آمده است که «فضل بودن موهبت به معنای این است که صرفا عطیه و نعمتی است که خدا به انسان ارزانی داشته، نه اینکه خواسته باشد عوضی عایدش گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶۹/۱۸) این مرحله که موهبت مقدم خداوند به انسان است دانشمندان از آن به «محبت» یاد کرده‌اند در قرآن با تعبیر «فضل و نعمت» یاد شده است. قرآن این مرحله را تفضل خداوند می‌داند و لفظ «محبت» بر آن اطلاق نکرده است. دانشمندان مختلف نیز درباره محبت مقدم خداوند به انسان سخن گفته‌اند. آگاپه (عشق از دید الهیات مسیحی) می‌گوید محبت خدا به انسان مقدم بر محبت انسان به خداوند است. (صابری، ۱۳۸۹: ۸۶). در آگاپه، عشق هدیه عاشق به معشوق است که به طور طبیعی از فراوانی عاشق جاری می‌شود. خداوند سرشاری خود را با اختیار و سخاوتمندانه می‌بخشد. عشق الهی به بشر بیان طبیعی سرشاری دائمی و زوال‌ناپذیر سرشت خداوند است. خدا عشق نمی‌ورزد که منفعتی از آن ببرد، بلکه عشق می‌ورزد چون ذاتش عشق‌ورزیدن است عشق خداوند به ما ریشه در خود خداوند و سرشاری او دارد و ریشه در ما ندارد. اروس (عشق از نگاه فلسفه یونانی) اشتیاق رسیدن به آرزوست، اما خدا هیچ نیاز و خواسته‌ای ندارد، بنابراین اشتیاق و تلاشی برایش متصور نیست، لذا عشق خداوند به انسان از نوع آگاپه است و نه اروس. (برومر، ۱۳۹۵: ۱۴۹)

شیخ احمد غزالی می‌گوید: «خداوند مبدأ و اصل عشق است» (صابری، ۱۳۸۹: ۱۵۱) و «هر محبتی از سوی بنده مسبوق به محبتی از طرف خداوند است». (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹۲/۲) «محبت انسان محفوف به دو محبت الهی است. تردیدی نیست که محبت خداوند به بنده، عنایت وی به بنده است. (عنایت ملحق) اما اصل توفیق عبد به محبت - با آنکه به ظاهر کار خود اوست - نیز عنایت ابتدایی خدا است. رو آوردن بنده به خداوند با محبت نعمت است (صغرای قیاس) و هر نعمتی از خداوند و عنایت اوست (کبرای قیاس). پس این امر مسبوق به عنایت الهی است. (نتیجه) بدین ترتیب هر محبت عبد محفوف به دو عنایت الهی است (عنایت مسبوق و عنایت ملحق). خداوند محبت اولیه ایمان و کراهت کفر را در انسان قرار داده است، اگر انسان با اختیار خود در این مسیر حرکت کند و محب ایمان شود به رشد می‌رسد». (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۰۰/۲).

رابطه محبت و ایمان

خداوند رب انسان و جهان است یعنی تمام امورات آنها را تدبیر می‌کند و انسان تحت تربیت دائم پروردگار است و تمام عقاید و رفتار او در ارتباط با رب معنا می‌شود. عقاید و اعمال انسان یا در راستای ایمان به رب و اطاعت از اوست یا خلاف این جهت است. «ایمان به صورت فطری در همه انسان‌ها قرار گرفته است» (اعراف/۱۷۲ و ۱۷۳)، یعنی هر چند انسان در لسان و در ظاهر منکر خدا شود اما ایمان به خداوند درونش وجود دارد.

وقتی ایمان محبوب انسان قرار گرفته و آنچه مقابلش قرار دارد یعنی کفر و فسوق و عصیان مورد کراهت او قرار گرفته، یعنی منحصر آنچه محبوب انسان قرار گرفته ایمان است (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۲/۱)، فقط و فقط ایمان محبوب انسان واقع شده است. در روایات رابطه محبت و ایمان بیان شده است و گفته شده که ایمان و دین چیزی غیر از حب و بغض نیستند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُبِّ وَالْبُغْضِ أَمِنْ الْإِيمَانِ هُوَ فَقَالَ وَهَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ. (الحجرات/۷). (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۲)

راوی می‌گوید از امام پرسیدم: «آیا حب و بغض از ایمان است؟ پاسخ دادند آیا ایمان چیزی غیر از حب و بغض است؟ سپس این آیه را تلاوت فرمودند: حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَ... گویی راوی نمی‌دانسته حب و بغض داشتن جزء ایمان محسوب می‌شود. امام می‌فرماید: ایمان چیزی جز حب و بغض نیست و برای توضیح حرف خود این آیه را می‌آورند. طبق این آیه آنچه محبوب انسان قرار می‌گیرد فقط ایمان است و کفر مکروه انسان است و تمام اشیاء یا در محدوده ایمان هستند یا کفر و خارج از این دو حوزه چیزی نیست. لذا هیچ چیز دیگری محبوب انسان نیست لذا حب برابر با

ایمان است. از طرفی مفهوم آیه این است که چون ایمان محبوبان قرار گرفته در نتیجه آن شما از پیامبر اطاعت می‌کنید یعنی همه ایمان محبوب انسان است و این‌گونه نیست که قسمتی از ایمان محبوب انسان نشده باشد. اگر همه ایمان محبوب انسان نباشد، در اثر همان قسمتی که محبوب انسان نیست انسان به ایمان عمل نمی‌کند و به رشد نخواهد رسید. اینکه همه ایمان محبوب انسان است یعنی ایمان برابر با حب است.

گفته شده حصر در (و هل الايمان الا الحب و البغض) برای مبالغه است، زیرا ایمان به چیزی بدون محبت آن و بغض ضد آن محقق نمی‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) ... وَ قَالَ لَهُ عِنْدَ ذَلِكَ زَيْدٌ إِنِّي أَلِمْتُ بِالذُّنُوبِ حَتَّى إِذَا ظَنَنْتُ أَنِّي قَدْ هَلَكَتُ ذَكَرْتُ حُبِّكَمُ فَرَجَوْتُ النِّجَاةَ وَ تَجَلَّى عَنِّي - فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات: ۷) وَ قَالَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (آل عمران: ۳۱) وَ قَالَ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ إِنْ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحَبُّ الْمُصَلِّينَ وَ لَا أُصَلِّي وَ أَحَبُّ الصَّوَامِينَ وَ لَا أُصُومُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكَ مَا اكْتَسَبْتَ وَ قَالَ مَا تَبْعُونَ وَ مَا تُرِيدُونَ أَمَا إِنَّهَا لَوْ كَانَ فَرْعُهُ مِنَ السَّمَاءِ فَرَعَ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى مَأْمِنِهِمْ وَ فَرَعْنَا إِلَى نَبِيِّنَا وَ فَرَعْتُمْ إِلَيْنَا. (الحشر: ۹)

این روایت را محاسن با کمی تفاوت بیان کرده است. در روایت محاسن امام می‌فرمایند: «الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ». (برقی، ۱۳۷۱: ۱۲۰)

زید می‌گوید که به امام باقر (ع) گفتم که از گناهانم ناراحت بودم و گمان می‌کردم که هلاک شده‌ام. محبت شما را یاد کردم و به نجات امیدوار شدم. امام گفتند آیا دین غیر از حب است؟ خداوند می‌فرماید ایمان را نزد شما محبوب کردیم و آن را نزد قلب شما زینت دادیم. و نیز گفته اگر خدا را دوست دارید از پیامبر تبعیت کنید تا خدا هم شما را دوست داشته باشد و نیز فرموده انصار کسانی را که نزد آنها هجرت کرده بودند دوست داشتند. مردی نزد پیامبر آمد و گفت ای رسول الله من نماز گزاران را دوست دارم اما خودم اهل نماز (نافله) نیستم و کسانی که زیاد روزه می‌گیرند را دوست دارم اما خودم اهل روزه استجابی نیستم پیامبر فرمودند تو با هر کس که او را دوست می‌داری هستی و هر چه کسب کنی برای توست.

در روایات امیرالمومنین مصداق حب ایمان بیان شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) ... وَ قَوْلِهِ - حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ كَرَّةَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ (حجرات: ۷) الْأَوَّلُ وَ الثَّانِي وَ الثَّلَاثُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۹/۲)

در روایت بیان شده که «حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» یعنی امیرالمؤمنین و «كَرَّةَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» یعنی اولی و دومی و سومی. این روایت یک مصداق از این آیه را بیان کرده است.

۲-۵- شاخصه دوم: محبت انسان به خداوند، تنها موجود فناپذیر

خداوند محبت ایمان را درون انسان قرار داده و کراهت از کفر را در او نهاده و او با اختیار خودش یا محبت ایمان یا محبت کفر را بر می‌گزیند. برای اینکه چه محبتی را برگزیند نیاز به معرفت دارد.

خداوند می‌فرماید که ما ملکوت آسمان و زمین را به حضرت ابراهیم نشان دادیم و از اهل یقین شد:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵)

و به واسطه ی این معرفت ایشان در می‌یابد که چیز آفل و زوال‌پذیر شایسته محبت نیست و می‌فرماید: «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶) انسان با هدایت الهی معرفت پیدا می‌کند که چه کسی شایسته محبت است و در می‌یابد که امور زوال‌پذیر شایسته محبت نیست. وقتی انسان معرفت پیدا کرد که فقط موجود زوال‌ناپذیر شایسته محبت است، آنگاه ارزیابی می‌کند که آن زوال‌ناپذیر کیست؟ و مصداق آن را پیدا می‌کند و به او محبت می‌ورزد. می‌بیند که فقط خداوند زوال‌ناپذیر است و بقیه موجودات همه زوال‌پذیر هستند، پس فقط خداوند زوال‌ناپذیر شایسته محبت است و محبتی که در نهاد او قرار داده‌شده در مسیر فعلیت قرار می‌گیرد اما اگر انسان به این معرفت نرسید که فقط موجود زوال‌ناپذیر شایسته محبت است الهه‌های دیگری را دوست خواهد داشت:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره: ۱۶۵).

۳-۵- شاخصه سوم: پذیرش ربوبیت محبوب و تبعیت از محبوب

وقتی انسان محبوبی برمی‌گزیند دو پیامد به دنبال خواهد داشت. اول او را معبود خود قرار می‌دهد. دوم: از او تبعیت می‌کند.

۱- پذیرش ربوبیت محبوب

انسان به طور طبیعی چیزی را که شدیدترین محبت را به آن دارد، رب و معبود خود قرار می‌دهد، پس اگر خداوند زوال‌ناپذیر محبوب‌ترین موجود نزد او باشد، او را رب خود قرار می‌دهد و به او ایمان می‌آورد، اما اگر الهه‌های دیگری را دوست بدارد آنها را رب و معبود خود قرار می‌دهد.

۲- تبعیت از محبوب

تبعیت لازمه محبت است و محبت همواره به تبعیت منجر می‌شود:

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

(۳۱)

اگر خدا را دوست می‌دارید و می‌خواهید خدا هم شما را دوست داشته باشد باید از پیامبر تبعیت کنید، یعنی اگر محبت شما به تبعیت بیانجامد، این محبت واقعی است و آنگاه شما هم محبوب خدا می‌شوید. یعنی لازمه محبت، تبعیت است و محبت همواره به تبعیت می‌انجامد. لذا کسی که محب خداوند است از او تبعیت می‌کند. پیامبر دستورات الهی را به انسان‌ها می‌رساند، لذا گفته شده که اگر خداوند را دوست دارید از پیامبر تبعیت کنید که همان تبعیت از خداست هم محبت الهی و هم محبت غیر الهی هر دو به تبعیت از محبوب منجر می‌شود.

وقتی خدا محبوب انسان باشد همه زندگی و رفتار انسان بر اساس این محبت انجام می‌شود و منشأ همه رفتار انسان می‌شود و محبت به تبعیت از خداوند منجر می‌شود.

اهل بیت که محبتشان به خداوند به مراتب بیشتر از محبت دیگران به خداست و «التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۶۱۰/۲) کاملاً در دوستی خدا خطاب شده‌اند تمام زندگی و رفتارشان به خاطر محبت خداوند است.

طبق ترسیم قرآن محبت فضایی است که رفتار انسان در آن معنا می‌شود به عنوان نمونه رسیدن به نیکی با صرف نظر کردن از دوست‌داشتنی‌هاست انسان باید از آنچه دوست دارد انفاق کند تا به نیکی برسد:

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۹۲)

هرگز به نیکی (کامل) نمی‌رسید تا از آنچه خود دوست دارید انفاق نمایید؛ و هر چه انفاق نمایید حتماً خداوند بدان داناست.

مضمون این آیه در آیه زیر نیز بیان شده است:

«لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ» (بقره: ۱۷۷)

برای مرجع ضمیر (ه) در (علی حبه) دو احتمال وجود دارد: ۱. به مال بر می‌گردد و معنای آیه این است که با وجود حب مال آن را انفاق می‌کنند که معنای آن شبیه آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» می‌شود که گفته اگر از آنچه دوست دارید ببخشید به «بر» می‌رسید، این آیه هم می‌گوید «بر» بخشیدن مال با وجود محبت به آن است. ۲. به «الله» بر می‌گردد و معنای آیه این است که مال را به خاطر محبت خدا انفاق می‌کنند.

اگر مرجع ضمیر «ه»، مال باشد ضمیر به اسم نزدیکتر برگشته تا الله که دورتر از آن است و شاید برای برگشت ضمیر به کلمه دورتر قرینه لازم باشد همچنین از آنجا که این آیه و آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ» هر دو درباره یک موضوع هستند و درباره اثر انفاق مال در رسیدن به بر هستند به نظر می رسد احتمال اول مناسبتر است. با وجود هر کدام از احتمالات این آیه نیز درباره محبت و اثر آن در رسیدن به بر و نیکی است.

روایات بیان می کنند که با فضیلت ترین مومنان کسانی هستند که محبت بیشتر به یکدیگر دارند. «أَبَى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا اتَّقَى الْمُؤْمِنَانِ قَطُّ إِلَّا كَانَ أَفْضَلُهُمَا أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِأَخِيهِ وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ وَ در حدیث دیگر عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ يَتَّقِيَانِ فَأَفْضَلُهُمَا أَشَدَّهُمَا حُبًّا لِصَاحِبِهِ. (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۶۴).

«الهیات مسیحی در خصوص احساس- رفتارهای (حالات) اجتماعی مانند عشق معتقد است که واکنش صرفا یک منش رفتاری درازمدت ناخواسته ناشی از این عاطفه نیست بلکه مشی هدفمند عملی است که عاشق در رابطه با معشوق خود را متعهد به انجام آن می کند پس عشق صرفا یک احساس و عاطفه نیست بلکه تعهدی هدفمند برای انتخاب طرح پیچیده ای از اعمال و نگرش ها در رابطه با معشوق نیز است» (برومر، ۱۳۹۵: ۱۷۷).

قرآن بیان می کند که محبت به تبعیت منجر می شود و الهیات مسیحی نیز بیان می کند که عشق همراه با تعهد عاشق به معشوق است.

پس انسان از رب و محبوبش اطاعت می کند و تمام زندگی و از جمله محبت ورزی او در مسیر محبوب شکل می گیرد. یکی از اموری که خداوند به آن امر کرده این است که محبت ورزیدن باید بر اساس ایمان باشد و محبتی که بر پایه ایمان و تقوا نباشد پایدار نیست.

۴-۵- شاخصه چهارم: محبت ورزی بر اساس ایمان

محبت به خدا به تبعیت از او منجر می شود یکی از اموری که خداوند امر کرده این است که محبت کردن انسان به سایر انسانها باید در مسیر محبت به خداوند و ایمان به او باشد انسان باید ارزیابی کند که محبت او در مسیر محبت الهی و ایمان به خداوند باشد.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِأَصْحَابِهِ أَيُّ عُرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ فَقَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّلَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الزَّكَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّوْمُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِكُلِّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَيْسَ بِهِ وَ لَكِنْ أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرُّي مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۶۴).

رسول خدا (ص) به یارانش فرمود: استوارترین دستاویزهای ایمان کدام است؟ یاران عرض کردند خدا و رسولش آگاهتر است و بعضی گفتند نماز و بعضی گفتند زکات و بعضی روزه و بعضی حج و عمره و بعضی جهاد؛ رسول خدا (ص) فرمود: برای همه آنچه گفتید فضیلتی است اما استوارترین دستاویزهای ایمان نیست ولی استوارترین دستاویز ایمان دوستی برای خداوند و دشمنی برای خدا و دوست داشتن دوستان خداوند و دوری جستن از دشمنان خدا است.

مشابه مضمون این روایات، در روایات دیگری نیز بیان شده: «أَبَى عَبْدُ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَنْ أَوْثَقَ عُرَى الْإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللَّهِ وَ تُبْغِضَ فِي اللَّهِ وَ تُعْطَى فِي اللَّهِ وَ تَمْنَعَ فِي اللَّهِ وَ تَمْنَعَ فِي اللَّهِ. (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۳/۱).

اگر فردی، دیگری را به خاطر خدا دوست‌بدارد به پاداش محبتی که به خاطر خداوند داشته می‌رسد، هرچند فردی که محبوب واقع شده در علم خداوند از اهل جهنم باشد و اگر فردی به خاطر خداوند با دیگری بغض داشته باشد، به پاداش بغضی که به خاطر خداوند داشته خواهد رسید هر چند فرد مبعوض در علم خداوند از اهل بهشت باشد. (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۵/۱).

۵-۵- شاخصه پنجم: محبوب خدا شدن

از دید قرآن فضل ابتدایی خدا به انسان کل الگوی محبت خدا به انسان نیست خدا یک فضل و نعمت اولیه دارد که در انسان ارزش می‌آفریند و محبت ایمان را در انسان قرارداد اما انسان اختیار دارد ارزش را در خود ایجاد کند یا نکند. تفضل خدا به انسان لزوماً در انسان ارزش ایجاد نمی‌کند بلکه انسان با اختیار خود باید این ارزش را ایجاد کند. اگر صرف تفضل خدا در انسان ارزش ایجاد کند پس چرا با وجودی که خدا به همه انسان‌ها یک تفضل اولیه دارد اما همه پرهیزگار و رستگار نیستند و عده‌ای مشمول عذاب اخروی خداوند می‌شود؟

غیر از این تفضل ابتدایی که خداوند به همه دارد خداوند یک محبت ثانوی دارد که بر اساس ارزش انسان است، وقتی انسان آن ارزش اولیه که خداوند به طور بالقوه به او داده در خود محقق کند و در عمل صاحب ارزش شود یک محبت ثانویه و ویژه خداوند نصیب او خواهد شد که در آیات فراوانی درباره این محبت و اینکه خدا چه کسانی را دوست دارد سخن گفته است.

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

اگر انسان‌ها خدا را دوست می‌دارند پس باید این محبت به تبعیت از پیامبر (ص) منتهی شود، در این هنگام خداوند نیز آنها را دوست می‌دارد یعنی کسانی که خداوند را دوست‌دارند و از دستورات پیامبر (ص) پیروی می‌کنند، مورد محبت خداوند قرار می‌گیرند و انسان با محبت به خدا و تبعیت

از رسولش محبوب خدا می‌شود. آیات قرآن کسانی که مورد محبت خدا قرار می‌گیرند را چنین بیان می‌کند: محسنین، (بقره: ۱۹۵) توابین و متطهرین، (بقره: ۲۲۲) متقین، (آل عمران: ۷۶) مقسطین، (مائده: ۴۲) مطهرین، (توبه: ۱۰۸) کسانی که محکم و استوار در راه او جهاد می‌کنند (صف: ۴).

آیه زیر نیز کسانی که محب و محبوب خدا هستند را توصیف می‌کند:

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

خداوند می‌فرماید: اگر کسانی که ایمان آورده‌اند از دین مرتد شوند خداوند قومی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند اینها نسبت به مؤمنان فروتن و نسبت به کافران سرسخت هستند و در راه خدا جهاد کرده و از سرزنش نمی‌هراسند. این از فضل خداوند است که به هر کس بخواهد می‌دهد و خداوند بسیار عطاکننده و علیم است.

درباره ارتباط عبارت اول: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» با عبارت دوم «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...» دو احتمال وجود دارد، احتمال اول عبارت دوم علت عبارت اول است و چون این عده با مؤمنان فروتن هستند و ... و فضیلت‌های خاصی دارند خداوند آنها را دوست دارد؛ احتمال دوم عبارت دوم نتیجه عبارت اول است، و چون خداوند آنها را دوست دارد در نتیجه آن آنها با مؤمنان فروتن و ... شده‌اند. در ادامه می‌گویند این فضل خداوند است و به هر کس بخواهد عطا می‌کند. یعنی فضل و عنایت خداوند شامل آنها شده و در اثر عنایت الهی چیزی به آنها عنایت شده و سبب فضل خداوند هم این است که خدا به هر کس بخواهد این عنایت را می‌کند. آن فضل الهی که شامل آنها شده چیست؟ دو احتمال در معنای این آیه وجود دارد: ۱. به سبب فضل و محبت الهی به آنها، آنها دارای فضایل خاصی شدند و این فضایل موجب شد خداوند آنها را مورد محبت خود قرار دهد و به مرحله بالاتر محبت الهی برسند طبق این سخن «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» علت «يُحِبُّهُمْ» است (احتمال اول درباره ارتباط این دو قسمت آیه)؛ ۲. خداوند آنها را محبوب خود قرار داده و این به سبب فضل الهی است که به هر کس بخواهد عطا کند، و در اثر محبت خداوند، آنها دارای فضایل خاصی شدند و نسبت به مؤمنان فروتن و ... شدند، طبق این تفسیر «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» نتیجه ی «يُحِبُّهُمْ» است، (احتمال دوم درباره ارتباط این دو قسمت آیه).

هر دو تفسیر درباره ی آیه نزدیک و شبیه هم هستند و نشان می‌دهد که محبت خداوند به انسان‌های خاصی و هرکسی که خودش بخواهد، در آنها فضیلت و ارزش‌آفرین است. و فضل و محبت خداوند در انسان فضایل خاصی خلق می‌کند و موجب فروتنی با مؤمنان و سرسختی با کافران

و ... می‌شود. این سخن شبیه دیدگاه عشق آگاه است که می‌گوید خداوند با محبت به انسان‌ها در آنها ارزش می‌آفریند البته با دیدگاه آنها تفاوت نیز دارد. آگاه در الهیات مسیحی می‌گوید محبت خدا به انسان مشروط به ارزشمندی انسان نیست و خدا به همه مؤمن و فاسق یکسان محبت می‌کند و محبت خداوند در همه ارزش می‌آفریند، درحالی‌که قرآن می‌گوید که خداوند یک تفضل (قرآن این مرحله را تفضل خداوند می‌داند و لفظ «محبت» بر آن اطلاق نکرده است) اولیه به همه انسان‌ها دارد و ایمان را محبوب آنها قرار داده است و انسان با اختیار خود می‌تواند در عمل محب ایمان شود یا نشود و فعل الهی لزوماً در انسان محبت به ایمان، خلق نمی‌کند و محبت خدا به انسان در این مرحله لزوماً ارزش‌آفرین در انسان نیست و قانون محبت الهی این است که وابسته به ارزش مخاطب دارد. طبق آیات زیادی که می‌گوید خداوند چه کسانی را دوست دارد و چه کسانی را دوست ندارد، محبت خداوند به انسان به ارزشمندی انسان وابسته است. البته طبق آیه ۵۴ مائده خداوند به افراد خاصی محبت کرده و فضایی در آنها می‌آفریند که این تفضل برای افراد خاصی و هرکه خدا بخواهد است. این آیه محبت دو طرفه خدا و انسان را بیان می‌کند دوسویگی در عشق لازمه دیدگاه ارسطویی عشق است هر چند ممکن است محبت دو طرف به یکدیگر برابر نباشد. (صابری، ۱۳۸۹: ۹۲)

امام صادق محبت اهل طاعت و بغض اهل معصیت را موجب محبوبیت نزد خداوند بیان می‌کند: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ فَيْكَ خَيْرًا فَانْظُرْ إِلَى قَلْبِكَ فَإِنْ كَانَ يُحِبُّ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّهِ وَيُبْغِضُ أَهْلَ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَفَيْكَ خَيْرٌ وَاللَّهُ يُحِبُّكَ وَإِنْ كَانَ يُبْغِضُ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّهِ وَيُحِبُّ أَهْلَ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَفَيْكَ شَرٌّ وَاللَّهُ يُبْغِضُكَ وَالْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ». (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۶۳).

هنگامی که بخواهی بدانی که در تو خیری است، به قلبت نگاه کن، اگر اهل طاعت خدا را دوست داری و به اهل معصیت بغض داری در تو خیر است و خدا تو را دوست می‌دارد و اگر به اهل طاعت بغض داری و به اهل معصیت محبت داری در تو شر است و خدا نسبت به تو بغض دارد و انسان با کسی است که او را دوست دارد.

علامه جوادی آملی بیان می‌کنند که آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱)

ترتیب محبت انسان به خدا و تقدم آن بر محبت خدا به انسان را بیان می‌کند زیرا با «فاء» آمده که ترتب را بیان می‌کند. از طرفی در آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، محبت خدا به انسان مقدم شده است. این آیه با واو عطف بیان شده نه با با فاء و نفرموده «يُحِبُّهُمْ فَيُحِبُّونَهُ» (المائدة: ۵۴) در حالی که در آیه ۳۱ آل عمران با فاء آمده که ترتب را می‌رساند پس أولاً مشخص نیست که محبوب شدن مقدم بر محب بودن باشد، ثانیاً آیه ۵۴ مائده فقط برای اهمیت و شرافت محبت الهی محبت بندگان مقدم شده است

و اقتضای نظم طبیعی و ظاهر آیه ۳۱ آل عمران تقدم محب بودن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹۱/۲) همچنین کسانی که گفته شده در این آیه مورد محبت خدا قرار می گیرند مومنانی هستند که در این آیه توصیف شده اند و این آیه محبت عمومی خدا به همه انسان ها را نمی گوید.

همچنین ایشان می گویند که هر محبتی از سوی عبد مسبوق به محبتی از سوی خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹۲/۲) به نظر می رسد این محبت سابق و ابتدایی خدا به انسان با تعبیر «فضل و نعمت» خدا به انسان بیان شده نه تعبیر محبت، و محبت خداوند به انسان ارزش گراست و به انسان های دارای صفات ارزشمند تعلق می گیرد.

هر چیزی که در آن معلولیت بیشتر باشد واسطه ها بین او و حق محض بیشتر است پس او ناقص تر است، پس وقتی این ثابت شد پس هیچ موجودی از محبت و عشق الهی و عنایت ربانی خالی نیست و اگر لحظه ای از آن خالی باشد هلاک می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۴۹/۷).

علامه طباطبایی در سبب محبت خداوند به خلق می گویند که حب رابطه ای است وجودی - و هستی روابط وجودی، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست می دارد و چون هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست می دارد در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست می دارد از اینجا معلوم می شود که خدای سبحان بدین جهت که خود را دوست می دارد، خلق خود را دوست می دارد و اگر خلق خود را دوست می دارد بدین جهت است که انعام او را می پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست می دارد بدان جهت است که هدایت او را می پذیرند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲۱/۱).

علامه جوادی آملی می گویند که چون همه کمالات بشر از خداوند است خداوند دوست داشتنی است و بر اساس این نظم طبیعی انسان ابتدا محب خدا می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹۰) به نظر می رسد که چون علامه جوادی منشأ محبت را صاحب کمال بودن محبوب و رفع نیاز محب می داند از نظر ایشان طبق نظم طبیعی، ابتدا انسان محب خدا می شود، زیرا خداوند نیاز انسان را برطرف می کند و صاحب همه کمالات است لذا ابتدا انسان محب او می شود؛ اما اگر بگوییم یک منشأ دیگر محبت این است که محبت از درون محب بجوشد و محب به خاطر غنا و فضل و بی نیازیش محبت را هدیه دهد طبق این نظر محبت خدا به انسان بر محبت انسان به خدا مقدم خواهد بود. بعضی از نویسندگان محبت انسان به خدا را مقدم می دانند، (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹۲) و بعضی مانند عرفا محبت خدا به انسان را مقدم می دانند طبق نظر قرآن خدا یک تفضل مقدم به انسان دارد و اگر انسان محب خدا و پیرو دستورات او شود، شایسته محبت خدا در یک مرحله بالاتر می شود.

همان طور که محبت انسان دارای مراتب مختلف است، محبت خدا به انسان نیز دارای مراتب مختلف است و هرکس مطابق شایستگی خودش از مرتبه‌ای از محبت خداوند بهره می‌برد پیامبران و امامان بیشترین محبوبیت را نزد خداوند دارند. چنانکه خداوند درباره حضرت ابراهیم (ع) فرموده: «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» (نساء: ۱۲۵) خلیل به معنای دوست است. خله خاص و محبت عام است خلیل افضل بر حبیب است. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۰۹: ۶۳).

۶-۵- شاخصه ششم رسیدن به رضایت و رضوان الهی در آخرت

انسان پس از اینکه در دنیا محبوب خداوند شد، در آخرت به رضایت و رضوان الهی نائل می‌شود. انسان در مسیری حرکت می‌کند که از تفضل خدا به او شروع شده و به رسیدن به رضوان و لقای الهی در آخرت منتهی می‌شود. اگر انسان با اختیار خود و هدایت و محبت خداوند این مسیر را برگزیند و در این مسیر پیش رود به خدا تعالی محبت الهی و رضوان او در آخرت خواهد رسید، اما اگر انسان به این معرفت نرسید که فقط موجود زوال‌ناپذیر شایسته محبت است، الهه‌های دیگری را دوست می‌دارد و آنها را رب و معبود خود قرار می‌دهد و از آنها اطاعت می‌کند اما این محبت و اطاعت پایدار نیست. اگر انسان محبت معبودان غیر الهی را برگزید در آخرت مورد غضب الهی قرار گرفته و به عذاب خداوند دچار خواهد شد. انسان در یک مسیر حبی حرکت می‌کند که از خدا شروع می‌شود و به لقای الهی در آخرت منتهی می‌شود. در طول این مسیر، محبت جلوه‌های مختلف پیدا می‌کند ابتدا در فضل خدا به انسان و سپس محبت انسان به خدا و پذیرش خداوند به عنوان رب و معبود و ایمان به یگانگی ربوبیت خدا جلوه کرده، سپس در اطاعت از خدا، بعد از آن در محبت به دیگران به خاطر محبت به خدا سپس در محبوب شدن نزد خدا در ادامه در رسیدن به غفران و رضایت و لقای الهی جلوه گر می‌شود.

انسان وقتی خدا را به عنوان یگانه محبوبی که شایسته دوست داشتن است دوست داشت، محبتش به بقیه موجودات نیز در طول این محبت قرار خواهد گرفت. به دو دلیل محبت انسان به سایر انسان‌ها در طول محبت خدا و بر پایه ایمان شکل می‌گیرد. چون خداوند تنها موجود شایسته محبت است پس محبت به دیگران باید در مسیر این محبت قرار گیرد چون بقیه موجودات به طور مستقل شایستگی محبت را ندارند. ۲. علاوه بر دلیل نخست خداوند می‌فرماید که محبت انسان به دیگران باید بر اساس ایمان باشد و مؤمنان نباید از غیر مؤمنان دوست برگزینند لذا انسانی که محب و مطیع خداست، محبت‌ورزی او در مسیر محبت الهی خواهد بود. وقتی انسان از خداوند اطاعت کرد خداوند نیز محب او می‌شود و مورد غفران و رضوان الهی قرار می‌گیرد.

بنابراین محبت ذو مراتب است و هر چه انسان توسعه وجودی بیشتری پیدا کند، محبت او به خدا بیشتر خواهد شد و در آخرت به درجات والاتر محبت به خدا می رسد محبوب خدا شدن نیز دارای مراتب است و انسان با توسعه وجودی بیشتر و عنایت خود خدا به درجات والاتر محبت خدا می رسد تا اینکه در آخرت به رضوان الهی می رسد.

در زمینه توحید دو جنبه وجودشناسی و معرفتشناسی وجود دارد جنبه وجودشناسی توحید به واقعیت قضیه توحید در عالم واقع می پردازد که در واقع همان سیر حبی است که انسان به سمت خداوند دارد و اشاره جنبه معرفتشناسی آن به باور و پذیرش انسان نسبت به توحید می پردازد و به قسمتی از این سیر حبی می کند که به پذیرش انسان مربوط می شود اینکه انسان کسی را که دوست داشته باشد، رب خود قرار می دهد، جنبه معرفتشناسی این قضیه را بیان می کند انسان کسی را که دوست بدارد، رب خود قرار می دهد، هر چند بداند که رب واقعی خداوند است، مشرکان می دانستند که مدبر امور خداوند است، اما باز شرک می ورزیدند.

