

مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۰ / پاییز و زمستان ۱۳۹۹

- ♦ بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی
سید محمد حسین میری، اسماء نریمانی اصل
- ♦ بررسی تحلیلی روش علامه جوادی آملی در تعیین معنای کنایات حزب مفصل قرآن با تکیه بر کتاب همتایی قرآن و اهل بیت (ع)
علی پردل، محمد رضا موسوی شوشتری، زهرا درویش
- ♦ بررسی دیدگاه دکنزبدوی و آیت الله جوادی آملی پیرامون خاستگاه وحی با تکیه بر امی بودن پیامبر (ع)
مهری باقری، عبدالله میر احمدی
- ♦ اعتبارسنجی آراء مفسران در «أفعل تفضیلی» یا «أفعل تعینی» بودن واژه «خیر» در قرآن با تکیه بر دیدگاه علامه جوادی آملی
زهرا اخوان مقدم، ربابه عزیزی
- ♦ ظرفیت شناسی دعا در دفع بلاهای طبیعی از منظر آیت الله جوادی آملی
مهدی اخلاصی، علیرضا مجد آرا
- ♦ بررسی تطبیقی عصمت انبیاء قبل از بعثت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخر رازی
قدسیه رفتاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی تهران

دوفصلنامه علمی مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی

سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۰ / پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران
مدیر مسئول: سید کریم خوب بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سرمدیر: دکتر علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت



مدیر داخلی نشریه: مهدی محمودی
ویراستار ادبی: زهرا درویش
مترجم انگلیسی: دکتر سید محمد اسماعیلی
طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند



دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی بر اساس مجوز شماره ۷۶۹۸۰ تاریخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۶
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان فردوسی، خیابان سرهنگ سخایی، دانشکده علوم قرآنی تهران
کد پستی: ۱۱۳۵۸۱۳۵۱۱ تلفن دفتر تهران: ۶۶۷۱۹۷۵۶ رایانامه: mtquranp@gmail.com
تلفن دفتر قم: ۳۷۶۰۴۰۷۰، داخلی ۳۵۰ دورنگار: ۶۶۷۵۰۹۳۲

اعضای هیأت تحریریه:

- ♦ علی نصیری ، استاد دانشگاه علم و صنعت
- ♦ سید محمد باقر حجتی ، استاد دانشگاه تهران
- ♦ مجید معارف ، استاد دانشگاه تهران
- ♦ محمد علی مهدوی راد ، دانشیار دانشگاه تهران
- ♦ عبدالهادی فقهی زاده ، استاد دانشگاه تهران
- ♦ خلیل پروینی ، استاد دانشگاه تربیت مدرس
- ♦ فتحیه فتحی زاده ، استاد دانشگاه الزهرا
- ♦ قاسم فائز ، استاد دانشگاه تهران
- ♦ سید محمد نقیب ، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ محسن دیمه کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



مشاوران علمی:

- ♦ خلیل پروینی ، استاد دانشگاه تربیت مدرس
- ♦ سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ رضا امانی ، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ علیرضا کاوند، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ علی محمدی آشنانی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ سید محمد اسماعیلی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ لاله افتخاری، استادیار دانشگاه شاهد

شیوه‌نامه نگارش مقالات

۱. شرایط علمی

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه پژوهش باشد.

۲. شیوه‌نامه نگارش مقاله

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه و در بر دارنده مسأله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسأله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد / صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد / صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:
- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر ۸۵۰۰ کلمه و بین ۱۵ - ۲۵ صفحه تنظیم گردد.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد

۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (عربی Badr 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و منابع BLotus11 حروفچینی شود.

۳. چگونگی پذیرش مقاله

– مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.

– هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.

۴. محورهای مورد پذیرش

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف در علوم قرآن؛ همچون تاریخ قرآن، اعجاز قرآن، اسباب النزول و ...؛

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ادبا و علمای علوم بلاغت در خصوص مباحث ادبی و بلاغی قرآن؛

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژگان، عبارات و آیات قرآنی؛

– بررسی تطبیقی آرای مختلف مفسران در تفسیر موضوعی آیات؛

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دانشمندان علوم قرآنی با مفسران قرآن در حوزه‌های مختلف قرآنی؛

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های قرآن پژوهان و مفسران معاصر و قدیم در حوزه‌های مختلف قرآنی بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسران؛

– بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسران شیعی و سنی؛

– بررسی تطبیقی مفاهیم موجود در قرآن کریم با دیگر کتب آسمانی و متون دینی؛

– بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در حوزه علوم قرآنی و تفسیر؛

– و دیگر موضوعات و مسائل حوزه مطالعات تطبیقی، قرآنی.

فهرست مقالات

بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

○ سید محمد حسین میری، اسماء نریمانی اصل ۷

بررسی تحلیلی روش علامه جوادی آملی در تعیین معنای کنایات حزب مفصل قرآن با تکیه بر کتاب همتایی قرآن و اهل بیت (ع)

○ علی پردل، محمد رضا موسوی شوشتری، زهرا درویش ۲۲

بررسی دیدگاه دکتربدوی و آیت‌الله جوادی آملی پیرامون خاستگاه وحی با تکیه بر امی بودن پیامبر(ع)

○ مهری باقری، عبدالله میر احمدی ۴۰

اعتبارسنجی آراء مفسران در «أفعل تفضیلی» یا «أفعل تعینی» بودن واژه «خیر» در قرآن با تکیه بر دیدگاه علامه جوادی آملی

○ زهره اخوان مقدم، ربابه عزیزی ۶۰

ظرفیت‌شناسی دعا در دفع بلایای طبیعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

○ مهدی اخلاصی، علیرضا مجد آرا ۷۹

بررسی تطبیقی عصمت انبیاء قبل از بعثت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی

○ قدسیه رفتاری ۹۴

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۱۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

A comparative study of documents of mockery of God Almighty from the perspective of Shiites and Sunnis with emphasis on the view of Ayatollah Javadi Amoli (may God protect him)

(Received: 20 June 2021 - Accepted: 27 November 2021)

Seyed Mohammad Hossain Miri Asl¹

Asma Narimani Asl²

Abstract

Ridicule “Esthesia” means mocking and deliberately discrediting another character. Sometimes mockery can be a deterrent or a punishment. But mockery in the common sense indicates imperfection, and imperfection has no way in God, because knowledge, power and life are among the attributes of God, so mockery of God is not permissible. Mocking God means that God will answer the mockers of the mockers and give them a chance to be ridiculed. The present study has studied the interpretations of Shiites and Sunnis and their different ijtiḥad views and narrations under verse 15 of Surah Al-Baqarah with a descriptive-analytical method. And seeks to find out why the mocked people were subjected to divine mockery. Examining the views of the commentators of the two sects, we find that divine mockery is the punishment of the mockers and the meaning of the verse is “divine punishment”, that is, God Almighty will punish that mockery and ridicule in this world and the hereafter.

Keywords: Mockery, God, monotheism of actions, sects, Ayatollah Javadi Amoli (may God protect him)

سال پنجم

شماره دوم

پایه: ۱۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Khuzestan University of Agriculture and Natural Resources, Ahvaz, Iran. s_mohammad_miri@yahoo.com.

2. Level 4 student, Al-Zahra School, Ahvaz, Ahvaz, Iran. fadahosein1368@gmail.com

بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶)

سید محمد حسین میری^۱

اسماء نریمانی اصل^۲

چکیده

استهزاء به معنای مسخره کردن و باهدف بی‌اعتبار کردن شخصیت دیگری است. گاهی استهزاء می‌تواند در مقام بازدارندگی یا مجازات باشد. ولی استهزاء به معنای متداول، دال بر نقص است و نقص در خداوند راه ندارد. چون علم و قدرت و حیات از صفات خداست. پس استهزاء بر خداوند روا نیست. مسخره کردن خدا یعنی؛ خدا پاسخ تمسخر مسخره‌کنندگان را خواهد داد و یا موقعیتی برای آنان پیش خواهد آورد که مورد تمسخر قرار گیرند. تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تفاسیر فریقین و دیدگاه‌های متفاوت اجتهادی و روایی آنان ذیل آیه ۱۵ سوره بقره، درصدد رسیدن به پاسخ این سؤال است که به چه دلیل برخی افراد مورد استهزاء الهی قرار می‌گیرند؟ نتایج به‌دست آمده با بررسی دیدگاه مفسران فریقین چنین است که استهزاء الهی، به‌منزله‌ی جزای استهزاء‌کنندگان و «عذاب الهی» است، یعنی خداوند متعال، جزای آن استهزاء و تمسخر را در دنیا و آخرت خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: استهزاء، خداوند، توحید افعالی، فریقین، جوادی آملی

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۱۰
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه کشاورزی و منابع طبیعی خوزستان، اهواز، ایران.

miri@asnrukh.ac.ir

۲. طلبه سطح چهار، مدرسه الزهراء اهواز، اهواز، ایران. fadahosein1368@gmail.com

مقدمه

استهزاء و مسخره کردن دیگران از صفات رذیله ایست که انسان نباید مرتکب آن شود. فعل استهزاء و تمسخر با اخلاق اسلامی و انسانی تعارض دارد و خداوند مؤمنان را از این عمل مذموم نهی فرموده است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ» (حجرات/۱۱). در اینجا سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند منافقان و مشرکان را استهزاء می‌کند و استهزای خداوند نسبت به منافقان و مشرکان چگونه است؟

برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید چند نکته را مورد توجه قرار داد:

● تمسخر و استهزای خداوند متوجه همه انسان‌ها نیست بلکه متوجه انسان‌های بدطینت و بدزبان است که خودشان در ابتدا مؤمنان را تمسخر و استهزاء می‌کنند. با تأمل در آیاتی که استهزاء و تمسخر را به خداوند نسبت داده‌اند روشن می‌شود که استهزاء خداوند به صورت ابتدایی نیست بلکه در پاسخ استهزاء و بدگویی‌های مخالفان پیامبران و اسلام مانند منافقان و کفار است.

● استهزای خداوند نسبت به منافقان و کفار، استهزای قولی و رفتاری نیست، بلکه پاسخ استهزای آن‌ها برحسب رفتار و گناهشان با نزول عذاب و کیفر دنیوی یا اخروی است. خدای سبحان منافقان را مدت مدیدی در فتنه و آشوبی که در درون خویش برپا کرده‌اند، رها می‌کند و آنان را به حال خود وا می‌گذارد تا کورکورانه راه خود را ادامه دهند.

● مراد از استهزاء الهی، مکافات عمل آن‌ها در دنیا است که همین‌طور که این منافقان، مؤمنان را استهزاء می‌کنند، خداوند آنان را به استهزاء و مسخره دیگران مبتلا و گرفتار خواهد نمود؛ مانند ظلم که نتیجه آن در دنیا دامن‌گیر ظالم می‌شود و بالأخره دست مکافات گلولی او را به دست ظالم دیگر می‌فشارد و نسبتش به خداوند از جهت این است که تمام امور در تحت مشیت و اراده اوست (طیب، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۰۲-۴۰۳).

● مسخره کردن خداوند به این معنا نیست که خداوند اعمالی همانند آنان انجام می‌دهد، بلکه همان‌گونه که مفسران گفته‌اند: منظور این است که مجازات استهزا کنندگان را به آن‌ها خواهد داد؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/ ۶۰) چراکه توهین به مؤمن برای ایمانش در حقیقت، توهین به خداست؛ زیرا ایمان همان رابطه و پیوند محکمی است که بین مؤمن و خدای تعالی استوار گردیده، اینجا است که دشمنی با او به جهت ایمان و عملش، دشمنی با خدا محسوب می‌شود (بانو امین، ۱۳۶۱: ۶/ ۸۰).

به بیان دیگر؛ خدا آنان را مسخره خواهد کرد، به این معنا است که خدا کیفر مسخره کردن آنان را خواهد داد و در قیامت موقعیتی پیش خواهد آورد که این منافقان مورد مسخره مسلمانان باشند و مؤمنان آنان را مسخره کنند و بر آنان بخندند (جعفری، ۱۳۷۶: ۴/ ۵۴۲).

۱- معنای لغوی و اصطلاحی استهزاء

استهزاء از ریشه «هزء» به معنای مسخره کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴/ ۷۵)، خوار و ذلیل نمودن و جزای گناه است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۷۷). «هزء»؛ مزاح و شوخی آرام و پنهانی و به معنی ریشخند و تمسخر است. استهزاء به معنی طلب ریشخند و تمسخر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۶). واژه «هزء» و مشتقات آن ۳۴ بار در قرآن به کار رفته است. در بیشتر آیات، استهزاء فعل انسان‌هایی است که آیات خداوند یا پیامبران الهی را استهزاء و مسخره می‌کردند. در آیه ۱۵ سوره بقره، استهزاء به خداوند نسبت داده شده است.

«استهزای الهی» عبارت است از تحقیر شأن و مقام، سلب تأیید و توفیق، قطع رحمت و فضل و لطف، اهمال و وانهادن اشخاص به خویش و غوطه‌ور کردن در گمراهی، طغیان و تباهی و این خود نهایت تحقیر است. خداوند درباره منافقان و انسان‌های دو چهره چنین می‌کند (معرفت، ۱۴۲۸: ۳/ ۳۲۱-۳۲۶).

«استهزا» مانند لِهو و لعب از خدا صحیح نیست. خدا برتر از این امور است و در آیه‌ای مثل آیه‌ی «اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (البقره/ ۱۵)؛ بدین معناست که خدا به پاداش همان استهزای ایشان، آنها را مجازات می‌کند؛ یعنی آنها را مهلت می‌دهد تا مدتی و آنگاه آنها را فرومی‌گیرد. این مهلت دادن به ایشان، برای استهزای آنهاست. از جایی که فریفته و مغرور به خود شده بودند و مغرور به استهزای خود، مثل استدراج است؛ یعنی آن گونه که خود نمی‌دانستند و یا به این معنی است که آن قدر استهزاء کردند که به این عمل شناخته شدند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۶). امام رضا (ع) در تفسیر این آیه می‌فرماید: خداوند، اهل مکر و خدعه و استهزا نیست، لکن جزای مکر و استهزای آنان را می‌دهد. همچنان که آنان را در طغیان و سرکشی خودشان، رها می‌کند تا سر درگم و غرق شوند و چه سزایی سخت‌تر از قساوت قلب و تسلط شیطان و وسوسه‌های او، میل به گناه و بی‌رغبتی به عبادت، همراهی و همکاری با افراد ناهل و سرگرمی به دنیا و غفلت از حق که منافقان بدان گرفتار می‌آیند. منافقان، دوگانه رفتار می‌کنند و در نتیجه با آنها نیز دو گونه برخورد می‌شود؛ در دنیا احکام مسلمانان را دارند و در آخرت کیفر کفار را می‌بینند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۰).

علی بن حسن فضال از پدرش چنین نقل کرده است که گوید: از امام هشتم علیه السلام درباره این آیات سؤال کردم: «سَخَرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه/ ۷۹)؛ خدا آنها را مسخره کرد و آیه‌ی «اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره/ ۱۵)؛ خداوند آنها را استهزاء می‌کند و آیه‌ی «مَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران/ ۵۴)؛ آنها فریبکاری و مکر به کار بستند، خدا نیز مکر و فریب به کار برد و آیه‌ی «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء/ ۱۴۲)؛ می‌خواهند در مورد خدا خدعه و نیرنگ به کار برند، ولی خدا به آنها خدعه می‌زند.

حضرت فرمود: خداوند نه مسخره می کند، نه استهزاء و نه نیرنگ و فریب به کار می برد، بلکه مطابق عمل مسخره و استهزاء و نیرنگ و فریب آنان به آنها جزا می دهد، خداوند بسیار بسیار برتر از آن چیزهایی است که ظالمین می گویند و می پندارند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۲۶).

۲- تبیین «استهزاء الهی» از دیدگاه مفسران شیعه

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/ ۱۵)؛ خداوند آنان را استهزا می کند و آنها را در طغیان نشان نگه می دارد تا سرگردان شوند

علامه طباطبائی (ره) در ترجمه واژگان آیه می فرماید: «الله یستهزی بهم» که معنایش این است: «الله یعاقبهم علی استهزائهم» خدا در برابر استهزایشان آنها را عقاب می کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۳۳۶).

«و یمدهم فی طغیانهم»: (و به طغیان آنها می افزاید) و آنها را در طغیان و سرکشی و نفاقشان وا می گذارد و بر طغیان آنها به خاطر دورویی خودشان می افزاید.

«یعمهون»: از «عمه»، به معنای تحیر و سرگردانی در امری است (همان، ۱۵/ ۴۸۲). علامه طباطبائی، ذیل آیه ۱۱ سوره حجرات در تبیین معنای استهزاء می نویسد: «استهزاء و مسخره کردن، عبارت است از این که چیزی بگویی که با آن، کسی را حقیر و خوار بشماری، حال چه این که چنین چیزی را به زبان بگویی و یا به این منظور اشاره کنی و یا عملاً تقلید طرف را در آوری، به طوری که بینندگان و شنوندگان بالطبع از آن سخن و یا اشاره و تقلید بخندند.» (همان، ۱۸/ ۴۸۱)

۲-۱- مراتب استهزای منافقان

استهزاء و تمسخر دیگران گرچه در همه موارد، ناروا و حرام است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ...» (حجرات/ ۱۱) اما مراتب قبح آن نسبت به موارد استهزاء متفاوت است. منافقان گاهی اولیای الهی و گاهی امام و پیامبر (ص) را و گاهی نیز آیات الهی را مسخره می کردند. استهزای مؤمنان گرچه فسق است، اما استهزای خدا و رسول و آیات الهی همتای کفر است: «قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿۱۰﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ» (توبه/ ۶۵ - ۶۶)؛ بگو: آیا خدا و آیات او و پیامبرش را مسخره می کردید؟! (بگو) عذر خواهی نکنید (که بیهوده است چرا که) شما پس از ایمان آوردن، کافر شدید.

استهزای مؤمنان اگر به خاطر وصف ایمان آنان باشد همان کفر است، زیرا عصاره چنین استهزای علمی و عمدی همان استهزای وحی و رسالت است. هدف منافقان از ابراز ایمان در نزد مؤمنان، تنها استهزای مؤمنان بود: «أَنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤْنَ» و از این

کار هیچ غرض عقلایی برای خود یا دیگران نداشتند: «وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ» (توبه / ۶۵)؛ و اگر از آن‌ها بپرسی: چرا این اعمال خلاف را انجام دادید؟! می‌گویند: ما بازی و شوخی می‌کردیم (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۸۵).

۲-۲- کیفرهای منافقان استهزاء کننده

منافقان به دلیل سرکشی و استهزای خود، از جانب خدا کیفر می‌شوند که از آن جمله است:

۱- استهزای تکوینی خدا نسبت به منافقان که بر اثر اعمال ناروایشان به استهزای کیفری، سبکمز و سفیه می‌کند.

۲- ایشان را در سرکشی و کورباطنی خودشان رها می‌سازد «وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره / ۱۵)؛ و آن‌ها را در طغیان ایشان نگه می‌دارد تا سرگردان شوند.

۳- منافقان همان‌گونه که در دنیا با شیاطین، قرین هستند و با آنان خلوت می‌کنند، در آخرت نیز با آنان محشور می‌شوند و همه با هم در جهنم سقوط می‌کنند: «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا» (مریم / ۶۸)؛ سوگند به پروردگارت که همه‌ی آنها را همراه با شیاطین در قیامت جمع می‌کنیم. سپس همه را - در حالی که به زانو درآمده‌اند- گرداگرد جهنم حاضر می‌سازیم (همان، ۲/ ۲۹۱-۲۹۲).

مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه شریفه می‌فرماید:

جایز نیست که حقیقت استهزاء از جانب خداوند انجام پذیرد، چراکه آن، مسخره کردن است و معنای استهزاء از جانب خدا به گونه‌هایی قابل تأویل است که از آن جمله موارد زیر است:

۱- استهزای خدا به منزله‌ی جزای بر استهزاست؛ یعنی خدا به سبب استهزا کردن منافقان، آن‌ها را مجازات می‌کند. گاهی یک چیزی به اسم جزای آن نامیده می‌شود، همان‌گونه که جزا به اسم آنچه مستحق آن است، نامیده می‌شود، آن‌گونه که خدای متعال فرمود: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا...» (شوری / ۴)؛ «وَمَكْرُؤٌ وَّ مَكْرُؤٌ...» (آل عمران / ۵۴) و «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ...» (نحل / ۱۲۶) و اولی عقوبت نیست و عرب می‌گوید: «الْجَزَاءُ بِالْجَزَاءِ» و اولی جزا نیست (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۴۱۰) و این وجه جایز است، چرا که حکم جزا باید مساوی فعل باشد (طبرسی، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۴۱).

حسن بن علی بن فضال از پدرش نقل می‌کند که از امام رضا (ع) درباره‌ی معنای استهزای الهی سؤال کردند و حضرت فرمود: «خدای متعال، مسخره و استهزاء نمی‌کند و مکر و خدعه نمی‌ورزد، ولی منافقان را برای سُخریه‌ی ایشان مجازات می‌کند. خدا خیلی برتر است از آنچه ظالمان درباره‌اش می‌گویند.» (حویزی، بی‌تا: ۱/ ۳۵)

۲- قول دیگر این است که وقتی استهزای آنها به خودشان بازگردد، جایز است که گفته شود: «خدا آنان را استهزا می‌کند». مقصود این است که استهزای ایشان جز خودشان به کسی ضرر نمی‌رساند و خدا آنها را هلاک می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۴۱۰).

۳- مقصود از استهزای خدا، تخطئه و جاهل دانستن آنها در کفرشان و اصرار بر ضلالت ایشان است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۴۱).

۴- استهزای خدا به این معنا که خدا، ظاهر احکام آنان، مثل ارث بردن، ازدواج کردن، دفن شدن در قبرستان مسلمانان و غیره از احکام را مطابق اصل ایمان قرار داده است، هرچند در آخرت، عذاب دردناک را به دلیل آنچه از نفاق خود پنهان کردند، برایشان مهیا کرده است. پس خدای سبحان مانند کسی است که آن‌ها را استهزاء می‌کند، چراکه احکام مؤمنان را در ظاهر برایشان قرار داده است و آنگاه در آخرت، آن‌ها را از مؤمنان جدا کرده است (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۴۱۱).

در اخبار آمده است که در جهنم برای این‌ها گشوده می‌شود و گمان می‌کنند که از آن خارج می‌شوند. پس برای خارج شدن از آن ازدحام می‌کنند و وقتی که دم در می‌رسند، ملائکه آنان را باز می‌گردانند و این نوعی از عقاب و مثل استهزاء است، همان گونه که خداوند می‌فرماید: «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا» (حج/ ۲۲): هر گاه بخواهند از غم و اندوه‌های دوزخ خارج شوند، آنها را به آن باز می‌گردانند (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۴۱۱).

در تفسیر مجمع‌البیان آمده است که ابن عباس در ادامه حدیث می‌گوید که وقتی در به سوی ایشان بسته می‌شود، مؤمنان بر ایشان می‌خندند و بدین دلیل است که خدای عزوجل می‌فرماید: «فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ» (مطففین/ ۳۴)؛ ولی امروز مؤمنان به کفار می‌خندند.

این وجوهی که گفته شد، می‌تواند در آیهی «... وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال/ ۳۰)؛ آنها چاره می‌اندیشیدند (و نقشه می‌کشیدند) و خداوند هم تدبیر می‌کرد و خدا بهترین چاره‌جویان و تدبیرکنندگان است! همچنین در آیهی دیگری نیز ذکر شده است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء/ ۱۴۲)؛ منافقان می‌خواهند خدا را فریب دهند؛ در حالی که او آنها را فریب می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۴۲).

از مجموع نظرات مفسران شیعه به دست می‌آید که:

۱- «استهزا» مانند لهو و لعب از خدا صحیح نیست. خدا برتر از این امور است.

۲- خدا به سبب استهزا کردن منافقان، آن‌ها را مجازات می‌کند.

۳- خداوند مطابق عمل مسخره و استهزاء و نیرنگ و فریب آنان به آن‌ها جزا می‌دهد.

۴- «استهزای الهی» یعنی تحقیر شأن و مقام، سلب تأیید و توفیق، قطع رحمت و فضل و لطف، امهال و وا نهادن اشخاص به خویش و غوطه‌ور کردن در گمراهی، طغیان و تباهی.

۳-۲- عوامل تحقیر و استهزاء منافقان و مشرکان

با توجه به اینکه گاهی قرآن برخی افراد را تحقیر و استهزاء کرده است، باید بررسی کرد که چه عواملی باعث شده که خدای متعال بعضی افراد را مورد استهزاء و تحقیر قرار دهد.

۲-۳-۱- اطاعت از شیطان

قرآن کریم درباره‌ی «پیروی از شیطان» که عامل استحقاق اهانت خدای متعال است، می‌فرماید: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف/۱۷۵)؛ و بر آن‌ها بخوان سرگذشت آن کس را که آیات خود را به او دادیم، ولی (سرانجام) خود را از آن تهی ساخت و شیطان در پی او افتاد و از گمراهان شد!

۲-۳-۲- تکذیب آیات الهی

در آیه‌ی ۱۷۶ سوره اعراف می‌فرماید: «... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا»؛ مثل او همچون سگ (هار) است که اگر به او حمله کنی، دهانش را باز و زبانش را برون می‌آورد و اگر او را به حال خود واگذاری، باز همین کار را می‌کند. این مَثَلِ گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند.

۲-۳-۳- ظلم و ستم

ظلم و ستم از عوامل تجویز کننده‌ی اهانت از سوی خدا بر شخص ستمگر می‌باشد. خداوند در این باره می‌فرماید: «أُحِبُّ اللَّهَ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (نساء/۱۴۸)؛ خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود، بدیهای (دیگران) را اظهار کند، مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد. خداوند، شنوا و داناست.

۲-۳-۴- تعقل و خردورزی نکردن

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال/۲۲)؛ قطعاً بدترین جنبندها نزد خداوند، افراد کَر و لالی هستند که اندیشه نمی‌کنند.

۲-۳-۵- غفلت

قرآن کریم در این باب می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلِّ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف، آیه ۱۷۹)؛ و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند. [آری] آنها همان غافل ماندگانند.

۲-۳-۶- کفر

کفر به خدای متعال، اهانت و تحقیر خداوند را به دنبال دارد. قرآن کریم در این باب می‌فرماید: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِّبِّ يَعْنِي بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمٌّ

بُكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره / ۱۷۱)؛ مَثَل (تو در دعوت) کافران، بسان کسی است که (گوسفندان و حیوانات را برای نجات از چنگال خطر) صدا می‌زند، ولی آن‌ها چیزی جز سر و صدا نمی‌شنوند (و حقیقت و مفهوم گفتار او را درک نمی‌کنند. این کافران، در واقع) کَر، لال و نابینا هستند. از این رو، چیزی نمی‌فهمند!

۲-۳-۷- گناه

در سوره مدثر، خداوند صفات مجرمان (گناهکاران) را به طور کامل از زبان خود آنان بیان می‌فرماید و در پایان، گناهکاران را به سبب این صفات شوم آنان، در مقام اهانت و تحقیر، همچون «خران» دانسته است. «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَفِرَّةٌ» (مدثر / ۵۰)؛ گویی گورخرانی رَمیده‌اند.

۳- تبیین «استهزاء الهی» از دیدگاه اهل سنت

سیوطی می‌نویسد: «اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» خداوند آن‌ها را مسخره می‌کند برای تنبیه و کیفر دادن. «وَاَيْمُدَّهُمْ فِي طَغْيَانِهِمْ» یعنی کفرشان و «يَعْمَهُونَ» یعنی سرگرداندن. بی‌هقی از ابن عباس می‌فرماید: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا» منظور منافقین اهل کتاب هستند که اصحاب محمد (ص) را استهزاء می‌کنند و خداوند آن‌ها را در آخرت مسخره می‌کند.

در قول «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا» ابن إسحاق و ابن جریر و ابن ابی حاتم عن ابن عباس نقل می‌کنند: «قَالُوا آمَنَّا» یعنی صاحب‌تان رسول الله است اما او برای شما خاص است. «وَإِذَا خَلَا إِلَى شَاطِئِنِهِمْ» کسانی از یهود هستند که امر به تکذیب می‌کنند و از ابن مسعود در قول «وَإِذَا خَلَا إِلَى شَاطِئِنِهِمْ» نقل شده که منظور سران کفر است.

از عبد بن حمید و ابن جریر از مجاهد نقل شده که منظور اصحاب آن‌ها از منافقین و مشرکین هستند و ابن جریر از ابن مسعود نقل می‌کند: «وَاَيْمُدَّهُمْ» در طغیانشان مهلت می‌دهد و «يَعْمَهُونَ» در کفرشان بیش از حد پیش می‌روند (سیوطی، ۱۳۸۷: ۱ / ۳۱). زمخشری ذیل آیه ۱۵ سوره بقره می‌فرماید: کلمه «يَعْمَهُونَ» از «عَمَهُ» مثل «عَمَى» می‌باشد، «عَمَهُ» کوری باطنی است، لکن «عَمَى» کوری ظاهری را گویند. به معنای تحیر و تردید است و نمی‌داند به کجا مراجعه کند و هیچ نظری و شناختی از روش‌ها ندارند. استهزاء به معنای تمسخر و تحقیر است و مسخره کردن خداوند متعال جایز نیست؛ زیرا او از زشتی منزّه است و تمسخر تحت عنوان عیب و جهل قرار می‌گیرد. (فما معنی استهزائه بهم؟) مراد از آن، نازل کردن ذلت و خواری بر آنان است، زیرا مقصود مسخره کننده آن است که از مسخره کنندگان سبکی و خواری بخواهد و خواری بر او وارد کند... (وقد كثر التهكم في كلام الله تعالى بالكفرة)؛ مقصود کوچک شمردن امر آنان و تحقیر آنان است.

ز مخسری در پاسخ کسانی که می‌گویند: چگونه خداوند توانسته استبداد را که عمل شیاطین است به آن‌ها عطا کند؟ بیان می‌کند که این معنا را حمل کنیم بر اینکه خداوند آن‌ها را از الطافی که به مؤمنان اعطا می‌کند، محروم کند و آن‌ها را به خاطر کفرشان و پافشاری که بر او دارند، خوار و ذلیل می‌کند و ظلمت و تاریکی قلب‌های آن‌ها را افزایش می‌دهد و انشراح و نور را در قلب‌های مؤمنین افزایش می‌دهد و این افزایش را با تعبیر «مدداً» آورده است و آن را به خود اسناد داده است؛ زیرا او باعث شد که به سبب کفرشان با آن‌ها اینگونه رفتار شود یا هم برای جلوگیری از اجبار و قهر و نگاه داشتن یا اینکه عمل شیطان به خداوند نسبت داده می‌شود؛ زیرا توانمندی او و اقتدار او و ترک اغوای بندگان توسط خداوند متعال صورت می‌گیرد (زمخسری، بی‌تا: ۱/ ۶۶-۶۹).

منافقان درحالی که همیشه از رودرروی مؤمنان قرار گرفتن، گریزان بودند و برای اینکه هم از آسیب آنان در امان مانده و هم در زیر ماسک نفاق، بتوانند به آنان آسیب رسانند در برخوردهایی که با مؤمنین داشتند تظاهر به ایمان می‌کردند، وقتی با شیطان‌ها یعنی یهودیان - که از منافقان همچون ابزاری برای متلاشی کردن جبهه اسلامی استفاده می‌کردند و خود برای آنان پناهگاه و پشتیبان مستحکمی به شمار می‌آمدند - تنها می‌ماندند، می‌گفتند: (ما با شما ییم، ما فقط آن‌ها را به مسخره گرفته‌ایم) یعنی اینکه به ایمان و تصدیق گفتار آنان تظاهر می‌کنیم، تمسخر و استهزائی بیش نیست .

قرآن بلافاصله پس از نقل این سخن و این کار، آن‌چنان تهدید سختی به آنان متوجه می‌سازد که کوه را تاب تحمل آن نیست:

«اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»؛ خدا آنان را به مسخره می‌گیرد و آن‌ها را در طغیان‌شان می‌کشد تا کور دل بمانند و چه بینوا و سیه‌روز است، آن کس که فرمانروای آسمان و زمین او را به مسخره گیرد. در اینجا صحنه‌ای بس هولناک و سهمگین و عاقبتی مهیب و دهشت‌زار در خیال آدمی نقش می‌بندد. خدا آنان را به مسخره می‌گیرد و کمک می‌کند تا در سرکشی خود حیران و سرگشته بمانند. همچون موش بینوا که از همه جا بی‌خبر، به‌سوی تله می‌دود و نمی‌فهمد چه می‌کند. این تمسخر، تمسخری دهشت‌آور است، نه چون تمسخر آنان، کودکانه و بی‌مغز.

اینجا نیز حقیقتی که قبلاً بدان اشاره شد رخ می‌نماید: این حقیقت، که در صحنه پیکاری که مؤمنان در یکسوی آن، صف آراسته‌اند، میدان‌دار واقعی خدا است و بر این حقیقت مترتب می‌گردد همان نتایج قهری و طبیعی که پیش‌ازین گفتیم، همان اطمینان و قرار کامل برای دوستان خدا و همان فرجام تلخ برای دشمنان غفلت زده است. او که در کوری و بی‌خبری، غوطه‌ور بود و از این مهلت کوتاه، سرخوش و غافل و از سرانجام هولناکی که در انتظار آنان است، یکسره بی‌خبر است (سیدقطب، ۱۳۶۲: ۷۸-۷۹). فخر رازی در این باره می‌گوید:

استهزاء ملازم با تلییس و فریبکاری است که از خداوند متعال محال است، نیز استهزاء با جهل همراه است و جهل نیز بر خداوند نارواست. وی در تأویل آیه چند وجه را بیان می‌کند:

۱- جزایی بودن و مقابله به مثل بودن فعل خداوند در مقابل استهزاء کنندگان است؛ زیرا جزای هر چیزی را به نام همان چیز می‌نامند (یس/ ۱۴۲).

۲- چون زبان استهزای آن‌ها به خودشان باز می‌گردد و به مؤمنانی که تمسخر شده‌اند، زبانی وارد نمی‌شود. در واقع، گویی خداوند آنها را استهزاء می‌کند.

۳- کوچکی و حقارت از جمله آثار استهزاء است؛ بنابراین استهزاء خداوند یعنی ایجاد کردن حالت خواری و کوچکی در کافران تمسخر کننده. در اینجا مسبب به جای سبب قرار گرفته یعنی به جای بیان خود خواری و حقارت، عامل و سبب آن یعنی استهزاء را آورده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۳۱۰).

۴- خداوند با این کفار و منافقان معامله و برخورد کسانی را دارد که هم در دنیا و هم در آخرت تمسخر می‌شوند. تمسخر در دنیا این است که آن‌ها سعی داشتند برنامه‌ها و اسرارشان را از پیامبر مخفی دارند و به گونه‌ای رفتار می‌کردند که گویی پیامبر چیزی نمی‌داند درحالی‌که خداوند پیامبر را از برنامه‌های آن‌ها مطلع می‌ساخت و در آخرت نیز تمسخر می‌شوند؛ زیرا در قسمتی از جهنم که آن‌ها قرار دارند راهی به سوی بهشت باز می‌شود و آنان به خیال اینکه می‌توانند وارد بهشت شوند و از جهنم خارج شوند وارد آن گذرگاه می‌شوند، ولی به انتهای آنکه می‌رسند به راه بسته مواجه می‌شوند و همین سبب می‌شود که مؤمنان آن‌ها را مسخره کنند (همان).

جمهور علما از مفسرین از ابن عطیه و قرطبی و فخر رازی و بیضاوی و زمخسری و معتزله و ... براین اعتقاد هستند که:

۵- استهزائی که به خداوند نسبت داده شده است در حقیقت در این دنیا صورت نگرفته است.

۶- استهزاء درواقع، به خداوند اسناد داده نمی‌شود، چون فعل قبیحی است که خداوند متعال از آن منزّه است.

۷- فعل «یستهزئ» مضارع هست که بر استقبال دلالت دارد و منظور از «یستهزئ» بهم «روز قیامت است و این استهزاء درواقع تمثیلی از رفتار و معامله خداوند با آنها در مقابل استهزای مؤمنین است. شبیه عمل کسانی که آنها را مسخره می‌کردند و این سنت املاء است برای آنها که گمان می‌کنند که خداوند آنها را مؤاخذه نمی‌کند و خداوند از آن‌ها راضی است تا این که برخلاف توهم آن‌ها، عذاب دنیا بر آنها نازل می‌شود و این هیئت استهزاء است.

۸- جایز است گفته شود که جزای استهزاء آن‌ها با عذاب یا نحوه‌ای از اذلال و تحقیر همراه است (ابن عاشور، بی تا: ۲۹۴/۱).

۴- تأویل استهزای الهی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

این صفات، صفات فعلی خداست، نه صفات ذاتی اوّل. اوصاف فعلی از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود، نه از مقام ذات او. کارهای خدا درباره‌ی تبهکاران کفرپیشه و منافق، به‌عنوان کیفر است، نه آن‌که ابتدا چنین اموری را درباره‌ی برخی انسان‌ها روا دارد. آنگاه از کار خدا که نسبت به کافران و منافقان عنوان کیفر دارد، عناوین یادشده انتزاع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۹۲). علامه جوادی آملی ذیل آیه می‌فرماید:

۱- مُسْتَهْزِون: تحقیر و اهانت به دیگران، خواه با گفتار باشد یا عمل، استهزا است و چون استهزا کننده با انجام دادن کاری که دلالت بر خفت و سبک‌سری دیگری می‌کند در پی تحقیر اوست و حقیر شدن او را می‌طلبد. این معنا در قالب باب استفعال بیان می‌شود.

۲- یَعْمَهُون: عمه به معنای حیرت شدید است و رتبه آن پس از شک، تردد و تحیر است. عمه، حیرتی است که چشم دل آدمی را از هر رأی و نگاه صحیحی کور می‌کند. پس عمه، کوری چشم جان است در برابر عمی که هم بر کوری چشم تن و هم بر کوری چشم جان اطلاق می‌شود.

۳- منافقان نزد مؤمنان ابراز ایمان می‌کردند و چون با دوستان خود خلوت می‌کردند، می‌گفتند: ما با شما بییم و مؤمنان را استهزاء می‌کنیم. خداوند نیز می‌گوید: خدا آنان را استهزاء می‌کند و در طغیان خود رهایشان می‌کند تا سرگردان باشند.

۴- استهزای الهی با استهزاء منافقان متفاوت است؛ زیر استهزای منافقان اعتباری و فاقد هرگونه اثر واقعی است، اما استهزای خداوند تکوینی است (آنان را سبک‌مغر و سبک‌قلب می‌کند). گرچه نگاه‌داشتن منافقان در تباهی، کار مأموران قهر الهی (شیطان و تبهکاران) و از باب اضلال کیفری است، ولی چون همه امور عالم به دست خداست، خداوند این کار را به خود اسناد می‌دهد.

۵- خدای سبحان در پاسخ منافقان می‌فرماید: خدا آنان را استهزاء و در طغیان خود رهایشان می‌کند تا سرگردان باشند. اگر مؤمنان از سوی منافقان به سفاهت و سبک‌مغزی متهم می‌شوند و مورد تمسخر و استهزای آنان قرار می‌گیرد، خدای سبحان نیز منافقان را استهزاء می‌کند. با این تفاوت که استهزای منافقان نسبت به مؤمنان هیچ اثر واقعی و نقش تکوینی ندارد، بلکه اعتباری محض است. افزون بر آنکه در برخی موارد خدای سبحان دفع و رفع شر مستهزئان را خود عهده‌دار شده است: «إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» (حجر/ ۹۵) اما استهزای خدای سبحان نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ بدین معنا که خداوند آنان را سبک‌مغر و سبک‌قلب می‌کند: «أَفَنِدَّاهُمْ هَؤُلَاءِ» (ابراهیم/ ۴۳) و در قیامت که ظرف ظهور حقایق است و میزان در آن روز، حقیقت است: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (اعراف/ ۸) آنها و اعمالشان به قدری بی‌وزن و سبکند که دیگر ترازویی برای سنجش آنان برپا نمی‌شود: «فَلَا تَقِمْ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَزُنَا» (کهف/ ۱۰۵) (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۸۶).

۶- خدای سبحان منافقان را مدت مدیدی در فتنه و آشوبی که در درون خویش برپا کرده‌اند، رها می‌کند و آنان را به حال خود وامی‌گذارد تا کورکورانه راه خود را ادامه دهند. خداوند رها ساختن منافقان در طغیان و تبهکاری را به خود اسناد می‌دهد و راز این اسناد آن است که این کار، گرچه به دست شیاطین و تبهکاران انجام می‌گیرد: «وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ» (اعراف/ ۲۰۲) ولی چون تدبیر همه امور عالم به دست خداوند است، کاری که به وسیله مأموران قهر الهی و با اذن تکوینی خدای سبحان انجام گیرد نیز منسوب به اوست، و گر نه اسناد این گونه امور به خداوند بی‌واسطه نیست؛ زیرا از جانب خدای رحمان و هادی که غضب او مسبوق به رحمت است، بی‌واسطه غضب و ضلالت صادر نمی‌شود.

مأموران قهر الهی نه تنها اضلال کیفری تبهکاران را بر عهده دارند و به تعبیر قرآن کریم آنان را تحریک می‌کنند و می‌گزند: «أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَسُّمَهُمْ آزَا فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا...» (مریم/ ۸۳) بلکه با اذن خدای سبحان ولایت و سرپرستی آنان را نیز بر عهده می‌گیرند: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ». (اعراف/ ۲۷)

نتیجه

بنابر آنچه گفته شد، با نگاهی به آموزه‌های قرآنی درمی‌یابیم که هرچند استهزاء عمل ناپسندی است، ولی استهزای خدا بدون دلیل نیست و می‌تواند چند مفهوم و هدف داشته باشد که از آن جمله است: مجازات استهزاکنندگان با استهزای خودشان، بی‌ضرر نشان دادن استهزای منافقان، تخطئه‌ی استهزاکنندگان، تفاوت نتیجه‌ی کردار منافقان با آنچه در دنیا داشتند و...

مسخره کردن خدا بدان معنا می‌تواند باشد که خدا پاسخ تمسخر مسخره‌کنندگان را خواهد داد و یا آنکه موقعیتی برای چنین مسخره‌کنندگانی پیش خواهد آورد که آنان مورد تمسخر دیگران قرار گیرند.

مسخره کردن خداوند به این معنا نیست که خداوند اعمالی همانند آنان انجام می‌دهد، بلکه همان گونه که مفسران گفته‌اند: منظور این است که مجازات استهزا کنندگان را به آن‌ها خواهد داد؛ چراکه توهین به مؤمن برای ایمانش در حقیقت، توهین به خدا است؛ زیرا ایمان همان رابطه و پیوند محکمی است که بین مؤمن و خدای تعالی استوار گردیده، اینجاست که دشمنی با او به جهت ایمان و عملش، دشمنی با خدا محسوب می‌شود.

به بیان دیگر؛ خدا آنان را مسخره خواهد کرد، به این معنا که خدا کیفر مسخره کردن آنان را خواهد داد و در قیامت موقعیتی پیش خواهد آورد که این منافقان مورد مسخره مسلمانان باشند و مؤمنان آنان را مسخره کنند و بر آنان بخندند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا): «التحریر و التنبیر»، بی جا.
۲. امین، سیده نصرت (۱۳۶۱ ش): «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳. بیات، جمشید، عبداللهی، صمد (۱۳۹۴ ش): «تحلیل تفسیری عبارات متضمن استهزا در آیات قرآن»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، دوره ۶، ش ۲۰.
۴. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ ش): «کوثر»، قم: هجرت، چاپ اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء، چاپ اول.
۶. رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالاحیاء، چاپ سوم.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت: دارالقلم - الدار الشامیه، چاپ اول.
۸. زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۹. زینلی، روح الله (۱۳۹۶ ش): «صفات منفی‌نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخررازی و علامه طباطبائی»، مشکات، ش ۱۳۶، ص ۶۰-۷۸.
۱۰. سیدقطب، ابراهیم شاذلی (۱۳۶۲ ش): «تفسیر فی ظلال القرآن»، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، تصحیح: حسن نبیری، تهران: انتشارات ایران، چاپ اول.
۱۱. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۷ ش): «درالمنثور»، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۱۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ش): «عیون اخبارالرضا علیه سلام»، تهران: انتشارات جهان.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر قرآن»، مترجم: موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش): «مجمع البحرین»، تهران: کتابفروشی رضوی.
۱۶. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۱۷. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه (بی تا): «تفسیر نورالثقلین»، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، قم: چاپ علمیه، چاپ دوم.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۲ ق): «العين»، قم: هجرت، چاپ دوم.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تهران: الصدر.
۲۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش): «التحقیق فی کلمات قرآن»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نعمتی، سید علی (بی تا): «راهکارهای مبارزه با استهزاء و تمسخر از منظر قرآن و حدیث»، جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی مشهد مقدس.

References

The Holy Quran

1. Ibn Ashur, Muhammad Tahir (No date): "Al-Tahrir wa Al-Tanwir(No place).
2. Amin, Seyedeh Nosrat (1361 SH): "Makhzan Al-erfan fi fi Tafsir Al- Qur'an", Tehran: Muslim Women's Movement.
3. Bayat, Jamshid, Abdollahi, Samad (1394 SH): "Interpretive analysis of expressions containing mockery in Quranic verses", Journal of Quranic Knowledge, Volume 6, Issue 20.
4. Jafari, Yaghoub (1376 SH): "Kowsar", Qom: Hijrat, first edition.
5. Javadi Amoli, Abdullah (1378 SH): "Tafsir Tasnim", Qom: Esra ', first edition.
6. Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Mafatih Al-Qayib", Beirut: Dar al-Ahya, third edition.
7. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 AH): "Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran", research by Safwan Adnan Davoodi, Damascus - Beirut: Dar al-Qalam - Al-Dar Al-Shamiya, first edition.
8. Zamakhshari, Jarullah Mahmoud Ibn Umar (1407 AH): "Al-Kashaf an Haqaeq Qawamez Al-tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition.
9. Zeinali, Ruhollah (1396 SH): "Negative attributes of God in the Qur'an from the perspective of Fakhr-e Razi and Allameh Tabatabai", Mishkat, vol. 136, pp. 60-78.
10. Seyyed Qutb, Ibrahim Shazli (1362 SH): "Tafsir fi Zelal al-Quran", translated by Seyyed Ali Khamenei, edited by Hassan Nairi, Tehran: Iran Publications, first edition.
11. Siouti, Jalaluddin (1387 SH): "Dar al-Manthur", Tebyan Cultural and Information Institute.
12. Ibn Babavieh, Mohammad Ibn Ali (1378 SH): "Oyoun Akhbar al-Reza (AS)", Tehran: Jahan Publications.
13. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (1417 AH): "Al-Mizan Fi Tafsir Quran", Translator: Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Association, fifth edition.
14. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1372 SH): "Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Introduction: Mohammad Javad Bolaghi, Tehran: Nasser Khosrow, third edition.
15. Torihi, Fakhreddin (1375 SH): "Majmaa AL-Bahrain", Tehran: Razavi Bookstore.
16. Tayeb, Seyyed Abd al-Hussein (1378 SH): "Atyab al-Bayyan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Islam Publications, second edition.
17. Arosi Howizi, Abdul Ali Ibn Jumah (No date): "Tafsir Noor Al-Thaqalin", research by Hashem Rasooli Mahallati, Qom: Theological edition, second edition.
18. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1402 AH): "Al-Ain", Qom: Hijrat, second edition.
19. Faiz Kashani, Mullah Mohsen (1415 AH): "Tafsir al-Safi", Tehran: Al-Sadr.
20. Mostafavi, Hassan (1360 SH): "Research in the words of the Qur'an", Tehran: Book Translation and Publishing Company.
21. Knowledge, Mohammad Hadi (1428 AH): "Al-Tamheed in the sciences of the Qur'an", Qom: Al-Tamheed Publishing Cultural Institute.
22. Makarem Shirazi, Nasser (1374 SH): "Tafsir Nomoneh", Tehran: Islamic Library.
23. Neemati, Seyyed Ali (No date): "Strategies to combat mockery and ridicule from the perspective of the Qur'an and Hadith", Al-Mustafa Al-Alamiyah Society, Higher Education Complex in the holy city of Mashhad.

Critical study and analysis of Allameh Javadi Amoli's method in determining the meaning of the allusions of the detailed party with emphasis on the book "Peer to the Quran and Ahl al-Bayt"

(Received: 21 August 2021 - Accepted: 15 November 2021)

Ali Pordel¹

Mohammad Reza Mousavi Shoushtari²

Zahra Darwish³

Abstract:

Irony is one of the miraculous aspects of the Holy Quran, the use of which makes the speech beautiful and avoids disliking it. The use of irony in the Holy Qur'an is the most widely used literary industry and has led to the rhetoric of the Holy Qur'an. Given that there are many meanings in irony and the meaning must be obtained with evidence, its understanding needs to be interpreted and determined and the interpreter has a duty to express it to the audience in their own ways, while each interpreter have special way to determining the meaning of allusions. The present article seeks to explain the method of Allameh Javadi Amoli in determining the meaning of the detailed party allusions and to eliminate its objections and to analyze and describe them in a critical way. By referring to the book "Peer to the Qur'an and the Ahl al-Bayt", it is concluded that the author has not specified the word irony and has paid attention to its allusions and meanings in a one-sided way, and it is necessary for the audience to obtain reasonable meanings by referring to other interpretations and comparing them.

Key words: Analysis, critique, method of commentator, determination of meaning, allusions, detailed party

1. Graduate of Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Mashhad, Iran. alipordelarshadquran1372@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Mashhad, Iran. smr.musavishushtari@gmail.com

3. Graduated from the Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Tehran. z.darwish7@gmail.com

بررسی تحلیلی روش علامه جوادی آملی در تعیین معنای کنایات حزب مفصل قرآن با تکیه بر کتاب همتایی قرآن و اهل بیت (ع)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴)

علی پردل^۱

محمد رضا موسوی شوشتری^۲

زهره درویش^۳

چکیده

کنایه یکی از جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم به شمار می‌آید و باهدف تأثیرپذیری کلام و زیبا شدن الفاظ به کار می‌رود. کاربرد آن در قرآن کریم که سخن خداوند متعال است، فراوان دیده می‌شود، اما فهم آن، نیازمند داشتن تخصص و دانش و به‌کارگیری روش‌هایی است تا مقصود از کلام واضح شود که این امر، برای مردم عادی کار آسانی نیست. از آنجایی که کنایه، باهدف تربیت، آموزش، فهماندن پیام‌های دینی به‌کاررفته است؛ فهمیدن معانی آن بر هر مسلمانی لازم و ضروری است. در این راستا، وظیفه مفسر قرآن است که با استفاده از روش و استنادات خویش به‌گونه‌ای واضح، سخن خداوند متعال را نقل نماید، طوری که فهم آن برای مخاطب آسان گردد. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد است تا روش تفسیری علامه جوادی آملی را در بیان معانی کنایات قرآن در محدوده‌ی حزب مفصل، شناسایی نماید و ضمن معرفی آن، پیشنهادهایی را در جهت بهبود آن روش‌ها وارد سازد. یافته‌های به‌دست‌آمده از پژوهش نشان می‌دهد، علامه جوادی آملی در بیان معانی کنایات، از روش‌هایی همچون: بیان تفسیری کنایات با کمک سایر آیات قرآن، توجه به سیاق آیات قبل و بعد عبارت کنایی، استفاده از آیات تمثیلی، استفاده از عبارات تخصیصی، استفاده از ادله روایی و ... استفاده کرده است. البته نگارندگان تلاش نموده‌اند، در تعیین معانی کنایه عبارات، گاه آراء سایر مفسرین نیز جهت تبیین بهتر تفسیر عبارات مطرح کنند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، کنایات، حزب مفصل، جوادی آملی، روش.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

alipordelارشadquran۱۳۲@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

smr.musavishushtari@gmail.com

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

z.darvishv@gmail.com

مقدمه

کنایه یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم است که؛ باعث زیبایی کلام گوینده می‌شود و از ناپسند به نظر رسیدن سخن جلوگیری می‌نماید. از جمله موارد کاربردی کنایه، قرآن کریم است که؛ خداوند متعال آموزه‌های خود را در قالب غیرمستقیم بیان فرموده‌اند و لازم است مخاطب، بسیار هوشمند باشد و آن‌ها را دریابد؛ البته فهم آن بسیار دشوار است و نیاز است اهالی فن، در خصوص آن قلم‌فرسایی و نظریه‌پردازی نمایند. اغلب مفسران قرآن، این امر مهم را انجام می‌دهند و هریک روش‌هایی خاص، برای رسیدن به آن معانی دنبال می‌کنند. علامه جوادی آملی یکی از مفسرانی است که در کتب خویش در مورد مبحث کنایه، سخن به میان آورده است. با توجه به روش خود، بیان معانی را انجام داده است و با مراجعه به تفسیر ایشان خواننده درمی‌یابد که؛ لازم است روش مفسر را در تعیین معنا به دست آورد و از چگونگی آن آگاه شد. چرا که؛ انتخاب روش‌ها در رسیدن به هدف مذکور بسیار مؤثر است و چه‌بسا روشی که به‌درستی طی نشده است، باعث رسیدن اطلاعات خطا، به مخاطب شود یا این که همان روش باعث گشایش علمی بشود. از آنجاکه به دست آوردن معانی کنایات بسیار ضروری است، این نگاشته سعی دارد، با روش توصیفی-تحلیلی، روش‌های علامه جوادی آملی را در تعیین معنای کنایات به دست آورد. روش جمع‌آوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای بوده است. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این سؤال است که روش علامه جوادی آملی در تعیین معنای کنایات حزب مفصل چیست؟

به نظر می‌آید علامه جوادی آملی، در معنا و تفسیر کنایات، روش بیان صریح معانی به همراه استناد به آیات شریفه را بیش‌تر به‌کاربرده‌اند و از روایات کم‌تری استفاده نموده‌اند که می‌توان این مسئله را در روش کلی ایشان در تفسیر که قرآن به قرآن است، استنباط کرد.

پیشینه پژوهش

با توجه به جستار محقق، تاکنون در خصوص بررسی روش تفسیر علامه جوادی آملی در معنای کنایات، اثر تألیفی به‌صورت کتاب یا مقاله به رشته‌ی تحریر درنیامده است. البته به‌طور کلی، آثاری پیرامون بحث کنایات قرآن کریم تألیف گردیده است، از جمله: کتابی با عنوان «اقسام کنایات اعتقادی و اخلاقی از منظر قرآن کریم» به قلم جعفر مقصودی، به سال (۱۳۹۸) که در آن ضمن بیان اقسام کنایه از لحاظ علم بلاغت، به بیان اهمیت و ویژگی و فواید اسلوب پر کاربرد کنایه در قرآن و تقسیم کنایات به اعتقادی و اخلاقی پرداخته است.

مقاله تحقیقاتی با عنوان «کاربرد کنایه در پرتو آیاتی از قرآن کریم» نوشته روح‌الله نصیری به سال (۱۳۹۳) که در آن؛ به بررسی کاربرد مختلف شیوه‌های بیانی، در ۱۶

آیه پرداخته است. از این جهت، مقاله حاضر، اثری جدید در حوزه معارف قرآنی محسوب می‌شود.

۱- بیان مفاهیم

در این بخش، با تعریف مفاهیم نظری تحقیق همچون: حزب مفصل و کنایه، خوانندگان را جهت ورود به بحث آماده می‌کند.

۱-۱- حزب مفصل

حزب در لغت به معنای طایفه است (جوهری، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۰۹) و درجایی دیگر در خصوص تعریف حزب آمده است: گروه یا دسته و هر یک از ۱۲۰ جزء قرآن کریم را حزب می‌نامند (معین، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۵۲). به لحاظ اصطلاحی حزب مفصل یعنی؛ بخشی از احزاب قرآن که از سوره (ق) آغاز می‌شود و به سوره ناس ختم می‌گردد و تأثیر بسزایی در آموزش قرآن کریم دارد (خوش‌منش، ۱۳۸۸: ۳۸).

۱-۲- تعریف کنایه

کنایه در اصطلاح و لغت نحوی، آن است که؛ از چیزی به صورت غیر صریح تعبیر و دلالت می‌نماید. در کنایه همه بیان مورد نظر نیست بلکه، بعضی از آن مدنظر است. اصولیون و فقیهان کنایه را برخلاف بیان آشکار می‌دانند و لفظی است که؛ معنی مدنظر خود را به صورت غیر آشکار به کار می‌برد، یا این که کاری را که مدنظر دارد انجام پذیرد، به صورت غیر آشکار به کار می‌برد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/ ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵).

۲- بیان روش‌های تعیین معنای کنایات حزب مفصل قرآن در تفسیر تسنیم

در این بخش، ضمن بیان نمونه‌هایی از تعبیر کنایی که در آیات قرآن کریم در محدوده‌ی حزب مفصل، بیان شده است، روش‌های علامه جوادی آملی در تعیین معنای کنایات، مطرح می‌گردد.

۲-۱- استفاده از روایت در تعیین معنای کنایی

علامه جوادی آملی، از مضامین روایات در تعیین معنای کنایات، استفاده نموده‌اند که در ادامه به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

۲-۱-۱- کنایه از عدل قرآن بودن اهل بیت (ع)

در قرآن کریم، بیان شده است که کوه، توان پذیرش قرآن را ندارد. «لَوْ أَنْزَلْنَاهَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر/ ۲۱)؛ اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدیم که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا می‌شکافد! این‌ها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید در آن بیندیشید. از طرفی طبق روایت «لَوْ احْبَنِي جَبَلٌ تَهَافَتَ»

(سید رضی، ۱۳۷۹: ح ۱۱۱)؛ که برگرفته از کلام حضرت علی (ع) است، انسان کامل (وجود مبارک ائمه معصومین ع)، به لحاظ حکمی مانند قرآن است. همان گونه که کوه، توان حمل معارف عظیم قرآن را ندارد، توانایی پذیرش و تحمل انسان کامل (چهارده معصوم ع) را نیز ندارد؛ بنابراین لازم است که خود را برای آن آماده نماید. در این جا، معنی عبارتی که در روایت آمده، با آیهی شریفه‌ی مذکور، هماهنگ است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۷۲).

۲-۱-۲- کنایه از تازگی قرآن

بشر همواره در محضر قرآن کریم است، با پیشرفت دانش، سؤال‌های جدیدتری از قرآن پرسیده می‌شود، بنابراین با توجه به آیهی شریفه‌ی: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹)؛ تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند و او هر روز در شأن و کاری است. این آیه، قرآن را مانند چشمه ساری از دانش دانسته است که از آن، معارف مورد نیاز قابلیت استخراج دارد. مؤید روایی این تعبیر کنایی، روایت ذیل است. امام رضا (ع) بیان کرده‌اند: «ان رجلا سال ابا عبدالله (ع) ما بال القرآن لايزداد عندالنشر و الدراسة الا غضاضة؟ فقال: لان الله لم ينزله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس، فهو كل زمان جديد و عند كل قوم غرض الى يوم القيامة» (عطار دی، ۱۴۱۳: ۳۰۹/۱)؛ مردی از امام صادق (ع) پرسید: چگونه است که هرچه از زمان بررسی قرآن بیشتر می‌گذرد، تازه‌تر می‌شود، حضرت پاسخ فرمودند: زیرا خداوند قرآن را محدود به زمان خاص و مکان خاص و مردم خاصی نازل نفرموده اند، پس قرآن در هر زمان، نو و هر گروه و قومی تازگی دارد. به همین دلیل است که قرآن، گوینده صاحب خود است و با وجود شأن جدید، هیچ گاه دچار تراحم نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۲۳ و ۱۲۴).

۲-۱-۳- کنایه از بهشت و جهنم دنیایی

در آیات قرآن آمده است، کسانی که از هدایت الهی بی‌بهره‌اند، در همین دنیا جهنم خویش را می‌بینند. «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکواثر/۶)؛ قطعاً شما جهنم را خواهید دید. علامه جوادی آملی با کمک گرفتن از یک روایت، چنین تعبیر کنایی را در خصوص هدایت یافتگان برداشت می‌کند. اگر انسان با هدایت الهی از ظلمات خارج شود (جحیم) و (جنه النعیم) را می‌بیند، چنان که حضرت علی (ع) در وصف هدایت یافتگان و متقیان می‌فرمایند: «فهم والجنة كمن قد راها فهم فيها منعمون» (شریف رضی، ۱۳۷۹: خ ۱۹۷)؛ مومنان واقعی در همین دنیا بهشت را می‌بینند و اهل آن را مشاهده می‌کنند و از نعمت‌های آن استفاده می‌کنند و همان طور، بدکاران و اهل جهنم را مشاهده می‌نمایند.