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَ مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (یونس: ۳۱)

خداوند رب همه عالم است چه انسان ها این قضیه را بپذیرند و چه نپذیرند اما از جنبه معرفتشناسی و باور انسان نسبت به توحید، انسان کسی را که دوست دارد و شدیدترین محبت را به او دارد رب و معبود خود می داند، هر چند در عالم خارج ممکن است او رب واقعی انسان نباشد. لذا مؤمن خداوند که رب واقعی عالم است را دوست می دارد و رب خود می داند اما مشرک الهه های دیگر غیر خدا را دوست می دارد و رب خود داند. پس محبت معیار برگزیدن رب است و قرآن برهانی بر این اساس بیان می کند:

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶) که برهان محبت نامیده شده است.

محبت به خدا ← پذیرش ربوبیت خدا (ایمان به خدا) ← محبت براساس ایمان
 محبوبیت نزد خدا ← پیروی از خدا ← محبوب شدن به واسطه ایمان.

نتیجه

محبت خدا به انسان دارای شاخصه های مختلف است و هرکس مطابق شایستگی خودش از محبت خداوند بهره می برد. پیامبران و امامان بیشترین محبوبیت را نزد خداوند دارند. وقتی ایمان محبوب انسان قرار گرفته و آنچه مقابلش قرار دارد یعنی کفر و فسوق و عصیان مورد کراهت او قرار گرفته، یعنی منحصر آنچه محبوب انسان قرار گرفته ایمان است

خداوند محبت ایمان را درون انسان قرار داده و کراهت از کفر را در او نهاده و او با اختیار خودش یا محبت ایمان یا محبت کفر را بر می‌گزیند. برای اینکه چه محبتی را برگزیند نیاز به معرفت دارد.

انسان با هدایت الهی معرفت پیدا می‌کند که چه کسی شایسته محبت است و در می‌یابد که امور زوال‌پذیر شایسته محبت نیست. وقتی انسان محبوبی بر می‌گزیند دو پیامد به دنبال خواهد داشت. اول او را معبود خود قرار می‌دهد. دوم: از او تبعیت می‌کند.

انسان به طور طبیعی چیزی را که شدیدترین محبت را به آن دارد، رب و معبود خود قرار می‌دهد، پس اگر خداوند زوال‌ناپذیر محبوب‌ترین موجود نزد او باشد، او را رب خود قرار می‌دهد و به او ایمان می‌آورد، اما اگر الهه‌های دیگری را دوست بدارد آنها را رب و معبود خود قرار می‌دهد. لازمه محبت، تبعیت است و محبت همواره به تبعیت می‌انجامد. لذا کسی که محب خداوند است از او تبعیت می‌کند. پیامبر دستورات الهی را به انسان‌ها می‌رساند، لذا گفته شده که اگر خداوند را دوست دارید از پیامبر تبعیت کنید که همان تبعیت از خداست هم محبت الهی و هم محبت غیر الهی هر دو به تبعیت از محبوب منجر می‌شود.

انسان از رب و محبوبش اطاعت می‌کند و تمام زندگی و از جمله محبت‌ورزی او در مسیر محبوب شکل می‌گیرد. یکی از اموری که خداوند به آن امر کرده این است که محبت‌ورزیدن باید بر اساس ایمان باشد و محبتی که بر پایه ایمان و تقوا نباشد پایدار نیست.

از دید قرآن فضل ابتدایی خدا به انسان کل الگوی محبت خدا به انسان نیست خدا یک فضل و نعمت اولیه دارد که در انسان ارزش می‌آفریند و محبت ایمان را در انسان قرارداده اما انسان اختیار دارد ارزش را در خود ایجاد کند یا نکند. غیر از این تفضل ابتدایی که خداوند به همه دارد خداوند یک محبت ثانوی دارد که بر اساس ارزش انسان است، وقتی انسان آن ارزش اولیه که خداوند به طور بالقوه به او داده در خود محقق کند و در عمل صاحب ارزش شود یک محبت ثانویه و ویژه خداوند نصیب او خواهد شد.

انسان پس از اینکه در دنیا محبوب خداوند شد، در آخرت به رضایت و رضوان الهی نائل می‌شود. انسان در مسیری حرکت می‌کند که از تفضل خدا به او شروع شده و به رسیدن به رضوان و لقای الهی در آخرت منتهی می‌شود.

اگر انسان به این معرفت نرسید که فقط موجود زوال‌ناپذیر شایسته محبت است، الهه‌های دیگری را دوست می‌دارد و آنها را رب و معبود خود قرار می‌دهد و از آنها اطاعت می‌کند اما این محبت و اطاعت پایدار نیست.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.
۲. ابن قیم الجوزیه، شمس الدین ابی عبدالله (۱۴۱۹)، *روضه المحبین و نزهه المشتاقین*، تحقیق سید جمیلی، چاپ چهارم، دارالکتب العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۸۷)، *لسان العرب*، چاپ سوم، قم: نشر ادب.
۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، تحقیق و تصحیح: بلال الدین محدث، چاپ دوم، قم دارالکتب الاسلامیه.
۵. برومر، وین سنت (۱۳۹۵)، *الگوی عشق پژوهشی در الهیات فلسفی*، ترجمه عبدالمحمد دلخواه، تهران، نگاه معاصر.
۶. جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق: حسین اشرفی و دیگران، ج ۲، قم، اسراء.
۷. خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۸)، *لغت نامه دهخدا*، ج ۴، چ ۳، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی، محمد (۱۴۱۶)، *مفردات غریب القرآن*، تحقیق عرفان داودی، انتشارات دارالثامیه بیروت.
۱۰. رافعی، علی (۱۳۹۰)، *محبت در قرآن و حدیث و تجلی آن در سیره نبوی و اقوال و واحوال عارفان*، چاپ اول، قم، ادیان.
۱۱. صابری، علی محمد (۱۳۸۹)، *حدیث عشق، عشق از دیدگاه ۴ متفکر (میهمانی افلاطون، فی حقیقه العشق سهروردی، سوانح العشاق غزالی، لمعات عراقی)*، تهران نشر علم.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۴. عمید، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ فارسی عمید*، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چ ۲۸، قم.
۱۵. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، ج ۴، چ ۱۱، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی* (ط -الإسلامیه)، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحارالانوار*، چاپ دوم، بیروت: نشر دار الاحیاء التراث العربی.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳)، *اخلاق در قرآن*، ج ۲، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۰. معین، محمد (۱۳۸۱)، *فرهنگ معین*، ج ۲، ۸، امیر کبیر، تهران.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. هاشمی، احمد (۱۳۸۱)، *جواهر البلاغه*، چاپ پنجم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

بررسی راهبردی جامعه تربیت یافته از منظر کلام امیرالمومنین (ع) در نهج البلاغه با رویکرد فقه حکومتی

هادی اسماعیل زاده^۱

حسن فلاح احمد چالی^۲

رحمان ولی زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲، صفحه ۵۲ تا ۶۸ (مقاله پژوهشی)

چکیده

فقه حکومتی یا وارد کردن مبانی فقه در حکومت، امری است که از سویی بر عهده حکومت اسلامی گذاشته شده است تا حاکم با فراهم آوردن بستری مناسب و احیای سنت‌های درست، نابودی هنجارها و آیینهای باطل در جامعه و به کارگیری روش‌های صحیح مردم را راهنمایی و هدایت نموده و سپس به تربیت آنها همت گمارد تا به جامعه‌ای دست یافته شود که از هر گونه حیرت و تشنج به دور بوده و افراد آن در سایه فرامین دینی با استواری راه‌های موفقیت‌آمیز تربیت را پیموده و به قله‌های رفیع کمال صعود نموده‌اند. مهم‌ترین آرمان حکومت در جهت فقه حکومتی خدایی شدن و رشد و تعلیم و تربیت تعالی انسان و جامعه است و این در گرو مهیا نمودن مقدمات رشد و شکوفایی استعداد‌های مردم و راهبری جامعه بشری به سمت و سوی کمال مطلق است، و این همت حاکمان را می‌طلبد تا با تلاش و کوشش و به کارگیری روش‌های شایسته در جهت فقه حکومتی به این مهم تحقق بخشند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اطلاعات کتابخانه‌ای ابتدا به تعریف تربیت و فقه حکومتی پرداخته و در انتها به بررسی جامعه تربیت یافته از منظر کلام امیرالمومنین (ع) خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: جامعه، تربیت، امیرالمومنین، فقه حکومتی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران:

esmailzadeh99@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران (نویسنده

مسئول): h951311@gmail.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران:

valizadeh@baboliau.ac.ir

درآمد

«فقه حکومتی» به مثابه نگرشی در فقه است که فقیه، در زمان امکان تحقق حاکمیت مطلوب شیعی در عصر غیبت، در استنباط مسائل فقهی، اقتضائات حاکمیت سیاسی شیعه و اداره مطلوب جامعه دینی را در نظر گرفته و در استنباط خود ضمن اینکه به رفع نیازهای حکومت عنایت دارد، نیازهای فردی مؤمنان و مکلفان را نیز ذیل نیازها و شرایط کلان جامعه قرار داده و در استنباط خویش، هویت کلان نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... را مورد لحاظ قرار می دهد. مطابق این نگرش، در بررسی احکام، مباحث فقهی و بیان افعال مکلفان، انسان ها به عنوان فردی از افراد کشور اسلامی در نظر گرفته شده و به عنوان فردی جدا و بریده از اجتماع و حکومت مورد عنایت قرار نمی گیرند. لذا فقه حکومتی، به معنای نگرش و پیش حاکم بر کل فقه، گستره ای همانند فقه غیر حکومتی، مشتمل بر تمامی گستره ابواب فقه دارد، لکن استنباط های فقهی در فقه حکومتی، به غرض اداره مطلوب و شریعت مدار نظام سیاسی بوده و استنباط تمامی ابواب فقه را به گونه ای که ناظر به اداره کشور اسلامی می باشد، مورد لحاظ قرار می دهد. از این روی، گستره ای که در فقه حکومتی مورد بحث قرار می گیرد، نه مباحث سیاسی، بلکه تمامی ابواب و مسائل فقه خواهد بود؛ زیرا اداره مطلوب حکومت، مستلزم قانون گذاری مناسب، منسجم و کارآمد در شئون مختلف زندگی مردم و جامعه است و فقیه می بایست در راستای تدوین قوانین مناسب برای اداره جامعه، همه اقتضائات حکومت اسلامی و نیازهای آن را مورد بررسی قرار دهد. مباحثی در حوزه اقتصاد، فرهنگ، حقوق، نظامی، انتظامی، احوالات شخصیه، و.... بلکه تمامی فقه، و گستره فقه حکومتی را تشکیل خواهد داد. بر این اساس، مرکب واژه «فقه حکومتی» با واژه مشابه خویش: «فقه سیاسی» که بررسی موضوعات و مسائل سیاسی در گستره فقه را مد نظر قرار داده متفاوت است و همینطور با واژه «فقه الحکومه» که مباحثی در گستره فقه که حکومت و مسائل آن را مورد بررسی قرار می دهد نیز همسان نیست؛ به عبارت دیگر، بر خلاف «فقه سیاسی» که مباحث سیاسی را گستره فقه، مد نظر قرار داده و بر خلاف «فقه الحکومه» که حکومت به مثابه موضوع فقه را مورد بررسی قرار می دهد و تعیین سیاست و حکومت مطلوب، بررسی مسائل، ارکان، شرایط سیاست ورزی و ویژگی های حکومت و حاکمان در فقه شیعه را مورد عنایت قرار می دهد، «فقه حکومتی» به مثابه نرم افزار اداره حکومت دینی، نگرشی است که بر تمامی فقه، حاکم بوده و بر اساس آن، فقیهان می بایست در تمام فقه (اعم از مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نمایی، فرهنگی و...) هویتی متمایز به نام جامعه و حکومت را مورد توجه قرار داده و پاسخ به نیازهای آن را سرلوحه اجتهاد و استنباط خود قرار دهند.

ترویج رویکرد فقه حکومتی، امری عرفی و برآمده از ضرورت‌های جامعه معاصر نبوده بلکه به مبانی دینی و سیره اهل بیت بخصوص سیره امیرالمومنین (ع) مستند است؛ و عدم به کارگیری این رویکرد در فقه سنتی شیعه نه به خاطر عدم جواز این نگرش در فرایند استنباط یا فقدان دلیل برای آن، بلکه از آنروست که فقه شیعه به خاطر اقتضای شرایط زمان غالب عصر غیبت، همواره در حالت تقیّه قرار داشته و از آنجاکه فقیهان هیچ‌گاه در فضای حکومت مطلوب شیعه قرار نداشتند، لذا در استنباط‌های خویش اداره مطلوب حکومت را مد نظر قرار نداده بلکه در استنباط‌های خویش، پرسشهای مکلفان در خصوص زندگی مؤمنانه‌شان مد نظر قرار داده و از این روی، اجتهاد آنها در پاسخ به پرسش‌های فردی مؤمنان رقم می‌خورد. بر این اساس، گرچه فقه شیعه در طول زمانهای طولانی عصر غیبت، همواره به پاسخگویی نسبت به پرسش‌های زمانه مشغول بوده و فقیهان همواره در پیامد حوادث و موضوعات جدید، به استنباط احکام آن پرداخته و راه حلی برای این مسائل ارائه می‌کردند؛ لکن آنچه فقه شیعه را نسبت به زمان‌های گذشته متمایز می‌کند، شرایط موجود جامعه اسلامی مبتنی بر پیروزی انقلاب اسلامی براساس آموزه‌های فقه شیعه و رهبری مجتهد جامع‌الشرایط (در قالب ولایت فقیه) است؛ زیرا فارغ از این‌که تحقق انقلاب اسلامی در کشور ایران، زمینه تقیه را از بین برده و امکان پرسش از مسائل فقه حکومتی را هموار کرده است، استقرار نظام اسلامی با محوریت فقه شیعه و اداره مطلوب آن، مستلزم عنایت به قانون‌گذاری مناسبی است که ضمن این‌که به فقه شیعه و مبانی آن مستند باشد، هویت جامعه اسلامی را مد نظر قرار داده و براساس نگرش اداره این جامعه وسیع (کشور اسلامی) به استنباط بپردازد.

ادبیات تحقیق

تعریف لغوی تربیت

تربیت از نظر لغوی، به معنای پروردن، پروراندن، پرورش دادن، ادب و اخلاق به کسی دادن (عمید، ۱۳۶۲: ۳۱۱). همچنین به معنای پروراندن و پرورش دادن و بارآوردن می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۶: ۷۱).

تعریف اصطلاح

اما در اصطلاح، تعاریف زیادی از تربیت ارائه شده است که برخی از مهم‌ترین آنها از این قرار است؛ جowler سیمون، تربیت را اینگونه تعریف می‌کند «تربیت، طریقه‌های است که عقل به وسیله‌ی آن، عقل دیگر و قلب، قلب دیگر می‌شود» (ادیب علی، ۱۳۴۲: ۸۷). امیل دورکیم، تربیت را با رویکرد جامعه‌شناختی و ویژه‌ی خود تعریف می‌کند. از نگاه وی، تربیت، «آن عملی است، که به وسیله‌ی آن، نسلی بالغ و رسیده، نسلی را که هنوز برای زندگی، پختگی لازم

را ندارد، متأثر می‌کند و هدفش، برانگیختن و گسترش حالت‌های جمعی، عقلی و اخلاقی تربی است» (رفیعی، ۱۳۸۱: ۲۱).

هربرت اسپنسر در تعریف تربیت می‌گوید «تربیت، عبارت است از، آماده ساختن انسان، برای آن-که بتواند یک زندگی کامل داشته باشد» (ادیب علی، ۱۳۴۲: ۸۷).

شهید مطهری، تربیت را پرورش دادن و به فعلیت رساندن استعدادها و ایجاد تعادل و هماهنگی میان آنها می‌داند تا از این راه،

تربیتی به حد بالای کمال (شایسته خود) برسد (مطهری، ۱۳۴۱: ۲۱).

تربیت بر پرورش استعدادهای انسانی، یعنی فراهم کردن زمینه رشد استعدادهای آدمی دلالت می‌کند و در عین حال از امور ضروری و حیاتی انسان است؛ به طوری که انسان، بدون تربیت هیچ چیز ندارد (صالحی و تهامی، ۱۳۸۸: ۷۸).

تربیت عبارت از هر عمل یا فعالیتی است، که دارای اثر سازنده بر روی جسم، روح، شخصیت و یا شایستگی مادی و معنوی فرد باشد (نیکزاد، ۱۳۴۱: ۱۱).

در واقع تربیت، به معنای انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت است تا بتواند استعدادهای نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجودی و به طور هماهنگ پرورش داده، شکوفا کند و به تدریج به سوی هدف و کمال مطلوب حرکت کند (فایضی و آشتیانی، ۱۳۴۱: ۳۲). تربیت عملی اجتماعی است، که اشخاص را تحت تأثیر و نفوذ محیط، برگزیده و مضبوط قرار می‌دهد تا شایستگی اجتماعی کسب کنند و به هدف‌های رشد تکامل فردی و اجتماعی برسند (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

با توجه به این تعریف، مربی باید ابعاد مختلف انسان از جمله تربیت سیاسی انسان را بشناسد تا بتواند جریان تربیت را بر اساس سرشت و فطرت او انجام دهد (مزینانی، ۱۳۸۲: ۴۶).

تعریف فقه

فقه در لغت به معنای درایت و شناخت عمیق است (ذوالفقاری و سیدیان، ۱۳۹۱، ص ۵۲) و با علم فرق دارد. بعبارتی، ادراک و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه همان فقه است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵).

در اصطلاح علمی: هو العلم بالاحکام الشریعه الفرعیه عن ادلتها لتفصیلیه. ترجمه علم به احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلیه قرآن، سنت، اجماع، عقل است (شب خیز، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹).

فقه حکومتی

- ۱- فقه حکومتی دانش احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی در چارچوب یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در دولت-کشور است (ضیایی-فر، ۱۳۹۱ ص ۱۳۱).
- ۲- فقه حکومتی دانشی است، که معارف مربوط به نظام‌های اجتماعی یا آموزه‌های مورد نیاز برای اداره جامعه را از منابع دینی استخراج می-کند لذا از فقه حکومتی، گاه به عنوان فقه نظام-ها یا فقه-الاداره یاد می-شود (پرور، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲).

تربیت

شهید مطهری، تربیت را پرورش دادن و به فعلیت رساندن استعدادها و ایجاد تعادل و هماهنگی میان آنها می‌داند تا از این راه، مربی به حد بالای کمال (شایسته خود) برسد (مطهری، ۱۳۴۱: ۲۱).

۳- روش تحقیق

پژوهش حاضر به صورت اسنادی، از نوع توصیفی - تحلیلی می‌باشد. شیوه گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است، ادبیات پژوهش در این موضوع با مطالعات مستندی که از سوی دیگران انجام شده است مورد ملاحظه قرار گرفته و سایر اطلاعات نیز از طریق بررسی‌های کتابخانه‌ای، اینترنتی و مقالات داخلی و خارجی انجام پذیرفت. در شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای محقق یافته‌های مصاحبه-ای و کتابخانه‌ای را گردآوری می‌کند و با استفاده از روش استقرائی به فشرده-سازی اطلاعات از طریق بخش‌بندی و سپس به تجزیه و تحلیل می‌پردازد و در نهایت حکم صادر می‌کند و پاسخ مسئله تحقیق را به اتکای آنها می‌یابد. روش‌های کتابخانه‌ای در تمامی تحقیقات علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی در بعضی از آنها در بخشی از فرایند تحقیق یعنی مطالعه ادبیات و سوابق پژوهی، استفاده می‌شود (حافظنیا: ۱۳۹۷، ۱۹۶). عمده‌ترین ابزاری که در تحقیقات کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات از آن استفاده می‌شود عبارت‌اند از: فیش، جدول و فرم، پرسش‌نامه‌ی استخراج اطلاعات، نقشه، کروکی و فایل رایانه (همان منبع: ۲۰۵) در این پژوهش ما بیشتر از ابزار فیش استفاده نموده‌ایم.

۴- یافته‌ها

شاخصه‌های جامعه تربیت شده از دیدگاه امیرالمؤمنین (ع) با رویکرد فقه حکومتی جامعه‌ای که در آن اصول تربیت، از حاکم جامعه تا تمامی اقشار جامعه به خوبی رعایت می‌شود، دارای یکسری شاخصه‌ها و نمودهایی است که تبلور تلاش حاکمان در این راه است. در اینجا به برخی از این شاخصه و جلوه‌ها می‌پردازیم.

الف- عدالت محوری

یکی از مهمترین شاخصه‌های جامعه تربیت یافته، رعایت اصول عدالت در میان تمامی طبقات مختلف جامعه است. امام علی نمود و اثر این رعایت این اصل مهم رادر سامان‌یابی امور جامعه اعلام می‌کنند:

فَإِذَا أَدَّتْ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ وَ أَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا، عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَ جَرَتْ عَلَى أَذْلَالِهَا السُّنَنُ، فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ وَ طُمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ وَ يَسْتُمْطَاعُ الْأَعْدَاءُ.

هرگاه رعیت حق والی را ادا کند و والی حق رعیت را بپردازد، حق در میان آنها قوی و نیرومند خواهد شد، مسیرهای دین خالی از انحراف می گردد، نشانه‌های عدالت استوار می شود و سنتها در مجرای صحیح خویش به کار می افتد و به این ترتیب زمان رو به صلاح می رود و مردم به بقای دولت امیدوار و دشمنان مأیوس خواهند شد. (نهج البلاغه، خطبه: ۲۱۶)

البته هنگامی عدالت به معنای حقیقی کلمه در جامعه اجرا می شود که تمامی ارکان و مناصب دولتی را نیز شامل شود. بر این اساس حکومت امام علی به شاخص‌ترین نمونه این موضوع، از این ویژگی‌ها برخوردار بود. برخی از جلوه‌های بارز این عدالت را با هم مرور می‌کنیم. (قاضی زاده، ۱۳۸۳: ۱۵۰)

۱- عدالت در زندگی شخصی ایشان

سرآغاز حرکت به سوی جامعه‌ای عادل، اجرای عدالت در زندگی شخصی حاکم است تا بدینوسیله الگویی عینی در مقابل تمامی افراد جامعه از حاکمان جزء تا دیگر افراد فراهم شود. اگر این اصل از سوی حاکمان رعایت نشود، موعظه‌ها و نصایح آنان تأثیر چندانی بر شیوه عمل و زندگی مردم نخواهد داشت. به همین دلیل امام در پاسخ به علت ساده زیستی‌های بسیار در زندگی‌شان می‌فرمودند:

أَفْنَعُ مِنْ نَفْسِي بَأَنْ يَقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أَسْوَأَ لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ: أَيَا بِهِ عَيْنُ قَنَاعَتٍ كُنْتُ أَنَا مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ كَقَوْلِهِ شَوْد، وَلِي فِي سَخْتِي هَذِهِ رُزْغَارٌ بِأَنَّا شَرِيكٌ نَبَاشِمُ، يَا فِي تَلْخِي هَذِهِ زَنْدُكِي الْكُوشَانُ مُحْسُوبُ نَشُوم.

۲- تساوی همه افراد جامعه در برابر قوانین

یکی از شاخصه‌های مهم و محوری جامعه تربیت شده، تساوی تمامی افراد در برابر قوانین و عدم تبعیض اجتماعی و حقوقی در اجرای حدود و ضوابط، از بالاترین مرجع حکومتی و افراد منتسب

به آنان تا دیگر افراد است. بر همین اساس امام علی در واپسین دقایق حیات مبارکش در مورد قاتل خویش سفارش می‌کند.

ثُمَّ قَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَلْفَيْنَكُمْ تَخَوْضُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ خَوْضًا، تَقُولُونَ قَتَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ [قَتَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ]؛ أَلَا لَا تَقْتُلُنَّ بَنِي إِبْرَاهِيمَ قَاتِلِي، أَنْظَرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ؛ وَ لَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) يَقُولُ: إِيَّاكُمْ وَالْمَثْلَةَ وَ لَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ.

سپس امام (علیه السلام) فرمود: ای فرزندان عبدالمطلب! نکند بعد از شهادتم (به بهانه قتل من) در خون مسلمانان فرو روید و بگویید: امیرمؤمنان کشته شد. آگاه باشید جز قاتل من را به سبب قتل من نکشید. (درست) بنگرید هرگاه من از این ضربت از دنیا چشم پوشیدم، او را تنها یک ضربت بنزد تا یک ضربت در برابر یک ضربت باشد. و او را مثله نکنید (گوش و بینی و اعضای او را جدا نسازید) که من از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) شنیدم که می‌فرمود: «از مثله کردن بپرهیزید، هرچند نسبت به سگ گزنده باشد!».

امام علی تمامی امتیازات تبعیضی وضع شده پیش از حکومت خود را که در میان طبقات مختلف جامعه پیاده شده و به سستی لازم الاجرا تبدیل شده بود، لغو نمودند. امام علی نه تنها همه مردم را از نظر طبقاتی، حقوقی و اقتصادی برابر می‌دانستند، بلکه در سیره اجتماعی نیز همگان در برابر قانون و دادگاه اسلامی برابر بودند، چنانکه برای هیچ کس راه گریز و فراری از قانون و محکمه عدل اسلامی وجود نداشت و کسی نمی‌توانست قانون الهی را بر اساس تمایلات و یا مطامع خود تعیین و اجرا کند. همه افراد از خلیفه مسلمین تا افراد عادی در جامعه در برابر قانون یکسان بود. (رشاد، ۱۳۸۵: ۵۰)

امام در نامه ۵۳ به این اصل اشاره می‌کند و می‌فرماید:

وَإِيَّاكَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَسْوَةٌ: از امتیاز خواهی برای خود در آنچه مردم در آن مساوی اند جداً بپرهیز

۳- پیگیری شخصی و دقیق اجرای عدالت توسط والیان از سوی حاکم جامعه

حاکم جامعه تربیت یافته باید - تا حد امکان - شخصا به اجرای دقیق احکام و قوانین نظارت داشته باشد. امام علی شخصا به وسیله مأمورانی که در نقاط مختلف قرار داده بودند، بر وضعیت عملکرد والیان خود نظارت دقیق داشتند. نامه‌های متعدد امام نمونه‌هایی ثبت شده از این حقیقت است. نامه امام به عبدالله بن عباس در مورد نهی از درستی کردن به تمییمان نامه ۱۸: و من کتاب له (علیه السلام) إلی عبد الله بن عباس و هو عامله علی البصرة:

وَ اعْلَمُ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبُطُ إِبْلِيسَ وَ مَغْرَسُ الْفِتَنِ، فَحَادَثَ أَهْلَهَا بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ وَ احْتُلِلَ عُقْدَةُ الْخَوْفِ عَنْ قُلُوبِهِمْ. وَ قَدْ بَلَغَنِي تَنْمُرُكَ لِبْنِي تَمِيمٍ وَ غَلَطُكَ عَلَيْهِمْ، وَ إِنَّ بَنِي تَمِيمٍ لَمْ يَغِبْ لَهُمْ نَجْمٌ إِلَّا طَلَعَ لَهُمْ آخِرُ وَ إِلَيْهِمْ لَمْ يُسَبِّقُوا بَوْعٌ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَ لَا إِسْلَامَ، وَ إِنَّ لَهُمْ بَنًا رَحِمًا مَاسَةً وَ قَرَابَةً خَاصَةً، نَحْنُ مَاجُورُونَ عَلَى صَلَاتِهَا وَ مَازُورُونَ عَلَى قَطِيعَتِهَا. فَارْبِعُ أَبَا الْعَبَّاسِ رَحِمَكَ اللَّهُ فِيمَا جَرَى عَلَى [يَدِكَ وَ لِسَانِكَ] لِسَانِكَ وَ يَدِكَ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٍّ، فَإِنَّا شَرِيكَانِ فِي ذَلِكَ؛ وَ كُنْ عِنْدَ صَالِحِ ظُنِّي بِكَ، وَ لَا يَفْغِلَنَّ رَأْيِي فَيْكَ، وَ السَّلَامُ.

بدان بصره محل نزول ابلیس و کشتزار فتنه هاست، به همین دلیل با اهل آن به نیکی رفتار کن و گره ترس و وحشت را از دل های آنها بگشا (تا آتش فتنه خاموش شود و آنها احساس امنیت کنند) بدرفتاری تو با طائفه بنی تمیم و خشونت تو به آنها را به من گزارش داده اند (ولی بدان آنها فضایی دارند از جمله اینکه) طائفه بنی تمیم کسانی هستند که هرگاه رئیس نیرومندی از آنها غایب گردد (و از دنیا برود) مرد نیرومند دیگری در میان آنها ظاهر می شود، نه در عصر جاهلیت و نه در عصر اسلام کسی در نبرد بر آنان پیشی نمی گرفت. (علاوه بر این) آنها با ما پیوند خویشاوندی نزدیک و قرابت خاص دارند که ما نزد خداوند به وسیله صله رحم به آنها مأجور خواهیم بود و با قطع آن مؤاخذه خواهیم شد، بنابراین ای ابوالعباس، خدا تو را رحمت کند خویشتن دار باش و مدارا کن در آنچه بر زبان و دست تو از خیر و شر جاری می شود، چرا که هر دو در این امور شریک هستیم و سعی کن که حسن ظن من به تو پایدار بماند و نظرم درباره (شایستگی های تو برای امر حکومت) دگرگون نشود والسلام. نامه به اشعث ابن قیس در مورد رعایت در مصرف بیت المال من کتاب له (علیه السلام) إلى أشعث بن قيس عامل أذربيجان:

وَ إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ؛ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّةٍ وَ لَا تُخَاطِرَ إِلَّا بِوَيْقَةٍ؛ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ أَنْتَ مِنْ خَزَائِنِهِ حَتَّى تُسَلِّمَهُ إِلَيَّ؛ وَ لَعَلِّي أَلَّا أَكُونَ شَرًّا وَ لَأَتَكَ لَكَ؛ وَ السَّلَامُ. (نامه به اشعث ابن قیس فرماندار آذربایجان، این نامه پس از جنگ جمل در شعبان سال ۳۶ هجری در شهر کوفه نوشته شد).

۴- هشدار از استفاده ناروای بیت المال:

همانا پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است، باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی، تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام نمایی. در دست تو اموالی از ثروتهای خدای بزرگ و عزیز است، و تو خزانه دار آنی تا به من بسپاری، امیدوارم برای تو بدترین زمامدار نباشم، با درود. نامه شدیدی للحن به مصقلة بن هبيرة شیبانی در مورد رعایت مساوات در تقسیم بیت المال (نامه ۴۳)،

و من کتاب له (علیه السلام) إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني و هو عامله على أردشير خرة:
بَلَعْنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ اسْخَطْتَ إِلَهَكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ؛ أَنْكَ تَقْسِمُ فِيَّ الْمُسْلِمِينَ
الَّذِي حَازَتْهُ رَمَاحُهُمْ وَ خِيُولُهُمْ وَ أَرِيقَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ فِيمَنْ اعْتَمَاكَ مِنْ أَعْرَابِ قَوْمِكَ. فَوَالَّذِي فَلَقَ
الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَنْ كَانَ ذَلِكَ حَقًّا لَتَجِدَنَّ لَكَ عَلَى هَوَانٍ وَ لَتَنْخَفَنَّ عِنْدِي مِيزَانًا، فَلَا تَسْتَهِنَنَّ بِحَقِّ
رَبِّكَ وَ لَا تُصْلِحْ دُنْيَاكَ بِمَحَقِّ دِينِكَ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا. أَلَا وَ إِنْ حَقَّ مِنْ قَبْلِكَ وَ قَبْلَنَا مِنَ
الْمُسْلِمِينَ فِي قِسْمِهِ هَذَا الْفَيْءُ سَوَاءٌ، يَرُدُّونَ عِنْدِي عَلَيْهِ وَ يَصْدُرُونَ عَنْهُ. (نامه به مصقلة بن هبیره
شیبانی، فرماندار اردشیر خره «فیروز آباد» از شهرهای فارس ایران که در سال ۳۸ هجری نوشته شد).

۵- سخت گیری در مصرف بیت المال

گزارشی از تو به من دادند که اگر چنان کرده باشی، خدای خود را به خشم آورده ای، و امام
خویش را نا فرمانی کرده ای، خبر رسید که تو غیمت مسلمانان را که نیزه ها و اسب هایشان گرد
آورده و با ریخته شدن خون هایشان به دست آمده، به اعرابی که خویشاوندان تواند، و تو را برگزیدند،
می بخشی.

به خدایی که دانه را شکافت، و پدیده ها را آفرید، اگر این گزارش درست باشد، در نزد من
خوار شده و منزلت تو سبک گردیده است پس حق پروردگارت را سبک مشمار، و دنیای خود را با
نابودی دین آباد نکن، که زیانکارترین انسانی. آگاه باش، حق مسلمانانی که نزد من یا پیش تو هستند
در تقسیم بیت المال مساوی است، همه باید به نزد من آیند و سهم خود را از من گیرند.

نامه به عثمان بن حنیف در مورد نهی از شرکت در میهمانی شاهانه

و من کتاب له (علیه السلام) إلى عثمان بن حنیف الأنصاری و كان عامله على البصرة و قد بلغه
أنه دُعِيَ إلى وليمه قوم من أهلها، فَمَضَى إليها- قوله:

۶. ضرورت ساده زیستی کارگزاران

پس از یاد خدا و درود ای پسر حنیف، به من گزارش دادند که مردی از سرمایه داران بصره، تو
را به مهمانی خویش فرا خواند و تو به سرعت به سوی آن شتافتی خوردنی های رنگارنگ برای تو
آوردند، و کاسه های پر از غذا پی در پی جلوی تو نهادند. گمان نمی کردم مهمانی مردمی را بپذیری
که نیازمندانشان با ستم محروم شده، و ثروتمندانشان بر سر سفره دعوت شده اند، اندیشه کن در
کجایی و بر سر کدام سفره می خوری. پس آن غذایی که حلال و حرام بودنش را نمی دانی دور
بیفکن، و آنچه را به پاکیزگی و حلال بودنش یقین داری مصرف کن.

۷- تساوی رعایت عدالت در میان مردم و خویشاوندان حاکم

رعایت عدالت میان تمام مردم، از خویشاوندان حاکم تا افراد عادی و پذیرفته شدن این امر از سوی آنان یکی دیگر از نشانه‌های یک جامعه تربیت یافته و متعالی است. توصیه‌ای که امام علی به یاران خود به عنوان اصلی لازم الاجرا می‌فرمودند: (نامه ۵۳)

أَنْصِفَ اللَّهَ وَ أَنْصِفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَ مِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ، وَ مِنْ لَكَ فِيهِ هَوًى مِنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلَ تَظْلَمُ؛

انصاف در برابر خداوند و مردم را نسبت به خویشستن و خاندان خود و کسانی که از رعایا مورد علاقه تواند رعایت کن، زیرا اگر چنین نکنی (و انصاف را رعایت نمایی) ستم خواهی کرد.

۸- آزادی‌های اجتماعی

اصل رفتار ملایم و به دور از سخت‌گیری‌های نابجا و ملائمت با مردم، اصلی الهی است که در وضع و اعلام قوانین الهی نیز مورد توجه قرار گرفته، و از سوی حاکم جامعه باید مدنظر قرار گیرد. امام باقر (ع) در این زمینه فرمودند:

کسی که یاری خود را کسانش دریغ دارد، یکدست را از آنان بازداشته، و دست‌هایی را از یاری خود نداشته، و آن که با اطرافیان طریق نرمی گزیند، پیوسته از کسان خویش مودت بیند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۰)

این اصل باید در وضع قوانین اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار گیرد. در جامعه علوی هر فرد آزاد است آنگونه که خود می‌خواهد، فکر کند. هر کس می‌تواند افکار، آراء و خطمشی کلی زندگی خود را پیگیری کند و در تعقیب سلیقه‌ها و علایق اخلاقی، فلسفی و مذهبی خود آزاد باشد بدون آنکه موانع قانونی او را نسبت به شکلی خاص از مذهب یا دیگر اعمال ملتزم و مجبور کند و یا باز دارد. آزادی عقیده صرف‌نظر از اینکه ماهیت مذهبی یا غیرمذهبی داشته باشد، باید به عنوان یکی از حقوق فردی در مقابل اعتقادات فراگیر اکثریت جامعه محفوظ بماند. بویژه اقلیت‌های مذاهب گوناگون در جامعه باید از همان تضمینی که اکثریت برای برخورداری از آزادی دارند، بهره‌مند باشند. (جهان بزرگی، ۱۳۸۴: ۷۲) نکته مهمی که نباید از آن غفلت نمود، اعطای آزادی‌های سیاسی و اجتماعی به مردم توأم با رشد مذهبی مردم است. به بیان دیگر آزادی اعطایی به مردم باید توأم با مسئولیت پذیری آنان در برابر خداوند باشد حکومت امام علی به عنوان شاخصه برجسته یک حکومت عالی، از این ویژگی بهره‌مند بود. بر همین اساس، و به عنوان نمونه امام علی ضمن برخورد و مقابله سخت و قاطع با قانون شکنان و متخلفان، در مقابل کسانی که با ایشان بیعت کردند، اما به آرامش و نظم عمومی جامعه نیز خللی وارد نکردند، به مقابله رویاوردند. همچنین ضمن تأکید بر آزادی‌های سیاسی

و فکری برای همه مردم و اقشار جامعه، با داستان-سرایی کسانی همچون کعب الاحبار - که با دروغ‌پردازی‌های خود به اعتقادات مردم آسیب وارد می‌کرد - نیز مقابله می‌کردند. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: اصولاً مردم باید آزاد باشند تا فکر کنند، تلاش کنند، در راهی که می‌خواهند، انتخاب کنند و مدتی مردم باشند که این راه را انتخاب کنند یا راه دیگری را. یک دفعه چیزی را انتخاب کنند، سپس به اشتباه خود پی ببرند. باز دفعه دوم و سوم تا تجربیات‌شان کامل بشود و بعد به صورت فرد، گروه یا ملتی درآیند که رشد اجتماعی کرده است، و آلا اگر به بهانه اینکه این فرد یا ملت رشد ندارد و باید به او تحمیل کرد، برای همیشه آزادی را از او بگیرند، این ملت تا ابد غیر رشد باقی می‌ماند. رشد هر ملتی به این است که خودش بگذارد و در آن آزادی ابتدا اشتباه هم بکند، صد بار هم اگر اشتباه بکند، باز آزاد باشد. البته بسیاری از مسائل اجتماعی را اگر سرپرست‌های اجتماعی، افراد بشر را هدایت و سرپرستی نکنند، گمراه می‌شوند. (مطهری، ۱۳۴۱: ۱۲۲) در سیره امام علی در راستای رعایت اصل آزادی‌های اجتماعی به نمونه‌های بسیاری که حضرت در مواجهه با مخالفان به آنها آزادی دادند تا به بیان نظرات خود بپردازند و از جمله این مخالفان خوارج بودند که حضرت بطور مستقیم به آنها صحبت کردند به آنها فرمودند که کدام یک از شما در جنگ صفین شرکت کرده بودید؟ ضمن این که اظهار داشتند که ما به هر کدام جداگانه صحبت و مناظره می‌کنیم و با هر کدام حرفی جداگانه داریم. لازم به ذکر است که هیچکدام از رهبران در دستگاه‌های حکومتی همت و صبر و دلسوزی امام را نداشتند چرا که حضرت اجازه می‌دادند مخالفان به بیان خواسته‌ها و اعتراضات خود - و حتی گاهی توهین‌ها بپردازند و ایشان ضمن این که خواسته‌های باطل آن اجابت نمی‌کردند؛ با متانت تمام با آنها صحبت کرده و آنها را قانع می‌کردند و این نمونه‌ای از آزادی‌های اجتماعی بود که مردم و حتی مخالفان در حکومت امام علی (ع) از آن برخوردار بودند.

۹- مشارکت عمومی مردم

بهترین نظام‌ها و بزرگترین شخصیت‌ها در صورتی که به استبداد رای روی آورند و نسبت به اصل مشاوری بی‌تفاوت باشند، به طور قطع، در طول زمان و به تدریج رو به نابودی خواهند نهاد. (رشاد، ۱۳۸۵: ۵۰) و در مقابل آن، یکی از نشانه‌های سلامت حکومت و دوام آن، شورت با افراد دانا و آگاه است. همانگونه که امام علی به این اصل اشاره نموده اند: مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا. هر کس خود رأی شد به هلاکت رسید، و هر کس با دیگران مشورت کرد، در عقل‌های آنان شریک شد.

جامعه تربیت یافته توانایی لازم برای ارائه راهکارهای لازم در موارد مختلف را در سطح خود - به حکومت دارد. از موارد متعدد بیانات علی (ع) در باب مشورت تاکیدهایی است که حضرت در مساله مشورت در زندگی اجتماعی داشتند و در بیانات متعددی هم به مساله مشورت در حکومت پرداختند. از لحاظ عملی هم سیره امام علی (ع) اینگونه بود که در دوره خلافت خود به جای اینکه بر رأی خودشان استبداد داشته باشند، مردم را به دادن مشورت دعوت می کردند و در خطبه مفصلی که حضرت در صفین ایراد داشتند به مردم توصیه کردند که با من مثل پادشاهان عرفی دنیا برخورد نکنید و طوری نباشید که حالت فخر و تکبر برای من در نظر بگیرید و با من مانند سخن گفتنی که با جباران و پادشاهان دارید سخن نگویند. همچنین در تعبیر بلندی فرمودند «فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالِهِ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا أَمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي» مردم از اینکه در حوزه حکومت حقی را بیان کنید یا مشورت عادلانه ای دهید دوری نگیرید و مرا از این مشورت عادلانه و گفتار حق خود محروم نکنید. یعنی به تعبیری با اینکه امام علی (ع) به لحاظ عنایت الهی و بصیرت از خیلی از انسان های زمانه خودشان متفاوت بودند اما با این حال می فرمایند «اینطور نیست که من هم به عنوان یک انسان از خطا کردن بری باشم و خطا کردن از فعل و کار من دور نمی شود مگر اینکه خداوند که مالک نفس من است مرا باز دارد». بنا بر نظر امام شاید بتوان گفت در زندگی جمعی مشورت کردن در بعضی از موارد نه تنها مستحب که به صورت امری لازم و واجب برای کسانی است که اداره کارهای مردم را بر عهده می گیرند. در نتیجه نه تنها تربیت مردم از جهات مختلف یکی از وظایف حاکم اسلامی است، بلکه این امر یکی از نیازمندی های حکومت محسوب می شود تا بتواند در حوزه های مختلف از افکار و نظرات مردم بهره مند شود. البته لازمه این امر کارآمد کردن توانایی ها مردم است. از منظر امام حضور و مشارکت فعال مردم در سامان دادن به امور جامعه، بسیار مهم و اثر بخش است. بر همین اساس اگر چه حقانیت زمامداری ایشان مبتنی بر "نصب الهی" بود، و نظر و رأی مردم در آن جایی نداشت، در اولین سخنرانی خود بعد از بیعت مردم با ایشان، پذیرش زعامت را مستند به حضور و بیعت مردم نمودند و آن را حجتی بر خود در اداره جامعه اعلام نمودند. (رشاد، ۱۳۸۵: ۱۷۸)

أَمَّا وَالَّذِي فَاتَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارَّوْا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ: آگاه باشید! به خدایی که دانه را شکافته و انسان را آفریده، سوگند! اگر به خاطر حضور حاضران و توده های مشتاق بیعت کننده و اتمام حجت بر من به خاطر وجود یار و یاور، نبود و نیز به خاطر عهد و پیمانی که خداوند از دانشمندان

و علمای (هر اُمت) گرفته که: «در برابر پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمدیده و مظلوم سکوت نکنند!»، مهار شتر خلافت را بر پشتش می افکندم (و رهايش می نمودم) و آخرینش را به همان جام اولینش سیراب می کردم و در آن هنگام در می یافتید که ارزش این دنیای شما (با همه زرق و برقش که برای آن سر و دست می شکنید) در نظر من از آب بینی یک بز کمتر است. همچنین خطبه‌های امام در ترغیب مردم به استقامت بر موازین حق و شماتت کوفیان بر رویگردانی آنان از حق، از نمونه‌های آن است. به بیان دیگر اصولاً امام - به عنوان الگوی کامل حاکمی که در سعی تمام در تربیت دینی مردم دارد - "مردم" را سرمایه اصلی حرکت جامعه و نظام حاکم به سوی رشد و تعالی می شمردند. (رشاد، ۱۳۸۵: ۱۷۸)

۱۰- رواج فرهنگ اخلاقی

یکی از شاخصه‌های مهم دیگر یک جامعه تربیت یافته، رواج فرهنگ اخلاقی در جامعه است، عاملی که به هر میزان در جامعه بیشتر نمود یابد، راه‌ها و زمینه سوق جامعه را به سوی جامعه متعالی بیشتر هموار و آماده می‌کند. رسول خدا یکی از شاخصه‌های خیر بودن جامعه را رواج احکام و اخلاق الهی در جامعه اعلام می‌کنند: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَتَخَاوُنُوا وَ أَدَّوْا الْأَمَانَةَ وَ اتَّوْا الزَّكَاةَ وَ إِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَٰلِكَ أَبْتُلُوا بِالْقَحْطِ وَ السِّنِينَ». «امت من همواره در خیر خواهد بود تا زمانی که به هم خیانت نکنند، و امانت را به صاحب آن بازگردانند، و زکات مال خود را بپردازند، و اگر چنین نکنند به قحطی و خشکسالی گرفتار خواهند شد. (صدوق، ۱۳۸۴: ۲۵۱) این شاخصه هماهنگ با بیان قرآن کریم به معرفی معیار برتری یک جامعه و الگو بودن آن است: «البته از لوازم مهم این امر این است که حاکم جامعه اسلامی خود پایبند و مقید به رعایت اخلاق و احکام الهی باشد. امام علی در نامه و سفارش خود به مالک اشتر در این زمینه چنین توصیه می‌کنند: قَلَيْكُنْ أَحَبَّ الذَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، فَاْمَلِكْ هَوَاكَ وَ شُحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ، فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الْإِنْصَافُ مِنْهَا فِيمَا أُحِبَّتْ أَوْ كُرِهَتْ. نیکوترین اندوخته خود را کردار نیک بدان و هوای خویش را در اختیار گیر، و بر نفس خود بخیل باش و زمام آن را در آنچه برایت روا نیست رها مگردان، که بخل ورزیدن بر نفس، دادِ آن را دادن است در آنچه دوست دارد، یا ناخوش می‌انگارد.

۱۱- وحدت گرایی در جامعه

یکی دیگر از توصیه‌های امام علی، لزوم سعی در حفظ وحدت در جامعه و تأکید بر آن است: فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ [عَلَى] مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةَ، فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ. أَلَا مَنْ دَعَا إِلَى هَذَا الشُّعَارِ فَاقْتُلُوهُ، وَ لَوْ كَانَ تَحْتَ عِمَامَتِي هَذِهِ. از تفرقه بپرهیزید که موجب آفت است. آن که از جمع مسلمانان به یک سو شود، بهره شیطان است، چنانکه گوسفند چون

از گله دور ماند نصیب گرگ بیابان است. آگاه باشید، هر که مردم را بدین شعار بخواند او را بکشید، هر چند زیر عمامه من باشد. البته در بیان دیگر امام روشن می شود که صرف تجمع یا کمیت نظرات، اصلتی ندارد؛ آنجا که می فرمایند: إِنَّهُ لَا غَنَاءَ فِي كَثَرَةِ عَدَدِكُمْ مَعَ قَلَّةِ اجْتِمَاعِ قُلُوبِكُمْ: کثرت جمعیت شما با قلت اجتماع افکارتان، سودی نمی بخشد.

البته وحدت و انسجام و یگانگی به صرف تجمع افراد و یا انبوهی آنها در کنار یکدیگر حاصل نمی شود و محوریتی می طلبد که قادر به وحدت بخشی افکار و اندیشه ها و تألیف قلوب و آراء باشد. امام علی علیه السلام در این زمینه فرمودند: حکمت ۲۱۵ الاخلاف يَهْدُمُ الرَّأْيَ: اختلاف، تصمیم گیری و تدبیر را نابود می کند. امام به وضوح در این حکمت بیان می کند اختلاف سرچشمه همه بدبختی هاست. هیچ قوم و ملتی نابود نشدند مگر بر اثر اختلاف و هیچ جمعیتی پیروز و کامیاب نگشتند مگر در سایه اتفاق. جامعه آرمانی امیرالمومنین علی برای وحدت انسجام و یگانگی اجتماعی خویش و اینکه از تجمع ساده افراد کنار یکدیگر تمیز داده شود نیاز به علایم، مشخصات و معرفی هایی دارد؛ از جمله: یکی شدن خواسته ها، قلب ها، و دست های مددکار یکدیگر، آنچنان که فرموده اند خطبه ۱۹۲

فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتِ الْأُمَمَاءُ مُجْتَمِعَةً وَالْأَهْوَاءُ مُتَلَفَةً وَالْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً وَالْأَيْدِي مُتَرَادِفَةً وَالسُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً وَالْبَصَائِرُ نَافِذَةً وَالْعَزَائِمُ وَاحِدَةً؛ پس اندیشه کنید که چگونه بودند آنگاه که: وحدت اجتماعی داشتند، خواسته های آنان یکی، قلب های آنان یکسان، و دست های آنان مدد کار یکدیگر، شمشیرها یاری کننده، نگاه ها به یک سو دوخته، و اراده ها واحد و همسو بود. جامعه تربیت شده، با وجود دارا بودن اختلاف نظرها و سلايق فکری و سیاسی، جامعه ای همسو در جهت اعتلای آرمان های تعالی بخش تمام اقشار جامعه است. لازمه اساسی این امر نیز ترویج فرهنگ اصیل وحدت بخشی در جامعه از سوی حاکمان، و رعایت آن از سوی والیان و مسئولانی است که در رده های پایین تر حکومتی عمل نموده و چه بسا با وجود اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند، این اختلاف نظر را به عموم مردم سرایت نمی دهند. در این حالت هم آرامش روانی جامعه حفظ می شود و هم مردم آموزش عملی حفظ وحدت را از مدیران و حاکمان خود می آموزند.

و- بهره مندی از حق شهروندی

در جامعه سالم و پویا، تمامی اقشار جامعه مورد توجه بوده و هر یک در جایگاه خود از حقوق شهروندی و اجتماعی بهره منداند. بر اساس فرمایش امام علی طبقات و گروه های اجتماعی عبارتند از:

- سپاهیان، رزمندگان و مشاورین: دژهای استوار رعیت و آبروی دولت و عزت و دین و پشتوانه راه‌های امن کشور؛

- نویسندگان، متفکرین و مشاورین: مورد اعتماد در کارهای خصوصی و عمومی؛

- قضات و دادرسیا: استواری کار عقدها و معاهدات؛

- کارداران، کارگزاران و مسئولین اجرایی و مجموعه اجتماعی (مدیریتها: گردآوری درآمدها و سودها

- شهروندان غیر مؤمن، مانند صاحبان ادیان توحیدی و صاحب کتاب (اهل ذمه) که موظف به پرداخت

جزیه می‌باشند، در مشاغل غیر کلیدی غیر سیاسی (جزیه دهندگان)

- شهروندان مسلمان: باغداران، کشاورزان یا خرده فروش ها، خرده مالکین، کارگران کشاورزی یا

شهری

- شهروندان مسلمان: سوداگران، بازرگانان و صنعتگران بزرگ

- بینوایان: شهروندان بی چیز و مستمند که دارایی و ثمره اقتصادی آنها کفاف زندگی آنها را نمی‌دهد

و از پرداخت حقوق الهی معاف‌اند.

بدیهی است که پرداخت حق الهی بایستی توسط اعضاء قشر نخست تا پنجم و نیز از دسته

ششم تا هفتم انجام شود و لایه هشتم از پرداخت مالیات الهی نه تنها معاف هستند، بلکه مستحق

دریافت مستمری به شیوه‌های مناسب‌اند. افراد مستحق که در شکلهای مختلف و متناسب ساختی،

بنا بر دستورات اسلام نسبت به آنان عمل شود. لایه پنجم نیز میزان و مبلغ خاص مربوط به خویش

را تحت عنوان ذمه یا جزیه پرداخت می‌کند. از مهمترین دلایل جامعه شناختی پرداخت و دریافت‌های

فوق میان این طبقات هشت گانه، تعدیل ثروت و ایجاد عدالت اجتماعی و نیز عدم تمرکز در لایه‌های

اجتماعی، و در برابر، ایجاد "تمرکز ناپایدار" در دولت که واسطه و مکانیزم فرایند تعدیل ثروت است،

می‌باشد. مهمترین خصیصه این نوع قشربندی اجتماعی تخصیص فرصت‌های زندگی بر اساس حق

شهروندی و نه حق قشربندی است که از جمله مختصات غیر قابل اجتناب در نظام کار و قشربندی

جوامع توحیدی است. به همین دلیل میزان ثروت هر کدام از اقشار نمی‌تواند موجب تخصیص غیر

عادلانه فرصت‌های زندگی شود، همانگونه که قدرت حاکم الهی نیز هیچگونه مزیتی از جهت

تخصیص فرصت‌های زندگی برای آنان فراهم نمی‌کند. (باقری، ۱۳۸۴: ۲۲۷) در نتیجه یکی از موارد

لازم برای تربیت تمامی اقشار جامعه و نیز از نشانه‌های سلامت جامعه، بهره‌مندی همه مردم از حق

شهروندی است تا زمینه رشد و تعالی برای همگان به طور عادلانه عرضه شود. نتیجه آن که برای

تشخیص میزان هماهنگی و تطبیق اصول و قوانین هر حکومت با اصول و قواعد اسلامی، شاخصه و

میزان سنجشی وجود دارد که بر اساس آن می‌توان به کارایی و نزدیکی یک حکومت با آموزه‌های

دینی پی برد. در اینجا به برخی از مهمترین شاخصه اشاره شد. یکی از شاخصه های مهم و مشترکی که در این امور می توان به آن اشاره کرد، تأکید بر کرامت انسان و لزوم دخالت دادن مردم - درحد لزوم و تعادل - در امور جامعه است. امری که به پیشرفت روز افزون جامعه در جهات مختلف و در طول زمان منجر می شود.

۵- نتیجه

از مهم ترین نتایج بدست آمده در این پژوهش عبارت است از:

- ۱- تربیت با محوریت فقه حکومتی عامل مهم رشد و شکوفایی استعداد های انسان و رفاه و توسعه جوامع انسانی خواهد بود.
۲. جامعه تربیت یافته باعث ایجاد برقراری قسط و عدل، و این دو مهم تمامی خیرات و خوبی ها را برای فرد عادل و جامعه عادل و مقسط به بار می آورد.
۳. جامعه تربیت یافته از امنیت برخوردار است بنابراین افرادش دارای طمانینه و اطمینان و آرامش خواهند بود.
۴. مهمترین نتیجه جامعه تربیت یافته با محوریت فقه حکومتی حرکت به سمت و سوی تقوی، تقرب و رضایت خداوند متعال، که کمال نهایی انسان است و این جامعه بستر را برای ظهور امام عصر (عج) فراهم خواهد کرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ادیب علی، محمدحسین (۱۳۴۲)، *راه و روش تربیت از دیدگاه امام علی علیه السلام*، تهران: انتشارات مؤسسه انجام تاب، چاپ اول.
۴. باقری، شهلا (۱۳۸۴)، *جامعه مطلوب از دیدگاه امیرالمومنین، فصلنامه شیعه شناسی*، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۱۲. صفحات ۲۱۳-۲۳۰.
۵. پرور، اسماعیل (۱۳۹۰ش)، «فقه حکومتی چرایی، چیستی و چگونگی»، *سوره اندیشه*، ۳(۵۶).
۶. حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۹۷)، *مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، سمت، تهران.
۷. جهانی، سمانه، *جامعه شناسی خانواده در قرآن کریم، دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم*، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۸۱-۱۰۰.
۸. جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۴)، *آزادی سیاسی*، چاپ اول. تهران: کانون اندیشه جوان.

۹. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵)، *دانشنامه امام علی*، جلد دهم. چاپ سوم. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۰. رفیعی، بهروز (۱۳۸۱)، *آرای دانشمندان مسلمان در مبنای تعلیم و تربیت*، جلد چهارم، انتشارات قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. ذوالفقاری، محمد، سیدیان، سید مهدی (۱۳۹۱)، «فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، چگونگی»، *معرفت سیاسی*، دوره چهارم، شماره ۱، ۶۷-۴۹
۱۲. شب‌خیز، محمدرضا (۱۳۹۲ش)، *اصول فقه دانشگاهی*، ج ۲، تهران: انتشارات کتاب آوا.
۱۳. شعاری‌نژاد، علی اکبر (۱۳۴۶)، *فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، آموزش و پرورش، تهران.
۱۴. شفیعی مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، چاپ شانزدهم. تهران: صدرا.
۱۵. صالحی، کبرو تهامی، رحیمه السادات (۱۳۸۸)، بررسی و تحلیل عوامل و موانع مؤثر در تربیت دینی بر مبنای سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، سال چهارم، شماره ۹.
۱۶. ضیایی‌فر، سعید (۱۳۹۱ش)، رویکرد حکومتی به فقه، *علوم سیاسی*، ۵۳ (۱۴).
۱۷. فایضی، علیوآشتیانی، محسن (۱۳۴۱)، *مبنای تربیت و اخلاق اسلامی*، قم: انتشارات روحانی
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۴۱)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۹. مزینانی، محمدصادق (۱۳۸۲)، روشهای تربیتی سیاسی کارگزاران از منظر امام علی علیه السلام، *حکومت اسلامی*، سال ششم، شماره ۲۲.
۲۰. نیکزاد، محمود (۱۳۴۱)، *کلیات فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، انتشارات کیهان.
۲۱. هاشمی اردکانی، سیدحسن (۱۳۸۸)، عوامل تربیتی در مسیر کمال وجودی انسان از منظر نهج-البلاغه، *تربیت اسلامی*، سال چهارم، شماره ۸.

بررسی عوامل بازدارنده از تقوا در عهد عتیق با تأکید بر آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام

ابراهیم قربانی^۱

محمدرضا آرام^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲، صفحه ۶۹ تا ۸۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یهودیت، یکی از سه ادیان ابراهیمی است که پیامبران بسیاری برای هدایت و راهنمایی ایشان از جانب خداوند آمده‌اند که همگان در عصر خویش و رسالت خود متحمل رنج‌های فراوانی شده‌اند تا بتوانند مردم عصر خویش را متوجه پروردگار هستی و روز جزا نموده و در پرتو انجام اوامر الهی و پرهیز از نواهی به سعادت و خوشبختی همیشگی هدایت‌شان کنند. در قرآن، تورات مایه راهیابی انسان به تقوا ذکر شده است. اما یهود از روز نخست تشکّل قومی خود، واکنش‌های ناشایستی نشان داده و در زمان هر پیامبری به گونه‌ای نافرمانی و مخالفت خود را ابراز داشته‌اند. که صفحات تاریخ گواه گویا و شاهدهی بی‌طرف بر مدعا است. در این نوشتار با تأکید بر آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) موانع تقوا در عهد عتیق بیان شده است و در فرآیند شناسایی عوامل بازدارنده از تقوا در عهد عتیق از طریق آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) موانع تقوا تشریح شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، روایات اهل بیت (ع)، تقوا، عهد عتیق، یهود، عوامل بازدارنده.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

tarjome@chmail.ir

۲. دانشیار، گروه دانشی فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

(نویسنده مسئول): mohammadreza.aram@iaui.ac.ir

درآمد

در قرآن به آداب، اوصاف و اعمال و سرگذشت «یهود» یا «بنی اسرائیل» به نسبت بیش از دیگر اقوام و امت‌ها اشاره شده است. مرحوم علامه طباطبایی درباره علت کثرت اشاره به یهود و بنی اسرائیل در قرآن، نوشته است: «بنی اسرائیل از تمام امت‌ها لجوج‌تر و کینه‌توزتر بودند و در برابر حق، سرکشی بیشتری داشتند؛ چنان‌که کفار عرب که پیامبر (ص) مبتلا به آنها بود، نیز چنین اوصافی را دارا بودند».

خصایص و ویژگی‌های قوم یهود، آن‌چنان که در آیات و روایات اهل بیت (ع) اشاره شده، در ردیف بدترین و زشت‌ترین رفتار و صفاتی است که ممکن است انسان یا قومی در زندگی دنیایی خویش داشته باشد.

ابراز علاقه و گرایش به بت‌پرستی، به عنوان ویژگی بارز یهود در قرآن بیان شده است: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸).

از مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوا و آنچه سبب بی‌تقوایی بنی اسرائیل شده، نافرمانی از اوامر الهی و ارتکاب گناهان مختلف است. امام حسین (ع) در این باره می‌فرماید: مَنْ حَاوَلَ أَمْرًا بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ كَانَ أَبْعَدَ لَهُ مِمَّا رَجَا وَأَقْرَبَ مِمَّا اتَّقَى (حرانی، ۱۲۹۷ق، کلمات قصار امام حسین). کسی که با معصیت خدا به دنبال کاری باشد، از مطلوب خود دورتر و به آنچه از آن می‌ترسیده است نزدیک‌تر گردد. در آیات و روایات عواملی که موجب بی‌تقوایی قوم یهود شده است، مشخص شده و آنچه سبب بی‌تقوایی آنها شده، اغلب لجاجت، تکبر، نفاق، فساد و ناسپاسی بوده است.

طرح مسأله

در ابتدای ظهور پیامبر اسلام (ص) چنین به نظر می‌آمد که قوم یهود پیش از دیگران به ندای اسلام لبیک گویند؛ چرا که آن‌ها بر خلاف مشرکان، اهل کتاب بودند. به علاوه صفات پیامبر اسلام (ص) را نیز در کتاب‌های خود خوانده بودند. اما بر اساس آیات و روایات و با سابقه بدی که اکثریت بنی اسرائیل داشتند، این امر هرگز محقق نشد. چراکه گاهی صفات و روحیات انحرافی یک جمعیت، سبب می‌شود که با تمام نزدیکی به حق از آن دور گردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳۱۴/۱).

مواضع غلط و کفرآمیز و اقدامات فساد انگیز و رفتار ناشایست بنی اسرائیل در طول تاریخ به ویژه یهودیان عصر بعثت نبی اکرم معلول حرص کنترل نشده وابستگی شدید آنها به دنیا و زخارف

مادی و حب جاه و مال بود. در این نوشتار رفتار بنی اسرائیل و عملکرد آنها در زمان حضرت موسی و پیامبر اسلام بیان شده و عوامل بازدارنده از تقوا در یهود بر اساس آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) مورد بحث قرار گرفته است. همچنین به دنبال پاسخ به سوالات ذیل هستیم. بر اساس آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع)، چه عواملی مانع ایجاد تقوا در یهود است؟ آیا رفتار و عملکرد یهودی‌ها، همانند کفار و منافقین است؟ نظر قرآن درباره این موضوع چیست؟

چه عواملی سبب نافرمانی بنی اسرائیل از موسی (ع) گردید و چرا یهودیان پیامبر اسلام را به عنوان پیامبر خاتم نپذیرفتند؟

۱. استهزای دین

از اقدامات کفرآمیز یهود که در آن با مشرکین و منافقین همراه و مشترک است، مسخره کردن دین خدا و مقدسات و اعمال عبادی است. چنان‌که در قرآن آمده است: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَ لَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ، وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَ لَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (مائده: ۵۷ - ۵۸). در سوره انعام نیز می‌فرماید: وَ لَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (انعام: ۱۰).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید: دین در نظر آن‌ها هیچ‌گونه واقعیت عقلانی نداشته و تنها جنبه شوخی و تفریحی دارد، بنابراین اگر مردمی دینی از ادیان را استهزا می‌کرده‌اند خواسته‌اند بگویند که دین برای بازی و اغراض باطل بوده و هیچ فایده عقلایی و جدی در آن نیست. از اینکه در صدر اسلام برخی دین اسلام را مسخره می‌کرده‌اند، می‌توان دریافت که آنان اسلام را یک امر واقعی و جدی و قابل اعتنا نمی‌دانسته‌اند و از این رو مومنین نباید با آنها دوستی کنند، زیرا دوستی و پیوند بین دو طایفه باعث اختلاط ارواح آنان است و هرگز بین دو طایفه که یکی مقدسات و معتقدات دیگری را مسخره می‌کند دوستی و صمیمیت برقرار نمی‌ماند و مسلمین باید دوستی کسانی را که اسلام را به تمسخر می‌گیرند ترک کنند و زمام دل و جان را به دست اغیار نسپارند گرچه اختلاط روحی که لازمه دوستی است سبب می‌شود اینان عقاید حقه خود را از دست بدهند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶، ۲۷).

استهزا و زخم زبان زدن یکی از مصادیق جنگ روانی است که دشمنان ناتوان از روی عصبانیت در برابر حق و شعائر دینی برای شکستن روحیه مسلمانان انجام می‌دادند و بهترین راه

خودسازای آن داشتن ایمان راسخ و استقامت و اصرار در انجام دستورات خدا حفظ و تقویت تقوای فردی و اجتماعی است.