در خصوص دیدن بهشت و جهنم، می‌توان لفظی جامع‌تر به کار بست و تصریح آن

را بیشتر کرد و آن لفظ تصریحی (روز قیامت) است که به واسطه آن، تمامی اعمال مشخص می‌گردد (دینوری، ۱۴۲۴: ۵۱۶/۲).

۲-۲-۲- توجه به سیاق آیه

یکی از روش‌هایی که آیت‌الله جوادی آملی در تعیین معنای کنایات بدان توجه داشته‌اند، استفاده از سیاق آیات در دستیابی به فهم صحیح عبارات قرآن بوده است. در ادامه نمونه‌هایی از این روش، ارائه خواهد شد.

۲-۲-۱- کنایه از داشتن طهارت باطنی و ظاهری در تماس با قرآن

علامه جوادی آملی، در بیان معنای کنایه از آیه‌ی «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/ ۷۹) به تفسیر سه آیه پشت سر هم توجه نموده و بر این اساس گفته‌اند: همان طور که لازم است، هنگام قرائت قرآن؛ وضو، غسل و متعلقات طهارت را رعایت نمود، لازم است که طهارت باطنی را نیز رعایت کرد و این مورد به طور کامل، برای معصومین به کار رفته است. آیات شریفه: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/ ۷۷، ۷۸، ۷۹)؛ آن، قرآن کریمی است، که در کتاب محفوظی جا دارد و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست یابند. متذکر این مطلب هستند که علاوه بر طهارت ظاهری، باید برای کسب معارف قرآن، دارای طهارت باطنی نیز بود. این طهارت باطنی در وجود ائمه معصومین (ع) جلوه کرده و به همین خاطر، ایشان به مراتب بالای معارف و آموزه‌های قرآن دست یافته‌اند. این مطلب از تفسیر هر سه آیه به دست می‌آید که به دنبال هم در یک سوره بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۳).

۲-۲-۲- قرآن؛ برترین نعمت الهی

خداوند متعال در سوره الرحمن، فهرستی از آیات خود را بیان می‌فرماید و از طریق اعتراف از منکران، راه آن‌ها را برای انکار نعمات الهی مسدود می‌نماید. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» (الرحمن/ ۱۳)؛ پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می‌کنید. نکته شایان توجه این است که در ابتدا به معرفی برترین نعمت خویش یعنی؛ قرآن حکیم می‌پردازند و این مطلب از آیات: «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن/ ۱-۴) به دست می‌آید. به این علت آن را برترین نعمت می‌خواند که راه تکامل انسان به واسطه قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۴). در ارتباط با مطلب بین شده از سوی تفسیر تسنیم، لازم است مطالب دیگری نیز جهت تبیین کامل معنا ذکر شود؛ بنابراین در این بخش از سایر تفاسیر و کتب روایی نیز استمداد گرفته شد.

آنچه که لازم است در این آیات بیان گردد، علت نزول قرآن است که برای آگاهی رساندن به کافران نازل شده و اگر خداوند می‌فرمایند: انسان را خلق کرده‌اند؛ مقصود حضرت آدم (ع) است که باید به وضوح مشخص شود. اگر خداوند بیان فرمودند: به او

همه چیز را آموخته‌اند، لازم است اشاره گردد که؛ در قرآن همه نیازهای انسان آمده است؛ بنابراین جامعیت قرآن است که موجب می‌شود، قرآن؛ برترین نعمت میان نعمات الهی محسوب شود (مقاتل، ۱۴۲۳: ۴ / ۱۹۵). خداوند متعال در زمانی که؛ الرحمن را نازل فرمودند: سوال شد که مقصود چه کسی است؟ در پاسخ به اشخاصی که؛ گویا کافران مکه بودند، پاسخ داده شد: همان کسی که منکرش شده‌اید (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۷۸)؛ بنابراین مقصود از لفظ رحمن، خداوند متعال می‌باشد و شکی در آن نیست، اما در معنای (خلق الانسان) اختلاف نظر وجود دارد که با توجه به این که انسان را در تفاسیر مختلف، به معنای حضرت آدم دانسته‌اند، می‌توان آن را مراد اصلی دانست (دینوی، ۱۴۲۴: ۲ / ۳۶۳).

اگرچه که این نوع تعیین معنا نیز بسیار ضعیف است؛ اما می‌توان روایت‌هایی را درباره این که مراد از انسان، حضرت آدم است آورد.

روایت اول: «و روی الصدوق بإسناده إلى أبي عبد الله ع قال إنما سمي آدم ع لأنه خلق من أديم الأرض قال الصدوق اسم الأرض الرابعة أديم و خلق منها آدم فلذلك قيل من أديم الأرض و قال ع سميت حواء لأنها من حي يعني آدم ع و قد اختلف في اشتقاق اسم آدم ع فقيل اسم أعجمي لا اشتقاق له كآزر و قيل إنه مشتق من الأدمة بمعنى السمرة لأنه كان أسمر اللون و قيل من الأدم بمعنى الألفة و الاتفاق و أما اشتقاق حواء من حي أو الحيوان فهو من الاشتقاقات الشاذة أو الجعلية كلابن و تامر» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۱)؛ روایت شده از امام صادق (ع) نقل شده است: اما او را آدم علیه السلام می‌نامیدند، زیرا او از خاک (نام زمین چهارم را خاک می‌گفت) و خلقت آن، بنابراین آدم از آنجا گفته شد خاک و حوا نامیده می‌شود؛ زیرا از محله به معنی آدم است در ریشه شناسی نام آدم علیه السلام تفاوت وجود داشت، بنابراین گفته شد که یک نام خارجی مانند آذر مشتق ندارد و این گفته شد که از آل آدم گرفته شده است، به این معنی که قهوه ای رنگ است و از آدم گفته شده است، به معنی آشنایی و توافق. از مشتقات غیرطبیعی یا جعلی، مانند ابن و تمر

روایت دوم: «روى الصدوق رحمه الله أيضاً عن ابن سَلام: أَنَّهُ قِيلَ لِلنَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- هَلْ خُلِقَ آدَمُ مِنَ الطِّينِ كُلِّهَا وَمِنْ طِينٍ وَاحِدٍ قَالَ: بَلْ مِنَ الطِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ خُلِقَ مِنْ طِينٍ وَاحِدٍ لَمَاعَرَفَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَكَانُوا عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ: فَلَهُمْ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ التُّرَابُ فِيهَا بَيْضٌ وَفِيهَا خَضَرٌ وَفِيهِ أَشَقَرٌ يَعْنِي شَدِيدَ الْحُمْرَةِ وَفِيهِ أَزْرَقٌ وَفِيهِ عَذْبٌ وَفِيهِمْ لَحْلٌ ذَلِكَ صَارَ النَّاسُ فِيهِمْ أَبْيَضَ وَفِيهِمْ أَصْفَرٌ وَفِيهِمْ أَسْوَدٌ وَعَلَى أَلْوَانِ التُّرَابِ.» (همان، ۳)؛ صدوق نقل کرد: به پیامبر (ص) گفته شد که؛ آیا آدم از همه خاک‌ها آفریده شد یا فقط از یک خاک فرمودند:

از همه خاک‌ها و اگر فقط از یک خاک خلق می‌شد، بعضی از مردم، بعضی دیگر را نمی‌شناختند و همه به یک شکل بودند. سپس فرمود: پس در دنیا، مثال آنان همانند

خاک است. فرمود: خاک‌ها برخی سفید و برخی سبز و سرخ و آبی کبود مایل به سیاه بود و مردم نیز در بین آنان سفید و زرد و سیاه پوست همچون رنگ‌های خاک هستند.

۲-۳- بیان قطعی معنای کنایه ضمن بیان آیه همانند

هنگامی که؛ خداوند متعال از افراد پاکیزه سخن می‌گوید؛ مقصود فقط معصومان هستند که مزین به طهارت کبری می‌باشند. در واقع آیه شریفه: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع ۷۹/۱) باید با آیه‌ی ۳۳ احزاب هماهنگ دانست که می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب/۳۳)؛ خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۶۷).

همچنین شایسته است به عبارات قبلی از آیه‌ی شریفه، استناد نمود که معنای به دست آمده آن تکمیل می‌شود. آن معنا این گونه است که تنها افراد شایسته اطاعت، معصومان هستند، به دلیل داشتن صفت طهارت کبری و هرفردی که از آن‌ها اطاعت نکند، مانند زمانی است که به دوران جاهلی بازگشته است؛ زیرا در عبارات قبلی فرموده است: «وَقَدْ قَرَنَ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب/۳۳)؛ و در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید و نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و خدا و رسولش را اطاعت کنید خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد (همان).

۲-۴- بیان معنای کنایه با استناد به آیه‌ای دیگر

یکی از روش‌های تعیین معنایی کلمات، استناد به آیات دیگر قرآن در برداشت صحیح از معنا است. البته با توجه به روش مفسر تسنیم که قرآن به قرآن است، این روش، در بسیاری از موارد تفسیری ایشان مشاهده گردیده شد.

۲-۴-۱- کنایه از حرکت تمامی افراد چه مؤمن و چه کافر به سوی الله

در قرآن آمده است؛ تمامی افراد خداوند را ملاقات خواهند کرد و هرکس باتوجه به عمل خودش خدا را خواهد دید. «يَأْيُهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶)؛ ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد!

این آیه بیان می‌کند که همه‌ی انسان‌ها خدا به سوی خدا در حال حرکت هستند، زیرا مقام ربوبیت الهی متعلق به همه‌ی انسان‌هاست. افراد مومن، ایشان را به (ارحم الراحمین) می‌یابند و افراد غیرمومن (اشدالمعاقبین)؛ بنابراین حتی اگر کسی نخواهد به این دیدار برود، او را خواهند برد؛ باتوجه به آیه شریفه: «مَنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ

صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (صافات/۲۳)؛ (آری آنچه را) جز خدا می‌پرستیدند جمع کنید و به سوی راه دوزخ هدایتشان کنید!

در نتیجه همه‌ی افراد سالک و رونده به سوی لقاء الله هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۸).

۲-۴-۲- کنایه از مراقبی که اشراف و سیطره دارد

خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده/۴۸)؛ و این کتاب [قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگاهبان آنهاست.

لفظ «مهیمن» در آیه‌ی مذکور به قرآن نسبت داده شده است. مهیمن از اسمای حسنا‌ی خداوند متعال نیز می‌باشد و در درآیه شریفه آمده است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر/۲۳)؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست، حاکم و مالک اصلی اوست، ازهرعیب منزّه است، به کسی تمنی می‌کند، امانت‌بخش است، مراقب همه چیز است، قدرتمندی شکست‌ناپذیر که با اراده نافذ خود هر امری را اصلاح می‌کند و شایسته عظمت است؛ خداوند منزّه است از آنچه شریک برای او قرار می‌دهند. خداوند متعال، قرآن کریم را مهیمن بر کتب پیامبران پیشین قرار داده است به این دلیل که؛ صفت مهیمن، صفت خداوند نیز هست و نه صفت ذات و صفت فعل، به مظهر نیاز دارد و محل انتزاعی از موجودات امکانی می‌طلبد و بارزترین مظهر برای این اسم، همانا قرآن کریم است. مهیمن یعنی مراقب و محافظی که؛ سلطه، سیطره و اشراف دارد. همان گونه که خداوند بر همه عالم هیمنه دارند و بیان هیمنه ایشان درآیه شریفه‌ی ذیل آمده است:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹)؛ خداوند هرچه را بخواهد محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند و «امّ الکتاب» [لوح محفوظ] نزد اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۰ و ۵۱).

پیشنهاد می‌شود، برای واضح تر شدن اصطلاح کنایی مهیمن، می‌توان به سخن ابن عباس مراجعه نمود که گفته است: «مهیمن یعنی امانت دار و بنا به سند دیگر، گواه نیز اطلاق می‌گردد و با استناد به ابوعبیده می‌توان همان معنای مراقب و نگاهبان را برای آن انتخاب کرد. مراقب یعنی؛ مشاهده کننده اعمال بندگان که بهترین معنا به لحاظ وضوح کلام است.» (نحاس، ۱۴۲۱: ۴/۲۶۸)

۲-۵- استفاده از عبارات تخصیصی

خداوند در آیاتی از قرآن کمالات و عزت را فقط به خودش اختصاص داده است. همچون آیه‌ی: «...الْعِزَّةُ لِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر/۱۰)؛ تمام عزّت برای خداست. همچنین در عبارت شریفه: «... فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری/۹)؛ ولی فقط خداست. مقام

ولایت را خداوند به خودش اختصاص می‌دهد. اما در آیه‌ای دیگر، مظاهر کمالات الهی را در افراد دیگری نیز تخصیص داده است. خداوند متعال در عبارت شریفه: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...» کمالات را برای خودشان و پیامبر و مؤمنان استفاده نموده است که این افراد، نماد کمالات الهی هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۳)؛ بنابراین این آیه، کنایه از مظاهر کمالات الهی است.

۲-۶- استفاده از آیات تمثیلی

گاهی تعبیر کنایی قرآن، با کمک گرفتن از آیات دیگر به عنوان شاهد مثال و نمونه برای تبیین مفهوم کنایی به کار می‌رود.

۲-۶-۱- کنایه از عدم فایده نسبت داشتن با انبیاء در دفع عذاب

در آیات قرآن، عباراتی وجود دارد که کنایه از، عدم فایده نسبت نسبی یا سببی داشتن با اشخاص مهم در تخفیف عذاب الهی دارد. این معنای کنایی در آیاتی که در تمثیل یکدیگرند، مشاهده می‌گردد.

در جریان ولایت، ولادت تأثیر چندانی ندارد. همان‌گونه که؛ عمومی پیامبر مورد شماتت بسیار شدید است که در آیه‌ی شریفه بیان شده است: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» (مسد/۱)؛ بریده باد هردو دست ابولهب و مرگ براو باد.

همچنین در جای دیگر، فرزند نوح را عملی غیرشایسته معرفی کرده و او را از قوم نوح خارج می‌نماید: «قَالَ يَانُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...» (هود/۴۶)؛ گفت: ای نوح! او از اهل تو نیست! او عمل غیر صالحی است.

در ارتباط با برخی همسران انبیاء باوجود نسبتی که با پیامبر داشتند، ولی به خاطر خیانت کاری و کفری که داشتند، نسبت آنان با نبی خدا، تأثیری در دفع عذاب از آنها نداشت. قرآن می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ» (تحریم/۱۰)؛

خداوند برای کسانی که کافر شده‌اند به همسر نوح و همسر لوط مثل زده است، آن دو تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند، ولی به آن دو خیانت کردند و ارتباط با این دو (پیامبر) سودی به حالشان (در برابر عذاب الهی) نداشت، و به آنها گفته شد: وارد آتش شوید همراه کسانی که وارد می‌شوند.

دراین بیان تفسیری، بیان سه کنایه تمثیلی از خداوند متعال مورد بررسی قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

۲-۶-۲- کنایه از اختیاری بودن هدایت الهی

خداوند متعال مجموعه قوانین خود را برای هدایت تشریعی مردم ارسال نموده اند که درسه بخش اعتقاد و عمل و اخلاق

به مردم عنایت شده است. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳)؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (وپذیراگردد) یا ناسپاس.

در حقیقت بدین معناست که (ربوبیت مطلقه) خویش را برای عموم مردم گسترش داده و به مردم رحمت بی‌کرانی را عطا فرموده است. همانند آبی که؛ برای حیات سرزمین پرمردم هدایت می‌نماید: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَخْيَيْنَا بَهَا الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ» (فاطر/۹)؛ خداوند کسی است که بادها را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت درآورند؛ سپس ما این ابرها را به سوی زمین مرده‌ای راندیم و به وسیله آن، زمین را پس از مردنش زنده می‌کنیم. رستاخیز نیز همین‌گونه است؛ همانند این که ستارگان را راهنمای هرفردی قرارداد تا صحرانشینان و دریانوردان را به ساحل امن خویش برساند.

در آیه‌ی دیگری اشاره به هدایت تکوینی عالم دارد که خود منجر به هدایت انسان در مسائل دنیوی و اخروی می‌شود. «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (انعام/۹۷)؛ او کسی است که ستارگان را برای شما قرار داد، تا در تاریکی‌های خشکی و دریا، به وسیله آنها راه یابید! ما نشانه‌های خود را برای کسانی که می‌دانند، (واهل فکر و اندیشه‌اند) بیان داشتیم. بنابراین برای همه امکان هدایت را میسر فرموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۹ و ۸۰). آنچه‌که؛ در بیان تفسیر آیه می‌توان قید نمود تا حق مطلب را ادا نماید، به کار بردن لفظ تدبیر است که خداوند، هدایت کننده در هردو راه است. «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد/۱۰)؛ و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم.

منظور این است که انسان‌ها، در جایگاه‌های بد از آن دور شده و به سمت خوبی سوق داده می‌شوند (تستری، ۱۴۲۳: ۱۹۴).

۲-۷- بیان معنای کنایه با ارائه دلیل عقلی

علامه جوادی آملی، گاهی برای بیان تعابیر کنایی، از حجت عقل کمک گرفته است. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد.

۲-۷-۱- محافظت از آیات الهی کنایه از وحیانی بودن آن

خداوند متعال برای اینکه مردم عادی را از عدم اجازه به دخالت در قرآن آگاه نماید، در جواب افرادی که پیامبر را کاهن خواندند، چنین آیاتی را فرستادند: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَاهُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تَدَّكُرُونَ * نَزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقه/۴۰-۴۷)؛ که این قرآن گفتار رسول بزرگواری است و گفته شاعری نیست، اما کمتر ایمان می‌آورید! و نه گفته کاهنی، هر چند کمتر متذکر می‌شوید! کلامی است که از سوی پروردگار عالمیان نازل

شده است! اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم و هیچ کس از شما نمی‌توانست از (مجازات) او مانع شود. این آیات کنایه از **وحيانی بودن کلام خداوند** دارد؛ زیرا عقل نمی‌پذیرد که قرآنی که وحيانی و الهی باشد، در آن تحریف رخ دهد و این کلام الهی، می‌بایست، از سوی مبدأ نزول، از هر گونه تحریف و بطلان در امان بماند. در صورت انسانی بودن کلام الهی، مراقبت به خوبی صورت نگرفته است و در نتیجه؛ تحریف در آن صورت می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

همچنین ایشان علاوه بر استدلال عقلی، از آیات دیگر مرتبط با موضوع در تعیین معنای کنایه آیه که لزوم مراقبت از وحی پیامبران می‌باشد، استفاده کرده است. خداوند متعال برای این که؛ به طور کامل وحی را به مردم برساند، فرشتگانی را به عنوان مراقب فرستاده است که چگونگی رساندن وحی را کنترل نمایند. بیان آن را در آیه شریفه: «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَيْهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن/۲۶-۲۸)؛ دانای غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می‌دهد ... تا بداند پیامبرانش رسالت‌های پروردگارشان را ابلاغ کرده‌اند و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و همه چیز را احصار کرده است! همچنین بیان مشابه آن، در آیه شریفه دیگر چنین آمده است: «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» (فجر/۱۴)؛ به یقین پروردگار تو در کمین‌گاه (ستمگران) است؛ بنابراین جریان تحریف مستلزم آن است که مراقبت از پیامبر ناقص صورت پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۲-۷-۲- کنایه از جهان‌شمولی معارف قرآن

باتوجه به این که خداوند متعال (رب العالمین) معرفی شده است: «تَنْزِيلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه/۸۰)؛ آن از سوی پروردگار عالمیان نازل شده است. اگر مقصود از عالمین، جهانیان و عوالم باشد، معنای آیه کریمه این است که قرآن از خدای جهانیان نازل شده است و به همین دلیل با عوالم و نظام هستی تکوینی هماهنگ است و اگر مقصود از عالمین مردم جهان باشد، مقصود آیه این است که خداوند متعال، همه نیازها را در تمامی اعصار برآورده نماید، همان گونه که در آیه شریفه می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/۱)؛ زوال ناپذیر و پربرکت است کسی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۶۰ و ۶۱).

در بیان تفسیر این آیات، می‌شود به تفکیک کلمات را بررسی نمود و بیان نمود که مقصود از لفظ (کریم) یعنی: عطاکننده خیر بسیار و آن را به بخشندگی ایشان برای جهانیان ارتباط داد (طوسی، بی‌تا: ۵۱۰/۹).

۸-۲- بیان تفسیری صرف

علامه جوادی آملی در مواردی تنها به بیان تفسیری عبارات پرداخته‌اند که بدان اشاره می‌گردد.

۸-۲-۱- قرآن سخن سنگین

در قرآن کریم، کتاب الهی کلامی سنگین، معرفی شده است. «... قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل / ۵) که؛ برای هرفردی قابلیت درک را ندارد؛ بنابراین حضرت محمد (ص) را به عنوان نخستین معلم قرآن قرار داده‌اند، تابه واسطه ایشان این سخن سنگین، تبیین شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۴۶).

۸-۲-۲- کنایه از نور معنوی

در جهان هستی دو نور وجوددارد که؛ یکی نور مادی و دیگری نور معنوی است که؛ بیان آن در عبارت شریفه: «يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید/ ۲۷)؛ برای شما نوری قرار دهد که با آن (در میان مردم و در مسیر زندگی خود) راه بروید. همچنین عبارت شریفه: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام/ ۱۲۲)؛ و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود.

در عبارات شریفه، نور دنیایی را مورد اشاره قرار داده است و انسان بایستی ادب را رعایت نماید و در جهت رسیدن به نور معنوی گام بردارد که همان خداوند متعال می‌باشد؛ زیرا مسیر و صراطی که منتهی به قرب الهی می‌شود، نور اصلی است و در راه رسیدن به آن، لازم است نور دنیایی را به کار بست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸۷ و ۸۶). در این خصوص لازم است، تصریح کلام صورت پذیرد و کسی که؛ بیان تفسیر می‌نماید، وجه اختلاف را روشن کند و موارد اختلافی معنا را تبیین نماید و آن را به صورت واضح تعیین معنا نماید. همان گونه که می‌توان مراد از نور درآیه شریفه را قرآن دانست و آن را به افراد مختلف نسبت داد، همان گونه که نیز میتوان آن را به پیامبر اکرم (ص) و پیروانش نسب داد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷ / ۱۴۲).

۸-۲-۳- کنایه از حمایت درانجام فضائل و کار خیر

خداوند متعال فردی را که در مسیر یادگیری معارف قرار می‌گیرد، از درجه سختی به آسانی هدایت می‌نماید. «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ» (لیل / ۵-۷)؛ اما آن کس که (در راه خدا) انفاق کند و پرهیزگاری پیش گیرد، و جزای نیک (الهی) را تصدیق کند، ما او را در مسیر آسانی قرار می‌دهیم!

بنابراین آیات، سختی تلاش برای انجام فضائل و خوبی‌ها، باحمایت خداوند تبدیل به لذت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸۴) و باتوجه به این که؛ نتیجه تلاش مومنان بهشت است، خداوند او را در مسیر بهشت قرار می‌دهد.

البته شایسته است در ضمن بیان تفسیر آیه بدان اشارتی مختصر گردد که؛ مقصود از

عبارت فسسیسره لیسری یعنی: بازگشت به طاعت و بندگی و آسان کردن مسیر راه بهشت است (طبرانی، ۲۰۰۸: ۶/ ۵۱۱).

۲-۸-۴- کنایه از عظمت قرآن کریم

خداوند متعال در بیانی تمثیلی، عظمت قرآن را چنین به تصویر می کشد: «لَوْ أَنزَلْنَاهَا ذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر/ ۲۱)؛ اگر این قرآن را بر کوهی نازل می کردیم، می دیدی که در برابر آن خاشع می شود و از خوف خدا می شکافد! کوه به خاطر هراس و ترس از عظمت گوینده آن متلاشی می شود که بیان کننده ی عظمت قرآن و ذات مقدس الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵).

۲-۸-۵- سفره، کنایه از فرشتگان

خداوند در قرآن می فرماید: «بِأَيِّدِي سَفَرَةٍ» کِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس/ ۱۵ و ۱۶)؛ به دست سفیرانی است والا مقام و فرمانبردار و نیکوکار.

عالی ترین مقام، در دست فرشتگان است. پس سفره که به معنای نوشته است، کنایه از فرشتگان الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۹).

در تبیین معنای (سفره) لفظ نوشته را به کار برده اند و برای لفظ برره نیز، اصطلاح (کرام الکاتبین) را استعمال نموده اند که ذکر آن شایسته است و خارج از لطف نیست (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰ / ۱۳۱).

ضمن آنکه در معنای لفظ (برره) مقصود از آن را، سایر کسانی که با عبادت خداوند و اطاعت از ایشان، می توانند به درجه بالا دست یابند، تفسیر کرده اند. پس (برره) به تنهایی معنای فرشتگان را ندارد (ماوردی، بی تا: ۶ / ۲۰۶).

۲-۹- بیان شرط ضمن بیان آیات مشابه و تمثیل قرآنی

فردی که فطرت توحیدی خود را خاموش نکرده باشد، هدایت تکوینی که پاداش اوست، نصیبش می شود. همان گونه که در عبارت شریفه: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (تغابن/ ۱۱)؛ و هر کس به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می کند. در نتیجه هدایت تکوینی و عملی پس از ایمان صورت می پذیرد و اگر از آن به خوبی محافظت نماید، هدایتش فزونی می یابد.

در آیه ی دیگری می فرماید: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (محمد/ ۱۷)؛ کسانی که هدایت یافته اند، خداوند بر هدایتشان می افزاید و روح تقوا به آنان می بخشد! چنانکه درباره اصحاب کهف نیز چنین بیان می نماید: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف/ ۱۳)؛ آنها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.

در این آیات اشاره دارد که؛ هدایت تکوینی و خاصه نصیب آن ها شد و موفق شدند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸۳).

شایسته است در بیان تفسیری، عباراتی استفاده شود که در رسیدن به مقصود کمک بیشتری نماید و علاوه بر بیان تمثیل‌ها و نمونه‌های مشابه، کمی ذهن را به طرف گفتار کلی‌تر رساند و هدایت تکوینی و خاصه را به عنوان نعمتی زیاد شده به خاطر شکر نعمت ایمان دانست. «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم/۷)؛ و (همچنین به خاطر بیاورید) هنگامی راکه پروردگارتان اعلام داشت: اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود؛ و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است.

همان‌طور که در تبیین آیه کامل آمده است، نقطه مقابل ناسپاسی مجازات است که لازم می‌آید قبل و بعد آیه، به صورت کامل بیاید. ضمن این‌که؛ در جریان تبیین مفاهیم قرآنی همه وجوه آیه مورد بررسی قرار گیرد، تا کلام خداوند متعال اشتباه منعکس نشود. همان‌طور که خداوند متعال انسان را، در زمان بلاها یاری می‌نماید و بدون اراده خداوند کاری انجام نمی‌شود که بیان این در ابتدای آیه شریفه آمده است: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (تغابن/۱۱)؛ هیچ مصیبتی رخ نمی‌دهد مگر به اذن خدا! و هر کس به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می‌کند و خدا به هر چیز داناست؛ بنابراین بازگشت همه امور به سمت خداست (فراء، ۱۹۸۰: ۳/ ۱۶۱).

در بیان تفسیری دیگری، به صورت جزئی، مقصود از هدایت، قلب آمده که هر کس قلبش کار نیک انجام دهد، در زیر پرچم خداوند، قلب او را پاک می‌گرداند و خداوند قلبش را به سمت انتظار کشیدن برای ظهور امام زمان (عج) هدایت می‌نماید (تستری، ۱۴۲۳: ۳۶).

نتیجه

کنایه یکی از جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم به شمار می‌آید و باهدف تأثیرپذیری کلام و زیبا شدن الفاظ به کار می‌رود. در مقاله حاضر، روش تفسیری علامه جوادی آملی در بیان معانی کنایات قرآن در محدوده‌ی حزب مفصل، مورد بررسی قرار گرفت و نتایج زیر حاصل شد:

علامه جوادی آملی در بیان معانی کنایات، از روش‌هایی همچون: بیان تفسیری کنایات با کمک سایر آیات قرآن، توجه به سیاق آیات قبل و بعد عبارت کنایی، استفاده از آیات تمثیلی، استفاده از عبارات تخصیصی، استفاده از ادله روایی و ... استفاده کرده است. به نظر می‌آید علامه جوادی آملی، در معنا و تفسیر کنایات، روش بیان صریح معانی به همراه استناد به آیات شریفه را بیش‌تر به کار برده‌اند و از روایات کم‌تری استفاده نموده‌اند که می‌توان این مسئله را در روش کلی ایشان در تفسیر که قرآن به قرآن است، استنباط کرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش): «علل الشرائع»، قم: کتاب فروشی داوری.
۳. تستری، ابن عبدالله (۱۴۲۳ق): «تفسیرتستری»، محقق: محمد سود، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. تهبانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م): «کشف اصطلاحات الفنون»، محقق: علی دحروج، بیروت: مکتبه ناشرون، چاپ اول.
۵. ثعلبی، احمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان»، محقق: احمد ابن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶. جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ق): «الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة»، محقق/ مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۷. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش): «همتای قرآن و اهل بیت (ع)»، قم: اسراء، چاپ دوم.
۸. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۸۸ش): «حمل قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. دینوری، عبدالله (۱۴۲۸ق): «تفسیر ابن الوهب المسمى الواضح فی تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۰. رضی، محمد (۱۴۰۶ق): «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، مصحح: حسن عبدالغنی، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۱. سمرقندی، نصر (۱۴۱۶ق): «بحرالعلوم»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۱۲. شریف رضی، محمد حسین (۱۳۷۹ش): «نهج البلاغه»، ترجمه دشتی، قم: مشهور، چاپ اول.
۱۳. طوسی، حسن (بی تا): «التبیان»، مصحح: احمد عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۴. طبری، محمد (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
۱۵. طبرانی، سلیمان (۲۰۰۸م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)»، اربد: دارالکتاب الثقافی.
۱۶. عطاردی، عزیز الله (۱۴۱۳ق): «مسند امام رضا (ع)»، بیروت: دار الصفوه.
۱۷. فراء، یحیی (۱۹۸۰م): «معانی القرآن»، محقق: محمد نجار و احمد نجاستی، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، چاپ دوم.
۱۸. ماوردی، علی (بی تا): «الذکات والعیون تفسیر الماوردی»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
۱۹. ماتریدی، ابن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)»، محقق: باسلوم و مجدی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۰. مقاتل، ابن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، محقق: عبدالله شحاته، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۱. معین، محمد (۱۳۷۵ش): «فرهنگ فارسی»، تهران: سپهر (موسسه انتشارات امیر کبیر)، چاپ نهم.
۲۲. نحاس، احمد (۱۴۲۱ق): «اعراب القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

References

The Holy Quran

1. Ibn Babawiyah, Mohammad Ibn Ali (1385 SH): "Elal Al-Saraye", Qom: Davari Book-store.
2. Teštari, Ibn Abdullah (1423 AH): "Tafsir Toštari", researcher: Mohammad Sood, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh, first edition.
3. Tahanavi, Mohammad Ali (1996 AD): "Kashaf Eštelaht Al-fonon", Researcher: Ali Dehrouj, Beirut: Publisher School, First Edition.
4. Thalabi, Ahmad (1422 AH): "Al-Kashf wa Al-Bayyan", researcher: Ahmad Ibn Ashour, Beirut: Dar Al-Haya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
5. Johari, Ismail (1376 AH): "Al-Sehah: Taj Al-loqah wa Sehah Al-arabiyah", researcher / editor: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam for the people, first edition.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1390 SH): "The counterpart of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (AS)", Qom: Esra, second edition.
7. Khoshmanesh, Abolfazl (1388 SH): "Carrying the Quran", Qom: Seminary and University Research Institute.
8. Dinuri, Abdullah (1428 AH): "Tafsir Ibn Al-Wahb Al-Masmi Al-Wadhih Fi Tafsir Al-Quran Al-Karim", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, first edition.
9. Razi, Mohammad (1406 AH): "Takhis Al-bayan fi Majazat Al-Qur'an", edited by Hassan Abdul Ghani, Beirut: Dar al-Azwa, printing Second.
10. Samarkandi, Nasr (1416 AH): "Bahr al-Ulum", Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
11. Sharif Razi, Mohammad Hussein (1379 SH): "Nahj al-Balaghah", translated by Dashti, Qom: famous, first edition.
12. Tusi, Hassan (No date): "Al-Tebyan", edited by Ahmad Ameli, Beirut: Dar Al-Haya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
13. Tabari, Mohammad (1412 AH): "Jamee Al-bayan fi Tafsir Al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah, first edition.
14. Tabarani, Suleiman (2008 AD): "Al-Tafsir Al-Kabir: Tafsir Al-Quran Al-Azim (Al-Tabarani)", Arbod: Dar Al-Kitab Al-Thaqafi.
15. Atardi, Azizullah (1413 AH): "Mosnade Imam Reza (AS)", Beirut: Dar al-Safwa.
16. Faraa, Yahya (1980 AD): "The Meanings of the Qur'an", Researcher: Mohammad Najjar and Ahmad Nejati, Cairo: The Egyptian Egyptian Public Library, second edition.
17. Mawordi, Ali (No date): "Al-Nokat Wal-Oyun Tafsir Al-Mawardi", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya, Publications of Mohammad Ali Bidun, first edition.
18. Matridi, Ibn Muhammad (1426 AH): "Interpretations of the Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Matoridi)", researcher: Basalum and Majdi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first edition.
19. Muqatil, Ibn Sulayman (1423 AH): "Tafsir Muqatil Ibn Sulayman", researcher: Abdullah Shehata, Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
20. Moin, Mohammad (1375 SH): "Persian Dictionary", Tehran: Sepehr (Amir Kabir Publishing Institute), ninth edition.
21. Nohas, Ahmad (1421 AH): "Earabs Al- Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh, first edition.

Examining the views of Dr. Badawi and Ayatollah Javadi Amoli on the origin of revelation based on the fact that the “Omi” Prophet (PBUH)

(Received: 3 April 2021 - Accepted: 27 November 2021)

Mehri Bagheri¹

Abdullah Mir Ahmadi²

Abstract

The Qur'an is a kind of speech and every word has an origin. The importance of this origin in order to validate it as revelation is the Qur'an. The present study is entitled To examine the views of Dr. Badawi and Ayatollah Javadi-Amoli about the origin of revelation, relying on the “Omi” of the Prophet (PBUH) by asking the question, what is the origin of revelation? And does the fact that the Prophet (PBUH) be an “mother” have an effect on the revelation of the Qur'an? Some deny the possibility of human beings being able to communicate with the world beyond the senses and insist on the humanity of the Qur'an. They have hypothesized that the Prophet of Islam used the teachings and historical reports of his predecessors to create the Qur'an, and that the Qur'an is the result of the experiences of the Prophet (PBUH) or the genius of his genius. To prove this claim, “Omi” has been interpreted as legibility. Dr. Abd al-Rahman al-Badawi (1988), by denying the humanity of the word of the Qur'an, criticizes the view of Orientalists in this regard and considers the Prophet “Omi” as a prophet sent to the whole world. Ayatollah Javadi Amoli believes that the border between revelation and religious experience is the border between the unseen, intuition, truth and falsehood, and that the Holy Prophet (PBUH) received the truth of the Qur'an in “Maqam Ladun”. This analytical article deals with this origin by rational and narrative method and processes library data by critical analysis.

Keywords: Ayatollah Javadi Amoli, Dr. Badawi, Origin of Revelation, Orientalists, “Omi” Prophet.

1. Graduate of Level 4, Sisters Seminary, Qom, Iran (responsible author). mbg1390@gmail.com.
2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Kharazmi University, Tehran, Iran. mirahmadi_a@ku.ac.ir

بررسی دیدگاه دکتر بدوی و آیت الله جوادی آملی پیرامون خاستگاه وحی با تکیه بر امی بودن پیامبر(ع)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶)

مهری باقری^۱

عبدالله میر احمدی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه دکتر بدوی و آیت الله جوادی آملی پیرامون خاستگاه وحی، با تکیه بر امی بودن پیامبر (ص) با روش توصیفی - تحلیلی می پردازد. بحث اصالت سندی قرآن از زمان نزول آن مطرح شده و امروز نیز دنبال می گردد. برخی انتساب قرآن به خداوند را به چالش کشیده و آن را به پیامبر نسبت داده اند. قرآن و اندیشمندان اسلامی هر کدام بر مبنای گرایش به مکاتب مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی، چستی وحی قرآن را مطرح کردند. تلاش این نوشتار بر آن بوده است که با بررسی دیدگاه دکتر بدوی، فیلسوف اسلامی نومعتزلی و آیت الله جوادی آملی فیلسوف متأله، برخورد آنان با مسأله خاستگاه وحی و امی بودن پیامبر را با توجه به هدف و مبنای فکری آنان و روشی که در مواجهه با آن پیش گرفته اند، بررسی و غایت حاصل از هر کدام را تبیین نماید.

یافته های تحقیق حاکی است که دکتر بدوی با روش زبان شناسی جدلی در موضع دفاعی و نقضی به مسأله نگریسته است. وی با معرفی پیامبر امی بر بحث بر تمام جهانیان به برداشت غیرتام از شأن نبی اکرم می رسد. آیت الله جوادی آملی، با روش برهان عقلی و نقلی، ضمن پیراستن ساحت وحی از وهم، خیال و اسارت در حس و تجربه، قرآن را تنزل یافته از ذات اقدس الهی و پیامبر را تلقی کننده حقیقت آن از مقام لدن، نزد خداوند سبحان دانسته است. این مقاله تحلیلی با روش عقلی و نقلی به خاستگاه وحی پرداخته و داده های کتابخانه ای را با تحلیل انتقادی پردازش نموده است.

کلید واژه ها: خاستگاه وحی، مستشرقین، پیامبر امی، جوادی آملی، دکتر بدوی.

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۱۰
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

مقدمه

«وحی» اساسی است که همه حقایق اسلام از عقاید و تشریعات را به دنبال دارد و محل تصدیق هرآنچه پیامبر (ص) از معارف و اخبار غیبی و اوامر شرعی آورده، است. به این سبب، موضوع چپستی وحی قرآنی بیشترین پژوهش‌های علوم قرآنی را متوجه خود کرده است. از محورهای اصلی قرآن پژوهان غربی، پژوهش درباره مصدر و میزان اصالت قرآن است. در زمینه مصدر و نص قرآن، اقوال مختلف متباینی از سوی آنان دیده می‌شود. خاورشناسان بآمیزه‌ای از مطالعه تاریخ، زبان و علوم و سنت‌های شرقی قرآن را تألیف پیامبر دانسته و کوشیده‌اند منبعی دیگر، غیر از وحی برای قرآن دست‌وپا نمایند. اینان امکان این که بشری بتواند، ارتباطی با عالم و رای حس برقرار کند را نفی نموده و بر انسانی بودن قرآن پامی فشارند. فرضیه‌هایی ارائه کرده‌اند که پیامبر اسلام برای پدید آوردن قرآن از آموزه‌ها و گزارش‌های تاریخی پیش از خود بهره برده و قرآن، حاصل تجربیات حضرت رسول (ص) و یا تراوشات نبوغ ایشان است. برای اثبات این ادعا «امی» بودن را به خوانا بودن تأویل کرده‌اند. اندیشمندان و فلاسفه اسلامی به این ادعا واکنش نشان داده‌اند.

از جمله: دکتر عبدالرحمان بدوی (۲۰۰۲م) فیلسوف نومعتزلی معاصر مصری است. وی تاریخ‌نگار فلسفه و معتقد به فلسفه‌ی وجودی هایدگر، بود. اندیشه‌ی ضرورت وحی الهی را از ابن رشد به استعاره گرفت. او در علوم عقلی به تطبیق فلسفه اسلامی با فلسفه غرب اقدام کرد. «بدوی» تأثیرپذیری گسترده از مستشرقان در **شخصیت علمی** به ویژه در شیوه پژوهش، داشته است اما در اواخر عمر نسبت به حملات غربیان علیه قرآن و پیامبر اکرم، واکنش نشان داد. وی بررسی‌هایی در دیدگاه مستشرقین پیرامون نص قرآن و جمع آن انجام داده است.

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲ش) حکیم متأله، فقیه و مفسر برجسته جهان اسلام است. ایشان با انس دیرین و ارتباط علمی و قلبی وثیق با گنجینه قرآنی به طرح مسائل دست زده است که ثمره آن دریافت و بیان حقایق نورانی قرآن است. روش تفسیری ایشان روش اجتهادی جامع و دربردارنده‌ی «تفسیر قرآن به قرآن»، «تفسیر قرآن به سنت» و «تفسیر قرآن به عقل» است.

پیشینه پژوهش

تحقیقاتی در گذشته در این باب صورت گرفته است که موارد اخص آن را می‌توان برشمرد. از جمله:

۱- «تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام» در این نوشتار «بدوی» به حوزه عقاید اسلامی پرداخته است.

۲- «دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان» (بدوی، ۱۳۸۳) مؤلف با نگاهی

تاریخی به سابقه حملات علیه اسلام، قرآن و پیامبر (ص) به ویژه از سوی مسیحیان پرداخته و نمونه‌هایی از آن‌ها را نیز بیان کرده و تلاش نموده تا به مهم‌ترین اشکالات مطرح شده پاسخ گوید.

۳- «الدفاع عن محمد ضد المنتقصین عن قدره» (بدوی، بی تا) وی کتاب حاضر را در دفاع از پیامبر (ص) در انتساب قرآن به ایشان نگاشت.

۴- «وحی و نبوت» (جوادی آملی، ۱۳۸۸) در بیان تازه‌ترین و عمیق‌ترین درک فلسفی، عرفانی و قرآنی از حقیقت وحی و قرآن کریم است.

۵- «وحی و نبوت در قرآن» (جوادی آملی، ۱۳۸۸) به مباحث اصولی مربوط به وحی و شبهات و سؤالات اطراف آن پاسخ داده است.

۶- «قرآن در قرآن» (جوادی آملی، ۱۳۸۶) خصائص قرآن و از جمله وحی را تبیین نموده است.

امروزه شناخت وحی در تفکر دینی با توجه به چالش‌هایی که پیچیده‌تر از گذشته در راه باور به آن وجود دارد و دیدگاه‌هایی که زمینه انحراف عقیدتی و معرفتی همراه دارد، ضرورتی چندان می‌نماید. از این رو تحقیق حاضر بابررسی تطبیقی دیدگاه دکتر بدوی، فیلسوف نومعترلی جهان عرب و آیت‌الله جوادی آملی، فیلسوف متاله شیعه به دنبال دریافت غایتی است که این دو اندیشمند با توجه به گرایش فکری و روشی که در مواجهه با شبهات حول خاستگاه وحی درپیش گرفته‌اند؛ می‌باشد. از این جهت اثری جدید به شمار می‌آید.

برای بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر بدوی درباره خاستگاه وحی، ابتدا لازم دانسته که با طرح زمینه این بحث در زمان حاضر، نظرات مستشرقین را مرور اجمالی نماید. سپس به دیدگاه دکتر بدوی درباره وحی وامی‌بودن پیامبر بپردازد. در ادامه خاستگاه وحی و تأثیر امّی بودن پیامبر بر وحيانیت قرآن را دربسته نقد آیت‌الله جوادی آملی دنبال نماید.

۱- مفهوم شناسی

اهل لغت وحی را به معنای اشاره، الهام و کلام پنهانی و هرچیزی که به دیگری القا شود، دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۹۸۲: ۱۵ / ۳۷۹). القای امری در باطن دیگری، زمانی با صدای خالی از ترکیب و هنگامی با اشاره به وسیله برخی جوارح و وقتی به وسیله کتابت صورت می‌پذیرد (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲: ۸۵۸). به کلام الهی که به پیامبران و اولیاء القا می‌شود «وحی» می‌گویند (همان) و این القاء، یک القا کننده دارد و می‌تواند آن شخص، انسان یا فرشته یا جز آن دو باشد. خواه با واسطه یا بی‌واسطه و یک چیز و امری که القا می‌کند، خواه علم باشد یا ایمان یا نور یا وسوسه یا غیر آن و یک شیوه القای آن خواه به صورت تکوین که از سرعت برخوردار است و یا گاهی با کلام رمزی و با وارد کردن در قلب است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳ / ۵۹).

«وحی» از نظر متفکرین مسلمان حوزه علوم قرآنی پدیده‌ای روحانی است یا مکاشفه‌ای درونی و یا صدایی است که انسان وحی شونده از خارج وجودش احساس می‌کند. «كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ» (شوری/۳) این دریافت فقط در صورتی که فرد شایستگی ارتباط با عالم ملکوت را دارا باشد، محقق می‌شود (معرفت، ۱۴۱۵: ۵۱/۱). در منابع لغوی «امّی» با ریشه‌های متفاوتی آمده است. از جمله مأخوذ از ریشه‌ی «امّ» به معنای اصل که چیزهای دیگر از آن منشأ می‌گیرند (ابن منظور، ۱۹۸۲: ۳۴/۱۲) و یا منسوب به امّ؛ یعنی فرد وابسته به تربیت مادر را می‌گویند (همان). منسوب به امّ‌القری؛ ساکنان شهر مکه (همان)؛ درس نخوانده و بی‌سواد (همان). منسوب به امّت، به معنای اهالی و بومیان هر امّت و ملت.

۲- خاستگاه بشری وحی در دیدگاه مستشرقین

قرآن از اواخر قرن اول هجری (هفتم میلادی)، هدف اصلی متفکران، منتقدان و مخالفان قرار گرفت. قرآن پژوهی خاورشناسان، به عنوان مکتبی فکری و سیاسی برای شناخت جهان اسلام، با جنگ‌های صلیبی پدیدار گردید. برخی به تشکیک در حقیقت وحی اهتمام ورزیده و وحیانی و الهی بودن آن را نفی کرده و عده‌ای با رویکرد علمی به تحقیق در متون دینی به آن پرداخته‌اند (بدوی، ۱۹۸۸: ۹). اینان با انگیزه تاریخی، اقتصادی، اعتقادی و یا علمی در پی شناخت مسائل اسلام برآمدند.

در سده‌های اخیر، تجربه‌مداران همانند اعراب عصر نزول که تنها موجود طبیعی محسوس را درک می‌کردند- تصور علم غیبی و تعلیم الهی با مبانی این دیدگاه سازگاری ندارد- در نتیجه، پیامبر (ص) را مثل خود بشر می‌پنداشتند و به نفی وحیانی بودن قرآن با ادعای عدم امکان دریافت آن از سوی پیامبر (ص) روی آوردند. برای این کلام متمایز، خاستگاه بشری قائل شده و آن را صنع پیامبر دانسته و برای توجیه آن «امّی» بودن پیامبر (ص) را به معنای خوانا بودن تأویل نموده‌اند. اینان با تأثیر پیش فرض‌های خود برآند تا بگویند که قرآن، کنشی انسانی و محصول حضرت محمد (ص) است. پس ایشان بی‌سواد نبوده است و تأکید می‌ورزند که پدیده‌ی وحی حاصل خیالات پیامبر (ص) و الهامات همراه حس و انفعالات عاطفی؛ اواست (نولدکه، بی‌تا: ۱/۴). نولدکه بر حقانیت الهام پیامبرانه حضرت محمد (ص) تأکید می‌کند، اما آن را دستخوش هیجانات می‌داند که باور می‌کند که با غیب و الوهیت تماس دارد.

برخی اسلوب وحی را سجعی که توسط کاهنین و منجمین به کار می‌رفته، قلمداد کرده‌اند (عباس، ۱۴۲۱: ۴۲). «بل» استاد زبان عربی درباره‌ی اسلوب قرآن کریم پنداشت، سجع قرآن متأثر از سجع کاهنان است (بل، ۱۳۸۲: ۱۸). در واقع گفتار او را الهام جن انگاشته، چنان که در مورد کاهنان این اعتقاد وجود داشت (بالاشر، ۱۳۷۴: ۲۶). برخی منشاء وحی را اسباب طبیعی مثل رؤیا (رؤیای رسولانه) قلمداد کرده (عتر، ۱۳۴۰: ۱۴۱) و آن را

تراوش باطن پیامبران و یا حالت تظاهر بیماری (صرع) و هیستری (جن زدگی) دانستند (مونتگمری، بی تا: ۱۷-۱۸). اگرچه آنان به عدم امکان آوردن مثل قرآن اعتراف دارند (رضوان، ۱۴۱۳: ۳۷۰)، اما هراتصالی به مبدأ اعلی را منکر می‌شوند.

۳- خوانا بودن پیامبر امی در دیدگاه مستشرقین

خاورشناسان پیرامون خصوصیت تأثیرگذار «آورنده قرآن» در أخذ آن، مفهوم «امی بودن پیامبر» را به چالش کشانده‌اند. میان برخی که با نگاه علمی و حقیقت یاب به این موضوع پرداخته و دیگری که نگاه استعماری و سایر انگیزه‌ها را دنبال می‌کرده‌اند، دو دیدگاه پدید آمد.

۱- برخی از مستشرقان براساس پژوهش‌های جامعه‌شناسی، بر درس ناخوانده بودن پیامبر (ص) تأکید دارند. ویل دورانت فرانسوی، اهمیت نداشتن نگارش و خواندن و نوشتن نزد عرب‌ها و داشتن نویسنده مخصوص بعد از نبوت برای پیامبر را از عمده‌ترین دلایل درس ناخوانده بودن حضرت می‌داند (دورانت، بی تا: ۱۳ / ۲۱). توماس کارلایل انگلیسی، تازه بودن صنعت خط و نگارش در میان عرب را علت مهم در آشنا نبودن حضرت با خواندن و نوشتن می‌داند (کارلایل، ۱۳۴۹: ۵۴). کارل معتقد است: «هیچ سند تاریخی دقیقی از این که محمد می‌توانسته بنویسد و بخواند وجود ندارد.» (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۱۱۳) «لوبون» می‌گوید: «اگر محمد یک دانشمند بود، از نزول این آیات در غار «حرا» حیرت نمی‌کرد؛ چون دانشمند قدر علم را می‌داند، ولی او سواد نداشت و نزد هیچ آموزگاری درس نخوانده بود.» (لوبون، ۱۳۷۸: ۱۲۰)

۲- درمقابل، جمع کثیری از خاورشناسان تبشیری، با وجود وصف پیامبر به «امی» همچنان ایشان را خوانا و نویسا قلمداد کرده و تلاش خود را به نفی عدم توانایی محمد (ص) بر خواندن معطوف داشته‌اند (بدوی، ۱۳۸۳: ۱۱).

۴- دیدگاه دکتر بدوی در خاستگاه بشری وحی

«وحی» از اهمّ اموری است که عقاید و تعلیم دین برآن تکیه می‌کند و جهت اقناع انسان به اعتماد به تشریح و معارف و مفاهیم هستی و حیات اهمیت دارد. شک در وحی سبب بی‌اعتمادی به معارف دین می‌گردد (العالمی، بی تا: ۲ / ۳۱۰). «بدوی» معتقد است پس از رویارویی اسلام و مسیحیت، در مغرب زمین این احساس به وجود آمد که باید، در برابر خطر بزرگی به نام اسلام ایستاد. یوحنا دمشقی قبل از سال ۷۳۵ میلادی می‌گفت: «پس از اندکی بررسی در باب ملت (مسلمان) به خوبی پیداست که برای ملت‌های مسیحی غرب، مصیبتی خواهند بود.» (بدوی، ۱۳۸۳: ۹) بنابراین به شناخت منابع اسلام و مصادر آن و اصالت سندی قرآن با فرضیه‌های مطابق انسجام‌گرایی با عقایدشان اقبال نمودند و مقدم آن را خاستگاه قرآن با پیش فرض اقتضات تألیفات بشری قرار دادند. «بدوی» با ذکر مصادیقی که مستشرقین بر خاستگاه بشری وحی، از قرآن اقامه کردند به

نقد آنان می‌پردازد که در ادامه به برخی از آن مصادیق اشاره می‌شود.

۱- رژی بلاشر در ترجمه فرانسوی قرآن، واژه «اقرء» را به واژه «prech» ترجمه کرده است که معنی مجازی «بشر» می‌دهد. «بدوی» پذیرش این معنی از واژه اقرء را سخت و بعید می‌داند اما به همین مقدار بسنده می‌کند.

۲- «فرانتس بوهل» زبان‌شناس دانمارکی، سوره علق را مطابق کتاب اهل کتاب، سوره‌ای یهودی و مسیحی قلمداد کرده است اما «بدوی» از نظر تاریخی آگاهی پیامبر در آن زمان و در مکه، محتوای کتب یهودی و مسیحی را منتفی می‌داند (بدوی، بی‌تا-الف: ۵۱).

۳- در سوره‌ی مدثر، مستشرقین مدعی اقتباس قرآن از کاهنان شده‌اند؛ چون کاهنان سرشان را در هنگام استقبال وحی می‌پوشاندند. «توراندریا» این را روش معمول مدعیان رابطه با نیروی الهی دانسته که پیامبر از آنها تقلید کرده است (همان، ۵۵).

«بدوی» این ادعا را مبالغه می‌داند و می‌گوید: دلیلی بر اینکه چگونه از «سوره مدثر» این نتایج را گرفته‌اند، اقامه نموده‌اند و در قرآن و سنت نیامده که پیامبر، رداء مخصوصی در هر بار که وحی نازل می‌گردید، برتن می‌کرد (همان) و کل چیزی که این مصادر می‌گویند این است که پیامبر در زمان مدت وحی، احساس سرما داشته و طلب ردا برای پوشش داشتند (بخاری، ۱۴۰۷: ۶۲۱ و ۷۴۵)، نه اینکه ردا بیوشند و به استقبال وحی بروند. پس رابطه‌ای بین ردا و بین لباس احبار یهود و کهنه یا انباء بنی اسرائیل نیست (بدوی، بی‌تا-الف: ۵۶-۵۵). این فرضیات، خیالات مستشرقین است و نقل‌های تاریخی با آن موافق نیست.

۴- آلویس شبرنگر اتریشی در کتاب (حیات محمد و ثقافته، ص ۲۰۸) حالت‌های پیامبر، هنگام نزول وحی را بیماری شبیه به صرع می‌خواند که با حاضران به گونه‌ای سخن می‌گوید تا مرعوب او شوند، اما «بدوی» این نقل را اتهام و تقلیدی از «کتاب بیزنطین، سال ۸۲۰، ص ۱۲» که حالات هنگام وحی را صرع می‌داند. «بدوی» آن را فاقد منشأ علمی و مخالف روایات دانسته است. وی می‌گوید: در حقیقت حالت‌های پیامبر در هنگام وحی از تب و سرما و عرق و غیره، قبل از هرچیزی دلالت بر تقویت ایمان به غیر بشری بودن وحی دارد که نام صرع نام درستی برای آن نیست (بدوی، ۱۳۸۳: ۱۴). به خصوص با توجه به شخصیت پیامبر که متصف به خلق عظیم است.

۵- دیدگاه دکتر بدوی بر خوانا بودن پیامبر

«بدوی» در بررسی واژه‌ی «امّی» به عنوان صفت پیامبر (ص) در آیه‌ی: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...» (اعراف/ ۱۵۷) با تأمل در آراء لغویون، برای این واژه، دو مبدأ کلی اشتقاق ذکر می‌کند: (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۰) «امّی» از «امّت»؛ منظور «امّت عرب» است که به طور کلی «امّی» بودند. «امّی» از «ام» به معنای ناخوانا - نانویسا یعنی همان‌گونه است که مادرش او را به

دنیا آورده و نوشتن را فرا نگرفته بوده است؛ چون نوشتن صفتی اکتسابی است (ابن منظور، ۱۹۸۲: ۳/۲). بنابر معنای اشتقاق اول، پیامبر را منسوب به امت عربی می‌دانند و معنای اشتقاق دوم، پیامبر امّی است که خواندن و نوشتن نمی‌دانسته است. وی با نقد ادله مستشرقین درباره امّی بودن پیامبر، معنای «امّی» را «پیامبر عالمی» دانسته است. در ادامه به مواردی از آن اشاره می‌گردد.

الف) آلوئیس اشپرنگر (Aloys Sprenger) (۱۳۸۱) در بررسی واژه «امّی»، آن را با برداشتی از آیه‌ی «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره/ ۷۸) و طبق شرح زجاج از واژه «امانی» به معنای قراء و خوانندگان (زجاج، ۱۴۰۸: ۱/۱۵۹) «امّی» را شخصی دانسته که می‌تواند بخواند ولی نمی‌تواند بنویسد (اشپرنگر، بی‌تا: ۳/ ۴۰۱ - ۴۰۲).

«بدوی» دیدگاه اشپرنگر را به نظر پیشوای شیعه، امام جعفر صادق (ع) که فرمودند: «کان النبی (ص) یقرء الکتاب و لا یکتب» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/ ۱۳۲) قابل بازگشت می‌داند (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۳).

ب) «ونسینک» (Arent Jan Wensinc)، «امّی» مشتق از کلمه‌ی «امت» بوده و منظور آن، امت عرب به معنای گروه بت‌پرست، غیر اهل کتاب و نژادپرست است و کلمه عبری «گوی» معادل آن است.

«بدوی» معنای کلمه «گوییم» را مشکوک خوانده است. زیرا کلمه «گوییم»، به طور کلی، در زبان عبری به معنای «امت‌ها» است؛ بنابراین، لفظ «گوییم»، نزد یهودیان، در حلی که آن را در شبه جزیره عربستان پیش از اسلام، مشهور گرداند، رواج نداشته است؛ لذا رأی «ونسینک» اگر به طور کلی خطا نباشد، دقیق هم نیست (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۴).

ج) «هرویتس» (Horovitz)، (۲۸۸۱ - ۹۳۹۱) ادعا می‌کند که کلمه «امّی» به معنای بت‌پرست است و با عبارت عبری «امّها عولام» (ummothaolam) به معنای ملت‌های جهان در مقابل ملت اسرائیل، مترادف می‌باشد (همان، ۲۶). بدین ترتیب، یهود همسایگان عرب خود را «امّی» می‌خواندند و منظورشان جهل به قرائت و کتابت نبود؛ بلکه بیش‌تر مفهوم بیگانه و «oyim» مورد نظرشان بود.

«بدوی» توجیه هرویتس از کلمه «امّی» را دارای معنایی تحقیرآمیز دانسته است. چه مفهوم «ملت‌های جهان» از نظر یهودی‌ها، دربردارنده این معناست که این ملت‌ها در مقایسه با ملت یهود، نادان، کافر و گمراه هستند؛ بنابراین، چگونه امکان دارد محمد (ص) خود را به ویژه در برابر یهودیانی که با او به مجادله می‌پرداختند به این صفت توصیف کند و چنین معنایی را قصد کرده باشد؟ حمل واژه «امیون» بر گروه غیرمعتقد به اصل وحی و نبوت ناروا است.

د) فرانتس بوهل (Frants Buhl) لفظ «امّی» را مشتق از کلمه «امت»، در زبان یونانی، کلمه «لایکوس» (Laikos) می‌داند و به معنای کسی است که نسبت به امور دین

درایت ندارد و از آنجا که پیامبر (ص) بازرگان بودند به این نتیجه می‌رسد که خواندن و نوشتن را به خوبی می‌دانست اما کتاب مقدس را نخوانده بود. اگر محمد می‌توانست کتاب تورات را بخواند، در نقل عبارات یا داستان‌های تورات هرگز دچار اشتباه نمی‌شد! (بدوی، ۱۳۸۳: ۲۷) وی تنها از طریق دانشمندانی که آن را درس می‌دادند، آگاه شده بود. (فرقان / ۴)

از نظر «بدوی»، لاییک یا سکولار به معنای کسی است که در امور دینی، تخصص ندارد. درحالی که معقول نیست پیامبری که آمده تا بنیادهای دین جدیدی را بنانهد، خود را در برابر یهودیان و مسیحیان همچون شخصی ناآگاه در حوزه دین، توصیف کند! در نتیجه رأی «بوهل» نیز بی‌پایه و اساس است.

وی در دلالت امی، بر امت عربی با تحلیل تاریخی خدشه وارد می‌کند و بیان می‌دارد، دلیل و تحلیل قطعی بر عدم وجود نگارش در میان عرب‌ها، وجود ندارد. به علاوه اینکه وجود کمبود نگارش در میان امت‌های متعدد و دلالت آیات در واژه‌ی «امی» بر امت‌ها، اختصاص صفت «امی» را تنها به امت عرب تکذیب می‌کند.

تفسیر «بدوی» درباره واژه‌ی «امی» حاکی است که وی کلمه‌ی «امی» را مشتق از کلمه «امم» و به معنای جهانی، شایسته یا فرستاده برای همه امت‌ها، می‌داند؛ پس صفت «امی» که بر پیامبر (ص) اطلاق می‌شود با استناد به آیات (بقره / ۷۸؛ آل عمران / ۲۰ و ۷۲؛ جمعه / ۲) به معنای «النَّبِيُّ الْعَالَمِي»؛ پیامبر جهانی است که به سوی همه امت‌ها مبعوث شده است و بر این اساس، کلمه «امیون» هم به معنای تمام امت‌هاست (بدوی، ۱۳۸۳: ۳۳-۳۵).