پیامبر اکرم (ص): درباره استهزا و مسخره کردن می فرماید: إِنَّهُمْ لَيَعْيُونَ عَلَى مَنْ يَقْتَدِي بِسُنَّتِي فَرَأَيْتَ اللَّهَ (مجلسی، ۱۴۰۳/ق، ۷۷/۱۰۲)، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَاتَّخَذُوا مِنْهُمْ سَخِرِيًّا حَتَّى أَنْسَوُكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ. إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا (مومنون: ۱۱۰).

۲. تحریف حقایق توسط دانشمندان یهود

۱-۲. انحراف

دوازده نفر از دانشمندان یهود، تصمیم گرفته بودند برای ایجاد تزلزل و تردید در عقاید مسلمانان، صبحگاهان نزد حضرت محمد (ص) آمده، اظهار ایمان کنند، اما در پایان روز، از اسلام برگردند و بگویند: ما محمد و آیین او را دیدیم، ولی با آنچه در تورات و انجیل آمده، مطابقت ندارد. آنها با این حيله این طور وانمود می کردند که اگر اسلام مکتب خوبی بود، اهل علم و کتاب از آن دست بر نمی داشتند، و با این کار هم در عقاید مسلمانان تردید بوجود آورند و هم سایر یهودیان را از مسلمان شدن بازدارند. خداوند نیز با نزول این آیه، نقشه آنان را برملا ساخت؛ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (آل عمران: ۷۲).

در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: وقتی رسول خدا فرمان تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه را در هنگام نماز ظهر ابلاغ کردند، بنی اسرائیل گفتند: به آنچه در آغاز روز بوده ایمان آورید، ولی بدان چه در پایان روز آمده (تغییر قبله) کفر ورزید تا آنان از آن قبله بازگردند و به طرف بیت المقدس نماز بخوانند (قمی، ۱۴۰۴/ق، ۱/۱۰۵).

۲-۲. کتمان حقیقت

دانشمندان یهود و نصاری حقایق تورات و انجیل را برای مردم بیان نمی کردند. در همین رابطه خداوند می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أُنْزِلَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (بقره: ۱۵۹). در احادیث اهل بیت (ع) نیز درباره کتمان کننده حقایق، از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است: مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ يَعْلَمُهُ فَكْتَمَ لُجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ: «هر گاه از دانشمندی چیزی را که می داند سؤال کنند و او کتمان نماید روز قیامت افساری از آتش بر دهان او می زنند» (طبرسی، ۱۴۱۲/ق، ۱/۲۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳/ق، ۷/۲۱۷).

در حدیث دیگری از امام علی (ع) پرسیدند: مَنْ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ بَعْدَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ: بدترین خلق خدا بعد از ابلیس و فرعون کیست؟ امام در پاسخ فرمود: الْعُلَمَاءُ إِذَا فَسَدُوا هُمُ الْمُظْهَرُونَ

لِلْبَاطِلِ، الْكَاتِمُونَ لِلْحَقَائِقِ، وَ فِيهِمْ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ.» آنها دانشمندان فاسدند که باطل را اظهار و حق را کتمان می کنند و همان ها هستند که خداوند بزرگ درباره آنها فرموده: لعن خدا و لعن همه لعنت کنندگان بر آنها خواهد بود» (ابن جمعه، ۱۳۸۳ق، ۱۳۹/۳؛ حرانی، ۱۲۹۷ق/۳۵).

۳-۲. تحریف

دانشمندان بنی اسرائیل حقایق را به سود خود تحریف می کردند چنان که قرآن درباره این موضوع در آیه ۷۹ سوره بقره می فرماید: وای بر آنها که مطالب را به دست خود می نویسند، و بعد می گویند این ها از سوی خدا است (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، و هدف شان این است با این کار، بهای کمی بدست آورند (لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا)، وای بر آنها از آنچه با دست خود می نویسند (فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ)، و وای بر آنها از آنچه با این خیانت ها بدست می آورند (وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ). از جمله های اخیر این آیه به خوبی استفاده می شود که آنها هم وسیله نامقدس داشتند، و هم نتیجه نادرستی می گرفتند.

امام عسکری (ع) در حدیثی بعد از تقییح تقلید عوام یهود از علمای فاسق شان می فرماید: فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِعًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقْلَدُوهُ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۳۳۷/۲). اگر (مسلمانان) از چنین فقهایی تقلید کنند، مانند همان یهودیانی هستند که خداوند آنان را به سبب تقلید و پیروی از فقه های فاسق و بدکارشان نکوهش کرده است.

در حدیثی دیگر آمده است که مردی از امام صادق (ع) در مورد عوام یهود سؤال می کند که آن حضرت می فرماید: «عوام یهود از وضع علمای خود آگاه بودند و می دانستند آنها صریحا دروغ می گویند، حرام و رشوه می خورند، احکام خدا را تغییر می دهند. آنها با فطرت خود این حقیقت را دریافته بودند که چنین اشخاصی فاسدند و جایز نیست سخنان آنها را درباره خدا و احکام او بپذیرند و سزاوار نیست شهادت آنها را درباره پیامبران قبول کنند (جنابزی، ۱۳۲۷ق، ۱۰۶/۱).

یهود با رفتار و کردار خود به ساحت پیامبر اسلام (ص) بی احترامی نموده و به دنبال پوشاندن حقانیت حضرت و تحریف فرمایش های ایشان بودند. از شیخ طوسی نقل شده است که مسلمانان زمانی که به رسول خدا می رسیدند، می گفتند: یا رسول الله، راعنا، ای اسمع منا؛ به ما گوش فرادار، یهودیان که این کلام را شنیدند آن را از حیث معنی تحریف نموده و می گفتند، راعنا یا محمد و مقصودشان از اظهار این جمله، گفتن کلمات ناهنجار و رکیک بود وقتی که به آنها هشدار داده شد

که از این کلمات به زبان نیاورند. می‌گفتند: آنچه که مسلمین می‌گویند ما نیز می‌گوئیم (محقق، ۱۳۶۱ش/۲۴).

سپس خداوند به وسیله این آیه مسلمین را از ذکر این گفتار بازداشت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا (بقره: ۱۰۴).

در جایی دیگر می‌فرماید: مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِتِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء: ۴۶).

یهودیان با وجود اینکه می‌دانستند حق چیست و نسبت به آن شناخت داشتند، لکن به حقانیت آن اعتراف نکردند. افرادی حق را می‌شناسند، ولی حاضر نیستند به آن اقرار کنند. خداوند در قرآن درباره گروهی از یهود می‌فرماید: أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (بقره: ۷۵).

همچنین در ادامه همین آیه می‌فرماید: وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغَضِهمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، وَمَنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (بقره: ۷۶-۷۸).

از مجموع آیاتی که در قرآن درباره تحریف یهود آمده است، استفاده می‌شود که آنها به انواعی از تحریف در کتاب آسمانی خود دست می‌زدند، گاهی تحریف آن‌ها تحریف معنوی بود، یعنی عباراتی که در کتاب آسمانی آن‌ها نازل شده بود، بر خلاف معنی واقعی آن تفسیر می‌کردند؛ الفاظ را بصورت اصلی حفظ می‌نمودند و معانی آن را دگرگون می‌ساختند. گاهی دست به تحریف لفظی می‌زدند، و از روی استهزاء بجای اینکه بگویند سمعنا و اطعنا (شنیدیم و اطاعت کردیم) می‌گفتند: سمعنا و عصینا! (شنیدیم و مخالفت کردیم!). گاهی دست به مخفی ساختن قسمتی از آیات الهی می‌زدند، آنچه را موافق میل‌شان آشکار، و آنچه بر خلاف میل‌شان بود کتمان می‌کردند. حتی گاهی با وجود حاضر بودن کتاب آسمانی برای اغفال مردم دست روی قسمتی از آن می‌گذاشتند، که کسی نتواند آن را بخواند (مکارم، ۱۳۷۴ش، ۴/۳۱۴).

۲-۴. فساد

تلاش برای گمراهی و گسترش تباهی از کارهای یهود است که از گذشته رخ داده است. لجاجت یهودیان نه تنها خود را گرفتار فساد و انحراف کرد بلکه آنها کوشیدند تا فساد را روی

زمین گسترانده و دیگران را هم منحرف و از صراط مستقیم خارج کنند و این همان چیزی است که در فرهنگ دینی و تعالیم قرآن کریم و پیامبران مورد مذمت واقع شده است.

خداوند در سوره مائده پس از اشاره به بخشی از دستور خداوند به بنی اسرائیل می‌فرماید: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائده: ۳۳).

با اینکه تورات به یهودیان هشدار داده که در برابر فساد آنها روی زمین گرفتار مجازات سختی خواهند شد دست کم دو مورد از فساد آنها روی زمین و سرانجام آن پیش بینی شده بود در سوره اسرا اشاره مستقیم به آن شده است.

مقابله با مفسدان سابقه‌ای طولانی دارد و تلاش همه پیامبران برای استقرار عدالت ریشه کردن همه مظاهر فساد بوده که بزرگ‌ترین مانع آنها طاعوت‌ها دنیا طلبان و قومی مانند یهود بودند که تحمل عدالت و حق را نداشتند و آن را مقابل با زیاده خواهی و برتری‌جویی‌ها و منافع خود می‌دانستند.

مبارزه با فساد و ریشه کن کردن مظاهر آن تنها با اصلاح فکری و عملی جامعه و مردم میسر خواهد بود. خداوند در سوره هود به این موضوع پرداخته است. إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (هود: ۸۸). بدترین فسادها آن است که با ظاهری حق طلبانه صورت گیرد. یهود در طول تاریخ از گذشته تاکنون روحیه فساد انگیزی داشته است که از بزرگ‌ترین موانع میان آنها و خدا بوده است.

۳. دشمنی با خدا و جبرئیل

دشمنی یهود با جبرئیل از زمان پیامبران بنی اسرائیل است و اوج بروز این دشمنی، در زمان پیامبر اسلام (ص) بوده است. بر اساس منابع تفسیری، مهم‌ترین بهانه‌های یهود برای دشمنی با جبرئیل از این قرار است: آورنده عذاب و جنگ و شدت، عدم جلوگیری جبرئیل از تخریب بیت المقدس توسط بخت النصر، تعبیر خواب دانیال توسط جبرئیل در مورد تخریب اورشلیم، آگاه سازی حضرت محمد (ص) از اسرار یهود، تغییر نبوت از بنی اسرائیل به بنی اسماعیل، بشارت به نبوت پیامبر اکرم (ص) و امامت امام علی (ع) و امامان پس از ایشان. همچنین مهم‌ترین عوامل دشمنی یهود با جبرئیل، روحیه خود برتر بینی و همچنین نگرش ناصواب نسبت به اصل توحید که موجب عدم تمکین آنان نسبت به اوامر الهی شده است.

مؤید این مطلب زمانی است که پیامبر اسلام(ص) به مدینه آمدند و «ابن صوری» دانشمند یهودی با جمعی از یهودیان فدک، نزد پیامبر آمده و سؤالاتی کردند. حضرت تمامی سؤالات آنها را پاسخ داده و هر نشانه‌ای که خواستند بیان کردند. تا اینکه نهایتاً از ایشان سوال شد که «از میان فرشتگان خداوند کدام یک به تو نازل می‌شود و وحی خدا را بر تو نازل می‌کند». رسول خدا (ص) فرمودند: «جبرئیل». ابن صوری گفت: «او دشمن ماست چون جبرئیل همواره برای جنگ و شدت و خونریزی نازل می‌شود. میکائیل خوب است که همواره برای رفع گرفتاری‌ها و آوردن خوشی‌ها نازل می‌شود. اگر فرشته تو میکائیل بود ما به تو ایمان می‌آوردیم. ابن صوری از روی لجاج و عناد به پیامبر اسلام گفت: تو چیزی که برای ما مفهوم باشد نیاورده‌ای! و خداوند نشانه روشنی بر تو نازل نکرده تا ما از تو تبعیت کنیم(طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۶۷).

آیه نازل شد و به او صریحاً پاسخ گفت: قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ(بقره: ۹۷). علی‌بن‌ابراهیم قمی درباره این آیه می‌گوید: فَإِنَّهَا نَزَلَتْ فِي الْيَهُودِ(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹/۱۸۶؛ برازش، ۱۳۹۴ش، ۱/۵۶۴).

آیه ۱۰۱ سوره بقره، تأکید صریح‌تر و گویاتری بر این موضوع دارد: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

۴. اختلاف افکنی

یهودیان از گذشته به دنبال اختلاف افکنی و ایجاد شبهه میان مردم بودند. چنان‌که برخی یهودیان به پیامبراکرم(ص) اشکال می‌کردند که اگر تعالیم او موافق تعالیم انبیای پیشین همچون ابراهیم، موسی و عیسی است، پس چرا گوشت و شیر شتر را حرام نمی‌داند؟ آیه نازل شد که تمام غذاها برای بنی اسرائیل حلال بوده است و تنها حضرت یعقوب بعضی از غذاها را بر خود ممنوع و حرام کرده بود. چنان‌که درباره این موضوع در قرآن آمده است: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(آل عمران: ۹۳).

دلیل این تحریم نیز چنان‌که در بعضی تفاسیر آمده، آن است که وقتی حضرت یعقوب گوشت شتر را استفاده می‌نمود، موجب ناراحتی جسمی او می‌شد، او از این غذا پرهیز می‌کرد و بنی اسرائیل گمان می‌بردند که این یک حکم شرعی و حرام ابدی است(عاملی، ۱۳۸۶ش، ۱۸/۹۴-۹۵).

نقل شده است که مردی یهودی به امام علی(ع) گفت: هنوز آب غسل پیامبران خشک نشده بود، اختلاف کردید، فرمود: شما هنوز آب پایتان خشک نشده بود که گفتید «برای ما خدایی بساز». نیز حضرت فرمود: و این بدان سبب است که اختلاف در توحید و نبوت نبوده است بلکه اختلاف

در فروع دیگری که خارج از این است نظیر امامت و میراث و اینکه پرداخت زکات واجب است یا نه بوده است و حال آنکه یهودیان چنین اختلافی نکردند و اختلاف ایشان در توحید که پایه اصلی محسوب می‌شود، بوده است.

اهل کتاب در محتوای کتاب‌های آسمانی اختلاف خصومت آمیزی داشتند؛ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ. این‌ها، به دلیل آن است که خداوند، کتاب (آسمانی) را به حق، (و توأم با نشانه‌ها و دلایل روشن)، نازل کرده و آنها که در آن اختلاف می‌کنند، (و با کتمان و تحریف، اختلاف به وجود می‌آورند)، در شکاف و (پراکندگی) عمیقی قرار دارند (بقره: ۱۷۶). سیاق آیه دلالت می‌کند بر این که فاعل «اختلفوا» اهل کتاب‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴ق، ۱۲۷/۲).

مفسران گفته‌اند: یهودیان از کنار قومی گذشتند که بتهایی به شکل گاو را می‌پرستیدند، از موسی خواستند که برای ایشان خدایی چون یکی از آنها بسازد، این هم پس از مشاهده نشانه‌ها و معجزات بسیار و خلاص شدن ایشان از قید بردگی و عبورشان از دریا و دیدن غرق شدن فرعون بوده است و این غایت نادانی است.

آنان که اختلاف کردند در کتاب تورات به این وجه که تخلف نمودند از منهج مستقیم به تأویل باطل، یا وضع نمودند خلاف آنچه خدا نازل فرمود، لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ: هر آینه در خلافی و عنادی هستند، از الفت به اجتماع بر حق و صواب دور بوده و در شقاق و جدال بسیار فرو رفته‌اند (حسینی، ۱۳۶۳ش، ۳۲۱/۱).

۵. حسادت

همسویی یهودیان با مشرکان و قضاوت بر اینکه شرک شما بهتر از توحید مسلمانان است، به دلیل حسادت آنها بود. قرآن درباره آنها می‌فرماید: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا (نساء: ۵۴). آیه مذکور توییخ و سرزنش یهودیان است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۸۰/۴)، که به دلیل حسادت بر پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان مکتب بت‌پرستان را به اسلام ترجیح دادند (قرشی، ۱۳۷۷ش، ۳۸۳/۲). در آیات قبل (۵۱ نساء) آمده که برخی یهودیان به خاطر جلب توجه بت‌پرستان مکه، گواهی دادند که بت‌پرستی قریش از خداپرستی مسلمانان بهتر است. در آیه ۵۴، قضاوت آنان را بی‌ارزش می‌خواند؛ زیرا نظر آنان از حسادت به پیامبر اکرم سرچشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۴۲۱/۳).

خطاب آیه ۵۴ سوره نساء را به یهودیان و مقصود از «الناس» را پیامبر اکرم (ص) و مؤمنان دانسته‌اند که به جهت دین حق و قدرتی که خداوند به آن‌ها عطا کرد، مورد حسادت قرار

می‌گرفتند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۳۵۱/۲). براساس روایات متعدد، اهل بیت (ع) افرادی بوده‌اند که به‌جهت مقام امامت مورد حسادت قرار گرفتند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۶۰/۱). تعبیر آل ابراهیم در آیه را قرینه بر این دانسته‌اند که پیامبر اکرم و خاندان او مورد حسادت قرار گرفته‌اند. برخی مطرح کرده‌اند که جواز ازدواج‌های متعدد برای پیامبر اکرم موجب حسادت آن‌ها بود (طوسی، ۱۳۸۹ش، ۳/۲۲۸). آیه برای از بین بردن حسادت یهودیان نعمت‌هایی که به آل ابراهیم داده است را برمی‌شمارد و اینکه یهودیان آن‌ها را در مورد آل ابراهیم پذیرفته‌اند اما چرا در مورد اینان نمی‌پذیرند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶). براساس آیه مذکور، کتاب، حکمت و مُلک عظیم به آل ابراهیم داده شده است. مقصود از کتاب را کتاب‌های آسمانی و نبوت دانسته‌اند و حکمت را به علم شریعت (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق/۹۸)، فهم و قضاوت معنا کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۰۶/۱).

نظرات مختلفی پیرامون مقصود از «مُلک عَظِیم»، که به آل ابراهیم داده شده، وجود دارد: قرار گرفتن پیشوایانی در میان آن‌ها که طاعتشان طاعت خداوند و نافرمانی از آن‌ها نافرمانی از خداوند بوده باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۰۶/۱). سلطه داشتن بر مردم به‌جهت دینی و دنیایی (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق/۹۸). مُلک معنوی که نبوت و ولایت حقیقی برای هدایت و ارشاد مردم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳۷۷/۴). برخی آن‌را طاعت دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۰۶/۱).

۶. بهانه‌جویی

یهود از گذشته و از زمان موسی (ع) بهانه‌جویی داشته است. چنان‌که در آیه ۶۷ سوره بقره آمده است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ».

مرحوم طبرسی چنین نقل می‌کند: هنگامی که موسی (ع) از کوه طور بازگشت و تورات را با خود آورد، به قوم خویش اعلام کرد کتاب آسمانی آورده‌ام که حاوی دستورات دینی و حلال و حرام است، دستوراتی که خداوند برنامه کار شما قرار داده، آن را بگیرید و به احکام آن عمل کنید. یهود به بهانه اینکه تکالیف مشکلی برای آنان آورده، بنای نافرمانی و سرکشی گذاشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱/۲۹۴).

خواسته یهود از پیامبر اکرم (ص) آن بود که قرآن هم مانند تورات یک‌جا نازل شود و این بهانه‌ای بیش نبود. خداوند در پاسخ آنان می‌فرماید: حتی اگر قرآن را یک‌جا در نامه‌ای قابل لمس فرود آوریم، کافران آن را جادو می‌پندارند.

همچنین در سوره نساء آمده است: أَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا (نساء: ۱۵۳). «شیخ طوسی» از سدی و محمد بن کعب القرظی نقل کرده است که خطاب آیه متوجه رسول خدا(ص) است و منظور از اهل کتاب یهودیانند و درباره کتابی که یهود از پیامبر خواسته بودند که از آسمان برای ایشان نازل شود اختلاف است، بعضی گویند کتاب نوشته شده همانی است که خواسته بودند، همچنانی که تورات به همین کیفیت از جانب خداوند با الواح برای موسی آمده بود، سپس این آیه نازل گردید. همچنین از قتاده نقل شده است که یهودیان کتاب مخصوصی از رسول خدا خواسته بودند، طبری و ابن جریر گویند: از رسول خدا(ص) خواسته بودند که برای رجال و بزرگان آنها کتابی آورده شود (محقق، ۱۳۶۱ش / ۲۵۹).

۷. کفر از روی عناد و لجاجت

یکی از پلیدترین صفاتی که در قرآن از آن به صراحت یا به صورت مفهومی یاد شده و مورد سرزنش قرار گرفته است، لجاجت و اصرار ورزیدن بر سخنان و عقاید باطل است که، منجر به تکذیب انبیاء، آیات الهی و حتی به قتل انبیای الهی می‌گردد. نمونه آن در آیه ۸۹ سوره بقره آمده است. وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ. در خصوص این آیه روایتی از امام صادق(ع) است که یهودیان در کتب خود خوانده بودند که پیامبر خاتم هجرتش مابین دو کوه غیر و احد است، پس از بلاد خود به آنجا کوچ کرده بودند اما زمانی که آن حضرت مبعوث شدند یهودیان ایمان نیاورده و به او کفر ورزیدند. خداوند درباره آنها می‌فرماید: وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۴۹/۱).

در آیه ۹۰ سوره بقره لجاجت قوم یهود صراحتاً بیان شده است: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ. در جایی دیگر درباره لجاجت بنی‌اسرائیل آمده است: گروهی از یهود با این که به نزول وحی بر حضرت موسی عقیده داشتند، اما از سر لجاجت می‌گفتند: خداوند بر هیچ پیامبری کتابی نازل نکرده است. وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (انعام: ۹۱).

۸. توطئه

پیامبر اکرم و مسلمانان، سیزده سالی را که بعد از بعثت در مکه بودند، به سوی کعبه نماز نمی‌خواندند، اما بعد از هجرت به مدینه، چند ماهی نگذشته بود که یهودیان زبان به اعتراض

گشوده و مسلمانان را تحقیر کردند و گفتند: شما رو به قبله ما بیت المقدس نماز می‌خوانید، بنابراین پیرو و دنباله رو ما هستید و از خود استقلال ندارید. پیامبر اکرم (ص) از این اهانت ناراحت شد و هنگام دعا به آسمان نگاه می‌کرد، گویا منتظر نزول وحی بود تا آنکه دستور تغییر قبله صادر شد. پیامبر دو رکعت نماز ظهر را به سوی بیت المقدس خوانده بود که جبرئیل مأمور شد، بازوی پیامبر را گرفته و روی او را به سوی کعبه بگرداند. در نتیجه پیامبر (ص) یک نماز را به دو قبله خواند و اکنون نیز در مدینه نام آن محل به مسجد قبلتین معروف است.

بعد از این ماجرا، یهود ناراحت شده و طبق عادت خود شروع به خرده‌گیری کردند. آنها که تا دیروز می‌گفتند: مسلمانان استقلال ندارند و پیرو ما هستند، اکنون می‌پرسیدند، چرا این‌ها از قبله‌ی پیامبران پیشین اعراض کرده‌اند؟ پیامبر اکرم (ص) مأمور شد در جواب آنها پاسخ دهد: مشرق و مغرب از آن خداست و خداوند مکان خاصی ندارد (ابن جمعه، ۱۳۸۳ق، ۱/۱۳۶).

درباره این مطلب خداوند در قرآن می‌فرماید: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره: ۱۴۲).

۹. پیمان‌شکنی

بنی اسرائیل تمام عهدهایی را که خداوند به وسیله موسی (ع) از آنها گرفت (پرستش خداوند یکتا، نیکی به پدر، مادر، بستگان، یتیمان و مستمندان، گفتار نیک و خوشرفتاری با مردم، بر پا داشتن نماز و ادای زکات، دوری از اذیت و آزار و خونریزی، قبول رسالت پیامبران الهی را زیر پا گذاشتند و برای خداوند شریک قائل شدند و سخنان شرک آلود نسبت به خداوند گفتند (داورپناه، ۱۳۷۵، ۲/۲۵۸).

نقض عهد و پیمان‌شکنی از جمله مواردی است که قرآن کریم در رابطه با یهود مکررا بیان داشته است. این پیمان‌ها لزوماً توحیدی نیست، بلکه یهود پیمان‌های توحیدی، اجتماعی، عبادی و اقتصادی خویش را شکسته است. امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: اگر پیمانی میان تو و دشمن منعقد شد به عهد خویش وفادار باش (نهج البلاغه، ۱۳۷۹ش، نامه ۵۳، بند ۱۳۳).

از صفات زشت و اقدامات ناپسند بنی اسرائیل و یهود که با تاریخ پیوند خورده و گویا از لوازم ذاتی آنها گشته است، پیمان‌شکنی و بی‌اعتنایی به قراردادها و حتی قسم‌هایی است که خود انشا کننده آن بوده‌اند. چه بنی اسرائیل زمان حضرت موسی (ع) و انبیای بعد از او و چه یهودیان زمان پیامبر اکرم (ص) بارها و بارها اقدام به پیمان‌شکنی کردند که قرآن به مواردی از آنها اشاره کرده است. برخی از پیمان‌هایی که به وسیله بنی اسرائیل شکسته شد و قرآن به آنها اشاره دارد از این قرارند.

الف). پیمانی که در کوه طور بستند و سپس آن را نقض کردند که در سوره بقره آیه ۸۳ تا ۸۵ بیان شده است؛ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ؛ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ؛ ثُمَّ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

ب). بنی اسرائیل با این که با موسی پیمان بسته بودند که او را همراهی و یاری کنند زمانی که موسی (ع) از آنها خواست وارد سرزمین مقدس شده و با طاغوت‌ها جهاد کنند مخالفت کرده و پیمان خود را شکستند و با گستاخی گفتند تو و خدایت بروید جنگ کنید ما اینجا نشسته‌ایم! خداوند در قرآن درباره این موضوع می‌فرماید: أَوْكَلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (بقره: ۱۰۰).

یهود التزام به تورات متعهد شده بودند که به پیامبر و عود ایمان می‌آوردند ولی وقتی او را مطابق خواسته خود نیافتند پیمان خود را نقض کردند و با وجود اینکه حقانیت پیامبر خدا را می‌دانستند قسم خوردند که رسول خدا پیامبری که وعده شده نیست. از این رو آیه ۷۷ سوره آل عمران نازل شد؛ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

مهم‌ترین عوامل پیمان شکنی و بی‌اعتنائی یهود به حقوق دیگران و جرئت یافتن آنها در نقض پیمان‌های قطعی؛ بی‌ایمانی و ضعف اعتقادی و روحیه نژادپرستی و خود برتر بینی است که به آنها جرئت داده که فکر کنند حق دارند که هر آنچه به نفع آنها نبود را نقض کنند. افرادی که نسبت به عهد و پیمان خود پایبند نیستند نمی‌توانند پایبند به اوامر و نواهی الهی بوده و این خود بزرگ‌ترین عوامل بازدارنده از تقوا برای آنها محسوب می‌شود.

۱۰. فتنه‌گری

فتنه به تعبیر قرآن دارای خطری بزرگ‌تر و شدیدتر از قتل است و یک عمل و رفتار شیطانی است. از شیوه‌ها و روش‌های ناپسند و زشتی است که یهود از همه آنها استفاده می‌کردند، مانند نفاق و تلون، ایجاد اختلاف ترویج خودمحوری به جای خدامحوری و حق‌مداری، بدعت، شایعه پراکنی، بهانه‌جویی و سهم‌خواهی تحریف واقعیات تقدس‌شکنی.

در آیه «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۴۲)، به دو مورد از مهم-ترین روش‌های یهود برای فتنه‌انگیزی اشاره می‌شود؛ نخست: القای شبهه و آمیختن حق با باطل و رنگ حقیقت دادن به مواضع انحرافی آنها است. چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: شبهه را برای این شبهه نامیدند که به حق شباهت دارد و دیگری کتمان حق و اظهار نداشتن واقعیاتی که به آنها یقین و علم داشتند تا مانع هدایت مردم گردند.

مورد دوم در آیه بعد است که به مصداق دیگر فتنه‌گری یهود اشاره می‌کند که گروهی از آنها به پیروان خود می‌گفتند ابتدای روز به پیامبر و اسلام ایمان آورده و در پایان روز به آنها کافر شوید تا مسلمانان را متزلزل نمایید. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (آل عمران: ۷۲).

امام موسی کاظم (ع) می‌فرماید: اتق الله قل الحق و ان كان فيه هلاك فان فيه نجاتك اتق الله و دع الباطل و ان كان فيه نجاتك فان فيه هلاكك (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۲۰/۷۵)، تقوای الهی را پیشه کن و حق را بگو گرچه ظاهراً در حق گویی هلاکت تو باشد زیرا نجات حقیقی در حق گویی است تقوای الهی را پیشه کن و باطل را رها کن گرچه نجات خود در آن بینی زیرا هلاکت تو در باطل است.

۱۱. لجاجت یهود

لجاجت و سرسختی بنی‌اسرائیل به اندازه‌ای بود که حتی از گفتن جمله «قُولُوا حِطَّةٌ» (بقره: ۵۸)؛ امتناع ورزیدند و به جای آن کلمه نامناسبی به طور استهزاء گفتند (شیرازی، ۱۳۸۵ش، ۲۶۹/۱). به همین دلیل در قرآن می‌فرماید: «قَبَدَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ» (بقره: ۵۹). در مجمع البیان در ذیل همین آیه نقل شده است؛ گروهی از بنی‌اسرائیل به جای کلمه «حِطَّةٌ» به معنی «ریزش گناهان» (راغب، ۱۴۱۲ق/۱۲۲)، از روی مسخره گفتند «حِطَّةٌ» یعنی گندم (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱۱۸/۱). خداوند متعال هم به سبب این‌گونه لجاجت‌ها آنها را به عذاب دردناک خویش گرفتار نمود. البته لجاجت و بهانه‌جویی‌های بنی‌اسرائیل فراوان است که بخشی از آن در سوره بقره آمده است.

درباره واژه «حِطَّةٌ» گفته شده این واژه را به صورت‌های گوناگون معنا کرده‌اند که درنهایت، همه به یک حقیقت برمی‌گردند؛ برای نمونه: بیشتر مفسران می‌گویند: معنای آن این است که «خدا! گناهان ما را فرو ریز و ما را مورد بخشایش خویش قرار ده».

امام علی (ع) می‌فرماید: نَحْنُ بَابُ حِطَّةٍ وَهُوَ بَابُ السَّلَامِ، مَنْ دَخَلَهُ نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ هَوَى وَفِيهِ «مَنْ دَخَلَهُ سَلَمٌ وَنَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ هَلَكٌ» (صدوق، ۱۳۷۷ش/۶۲۶؛ فرات کوفی،

۱۴۱۰ق/ح ۴۹۹؛ آمدی، ۱۳۶۶ش، ۵۰/۲). ما «باب حطّه» هستیم و آن «باب السّلام» است، هر که از آن درآید نجات یابد و هر که از آن کنار ماند هلاک شود.

۱۲. دنیاطلبی

یهودیان عصر پیامبر اسلام (ص) مردمی فوق العاده حریص به زندگی مادی بودند (مکارم، ۱۳۸۳ش/۸۲). حریص در اندوختن اموال و ثروت‌ها، حریص در قبضه کردن دنیا و حریص در انحصار طلبی (آشتیانی، ۱۳۸۵ش، ۸۷/۲). قرآن ابتدا کذب و دروغ بودن ادعای یهود مبنی بر اینکه زندگی ابدی و آخرت به آنها اختصاص دارد را بیان کرده و می‌فرماید اگر راست می‌گویند تمنای مرگ کنید. قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره: ۹۴) سپس علاوه بر اثبات مطلب قبلی بزرگ‌ترین عامل انحرافات آنها را دنیا طلبی و حرص شدیدشان به زخارف دنیوی معرفی می‌کند که آنها از مشرکان دلبستگی و وابستگی بیشتری به دنیا دارند تا جایی که آرزوی عمر هزار ساله داشته و می‌خواهند برای همیشه در دنیا بمانند در حالی که عمر طولانی برای آنها کارساز نبوده بلکه چون ناه و نافرمانی بیشتری می‌کنند برای آنها مضر و زیانبار خواهد بود و سرانجام باید در دادگاه الهی حاضر شده و مجازات اعمال خود را ببینند. أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (بقره: ۸۶).