۶- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی وحی و خاستگاه بشری برای قرآن

مستشرقین بالاخص تبشیری‌ها، نص قرآن را دارای منشأ بشری دانسته که محمد رسول (ص) مؤلف آن است و تجربه زندگی است که با تجربه نبوی ارتباط دارد. (نولدکه، بی‌تا: ۱/ ۴) نولدکه از آن رو که تاریخ را کنش انسانی می‌داند بر این پژوهش‌ها، تاریخ قرآن نام نهاد تا مصرح دیدگاه آنان، مبنی بر اینکه قرآن کنشی از سوی پیامبر (ص) است، باشد. اینان قائل هستند که منبع وحی خود حضرت رسول (ص) بوده و هیچ ربطی به عالم غیب، ماوراء عالم ماده و طبیعت ندارد.

آیت‌الله جوادی آملی، نگاه بشری به خاستگاه قرآن را به جهت نگاه حس گرایی قائلین این دیدگاه قلمداد نموده‌اند. با توجه به امی و نادان بودن عرب عصر جاهلی زمان نزول قرآن؛ به این سبب غیر از موجود طبیعی محسوس چیزی را ادراک نمی‌کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶/ ۳۵۰). در ابطال نبوت رسول اکرم (ص) چنین می‌اندیشیدند: «هل هذا إلا بشر مثلكم أفتأتون السحر وأنتم تبصرون» (انبیاء / ۳) به زعم آنان محال

است بشری که در ظاهر مانند ماست، از آسمان وحی دریافت نماید و زاییده بشری مثل ما را سحر می‌دانستند؛ از آن جهت که خود را مانند پیامبر بشر محسوس می‌دانستند. همانگونه که امروز، برخی تجربه‌مداران نیز، چیزی که قابل مشاهده به حواس و تجربه پذیر نباشد را انکار می‌کنند، و حیانی بودن قرآن را به زیر سؤال می‌برند.

با توجه به اعتراف قرآن‌کاوان مبنی بر اینکه سبک قرآن از یک مبدأ فصیح و بلیغ و با محتوای متین و بدیع صادر شده است. چگونه بشری چنین امری برای او امکان پذیر و میسر است؟ در این ارتباط نیز توجیهات و تشکیکاتی از نگاه این افراد آمده است. اینکه آیا بشر می‌توانسته با تجربه شخصی از نوع دینی این کلام را القا نموده باشد یا امکان دارد از تراوشات ذهنی فردی نابغه برزبان‌ش ساری گردیده باشد و یا اصولاً چنین تصویری امکان دارد که به پای تعلیم دیگری نشسته و از این طریق، فصیح‌ترین عبارات و عمیق‌ترین معارف را بر جهان و بر انسانیت عرضه کرده باشد. در این راستا، دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌کنیم.

۷- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره تجربه دینی

برخی مستشرقین مانند «بل» و «وات» (بل، ۱۳۸۲: ۱۸) پنداشتند که وحی تجربه ذهنی است که پیامبر (ص) در نتیجه قدرت فکر و صفای باطن آن را درک کرده است. «تورآندرائه» (Tor Andrae) در بررسی روان‌شناختی تجربی، وحی را تجربه راستین حضرت قلمداد کرده است (خرمشاهی - دانشنامه، ۴۷). «گلدزیهر» محتوای دعوت پیامبر را آمیزه‌ای از فرهنگ عربی با آرای معارف دینی یاد می‌کند که پیامبر خود آن را وحی نام گذاشته است (گلدزیهر - دانشنامه، ۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی، در مورد تجربه دینی بودن قرآن، قائلند که مفهوم تجربه دینی از بدو پیدایش، در قرن نوزدهم در غرب با تعریف دقیقی همراه نبوده و در تعریف و تفسیر دو واژه‌ی تجربه و دین، اختلاف نظر بسیار است و همین امر، مشکل جدی در برداشت‌ها و نتایج حاصله پدید آورده است. گستردگی مفهوم تجربه به گونه‌ای است که تجربه حسّی معمولی تا خواب و تخیلات و حالات فوق العاده بی‌اختیار یا با تعمّد و تدبیر کامل، همگی از تجربه به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۸-ب: ۸۳). دین نیز در معنای خاص مجموعه‌ای از عقاید و اخلاق و حقوق و فقه الهی است که از راه‌های اثبات شده به وسیله پیامبران و مشاهدات آنان به دست می‌آید. در این صورت، چنانچه کسی واقعه‌ای را با مشاهدات باطنی ادراک کند، آن را تجربه دینی قلمداد می‌کند (همان، ۹۰). با تعریفی که منطق از تجربه می‌دهد یعنی چیزی که انسان با مشاهده و آزمون مکرر، حکم به قطعی بودن آن می‌کند؛ پس تجربه حاصل از مشاهدات باطنی شخص، از نوع تجربیاتی نیست که در علوم مختلف دیگر مورد مشاهده و آزمایش قرار گیرد، بلکه چنین تجربه‌ای دست‌خوش عوامل غیر دینی قرار می‌گیرد؛ بنابراین از نظر

منطقی، تجربه دینی اشخاص، مورد اشکال است (همان، ۸۸). اغلب فلاسفه دین پژوه غربی، تأیید کرده‌اند که تجربه دینی، نوعی «احساس» و تبیین مافوق طبیعی است و متضمن مفاهیم و قواعد و دستورهای زبانی و شیوه‌های استدلالی است (همان، ۸۴). بر این پایه، برخی از معاصران، «وحی» را تجربه دینی قلمداد می‌کنند و آن را مقوم شخصیت و نبوت انبیا می‌دانند (همان، ۸۵). برخی نیز، تجربه دینی را واقع‌ای دانسته‌اند که شخص تجربه‌گر از سر می‌گذراند، نسبت به آن آگاه است (همان، ۹۱)؛ بنابراین تجربه‌های معمولی، نیازمند تکرار و پشتوانه‌ای از نوع قیاس پنهان است و با اشکالات فراوان روبه روست.

فرآیند تجربه‌ی دینی به جهت شفاف نبودن، خالی از ابهام نیست و شناختی نسبت به آن فرآیند نداریم (همان، ۸۶) و اصولاً معیار بازشناخت تجربه‌ی دینی از تجارب دیگر و معیار صدق آن معلوم نیست (جوادی آملی، بی‌تا: ۵۹)؛ بنابراین بدون رجوع به باورها و مفاهیم و آموزه‌های دینی، تبیین تجربه دینی میسر نیست.

مرز بین وحی پیامبران با تجربه دینی، مرز بین غیب و حق خالص با شهود آمیخته حق و باطل است که مصون از وهم و خیال نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸-ب: ۹۳) اما پیامبران الهی، در اثر تجرد جان و صفای روح و طهارت ضمیر به مرحله خاص وجودی و مقامی می‌رسند که در آن مقام، اصلاً جای باطل و شک و تردید نیست و وسوسه شیطان به آن مقام راه ندارد. زیرا سقف تجرد شیطان و جولانگاه او تا تجرد وهمی است و او به مقام حق و اخلاص که دارای تجرد ناب، خالص از هر خلیطی، فزازی ندارد (همان، ۹۴). در حالی که پیامبران، حق و پیام از جانب خداوند را در مقام تجرد تام، صریح و روشن دریافت می‌کردند و عمیق‌ترین مسایل متافیزیک و پیچیده‌ترین مسایل فیزیکی را به روشنی نور می‌بینند (همان، ۹۲) و شهود و کشف شیطان در چنین فضایی هرگز راه ندارد. این ادراک نه تنها نیازی به تکرار و برهان و قیاس عقلی یا سند معتبر نقلی نیست، بلکه خود پشتوانه برهان عقلی و دلیل معتبر نقلی‌اند (همان، ۹۵). آنچه را پیامبران به نام وحی ادراک می‌کنند، اگر کسانی نام آن را تجربه دینی بگذارند، در نام‌گذاری سخنی نیست.

تجربه‌ی کسانی که پیامبر یا پیشوای معصوم نیستند، اعم از کشف و شهود، همگی از جهت صحت سنجی نیازمند عرضه به میزان است (همان، ۹۸) چون از دست‌آوردهای قوه متخیله خود اوست و در معرض آسیب از ناحیه ادراک، تجربه‌گر، تجربه شونده و ادراک‌کننده است و در مرحله خیال و توهم، راه برای تاخت و تاز شیطان باز است: «... إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ...» (انعام/ ۱۲۱) شیطان‌ها با دوستانشان مرموزانه به گفت‌وگو می‌نشینند تا با مؤمنان به جدال برخیزند.

تجربه‌ای میزان است که تجربه‌گر، فرشته وحی را چونان علم ضروری ما به هم‌نشینان، بشناسد و صدای وحی را بشنود و متن قرآن و کلام الله ناطق باشد (همان، ۱۰۳).

آنچه پیامبران می‌یابند، همگی حق است از این رو، سخن پیامبر چون بر اساس یقین و شهودش تام است؛ (همان، ۱۰۲) میزان متن، شهود است. زیرا او شاهد و قائل حق و مخلص است و شیطان تسلیم اوست (همان، ۱۱۸).

۸- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی صدور وحی از نابغه

عده‌ای وحی را زاییده نبوغ فکری پیامبر دانسته‌اند، زیرا خداوند را فراتر از آن می‌دانند که انسانی با او ارتباط برقرار کند. آیت‌الله جوادی آملی خاستگاه اول تا آخر قرآن را وحی و موهبت الهی می‌داند که مشتمل بر حقایقی است که برترین نوابغ با شگرف ترین قدرت باطنی یارای دست اندازی به جمله‌ای از آن را ندارند. ایشان راه نبوغ و نبوت را جدا دانسته و تفاوت آن دو را اساسی و جوهری می‌دانند. زیرا نه وحی و نه دین حاصل فکر نابغ نیست. نوابغ انسانی، تفاوت اساسی و جوهری با نبوت دارد. علم نوابغ ناشی از فکر و دانش حصولی آنان است که مربوط به تصوّرات و تصدیقات است. ولی ره‌آورد پیامبران از نوع یافتن حضوری است که آن را در وجود خود می‌یابد. نه تصوّر است و نه تصدیق. علاوه اینکه مفاهیم، ذهنی و دانش حصولی، همگی قابل تعلیم و تعلّم و انتقال است ولی ره‌آورد شهودی پیامبران راه تعلیم و تعلّم ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۹). رسول اکرم (ص) در «مقام لدن» حقیقت قرآن را دریافت و در طی دوران رسالت نیز رقیق‌ترین مرحله قرآن را در قالب الفاظ اخذ نمود.

ره‌آوردی از فرد امی که همه نوابغ علمی جهان در هم‌آوردی و مبارزه علمی و عقلی و اخلاقی با آن دچار استیصال شده‌اند؛ نشان از آن دارد که راه نبوت پیامبران غیر از نبوغ نوابغ است (همان، ۱۶۰). یکی حصولی و مفهومی است و دیگری شهودی و حضوری. هیچ نابغه‌ای در طول دوران‌ها نتوانسته از تراوشات شعور باطن خود دست آوردی همانند قرآن که تامین کننده اعتقادات و اخلاقیات و قوانین فقهی حقوقی و اجتماعی بشر باشد؛ با کوتاه‌ترین لفظ و بلندترین معانی به ارمغان آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۸-ب: ۸۰). در آیات و سوره متعدد همانند سوره مبارکه «اسراء» که عصاره حکمت نظری و عملی را در چند آیه تبیین می‌کند. «ذلک ممّا أوحی إلیک ربّک من الحکمة...» (اسراء/ ۲۳-۲۹). بنابراین، نابغه دانستن پیامبر، توهّمی نشأت گرفته از نشناختن حقیقت وحی و نبوت است. رسول تشریعی از معصوم برتر و به طریق اولی از غیر معصوم و عارف و نابغ و ماهر تمایز محرز دارد.

۹- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره امکان تعلیم از غیر

برخی خاستگاه قرآن را متأثر از فرهنگ یهود و نصاری دانسته و چنین برداشت کرده که محیط محلی مثل یهود و نصاری و وثنیت و محیط بیرونی مثل مجوس و زرتشتی بیشترین تأثیر را بر شخص حضرت داشته است (بل، ۱۳۸۲: ۱۸) به گونه‌ای که قرآن را از دیانت‌های مختلف و مذاهب با وجوه مشترک بین آنها جمع نمود و یا قائلند که

محتوای وحی از فرد خبره همانند ورقه ابن نوفل رئیس اکادمی علمی مکه و دیگران فراگرفته و در قرآن نقل کرده است.

تعلیم پیامبر از معلمی از جنس بشر به مثابه تحصیل علوم و معارف قرآن از غیر مجرای وحیانی است، در صورتی که علم اندیشوران بشری در رشته های علمی از راه اجتهاد و استنباط شخصی است. اما در عصر جاهلی، که مردم در جهل علمی غوطه ور بودند؛ چه کسی و از چه طریقی واز کدام معلم، توانایی دریافت و اجتهاد علمی را داشته است؟ ودر ثانی بهره دانشمندان بشری، از آن علوم، مفاهیم ذهنی و علمی حصولی است. که مصون از سهو و نسیان و بیهوده نیست (همان، ۸۰). در حالی که در قرآن، نه تنها هیچگونه اختلافی نیست، بلکه متن و معارف آن در همه ی امور متمایز است، به گونه ای که در معرض هموردی قرار گرفته است. «فأتوا بسوره من مثله» (بقره/ ۲۳)

علاوه براین، برای رسیدن به معرفت و یا دانستن حادثه ای یا باید آن را از کسی شنید یا در کتابی خواند یا خود شاهد صحنه وقوع آن حادثه بود. درحالی که پیامبر (ص) نه خود می دانست «ما کُنتَ تَدْرِی مَا الْکِتَابُ» (شوری/ ۵۲) و نه به مکتب رفته بود «النبی الامی» (اعراف/ ۱۵۷) و نه کسی بود که به او تعلیم دهد. زیرا پیامبر از میان اُمّیین برخاسته شد «هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْاُمِّیِّیْنَ رَسُوْلًا» (جمعه/ ۲)، مردمانی که خود از علم و فرهنگ بی بهره بودند و جز اندکی از آن ها خواندن و نوشتن را نمی دانستند چه رسد به فهم و تعلیم معارف و اسرار غیب؛ آن هم با تحلیل های روانی و اجتماعی دقیقی که در قرآن کریم برای آنها بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴/ ۲۶۱) پس اخبار غیبی را از نه کسی شنیده و نه در هیچ کتابی خوانده است «ما کُنتَ تَعْلَمُهَا اَنْتَ وَلَا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا» (هود/ ۴۹) و نه شاهد صحنه وقوع این حوادث بود. «وَمَا کُنتَ لَدَیْهِمْ...» (آل عمران/ ۴۴) و اصولاً این خبرها به این شکل در تورات و انجیل نیست و نه کتاب های آنان در دسترس بوده است. پس مجاری آگاهی از اخبار غیبی و معارف الهی از طرق فوق منتفی می نماید.

۱۰- دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره امی بودن پیامبر (ص)

«امّی» اگر منسوب به «أمّ» به معنای مادر باشد، کنایه از مکتب نرفتن شخص امی می کند (آلوسی، بی تا: ۴۷۶) و این که او از علم و معرفت همان قدر برخوردار است که به طور طبیعی از مادر به او رسیده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ذیل واژه ام). به تصریح قرآن نبی اکرم (ص) «امّی» بودند. «الَّذِیْنَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ» (اعراف/ ۱۵۷) وصف امی بودن از رسول اکرم (ص) است و دیگران نیز واجد آن هستند. خود این صفت نشان کمال نیست، هرچند می تواند نشان شخص معین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵/ ۳۰۰). امی بودن در مورد حضرت رسول (ص) یعنی علم خود را نزد کسی فرانگرفته اند. این صفت نفی علم از حضرت نمی کند بلکه نفی هر گونه تعلیم و اکتساب

آن از طرق موجود در فراگیری علم به طور عادی را می‌کند. کنایه از این دارد که حضرت برای درس خواندن به مکتب نرفته بود. همانطور که امام سجاد (علیه‌السلام) می‌فرماید: «...محمّد اُمّی لم یختلف قطّ اِلی أصحاب کتب و علم ولا تتلمذ لأحد ولا تعلّم منه...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۳۰) و به هر حال، واژه‌ی «اُمّی» چه مشتق از «ام» باشد و چه از «امت» و «امت» به هر معنی باشد، معنی این کلمه درس ناخوانده است. یعنی پیامبر ناخوانا و نانویسا بودند. اما آیا پیغمبر اکرم با وضع خاص «سُنُقْرُکْ فَلَاتَنْسَیْ» (اعلیٰ/۶)، نیازی به کتابت و قرائت از روی کتاب داشت همان نیازی که دیگران به خواندن و نوشتن دارند، را دارا می‌باشند؟

۱۰-۱- اُمّی مُعَلِّم به تعلیم الهی

هر کسی نیازمند به معلم و نیرویی الهام بخش است. خداوند درباره رسول اکرم می‌فرماید: «و وجدک ضالاً فهدی» (ضحیٰ،/) تو بی‌خبر بودی که خدا تو را با خبر ساخت «لقد قرن الله به منذ کان فطیماً اعظم ملک من ملائکته یسلک به طریق المکارم و محاسن اخلاق العالم» (سید رضی، خطبه ۱۹۰) از کودکی خداوند بزرگترین فرشته خویش را بر تعلیم و تربیت او سوق داد. رسول اکرم (ص) قرآن را نه از کلاس و علم استدلالی که مستقیم با شهود و حضور از تنها ذات عالم به غیب آگاه شده اند. «وَعَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ» (نساء/۱۱۳) یعنی خدا به تو چیزی آموخت که هرگز نمی‌توانستی آن را فراگیری (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴/۳۶۰). بیان سرگذشت پیشینیان آن هم با تحلیل‌های روانی و اجتماعی دقیقی که در قرآن کریم برای آنها بیان شده است و نیز از زبان فردی اُمّی، نشان ارتباط وی با غیب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸-ب: ۳۱۹). معلّم حقیقی که در هر نشئه‌ای ذات اقدس خداوندی است، به متعلّم می‌گوید که چه در نشئه غیب و ام‌الکتاب و چه در نشئه شهادت و عربی مبین، تو نمی‌دانستی و از خودت نمی‌توانی چیزی بدانی «تِلْکَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَیْبِ نوحِیْهَا اِلَیْکَ مَا کُنْتَ تَعْلَمُهَا اَنْتَ ..» (هود/۴۹). تا در چهل سالگی یعنی با بعثت و رسالت ایشان جوامع علم اولین و آخرین به ایشان اعطاء شد. «...بقی کذلک اربعین سنة ثم اوتی جوامع العلم حتی غلّم علم الأوّلین والاخرین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹/۱۷۵).

هر شخصی که بخواهد حامل حقیقت قرآن باشد و آن حقیقت به او عطا شود، حتماً باید اولاً، کتاب و حکمت قرآنی آن گونه که هست به او تعلیم شود. ثانیاً، علم آنچه که نمی‌توانست آن را بیاموزد به او بخشیده گردد. آن گاه به مرحله ادراک حقیقت قرآنی رسیده و بر او القا شود. (جوادی آملی، بی‌تا-ب: ۴/۳۵۵) یعنی علم نافع، علمی است که اُمّی بودن را شکوفا کند و علم اُمّی، دانشی است که بر قبول از وحی بیافزاید؛ فرق دقیق بین اُمّی بودن و علم اُمّی داشتن، است. که یکی نقص است و دیگری کمال. علم اُمّی با عقل به علم طهارت می‌بخشد (جوادی آملی، بی‌تا-الف: ۷۸). علم نافع همان علم صائب و جهان‌بینی الهی است که همه علوم را جهت‌دار می‌کند و کسی که از آن

برخوردار است عالم حقیقی است. این نکته از تقابل بین امّی و اهل کتاب در (مائده/ ۴۶) قابل استنباط است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶/ ۲۰۳) و منشأ علم صائب توحیدی فقط «وَحی الهی» و کتاب آسمانی است (همان). پیامی روحانی و وحیانی است که از جایگاهی فراتر بر جایی فروتر که از صلاحیت و امانت برخوردار است لقاء می شود (معرفت، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۴). پس پیغمبر امّی بود و این امّی بودن برای او کمال بود، زیرا او علم خویش را از بالا فرا گرفته بود.

۱۰-۲- پیامبر امّی، معلّم امّیین اَرْض و سماء

رسول اکرم «عالم امّی» است. امّی که در مکتب خداوند، عالم شد؛ سپس معلم دیگر امّیین قرار گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹/ ۹۰). «...وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (جمعه/ ۲) خداوند از میان همه امّیین جهان (انسان ها و غیرانسان ها) رسول اکرم (ص) را برگزید، تا معلّم آنها باشد. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا» (جمعه ۲/ تعلیم جهت جهل زدایی و جریان تزکیه برای ضلالت رویی از شاخصه های اصلی آن قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸). ایشان معلم عالم و آموزگار صد مدرّس شد. «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۱۵۱) پیامبر (ص) چیزی را به شما تعلیم می دهد که شما نه تنها اکنون آن را نمی دانید، بلکه هرگز به خودی خود نمی توانید آن را بدانید (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴/ ۳۶۰).

سراسر عالم در پیشگاه رسول اکرم (ص) امّی، ناخوانا و نانویسا هستند، اگرچه فرشتگان آسمان یا عالمان، حکیمان و فرزندان زمینی، یا جنّیان باشند، زیرا همه فضیلت مداران علمی، نسبت به آن مقامی که فاقدند، امّی اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸- الف: ۱۰۰) و هرگاه حوزه علمی رسول اکرم (ص) به چهره آسمانیان باز گردد و راهزنانی نباشند تا مانع بهره یابی صحیح باشند، قهراً اهل آسمان از علوم لدنی آن حضرت بهتر استفاده می کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹/ ۹۲).

۱۰-۳- امّی بودن پیامبر نافی خاستگاه بشری قرآن

در اعجاز قرآن هیچ تفاوت و امتیازی میان رسول حکیم با رسول امّی نیست. قرآن در هر صورتی معجزه است؛ خواه رسول الله حکیم آن را دریافت کند یا رسول الله امّی آن را تلقّی نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸- ب: ۲۹۲). اعجاز قرآن کریم ذاتاً مربوط به محتوای خود آن است و امّی بودن آورنده آن شرط اعجاز قرآن نیست؛ چنانکه عالم بودن او نیز مانع اعجاز آن محسوب نمی شود باز هم کلام الله خواهد بود؛ زیرا این سخنان از انسان نیست خواه عالم، خواه امّی (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۲۸). امّی بودن آورنده قرآن نشانه آن است که معجزه محصول آموزش و مکاتب بشری نیست. خدای سبحان، افزون بر آنکه به قرآن تحدّی کرده است. (اسراء/ ۸۸) به شخص پیامبر اکرم (ص) نیز تحدّی کرده است که اگر می توانید چنین کتابی با همه حکم و معارف آن به

وسیله فردی امّی بیاورید (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۸/۱): «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (بقره/۲۳) و اگر در الهی بودن قرآن شک دارید، سوره‌ای را از کسی همانند او بیاورید که درس ناخوانده و مکتب نرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۶/۱۷) کار خارق‌عادت خواه به صورت شیء خارق‌عادت باشد، مانند خود قرآن، خواه به صورت شخص خارق‌عادت باشد، مانند رسول امّی (ص) معجزه خواهد بود. یعنی خواستگاه بشری نخواهد داشت.

اگرچه در فرض عالم بودن افراد باطل‌گرا در مقام اقامه برهان، تردید به خود راه می‌دادند «إِذَا لَارْتَابَ الْمِطْلُونُ» (عنکبوت/۴۸) که پیامبر به جهت عالم و دانشمند بودن، قرآن را خلق کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸-ب: ۲۹۱) چنانکه با وجود امّی بودن اونیز شک کردند و تهمت زدند که این قرآن کلام بشر است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲/۴۲۸).

قرآن با تقسیم موجود به مجرد و مادی و توزیع معرفت به حسّی و عقلی و وحیانی، آنان را به معرفت‌شناسی صحیح و هستی‌شناسی ناب هدایت کرد. آنگاه بیان داشت که پیامبر (ص) هرچند از نظر بدن محسوس همانند آنهاست و آنان نیز همسان جسم طبیعی پیامبرند اما روح مجرد وحی‌یاب پیامبر در مرحله‌ای از کمال وجودی به سر می‌برد که شایسته دریافت کلامی الهی و لایق نزول کتاب خداست و این لیاقت و قابلیت در آنان نیست؛ پس آنها به طور مطلق همسان رسول اکرم نیستند.

۱۱- بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها

قرآن‌پژوهان با توجه به هدف پژوهشی خود به تحقیق در خاستگاه قرآن پرداخته‌اند. اینان با تأثر از نوع باور و نگرش و همچنین روش بررسی و نوع انتخاب اسناد و منابع یا به نتایج متفاوت رسیده و یا غایات دیگری بر آن مترتب کرده‌اند.

از جهت هدف، برخی قرآن‌پژوهان که مبلغین مسیحیت نیز بوده‌اند؛ با فرضیه‌هایی از پیش تعیین‌شده به تحقیق در دین و آداب و فرهنگ شرق پرداختند. در میان حرف‌های آنان، دنبال کردن یک هدف، نفی اعجاز قرآن و قداست زدایی از آن دیده می‌شود. «بدوی» هدف خود را از این بررسی‌ها رد شبهات مستشرقین و پرده‌برداری از جسارت‌های جاهلی شبه عالمان اروپایی عنوان می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی از آنجا که ممکن است این شبهات، موجب گمراهی و خروج از صراط مستقیم شود لازم دانسته به بطلان آن اشاره نماید و ساحت پیامبر را از آن تنزیه نماید.

در رویکرد نگرشی، حس‌گرایی مستشرقین، به جهت عاجز بودن عقول تجربی و آزمایش‌های علمی در رسیدن به وحی، سبب نادیده انگاشتن علوم عقلی و وحیانی از سوی آنان گردیده است. از این منظر خاستگاه وحیانی برای قرآن متصور نیستند. آنها در این امر دچار اقوال متباین شده‌اند و در اثبات فرضیه خود موفق نبوده‌اند. «بدوی»

با نگرشی به مایه‌های فلسفی و حکمی در سنت اسلامی در جست‌وجوی خاستگاه آن برآمده است. وجود قابلیت تفسیر یک دین به خوانش‌های گوناگون را نشان‌دهنده سرچشمه وحیانی آن دانسته که سبب ماندگاری آن خواهد شد. آیت‌الله جوادی آملی این فیلسوف و حکیم متأله وحی را از جنس علم و ادراک ندانسته و آن را منزله از ماهیت می‌داند. از نظر روش بررسی، خاورشناسان زبان‌شناس، به قرآن پیش از هر چیز به عنوان یک کتاب ادبی می‌نگریستند؛ آن را با شاخصه‌های نقد اثر ادبی سنجیده‌اند. از آنجا که آشنایی آنان با زبان تخصصی عربی با ضعف همراه بوده است. این کاستی آنان را از توجه و فهم اسلوب خاص قرآن در به کار گرفتن الفاظ و ترکیب آن بازداشت و سبب گردید قرآن متأثر از عرب قلمداد کرده شود. اینان بیش از هر چیز به پیش‌فرض تاریخی بودن قرآن توجه کردند و با این پیش‌فرض به انتخاب نوع منابع موردنظر خود روی آوردند. به این ترتیب، تتبع آنان جامع همه دیدگاه‌های فرق اسلامی نبوده است. «بدوی» در روش نقد تاریخی و فیلولوژیک با بازشناسی متن در منابع تاریخی از جنبه ادبی و زبان‌شناختی به وحی نگریسته است وی با اتخاذ روش زبان‌شناسی جدلی با نگرشی علمی؛ به شبهات پیرامون مصدر وحی می‌پردازد. وی جمع‌بندی در این دیدگاه ارائه نکرده است. آیت‌الله جوادی آملی در رویکردی روشمند دراستناد به منابع نقلی ماثور و عقل‌برهانی و علوم متعارفه ادله وحیانی بودن قرآن را اقامه نموده است و وحی قرآنی را همراه معارفی دانسته که از عالم متعالی عرضه می‌شود.

غایت حاصل براساس نگرش حس‌گرایی، خاستگاه وحی تجربه‌ای بشری است. برای این مبنا، پیامبر محتوای قرآن را به واسطه نبوغ اکتسابی با تعلیم از غیر و یا هم‌نشینی با کاهنان و برخی الهامات ایراد نموده است و لازمه آن این است که امی بودن حضرت از جهت لغوی و تاریخی و تفسیری، تاویل به معنای توانایی بر خواندن و نوشتن گردد. درحالی که این مسأله نظری است و حکم درباره آن بستگی به استدلال دارد که چنین فردی حجت و دلیلی بر صاحبان برهان عقلی و واجدان اخبار نقلی، ندارد.

«بدوی» بدون بیان حلی مسأله و اقامه ادله وحیانی بودن قرآن در نهایت به رایی روی می‌آورد و «امی» را به جهانی بودن پیامبر (ص) ارتباط می‌دهد. اگر چه با تحلیل بدوی دامن پیامبر از خوانا و نویسا بودن مبرّی می‌شود؛ اما این معنا و نظر، دیدگاه جامعی نیست؛ زیرا پیامبر جهانی بودن هم‌گویای حقیقت امی بودن نبی نمی‌باشد. ایشان قلمرو رسالت حضرت را محدود به جهان و جهانیان کرده است در حالیکه، تبیین زبان شناختی مفهوم «امی» تاثیر رسالت حضرت را از جوامع بشری فراتر می‌نمایاند. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، درک وحی و علم غیب برای منتقدین قابل حس نیست. عقول و آزمایش‌های علمی ایشان از درک پدیده وحی عاجز است. علت آن قیاس وحی در اسلام با وحی در نصرانیت است. بین وحی و آنچه در امروزه به عنوان تجربه دینی مطرح است، تمایز اساسی وجود دارد. وحی مصطلح قرآنی بر تجربه دینی امتیاز خاص دارد

و از سویی فاصله نبوغ تا نبوت، فاصله طبیعت تا آن سوی طبیعت است. در غایت، ایشان قائلند که این اختلاف که پیامبر قادر به خواندن و نوشتن بوده باشد و یا ناخوانا و نانوینا باشند در محل بحث ما، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. در مقام اعجاز درس خواندن و نخواندن یکسان است و معجزه محصول مکاتب بشری نیست تا اگر کسی آموزش دید بتواند آن را بیاورد. ممکن نیست حقیقت قرآن کریم به شخصی جز در حد رسول اعظم اسلام (ص) داده شود؛ زیرا تا کسی به مرتبه وجودی قرآن نرسیده باشد؛ نمی‌تواند قرآن را بفهمد تا چه رسد که مبین و مفسر آن باشد. ایشان نه تنها ادعاهای منکران وحی را نقض نموده بلکه بایبانی عمیق نگاه را به شأن قدسی قرآن و جایگاه متعالی پیامبر (ص) سوق می‌دهد. نکته قابل تأمل اینکه خط از صنایع بشری است و بشر برای تفهیم افکار و انتقال معلومات، رسم الخط را، اعتبار کرده است این خطوط به منزله ابزار یا طریقی برای رسیدن و رساندن مقاصد قرارداده شده است. دانستن و خواندن این خطوط فی نفسه علم بشمار نمی‌آید بلکه از ابزار اصلی گشودن باب علم محسوب می‌گردد اما طریق منحصره دریافت علم و معرفت نیست و به موجب علل و اسباب دیگری مثل دریافت مستقیم از طبیعت و الهام و یا اتصال با غیب و ملکوت، عالم شدن امکان پذیر می‌شود.

نتیجه

۱- قرآن پژوهان غربی، امور جهان غیرمادی را با معیارهای ویژه جهان مادی سنجیده‌اند، بر این اساس تفسیری از وحی و امّی بودن پیامبر ارائه می‌دهند که به انکار وحی می‌انجامد. آنان بیشتر سخن خود را با تصویرسازی ابراز کرده و به دلایل و شواهدی مستند نکرده‌اند.

۲- دکتر بدوی با مطالعه‌ی آثار دیگر فرهنگ‌ها و ادیان، با اتخاذ روش زبان شناسی جدلی به دفاع از قرآن و پیامبر در خوانش‌های جدید از وحی و امّی بودن می‌پردازد. وی با تمرکز به بافت متن در منابع تاریخی، منتقدین را سطحی‌گرایانی دانسته که پژوهش آنان انباشته از استدلال‌های ضعیف و مبتنی بر فرضیه‌های وهمی و نتایج دلخواهی آنان است. اگر چه در این نقطه با آیت‌الله جوادی آملی نظر مشترک دارد اما در غایت، به همان برداشت نقضی اکتفا کرده و با عدم توجه به جایگاه خاستگاه «من لدن حکیمی» وحی تحقیق خود را ابرتر گذاشته است و به نتیجه‌ی تامّی در شأن پیامبر دست نیافته است.

۳- آیت‌الله جوادی آملی، با ارتباط علمی و قلبی با قرآن در روش اجتهادی جامع، دلالت ادله‌ی قرآنی و روایی و استدلال عقلی را به این امر قطعی می‌داند که در مقام اعجاز درس خواندن و نخواندن پیامبر یکسان است. رسول اکرم (ص) در مکتب وحی و با ترقی به «مقام لدن» به حقیقت قرآن و عالی‌ترین معارف و مقامات نازل آمده است. ایشان با اتقان علمی، شبهات خاستگاه بشری وحی را بر مبنای انحراف ذهنی و عدم شناخت و درک فلسفی و عرفانی حقیقت وحی و نبوت دانسته است که نمی‌تواند غباری

بر وحی بنشانند. قرآن از مبدأ غیبی و اسماء حسناى الهی تنزل یافته است.

منابع

قرآن کریم

۱. آرمسترانگ، کارل (۱۳۸۳ ش): «زندگی نامه پیامبر اسلام»، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۲ م): «لسان العرب»، مصر: دار المعارف.
۳. آلوسی، محمد بن عبدالله (بی تا): «روح المعانی»، محقق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار النشر..
۴. البدوی، عبد الرحمان (بی تا): «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، ترجمه کمال جاد الله، بی جا: الدار العالمیه للکتب و النشر.
۵. البدوی، عبد الرحمان (۱۳۸۳ ش): «دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان»، ترجمه: حسین سیدی، مشهد: به نشر.
۶. البدوی، عبد الرحمان (بی تا الف): «دفاع عن محمد ضد المنتقضین من قدره»، ترجمه کمال جادل الله، مصر: الدار العالمیه للکتب و النشر، چاپ اول.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ ق): «الصحيح»، بیروت: دار العلم.
۸. بل، ریچارد؛ وات، موننگمری (۱۳۸۲ ش): «درآمدی بر تاریخ قرآن»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه.
۹. بلاشر، رزی (۱۳۷۴ ش): «درآمدی بر قرآن»، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ش): «تفسیر تسنیم»، تنظیم و ویرایش: علی اسلانی، قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (بی تا): «عقل و اعتقاد دینی»، قم: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش): «اسلام و محیط زیست»، محقق: عباس رحیمیان، قم: نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش الف): «پیامبر رحمت»، محقق: محمد کاظم بادپا، قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ش): «سیره رسول اکرم ص»، محقق: حسین شفیعی، قم: نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (بی تا الف): «سروش هدایت»، قم: نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش ب): «وحی و نبوت»، محقق: مرتضی واعظ جو، قم: نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (بی تا ب): «سرچشمه اندیشه»، قم: نشر اسراء.
۱۸. دوران، ویل (بی تا): «قصه الحضارة»، تعریب محمد بدران، جامعه الدول العربیه.
۱۹. دانش نامه جهان اسلام، دائره المعارف اسلامی، مقاله تاریخ قرآن (اشپیرینگر)، شماره ۳۱۲۱.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۳۳۲ ش): «مفردات فی غریب القرآن»، تهران: المکتبه الرضویه.
۲۱. رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ ق): «آراء مستشرقان حول قرآن کریم و تفسیر آن»، ریاض: دار الطبیعه.
۲۲. زجاج، ابو اسحاق (۱۴۰۸ ق): «معانی القرآن و اعرابه»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۵۴ ش): «قرآن در اسلام»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۹۳ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن» بیروت: دار المعرفه.
۲۶. عاملی، جعفر مرتضی (بی تا): «الصحيح من سیره النبی الاعظم»، قم: دارالحديث.
۲۷. عباس، فضل حسن (۱۴۲۱ ق): «فضایا قرآنیة فی الموسوعة البريطانية»، اردن: دار الفتح.
۲۸. عتر، حسن ضیاء الدین (۱۳۴۰ ش): «وحی الله»، دمشق: دار الوثائق.
۲۹. کارلایل، توماس (۱۳۴۹ ق): «الابطال»، تعریب: محمد السباعی، قاهره: المطبعة المصریة بالازهر.
۳۰. لوبون، گوستاو (۱۳۷۸ ش): «تمنن اسلام و عرب»، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: افرا سیاب.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الانوار»، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش): «للتحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: دفتر نشر اسلامی.
۳۴. موننگمری، وات (بی تا): «محمد در مکه»، مترجم: شعبان برکات، بیروت: المکتبه العصریه، چاپ اول.
۳۵. نولدکه، تئودور (بی تا): «تاریخ قرآن»، محقق فرید ریش شوالی، اتریش: دار النشر.

References

The Holy Quran

1. Armstrong, Carl (2004AD): "Biography of the Prophet of Islam", translated by Kianoosh Heshmati, Tehran: Hekmat Publications.
2. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukarram (1982 AD): "Lisan Al-Arab", Egypt: Dar Al-Maaref.
3. Alusi, Muhammad Ibn Abdullah (No Date): "Roh Al-Maani", Researcher: Ali Abdul Bari Atiyah, Beirut: Dar Al-Nashr .
4. Al-Badawi, Abd al-Rahman (No Date): "Defending the Qur'an against the Montaqediyah", translated by Kamal Jad Allah, (No place): Al-Dar Al-Alamiya for books and publishing.
5. Al-Badawi, Abd al-Rahman (2004AD): "Defending the Qur'an against the views of Orientalists", translated by Hossein Sidi, Mashhad: "Beh" publishing.
6. Al-Badawi, Abd al-Rahman (No Date) A: "Defending Muhammad against those who have broken his position", translated by Kamal Jadelullah, Egypt: Al-Dar Al-Alamiya for books and publishing, first edition.
7. Bukhari, Muhammad Ibn Ismail (1407 AH): "Al-Sahih", Beirut: Dar Al-Alam.
8. Bell, Richard; Watt, Montgomery (2003AD): "An Introduction to the History of the Qur'an", translated by Baha'uddin Khorramshahi, Qom: Endowment and Charity Organization.
9. Blasher, Rozi (1995AD): "An Introduction to the Quran", translated by Mahmoud Ramyar, Tehran: Farhang-e-Islami Publishing House.
10. Javadi Amoli, Abdullah (2002AD): "Tafsir Tasnim", edited by Ali Eslami, Qom: Isra Publishing.
11. Javadi Amoli, Abdullah (No Date): "Wisdom and Religious Belief", Qom: Isra Publishing.
12. Javadi Amoli, Abdullah (2009AD): "Islam and the Environment", Researcher: Abbas Rahimian, Qom: Isra Publishing,
13. Javadi Amoli, Abdullah (2009AD) A: "Prophet of Mercy", researcher: Mohammad Kazem Badpa, Qom: Isra Publishing.
14. Javadi Amoli, Abdullah (2006AD): "The biography of the Holy Prophet" (PBUH), researcher: Hossein Shafi'i, Qom: Nashr-e-Sara
15. Javadi Amoli, Abdullah (No Date) A: "Soroush Hedayat", Qom: Publishing House.
16. Javadi Amoli, Abdullah (2009AD) b: "Revelation and Prophethood", researcher: Morteza Vaez joo, Qom: Isra Publishing.
17. Javadi Amoli, Abdullah (No Date) B: "Source of Thought", Qom: Esra Publishing.
18. Durant, Will (No Date): "The Story of Civilization", translated by Muhammad Badran, Society of the Arab State.
19. Encyclopedia of the Islamic World, Islamic Encyclopedia, Article on the History of the Qur'an (Springer), No. 3121.
20. Ragheb Isfahani, Abu al-Qasim al-Hussein ibn Muhammad (1332 SH): "Mofradat fi Qarib Al-Quran", Tehran: Al-Muktabah al-Razawiyah.
21. Rezwan, Omar Ibn Ibrahim (1413 AH): "Orientalists' views on the Holy Quran and its interpretation", Riyadh: Dar al-Tabiya.
22. Zajaj, Abu Ishaq (1408 AH): "The meanings of the Qur'an and Eeraboho", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh.
23. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (1393 AH): "Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran", Qom: Ismailiyan Press Institute.
24. Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1975AD): "Quran in Islam", Tehran: Dar Al-Kotob Al-eslamiyah.

25. Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (1393 AH): "Jameol Bayanfi Tafsir Al-Qur'an" Beirut: Dar al-Ma'rifah.
26. Ameli, Jafar Morteza (No Date): "Al-sahih men Sirah Al-nabi", Qom: Dar al-Hadith.
27. Abbas, Fadl Hassan (1421 AH): "Al-qazaya Quraniyah fi Al-mosoah Al-britaniyeh", Jordan: Dar al-Fath.
28. Eter, Hassan Zia-ud-Din (1340 SH): "Revelation of God", Damascus: Dar al-Ghouthani.
29. Carlisle, Thomas (1349 AH): "Al-Ebtal", translated by Muhammad Al-Sabai, Cairo: Egyptian Press in Al-Azhar.
30. Lubon, Guštav (1999AD): "Islamic and Arab Civilization", translated by Seyyed Mohammad Taghi Fakhr Dai Gilani, Tehran: Afrasiab.
31. Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH): "Bahar Al-Anwar", Beirut: Al-Wafa Institute.
32. Mostafavi, Hassan (1989AD): "Research in the words of the Holy Quran", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
33. Maaref, Mohammad Hadi (1415 AH): "Al-Tamhid in the sciences of the Qur'an", Qom: Islamic Publishing Office.
34. Montgomery, Wat (No Date): "Muhammad in Mecca", Translator: Shaban Barakat, Beirut: Al-Muktabah Al-Asriya, first edition.
35. Noldeke, Theodore (No Date): "History of the Qur'an", researcher Farid Risch Shawali, Austria: Dar Nashr.

Validation of the opinions of the commentators in the “superiority Verbs” (Afale Tafzili) or “determinative Verbs” (Afale Taayini) of the word “Khair” in the Qur’an based on the view of Allameh Javadi Amoli

(Received: 15 November 2021 - Accepted: 27 November 2021)

Zohreh Akhavan Moghadam¹
Robabe Karimi²

Abstract

In the interpretive method of “Qur’an to Qur’an”, paying attention to the symmetry of “Siyaq” (the meaning that a word finds in the middle of a sentence) and the relationship of verses with each other is of great importance, and has a special place in achieving the correct interpretation of the Qur’an. An analysis of Sunni and Shiite interpretations showed that the word “Khair” in most Qur’anic interpretations is considered as “superiority Verbs” (Afale Tafzili) that mean “better and the best”. Allameh Javadi Amoli believes that this word in some contexts, according to the “Siyaq”, does not mean “superiority Verbs” (Afale Tafzili) but it is “determinative Verbs” (Afale Taayini). Therefore, the present study has descriptively-analytically examined the word “Khair” in the interpretation of “Tasnim”. The study of “Tafsir Tasnim” showed that in a total of 33 verses, the word “Khair” is based on the weight of “determinative Verbs”. According to Allameh Javadi Amoli, in some cases and according to the context, when two things are compared with each other, if both are from the same source and root, it is comparable, but if the roots and essence of two objects are not the same, this comparison and preference and The superiority of one over the other is fundamentally wrong.

Keywords: Holy Quran, Tafsir Tasnim, Afale Taayini, Siyaq of verses, Word of Khair.

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Tehran, Iran. dr.zo.akhavan@gmail.com

2. Graduated M.Sc., Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Tehran, Iran. ro.azizi1992@gmail.com

اعتبارسنجی آراء مفسران در «أفعل تفضیلی» یا «أفعل تعینی» بودن واژه «خیر» در قرآن با تکیه بر دیدگاه علامه جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶)

زهره اخوان مقدم^۱

ربابه عزیزی^۲

چکیده

در روش تفسیری «قرآن به قرآن» توجه به سیاق و ارتباط آیات با یکدیگر از اهمیت بالایی برخوردار است و در احراز تفسیر صحیح قرآن جایگاه ویژه دارد. واکاوی در تفاسیر سنی و شیعه نشان داد که واژه «خیر» در اکثر تفاسیر قرآنی، به عنوان أفعل تفضیل به معنای «بهتر و بهترین» به حساب آمده است. علامه جوادی آملی معتقد است این واژه در شرایطی با توجه به سیاق، در معنای أفعل تفضیل نیست بلکه أفعل تعین می باشد. از این رو، پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی واژه «خیر» در تفسیر «تسنیم» پرداخته است. بررسی «تفسیر تسنیم» نشان داد که مجموعاً در ۳۳ آیه، واژه «خیر» بر وزن أفعل تعینی است. بنابر دیدگاه علامه جوادی آملی، در برخی مواقع و باتوجه به سیاق وقتی دو چیز با هم مقایسه می شوند، اگر هر دو از یک منبع و ریشه باشند، قابل مقایسه است ولی اگر ریشه و ذات دو شیء با هم یکسان نباشند، این مقایسه و ترجیح و برتری یکی بر دیگری، اساساً اشتباه است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر تسنیم، أفعل تعینی، سیاق آیات، واژه خیر.

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۱۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

dr.zo.akhavan@gmail.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته تفسیر قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران.

ro.azizi1992@gmail.com

مقدمه

روش تفسیری «قرآن به قرآن»، با توجه به آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) به عنوان یکی از روش‌های تفسیری مهم، نیازمند ابزاری همچون فهم سیاق آیات، ارتباط و پیوستگی آیات و قواعد صحیح عربی است. پژوهش حاضر بر آن است تا کاربردهای واژه قرآنی «خیر» را در قرآن واکاوی نموده و نوع آن را مشخص سازد؛ زیرا اگرچه در برخی از کاربردها می‌توان معادل واژه‌ی «خیر» از معنای «بهتر و بهترین» استفاده کرد ولی در مواردی، چنین معادلی مفهوم صحیحی از آیه نشان نمی‌دهد. نگاهی به تفاسیر فریقین نشان می‌دهد، غالباً مفسران نظری یکسان دارند. به طور مثال، در آیاتی همچون «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره/۱۹۷) یا «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال/۷۵) در تفاسیر سنی و شیعه، کلمه «خیر» به معنای بهترین (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۲۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۵/۳۲۱؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۲/۲۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۵۵) و کلمه «ولی» به معنای سزاوارتر (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۸۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹/۱۴۳؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۹/۱۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷/۲۵۹) معنا شده‌است. علامه جوادی آملی، مفسر معاصر شیعی در تفسیر خود به نام «تسنیم» نظری متفاوت با تفاسیر فریقین دارد و معتقد است؛ در مواردی با توجه به سیاق آیات و علوم عقلی و برهانی، واژگانی همچون «خیر» و «ولی» معنایی متفاوت دارند. از این رو، پژوهش حاضر، به شیوه توصیفی-تحلیلی با محوریت دو سؤال؛ ۱. چرا واژه «خیر» در وزن أفعِل، براساس نظر علامه جوادی آملی، افعِل تعین می‌است؟ ۲. دلایل علامه جوادی آملی بر افعِل تعین بودن آیات «خیر» چیست؟ در پی پاسخ‌گویی به آن است. مقاله پیش‌رو، ابتدا تمام «آیات خیر» را بررسی نموده، سپس «آیات خیر تعین» را با توجه به تفسیر علامه جوادی آملی استخراج نموده و درنهایت، نظر ایشان را با دیگر تفاسیر شیعه و سنی به روش توصیفی-تطبیقی بررسی کرده‌است.

پیشینه پژوهشی

در زمینه‌ی واژه‌ی «خیر» در قرآن کریم، تحقیقاتی صورت گرفته که عبارت‌اند از: مقاله «خیر از منظر قرآن کریم» به نگارش علی‌الهداشتی که به بررسی واقعیت خیر از حیث معناشناسی و هستی و سپس به مصادیق خیر، اخبار و نیکان در قرآن و امور تهی از خیر پرداخته است؛ پرچم محمدزاده و قاسمی (۱۳۹۵) در مقاله «معناشناسی خیر در قرآن»، به کمک دانش معناشناسی و با تکیه بر سیاق، روابط بینامتنی و هم‌نشینی، به کشف معارف نهفته در آیات پرداخته‌اند و ارتباط نظام‌مند میان واژه خیر با واژه‌های مترادف یا متضاد با آن را شرح داده‌اند. سیر بحث اصلی مقاله شامل: ۱. بررسی معنای واژه «خیر» و مصادیق آن از نظر لغوی ۲. مفاهیم «خیر» در هستی؛ اعم از مادی و معنوی

۳. روابط همنشینی «خیر» با مفاهیم مثبتی نظیر ایمان، تقوا، توبه، صبر ۴. ارتباط واژه خیر با اضداد خود مانند شر، سوء، فتنه و ضرر است.

در مقاله «تحلیل و تبیین ماهیت استدلال «خیر و ابقی» در قرآن کریم»^۱ به نگارش سالخورده و پسندیده (۱۳۹۶)؛ «خیر و ابقی» به عنوان یکی از استدلال‌های عقلی و منطقی معرفی شده‌است. این استدلال از چهار مؤلفه: مواجه شدن با پدیده‌های متعارض، ارزیابی موقعیت، تشخیص خیر پایدار و شر ناپایدار و ترجیح و انتخاب خیر پایدار تشکیل شده که بر سه مبنای خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناختی تنظیم شده‌است؛ اما رویکرد مقاله حاضر، با تحقیقات انجام شده متفاوت است، بدین جهت که واژه‌ی «خیر» را براساس اُفعل تعینی و اُفعل تفضیلی بودن با توجه به تفسیر «تسنیم» مشخص و سپس با دیدگاه دیگر مفسران فریقین بررسی می‌نماید.

۱- مبانی تحقیق

در ابتدا به بررسی معنایی واژه‌ی خیر و بسامد آن در قرآن کریم پرداخته خواهد شد.

۱-۱- بسامد «خیر» در قرآن کریم

ریشه «خ ی ر» در ۵۵ سوره قرآن کریم آمده که ۱۶۳ مرتبه در قالب اسم «خَیر»، ۱۰ مرتبه در قالب اسم جمع «خَیْرَات»، دو مرتبه در قالب اسم «خَیْرَه»، یک مرتبه در قالب اسم مصدر «أَخِیر»، یک مرتبه در قالب فعل «أَخْتَرْنَاهُمْ»، یک مرتبه در قالب فعل «یَتَخَيَّرُونَ» و یک مرتبه در قالب فعل «تَتَخَيَّرُونَ» آمده‌است.

۱-۲- واژه‌شناسی خیر

واژه «خَیر» به فتح، به معنای دلپسند، مرغوب، ضد شر و جمع آن «خَیْر» و «أَخِیر» است. راغب اصفهانی می‌گوید: «الْخَيْرُ مَا يَرْغَبُ فِيهِ الْكُلُّ كَالْعَقْلِ وَالْعَدْلِ مَثَلًا؛ خیر آن است که همه بدان رغبت کنند مثل عقل، عدل و...» (ابن منظور، بی تا: ۴ / ۲۶۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶ / ۳۷۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۱۷) و «خَیر» به کسر، به معنای بخشش و شرف است. اگر از «خَیر» معنای تفضیل مراد شود، گفته می‌شود «فَلَانَةُ خَيْرُ النَّاسِ» همچنین در معنای تفضیل و بهتر و بهترین مثنی و جمع بسته نمی‌شود و کاربرد «فَلَانَةُ أَخَيْرِ النَّاسِ» غلط است (ابن منظور، بی تا: ۴ / ۲۶۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶ / ۳۷۷). از نظر راغب، «خَیر» دو گونه است: خیر مطلق و خیر و شر مقید. خیر مطلق، یعنی چیزی که در هر حال و به نظر هر کس پسندیده و مورد رغبت است و خیر و شر مقید یعنی چیزی برای یکی خیر است و برای دیگری شر، مثل مالی که ممکن است برای زید خیر و برای عمرو شر باشد. همچنین «خیر» از نظر (قواعد ادبی) دو صورت دارد:

۱. پایان نامه «مؤلفه ها، کاربردها و پیامدهای استدلال به «خیر و ابقی» در قرآن کریم»، معصومه سالخورده. استاد راهنما: عباس پسندیده. ۱۳۹۶.

اول؛ اسم باشد مانند آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران/ ۱۰۴) و دوم؛ به صورت صفت و در معنی أَفْعَل (صفت تفضیلی) مثل: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره/ ۱۹۷) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۰).

۱-۳- تفسیر تسنیم

تفسیر ترتیبی «تسنیم» اثر آیت الله عبدالله جوادی آملی، از جمله تفاسیر معاصر فارسی شیعی است. نام این اثر از آیه ۲۷ سوره ی «مطففین» گرفته شده و مجلد ۵۴ این تفسیر تا آیه ۶۹ سوره طه در تیر ۱۳۹۹ به چاپ رسیده است. مفسر تفسیر در کنار قرآن، سنت و عقل در موارد زیادی از ادبیات عرب، کلام فلاسفه و عرفا نیز بهره برده است.

۲- واکاوی آیات خیر تعیینی در قرآن کریم

مقاله حاضر، با بررسی تمام مجموعه تسنیم، به ۱۴ مورد «خیر» بر وزن أَفْعَل تعیینی دست یافته که در ادامه به هریک اشاره می شود:

۲-۱- بررسی واژه «خیر» در آیه ۲۲۱ بقره «...خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ...» و «...خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ...»

بنابر آیات و روایات آمده، موضوع ازدواج و تشکیل خانواده نقشی مهم در سلامت فردی- اجتماعی انسان دارد و ازدواج سالم دارای شروطی است که داشتن ایمان یکی از آن شروط است، آیه می فرماید: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ...» (بقره/ ۲۲۱) علامه جوادی آملی در معنای آیه می فرماید: «با زنان بت پرست ازدواج نکنید، مگر ایمان بیاورند و کنیز با ایمان برای ازدواج خوب است نه زن آزاد بت پرست، هر چند ویژگی های ظاهری او شما را شگفت زده کند. زنان و دختران خود را به مردان مشرک تزویج نکنید، مگر ایمان بیاورند و برده با ایمان برای ازدواج خوب است نه مرد آزاد مشرک» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۱۳۰-۱۳۹). همان طور که در معنا آمد؛ واژه «خیر» در هر دو بار، به صورت «خوب» ترجمه شد، در حالی که در تفاسیر المیزان و التحریر چنین معنا شده است: «کنیز با ایمان برای ازدواج بهتر از زن آزاد بت پرست است...» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/ ۳۰۷؛ ابن عاشور، بی تا: ۲/ ۳۴۳).

علت تفاوت معنای واژه «خیر» در این آیه براساس تفسیر «تسنیم» آن است که واژه «خیر» برای تعیین است نه تفضیل؛ یعنی خیر به معنای خوب است نه خوب تر و وجود گزینه های داخلی و خارجی گواه این مدعاست:

۱. وجود دو نهی (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) و (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ) در قبل و پس از «خیر» در حرمت ظهور دارند. چنان چه «خیر» برای تفضیل باشد، از آیه حرمت نکاح با زن یا مرد مشرک استفاده نمی شود، بلکه از طرفی رجحان ازدواج با کنیز یا عبد مؤمن

و از سوی دیگر، جواز نکاح با زن یا مرد مشرک ثابت می‌شود. همچنین اگر «خیر» برای تفضیل باشد، معنای (اولئک یدعون الی النار) این است: زن مشرک که به آتش دعوت می‌کند خوب است؛ ولی کنیز مؤمن از او بهتر است، با آن که هر دعوت‌کننده‌ای به‌سوی آتش شر است؛ بنابراین واژه «خیر» در آیه مورد بحث، برای تعیین است نه تفضیل (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۱۳۵-۱۳۴).

۲. گرچه غالباً واژه «خیر» به معنای أفضل است، برابر قرینه لُبی یا لفظی، متصل یا منفصل، «خیر» به معنای تعیین خواهد بود و باید حرف «من» یا غیر آن را حسب مورد تفسیر کرد، چنان که حرف «با» در «وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» (انفال/ ۷۵) را برابر تعیین باید تبیین کرد نه تفضیل (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۱۳۶). بدین صورت، هر دو واژه «خیر» باتوجه به سیاق آیات، معارف عقلانی، اصول فقهی و موردی نه به معنای أفعَل تفضیلی بلکه أفعَل تعینی خواهند بود.

۲-۲- بررسی واژه «خیر» در آیه ۱۹۷ بقره «... خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ»

آیات ۱۹۶ تا ۲۰۳ بقره، به حج، ایام حج، اعمال و مسائل شرعی و فقهی آن می‌پردازد. آیه ۱۹۷ ضمن برشمردن ماه‌های حج براساس روایات و سنت (شوال، ذی‌القعدة و ذی‌الحجه) (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۸/ ۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۷/ ۱۰)، به نهی مطلق از رفت و روابط زناشویی، فسق و سوگند به خدا و جدال و کشمکش می‌پردازد و بیان می‌کند که؛ هر کار خیری انجام دهید خداوند نسبت به آن آگاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۷/ ۱۰). سپس در ادامه می‌فرماید: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» (بقره/ ۱۹۷) علامه جوادی آملی می‌فرماید: «باید توشه مادی و معنوی سفر حج و نیز زاد و توشه سفر آخرت را فراهم آورد. بهترین و بلکه تنها زاد و توشه سودمند در سیر انسان به‌سوی خدا در دنیا و آخرت تقواست و برترین مصداق تقوا نیز نیل به خداست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۸/ ۱۰).

خداوند سبحان در آیه ۲۷ حج، همه مردم را به‌سوی حج فراخوانده و چون سفر حج توشه می‌خواهد، به تحصیل آن فرمان داده و توشه را بنا بر آیه ۱۹۷ بقره تقوا دانسته است. برخی مفسران، «تزودوا» را همان زاد و توشه مادی دانسته و استناد به شأن نزول روایت‌شده کرده‌اند: «روزی مردمی از یمن برای حج، به خانه خدا سفر می‌کنند و تمام توشه و بار خود را به کناری می‌نهند و می‌گویند: نحن متوکلون الی الله» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/ ۳۲۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲/ ۲۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۰/ ۱۰).

در این‌که توشه، توشه مادی باشد، بعید نیست و می‌تواند از مصادیق آیه باشد؛ لیکن به قرینه داخلی «فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ» هدف، تشویق به تقوا، اصول ارزشی و انجام کارهای نیک یعنی زاد و توشه سفر آخرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۰/ ۱۰). فخر رازی نیز در توضیح «زاد» می‌گوید: این دنیا و سرای آخرت هر دو نیاز به توشه دارند. توشه دنیا، خوراک، پوشاک، مرکب و مال و توشه آخرت معرفت خدا، محبت به

خدا و دوری از هر آنچه که الهی نیست و این توشه، بهتر از توشه اولی است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/ ۳۲۱).

اما در این که واژه «خیر» اُفعل تعیننی است یا تفضیلی دو دیدگاه وجود دارد. براساس دیدگاه اول (نظر اکثر مفسران)، اگر «خیر» در آیه مورد بحث تفضیلی باشد، برتری تقوا نسبت به سایر ملکات نفسانی (مانند توکل، عدل، احسان و ...) مراد است؛ یعنی همه ملکات نفسانی زاد و توشه مسافرنده و تقوا بهترین آنها است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۳/۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۵/ ۳۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۵۲۵؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۵۶) و براساس دیدگاه دوم (نظر علامه جوادی آملی)، کلمه «خیر» در این جا تعیننی و خیر مطلق است. همان طور که ظاهر آیه می فهماند معنا چنین می شود: تنها زاد و توشه سودمند تقواست و انسان غیر پرهیزگار، در حقیقت بی توشه است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰/ ۱۰۱).

۳-۲- بررسی واژه «خیر» در آیه ۲۶۳ بقره «... خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ...»

آیات ۲۶۲ تا ۲۶۴ بقره، در زمینه‌ی ترک منت و آزار به هنگام انفاق کردن و صدقه دادن است، خداوند متعال نیز در بین این دو آیه می فرماید: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (بقره/ ۲۶۳). براساس نظر علامه جوادی آملی، «خیر» اگر به صورت اضافه یا همراه «مین» بیاید و سیاق کلام مساعد باشد، معنای ارجح و خوب تر را می رساند همچون آیه: «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلُهَا» (بقره/ ۱۰۶)؛ ولی با وجود قرینه، در معنای راجح و خوب نیز به کار می رود. در آیه مورد بحث هم «خیر» همراه «مین» آمده است؛ لیکن به دلیل آیه «لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره/ ۲۶۴) صدقه همراه «مَنْ و اَذًى» را باطل شمرده است، پس «خیر» به معنای خوب است نه خوب تر (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۵۵-۳۵۴/ ۱۲).