مواضع نادرست، شرک آلود و کفرآمیز و اقدامات فساد انگیز و رفتار زشت بنی‌اسرائیل طی تاریخ به خصوص یهودیان زمان بعثت پیامبر اسلام، به دلیل حرص کنترل نشده و وابستگی شدید آنها به دنیا و حب جاه و مال بود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: حب الدنيا اصل كل معصيه و اول كل ذنب، (حلی، ۱۳۰۱ق، ۱۲۲/۲؛ ری شهری، ۱۴۱۹ق، ۲۹۴/۳) محبت و دلبستگی به دنیا اصل و اساس هر معصیتی و اول و شروع هر گناهی است. بزرگ‌ترین ابزار شیطان برای به انحراف کشاندن و ابتلای انسان‌ها به معاصی و گناهان حب افراطی به دنیا و دلبستگی به زخارف مادی است که از این راه توانسته بسیاری از افراد را اسیر خود کرده و به ذلت بکشانند.

۱۳. دشمنی و عداوت

بر اساس نص قرآن و شهادت تاریخ قوم یهود از بزرگ‌ترین دشمنان اسلام در طول تاریخ، به شمار می‌آید (کاشانی، ۱۳۴۴ش، ۳/۲۹۱). بر همین اساس و شهادت تاریخ تا زمانی که جاه طلبی‌ها و نژاد پرستی‌ها وجود داشته باشد این دشمنی نیز تداوم خواهد داشت (کاشانی، ۱۳۴۴ش، ۲۹۱/۳). یهودی‌ها دشمنی و کینه‌توزی نسبت به مومنین به صورت‌های مختلف عملی می‌کردند گاهی با حمله نظامی، گاهی با جاسوسی و کمک و اطلاع رسانی به مشرکین و دشمنان بیرونی، گاهی با ایجاد مشکلات اقتصادی، گاهی با مسخره کردن مسلمانان، گاهی با پیمان شکنی، گاهی هم

هماهنگ و هم صدا با مشرکین و منافقین با زخم زبان و رفتارهای تحقیرآمیز و زشت مسلمانان را مورد اذیت و آزار قرار می‌دادند. در همین رابطه در قرآن آمده است: لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا (مائده: ۸۲). قرآن با افشای این بُعد از دشمنی یهود آن را امتحان بزرگی برای مسلمانان دانسته و آنها را به استقامت و پایداری و تقوای الهی سفارش می‌کند که مبادا از خط اعتدال و صراط مستقیم خارج شوند. لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ آوَتْوَا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران: ۱۸۶). علامه طباطبایی ذیل آیه ۶۴ سوره مائده؛ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا، می‌فرماید: یهود مردمی هستند که در دشمنی با ادیان و در کفر از قدیم الایام شخص و ممتاز بودند و اصولاً مردمی حسود و ستم پیشه‌اند و معلوم است چنین مردمی وقتی خبردار شوند خدای متعال قریش را بر آنان فضیلت داده و از بین ایشان شخصی را به نبوت برگزیده تا چه اندازه حسدشان تحریک می‌شود بنابراین نباید از یهود جز دشمنی و طغیان و کفر ورزی توقع داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۵/۶).

۱۴. عصیان و تمرد

از رفتارهای زشت و دائمی یهود تمرد و نافرمانی سریع از اوامر خدا بوده است که بارها به شکل‌های مختلف آن را ظاهر و عملی ساختند و حتی وقتی با خدا پیمان بسته و به آنها گفته شد فرامین الهی را به بازی نگرفته و آنها را بشنوید و اطاعت کنید به جای شکرگزاری برای هدایت و راهنمایی الهی جسارت و بر اساس همان روحیه کفرآمیز و تعصب بت پرستی پاسخ دادند با فرمان‌های الهی را شنیدیم و نافرمانی کردیم. در سوره بقره می‌فرماید: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره: ۹۳). و این در حالی بود که با مشاهده نشانه‌ها و معجزات فراوان در حقانیت و وحیانی بودن دستورات حضرت موسی تردید و کوچک‌ترین شبهه‌ای نداشتند. بنابراین یهود نه تنها به پیامبر اکرم ایمان نیاورده و تابع او نگردیدند، بلکه حتی در این ادعا که ما فقط به آنچه بر خودمان نازل شده ایمان می‌آوریم نیز صادق نبودند. قرآن در توصیف این مطلب می‌فرماید: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره: ۹۱).

۱۵. ظلم و تعدی به دیگران

یهودیان بر اساس خودپرستی و خودبرتربینی به خود حق می‌دهند معترض حقوق دیگران شده و انواع ظلم‌ها و تجاوز را مرتکب شوند و در بین اهل کتاب و یهودی‌ها خواص و عالمان آنها

سهم بیشتری دارند که در آیه ۳۴ توبه بدان اشاره شده است. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

تظاهر به زهد و پارسایی آن‌گونه که احبار و راهبان انجام می‌دهند و آن را وسیله‌ای برای فریب مردم و ثروت اندوزی قرار می‌دهند، از زشت‌ترین و مضموم‌ترین رفتارهای خواص منحرف است که همه ادیان آسمانی و بیش از همه اسلام با آن مبارزه کرده است. زهد آنگاه مطلوب و از فضایل است که اولاً نمایشی و برای فریب دیگران نباشد چرا که حقیقت تقوا عدم دلبستگی و وابستگی به دنیا است نه خود را به دروغ زاهد نشان دادن و در باطن و پنهان اسیر مال و ثروت و دنیا گشتن که این از مصادیق نفاق و برخورد ابزاری با دین و از بزرگ‌ترین موانع تقوا و انحرافات است و ثانیاً قلمرو زهد استفاده شخصی است. منافقین در قبول ولایت دروغ‌گویانند و ایمان آنها برسالت و کفرشان بولایت موجب آنشده که خداوند تکذیب فرموده آنها را و دلهاشان مهر شده و تعقل مقام نبوت را نمی‌نمایند و از استغفار و رجوع بولایت روی گردانند و تکبر می‌نمایند (تقوی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۲۰۹/۵). چنین به نظر می‌رسد که ظلم برخی عالمان یهودی به دیگران و سعی آنها برای فریب اذهان عمومی، نه تنها در تقوای مردمان یهودی تاثیر منفی داشته است، بلکه در سایر اقوام نیز موثر بوده و موجب فریب و گمراهی بسیاری از افراد شده است که این موضوع را می‌توان از بزرگ‌ترین موانع تقوا بر شمرد. از امام صادق (ع) روایت شده است: الذُّنُوبُ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ الْبُغْيُ وَالَّتِي تُنْزِلُ النِّعَمَ الظُّلْمُ؛ گناهی که نعمت‌ها را تغییر می‌دهد، تجاوز به حقوق دیگران است و گناهی که گرفتاری ایجاد می‌کند، ظلم است (صدوق، ۱۳۸۶ق، ۵۸۴/۲).

۱۶. ماده‌گرایی و اعتقاد به اصالت ماده و حس

ماده‌گرایی و حسگرایی از بارزترین ویژگی‌های اعتقادی یهود و بنی اسرائیل است که بارها آنها آن را ظاهر و علنی کردند. تفکر مادی و حسگرایی و انکار حقایق ماورای حس و تجربه و محدود نمودن گرایش‌ها به مادیات و محسوسات است. آنها در واقع چیزی جز لذایذ مادی و صری نمی‌فهمیدند. قومی بودند که جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمی‌شدند و به هیچ حقیقت از حقایق ما برای حس ایمان نمی‌آوردند قل و اراده‌شان در تحت فرمان و انقیاد حس و ماده قرار داشت و جز آنچه راهس و ماده تجویز می‌کند جایز ندانسته و مادی‌گرایی جزیی از اصول زندگی آنها بود. خداوند در قرآن می‌فرماید: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (بقره: ۱۵۵). از امام رضا (ع) نقل شده که آیه فوق درباره هفتاد نفری است که موسی (ع) آنها را انتخاب کرده و به همراه خود به کوه (طور) برده بود. وقتی حضرت موسی الواح را

به آنها عرضه کرد، گفتند ما نمی‌پذیریم و ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را ببینیم! وقتی خواص و همراهان موسی ایمان خود را به دیدن خدا مشروط کنند از عوام جز این نباید انتظار داشت که در غیاب او به گوساله پرستی روی آورند! منشأ هر دو انحراف روحیه حس‌گرایی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۳۴). خداوند در قرآن می‌فرماید: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً (بقره: ۷۴). قرآن بعد از بیان داستان گاو بنی اسرائیل، آن قوم را سنگ دل و قلوب آنها را دارای قساوت معرفی می‌کند به گونه‌ای که هیچ گونه انعطاف‌پذیری ندارند، چرا که با آن همه نشانه‌ها، معجزات و امدادهای غیبی دل‌های آنها نرم نشده و به سوی خدا روی نیاورده بود، بلکه هر چه زمان می‌گذشت و آیات الهی بیشتر تجلی و ظهور می‌کرد مخالفت و عناد آنها بیشتر می‌گشت و کوچک‌ترین عبرت و تأثیری نمی‌گرفتند. اعتقاد به «اصالت ماده و حس» و تسلیم و انقیاد عقلی، فکری و اخلاقی در برابر این دو و بالعکس، نداشتن اعتقاد و باور قلبی نسبت به حقایق ماوراءالطبیعه و ماوراء حس، «عصاره اصول و فروع یهود است»؛ که برخی آن را «سیره و سنت یهودی» نام‌گذاری کرده‌اند.

نتیجه

بر اساس آنچه ذکر شد؛ یهودیان به واسطه عملکرد و عقاید باطل خود، نه تنها از تقوای فردی بهره‌ای نبردند بلکه از تقوای جمعی نیز هیچ بهره‌ای نبرده و دچار خسران و زیان شدند. تفکر علم‌گرایی و محدود نمودن معرفت و علم به آنچه به وسیله حواس درک می‌شود و انکار معارف عقلانی و آنچه با وحی مسلم اثبات گردیده، همگی را می‌توان از موانع بازدارنده از تقوا برای یهود به شمار آورد. با توجه به مطالب فوق نتایج زیر به دست می‌آید.

۱- زمینه‌ها و عوامل به وجود آورنده سنگ دلی و قساوت قلب که بنی اسرائیل به همه یا اکثر آنها مبتلا بودند به موجب رفتار کفرآمیز و شرک‌آلود این قوم است. برخی از این عوامل از این قرارند: کثرت گناه، آرزوها و امیال دست نیافتنی و خیالی، فراموشی مرگ و حوادث بعد از آن، سخنان و رفتار لغو و بیهوده، ترک عبادت و بندگی خدا، تبعیت از سلاطین و طاغوت‌ها، ثروت اندوزی.

۲- بی‌ایمانی و ضعف اعتقادی و روحیه نژادپرستی و خود برتربینی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوی در قوم بنی اسرائیل، محسوب می‌شود که علاوه بر اینکه آنها را دچار بی‌تقوایی کرده سبب کفر و عاقبتی ناگوار نموده است.

- ۳- حسگرایی از بزرگ‌ترین موانع بازدارنده از تقوا در عهد عتیق به شمار می‌آید چرا که انسان‌های حسگرا هیچ چیز را نمی‌پذیرند. برای آنها درمان و راه حلی وجود ندارد جز اینکه یکی از مظاهر قدرت خدا و تجلی او را به چشم ببینند تا متوجه شوند.
- ۴- علاوه بر انحراف فکری و اعتقادی، منشأ بسیاری از جنایات و تجاوزات یهودی‌ها، داشتن روحیه نژادپرستی و برتری‌طلبی آنهاست.
- ۵- هرگاه حب و بغض بر اساس خودمحوری و وابستگی‌های دنیوی باشد، انسان را از صراط مستقیم خارج و در جبهه کفر و شرک قرار می‌دهد آن‌چنان که کینه‌توزی و دشمنی یهود سبب شد آنها حتی از آیین الهی خود کوتاه آمده و اساسی‌ترین دستور همه پیامبران یعنی اجتناب از طاغوت و عبودیت خدای واحد را زیر پا گذاشته و در مقابل بت‌های بی‌خاصیت به سجده افتاده مسیر و روش مشرکین را از صراط مستقیم الهی، به هدایت و سعادت نزدیک‌تر بدانند و بر آن قسم هم بخورند.
- ۶- یأس و ناامیدی یهودی‌ها از پاداش اخروی و تاریک دیدن آینده سبب شده که آنها از مرگ گریزان باشند و با علم به پرونده سنگین و سراسر مجرمانه خویش به حیات دنیوی دلبستگی کامل داشته باشند و مانند کفار هرگز خود را آماده انتقال از دنیا و مرگ ندانند و در مقابل استدلال قرآن که به آنها فرمود اگر خود را از دوستان ویژه خدا می‌دانید تمنای مرگ کنید استنکاف نمایند و به واسطه آنچه برای خود از قبل فرستادن از مرگ فراری باشند.
- ۷- یهودی‌ها با نفاق و اظهار دروغین ایمان و مودت و ادعای خیرخواهی برای اهل ایمان و داخل شدن در جامعه دینی، غیر از جاسوسی و همکاری به دنبال هدف دیگر نیز بودند و آن گمراه کردن مومنین و به انحراف کشاندن پیروان پیامبر اکرم (ص) با سالکان صراط مستقیم بود.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: مصطفی درایتی، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴ق)، *التحریر و التنویر*، تونس، انتشارات الدار التونسیه.
۳. برازش، علیرضا (۱۳۹۴)، *تفسیر اهل بیت (ع)*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات مشهور.
۵. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *روان جاوید*، چاپ سوم، تهران، انتشارات برهان.

۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، *اثنی عشری*، چاپ اول، تهران، انتشارات میقات.
۷. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، *تبیین القرآن*، چاپ دوم، بیروت، انتشارات دارالعلوم.
۸. حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، چاپ اول، تهران، انتشارات لطفی.
۹. حرانی، ابن شعبه (۱۲۹۷ق)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، قم، انتشارات علی اکبر غفاری.
۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، انتشارات کتابچی.
۱۱. حلی، ورام بن ابی فراس (۱۳۰۱ق)، *تنبیہ الخواطر و نزهة النواظر*، قم، انتشارات مکتبه الفقیه.
۱۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳ق)، *نور الثقلین*، قم، انتشارات مطبعة العلمیه.
۱۳. جنابزی، سلطان محمد (۱۳۲۷ق)، *بیان السعاده فی مقامات العبادۀ*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. داور پناه، ابوالفضل (۱۳۷۵)، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، تهران، انتشارات صدر.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت، انتشارات دارالشامیه.
۱۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۸۶ق)، *علل الشرایع*، نجف، انتشارات مطبعة الحیدریه.
۱۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۷۷)، *الخصال*، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران، انتشارات کتابچی.
۱۸. طباطبایی تبریزی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دارالمعرفه.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، چاپ اول، مشهد، نشر المرتضی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *عیاشی*، تهران، انتشارات مکتبه الاسلامیه.

۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *الصابی*، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الصدر.
۲۴. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۴۴)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامی.
۲۶. کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، انتشارات دارالمکتب الاسلامیه.
۲۷. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق)، *فرات کوفی*، تحقیق: محمد الکاظم، چاپ اول، تهران، انتشارات موسسه طبع و نشر.
۲۸. محقق، محمدباقر (۱۳۶۱)، *نمونه بینات در شأن نزول آیات*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۹ق)، *میزان الحکمه*، چاپ اول، قم، انتشارات دارالحديث.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیا، التراث العربی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *نمونه*، چاپ اول، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵)، *اخلاق در قرآن*، چاپ چهارم، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳)، *معاد و جهان پس از مرگ*، قم، انتشارات سرور.
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *الکاشف*، چاپ اول، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه.

تحلیل تاریخی-انتقادی بر ادعای شباهت دو محمد جهت تشکیک در روایات اسلامی از دیدگاه دکوین در کتاب آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان

محمدرضا نورآبادی^۱

نوروز امینی^۲

محبوب مهدویان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰، صفحه ۹۰ تا ۱۰۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

دریافت‌ها و تحلیل‌های اشتباهی که از فهم نادرست پژوهشگر از گزاره‌های مرتبط با موضوع مورد مطالعه منبعث می‌شود، می‌تواند نتایج و یافته‌ها را مخدوش و غیرقابل اتکا نماید. علاوه بر این، پیش‌داوری‌های پژوهشگر نیز می‌تواند جریان تحقیق را مختل کند. این پژوهش دیدگاه‌های یک‌جانبه‌گرایانه و تحلیل‌های ناشی از پیش‌فرض‌های ناصحیح دکوین درباره بخش عظیمی از منابع دین اسلام، یعنی روایات اسلامی، را با محور قرار دادن دیدگاه‌های او در کتاب *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان*، بویژه در تشابه اسمی محمدبن عبدالله و محمدبن حنفیه به روش تحلیل تاریخی-انتقادی مورد بررسی قرار می‌دهد و به دنبال این است که آیا تحلیل دکوین از شباهت دو محمد بر اساس معیارهای تاریخی-روایی معتبر است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که تشکیک ناشی از پیش‌فرض‌های نادرست دکوین مبنی بر بی‌اعتباری مطلق روایات اسلامی، بر سراسر این کتاب سایه افکنده و اغلب مدعاهای نویسنده را تحت تأثیر قرار داده است. این در حالی است که اغلب شواهد و نمونه‌هایی که وی برای اثبات مدعای خود ارائه کرده، قابل نقد بوده و حتی در برخی موارد، از منظر روش‌شناختی و تحلیل تاریخی-روایی در برگیرنده بعضی نقص‌ها و تناقض‌های عدید می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: روایات، دکوین، تحلیل تاریخی-انتقادی، محمدبن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، محمدبن حنفیه.

۱. دانشجوی گروه علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران:

mohammadreza.nourabadi@iau.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران (نویسنده

مسئول): norouz.amini@guilan.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران:

dr.m.mahdavian@iaukhoy.ac.ir

درآمد

یکی از رایج‌ترین خطاها در هر تحقیقی، به ویژه در پژوهش‌های برون‌دینی، عدم آشنایی محقق با همه جوانب موضوع و عدم تسلط بر آثار و آرا مرتبط می باشد که رهن پژوهشگر است و باعث می شود وی نتواند ارزیابی درستی از مسائل داشته باشد. برداشت‌های نادرست که اغلب از کم دانشی و سوء فهم پژوهشگر از گزاره‌های مرتبط با موضوع مورد مطالعه نشأت می گیرد، عمده نتایج را تحت تأثیر خود قرار می دهد و یافته‌های تحقیق را غیر مطمئن و غیر قابل اتکا می سازد. در کنار این ضعف عمده، جانبداری ها و مبنا قرار دادن برخی پیش فرض ها و ذهنیت ها توسط پژوهشگر مسیر تحقیق را به انحراف می کشاند و از رسیدن به مقصد منطقی و علمی دور می کند.

همه آثار و مکتوبات علمی، به ویژه در علوم انسانی، باید حاوی حداقل های لازم یک تحقیق و پژوهش علمی باشند (موسی پور و علوی، ۱۳۸۵ش: ۲۶-۲۹) تا بتوانند یافته های جدیدی را عرضه کنند و از آن در مقابل مخالفت ها و نقد ها دفاع نمایند. مثلاً در علم جامعه شناسی، محقق جامعه پژوه باید با مجموعه آراء، نظریات، آثار و کتب جامعه شناسی آشنایی کلی داشته باشد تا بتواند بعد از تحقیق و پژوهش، نظر و دیدگاه جدید را در عین نو و بدیع بودن، وفق اصول علمی رشته مورد تحقیق و بر اساس ساختارهای لازم یک کار تحقیقی ارایه نماید. در نوشتار حاضر نیز رعایت این اصول از جانب ریموند دکوین در کتاب *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان*، مورد بررسی و ارزیابی قرار می گیرد؛ مقصود و انگیزه اصلی نویسندگان مقاله این است که روشن نمایند وی شباهت دو محمد را چگونه و بر اساس کدام دلایل ادعا می کند و این استدلال ها و ادعاها از چه اتقان و استحکامی بهره می‌برند و نیز در این مسیر به چه منابع معتبری استناد نموده است. بررسی روش شناختی دکوین در این ادعا از دیگر اهداف می باشد.

طرح مسأله

پیدایش هر ایده، نظر، فکر و اندیشه و یا تدوین کتب و آثار در مورد موضوعات و مسائل گوناگون معمولاً متأثر از فضای فکری، اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی پیرامونی است. این مسئله زمانی نمود بیشتری پیدا می کند که محققان و مورخان غربی دست به تحقیق و پژوهش در مورد مسائل فرهنگی، اجتماعی، دینی و... مشرق زمین بزنند که معمولاً به «استشراق» (Orientalism) معروف است. استشراق و شرق شناسی (انوری، ۱۳۸۱ش: ۴/۲۶۷؛ بعلبکی، ۱۹۹۴م: ذیل واژه استشراق، ۶۳۵) به عنوان یک موضوع قابل پژوهش، همواره با رویکرد توجه به سنت‌های تحقیق غربی (موتسکی، ۱۳۹۴ش: ۱۱) و تحت تأثیرات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی غرب بوده است. مستشرقان آراء و دیدگاه های خود را بر اساس پیش فرضهای جامعه و فرهنگ غربی ارائه نموده و در این میان

از عوامل مهمی مانند دیدگاه های سیاسی- اجتماعی، تفکر اقتدارگرایی غرب بر شرق (ادوارد سعید، ۱۳۷۷ش: ۱۶)، رسانه ها، خواسته های دولت های غربی (عسکری، نوروزی، ۱۳۹۳ش: ۲۶ و ۳۷)، تفاوت های فرهنگی و تفکرات استعماری تأثیر گرفته اند و همواره به دنبال تحقیر و اثبات ناکارآمدی شرق بوده اند. (ادوارد سعید، ۱۳۷۷ش: ۷۹) باید اذعان داشت استشرق یک علم و مقوله کلی است اما بخش مدنظر این نوشتار، شاخه مهمی از آن به نام «اسلام شناسی» می باشد که از تاثیرات پیشگفته و نیز نواقص و غرض ورزی های حاکم بر فضای فکری (اکثر نه همه) مستشرقان رنج می برد. در بررسی های دقیق تر نمایان می گردد که مستشرقان علاوه بر مؤلفه های پیش گفته از روی عمد یا سهو در تحقیقات خود راجع به اسلام دچار خطاها و آسیب های روشی شناختی مانند عدم تسلط به زبان عربی و اصطلاحات اسلامی (الویری، ۱۳۸۱ش: ۲۱۲)، خلط میان حقیقت اسلام و رفتار مسلمانان، بی توجهی به اعتبار و سندیت متون مورد مطالعه و تصحیح و نسبت دادن آنها به مذهب تشیع (که البته بیشتر آنها مربوط به مذهب تسنن می باشد) (Hodgson.1974:1/39.40)، ثبت یک واقعه یا موضوع مختص به یک دوره به نام اسلام (دونالدسون، ۱۳۹۵ش: ۶۷ / ۲)، تحلیل اعتقادات و باورهای شیعی بر اساس تفکرات و آثار سایر فرق و نحل اسلامی (گلدزیهر، ۱۹۶۳م: ۲۰۶) و ... شده اند که در نتیجه گیری آنها موثر بوده است.

مجموعه این عوامل تاثیرات خود را بر آراء و دیدگاه های مستشرقان از جمله محقق و نویسنده غربی «ریموند دکوین» (Raymond Dequin) صاحب کتاب *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان بینی عباسیان (Frühe Ali-Verehrung und die Schöpfung des Abbasidische Weltbild)* گذاشته است. دکوین علاوه بر تاثیر پذیری از مقولات ذکر شده، از آراء، نظریات و دیدگاه های سیاسی، اجتماعی و فکری مؤسسه «اناره» (Inarah) هم وام گرفته است و نوع تفکرات و جهت گیری های آن مؤسسه بر روش تحقیق، گفتمان، تحلیل و نتیجه گیری های وی به ویژه در مورد اعتبار روایات اسلامی، و ادعاهایی مانند «شبهت دو محمد» تأثیر عمده و بنیادین گذاشته است. به طور کلی با نگاه روش شناختی به کتاب مورد نقد و بررسی روش پژوهش، ارجاعات و استنادات دکوین در آن، به وضوح نمایان می گردد که دیدگاه های وی، حاصل فضای علمی، فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه غرب و آراء و نظریه های مستشرقان قبلی بوده است. دستاورد تلاش های علمی دکوین در قدم اول، حضور در جمع نویسندگان مجموعه کتاب های هشت جلدی «ظهور دین جهانی» بود که کتاب مورد نقد، زیر مجموعه جلد ششم می باشد که در سال ۲۰۱۴ میلادی توسط ب.بی نیاز (داریوش) ترجمه گردید و توسط انتشارات پویا در کلن آلمان چاپ شد.

با مشخص شدن دیدگاه و خاستگاه فکری دکوین و بیان این که کتاب مورد نقد در سطح جهانی به صورت چاپی و الکترونیکی ارائه شده است و هیچ نقد و تحلیلی بر آن انجام نگرفته است نقد و بررسی اثر، آراء و دیدگاه‌های وی امری مهم و ضروری به نظر می‌رسد.

با عنایت به آنچه آمد قابل ذکر است دکوین در کتاب *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان*، پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌هایی را مبنای تحقیق خود قرار داده است که برخی از آن‌ها ضعف و نقص‌های عمده‌ای دارند. اصلی‌ترین ایراد کار دکوین این است که وی احادیث و روایات اسلامی را بی اعتبار و فاقد سند می‌داند و با این پیش‌فرض ادعاهای خود را مطرح می‌کند.

دکوین در کتابش مفاهیم و آموزه‌های اسلامی و شخصیت‌های برجسته دینی مانند پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و حضرت علی (علیه‌السلام) را را اموری ساختگی و متأثر از عقاید و باورهای سایر ادیان و مکاتب و بویژه گنوسیس (Gnosticism) می‌داند. وی برای اثبات ادعایش موضوعاتی را از آراء و دیدگاه‌های محققان خارج از جهان اسلام بیان می‌کند و هرآنچه را که مربوط به منابع اسلامی می‌باشد اموری جعلی و غیرقابل استناد می‌داند.

به هر حال همه پیش‌فرض‌ها و ادعاهای دکوین در کتاب مورد نقد بر اساس بی اعتباری و ساختگی بودن احادیث و روایات اسلامی بنا شده است که در پژوهش حاضر بر اساس منابع معتبر، ادعای وی با عنوان «دومحمد» مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

این نوشتار به عنوان قدم نخست در مواجهه با ادعاهای نویسنده در کتاب یادشده، تنها آراء دکوین را بر مبنای اصول و روش‌های علمی پژوهش، مورد تحلیل و نقد قرار می‌دهد و با روش تحلیل تاریخی-انتقادی تلاش می‌کند تا علاوه بر نقد شواهد و اسناد وی در این موضوع، مسیری را برای پاسخگویی به دیگر ادعاهای مطرح شده در کتاب مورد نقد ایجاد نماید.

۱. بررسی بی‌اعتباری روایات اسلامی از دیدگاه دکوین در موضوع شباهت دو محمد

دکوین در بخشی از کتاب خود، مطالبی را پیرامون نام «محمد» مطرح و با پررنگ کردن شباهت-های میان محمد بن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و محمد بن حنفیه، چنین استدلال می‌کند که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شخصیت واقعی نداشته و روایات اسلامی، این نام را جعل و از اسامی و افراد همنام گرفته و پرورش داده و در نهایت به عنوان پیامبر اسلام معرفی کرده‌اند. (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۰۶-۱۳۰) در این مورد دکوین، آشکارا انگشت اتهام را به سوی روات و روایات اسلامی گرفته است.

«محمد بن حنفیه» فرزند علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) و «خوله حنفیه بنت جعفر بن قیس» است. وی در سال ۱۶ هجری، زاده و در سال ۸۱ هجری قمری وفات نمود. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۵/۶۸) محمد بن حنفیه در بعضی از جنگ‌ها به همراه پدر بوده و در چندین نبرد، پرچم سپاه پدر را در دست

داشته است. دلیل معروفیتش به «حنفیه» این است که مادرش، از قبیله بنی حنفیه بود. (بلاذری، ۱۳۹۴ق: ۲۰۰/۲) وی از نظر علمی جایگاه مهمی در میان تابعیان داشته و از حضرت علی (علیه السلام) نقل روایت کرده است و افراد بسیاری نیز از او حدیث نقل کرده‌اند. (صابری، ۱۳۸۸ش: ۵۱/۲) با تمام اقوال مختلفی که در باب تایید یا رد اعتقاد وی به ائمه معصومین (علیهم السلام) هست، امام جعفر صادق (علیه السلام) در روایتی، او را مومن به امام سجاد (علیه السلام) می‌داند. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ش: ۶۰) محمدبن حنفیه از دیدگاه سیاسی و اجتماعی نیز فردی آرام و مسالمت‌جو بود و با حاکمان وقت رفتار تهاجمی و مخاصمه‌آمیزی نداشته است. فرقه «کیسانیه» پس از شهادت امام حسین (علیه السلام)، به امامت «محمد بن حنفیه» قائل شدند. (نوبختی، ۱۳۵۳ش: ۸۷) آنچه آمد خلاصه‌ای از زندگی محمدبن حنفیه از دیدگاه منابع اسلامی بود، اما برخی مستشرقان نیز درباره او مطالبی را نوشته‌اند. برای نمونه «بوهل» (Buhl) در *دایره‌المعارف اسلام*، زندگی‌نامه کوتاهی درباره او آورده است که البته در اینجا اشاره به وجود تاریخی وی مد نظر بوده و صحت و سقم نوشته مذکور محل بحث نیست. (Buhl.1393:402) به هر حال دکوین، با تأکید بر شباهت‌های میان دو محمد، استدلال‌هایی را پی‌ریزی کرده است. برای نقد مدعای دکوین، باید پرسید اگر قرار باشد یکی از این دو محمد، ساختگی باشد، کدام یک ساختگی و کدام واقعی است؟ آنچه دکوین مطرح می‌کند تنها بیان یک سلسله شباهت‌هایی بین این دو نام است که از کتاب مقدمه فی التاریخ الاخر اثر سلیمان بشیر آورده است. اولین نتیجه‌گیری دکوین این است که زندگینامه این دو محمد، پس از به قدرت رسیدن «عباسیان» و با جعل روایات اسلامی نگاشته شده است. با این حال وی در یک خطای فاحش روش‌شناختی، در صفحه ۱۲۸ کتاب مورد نقد، نگارش زندگی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را که پیش‌تر به دوره عباسیان مربوط می‌دانست، به صورت دو مرحله‌ای قلمداد می‌کند که مرحله اول آن در دوره امویان و مرحله بعدی در دوره عباسیان رقم خورده است. در نهایت ادعا می‌کند که شخصی به نام محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که پیامبر اسلام باشد، وجود نداشته و مانند حضرت علی (علیه السلام) یک شخصیت جعل شده توسط روایات اسلامی است. وی در ادامه با این ادعا که راویان احادیث، روایات مربوط به محمد را بین این دو محمد تقسیم کرده‌اند، وجود تاریخی محمد بن حنفیه را نیز انکار می‌کند. (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۲۹)

مدعای دکوین در این مسأله صرفاً مبتنی بر یک سلسله تشابهات، فارغ از صحت و سقم آنهاست. علاوه بر این، این مدعا از نوعی «دور» نیز رنج می‌برد. دکوین شخصیت «محمد بن حنفیه» را جعلی دانسته و در صفحه ۱۰۹ کتابش، زندگی وی را در روایات اسلامی غیرواقعی و غیرتاریخی می‌داند و وجود او را برگرفته از همنام مشترکش، محمدبن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، قلمداد می‌کند و در عین

حال معتقد است که محمد بن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، شخصیتی جعلی و ساخته و پرداخته روایات اسلامی بوده و ما به ازای واقعی و تاریخی ندارد. ادعای دکوین درباره جعل شخصیتی مانند محمد بن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در روایات اسلامی، فاقد پشتوانه علمی، تحقیقی و روش شناختی است؛ چراکه منابع متعدد اسلامی و غیراسلامی، با وجود همه اختلاف هایشان در نقل جزئیات مربوط به محمد، درباره اصل وجود تاریخی آن حضرت و کلیات زندگی او هم داستان اند. با توجه به اینکه دکوین اطلاعات موجود در منابع اسلامی را فاقد اعتبار می‌داند و متأسفانه در ادعای خودش استدلال‌های مستند و قابل اتکایی که بتوان بر اساس آن‌ها اقدام به تحلیل و نقد نمود نیز ارایه نمی‌کند، لذا برای معرفی پیامبر اسلام به ناچار از منابع مستشرقان بهره می‌بریم. به باور محققان غیرمسلمان، محمد بن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، در سال ۵۷۰ میلادی و ۵۳ سال پیش از هجرت، در مکه از پدری به نام عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم و از مادری به نام آمنه بنت وهب (Lings.2006:21) زاده شد. از همان ابتدای کودکی هوش و ذکاوت خاصی داشت. در دوره جوانی به بازرگانی و داد و ستد پرداخت و در ۲۵ سالگی با «خدیجه بنت خویلد»، که از زنان معروف و خوشنام آن زمان و معروف به امراه‌القریش یعنی شاهزاده قریش بود، ازدواج کرد. (فریشلر، ۱۳۴۳ش: ۶) درباره تاریخ زندگی حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مطالب فراوانی در منابع مختلف اسلامی و غیراسلامی بیان شده است. از عمده‌ترین منابع شناخت آن حضرت می‌توان به قرآن کریم، احادیث و روایات اسلامی و سیره‌نگاری‌هایی تحت عنوان سیره نبوی و آثار و منابع متعدد تاریخی (Watt.1953:14) اشاره کرد. برخی از منابع نوشته‌شده توسط مستشرقان و محققان مُنصف نیز در باب شناخت زندگی حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شایسته اعتناست. (Nigosian.2004:6-8) با توجه به اینکه قرآن کتاب آسمانی مسلمانان است، می‌تواند بیشترین و بهترین اطلاعات را درباره محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به دست دهد. در قرآن کریم در سوره‌های متعددی از جمله آل عمران، صف، محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، احزاب، فتح و ... از پیامبر اسلام نام برده شده و درباره صفات، خلق و خو، زندگی و رفتار وی صحبت شده است. در سوره صف آیه ۶ داریم: «و به یاد آورید هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم در حالی که کتابی (تورات) را که پیش از من فرستاده شده تصدیق دارم و بشارت دهنده به رسولی هستم که بعد از من می‌آید، و نام او احمد است، هنگامی که او (احمد) با معجزات و دلایل روشن به سراغ آن‌ها آمد گفتند: این سحری است آشکار» در این آیه به طور ویژه قرآن کریم به سخن حضرت عیسی (علیه‌السلام) در مورد پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تصریح دارد. در بررسی کتب ادیان قبل از اسلام، بارها مشاهده می‌شود که از محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با نام‌های مختلف یاد شده است. (دشتی، ۱۳۶۸ش: ۱۲-۲۶) و در نهایت، محمد بن

عبدالله (صلی الله علیه و آله) در ۴۰ سالگی در کوه «حراء» به پیامبری برگزیده شد. (Lings.2006:72-73؛ Brown.2003:43-44؛ ثمره دعوت و تلاش های طاقت فرسای او این بود که جزیره العرب را که در خوی وحشیت و ظلم و نابرابری غرق شده بود، نجات داد و به قول «برنارد لوئیس»، از همان ابتدا اختلافات طبقاتی و مزیت های طبقه اشرافی را رد کرد و روشی را برگزید که در آن، راه ورود به شغل های مختلف برای افراد مستعد باز بود. (Lewis.1998:84) اینکه چرا دکوین به این وسعت از منابع توجهی نکرده و حتی از باب انکار نیز به این منابع مراجعه نکرده است، پرسشی بی جواب است. وی به عنوان یک پژوهشگر، از بدیهی ترین اصول پژوهشی نیز غافل بوده و درباره وجود تاریخی محمد بن حنفیه، بیشتر به افسانه ها و روایات مجعول و مشکوک استناد کرده که خود این مسأله علاوه بر خطای روش شناختی، نوعی تناقض گویی را نیز به همراه دارد؛ چراکه وی مدعی خود را بر اساس پیش فرض هرچند نادرست بی اعتباری روایات اسلامی تنظیم کرده، ولی در عمل با رجوع به روایات مشکوک و مجعول اسلامی و ارجاع خواننده به آنها، به نتیجه گیری می پردازد. نقدی که بر سخن دکوین در این باب وارد است، استناد صرف به شباهت هایی است که دکوین آن ها را نشانه اتحاد محمد بن می داند. دکوین از صفحه ۱۰۷ به بعد با استناد به مطالب آمده در مقدمه فی تاریخ الاخر سلیمان بشیر، به چندین شباهت میان دو محمد اشاره می کند و بر پایه آن ها جهت اثبات نظریه خود به استدلال می پردازد که در ادامه به بررسی این شباهت ها می پردازیم.

۲. بررسی و نقد شباهت های میان دو محمد

۱-۲: مذمه

نظر دکوین: دکوین به نقل از «سلیمان بشیر» می نویسد: «هر دو از سوی دشمنانشان مذمه نامیده شدند». (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۰۷)

نقد: «مذمه» از ریشه «ذم» به معنی «سرزنش و عیب جویی» است، (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸/۱۷۹) و در معنای «ملامت» نیز به کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ماده ذم) مسمی کردن محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله) با «مذمه» از طرف دشمنانش امری عجیب و دور از ذهن نیست؛ چرا که شخصیتی مانند پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) که در راه تبلیغ دین آزار و اذیت های بی شمار دیده و گاه بدترین سخن ها را شنیده است، طبیعی است که از سوی دشمنانش با القاب تمسخرآمیز هم یاد شود. محمد بن حنفیه و هر شخص دیگری هم که دشمنانی داشته باشد، طبعاً احتمال دارد که از سوی دشمنانش با القابی ناپسند مورد تحقیر و توهین قرار بگیرد و این چیزی نیست که بتوان بر مبنای آن، بتوان ادعا کرد که هر دو چهره در تاریخ، یک نفر بوده اند یا اینکه هر دو چهره، شخصیت هایی افسانه ای و ساختگی بوده باشند.

۲-۲: ابوالقاسم

نظر دکوین: نویسنده کتاب، کنیه «ابوالقاسم» را نیز که میان دو محمد، مشترک است دلیلی بر یکی بودن آن دو فرد قلمداد می‌کند. (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۰۷)

نقد: به نظر می‌رسد این نتیجه‌گیری از ناآشنایی دکوین با فرهنگ و ساختار جامعه عربی نشأت گرفته است. اگر وی قبل از طرح این شبهه کمترین کاوشی در مورد «کنیه» داشت و به عنوان نمونه به کتاب *الکنی و الالقاب* محدث قمی مراجعه می‌کرد. (قمی، ۱۳۶۸ش: ۵) متوجه می‌شد که در بین عرب رسم بوده که پدر را با نام یکی از فرزندان (غالباً پسر و به ویژه پسر بزرگتر و گاهی دختر) مکنی می‌کردند و این امری مرسوم و رایج بود. همچنین ماهیت کنیه در فرهنگ عربی، تنها یک لقب نیست و چگونگی مکنی شدن شخص به یک کنیه خاص، تابع علل و عواملی است که بخشی از آن به خصائل و ویژگی‌های شخص برمی‌گردد و بخشی نیز به اسباب و عوامل دیگر. بر این اساس، اینکه دو یا چند نفر کنیه مشترکی داشته باشند، چیز عجیبی نیست و نمی‌تواند وحدت شخصیتی دو فرد را اثبات کند. محمد بن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۴۰۴؛ ابن هشام، بی‌تا: ۱/۱۹۰) و محمد بن حنفیه (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۵/۶۸) نیز فرزندانی به نام قاسم داشتند و طبیعی بود که به «ابوالقاسم» مکنی شوند. بنابراین، این مدعای دکوین نیز بی‌اساس بوده و نمی‌تواند به عنوان مستندی متقن جهت اثبات یکی بودن وجود تاریخی دو محمد به کار گرفته شود.

۳-۲: ام‌ابیها و فاطمه

نظر دکوین: مستند دیگر دکوین در ادعای وحدت وجود تاریخی دو محمد، داشتن دخترانی به نام فاطمه و مکنی شدنشان به کنیه «ام‌ابیها» است. (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۰۷)

نقد: این مستند نیز مانند مورد قبلی پایه علمی ندارد و نمی‌تواند در اثبات مدعای یادشده کارگر بیفتد. کنیه «ام‌ابیها» تنها به موارد یادشده اختصاص ندارد و نمونه‌های دیگری از کاربری این کنیه در میان اعراب وجود دارد. (طبری، ۱۴۰۸ق: ۵/۲۸۷؛ یعقوبی، ۱۳۸۲ش: ۲/۲۹۲؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ۷/۲۶) نام فاطمه نیز از نام‌های پرکاربرد در میان عرب است و افراد مشهور بسیاری در تاریخ، فاطمه نام داشته‌اند؛ نظیر فاطمه بنت اسد مادر حضرت علی (علیه‌السلام)، فاطمه کلایه معروف به ام‌البنین، فاطمه بنت خطاب خواهر خلیفه دوم و بنابراین، این مطلب هم نمی‌تواند در اثبات وحدت وجودی دو محمد کارآمد باشد.

۴-۲: دستار سیاه

نظر دکوین: یکی دیگر از مستندات دکوین در اثبات ادعای وحدت وجودی دو محمد، استفاده هر دو از دستار سیاه است. (دکوین، ۲۰۱۴م: ۱۰۷-۱۰۷)

نقد: این مطلب نیز به چند دلیل نمی تواند مستند محکمی در این مسأله باشد: اولاً در زمان های قدیم تنوع رنگ در لباس به اندازه امروز نبوده است، ثانیاً در بسیاری از منابع، رنگ دستار پیامبر (صلی الله علیه و آله) را سفید ذکر کرده اند و حتی اشاره شده است که دستار ایشان به خاطر رنگ سفیدش به «سحاب» (ابر) معروف بود. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۲۳۶ و ۶/۶۲؛ طبرسی، بی تا: ۱/۳۶) ثالثاً هیچ سندی درباره فلسفه و علت استفاده از رنگی خاص برای ابراز یک شعار دینی و مکتبی در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مانند دلیل استفاده از رنگ سیاه بین «عباسیان» وجود ندارد و نکته آخر اینکه حتی اگر محمد بن حنفیه به تأسی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دستار سیاه بر سر بسته باشد، تنها می توان آن را نوعی بیان انتساب وی به رسوم خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تلقی کرد نه اینکه بر مبنای آن بتوان ادعا کرد که دو فرد، یک نفر بوده اند.

۲-۵: نبیذ

نظر دکوین: مستند دیگر دکوین در اثبات یکی بودن دو محمد، استفاده هر دو از نوشیدنی ای بنام «نبیذ» است. (دکوین، ۲۰۱۴ م: ۱۰۸)

نقد: گذشته از اینکه فهم دکوین از معنای نبیذ، که آن را انگور تخمیر شده معنا کرده، اشتباه است و نوعی تهمت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و خاندان اوست، کلیت مدعای او نیز زیر سؤال است. در آموزه های رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که به صراحت در قرآن منعکس شده است استفاده از انگور تخمیر شده، یا همان شراب مسکر و خمر، حرام بوده و در روایات اسلامی، هیچ سندی مبنی بر استفاده پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از مسکرات، حتی قبل از اعلام حرمت آن ها وجود ندارد. نبیذ نیز هیچ نسبتی با مسکرات نداشته و فهم آقای دکوین از این واژه کاملاً اشتباه است. واقعیت مطلب این است که بعد از هجرت مسلمانان به مدینه، به دلیل طبیعت سرد آب این شهر و مشکلاتی که برای مهاجران ایجاد می شد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دستور دادند که داخل آب های مصرفی مقداری خرما انداخته شود و قبل از اینکه رنگ و طعم آب تغییر کند، خرما را از آب بیرون بیاورند تا بدین ترتیب طبیعت سرد آب گرفته شود. این نوشیدنی را «نبیذ» می نامیدند که طبعاً هیچ نسبتی با خمر و مسکرات ندارد. در این میان عده ای از مسلمانان سست ایمان و منافق از این موضوع سوء استفاده می کردند و خرما را تا زمان تخمیر شدن و تبدیل شدن به مسکر در آب نگه می داشتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ ش: ۸۷) روایت های مربوط به این ماجرا در برخی کتب حدیثی در باب هایی مسمی به «باب تحریم النبید» آمده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۵/۳۵۳) بر مبنای آنچه ذکر گردید، واقعیت ادعای دکوین آشکار می شود. گذشته از این باید از آقای دکوین پرسید که آیا در شبهه جزیره عرب، تنها این

دو نفر از این نوشیدنی استفاده می‌کردند که شما بر مبنای آن ادعا کرده‌اید که این دو نفر، در حقیقت یک نفر هستند؟!

۶-۲: هشت رکعت نماز

نظر دکوین: مستند بعدی دکوین در اثبات وحدت وجود تاریخی دو محمد، این است که هر دوی آن‌ها در روز هشت رکعت نماز می‌خواندند. (دکوین، ۲۰۱۴: ۱۰۸)

نقد: در نقد این مدعا باید گفت که اولاً در روایات اسلامی، اثری از اقامه هشت رکعت نماز در شبانه‌روز توسط هیچ مسلمانی وجود ندارد. آنچه در باب نماز در روایات اسلامی وجود دارد این است که تشریع نماز با دو رکعت نماز شروع شده (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۲۲) و مسلمانان پنج وعده نماز دو رکعتی می‌خواندند که در شبانه‌روز جمعاً ده رکعت می‌شد که بعدها هفت رکعت دیگر بدان افزوده شد و به هفده رکعت رسید. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۴۸۷ و ۳۳۹/۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۳۲۴) علاوه بر این، ۳۴ رکعت نماز نافله نیز در اسلام وجود دارد که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و اصحاب او با وجود مستحبی بودن آن، به خواندن آن پای‌بند بودند و حتی در برخی از روایات خواندن ۵۱ رکعت نماز (۱۷ رکعت نماز واجب به اضافه ۳۴ رکعت نماز نافله) از علامات مؤمنان ذکر شده است. (مفید، ۱۴۱۴: ۱/۵۳) با این توصیف اصل خواندن هشت رکعت نماز توسط حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و محمد بن حنفیه ثابت نمی‌شود. گذشته از این، حتی بر فرض اثبات وقوع چنین اتفاقی، آیا می‌توان صرف خواندن تعداد خاصی از رکعات نماز را که امری مشترک میان همه مسلمانان است، دلیل یکی بودن دو نفر قلمداد کرد؟! همه این اشتباهات فاحش در فهم و تحلیل متون اسلامی ناشی از آن است که آقای دکوین بر پیش‌فرض نادرست بی‌اعتباری همه روایات پای فشرده و بدین ترتیب خود را از اصلی‌ترین منبع شناخت شخصیت‌های جهان اسلام، یعنی منابع اسلامی، محروم کرده است.

نتیجه

بر اساس تحقیقات مقاله می‌توان بیان نمود که اساس مطالعات و نوشته‌های دکوین و همفکرانش بیش از آنکه برآمده از اندیشه‌های علمی و تحقیقاتی باشد بر اساس ساختار فکری و هدفگذاری موسسه اناره شکل گرفته است و بنیان آن بر ایجاد شبهه به هر طریق ممکن در سندیت روایات اسلامی گذاشته شده است. از این رو در جای جای کتاب مورد نقد و مشخصاً در موضوع مورد بحث مقاله بر ایجاد رخنه در درستی و سندیت روایات و گزارش‌های تاریخی حوزه اسلامی متمرکز شده است. در حالی که بر اساس تحقیقات ارائه شده در متن مقاله، تشابه اسمی بین محمدبن عبدالله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و محمدبن حنفیه با استناد به توجیه‌های دکوین، به هیچ وجه قابلیت اثبات علمی

ندارد و به طور عمده تلاشی برای مخدوش کردن اسناد مورد اعتماد و اعتبار اسلامی بوده و در نهایت زیر سوال بردن اساس موجودیت اعتقادی، فکری و دینی اسلام است.

منابع

۱. علاوه بر قرآن کریم
۲. ابن الاثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر؛ دار بیروت، الطبعة الاولى.
۳. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۳۹۵ش)، *الامامه و التبصره من الحیره*، قم: انتشارات مجلسی، چاپ دوم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، قم: نشر مکتبه الدواری، الطبعة الاولى.
۵. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۶. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالباقر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۷. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، *السیره النبویه*، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الاولى.
۸. الویری، محسن (۱۳۸۱ش)، *مطالعات اسلامی در غرب*، تهران: انتشارات سمت.
۹. انوری، حسن (۱۳۸۱ش)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: نشر سخن.
۱۰. بشیر، سلیمان (۱۹۸۴م)، *مقدمه فی التاریخ الاخر*، القدس: بی نا.
۱۱. بعلبکی، منیر (۱۹۹۴م)، *المورد*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر بن داود (۱۳۹۴ق)، *أنساب الأشراف*، تحقیق محمد باقر المحمودی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى.
۱۳. حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، تحقیق محمدرضا الحسینی الجلالی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۱۴. دشتی رحمت آبادی، غلامرضا (۱۳۶۸ش)، «سیمای محمد (صلی الله علیه و اله) در تورات و انجیل»، نشریه مشکوه مشهد، بهار، شماره ۲۲، صص ۱۲-۲۶.
۱۵. دکوین، ریموند (۲۰۱۴م)، *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان بینی عباسیان*، ترجمه ب.بی نیاز (داریوش)، کلن آلمان: انتشارات پویا، چاپ اول.
۱۶. دونالدسون، دوایت (۱۳۹۵ش)، *مذهب شیعه*، ترجمه محمد قزوینی نظم آبادی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۷. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۴۱۶ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: نشر دارالقلم.
۱۸. سعید، ادوارد (۱۳۷۷ش)، *شرق شناسی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۹. صابری، حسین (۱۳۸۸ش)، *تاریخ فرق اسلامی ۲*، تهران: انتشارات سمت، چاپ پنجم.
۲۰. طبری، محمدبن جریر (۱۴۰۸ق)، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. عسگری، یاسر و نوروزی، رسول (۱۳۹۳ش)، *روش شناسی مطالعات اسلامی در غرب (گفتارهایی از عبدالعزیز ساشادینا)*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۲. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و محسن آل عصفور، قم: نشر دارالهجره، الطبعة الثانية.
۲۳. فریشلر، کورت (۱۳۴۳ش)، *عایشه بعد از پیغمبر*، مترجم ذبیح اله منصوری، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۴. قمی، عباس ابن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، *الکنی و الالقاب*، تحقیق محمدهادی الایمنی، تهران: نشر مکتبه الصدر، چاپ پنجم.
۲۵. طبرسی، رضی الدین (بی تا)، *مکارم الاخلاق*، محقق محمد حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الاصول من الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة.
۲۷. گلدزیهر، ایگناس (۱۹۶۳م)، *العقیده و الشریعه فی الاسلام*، مصر: دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی ببغداد، الطبعة الثانية.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، تحقیق موسسه آل البيت (علیه السلام) لتحقیق التراث، بیروت: المفید للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الثانية.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش)، *بررسی طرق فرار از ربها*، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چاپ اول.
۳۰. موتسکی، هارالد (۱۳۹۴ش)، *حدیث اسلامی*، به کوشش و ویرایش: مرتضی کریمی نیا، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.

۳۱. نویختی، حسن بن موسی (۱۳۵۳ش)، *فرق الشیعه*، مترجم محمدجواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۲. موسی پور، نعمت الله و علوی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۵ش)، *نگارش علمی: راهنمای تدوین و نگارش مقاله، پایان نامه، رساله و گزارش پژوهش*، کرمان: نشر دانشگاه شهید باهنر.
۳۳. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (۱۳۸۲ش)، *تاریخ یعقوبی*، مترجم محمد ابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
34. Brown, .Daniel W(2003), *A New Introduction to Islam*, Blackwell: Publishing Professional.
35. Buhl, Fr (1993), “*Muhammad Ibn al Hanafiyya*”, *Encyclopedia of Islam*, Second ed, Leiden: E, j, Brill.
36. Hodgson, Marshall GS (1974). *The Venture of islam*, Chicago: University of Chicago Press.
37. Lewis, Bernard (1998), *Islamic Revolution*, New York: Review of Books.
38. Lings, Martin (2006), *Muhammad: His Life Based on Earliest Sources*, Rochester: Inner Traditions International, Limited.
39. Nigosian, S. A (2004), *Islam: Its History, Teaching, and Practices*. Indiana: University Press.
40. Watt, William Montgomery (1953), *Muhammad at Mecca*, Oxford: University Press.

معانی عبارت «مِنْ دُونِ اللَّهِ» در قرآن با رهیافت گونه‌های اضافه کلمه «دُونِ»

رقیه مدینه دارابی^۱

علیرضا رادبین^۲

احمد امیری بناب^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸، صفحه ۱۰۳ تا ۱۲۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یکی از اصطلاحات تحرک‌نمای فکری در قرآن، عبارت «مِنْ دُونِ اللَّهِ» است. تحقیق حاضر با تکیه بر قرآن ابتدا اشاره اجمالی به بررسی مفهومی کلمه «دُون» کرده سپس با استناد به آیات، اقسام آن را تبیین می‌کند. و با هدف پاسخ‌دهی به شبهات آئین سلفی‌گری، در مورد نحوه سوء برداشت آنان از معانی این اصطلاح قرآنی، آیات مذکور را ارزیابی می‌کند. این پژوهش به روش (توصیفی-تحلیلی) گردآوری شده تا با غور در آیات، معانی حقیقی قید «مِنْ دُونِ اللَّهِ» را از حیث کیفی و کمی، با تاکید بر انواع مضاف‌الیه برای کلمه «دُون» بدست آورد. لذا بر اساس تحلیل نحوی و قرائن متصله آیات، این ترکیب قرآنی، گاهی مبین معانی در قالب مباحث (عبادی)، (شفاعت)، (قرب و بُعد)، (توسل) در قالب امثال گوناگون مشروع و غیر مشروع، و (ولایت)، مشخص می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، کلمه «دُون»، گونه‌های زائد واژه «دُون»، ویژگیهای «مِنْ دُونِ اللَّهِ»، وهابیت.

۱. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و حقوق و علوم سیاسی،

واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران: tbzac.ir@gmail.com

۲. استادیار الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و حقوق و علوم سیاسی، واحد تبریز،

دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول): radbin14@gmail.com

۳. استادیار الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و حقوق و علوم سیاسی، واحد

تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران: ahmadamiri@iaut.ac.ir

درآمد

برای یک قرآن‌پژوه، فهم صحیح قرآن کریم و ژرف‌اندیشی در مورد آن از ملزومات است. زیرا جهت ترجمه اصحّ برخی از واژه‌گان آن، بایستی به سیاق آیات رجوع نمود. یکی از این واژه‌ها «دون» است. که در پاره‌ای از آیات، با ترکیب «دون الله» نیز به کار برده شده است. این تحقیق، ضمن رجوع به منابع، کتب و سایت‌های معتبر، به تفصیل در مورد معانی عبارت «مَنْ دُونِ اللَّهِ» و اقسام آن در قرآن می‌پردازد. چون پیش از این عینا پژوهشی در مورد موضوع مذکور بطور کامل صورت نگرفته است. بلکه عناوینی در هیئت کتب و پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگون، در این راستا بصورت غیر مستقیم و به وفور، مورد پژوهش و سپس به رشته تحریر درآمده است. مانند تمام تألیفاتی که در رد شبهات برخی آئین نوظهور در اسلام و یا در مورد توسل و امثال آن نگارش یافته است. و یا مصادیقی از این قبیل: ۱- در یکی از پژوهشها در این امر، با تحلیل معانی عبارت «من دون الله»، قریب به اتفاق مترجمان، از واژه‌هایی استفاده نموده‌اند؛ که تنها معنای (غیریت) را می‌رساند. و قید «من دون الله» را به معنای (إِلَّا الله) و (غیر الله) ترجمه کرده‌اند. اما از آنجا که در ترکیب عبارت «من دون الله» همواره امری، مخلوقی با خداوند متعال مقایسه می‌گردد؛ می‌بایست، به گونه صحیح، (علو شأن و مقام پروردگار) که در مقابل معنای (تنزل)، که در واژه «دون» است؛ معنا شود. و همچنین معنای (ابتدائیت) که در حرف (مَنْ) وجود دارد؛ لحاظ گردد. ولی اکثر مترجمان، بدون توجه به این دو معنا و نیز جایگاه نحوی ترکیب «من دون»، آنرا در معنای (غیریت) لحاظ کرده‌اند. (رهنما و پارچه‌باف، ۱۳۹۷، ش ۱۰، ۸۷-۱۰۶). ۲- تحقیق دیگر نقد دیدگاه علماء وهابیون از نگاه نویسنده می‌باشد مولف با اثبات مبنای ناصحیح وهابیون، در تحلیل آیه ۱۹۴ سوره اعراف که منجر به تکفیر مسلمین از سوی وهابیان شده است؛ تصریح می‌کند؛ که بر اساس تحلیل معانی مختلف کلمه (دعا) و تبیین مفهوم قید «من دون الله» و (عبادت)، به شبهات آیین وهابیت پاسخ داده شده است. بنابراین هر درخواستی که از سوی مسلمانان، از پیامبران و صالحان (ع) صورت می‌گیرد؛ مترادف معنای (عبادت) نیست. و شرک عبادی محسوب نمی‌گردد. (ابراهیم‌پور، ۱۳۹۵، ش ۲۲، ۹۹-۱۱۸). ۳- بنقل از پژوهشگری آمده است؛ دقت در آیات قرآن، روشن می‌کند؛ که عبارت «من دون الله»، در موارد (عبادت)، می‌تواند؛ گاهی به معنای (من غیر الله) باشد. اما در موارد (ولایت) و (شفاعت)، به معنای (مَنْ قَبْلَ غَيْرِ اللَّهِ) است. بنابراین اتخاذ ولیّ و شفیع غیر خدائی، عمل اسلامی و قرآنی نخواهد؛ بود. اما اتخاذ ولیّ و شفیع خدائی، و استغاثه از اولیای الهی، وظیفه و جزء قانون عالم خلقت است. (اسدی گرمارودی، ۱۳۹۵، ش ۳۹/۲۵). ۴- در موردی دیگر حاصل سخن صاحب رساله‌ای چنین است: یکی از منابع فهم قرآن، عقل می‌باشد. با استناد به آیات قرآن و روایات صحیح، درمی‌یابیم؛ که انبیاء، اولیاء

و صالحان(ع)، باذن الله دارای حق شفاعت هستند. و مسلمانان می‌توانند؛ برای تقریب به خدای متعال، به آن بزرگواران، توسل و تبرک بجویند. (مرادی، ۱۳۹۲ش، چکیده). بنابراین جنبه نوآوری در پژوهش حاضر نیز در این امر تلخیص می‌شود؛ که با کاوش در معانی حقیقی این عبارت، و اقسام آن در قرآن و نیز با پاسخ به شبهات برخی از دانشمندان دینی در این راستا طریقه اتخاذ ناصحیح معنایی آنها از این ترکیب را به وضوح معین می‌کند. این علماء همان اهل سلف می‌باشند. نه دانشمندان عامه. چون یکی از خطرناکترین مکاتب فکری، که از قرن هشتم هجری، (السبحانی، ۱۴۰۶: ۱۴-۱۳). در صد تزلزل و تهدید دین اسلام، و در عین حال با شعار دفاع از آن، برآمده است؛ مذهب وهابیت می‌باشد. که با پی‌ریزی احمدین تیمیه و سپس بوسیله پیروان مکتب وی بوجود آمد. ملاک پیشوایان فکری این فرقه برای تفسیر آیات قرآنی، استناد به نص آیات و ظواهر آن است. که بصورت تفسیر به رأی لیکن با اجتناب از گرایش به تأویل آیات، تحقق می‌پذیرد. از جمله موارد چالش‌برانگیز که از سوی این فرقه مطرح شده است؛ همین اصطلاح پرکاربرد «من دون الله» (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۳۲۲-۳۲۱). در پاره‌ای از آیات قرآن است. علماء وهابی در ترجمه معنای این عبارت، آن را صرفاً حمل بر معنای «من غیر الله» کرده (همان، بی‌تا: ۳۳۵-۳۳۳). و از این طریق معتقدین به عواملی چون دعا، توسل و... از جانب غیر خداوند را مغایر با دستورات اسلام و قرآن دانسته‌اند. (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۹-۲۷). پژوهش حاضر بر این اهداف است؛ که: در این مورد، دیدگاه‌های قرآنی مشترک و مفترق، میان فریقین را در مقابل شمول این قید قرآنی بر کل خلایق، و اثرات زیان‌بار آن در جامعه، با اشاره به شبهات وهابیون بوسیله رویکرد علم نحو در این زمینه، مورد قیاس و تحلیل قرار دهد. سپس با دستیابی به معنای صحیح این ترکیب قرآنی، نحوه سوء برداشت وهابیون را در این حیث، بصورت مبرهن بیان کند. دلیل اهمیت این تحقیق هم بدین سبب است. زیرا در صورت عدم توجه بدان، توحید آدمی دچار تزلزل و اشکال شده در نتیجه سبب خسران در آخرت می‌گردد. از این رو درخواهیم یافت؛ که در قرآن مصادیق قید «من دون الله» تنها به اوئان و اصنام صدق نمی‌کند. از سوی دیگر مشمول تمامی مخلوقات نیز نمی‌باشد. بلکه در این مورد استثنائاتی وجود دارد. از طرفی با التفات به ادله عقلی و نیز با استناد به قرآن و متون اسلامی، اعتقاد به وسائط علی‌الخصوص مقربین الی الله، جهت رفع حوائج آدمی، از موازین شرعی بوده و آن عین توحید است.

طرح مسأله

چنانچه که ذکر شد، آنسان پژوهشی جامع درباره مفاهیم و معانی تفسیری عبارت «من دون الله» و نیز اقسام آن بطور مبسوط ایراد نگردیده و مورد کنکاش قرار نگرفته است. بدین سبب بررسی این

تحقیق جهت تشخیص معانی حقیقی ترکیب «من دون الله» حائز اهمیت و ضروری می‌باشد. از این رو پاسخ به برخی سوالات در راستای رسیدن به این انگیزه چنین مطرح می‌شود:

۱- کاربرد و ضرورت معناشناسی اصطلاح «من دون الله» در قرآن چیست؟

۲- مصادیق «من دون الله» در قرآن کریم کدام است.

۳- در قرآن «من دون الله» بدون استثناء شامل چه مخلوقاتی می‌شود.

روش کار

در تحقیق حاضر با استفاده از برخی کتب معتبر لغوی و بصورت اجمالی، مفهوم کلمه «دون» مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس با تشخیص نوع مضاف‌الیه واژه «دون» در قرآن، عبارات «من دون الله» نیز تحلیل ترکیبی می‌شود. در مرحله ای دیگر با استقصا در آیات گزینشی دارای ترکیب «من دون الله»، معانی تفسیری آنها بر اساس بافت کلام آیه‌ها مورد شناسایی و تجزیه و تحلیل واقع می‌گردد. و در فرجام با استفاده از منابع و تحقیقات مختلف نتیجه کلی از آن بدست می‌آید.

یافته‌ها

۱. مفهوم‌شناسی کلمه «دون»:

کلمه «دون» لفظی عربی بوده و عمدتاً در نقش ظرف و گاهی بعنوان ظرف متصرف بکار می‌رود. بنقل از خطیب، استعمال ظرفی این کلمه، بصورت منصوب یا مجرور با لفظ «مِنْ» همراه است. (خطیب، بی تا، ۹۰). و حرف «مِنْ»، نیز دارای پانزده وجه است. که اهم آن، همان وجه (ابتدای غایت) می‌باشد. مانند: «مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ». (ابن هشام، بی تا، ۳۴۹). این کلمه به هنگام ایفای نقش اسم فعل در جمله، در کلمه (خُذْ)، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳/ ۱۶۴). افاده معنا می‌کند. همچنین این واژه، در بین اهل لغت، حدود بیست معنا را دارا می‌باشد. بنابراین تا مصادیق این کلمه و مضاف‌إلیه آن بطور کامل بررسی نگردد؛ تعیین معنا و مراد، برای تعبیر «من دون الله» در آیات قرآنی، صحیح و میسر نخواهد بود. از منظر معجم لغوی، مهمترین معانی، برای واژه «دون» عبارتند از: (قُرْب و بُعد)، (فروود)، (فوق)، (تحت)، (امر)، (وعید)، (اغرا)، (شریف)، (غیریت)، (بدون)، (کمتر)، (بی ارزش‌تر)، (قبل)، (آمام)، (زیر چیزی)، (در کنار چیزی)، (درمقابل چیزی) و.... (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۲۳). (الازهری، ۲۰۰۱م، ۱۴/ ۱۲۷). لفظ «دون»، در مواردی مثل «إِلَهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» در معنای «غیر» هم کاربرد دارد. (الدقر، ۱۴۰۶ق، ۲۵۳). با توجه به آراء اجمالی لغویان در این امر، گفته شده: اختلاف زبان‌پژوهان بر اشتقاق فعل از لفظ «دون»، یا جامد غیر مصدری بودن آن در اینست؛ که مصدر در معنی مشتقات بکار رفته است؛ و این مبالغه در صفت را می‌رساند. بنابراین وقتی کلمه «دون»، صفت واقع شود؛ مصدر بودن آن صحیح‌تر می‌نماید. و بمعنای (حقیر، خسیس و مسترذل) است. و اگر در معنای

(تقریب) بکار رود؛ ظرف مکان منصوب است. گرچه کاربردش در معنای (پیش و قبل)، آنرا به ظرف زمان نزدیک می‌کند. (ملک‌آبادی، و دیگران، ۱۳۹۶ش، ۸ (۳۶) / ۲۲۴-۲۲۳). از سوی دیگر بلحاظ دائم‌الاضافه بودن کلمه «دون»، جهت بازشناسی معنای دقیق آن، شناخت مضاف‌إلیه و متعلقات این واژه ضرورت می‌یابد. در قرآن کریم، برای کلمه «دون»، انواع مختلفی از گونه‌های مضاف‌إلیه موجود است. که بطور ایجاز بیان می‌شود.