علامه طباطبائی می فرماید: در آیه شریفه، خداوند، قول معروف، آمرزیدن و مغفرت (یعنی چشم پوشی از بدی ها که مردم به یکدیگر می کنند) را بر صدقه ای که گوشه و کنایه داشته باشد ترجیح داده و این مقابله دلالت دارد بر این که مراد از «قول معروف» این است که وقتی می خواهی سائل را رد کنی با زبانی خوش رد کنی، مثلاً دعایش کنی که خدا حاجت را بر آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲/ ۵۹۷) و این ترجیح قول معروف نسبت به صدقه با منت، در اکثر تفاسیر مفسران سنی و شیعه بیان شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۶۴۸؛ ابن عاشور، بی تا: ۲/ ۵۱۹؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۱۸).

۴-۲- بررسی واژه «خیر» در آیه ۱۵ آل عمران «... بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ...»

انتخاب کردن واژه «خیر» در وزن اُفعل تعیننی، از نظر علامه جوادی آملی دارای

شروطی است. از جمله؛ هرگاه محور بحث ارزیابی نعمت‌های خدا باشد، گفته می‌شود: متاع دنیا خوب و کالای آخرت خوب‌تر است، چنان که میان نعمت‌های آخرت رضوان الهی بهتر و اکبر است: «وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه / ۷۲)؛ ولی اگر محور بحث معرفی راهبرد و رهن باشد، گفته می‌شود که رهن هر چند لذید است، درون لذت او گزیدن است و راهبرد خوب است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳ / ۳۳۷). در آیه: «قُلْ أَتَبَيِّنُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۱۵) خداوند متعال برای متقیان، بهشتی همیشگی در نظر گرفته که دارای زوج‌هایی پاک است و رضوان الهی را دربردارد، هم‌چنین در پایان یادآوری می‌نماید که خداوند نسبت به بندگان خود بصیر است. به فرموده علامه جوادی آملی، واژه «خیر» در آیه مورد اشاره، خیر تعینی است، چون عنصر محوری آیه قبلی، تزیین حب شهوت‌هاست که همگی رهن بودند؛ از این جهت، فاعل تزیین خداوند نبود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳ / ۳۳۸). پس در برابر آن، این آیه را آورد و در شروع شمارش نعمت‌های بهشتی تعبیر «خیر» آورد، پس نمی‌توان «خیر» را افعَل تفضیل دانست و گفت که حب شهوات خیر است، ولی بهشت برای اهل تقوا بهتر و از فضیلت بیشتری برخوردار است. این تقابل شاهد است که یکی مذموم و دیگری ممدوح است، نه یکی خوب و دیگری خوب‌تر (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳۷).

در تفسیر طبری آمده که: «آیا شما را به چیزی باخبر کنم که برتر و بهتر است نسبت به آنچه که برای شما زینت است و آن را دوست می‌دارید؟» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۱۳۷)؛ طبری می‌نویسد: «در آیه قبلی، دنیا کوچک شمرده شده و در این آیه آخرت بزرگ و بالارزش است» (۳۷۲: ۲ / ۷۱۳)؛ فخر رازی نیز در تفسیر کبیر می‌نویسد: «آیه «قُلْ أَتَبَيِّنُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ» تبیین آیه «وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» است؛ یعنی اولاً، آخرت فی نفس‌ه و ذاتاً بهتر و بالاتر از دنیا است. دوماً، منافع آخرت بهتر از منافع دنیا است. سوماً، همان‌طور که دنیا دل‌پذیرتر، وسیع‌تر و فراخ‌تر از رحم مادر است، ولی آخرت دل‌پذیرتر، وسیع‌تر و فراخ‌تر از همین دنیا است و چهارم این که نعمت‌های دنیوی آمیخته با ضرر است ولی نعمت‌های اخروی چنین نیست» (فخر رازی، ۱۴۱۲: ۷ / ۱۶۴) و هم‌چنین براساس نظر علامه طباطبائی، آیه قبلی لذات و نعمت‌های دنیوی را شمرده است و در این آیه خداوند به چیزی بهتر هدایت می‌کند. ایشان معتقد است: «نعمت‌های آخرتی همه خوبی‌ها را دارد؛ ۱. باقی است ۲. زیبایی و لذتش حقیقی است ۳. بطلان در آن راه ندارد ۴. اموری است هم‌جنس شهوات دنیا، خلاصه خواص آنچه در دنیا هست در آخرت هم هست، با این تفاوت که نعمت‌های آخرت خالی از قبح و فساد است و آدمی را از آنچه برایش بهتر و واجب‌تر است، باز نمی‌دارد» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳ / ۹۵). همان‌طور که بیان شد؛ دو دیدگاه کاملاً متفاوت در رابطه با این آیه

وجود دارد، در دیدگاه علامه جوادی آملی واژه «خیر» در این آیه اُفعل تعیینی و بنابر دیدگاه دوم واژه «خیر» به معنای اُفعل تفضیلی است.

۲-۵- بررسی واژه «خیر» در آیه ۱۵۷ آل عمران ... خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

قرآن کریم، در پاسخ به کافرانی (مسلمانان ظاهری) که در پی متاع اندک دنیا و جمع‌آوری غنایم جنگی (جنگ احد)، ترک پست کردند تا جنگ شکست خورد و نیز مسلمانان را از رفتن به جنگ و سفر برحذر می‌کردند، می‌فرماید: «وَلِّئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (آل عمران / ۱۵۷). به فرموده علامه جوادی آملی، آمدن «مغفره» و «رحمه» به صورت نکره (که برای بزرگداشت آن دو است) به صورت «خیر» تعیینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶/۱۲۵). در بیان قرآن حب به شهوات، حب به دنیا، حب به مال و اولاد و جان همگی ناپسند است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهُوَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ... وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید/۲۰) و نشان می‌دهد که از دیدگاه وحی حب دنیا و زیورهای آن خوب نیست تا شهادت و مردن در راه خدا از آن بهتر باشد، بنابراین کلمه «خیر» در آیه مورد بحث اُفعل تعیینی است (خوب) نه تفضیلی (خوب‌تر) (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶/۱۲۸). از سوی دیگر فخر رازی، طبری و علامه طباطبائی اعتقاد به تفضیلی بودن «خیر» دارند (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۹/۴۰۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/۵۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۱۳۸). همچنین آقای مکارم شیرازی اذعان می‌کنند که: اصولاً نباید این دو را با هم مقایسه کرد ولی در برابر افکار پستی که چند روز زندگی و ثروت‌اندوزی را بر افتخار جهاد و شهادت مقدم می‌داشتند راهی جز این نیست که بگوید: آن‌چه را شما از طریق شهادت یا مردن در راه خدا بدست می‌آورید بهتر است از آن‌چه کافران از راه زندگی نکبت‌بار و آمیخته با شهوات و دنیاپرستی خویش جمع‌آوری می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۱۳۸).

۲-۶- بررسی واژه «خیر» در آیه ۲۵ نساء ... أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ

توانایی مالی، در امر ازدواج مسأله‌ای مهم است، در صدر اسلام برخی شرایط مالی خوبی نداشتند؛ از این‌رو خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (نساء/ ۲۵)

به فرموده علامه جوادی آملی، از نظر شرعی و فقهی، جواز و حلیت ازدواج با کنیز نیازمند دو شرط است: اول؛ عدم توانایی مالی در ازدواج با زن آزاد و دوم؛ نیاز به همسر و ترس از به زحمت افتادن است. بدون حصول این دو شرط، عقد حرّ با کنیز باطل است. مشقت و اضطراب در آیه، منحصر به امور جنسی و غریزی نیست تا «عنت» به

معنای فروافتادن در دام زنا باشد، بلکه مرد مضطر به همسررداری با هرگونه اضطراب که توان مالی ازدواج با زن آزاد را ندارد، می‌تواند با کنیز به شکل دائم یا موقت ازدواج کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۳۷۳).

بدین جهت جمله «وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» را دوگونه تفسیر کرده‌اند:

۱. برخی «عنت» را زنا دانسته‌اند. بر این اساس، «خَيْرٌ لَّكُمْ» یعنی واجب است بر شما که از زنا صبر کنید، پس مراد از این کلمه، خیر لزومی است نه مستحبی، زیرا پرهیز از زنا واجب و لازم است؛ نه راجح و مستحب. در این صورت خیر تعیننی است. ۲. بعضی «عنت» را به معنای مشقت و دشواری دانسته‌اند. بر این پایه «خَيْرٌ لَّكُمْ» حکمی اخلاقی است؛ یعنی در موردی که ازدواج با کنیز جایز است، اگر دشواری‌ها را تحمل کنید و با کنیز ازدواج نکنید، برای شما بهتر است، چون کنیز تحت امر و نهی مولای خود است و نمی‌تواند آزادانه زندگی خانوادگی شما را رسیدگی کند و نیز جدایی و طلاقش به دست شوهرش نیست، زیرا کنیز با فروش، هبه، تحلیل، مرگ مولا و... از همسرش جدا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۰۱).

این عاشور در معنای آیه «وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» گفته است: اگر استطاعت دارید صبر کنید تا با یک انسان آزاد ازدواج کنید این بهتر است؛ چون فرزندان شما، عبد خواهند شد و همچنین شما توانایی مراقبت از همسر خود را ندارید (ابن‌عاشور، ۱۳۷۲: ۹۵/۴). علامه طباطبائی نیز «وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» را به دو صورت معنا کرده است: اول؛ اگر از ازدواج با کنیزان صبر کنید و یا از زنا خویشستن‌داری نمایید برایتان بهتر است. دوم؛ صبر از ارتکاب زنا، برای این که این صبر باعث تهذیب نفس و تهیه ملکه تقوا در نفس است، وقتی انسان خواسته نفس در عمل زنا را ترک کند چه ازدواج کرده باشد و چه نکرده باشد به تدریج نفسش دارای ملکه تقوا می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۸۰/۴).

بنابراین واژه «خیر» در آیه بالا، با توجه به سیاق به هر دو معنای أفعل تعیننی و أفعل تفضیلی می‌تواند باشد، علامه جوادی آملی نیز به صراحت تعیین نکرده و فقط به بیان دو دیدگاه پرداخته است.

۲-۷- بررسی واژه «خیر» در آیه ۴۶ نساء «... لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ...»

در قرآن، یهودیان مصداق تحریف‌کنندگان کلام الهی هستند و این کار را نه تنها خود انجام می‌دادند بلکه آرزوی آن داشتند که به پیروان دین اسلام آموزش دهند. خداوند متعال می‌فرماید: «مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ يَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَ اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَ رَاعِنَا لَيَّا بِالْأَسْنَتِهِمْ وَ طَعْنَا فِي الدِّينِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ اسْمَعْ وَ انْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَ أَقْوَمَ» (نساء/۶۷) در شأن نزول این آیه دو روایت آمده‌است. اول این که از ابن عباس نقل شده: «رفاعة بن یزید بن التابوت که از بزرگان یهودی بود، وقتی پیامبر خدا صحبت می‌کرد، زبانش را به

حالت مسخره آمیزی تاب می داد و می گفت: «ارعنا سمعک یا محمد! حتی نفهمک» و با این کار اسلام را مورد تمسخر قرار می داد» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۶۸/۲) و در روایت دوم آمده که: «مسلمانان به جهت این که آیات الهی را به خوبی فرا بگیرند از عبارت «راعنا» استفاده می کردند. این واژه در زبان عبری به معنای «تحقیق کردن» است و یهودیان از این فرصت استفاده کرده و این واژه را به تمسخر به کار می بردند». در پی این وقایع، آیه ۴۶ سوره نساء نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۴۰۴).

براساس نظر علامه جوادی آملی، خداوند در این آیه به مسلمانان می فرماید که؛ به جای «راعنا» از کلمه «انظرنا» استفاده کنند یعنی «ای پیامبر خدا! منتظر ما باش و با تأنی و آهسته سخن بگو تا همه کلام شما را بفهمیم یا بنویسیم». در این صورت، «لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ» یعنی برای آنان خوب است؛ بنابراین کلمه «خیرا» و «اقوم» در این جمله به معنای تعیین است نه تفضیل، زیرا در کفر، نفاق و طعن در دین خدا فضیلتی نیست تا ایمان و اخلاص افضل از آن باشد؛ مگر آن که برابر گمان کاسد و فاسد آنان گفته شده باشد؛ یعنی بر فرض که روش مشئوم شما خوب و مایه قوام باشد، ایمان مخلصانه خوب تر و قوام بخش تر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/۸۲-۸۱).

در تفاسیر اهل سنت، واژه «خیر» یا به صورت «خیر» تنها آمده یا اصلاً معنا نشده است، ولی واژه «اقوم» به صورت تفضیلی معنا شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۷/۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۰/۹۴؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۴/۱۴۷). علامه طباطبایی سخنی متفاوت دارند و می فرمایند: «سمعنا و عصینا...» نه سخن خیری است نه با قوام تا «وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ» از آن بهتر و با قوام تر باشد، بلکه مقایسه بین اثر حق و اثری است که یهود حقش می پنداشت و معنای جمله این است: اگر یهود می گفتند: «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» خیر و قوام در آن بیشتر بود از خیر و قوامی که در دل خود برای طعن فرض کرده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۶۵).

۲-۸- بررسی واژه «خیر» در آیه ۵۹ نساء «ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»

آیه ذیل، مردم را به اطاعت از خدا، پیامبر و والیان امر الهی فرمان می دهد و از جامع ترین آیات درباره مسائل اصولی، بیانگر منابع فقه و دلیل نقلی حجیت سخن خدای سبحان و پیامبر اکرم و اولوالامر است. آیه می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/ ۵۹)

براساس نظر علامه جوادی آملی، کلمه «خیر» و «احسن» در این آیه، افعال تعیینی هستند نه تفضیلی، زیرا افعال تفضیل بودن در این مورد بدین معناست که شما اختیار دارید اطاعت یا مخالفت کنید؛ ولی اطاعت برایتان بهتر است. درحالی که به حکم عقل، اطاعت خدا، پیامبر و امامان معصوم و نیز در صورت تنازع، رجوع به آنان واجب

تعیینی است، چون رجوع به مرجع عالم و پیروی از او پیروانش را از هرگونه خطایی در امان نگه می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/ ۲۷۱). به علاوه سیاق آیه شریفه، شهادت می‌دهد که بر مومنان واجب تعیینی است از خدا، پیامبر و اولی الامر اطاعت کنند و در تنازعات به کتاب خدا و سنت پیامبر مراجعه کنند، در غیر این صورت با مومن بودن آنان سازگار نیست. همچنین تهدید شدید در برخی از آیات مانند «يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (احزاب / ۶۷-۶۶) نشان می‌دهد که آیه مورد بحث افعَل تعیینی است؛ بنابراین اطاعت خدا و رسول وی به دلخواه و میل افراد نیست، بلکه ضرورت و واجب است (مقصود ضرورت تشریعی است نه تکوینی، زیرا از لحاظ تکوین انسان آزاد خلق شده است) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/ ۲۷۲-۲۷۱).

در تفاسیر سنی و شیعه آمده که؛ واژه «خیر» به معنای خیر ولی «أحسن» بر وزن أفعَل به معنای أصلح است (طبری، ۱۴۱۲: ۵/ ۹۶)؛ فخر رازی واژه «خیر» را همان «خیر» و «أحسن» را همان احسن معنا کرده و به نقش نحوی هیچ یک اشاره‌ای نکرده است (فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۰/ ۱۱۹)؛ در التحریر واژه «خیر» به معنای سود و منفعت، ضد شر و بر وزن أفعَل تفضیل است (ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۴/ ۱۶۹)؛ علامه طباطبائی در معنای آیه «ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» فرموده است: برگرداندن حکمی که در آن تنازع دارید، به خدا و رسول او بهتر است و یا (اطاعت خدا و رسول و اولی الامر بهتر است) (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/ ۴۰۲).

۲-۹- بررسی واژه «خیر» در آیه ۱۹ انفال «... فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...»

قبل از شروع جنگ بدر، کافران پیش از آن که از مکه به سوی میدان بدر خارج شوند، کنار خانه کعبه آمدند و با حالتی حق به جانب، دست در پرده‌های خانه کعبه زدند و گفتند: خدایا از میان این دو لشکر، آن گروه که برتر و گرامی‌تر است پیروز گردان. روایت شده که ابوجهل می‌گوید: (اللهم ربنا دیننا القدیم و دین محمد الحدیث فأی دینین کان أحب إلیک و ارضی عندک فانصر اهله الیوم) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۸۱۶). خداوند متعال نیز، پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر می‌فرماید: «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ إِنْ تَعُودُوا نَعُدْ» (انفال / ۱۹) سه قول در بین اصحاب تفسیر درباره مخاطب «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا» آمده است؛ قول اول (قول بسیاری از مفسران): خطاب به کفار است، قول دوم (نظر برخی): خطاب به مومنین و قول سوم: گروهی از مفسران، فقط به نقل قول پرداخته و مطلبی ارائه نکرده‌اند و نظر علامه جوادی آملی بر قول اول است یعنی عبارت «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا» خطاب تحکم آمیزی به کفار است.

بر اساس نظر ایشان «وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» یعنی ما شما را از شرک مشاقه با اسلام و مسلمین و ترمذ از خدا و پیامبر خدا نهی کردیم و اگر نهی پذیر بشوید برای

شما خیر است. به عقیده ایشان، تعبیر «فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ»؛ یا خیر اُفعل تعیین است؛ بنابراین آنچه داشتید شر و ضرر بود و تنها این خیر است (نظر تسنیم) یا اگر اُفعل تفضیل باشد براساس تحکم و استهزاء است؛ یعنی بر فرض، آن مبنای شما و آن مکتب شما خوب باشد، این اسلام بهتر از آنست. اگر آن خوب باشد، وحی الهی بهتر از آن است و اطاعت از وحی الهی بهتر از آن است (سایت جوادی آملی، تفسیر سوره انفال، جلسه ۲۴).

واژه «خیر» در تفاسیر المیزان و نمونه به معنای «سود و خیر» آمده (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴۰/۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۷) و توضیحی درباره آن داده نشده است ولی در ترجمه قرآن مکارم شیرازی، از لفظ «بهتر» استفاده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷۹). هم‌چنین در تفسیر طبری آمده که: «ای بزرگان قریش و جماعت کفار اگر از کفر به خدا و رسول، جنگ با رسول خدا و مومنین دست بردارید برای شما در دنیا و آخرتتان خیر است» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۹/۹) و با چنین مضمونی در تفسیر کبیر نیز آمده است (فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۵/۴۶۸).

۲-۱۰- بررسی واژه «خیر» در آیه ۷۰ انفال «... فِی قُلُوبِكُمْ خَيْرًا...»

آیات ۶۷ تا ۷۰ سوره انفال شامل احکام اسیران جنگی است، خداوند متعال در آیه چهارم به پیامبر دستور می‌دهد که اسیران را با بیان دلگرم‌کننده‌ای به‌سوی ایمان و اصلاح روح خود دعوت و تشویق کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۷) و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِيكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَ يَعْفِرَ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انفال/ ۷۰) خیر اول، تعیین است. در تفسیر تسنیم آمده که «خیر اول» عبارت است از: ایمان، توبه، پرهیز از تهاجم علیه نظام اسلامی و مانند آن و این «خیر» خیر نسبی نیست بلکه خیر تعیینی است؛ چون آنچه را که اسیران جنگی قبلاً در دل داشتند، شر، شرک، ظلم، تهاجم علیه اسلام و... بود و اگر انسان با توبه کردن از آن مسیر برگشت خیر نفسی می‌شود نه خیر نسبی، پس اُفعل تعیین است نه تفضیل. ولی «خیر دوم» خیر مطلق و خیر تفضیلی است (سایت جوادی آملی، تفسیر سوره انفال، جلسه ۸۱).

بنا بر نظر مفسران اهل سنت، «خیر اول» به معنای علاقه ظاهری و باطنی به ایمان، اسلام، اطاعت از خدا و رسول در تمام تکالیف، توبه، یاری رسول خدا و عدم جنگ با رسول خدا است و «خیر دوم» صفت تفضیلی به معنای بهتر است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۵۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۰/۳۵؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۱۶۶/۹). علامه طباطبائی نیز، «خیر اول» را ایمان به خدا و «خیر دوم» را به‌صورت تفضیلی معنا کرده است: «ای پیامبر! بگو به آن کسانی که در دست شمایند و آن اسیرانی که بر آنان تسلط یافته‌اید و از ایشان فدیة گرفته‌اید، اگر چنان‌چه در دل‌هایتان ایمان به خدا وجود می‌داشت و خداوند آن را می‌فهمید، به شما چیزهایی می‌داد که از آن فدیة که مسلمانان از شما

گرفته‌اند بهتر بود» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹/ ۱۳۷) بدین صورت، کلمه «خیر» اول از دیدگاه مفسران به معنای ایمان به خدا، توجه و بازگشت از شرک و کفر و کلمه «خیر» دوم به معنای بهتر و خوب‌تر است.

۲-۱۱- بررسی واژه «خیر» در آیه ۹۵ نحل «... هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...»

پیمان‌شکنی و سوگند دروغ گفتن در آیه ۹۴ سوره نحل نهی و تقابل و تضاد بین عهد و ثمن در آیه بعد به تصویر کشیده شده. آیه می‌فرماید: «وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (نحل/ ۹۵) و (هرگز) پیمان الهی را با بهای کمی مبادله نکنید. آنچه نزد خداست، برای شما بهتر است اگر می‌دانستید) واژه «خیر» در «إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» أَفْعَل تعینی است. علامه جوادی آملی می‌فرماید: «ثمن قلیلی که انسان با عهد فروشی می‌گیرد، خوب نیست تا گفته‌شود، بهشت خوب‌تر و بهتر از این است. نمی‌توان گفت: مال حرام خوب است ولی مال حلال خوب‌تر.

آیه بعدی: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» نیز تأییدی بر این است که بهای ناچیز دنیا قابل قیاس با آنچه نزد خدا است، نیست و چیزی که نابود شدنی است، نمی‌تواند با چیز ماندگار و همیشگی برابری کند. (سایت جوادی آملی، سوره نحل / جلسه ۱۰۶). در تفاسیر اهل سنت، جمله «إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» این‌طور بیان شده که: آنچه که نزد خداست برای شما از هر چیزی بهتر و افضل است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/ ۱۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۲۰/ ۲۶۶).

در التحریر آمده که: این نهی، به خاطر پیمان‌شکنی تازه مسلمانانی است که ثرویشان را از دست داده و از منافعی‌شان در دست مشرکان جامانده است؛ به‌خاطر همین این آیه را به آیه «وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» (نحل/ ۹۱) و «وَلَا تَخْذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ» (نحل/ ۹۴) معطوف کرده است. جمله «إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» نیز علت این نهی است؛ چون آن‌چه نزد خداست از هر ثمن و قیمتی بهتر است (ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۱۳/ ۲۱۸).

به‌گفته مکارم‌شیرازی: «هر بهایی که در برابر عهد الهی قرار بگیرید کم و ناچیز است، حتی اگر تمام دنیا را به شما بدهند ارزش يك لحظه وفای به عهد الهی را ندارد. چون آنچه نزد خداست برای شما بهتر است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/ ۳۸۸). ایشان نیز همچون علامه جوادی آملی، آیه بعدی «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» را دلیل برتری «آن‌چه که نزد خداست» می‌دانند. با این تفاوت که علامه جوادی آملی، می‌فرماید: خوب است؛ چون آن‌چه نزد شماست فانی و آن‌چه نزد خداست باقی است ولی آقای مکارم شیرازی می‌فرماید: بهتر است؛ چون آن‌چه نزد شماست فانی و آن‌چه نزد خداست باقی است.

۲-۱۲- بررسی واژه «خیر» در آیه ۶۲ صفات «أَ ذَلِكْ خَيْرٌ نُّزُلًا...»

آیات سوره مبارکه صفات صفا آرای خیر و شر و تقابل عقاید منکران و موحدان است. خداوند متعال پس از بیان عقاید منکران و ابطال آن‌ها و اثبات عقاید موحدان، پایان کار دوزخیان و بهشتیان را چنین می‌فرماید: «أَ ذَلِكْ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ» (صفات/۶۲) بنا بر نظر علامه جوادی آملی؛ در این جا، «خیر» به معنای أَفْعَل تعیننی است یعنی «کدام یک از این‌ها خوب و خیر است؟» (سایت جوادی آملی، سوره صفات، جلسه). در تفسیر کبیر در معنای این آیه، آمده که: نعمت‌های یاد شده در بالا برای اهل جنت، خیر باقی و ماندنی است. محصول نعمت‌های بهشتی لذت و سرور برای اهل جنت و محصول درخت زقوم درد و غم می‌باشد و روشن است که هیچ نسبت و ارتباط خیری بین این دو نیست مگر به جهت استهزاء و تمسخر به خاطر انتخاب بدی که اهل جَنَهم می‌کنند (فخررازی، ۱۴۱۲: ۳۳۶/۲۶). آقای مکارم شیرازی نیز، تقابل بین «ذلک» و «درخت زقوم» را بیان کرده و می‌فرماید: «قرآن می‌گوید: آیا این (نعمت‌های بهشتی) بهتر است یا درخت زقوم؟ تعبیر به «بهتر» دلیل بر این نیست که درخت زقوم چیز خوبی است و نعمت بهشتیان از آن بهتر است. علت آن است که این تعبیرات در لغت عرب گاه در مواردی به کار می‌رود که در یک سو، هیچ‌گونه خوبی اصلاً وجود ندارد، ولی این احتمال وجود دارد که این یک نوع کنایه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/۶۹). هم‌چنین علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: کلمه «خیر» در آیه شریفه به معنای وصف است نه به معنای لغوی‌اش (که در فارسی به معنی بهتر است)، چون معنا ندارد بگوییم درخت زقوم بهتر نیست، زیرا درخت «زقوم» اصلاً خوب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۱۴۰).

بنابراین، واژه «خیر» در آیه بالا، به صراحت بیان علامه جوادی آملی، به خاطر تضادی که بین نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنمی وجود دارد آملی، أَفْعَل تعیننی است. دیگر مفسران نیز این تقابل را بیان کرده‌اند اما با ذکر دلایلی أَفْعَل تفضیلی بودن «خیر» را برگزیده‌اند.

۲-۱۳- بررسی واژه «خیر» در آیه ۹ جمعه «...ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ...»

بخش پایانی سوره مبارکه «جمعه» که در مدینه نازل شده، ناظر به لزوم حضور در نماز جمعه است؛ وقتی که معصوم یا منصوب از جانب معصوم نماز را اقامه کرد. آیه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه/۹) وجود جمله «فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (پس به سوی نماز بشتابید و خرید و فروش را رها کنید) موجب می‌شود تا «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، بنابر دلایلی همچون هم کفو نبودن و عدم تساوی در ذات خرید و فروش با ذکر خدا، واژه «خیر» تعیننی باشد نه تفضیلی (سایت جوادی آملی، سوره جمعه/ جلسه ۱۰).

در برخی تفاسیر سنی و شیعه عبارت «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» یعنی آنچه از حضور در نماز جمعه، گوش دادن به خطبه، انجام واجبات و ترک خرید و فروش گفته شده خیر است یعنی برای عاقبت شما بهتر و سودمندتر است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸/ ۶۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۰/ ۴۳۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۳۰/ ۵۴۲؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۲۸/ ۲۰۳) در واقع، جمله «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» تشویق و تحریک مسلمان‌ها به نماز و ترک بیعی است که بدان مأمور شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۲۷۴).

۲-۱۴- بررسی واژه «خیر» در آیات آل عمران/ ۵۴ و ۱۵۰، انعام/ ۵۷ و...

در آیات قرآن کریم، موارد فراوانی یافت می‌شود که واژه «خیر» به معنای بهترین است: «وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران/ ۱۵۰)، «وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/ ۵۴)، «وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام/ ۵۷)، «وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف/ ۸۷)، «أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف/ ۸۹)، «وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف/ ۱۵۵) و «وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال/ ۳۰).

بنابر نظر علامه جوادی آملی، اوصافی که درباره خدای سبحان است و در قالب بهترین می‌آید، همچون: خیر الحاکمین، خیر الغافرین، خیر الرازقین، خیر الفاصلین و...، واژه «خیر» أفعَل تعینی است. ایشان برای اثبات مدعای خود می‌فرمایند که: «این معنا که هم خدا خالق است و هم دیگران، ولی او بهتر است، اشتباه است. اگر قرآن می‌فرماید خدا (احسن الخالقین) است، در بخش‌های دیگر می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر/ ۶۲) این موجب کلیه تخصیص‌پذیر نیست (یعنی درباره دیگران توهّم شود که آن‌ها هم خالق‌اند؛ نظیر مسیح علیه‌السلام یا سایر موارد اعجازی)، بلکه آن‌ها مظهر خالقیت خدا هستند نه این که واقعا آن‌ها هم خالق‌اند، خدا هم خالق است؛ منتها خالقیت خدا بهتر از خالقیت این‌هاست» (سایت إسراء، درس اخلاق جوادی آملی).

جست‌وجو در تفاسیر اهل سنت نیز نشان می‌دهد؛ آیاتی همچون «وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران/ ۱۵۰) به معنای بهترین یاری‌کنندگان (طبری، ۱۴۱۲: ۴/ ۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۹/ ۳۸۴؛ علامه طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴/ ۶۵؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۲۴)، «وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/ ۵۴) به معنای بهترین مکرکنندگان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۹۰؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/ ۵۶۴) و «وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف/ ۱۵۵) به معنای بهترین آمرزنده (طبری، ۱۴۱۲: ۹/ ۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۵/ ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۷۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۷۳؛ ابن عاشور، ۱۳۷۲: ۸/ ۳۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۶۴) آمده است.