۲. انواع مضاف‌إلیه برای کلمه «دون» در قرآن:

در کتاب خداوند برای لفظ «دون» سه گونه مضاف‌إلیه مطرح است. با اینحال هریک از این گونه‌ها نیز بسته به بافت کلام در آیات، دارای متعلقات‌های گوناگونی هستند. در گونه اول: کلمه «دون» اضافه به لفظ جلاله (الله) شده است. مانند: «دون الله» در آیه «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ». (یونس: ۱۸). که در این گونه (گونه اول)، انواعی از متعلقات قابل شهود است. مانند: (عبادت، دعا، آلهه و ارباب، ولی و نصیر، و شفیع). شایان ذکر اینکه ترکیب «من دون الله» حدود هفتاد بار در قرآن کریم بکار رفته است. اما متعلق گونه دوم: اضافه به کلمه (مومنین) یا آن ضمیری که واصل همین معناست؛ شده است. مانند: «دون المومنین» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ». (ال عمران: ۱۸). که در گونه دوم، کلمه «دون»، در معنای لفظ (اتخاذ و قرب) بکار رفته است. در این آیه، طبق فرمان الهی، مسلمین از انتخاب غیر مومنین، بعنوان دوست و محرم اسرار، نهی شده‌اند. و در گونه سوم: لفظ «دون»، به متعلقات‌های مختلفی اضافه شده است. مانند: (عمل) در آیه «... وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ...» (الأنبياء: ۸۲). این نوع از گونه، در قرآن، بصورت متفرق به چشم می‌خورد. و آن مضاف‌إلیه‌ای است؛ که مفهوم یا ضمیری مبتنی برعدم داشتن ویژگی خاص در آن هویدااست. (شبکه جهانی Alwahabiyah). در یک کلام باید گفت: ترکیب «من دون الله» با توجه به متعلق خود در جمله، افاده معنا می‌کند. از این رو این عبارت، در آیات قرآنی، معانی مختلفی را بر خود اتخاذ کرده است. در نتیجه با بررسی اجمالی تعبیر «من دون الله» در قرآن و ارتباط آن با اعمال طیبه عبادت در کلام الله مجید، می‌توان اقرار کرد: کاربرد قید «من دون الله» صرفاً در معنای (من غیر الله) خلاصه نشده و برابر با سیاق آیات، و جعل در مواضع نحوی خود، مشمول معانی متعددی است.

۳. بررسی معانی و ویژگیهای عبارت «من دُونِ اللَّهِ» در قرآن:

قبل از شناخت و واکاوی این ویژگیها معرفت دو نکته ضروری است. من جمله:

الف) اقسام عبارت «من دون الله» بر اساس مواضع نحوی واژه «دون».

ب) مصادیق گونه‌های کلمه «دون» جهت معناشناسی ترکیب «من دون الله».

۳. الف). اقسام عبارت «من دون الله» بر اساس مواضع نحوی واژه «دون» :

با تعمق در آیات قرآن، می‌توان اصطلاح «من دون الله» را در آن به اقسام مختلفی تقسیم‌بندی کرد. و آن عبارت است از:

الاول: هنگامی که لفظ «دون» بعنوان اسم از جنس ظرف و نیز بعنوان حرف از نوع جار و مجرور در قالب هر دو اعراب «دُون» و «دُونِ» واقع شود؛ بمعنی (بغیر- بجز- سوی- و بجای) می‌باشد. مثل: (یونس: ۱۸). (طنطاوی، ۱۹۹۵م، ۵۸۱).

الثانی: هنگامی که لفظ «دون» بعنوان اسم و نیز بعنوان حرف، در معنای (کم- کمتر- و کوچکتر) مورد استفاده واقع شود. مثل: (النساء: ۴۸).

الثالث: آن، وقتی است که لفظ «دون» بعنوان اسم در معنی (پایین) و یا (آهسته) باشد. مانند: (الاعراف: ۲۰۵).

الرابع: وقتی که لفظ «دون» بعنوان اسم در معنای (زودتر) در آیه ترجمه شود. مثل: (السجده: ۲۱).

الخامس: آنگاه که کلمه «دون» بعنوان اسم در معنی (جلوتر) بیاید. (الطور: ۴۷).
السادس: وقتی که لفظ «دون» به عنوان اسم به معنی (بعضی و برخی) در آیه قرار بگیرد. (الجن: ۱۱).

السابع: هنگامی که کلمه «دون» بعنوان حرف در معنای (دیگر- دیگران- طرف دیگر) و یا (قرب) قرار بگیرد. مثل: (یونس: ۳۸).

الثامن: وقتی کلمه «دون» به عنوان حرف در معنای (در مقابل- در قبال- و در برابر) واقع شود. مانند: (مریم: ۱۷).

التاسع: وقتی که واژه «دون» بعنوان حرف، در معنای (لا=نه) بکار می‌رود. آن عبارتند از: (البقرة: ۹۴).

العاشر: هنگامی که لفظ «دون» بعنوان حرف به معنی (پیش از- و قبل از) باشد. (الفتح: ۲۷).
الحادی عشر: آن هنگام که لفظ «دون» بعنوان حرف به معنی (خدایان) قرار بگیرد. (الزمر: ۳۸).
(ملک‌آبادی، و دیگران، ۱۳۹۶ش، ۸ / ۳۶) - ۲۲۳-۴).

۳. ب) مصادیق گونه‌های کلمه «دون» :

برای بازشناسی مصادیق این اصطلاح قرآنی، نمونه‌هایی از مصادیق انواع مضاف‌إلیه کلمه «دون» بیان می‌شود.

۳. ب. ۱ -) گونه اول : کلمه «دون» اضافه به لفظ جلاله:

در این گونه لفظ «دون» متعلقات مختلفی را داراست. عبارتی ترکیب «من دون الله» در معنای (من غیر الله) با توجه به متعلقات لفظ «دون» در معانی (إلا الله و طرف دیگر)، (آلهه)، (ولایت)، (شفاعت)، (توسل و استغاثه). و... . کارایی دارد.

الف). متعلق لفظ «دون» در معنای (إلا الله) :

وقتی کلمه «دون» بعنوان حرف در معنای (طرف دیگر) یا (غیر از آن) و یا در معنای (قُرب) قرار بگیرد. مانند سخن خداوند متعال در کتاب خویش: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (یونس: ۳۸). آیه تحدی اخیر، حکایت از اعجاز قرآن کرده و عجز مشرکین را در برابر بلاغت این کتاب به اثبات می‌رساند. و بطور صریح ابراز می‌دارد؛ که این قرآن، کتاب الهی و کاملاً نازل شده از جانب خداوند متعال است. ابی السعود درباره واژه «دون» از عبارت «من دون الله» چنین می‌گوید: «متعلق بادعوا و دون جار مجری أداة الاستثناء و قد مر تفصیله فی قوله تعالی (و ادعوا شهدائکم من دون الله) ای: ادعوا سواه تعالی من استطعتم من خلقه فإنه لا یقدر علیه أحد». (ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ۱۴۶/۴). ایشان علاوه بر قائل شدن نقش مجرور به حرف جاره برای این واژه، آنرا از ادات استثنا درآیه مذکور نیز برمی‌شمارد. مضمون همین مطلب را نسفی و آلوسی هر کدام با جمله‌ای دیگر چنین بیان کرده است: «من استطعتم من خلقه للاستعانة به علی الإتيان بمثله». (نسفی، ۱۴۱۶ق، ۲۳/۲۳۵). (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۶/۱۱۱). اما الجدول می‌نویسد: کلمه «دون» در آیه اخیر بعنوان مجرور به حرف جر «من»، متعلق به حال از اسم موصول «من» و نیز مضاف و حتی ظرف است. لفظ جلاله «الله» نیز اضافه به اسم ظرف «دون» شده لیکن صله موصول، فعل (استطعتم) می‌باشد. (صافی، ۱۴۱۸ق، ۱۱/۱۲۹-۱۲۸). حاصل اینکه عبارت «من دون الله» را در آیه مد نظر می‌توان در معنای «من غیر الله» بکار برد. زیرا با توجه به گونه اول مضاف‌إلیه کلمه «دون»، واژه اضافه شده بدان لفظ جلاله «الله» است. که متعلق این اصطلاح در آیه شریفه، هرکسی بجز خداوند یکتاست. و آن همان کلمه «من» موصوله وابسته به صله خود و فعل (استطعتم) است. یعنی ای مشرکین! جهت استمداد، هر کسی را بجز الله تبارک و تعالی بخوانید؛ تا به پشتیبانی و یاری از یکدیگر سوره‌ای مانند آنرا از حیث بلاغت بیاورید.

ب). متعلق لفظ «دون» در معنای (آلهه) :

آن هنگام که لفظ «دون» بعنوان حرف به معنی (خدایان) قرار بگیرد. مانند: «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ». (الزمر: ۳۸).

ابن‌کثیر بدون اشاره به مصداق «دون» در جمله (ما تدعون من دون الله) در آیه مورد بحث، می‌گوید: «لا تستطيع شيء من الامر». (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۷/۹۰). وی به عدم توانائی مصداق «من دون الله» در این باره اشاره کرده و بدان مداومت می‌ورزد. به گفته زمخشری هم مراد از عبارت (ما تدعون من دون الله) در آیه بتهاست. که نه قادر به تدبیر امور عالمند؛ و نه یارای شفاعت برای مشرکین از جانب خدا را دارند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴/۱۳۰). در تفسیر این آیه همین بس که آفریننده و مدبر جهان خداوند متعال است. منظور از عبارت (قل افرأيت ما تدعون من دون الله) هم دستور خداوند به پیامبر اکرم (ص) جهت احتجاج وی علیه مشرکین در مورد خالق و مدبر هستی است. پس آلهه مشرکین، نه معبودند. و نه مدبر. موبد این سخن، آوردن حرف (ما) در جمله (قل افرأيت ما تدعون من دون الله) بجای عبارت (من تدعون) است. تا از باب مغلوب کردن آلهه بی‌جان مشرکین، و نیز با عمومیت دادن احتجاج، آنرا مشمول ارباب اصنام و نیز خود اصنام بکند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۷/۲۶۶). سیوطی نیز مراد از مصداق «من دون الله» را در این آیه همان اصنام می‌داند. نه بندگان مقرب به درگاه الهی. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۵/۳۲۸). در نتیجه آیه شریفه به انحصار خالقیت و ربوبیت به صرف ید و قدرت الهی اشاره می‌کند. به اینکه باور به انفکاک‌پذیری در میان آن دو سبب شرک اکبر و خروج از زمره یکتاپرستی ست. بنابراین حق شفاعت بصورت مالکیت و مملوکیست فقط از آن خداست. و اولیای الهی مالک شفاعت نیستند. بلکه مأذون در آن می‌باشند. (سبحانی، بی‌تا، ۱۰/۳۹۳-۳۹۲). البانی نیز ضمن اشاره به معنای کلمه توسل از منظر قرآن و لغت‌شناسان عرب می‌گوید: «قال ابن‌اثیر فی النهایة: الوسائل: الراغب. الوسيلة: القربة و الوساطة و ما يتوصل به الى الشيء و يتقرب به. و الوسيلة هي التي يتوصل بها الى تحصيل المقصود». (البانی، ۱۴۲۱ق، ۱۶-۱۱). و در ادامه می‌افزاید: «إن ما قدمته من بيان معنى التوصل هو المعروف فى اللغة و لم يخاف فيه أحد». (همان). بنابراین او نیز با این اقرارها به صراحت ابراز می‌دارد؛ که معنای توسل از دیدگاه اهل لغت هم، مورد پذیرش شخص وی و همه دانشمندان می‌باشد. امام صادق (ع) درباره مقام اهل بیت (ع) در نزد خداوند بعنوان بندگان شایسته و منقذوالامة می‌فرماید: (أبى الله أن يجرى الاشياء إلّا بأسباب فجعل لكل شيء سببا و جعل لكل سبب شرحا و جعل لكل شرح علما و جعل لكل علم بابا ناطقا عرفه من عرفه و جهله من جهله ذاك رسول الله (ص) و نحن). (کلینی، ۱۳۷۵ش، ۲/۶۷). از این رو خداوند برای هر سببی، شرحی پرداخته، و برای هر شرحی، نشانه‌ای نهاده است. (همان). این حدیث، به وضوح بیانگر اینست؛ که یکی از سنت‌های الهی، وسیله قرار دادن اسباب جهت رفع حوائج دنیوی و اخروی است. و این خود، یکی از ملزومات عالم ماده و جهان ماوراءالطبیعه می‌باشد. که از طریق عقلی، قرآنی، نقلی و نیز علوم تجربی به اثبات رسیده است.

ج. متعلق کلمه «دون» در معنای (ولایت) :

وقتی واژه «دون» در جمله نقش اسم از جنس ظرف را بر خود اتخاذ کند. مثل: «وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ». (الشوری: ۳۱). تردیدی نیست؛ که اساس ناباوری برخی از علماء دینی هم نسبت به عواملی چون توسل، تبرک، شفاعت و غیره ناشی از اتکا به معنای ظواهر آیات و نیز بلحاظ کم‌توجهی به معنای توحید عبادی و شرک ربوبی است. مهمترین دلیل آن هم عدم اعتقاد وهابیون به عالم غیب بوسیله بندگان صالح الهی با تأیید خداوند می‌باشد. زیرا وهابیون هرگز قائل به تصرف ولایت تکوینی برای عابدان اصلح الهی نیستند. مصداق بارز آن در آیه مذکور وارد شده است. ادعای آنان درباره عدم شایستگی ائمه (ع) بر مقام ولایت بر فرزند آدمی از جانب خداوند، استناد به برخی از چنین آیات است. آنان با پایبندی به معنای ظاهری اینگونه آیات، ابراز می‌دارند: هیچ سرپرست و یآوری برای بشر بغیر از خداوند موجود نمی‌باشد. مع ذلک راغب کلمه «ولی» را در سه معنای (نصیر و یاور)، (محبوب و دوستدار) و (صدیق و رفیق کردن) خلاصه کرده است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ۸۸۵-۸۸۷). بنابراین جهت تشخیص و تعیین معنای آن در جمله، بایستی در سیاق آیه غور کرد. اما فخر رازی درباره آیه مد نظر می‌گوید: مراد از جمله (وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) پرستش بتهاست. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۶۰۱/۲۷). از این رو وی با این سخن، تلویحا به مقید بودن آیه اشاره کرده و مصداق اصطلاح «من دون الله» را در آیه مذکور صرفا اصنام برمی‌شمارد. نه سایر مقربان مأذون الی الله. (همان). اما بدون تردید، خداوند در آیه اولی الامر و بسیاری از آیات دیگر، پیامبر (ص) خویش را بعنوان یاور و پل ارتباطی میان بشر با خود قرار داده و تبعیت از آن بزرگوار را اطاعت محض از خود بر می‌شمارد. بعنوان نمونه آنجا که خداوند از لسان مبارک حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي. هَارُونَ أَخِي. أَشَدُّ بِهِ أَزْرًى». (طه: ۳۱-۲۹). بنابراین طلب استمداد از بشر هیچ منافاتی با مسئله شرک نسبت به خداوند ندارد. بلکه آن از تکالیف الهی در زمینه اصل توحید است. شگفت اینکه ابن عبدالوهاب در تفسیر این آیات از سوره مبارکه طه می‌گوید: «أنه لم يسأل حل لسانه بل عقده منه أن مراده ليفقهوا كلامه». (ابن عبدالوهاب، بی‌تا، ۲۹۷). یعنی حضرت موسی (ع) از خداوند درخواست کرد؛ تا برای تفهیم سخنان خویش بر مردم، برادرش هارون را جهت گره‌گشایی از لسان خود، بعنوان دستیار بر وی قرار دهد. سخن در این است؛ که اگر درخواست یاور و توسل جستن بدان شرک باشد؛ در آن صورت ابن عبدالوهاب در تفسیر این آیات دچار خطا شده است. کماکان در صورت اتکا به ظواهر آیات شریفه، آنگاه حضرت موسی (ع) (العیاذ بالله) مشرک تلقی می‌شود. در نتیجه عبارت (ولی من دون الله) در آیه مذکور، مشمول اشخاص و افراد غیر المصرح لهم از جانب خداوند می‌شود. نه

آنانکه منسوب به (من عند الله) هستند. از قول علوان: لفظ جلاله، مجرور به اضافه، و اما عبارت (من دون) متعلق به حال از لفظ (ولی) است. لیکن ترکیب (من ولی) در نقش مبتدا موخر، می‌باشد. (علوان، ۱۴۲۷ق، ۴/۲۱۴۴).

د. متعلق واژه «دون» در معنای (شفاعت):

در این زمینه مصادیق بارز فراوانی در قرآن موجود است. بعنوان نمونه: «وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ». (الانعام: ۷۰). در تفسیر این آیه باید دریافت؛ معنای اصح عبارت «من دون الله» در مورد شفاعت، همچون معنای این عبارت در امر ولایت است. زیرا تشخیص معنای حقیقی آیه با سیاق آن تحقق می‌پذیرد. بنقل از پیروان مکتب وهابی درباره آیه اخیر، مراد از عبارت (لیس لها من دون الله ولی و لا شفیع) تنها خداوند است. که بغیر از وی هیچ شافی و یآوری در روز رستاخیز نخواهد بود. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳/۲۰). (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ۷/۵۲۰). درحالیکه جواز توسل و شفاعت از جانب خداوند به افراد خاص خویش از ادوار گذشته داده شده و به تأیید قرآن رسیده است. (البقرة: ۲۵۵). آیه الله سبحانه در مورد اثبات وجود مقام شفاعت از سوی اولیای الهی برای امت و نیز سبب این امر را چنین تبیین می‌کند: «الشفعاء الصالحین انما یشفعون فی إطار إذن الله سبحانه. لَأَنْ یَعْبَرَهُمْ عِبَادًا لِلَّهِ وَ مَقَرِّبِینَ یدیه. لیکن لمن یشحق الشفاعة و یلیق بها. بَأَنْ تَکُونَ علاقَاتِهِم المعنویة متصله بالله. غیر مقطوعه عن الشفعاء». (السبحانی، ۱۴۲۷ق، ۲۴۶-۲۴۵). یعنی این امر به اراده الهی و جهت رفع حوائج فرزند بشر است. گفته شده: با توجه به ابتداء غایتی که در حرف (مَنْ) در عبارت «من دون الله» موجود است؛ می‌توان دریافت؛ که هر نوع مغایرتی با خداوند را با عبارت «من دون الله» نمی‌توان تبیین کرد. بلکه آن مغایرتی اراده می‌شود؛ که در آن، تأکید به نبود الله تعالی لحاظ شده باشد. بطوریکه ابتدای غایتی که کلمه «مَنْ» از آن حکایت می‌کند؛ همان «دون الله» است. یعنی از مرتبه پایینتر از خدا که ماسوی است؛ نشأت می‌گیرد. (رهنما، و دیگران، ۱۳۹۷ش: ۱۰/۹۳-۹۷). امام فخر رازی درباره مسأله شفاعت اذعان می‌کند: «اتفقت الامه علی اثبات هذه الشفاعة». (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ۲/۲۴۵). از نگاه ایشان نیز اصل و حقیقت شفاعت، امری انکارناپذیر است؛ که جمله مسلمین در این مورد اتفاق نظر دارند. و اما از دید علم نحو، متعلق واژه «دون» در آیه اخیر، آن حال محذوفی است؛ که در کلمه «ولی» و نیز در واژه معطوف «شفیع» نهفته است. از طرفی لفظ «ولی» در آیه، اسم فعل (لیس) می‌باشد. که خبر این فعل ناقصه حاکی از متعلق محذوف کلمه «لها» است. و آن همان مشرکینند. (دعاس، ۱۴۲۵ق، ۱/۳۱۲).

ه. متعلق کلمه «دون» در معنای (توسل) :

«وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ». (الاحقاف:۵). با تأمل در این آیه باید پذیرفت؛ که تفصیل معنای استغاثه در عبارت «من دون الله» شباهت بسیاری به تشریح معنای این عبارت در الفاظ (ولایت) و (شفاعت) را دارد. مانند: (الانفال:۹). ابن کثیر در مورد آیه مذکور (الاحقاف:۵)، اقرار می‌کند: «أى: لا أضل ممن يدعو من دون الله أصناما، و يطلب ما لا تستطيعه إلى يوم القيامة، و هي غافلة عما يقول لا تسمع و لا تبصر و لا تبطش، لأنها جماد حجارة صم». (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۷/۲۵۳). وی مصداق «من دون الله» در آیه را بتها برمی‌شمارد. و هرگونه متوسل شدن به آنها را بدلیل موجوداتی جمادی بودن، رد می‌کند. بغوی نیز در این باره می‌نویسد: «یعنی الأصنام لا تجیب عابديها إلى شيء يسألونها. (الی يوم القيامة) یعنی أبدا ما دامت الدنيا، (و هم عن دعائهم غافلون) لأنها جماد لا تسمع و لا تفهم» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ۴/۱۹۱). رأی این مفسر همچون آراء سایر مفسرین و این کثیر، (درباره آیه شریفه) متفق است. مفسر متعصب اهل عامه می‌نویسد: مقصود از توسل آن است؛ که عابد، چیزی یا شخصی را نزد خداوند واسطه قرار دهد، تا او وسیله قریبش به خدا گردد. و این به معنای درخواست کردن دعاست؛ از آن مخلوق. نه عبادت وی. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳/۲۹۴). تفسیر صافی نیز ابراز می‌دارد: «(و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له) إنكار أن يكون احد اضل من المشركين حيث تركوا عبادة السميع المجيب القادر الخبير إلى عبادة من لا يستجيب لهم لو سمع دعائهم فضلاً ان يعلم سرائرهم و يراعى مصالحهم. (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۵/۱۲-۱۱). از این رو دیدگاه بسیاری از دانشمندان دینی در این مورد یکسان است. و این هیچ ارتباط موضوعی به توسل جستن برای عابدان اصلح الهی که ولی و شفیع من قبل الله هستند؛ ندارد. بنابراین مصداق «من دون الله» در این آیات، با ارجاع به سیاق آنها تعیین می‌گردد. نه صرف تمسک به ظواهر آیات. پس درخواست استعانت از بندگان شایسته خداوند بشرط نفی استقلال از آنان و جهت تقرب بسوی آستان حضرت حق، امری صحیح است. در یک بیان کلی می‌توان گفت: با توجه به آیات قرآنی، ملاک جواز و عدم جواز صدا زدن «غیر الله»، و طلب استعانت از او به نیت و اعتقاد شخصی داعی وابسته است، نه به شرایط مستغاث‌به. یعنی اگر متقاضی، شافی و باب‌الحوائج را در عرض خدای متعال و موثر مستقل بداند؛ در این صورت و با این اعتقاد، استغاثه و طلب حاجت از او حرام و شرک است. (سعادت، ۱۳۹۶ش، ۵/۱۹-۹۰/۹۶). امام علی (ع) درباره صفات و مقامات پیامبر اکرم (ص) بعنوان ناجی امت و وسیله برای آنها می‌فرماید: «و شرف عندك منزله و آتة الوسيلة». (صبحی، ۱۳۷۴ش، خ ۱۰۵/۱۵۴). کفعمی نیز در مورد امداد و فریادرسی خداوند از پناهندگان و ملتجیان به او می‌نویسد: و الإغاثة لمن استغاث بك موجودة و الإعانة لمن استعان بك مبذولة».

(کفعمی / ۲۹۶). حاصل اینکه توسل انسان به اسباب و وسائل طبیعی، امری اجتناب‌ناپذیر است. و توجه به اسباب در نظام مادی و معنوی، تنها بلاشکال است؛ بلکه عنایت به سبب، همانند وصول به مسبب و مراد تلقی می‌شود. (علوی، ۱۳۷۶ش، ۳ / (۱۵) / ۲۵-۲۴). شگفتا که البانی دانشمند متعصب سلفی مسلک، درباره طلب استعانت از اولیای الهی تصریح می‌کند: «التوسل الی الله تعالی، بدعاء الرجل الصالح». (البانی، ۱۴۲۱ق، ۳۸). آیه‌الله مصباح گوید: گناهان ما بسان پرده سیاهی بین ما و خداوند فاصله ایجاد می‌کند. ما نیز با درخواست آمرزش از خدا می‌توانیم این تیره‌گی‌ها را از دامن خود بزداییم. از آنجائی که ما خود نمی‌توانیم به مقام تقرب به خدا نائل شویم؛ از این رو خداوند توسط بندگان اصلح خود و بإذن‌الله راهی را فراروی ما نهاده که از آن طریق بتوانیم به او تقرب بجوئیم. آن انوار مقدس، همان اهل بیت (ع) هستند، که به برکت توجه و توسل بدانها خداوند به ما عنایت می‌کند. (مصباح، ۱۳۹۰ش، ۹۰). برای اینکه انبیاء و اولیاء (ع) جهت وصول به مراتب قرب الهی تا حدی صعود معنوی کرده‌اند؛ که از ناحیه خداوند، مورد موهبت واقع شده‌اند. برخلاف اعتقاد وهابیون، درخواست کردن از آن موجودی که تمام هویت وی وابسته به خداست؛ با باور به اینکه تمام تأثیراتش مستند به خدای متعال است؛ بلاشکال می‌باشد. (مطهری، ۱۳۹۵ش، ۷۶-۷۳).

۳. ب. ۲-). گونه دوم : واژه «دون» اضافه به کلمه یا ضمیری که واصل همان معناست:

فعل یا شبه فعل این نوع از گونه برای واژه «دون» در قرآن بسیار است. که آن واژگان، معنای مضاف‌الیه لفظ «دون» را می‌رساند. این عامل سبب ترجمه دقیق معنای واژه «دون» در آیه می‌گردد. مواردی از آن عبارتند از: (اتخاذ و عبادت): (الزمر: ۳). (کمتر، حقیرتر): (النساء: ۴۸). (لا): (البقره: ۹۴). (جلوتر): (الطور: ۴۷). (بعضی): (الجن: ۱۱). (آمام): (الکهف: ۹۳). (قبل از): (الفتح: ۲۷). که در این باره اجمالاً به دو نمونه اشاره می‌شود:

الف). متعلق لفظ «دون» در معنای (اتخاذ و عبادت) :

تعبیر «من دون الله» هنگامی در معنای «من غیر الله» استعمال می‌شود؛ که طبق حوزه معنایی آیه، این عبارت در معنای (عبادت و پرستش) بکار رود. مانند: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ». (الزمر: ۳). روشن است، که با درنظر گرفتن ظاهر آیه شریفه، برای نزدیکی و ره‌یافت به درگاه الهی، پرستش کردن و حتی تقرب جستن به مخلوقات خداوند در آن، باطل و حرام انگاشته شده است. لیکن یک مفسر حقیقی با استمساک به الفاظ آیه و بدون توجه به سیاق، نمی‌تواند اقدام به تفسیر آن کند. ابن‌عبدالوهاب در تفسیر این آیه می‌گوید: «و هي أن الدين الخالص لله، و غير الخالص ليس له... إبطال اتخاذ الأولياء من دونه». (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا، ۳۱۸). وی کلمه

«دین» را در آیه مذکور بعنوان کیش و آئین در نظر گرفته است. اما با رجوع به قرآن و تأمل در آن، معانی مختلفی برای این واژه بدست می‌آید. راغب می‌گوید: «للطاعة و الجزاء و استعیر الشریعة». (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۲۳). از این رو لفظ «دین» در معانی مختلفی مانند: (پیروی کردن)، (کیش و آیین) و (ملت) بر اساس حوزه معنایی و نیز طبق ایفای نقش خود در جمله بکار می‌رود. ابن عبدالوهاب در جای دیگر ابراز می‌دارد: «و کفر ایضا من قصد الصالحین... الصالحون لیس لهم من الأمر شیء. و لیکن اقصدهم أرجوا من الله شفاعتهم». (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۸ق، ۲۰). یعنی معتقدین به شفاعت صالحان، مشرک بوده و از دایره توحید خارج می‌باشند. در صورتیکه تا قلب عابد، تهی از وحدانیت خداوند نگردد؛ صدور حکم ارتداد در این راستا بر وی، امری استهزاآمیز و باطل خواهد بود. ابن کثیر نیز درباره جمله (والذین اتخذوا من دونه اولیاء) بدون توجه به بافت و ساختار کلام در آیه، با تعمیم جزء بر کل، وسائط میان مشرکین و خدا را بتها معرفی کرده و با جمله (اخبر عزوجل من عباد الاصنام من المشرکین) مراد آیه را از منظر خویش تبیین می‌کند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۷/۷۴). ثعلبی هم معنای کلمه «دین» را در آیه مذکور، (اطاعت و پیروی کردن) اتخاذ کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۸/۲۲۲). و در ادامه می‌افزاید: «والذین اتخذوا من دونه اولیاء. آی: الاصنام». (همان). ایشان برخلاف نظر ابن کثیر منظور از عبارت (من دونه اولیاء) را همه موجودات چون مقربان درگاه الهی برنگرفته است. بلکه بر اساس سیاق آیه، مشمولین آنرا صرفاً بتها قلمداد می‌کند. سیوطی نیز مصداق عبارت مذکور را (یعبدون الاوثان) برمی‌انگارد. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۵/۳۲۲). بنقل از سید قطب هم مراد از جمله (الا لله الدین الخالص) دعوت و فرا خواندن مشرکان از جانب خداوند، بسوی توحید است. مبتنی بر اینکه برخلاف زعم مشرکین، خالق و مدبر هستی، هر دو صرفاً خداوند است. و هیچ مخلوقی جز باذن الله یارای وساطت و شفاعت را ندارد. (قطب، ۱۴۳۵ق، ۵/۳۰۳۷). این مفسر منظور از مقربان درگاه الهی در این آیه را همان جمادات و بتها برمی‌شمارد، نه سایر وسائط و مقربین حقیقی پیشگاه حضرت حق. در عبارت (من دونه اولیاء) اضافه شده به کلمه «دون»، لفظ جلاله «الله» است. که بشکل ضمیر بارز (ه) در واژه «دونه» نمایان گشته است. همچنین عبارت «من دون» با نقش اضافه معنوی، دارای دو متعلق است. ۱- متعلق به محذوف در محل نصب از حال (اولیاء). ۲- متعلق به صله موصول یعنی فعل (اتخذوا). که در این موارد افاده معنا می‌کند. اما در قالب معنای (عبادت)، خبر موصول (الذین)، فعل (یقولون) می‌باشد؛ که آن در تقدیر است. (یعنی کسانی که می‌گویند). لیکن کلمه «اولیاء» نیز مفعول به اول آن است. (الدرویش، ۱۴۱۵ق، ۸/۳۸۸). علیهذا طبق سیاق آیه، چنانچه مصداق ترکیب «من دون الله» در معنای (عبادت) تعبیر شود؛ آن همان مصداق «من غیر الله» است. که عاملان آن از دایره توحید خارج شده و مشرک قلمداد می‌شوند. و این همان شرک عبادیست. زیرا عبادت، جز

برای خداوند متعال سزاوار نمی‌باشد. بنقل از آیه‌الله سبحانی، تحریم تقرب به خداوند، از طریق عبادت اشخاص و مخلوقات خداست. نه تقرب به وی از طریق صالحان(ع) و مقام و منزلت معنوی آنها. از این رو سبب نزول آیه، از پرستش بتها توسط مشرکین، و سپس متوسل شدن به آنها بعنوان شفاعت‌کننده در برابر خدا حکایت می‌کند. و این با اقدام مسلمین در برابر اولیاء الهی، تناقض فراوان دارد. (سبحانی، بی تا: ۱۰/۴۰۹-۴۱۰). زمخشری نیز درباره استعانت به بندگان صالح خدا در ذیل آیه نهم سوره یونس می‌گوید: «یَسْأَلُهُمْ بِسَبَبِ إِيْمَانِهِمْ لِلْإِسْتِقَامَةِ عَلَى سَبِيلِ الْمَوْدَى إِلَى الْوَابِ. لِأَنَّ التَّمَسُّكَ بِسَبَبِ السَّعَادَةِ كَالْوَصُولِ إِلَيْهَا». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲/۳۳۰). یعنی با عنایت ویژه خدا بر اولیای خویش و استمساک امم به دامان آنها تقرب الی الله حاصل می‌گردد.

ب). متعلق لفظ «دون» در معنای (حقیرتر) :

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا». (النساء: ۴۸). ابن تیمیه درباره شرک نسبت به خداوند می‌گوید: «الشرك يكون في الإلتجاء لغير الله تعالى». (ابن تیمیه، بی تا، ۴/۴۰۴). از منظر وی درخواست از مقربین آستان حضرت حق، جهت برآورده شدن حوائج، شرک تلقی می‌شود. لیکن جالب توجه اینکه وی در تفسیر آیه وسیله (المائده، ۳۵). شرط فلاح بشر را در توسل و تقرب جستن به پیامبر اسلام(ص) و نیز اطاعت و پیروی از خدا و فرستاده او به‌مراه ایمان بدانها و حتی تقرب به اعمال صالح شخص بشر می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۴، ۲/۴۷). با تأمل در می‌یابیم؛ طبق دستور آیه اکمال، آنکه فرمانبردار رسول خدا(ص) است؛ بنابر فرمان آن بزرگوار ملزم به اطاعت از اهل بیت(ع) وی نیز می‌باشد. چون آنها واسطه فیض الهی بر بندگان می‌باشند. بیضای هم با بسط نابجا در این امر، می‌نویسد: جمله (و یغفر ما دون ذلک) در آیه مذکور یعنی «ما دون الشرک صغیرا کان او کبیرا». (بیضای، ۱۴۱۸ق، ۲/۷۸). وی با نگاهی ظاهرگرا به آیه مذکور و بدون توجه و بینش عمیق به معانی اصطلاحی شرک و اقسام آن، شرک اصغر را نیز خروج از جرگه اسلام معرفی کرده و از طریق تفسیر به رأی، مشمولین آنرا هم مشرک می‌انگارد. در صورتیکه با التفات به آیات و روایات حتی بسیاری از مومنین نیز گرفتار این نوع از شرک بوده و هستند. بعبارت دیگر شرک خفی، هیچ منافاتی با اصل توحید ندارد. لیکن نسفی می‌گوید: عبارت (و یغفر ما دون ذلک) در آیه شریفه یعنی «ما دون الشرک و ان کان کبیره مع عدم التوبه». (نسفی، ۱۴۱۶ق، ۱/۳۳۶). صاحب المیزان نیز در تفسیر آیه مدنظر می‌نویسد: «این آیه، متوحش کننده اثرات مخرب دنیوی شرک برای شرک ورزندگان است. در واقع، آیه از حیث لفظ، مطلق بوده و مشمول تمام آثار دنیا و عقبی درباره شرک می‌شود. این آثار در آمرزش تمام گناهان، ماسوای شرک (در صورت عدم توبه از شرک)، توسط خداوند عزوجل و حکیم و طبق حکمت وی محقق می‌شود. زیرا عالم هستی

که مملو از رحمت الهی است؛ با بندگی مخلوقات و ربوبیت خداوند بنیانگذاری شده است. و آن هم با شرک منافات دارد. اما راه آمرزش سایر گناهان از دو راه امکان پذیر است: اول توبه. دوم شفاعت کنندگان مأذون من الله. مانند: اولیای الهی. و نیز بواسطه اعمال صالحه خود گنهکاران. در نتیجه معنای آیه این است؛ که خدا شرک را از هیچ منکری (کافر) نخواهد، بخشید. اما سیئات دون و کمتر از آنرا بواسطه شفاعت شفیعان و نیز بوسیله کردار صالح بندگان، بر اساس اقتضای حکمت می آمرزد. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۴/۳۷۴-۳۷۰). از طرفی کلمه (ما) در جمله (و یغفر ما دون ذلک) در آیه، اسم موصوله و مفعول به فعل (یغفر) می باشد. مع ذلک کاربرد کلمه «دون» ظرف مکان و منصوب است. که متعلق آن به صله محذوف موصول (ما)، همان (ذنوب) دلالت می کند. از این رو واژه «دون» به اسم اشاره (ذلک) اضافه شده که این از نوع اضافه معنوی می باشد. (صافی، ۱۴۱۸، ۵/۵۷).

۳-۱-۳. گونه سوم: لفظ «دون» اضافه شده به الفاظ مختلف بسبب تأثیر متعلق آن :

در این نوع از اضافه کلمه «دون»، این واژه در معانی متعددی بکار می رود. مانند: (اذکر): (الاعراف: ۲۰۵). (زودتر): (السجده: ۲۱). (عمل): (الانبیاء: ۸۲). (یغفر): (النساء: ۱۱۶). (خالصه): (الاحزاب: ۵۰). در گونه سوم از مضاف الیه کلمه «دون» متعلق این لفظ، بسته به سیاق آیه، و ایفای نقش گوناگون خود در جمله، معانی متنوعی را در بر می گیرد. برخی از آن چون موارد ذیل است:

۳. ب. ۳- گونه سوم: لفظ «دون»، اضافه شده به متعلق های گوناگون:

الف. متعلق لفظ «دون» در معنای (اذکر) :

یکی از آن موارد عبارت می شود؛ به: «وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ». (الاعراف: ۲۰۵). شنقیطی در تفسیر خود آورده است: منظور آیه از عبارت «(و دون الجهر من القول) فَلَا حَاجَةَ لَكَ إِلَى الْجَهْرِ بِالْدُّعَاءِ». می باشد. (شنقیطی، ۱۴۱۵، ۷/۴). یعنی نیازی به بلند دعا کردن نیست. در کشاف آمده است: منظور از عبارت مذکور در آیه مورد بحث: «و متکلم کلاما دون الجهر لأن الإخفاء أدخل في الإخلاص و اقرب الى حسن التفكير». (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲/۱۹۲). یعنی خشوع و پنهان کاری در عبادت، سبب اخلاص و صداقت می شود. و آن به حسن تفکر نزدیک است. ایشان واژه «دون» را در معنای (آهسته) بکار برده اند. زیرا آیه فرمان به عبادت با نهایت تذلل در برابر خدا با صوتی آرام را می دهد. دلیل بر آن هم تناقض و منافات آن ذکر با ادب و منش عبودیت است. انسان با مداومت بر ذکر دل، مشمول اولیای الهی شده و بلحاظ حضور بدون غیبت در آستان الهی، از بندگان مقرب درگاه خداوند محسوب می شود. مانند بندگان برگزیده الهی. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۸/۳۸۲-۳۸۳). و اما اضافه معنوی واژه «دون» در نقش «هو» مضاف را به لفظ «جهر» اضافه کرده است. مع ذلک ظرفی منصوب، متعلق به حال معطوفه

محذوف بر حال اولی یا عطف بر واژه «تضرعا» است. از سویی متعلق عبارت «مِنَ الْقَوْلِ» همان حال از کلمه «جهر» یعنی (دون الجهر کائنا من القول) می‌باشد. (صافی، ۱۴۱۸ق، ۱۶۴/۹-۱۶۳). این متعلقات در کلمه «دون» از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند. که بسبب آنها این واژه، معانی متفاوتی را بر خود برمی‌گزیند.

ب). متعلق لفظ «دون» در معنای (زودتر) :

«وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (السجده: ۲۱). بنقل از ابن جوزی («دون العذاب الاکبر» ای: قبل العذاب الاکبر). (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۴۴۲/۳). فخر رازی می‌گوید: عذاب آخرت همان عذاب اکبر است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۴۸/۲۵-۱۴۹). مضمون سخن شوکانی و طبرسی هم با نقل قول از روایات متعدد، و نیز با بسط کلام در وصف عذابین، بسان نظر فخر رازی می‌باشد. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۲۹۵/۴). (طبرسی، ۱۴۱۲، ۲۹۳/۳). علیهذا مضمون سخن علماء همه مذاهب در این راستا یکسان بوده است. و کلمه «دون» در این آیه، طبق سیاق در معنای «زودتر» کاربرد دارد. نه در معنای «غیر». متعلق عبارت «دون العذاب» کلمه «نذیقنهم» است. و واژه «دون» هم ظرفی با اعراب منصوب است؛ متعلق به همان فعل، و از نوع اضافه معنوی. (اضافه شده به لفظ عذاب). در واقع، چشاندن عذاب دنیوی، همان متعلق کلمه «دون: زودتر» است.

نتیجه

کلمه «دون» در علم لغت، بیست معنا را به خود اختصاص داده است. و آن عبارتند از: (عند و لدن)، (قرب و بُعد)، (خُذْ)، (أمر)، (وعید)، (در کنار چیزی)، (فوق)، (تحت)، (پایین)، (آمام)، (شریف)، (بدون)، (کمتر)، (قبل)، (غیریت)، (بی‌ارزشتر)، (إلا)، (لا و نه). و در قرآن کریم دارای معانی گوناگونی است. من جمله: (آهسته و آرام)، (زودتر)، (بعضی و پاره‌ای)، (دیگر و طرف دیگری)، (من غیر الله)، (من قَبْلَ الله)، (عبادت)، (ولایت)، (شفاعت)، (توسل و استغاثه)، (عمل و اقدام) و... . لذا تا معنای واژه «دون» در جمله یا آیه، به همراه نوع مضاف‌إلیه و نیز متعلق آن تعیین نگردد؛ پی بردن به ترجمه قید «من دون الله» در آیات، امری عبث است. شایان ذکر اینکه هر «من دون الله» در معنای «من غیر الله» استعمال نمی‌گردد. از این رو طبق قواعد نحوی و با التفات به مباحث علوم قرآنی آیات، این ترکیب قرآنی «من دون الله»، مشمول همه خلائی نمی‌شود. بلکه در این میان استثنائاتی نیز وجود دارد. در کلام الهی مصادیق «من دون الله» در معنای (من غیر الله) صرفاً صدق بر ارباب الاصنام می‌کند. نه رسولان و اوصیای الهی. زیرا عابدین اصلح، واسطه فیض الهی در بین خدا و امتند. تا اُمَم با استمساک به دامان آن مقربین الی الله، به سوی خدا تقرب جسته و رفع حوائج شوند. نکته مهم اینکه آنچه در کیفیت و کمیت و نیز در معنای نسبی این کلمه تأثیرگذار است؛ همان سیاق و بافت

کلام در آیه می‌باشد. که سبب اتخاذ معنای تسفل و یا تقرب در رتبه را می‌رساند. در قرآن برای کلمه «دون»، سه نوع مضاف‌إلیه بکار رفته است. و آن عبارتند از: الف) کلمه «دون» اضافه به لفظ جلاله (الله) می‌شود. ب) وقتی واژه «دون» اضافه به کلمه یا ضمیری که واصل همین معناست؛ بشود. ج) گاهی کلمه «دون» اضافه به متعلق‌های مختلفی می‌گردد. ایضا ترکیب «من دون الله» در قرآن دارای اقسام و معانی و مصادیق فراوانی است. تشخیص آن نیز با تعیین نقش واژه «دون» در جمله میسر است. کماکان واژه «دون» در جمله می‌تواند بعنوان نقش‌های گوناگونی ظاهر شود. از جمله: اسم، حرف، و گاهی نیز بعنوان اسم فعل در جمله واقع می‌شود. این کلمه از حیث علم نحو، نقشهای متفاوتی را در جمله بر خود اتخاذ می‌کند، و بر اساس آن تعیین معنا می‌شود. بدین روش عبارت «من دون الله» در آیه ترجمه می‌شود. از سوی دیگر لفظ «دون» اگر در جمله یا آیه‌ای نقش اسم فعل را پذیرا باشد؛ در معنای «دونک: خذ» استعمال می‌گردد. و در صورت حرف واقع شدن، جار و مجرور بوده و بر اساس تشخیص متعلق آن، مصداق «دون» در جمله معین می‌شود. چنانچه این کلمه در جمله بعنوان اسم واقع شود؛ آنگاه جامه ظرف را به تن کرده و در صورت منصوب بودن این لفظ ظرفی، نقش نعت را بر خود برمی‌گزیند این کلمه چنانچه مجرور گردد؛ مضاف شده سپس بوسیله متعلق و مضاف‌إلیه خود مجرور می‌شود. همچنین گاهی نیز در نقش استثنا کاربرد دارد. طبق استنتاج از آراء دانشمندان، می‌توان دریافت؛ که همه این عوامل تأثیر بسزایی در تعیین و انتخاب معنای ترکیب «من دون الله» دارد. علیهذا بسبب عدم تعمق وهابیون در مباحث قرآنی و علوم قرآنی، می‌توان بر آراء افراطی آنان در این امر خط بطلان کشید. زیرا آنان با پیروی از متشابهات و بدون توجه به سیاق آیات، آیه‌ها را بر معنای ظاهری آن حمل کرده در نتیجه حکم به تکفیر سایر مسلمین بجز تابعان خود را صادر می‌کنند. که این امر در آیات قرآن و طبق شریعت دینی، باطل است. چون از دید زوایای قرآنی، مشرک آن کسی است؛ که برای خدا در الوهیت و ربوبیت شریک قائل باشد. این عمل نیز با عقاید مسلمانان درباره اقدام به توسل به مآذون من الله کاملاً متفاوت و با یکدیگر منافات دارد. از این رو عالمان وهابی در معرفت نسبت به توحید ربوبی و نیز توحید عبادی، دچار خلط و اشتباه شده‌اند.

منابع

۱. علاوه بر قرآن الکریم،
۲. ابن تیمیة الحرانی، احمد بن عبدالحلیم (بی‌تا)، التفسیر الکبیر، محقق عبدالرحمن بن عمیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌جا.

۳. ابن تیمیّه الحرانی، احمد (۱۴۰۴ق)، *دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیّه*، محقق محمد السید الجلیلند، چاپ دوم، الدمشق، مؤسسه علوم القرآن، بی‌جا.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتاب العربی. ط الاولی.
۵. ابن عبدالوهاب التیمی، محمد (بی‌تا)، *تفسیر آیات من القرآن الکریم «مؤلفات الجزء الخامس»*، محقق محمد بلتاجی، ریاض، جمعه الامام محمد بن سعود، بی‌جا.
۶. ابن عبدالوهاب التیمی، محمد (۱۴۱۸ق)، *کشف الشبهات*، ریاض، وزارة الشؤون الاسلامیة و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، بی‌جا.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم «تفسیر ابن کثیر»*، محقق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط الاولی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ط الثالثة.
۹. ابن هشام الانصاری، ابی محمد عبدالله (بی‌تا)، *مغنی اللیب عن کتب الاعاریب*، محقق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، چاپ مدنی، بی‌جا.
۱۰. الألبانی، محمد (۱۴۲۱ق، ۲۰۰۱م)، *التوسل انواعه و احکامه*، محقق محمد عید العباسی، ریاض، مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ط الاولی.
۱۱. ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م)، *تفسیر ابی السعود «ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الکریم»*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولی.
۱۲. الازهری الهروی، محمد بن احمد (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، محقق عوض المرعب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ط الاولی.
۱۳. الجکنی الشنقیطی، محمدالامین (۱۴۱۵ق، ۱۹۹۵م)، *أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن*، سرپرست بکرین عبدالله، بیروت، دار الفكر للطباعة، بی‌جا.
۱۴. البغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی «معالم التنزیل»*، محقق مهدی عبدالرزاق، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولی.
۱۵. البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل «تفسیر البیضاوی»*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولی.
۱۶. الثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *تفسیر الکشف و البیان عن تفسیر القرآن «تفسیر الثعلبی»*، محقق ابی محمد ابن عاشور، تدقیق نظیر صادقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولی.

١٧. الخطيب، ظاهر يوسف (بي تا)، **المعجم المفصل في الإعراب**، محقق يعقوب اميل، بيروت، دارالكتب العلمية، ط الرابعة.
١٨. الدرويش، محي الدين (١٤١٥ق)، **اعراب القرآن الكريم و بيانه**، حمص، داراليمامة، ط الرابعة.
١٩. الدعاس، احمد عبيد (١٤٢٥ق)، **اعراب القرآن الكريم**، دمشق، دارالفارابي للمعارف، ط الاولى.
٢٠. الدقر، عبدالعلي بن علي (١٤٠٦ق، ١٩٨٦م)، **معجم القواعد العربية**، دمشق، دارالقلم، ط الاولى.
٢١. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، بيروت، دارالشاميه، ط الاولى.
٢٢. الرشيدرضا، محمد (١٤١٤ق)، **تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار»**، بيروت، دارالمعرفة، ط الاولى.
٢٣. الزمخشري، محمد بن عمر (١٤٠٧ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل**، مصحح مصطفى حسين احمد، بيروت، دارالكتب العربي، ط الثالثة.
٢٤. السبحاني التبريزي، جعفر (١٤٢٧ق، ١٣٨٥ش)، **الوهابية في الميزان**، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ط الاولى.
٢٥. السبحاني التبريزي، جعفر (١٤٠٦ق)، **مع الوهابيين في خططهم و عقائدهم**، تهران، مؤسسة الفكر الاسلامي، ط الاولى.
٢٦. السبحاني التبريزي، جعفر (بي تا)، **منشور جاويد**، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع)، بي چا.
٢٧. السعادي، قادر (١٣٩٦ش)، **تقابل توحيد محمد بن عبد الوهاب با توحيد قرآني، تحقيقات كلامي**، دوره ٥، شماره ١٥، قم، انجمن كلام اسلامي حوزه، صص ٩٦-٩٠.
٢٨. السيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر (١٤٠٤ق)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، قم، كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى مرعشي نجفي، ط الاولى.
٢٩. الشاذلي قطب، ابراهيم حسين (١٤٣٥ق)، **في ظلال القرآن**، بيروت، دارالشروق، ط الخامسة و الثلاثون.
٣٠. الشوكاني اليمني، محمد بن علي (١٤١٤ق)، **فتح القدير**، دمشق، دار ابن كثير، بيروت، دارالكلم الطيب، ط الاولى.
٣١. الصافي، محمود (١٤١٨ق)، **الجدول في اعراب القرآن و صرفه و بيانه مع قوائد نحوية هامة**، دمشق، دار الرشيد، ط الرابعة.
٣٢. الصبحي، صالح (١٣٧٤ش)، **نهج البلاغة**، قم، مركز البحوث الاسلاميه، ط الاولى.

۳۳. الطباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ط الثالثة.
۳۴. الطبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، مصحح ابوالقاسم گرجی، قم، حوزه علمیه قم مرکز مدیریت، ط الاولى.
۳۵. الطنطاوی، محمد سید (۱۹۹۵م)، *معجم أعراب الفاظ القرآن الکریم*، راجعه محمد فهیم ابوعبیه، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ط الاولى.
۳۶. الطوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاولى.
۳۷. العلوان، عبدالله بن ناصح (۱۴۲۷ق)، *اعراب القرآن الکریم «علوان»*، طنطا، دارالصحابه للتراث، ط الاولى.
۳۸. العلوی، ابراهیم (۱۳۷۶ش)، استعانت جز از خدا در پرتو تفسیر آیه الله مصطفی خمینی، *بینات*، دوره ۳، شماره: ۱۵، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا(ع)، صص ۲۵-۲۴.
۳۹. الفخررازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، محقق احمد حجازی السقا، قاهره-الازهر، دارالتضامن بالقاهره، بی چا.
۴۰. الفخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر «مفاتیح الغیب»*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الثالثة.
۴۱. الکاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ط الثالثة.
۴۲. الکفعمی العاملی، ابراهیم بن علی (بی تا)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ط الاولى.
۴۳. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش)، *اصول الکافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم، اسوه، ط الثالثة.
۴۴. النسفی، عبدالرحمن بن احمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت، دارالنفاس، ط الاولى.
۴۵. آلوسی البغدادی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، محقق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط الاولى.
۴۶. اسدی گرمارودی، محمد (۱۳۹۵ش)، نقد تفسیر وهابیان از آیات «من دون الله»، *مطالعات تفسیری*، سال ۷، شماره ۲۵، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ص ۳۹.

۴۷. رهنما، رضا، پارچه‌باف دولتی، محمد (۱۳۹۷ش)، بررسی معنای عبارت «من دون الله» و نقد ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، دوره ۵، شماره: ۱۰، تهران: دانشگاه تربیت مدرس. صص ۹۷-۹۳.

۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ش)، *به سوی تو*، تدوین کریم سبحانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ط الثالثه.

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵ش)، *جهان‌بینی توحیدی*، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری، ط الثلاثون.

۵۰. ملک آبادی، فاطمه گلی، خاقانی اصفهانی، محمد؛ شکرانی، رضا (۱۳۹۶ش)، نقدی معناساختی بر ترجمه‌های فارسی واژه "دون" در قرآن کریم، *جستارهای زبانی*، دوره ۸، شماره: ۳۶، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، صص ۲۲۳-۲۱۴.

51. (bina ، bina ، (2023/17/10) PM ، «The meaning of (doon Allah) in the Qur'an» ، [https:// www.alwahabiyah.com](https://www.alwahabiyah.com)

ENGLISH ABSTRACTS

A Study of Mostafa Tabataba'i's Interpretative Views on the Verses of *Wilāyah* and *Uli al-Amr*

Majid Babalian¹

(Received: October 17, 2024, Accepted: February 14, 2025)

Abstract

Mostafa Hosseini Tabataba'i, a commentator associated with the Shi'a-like Qur'anic movement, in his tafsir (interpretation) book titled *Bayan Ma'ani dar Kalam-e Rabbani* (Explanation of Meanings in the Divine Speech), interprets the verse of *Wilāyah* (Verse 55 of Surah Mā'idah) by translating the word *Walī* as "friend" and "confidant." He also questions the authenticity of the *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation) narratives for this verse and the narratives of Imam Ali's (as) giving away of his ring while in *rukū'* (bowing). He denies the *wilāyah* (guardianship) and leadership of Amir al-Mu'minin Ali (as), arguing that leadership and guardianship other than God are not permissible for Muslims. Accordingly, he interprets *wilāyah* in this verse as "friendly companionship." Similarly, in the verse of obedience or *Ulu al-Amr* (Verse 59 of Surah Nisā), he understands *Ulu al-Amr* to mean officials and military commanders. This study, using a descriptive-analytical method, demonstrates that the narratives employed by Mostafa Tabataba'i are weak in chain of transmission and anomalous compared to the *mutawātir* (widely transmitted) narratives regarding the occasion of revelation of the verse of *Wilāyah*. It further affirms that the *wilāyah* of the Imams is dependent upon the *wilāyah* of God. Also, considering the necessity of the infallibility of *Ulu al-Amr* in the verse of obedience, officials and governmental authorities cannot be considered as *Ulu al-Amr* in this verse.

Keywords: Imamate, Verse of *Wilāyah*, Mostafa Tabataba'i, Wahhabism, Qur'anic Movement, *Wali al-Amr*.

1. PhD graduate in Qur'anic Sciences and Hadith, East Azerbaijan Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: majbaybayi@gmail.com

The Characteristics of God's Love in a God-Believing Person from the Perspective of the Qur'an and Hadiths

Ali Mohammed Mirjalili¹
Mohammad Faker Meybodi²
Nasrin Alavinia³

(Received: November 27, 2024, Accepted: March 18, 2025)

Abstract

This article, with a descriptive-analytical method and library tools, investigates the characteristics of divine love in a God-believing person from the perspective of the Qur'an and hadiths, and for this purpose, the Holy Qur'an, hadiths and the thoughts of commentators have been helped to complete the discussion. The findings of the research, which have been examined in the form of six indicators, show that the relationship between a person who believes in God and God is love. Man does not have an independent existence and his existence depends on God, God is the Lord of man and the world and arranges all their affairs. Man is under the constant training of the Lord and all his thoughts and behavior are meaningful in relation to the Lord. When God loves man, all his life and behavior is based on this love, and love leads to obeying God. The indicators of divine love in a God-believing person include the first indicator of God's primary kindness to man, the second indicator of man's love for God, the only immortal being, the third indicator of accepting the beloved's lordship and obeying the beloved, the fourth indicator of loving kindness based on faith, the fifth indicator of becoming God's beloved. And the sixth indicator is to reach God's satisfaction and satisfaction in the hereafter.

Keywords: God-Believing Person, Divine Love, Love, Qur'an, Hadiths.

1. Professor, Department of Qur'an and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran: almirjalili@meybod.ac.ir

2. Professor, Department of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Tehran, Iran: m-faker@miu.ac.ir

3. Seminary student, Level 4, Al-Noor Higher Education Institute, Shiraz, Iran: na.alavinia@yahoo.com

A Strategic Study of the Educated Society from the Perspective of the Words of Amir al-Mominin (as) in *Nahj al-Balaghah* with the Approach of Governmental Jurisprudence.

Hadi Esmailzadeh¹

Hasan Fallah Ahmad Chali²

Rahman Valizadeh³

(Received: November 30, 2024, Accepted: March 12, 2025)

Abstract

Government jurisprudence or bringing the foundations of jurisprudence into the government is a matter that is entrusted to the Islamic government on the one hand, so that the ruler, by providing a suitable platform and reviving the correct traditions, to destroy false norms and rituals in the society and to guide the people to apply the correct methods and then strive to educate them so as to achieve universals, which is far from any kind of shock and convulsion and its people have steadfastly followed the successful paths of education under the shadow of religious orders and have climbed to the lofty peaks of perfection. The most important goal of the government in the direction of governmental jurisprudence is to have divine characteristics and to grow and educate the people and society, and this depends on preparing the conditions for the growth and flourishing of the people's talents and leading the human society towards absolute perfection, and this requires the efforts of the rulers. To achieve this goal by making efforts and applying appropriate methods in the direction of governmental jurisprudence, this article will first define education and government jurisprudence with descriptive-analytical method and with library information and at the end we will examine the educated society from the perspective of the words of Amir al-Mominin (as).

Keywords: Society, Education, Amir al-Mominin (as), Government Jurisprudence.

1. PhD Student, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran: esmailzadeh99@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Religions and Islamic Mysticism, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran (corresponding author): h951311@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran: valizadeh@baboliau.ac.ir

Investigating the Factors Inhibiting Piety in the Old Testament from the Perspective of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt (as)

Ebrahim Ghorbani¹

Mohammad Reza Aram²

(Received: February 25, 2025, Accepted: March 12, 2025)

Abstract

Judaism is one of the three Abrahamic religions that many prophets have come to guide them from God, all of whom have endured great suffering in their era and their mission so that they can direct the people of their era to the Lord of existence and the Day of Judgment and guide them to eternal happiness and prosperity in the light of fulfilling divine commands and avoiding prohibitions. In the Qur'an, the Torah is mentioned as the source of man's path to piety. However, the Jews have shown inappropriate reactions from the first day of their national formation and have expressed their disobedience and opposition in a way during the time of every prophet. The pages of history are a clear and impartial witness to the claim. In this article, the view of the Qur'an and the words of the Ahl al-Bayt (as) regarding the obstacles to piety in the Old Testament is expressed, and in the process of identifying the factors preventing piety in the Old Testament, the obstacles to piety are explained through the verses of the Qur'an and the hadiths of the Ahl al-Bayt (as).

Keywords: Qur'an, Hadiths of Ahl al-Bayt (as), Piety, Old Testament, Jews, Deterrent Factors.

1. PhD student, Quranic Sciences and Hadith, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: tarjome@chmail.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Theology, and Islamic Studies, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author): mohammadreza.aram@iau.ir

A Critique and Analysis on the Claim of Invalidity of the Tradition of Islamic Historiography from Dequin's Point of View in the book *The Beginning of Praise of Ali and the Emergence of Abbasid Worldview*

Mohammad Reza Nourabadi¹

Norouz Amini²

Mahboub Mahdavian³

(Received: May 07, 2025, Accepted: May 31, 2025)

Abstract

One of the most common errors in any research is the researcher's lack of knowledge, incomplete information, and incorrect assumptions, which prevent the researcher from making a correct assessment of his or her problem. In addition, realized biases can also disrupt the flow of research. This research examines Dequinn's one-sided views and analyses resulting from incorrect assumptions about a large part of the sources of the Islamic religion, namely Islamic narratives, by focusing on his views in the book *the Beginning of the Praise of Ali and the Emergence of the Abbasid Worldview*, especially in the nominal similarity of Mohammad ibn Abdullah and Mohammad ibn Hanafiyah, using a historical-critical analysis method, and it seeks to determine whether Dequin's analysis of the similarity between the two Mohammads is valid on historical-narrative grounds? The research findings indicate that the skepticism stemming from Dequin's incorrect assumptions about the absolute invalidity of Islamic narrations has cast a shadow over the entire book and influenced most of the author's claims. This is while most of the evidence and examples that he presented to prove his claim are open to criticism and even in some cases, from a methodological and historical-narrative analysis perspective, contain some shortcomings and numerous contradictions.

Keywords: Narratives, Dequin, Historical-Critical Analysis, Mohammad ibn Abdullah (as), Mohammad ibn Hanafiyah.

1. PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran: mohammadreza.nourabadi@iau.ac.ir

2. Assistant professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, University of Gilan, Rasht, Iran (corresponding author): norouz.amini@guilan.ac.ir

3. Assistant professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran: dr.m.mahdavian@iaukhoy.ac.ir

Meanings of the Phrase *Min Dūni Allāh* in the Qur'an with an Approach Based on the Types of the Addition of the Word *Dūn*

Roghayeh Madineh Darabi¹

Alireza Radbin²

Ahmad Amiri Bonab³

(Received: May 17, 2025, Accepted: May 29, 2025)

Abstract

One of the thought-provoking expressions in the Qur'an is the phrase *min dūni Allāh* (besides Allah). This study, relying primarily on the Qur'an, first briefly examines the conceptual meaning of the word *dūn*, and then explains its types based on Qur'anic verses. Aiming to respond to the doubts raised by the Salafi school regarding the misinterpretations of this Qur'anic term, the mentioned verses are evaluated in light of their meanings. This research is conducted using a descriptive-analytical method to deeply analyse the verses and determine the true meanings of the phrase *min dūni Allāh* qualitatively and quantitatively, with an emphasis on the various types of possessive constructions linked to the word *dūn*. Accordingly, based on syntactic analysis and the related contextual clues of the verses, this Qur'anic phrase sometimes denotes meanings within the frameworks of (worship), (intercession), (proximity and distance), (seeking mediation), in various legitimate and illegitimate forms, as well as (guardianship).

Keywords: Qur'an, the Word *Dūn*, Additional Types of the Word *Dūn*, Characteristics of *Min Dūni Allāh*, Wahhabism.

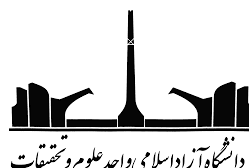
1. PhD Student of Theology and Islamic Studies, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law, and Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: tbzac.ir@gmail.com

2. Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law, and Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran (corresponding author): radbin14@gmail.com

3. Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law, and Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: ahmadamiri@iaut.ac.ir

Table of Contents

- **A Study of Mostafa Tabataba'i's Interpretative Views on the Verses of *Wilāyat* and *Uli al-Amr***
Majid Babalian
- **The Characteristics of God's Love in a God-Believing Person from the Perspective of the Qur'an and Hadiths**
Ali Mohammed Mirjalili
Mohammad Faker Meyibodi
Nasrin Alavinia
- **A Strategic Study of the Educated Society from the Perspective of the Words of Amir al-Mominin (as) in *Nahj al-Balaghah* with the Approach of Governmental Jurisprudence.**
Hadi Esmailzadeh
Hasan Fallah Ahmad Chali
Rahman Valizadeh
- **Investigating the Factors Inhibiting Piety in the Old Testament from the Perspective of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt (as)**
Ebrahim Ghorbani
Mohammad Reza Aram
- **A Critique and Analysis on the Claim of Invalidity of the Tradition of Islamic Historiography from Dequin's Point of View in the book *the Beginning of Praise of Ali and the Emergence of Abbasid Worldview***
Mohammad Reza Nourabadi
Norouz Amini
Mahboub Mahdavian
- **Meanings of the Phrase *Min Dūni Allāh* in the Qur'an with an Approach Based on the Types of the Addition of the Word *Dūn***
Roghayeh Madineh Darabi
Alireza Radbin
Ahmad Amiri Bonab



**Quarterly Journal of Research
for the Studies of the Ahl al-Bayt (as)
Year 4, Issue 11, Spring 2025**

Managing Editor: Abbasali Rostami Sani
Editor in Chief: Mohammad Reza Aram

Editorial Board:

Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Susan Ale Rasoul (Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Mohsen Ghasem Pour (Professor of Allameh Tabatabai University, Tehran), Mohammad Jawad Fallah (Associate Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Studies), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch).

Advisory Board:

Abbas Ashrafi, Amir Tohidi, Majid Ma'aref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Mohammad Teimouri, Seyed Mohammad Razavi.

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: Third Floor, No. 136, Staff Building 2, Forsat Shirazi St., Eskandari St., Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 66571198, Fax: 0098 – 21 – 66434095

Email: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

Web site: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

In the Name of Allah, the Almighty