نتیجه

در روش‌شناسی تفسیر «قرآن به قرآن» توجه به سیاق، نظم و پیوستگی آیات و زبان عربی از اهمیت بسزایی برخوردار است. بنا بر نظر علامه جوادی آملی، واژه «خَیر» در قرآن کریم، بر وزن «أفعل» در مواردی با توجه به سیاق و ارتباط بین آیات، أَفْعَل تعینی است. در صورتی که دیگر مفسران شیعه و سنی معتقد به أَفْعَل تفضیلی بودن آن دارند. پژوهش حاضر، به شیوه توصیفی-تطبیقی به بررسی أَفْعَل تعینی یا أَفْعَل تفضیلی بودن واژه «خیر» در تفسیر «تسنیم» و دیگر تفاسیر سنی و شیعه پرداخته است. بررسی‌ها نشان داد: در آیاتی همچون بقره/۲۲۱، بقره/۱۹۷، بقره/۲۶۳، آل عمران/۱۵۷، نساء/۲۵، نساء/۴۶، نساء/۵۹، انفال/۱۹، انفال/۷۰، نحل/۹۵، صافات/۶۲ و جمعه/۹، واژه «خیر» أَفْعَل تعینی است نه أَفْعَل تفضیلی. بنا بر استدلال علامه جوادی آملی، در هنگام مقایسه بین دو چیز (خوب و خوب‌تر، به و بهتر) باید هم‌تا بودن و هم عیار بودن لحاظ شود. در صورتی که سنخیت اشیاء متفاوت باشد، مقایسه درست نیست. در دیگر تفاسیر شیعه و سنی، به صراحت به تفضیلی بودن واژه «خیر» اشاره شده و در موارد کمی «خیر» بدون هیچ بیانی و اشاره به وزن آن، فقط «خیر» معنا شده است. مسئله دوم این است که؛ در آیاتی همچون «وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران/۱۵۰)، «وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴)، «وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام/۵۷)، «وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف/۸۷)، «أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف/۸۹)، «وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف/۱۵۵) و «وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال/۳۰)، علامه جوادی آملی به تعینی بودن آیات اشاره می‌کند و می‌فرمایند: «نمی‌توان گفت دیگران ناصر، ماکر، غافر و خالق هستند و خداوند بهترین ناصر، بهترین ماکر، بهترین غافر، بهترین خالق و... است؛ بلکه آن‌ها مظهر خالقیت خداوند هستند و اگر یاری‌گر، حاکم، خالق و... هستند، همگی به اذن الهی و به خواست خداوند متعال است. دیگر مفسران، به تفضیلی بودن «خیر» در چنین آیاتی اشاره می‌کنند، هر چند معتقد به دلیل مطرح‌شده در بالا هستند؛ بنابراین می‌توان گفت: نگارش تفاسیر جدید، رهیافتی به‌سوی کشف معارف دینی جدید و روزآمد است که انسان را نسبت به قرآن کریم فروتن می‌کند و شبنمی از الطاف الهی شامل انسان می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التتویر»، بیروت: موسسه التاریخ.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر.
۴. الهبداشتی، علی (۱۳۸۱): «خیر از منظر قرآن کریم»، صحیفه مبین، دوره دوم، شماره ۲۷ و ۲۸.
۵. پرچم، اعظم؛ محمدزاده، عاطفه؛ قاسمی، مهناز (۱۳۹۵): «معناشناسی خیر در قرآن»، نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، گروه الهیات دانشگاه یاسوج.
۶. جوادی آملی، عبدالله «تسنیم»، قم: بیروت.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم.
۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۹. سیدقطب، ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
۱۰. سالخورده، معصومه؛ پسندیده، عباس (۱۳۹۶): «تحلیل و تبیین ماهیت استدلال ((خیر و ابقی)) در قرآن کریم»، مطالعات تفسیری، شماره ۲۹، صص ۱۸۴-۱۷۱.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۲. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳): «ترجمه قرآن»، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۷. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
۱۸. سایت اسراء، دروس تفسیر جوادی آملی،
<http://javadi.esra.ir/-/%D8%AC%D9%84%D8%B3%D9%87-%D8%AF%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82-1395-10-16> (جلسه درس اخلاق)

References

The Holy Quran

1. Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir (No date), "Al-Tahrir wa Al-Tanwir", Beirut: Institute of History.
2. Ibn Manzoor, Muhammad ibn Mokram (No date), "Lisan Al-arab", Beirut: Dar Sadr.
3. Al-Hibdashti, Ali, "Khair" from the perspective of the Holy Quran, "Sahifa Mobin", Volume 2, Number 16-15.
4. parcham, Aazam; Mohammadzadeh, Atefeh; Ghasemi, Mahnaz (2016 AD), "Semantics of Good in the Qur'an", the first national conference on word research in Islamic sciences, Department of Theology, Yasouj University.
5. Javadiya Amoli, Abdullah, Tasnim, Qom: Beirut.
6. Ragheba Isfahani, Husayn Ibn Muhammad (1412 AH), "Mofradat Al-Alfaz Al-Quran", Beirut: Dar al-Qalam.
7. Siouti, Abdul Rahman Ibn Abi Bakr (1404 AH), "Al-Dor Al-Manthur Fi Tafsir Al-Maathur", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
8. Sayyid Qutb, Ibrahim Shazli (1412 AH), "Fi Dhelal Al- Qur'an", Beirut: Dar al-Shorouq.
9. Salkhordeh, Maasomeh; Pasandideh, Abbas (1396 SH), "Analysis and explanation of the nature of the argument of" Khair and Abq" in the Holy Quran", Interpretive Studies, No. 29, pp. 184-171.
10. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (1417 AH), "Al-Mizan Fi Tafsir al-Quran", Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Association, fifth edition.
11. Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Banjarir (1412 AH), "Jame 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
12. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH), "Mafatih Al-Qaib", Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi.
13. Ghorashi, Seyyed Ali Akbar (1371 SH), "Qamoose Quran", Tehran: Islamic Library.
14. Makarmashirazi, Nasser et al. (1374 SH), "Tafsire Nomoneh", Tehran: Islamic Library.
15. Makarem Shirazi, Nasser (1373 SH), "Translation of the Qur'an", Qom: Dar al-Quran al-Karim.
16. Morteza Zubaidi, Mohammad Ibn Mohammad (1414 AH), "Taj Al-Aroos Men Jawaher Al-Qamooos", Beirut: Dar al-Fikr.
17. Esraa website, Javadi Amoli Tafsir lessons: <http://javadi.esra.ir/>

The capacity of prayer in repelling natural disasters from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

(Received: 6 April 2021 - Accepted: 27 November 2021)

Mahdi Ekhlas¹

Alireza Majd Ara²

Abstract

From the point of view of a religious believer, the agency of God Almighty has a strong presence in all aspects of his life, and encouraging prayer to achieve the desired and guaranteeing its fulfillment is a manifestation of this presence. Therefore, one of the important issues that has occupied the minds of religious scholars is to analyze and explain the relationship between natural laws as inviolable and the impact of factors such as prayer as a bed of divine agency in eliminating natural disasters in the system of creation. In one sense, answering prayer is incompatible with the law of causality and a kind of violation of the laws of nature. On the other hand, some believe that the answer to prayer is not in conflict with the laws of nature and can be analyzed in the same performer. In the meantime, Ayatollah Javadiyeh Amoli is one of the scientists who, with a comprehensive view of the Qur'an and argument, has been able to analyze and explain the answer to prayer in the system of natural laws. In this article, which is reflected in his works, first the truth of prayer is examined, then by explaining the place of causality in the system of nature and the relationship between prayer and divine judgment and predestination, the effect of prayer in the system of natural laws is analyzed. The findings show that answering prayers was not only against the laws of nature; Rather, it is in line with the law of causality; Finally, it should be noted that the cause of any phenomenon is not limited to its known causes and the process of answering prayers in the system of causality can be explained by the influence of supernatural causes.

Keywords: Prayer, laws of nature, divine agency, judgment and predestination, Ayatollah Javadi Amoli.

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۱۰
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

1. Responsible author Ekhlas.m97@gmail.com

2. Master student, majoring in jurisprudence and principles of Islamic law. Qom. a.majdara007@gmail.co

ظرفیت‌شناسی دعا در بلاایای طبیعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۶)

مهدی اخلاصی^۱

علیرضا مجد آرا^۲

چکیده

از نگاه یک معتقد مذهبی عاملیت خداوند متعال در تمام ابعاد زندگی وی حضوری پررنگ دارد که تشویق به دعا برای رسیدن به مطلوب و تضمین اجابت آن، نمودی از این حضور به شمار می‌رود. از این رو، یکی از مسائل مهمی که ذهن دین‌پژوهان را به خود معطوف داشته، تحلیل و تبیین رابطه میان قوانین طبیعی به عنوان اموری تخلف‌ناپذیر با تأثیرگذاری عواملی مانند دعا به عنوان بستر عاملیت الهی در رفع و دفع بلاایای طبیعی در نظام آفرینش است. در یک نگره، استجابات دعا امری ناسازگار با قانون علیت و نوعی نقض قوانین حاکم بر طبیعت است. در مقابل برخی بر این عقیده‌اند که استجابات دعا تنافی با قوانین طبیعت ندارد و در همان مجرا قابل تحلیل است. در این میان آیت‌الله جوادی آملی از دانشمندانی است که با نگاهی جامع و برآمده از قرآن و برهان، در مقام تحلیل و تبیین استجابات دعا در منظومه قوانین طبیعت برآمده است. در این نوشتار که انعکاس یافته از آثار ایشان است، ابتدا به بررسی حقیقت دعا پرداخته، آنگاه با تبیین جایگاه علیت در نظام طبیعت و رابطه میان دعا با قضا و قدر الهی به تحلیل اثرگذاری دعا در منظومه قوانین طبیعت پرداخته شده است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که استجابات دعا، نه تنها برخلاف قوانین حاکم بر طبیعت نبوده؛ بلکه در راستای قانون علیت است؛ منتهی باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته‌شده‌ی آن نیست و می‌توان فرایند استجابات دعا را در نظام علیت با تأثیرگذاری علل فرا طبیعی تبیین نمود.

واژگان کلیدی: دعا، قوانین طبیعت، عاملیت الهی، قضا و قدر، جوادی آملی.

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۱۰
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

۱. طلبه سطح ۳، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم. ایران (نویسنده مسؤول). Ekhlasim97@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم. ایران.

a.majdara007@gmail.com

مقدمه

یکی از نکات نیازمند پژوهش، رابطه میان بنده و خداوند متعال در قالب دعا است. اگرچه از جهات مختلفی می‌توان به نهاد دعا نگریست، اما دعا به معنای درخواست و طلب حاجت از خداوند متعال، مأنوس‌ترین نوع از دعا است که خواستگاه بحث‌های گسترده‌ای در حوزه دین شده است. آنچه در فرایند دعا مایه‌ی ابهام و سؤال شده، اجابتی است که در اثر دعا شامل فرد می‌شود، چراکه تحقق خواسته‌ی بنده و به دیگر سخن، اجابت دعای وی، بیان‌گر دخالت حضرت باری تعالی در روند امور طبیعی است که بر محور قانون علیت در حال گردش است. بر همین اساس، استجاب دعا به معنای رسیدن به مطلوب در فرایندی خارج از روند طبیعی قلمداد می‌شود که ریشه در عوامل ماوراء الطبیعی دارد. از همین رهگذر، بسیاری از دانشمندان حوزه دین به تحلیل نقش دعا در دایره نظام طبیعت، با نگرشی بر قضا و قدر همت گمارده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی، نیز از شخصیت‌هایی است که در این عرصه، تلاش فراوانی را مبذول داشته است. رجوع به کتبی هم چون «تفسیر تسنیم»، «ادب فناء مقربان»، «رحیق مختوم»، «توحید در قرآن»، «سرچشمه اندیشه» خود شاهی گویا بر این مدعاست. با توجه به رویکردهای متفاوت متفکرین، بررسی نهاد دعا و ارائه تحلیلی مناسب از آن امری ضروری به شمار می‌رود، چراکه عدم مواجه صحیح، ابهاماتی را در نظام اعتقادی به دنبال خواهد داشت؛ بنابراین آنچه شایسته تحقیق است، آن که آیا دعا و استجاب آن در پرتو قوانین طبیعت قابل تجزیه و تحلیل است؟ چگونه می‌توان حوادث را از منظر قانون علّیت به خداوند انتساب داد، درحالی که هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً نتیجه تعامل علی علل طبیعی است؟ از نظر قائلین به قضا و قدر، اثرگذاری دعا چگونه توجیه می‌گردد؟ برای تحلیل و پاسخ‌گویی چنین سؤالاتی، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی فیلسوفان و متکلمین بیان شده است به گونه‌ای که برخی منکر قوانین حاکم بر طبیعت شده و برخی نیز نقض قوانین طبیعی از طریق فعالیت خاص الهی را مطرح ساخته‌اند و در نهایت گروهی نیز به پذیرش عاملیت خاص الهی و اثرگذاری دعا در بستر قوانین علی حاکم بر جهان روی آورده‌اند. هدف این نوشتار که با روش تحلیلی-اسنادی سامان یافته، ارائه پاسخ‌هایی برای سوالات مطرح شده از رهگذر طرح اندیشه‌های حضرت آیت‌الله جوادی آملی است. از این رو در ادامه بعد از مرور اجمالی در بیان حقیقت دعا، در ابتدا جایگاه قانون علّیت در نظام طبیعت تبیین شده و سپس به رابطه دعا با قضا و قدر الهی پرداخته و در نهایت کیفیت اثرگذاری دعا در نظام طبیعت مورد تبیین قرار گرفته است.

۱- واژه شناسی

در ابتدا لازم است برخی از واژگان کلیدی تبیین شود.

۱-۱- مفهوم دعا

دعا در لغت به معنای استغاثه (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴/ ۳۵۹)، نیایش (جوهری، ۱۲۷۰: ۶/ ۲۳۳۷) صدازدن و یاری طلبیدن است (فیومی، بی تا: ۲/ ۱۹۴). دیگری می نویسد: «دعا کلمه‌ای عربی به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۷۹). در فرهنگ لغت فارسی نیز درباره‌ی واژه‌ی «دعا» چنین آمده است: «خواندن جمله‌های مأثور از پیامبر (ص) و امامان در اوقات معین برای طلب آمرزش و برآورده شدن حاجت، درخواست حاجت از خدا، نیایش، مدح و ثناء، تحیت، درود، سلام، تضرع، نفرین» (عمید، ۱۳۷۴: ۱/ ۹۳۵). دعا به «درخواست توأم با خضوع و تضرع بنده از خداوند» نیز معنا شده است (نجفی، بی تا: ۷/ ۲۰۰). شیخ طوسی می‌نگارد: «دعا درخواست انجام کاری از مدعو (خوانده‌شده) به صورت جمله امرونی یا در قالب جمله خبری، (مانند غفر الله لک) است. فرق دعا با امر آن است که در دعا مرتبه مخاطب فراتر از دعاکننده و در امر، فروتر است (شیخ طوسی، بی تا: ۴/ ۴۲۴).

۱-۲- رابطه علت

قانون علت از لحاظ پیشینه، اولین مسئله فلسفی است که اندیشه بشر را به خود جلب کرده و او را به کشف معمای هستی واداشته است. برای انسان که دارای استعداد اندیشیدن است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، ادراک قانون کلی علت است و بر اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا» برای ذهن انسان پیدا می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۶/ ۶۴۴). در اهمیت این قانون همین بس که برخی معتقدند: «قانون علت از قوانین بدیهی بوده و انکار آن انکار اصل مهمی است که انسان را به وادی شک سوفسطایی‌گری می‌کشاند، پس این قانون پایه همه علوم است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲/ ۳۲۱) در تعریف رابطه علت آمده است: «علت یک رابطه ویژه و بسیار شدید میان دو چیز است که یکی از آن دو از نظر صدور یا بقاء نیازمند به دیگری است که محتاج و نیازمند به علت را، معلول و محتاج الیه را علت می‌نامند (علامه طباطبایی، ۱۴۳۰: ۶/ ۲) و بر اساس احتیاج و تلازمی که بین علت و معلول است دو مفهوم برای علت بیان شده است؛ مفهوم اول آن که «علت چیزی است که از وجودش، وجود دیگر و از عدمش عدم دیگر حاصل می‌شود» و به بیان دیگر علت آن است که بین آن و شیء دیگر تلازم وجودی و تلازم عدمی برقرار است و مفهوم دوم نیز آن که «علت چیزی است که بین آن و شیء دیگر تلازم عدمی برقرار است» به این معنا که اگر علت از بین برود آن شیء دیگر نیز از بین خواهد رفت و این در حالی است که میان دو شیء تلازم وجودی برقرار نیست. به این معنا که باوجود علت، شیء دیگر ممکن است نباشد. در نتیجه اگر معلول موجود باشد، علت نیز موجود است و اگر علت موجود باشد، وجود معلول امری ممکن (نه واجب) به شمار می‌رود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۷/ ۳۱۸). نکته اساسی در این میان آن است که اصل علت، اصلی ضروری و

استثناناپذیر است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۴)؛ چرا که قانون علت یک قانون عقلی است و چنین قانونی استثناء بردار نیست.

۲- جایگاه قانون علّیت در نظام طبیعت

یکی از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان، جریان و اتکای آن بر نظام علّیت و سببیت است. اصل «علیت و معلولیت» یکی از اصول و ضروریات عقل است که وحی نیز آن را تأیید کرده (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹۳) و در تمام نظام آفرینش حکم‌فرما بوده و تمام فعل و انفعالات مادی، منحصر به علل طبیعی هستند (لطیفی و پریمی، ۱۳۸۸: ۱۰۱). در نظام آفرینش بخت، اتفاق، صدفه، گزاف و اموری که مبادی شرور در طبایع مادی دانسته می‌شوند، راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹/۳۷۷). در روایات متعدد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۱/۶) نیز می‌توان شاهد این معنا بود که «خدای سبحان، برای هر چیزی سببی قرار داده و سنتش براین است که اشیاء و افعال را براساس اسباب خود و بر محور نظم و قانون علت و معلول صورت دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹۶). با توجه به توصیفاتی که در آثار متعدد دیده می‌شود، نظام عالم یک نظام قراردادی نیست؛ به بیان دیگر، چنین نیست که خداوند مجموعه‌ای از اشیاء و حوادث را بیافریند درحالی که هیچ رابطه ذاتی و واقعی بین آن‌ها نباشد و به اصطلاح فلاسفه «مرتبه هر موجود در نظام طولی و عرضی جهان مقوم ذات آن موجود است». خداوند در نظام عالم، میان موجودات رابطه سبب و مسببی برقرار نموده است که هر معلولی، علت خاص و هر علتی، معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یافته و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی‌واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جای مشخص و مقام معلومی دارد، یعنی آن معلول، معلول شیء معینی است و علت شیء معین دیگری است و این همان مفهوم دقیق «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/۴۹) است (مطهری، ۱۳۷۱: ۱/۳۲۱)؛ بنابراین در نظام تکوین، هر معلولی بنده علت خود بوده، در حدوث و بقا از آن پیروی می‌کند و در ذات و صفت و فعل فرمان آن را می‌برد، هیچ‌گونه کسستگی در رشته علیت راه ندارد، نه علت از اشراف و افاضه باز می‌ماند و نه معلول از انقیاد و خضوع سر باز می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/۱۰۰). لازم به ذکر است، هنگامی که از «علیت» به عنوان یک قانون، نام برده می‌شود، باید به تغییرناپذیر بودن آن نیز ملتزم بود. از همین رهگذر، قانون آفرینش یک قرارداد و اعتبار نیست، زیرا از چگونگی هستی اشیاء انتزاع شده است و تبدیل و تغییر نیز برای آن محال است؛ بنابراین تغییراتی که به ظاهر در سنت‌های جهان مشاهده می‌شود، معلول تغییر شرایط است و باید هر سنت خاصی در شرایط خاصی جاری باشد و با تغییر شرایط سنت دیگری جریان یابد. به عبارت دیگر؛ هر سنتی در شرایط خاص خود کلیت دارد.

در جهان، جز قانون و سنت‌های لایتنیغیر وجود ندارد. بشر نه همه‌ی قانون‌های جهان را می‌شناسد و نه در برخی موارد، قانون واقعی را از شبه قانون تمییز می‌دهد (ر.ک: جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۵۳).

۳- دعا و قضا و قدر الهی

نکته دیگری که در الگوریتم ظرفیت‌شناسی دعا شایسته تبیین است، رابطه علم خداوند متعال و اثرگذاری دعا است، زیرا با توجه به این که خدای سبحان از ازل به جمیع امور آگاهی دارد، عملی شدن یا نشدن مطلب مورد درخواست دعاکننده در قضای الهی مقدر شده است و بر همین اساس، اگر عملی شدن مقرر شده باشد، دعا تأثیری در آن نخواهد داشت، چون همان یافت خواهد شد و در صورتی که قضای الهی بر عدم تحقق مطلب درخواستی رقم خورده باشد، دعا در تحقق آن سودی نخواهد داشت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶/ ۴۱۷). تقریب این اشکال در کتاب تفسیر «تنسیم» چنین آمده است: «خواستهای انسان از راه دعا، از دو حال خارج نیست: یا معلوم الوقوع است یا ممتنع الوقوع. اگر معلوم الوقوع باشد، واجب الوقوع خواهد بود زیرا تغییر در علم خداوند متعال ممتنع است و خواستن شیء واجب الوقوع فایده‌ای ندارد، چون خودش واقع می‌شود. اگر معلوم الوقوع نباشد، ممتنع الوقوع است و خواستن چنین چیزی هم سودی ندارد؛ زیرا بی‌تردید تحقق نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹/ ۱۹۷) و چنین دیدگاهی، نهاد دعا را با چالشی بنیادین مواجه می‌سازد.

فلاسفه اسلامی در مواجهه با این چالش به راه‌حلهایی اشاره کرده اند. ملاصدرا، در پاسخ به این اشکال چنین مطرح می‌کند که نحوه تعلق گرفتن علم خداوند به صدور هر فعلی از فاعل آن، حسب خصوصیت موجود در آن فعل است. در افعال اختیاری انسان، علم خدا به فعلی که مسبوق به قدرت و اختیار آدم است، تعلق می‌گیرد؛ بنابراین علم، مقتضای وجوب فعل انسان خواهد بود. ولی متعلق این وجوب فعل مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است و چون این دو از جمله علل و اسباب وقوع فعل هستند و واضح است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نیست، بلکه مؤکد آن است و انسان می‌تواند با اراده خود، مسیر حقیقی تحقق اموری که در علم خدا مشخص شده‌اند، تغییر دهد (ر.ک: دولت آبادی و خادمی، ۱۳۹۷: ۱۳۲)؛ بنابراین مقدر بودن چیزی موجب نمی‌شود که بدون سبب و علتی وجود پیدا کند. مثلاً اگر مقدر شده باشد که چیزی بسوزد، لازمه‌اش این نیست که با نبودن چیز سوزنده‌ای خود به خود بسوزد، بلکه معنایش آن است که اگر آتش با چیز دیگر تماس حاصل کند، خواهد سوزاند و در این میان، دعا نیز خود یکی از اسباب است. پس هرگاه کسی برای خواسته‌ای دعا کند، اسباب آن فراهم می‌شود و نتیجه به دست می‌آید؛ بنابراین، همان‌طور که تقدیر سوختن معنایش این است که به‌وسیله وجود آتش در شرایط ویژه‌ای بسوزد، مقدر بودن

موضوعی با تأثیر دعا منافات ندارد، زیرا معنای مقدر بودن آن این است که به واسطه دعا و اجابت آن وجود یابد» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۱/۲). در این راستا، آیت‌الله جوادی آملی می‌افزاید: «در محدوده‌ی عالم طبیعت که محل حرکت، تحول و تبدیل است، «بداء» راه دارد یعنی خدای سبحان مقدر فرموده که در صورت تحقق دعا، صدقه یا صله رحم، فلان کار یافت شود و نیز خدا می‌داند که فلان شخص دعا می‌کند و بهره می‌گیرد و دیگری دعا نمی‌کند و بی‌بهره می‌ماند. پس نه در علم خدا ابهامی وجود دارد و نه در جهان هستی تحبیر و سرگردانی است. به بیان دیگر در این جا دو امر وجود دارد: ۱. محدوده‌ی لوح محو و اثبات؛ یعنی خداوند در ازل همه امور را با علل و اسبابش تنظیم کرده است و یکی از آن علل در محدوده عالم طبیعت، دعا، صدقه و مانند آن است. دعا که عهده‌دار تغییر در برخی امور است در قلمرو لوح محو و اثبات به پایین است؛ نه اقلیم مجردهای ثابت و مصون از تحول.

۲. محدوده‌ی لوح محفوظ (ام الکتاب) که همان عالم قضای محض و محتوم و برتر از محدوده تحول و لوح محو و اثبات است. در این محدوده که همه چیز محفوظ از تغییر و زوال و حتمی الوقوع است، دعا، صدقه و ... اثری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹/۴۲۴). با عنایت به آن چه گذشت، باید گفت که خود دعا جزء قدر است؛ یعنی خدا مقدر کرده که در صورت دعا، فلان حادثه خیر واقع شود و فلان حادثه شر پیش نیاید. از این جهت دعا اثر دارد و جزء قضا و قدر عالم است؛ بنابراین دعا از شرایط و اسباب قضا و قدر الهی و جزء علل معده و ممدّه و مانند بارانی است که زمینه را برای دریافت فیض الهی آماده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹/۱۹۸).

۴- جایگاه دعا در نظام قانونمند طبیعت

در فرهنگ اسلام، دعا جزء نیازهای حقیقی انسان است و این امر نیز با روایت مشهور «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۱) منافاتی ندارد، زیرا مسبب الاسباب و سبب حقیقی هر امری، تنها خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۵/۴۲۸)؛ به دیگر سخن، دعا هماهنگ با قانون علیت بوده (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹/۱۹۹) و با قانون علت و معلولیت مخالفت ندارد؛ بنابراین کارهای نیکی همچون صدقه، صله رحم و دعا که در جهان تأثیری دارند، در برابر قضا و قدر الهی نیستند، بلکه خود این امور، جزء جدول‌های قضا و قدرند. خدای سبحان این چنین قضا و قدر فرمود که با دعا و نیایش، آن کار را انجام دهد و مشکل ویژه را بردارد و این جزء قوانین نظام است؛ نه اینکه سازمان هستی، رودخانه روانی باشد و ما بخواهیم با دعا، نیایش و مانند آن در برابر نظام هستی بایستیم و مسیر آن را دگرگون کنیم (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۳/۱۰۱). بر همین اساس است که حضرت ایت الله جوادی در پیام خود، دعا و نیایش را از عوامل تعیین کننده در رفع و دفع بلاها از

جمله بیماری جهان شمول کرونا دانسته و برای رهایی از ویروس منحوس کرونا، طبقات مختلفی از جامعه را به دعا دعوت نموده، افزودند: «اولین گروهی که برای رهایی از ویروس کرونا باید دعا کنند، کادر پزشکی و درمانی هستند و باید از خداوند متعال بخواهند که علم، کشف دارو و درمان بیماری کرونا را به آن‌ها اعطا کند. اولین جلسه دعا را جامعه پزشکی کشور انجام دهند و از خداوند بخواهند که توفیق کشف داروی درمان و نجات جامعه را در تمام شرق و غرب عالم را به شما عنایت کند و تمام جامعه بشری از شما استفاده کنند. چه بهتر است که انسان به جایگاهی برسد که جوامع دیگر نیز بر سر سفره او بنشینند. در مرتبه بعدی، مسئولان جامعه باید به درگاه الهی دعا و نیایش کنند و از خداوند متعال درخواست کنند که با قدرت بی‌کران خود آن‌ها را باوجود امکانات محدود در یاری‌رساندن به ملت بزرگ ایران و سایر جهان یاری نماید.» ایشان افزودند: «خداوند در میان دل‌های شکسته است و در این بین، دعای افراد مبتلا و نزدیکان آن‌ها بسیار مؤثر است، همچنین عموم مردم هم باید برای رفع و دفع خطر از تمام مبتلایان و جامعه دعا کنند تا با رفتن این بیماری جامعه در سایه عقل و عدل اداره شود.» آیت‌الله جوادی در پایان یادآور می‌شوند: «دعا این چهار گروه نقش تعیین‌کننده‌ای در رفع و دفن بیماری کرونا دارد» (پیام تصویری؛ <http://javadi.esra.ir>).

بنابراین دعا نیز مانند سایر اعمال از قانون اسباب و مسببات جدا نیست، اسبابی که سببیتش را از قضای الهی گرفته است و اگر خدا بین سبب و مسببی حائل شود، آن سبب تأثیر خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۷۷/۵)؛ اما آنچه در این میان مهم می‌نماید، تحلیل تأثیرگذاری دعا در روند قوانین نظام‌مند طبیعت و چگونگی ایفای نقش در میان علل است که در ادامه به دو نگرش اشاره می‌شود.

۴-۱- استجابات دعا در فرایند علل طبیعی ناشناخته (تأثیر نفس)

اصل علیت در تمام آفرینش حکم فرماست و تمام فعل و انفعالات مادی منحصر به علل طبیعی هستند؛ اما باید توجه داشت که علت‌های انجام گرفتن کار در جهان دو گونه‌اند: عادی و متعارف که مادی و شناخته شده‌اند و غیرعادی که غیر مادی و ناشناخته‌اند و از آن‌ها به خرق عادت و معجزه و کرامت یاد می‌شود. دعا، حرز، صدقه، صله رحم و... در شفای بیمار، طول عمر از این نوع‌اند؛ یعنی از سنخ علت‌های غیرعادی‌اند؛ بنابراین نظام علی و معلولی استثنایزیر نیست، بلکه علت‌ها دو صنف‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۱/۲۸۲). از این رو، بسیاری از اتفاقاتی که در قالب استجابات دعا رخ می‌نمایند، قابلیت این را دارند که متکی بر جنبه‌های ناشناخته همین طبیعت مادی باشند. براین اساس، این تقریر با به رسمیت شناختن علل ناشناخته، خللی به نظام علی و معلولی وارد نمی‌شود و در این میان، کسی نیز نمی‌تواند ادعا کند که علت هر پدیده‌ای را می‌داند. چرا که هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعی شناخته نشده وجود دارد که شاید بشر هیچ گاه نتواند به تمام این سؤالات پاسخی قطعی دهد. تنها عالم مطلق است که می‌تواند مدعی شود

علل تمام پدیده‌ها را می‌شناسد (استیس، ۱۳۶۷: ۱۳). در این راستا، برخی از نویسندگان با تکیه بر نگاه بیان شده، یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی دانسته و معتقدند که قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این طریق، سعی در توجیه برخی از امور همانند معجزه و کرامت را دارند (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۹: ۹۵). ابن سینا در بیان علل و اسباب کارهای موسوم به خوارق عادات می‌گوید: اگر بگویند، عارفی کار خارق‌العاده کرد؛ مثلاً دعایش مستجاب شد یا نفرین کرد و خدا به نفرین او پاسخ مثبت داد یا وبا و امثال آن را باز گردانید یا درنده‌ای برای او رام شد یا پرنده با او انس گرفت و از او فرار نکرد، فوراً تکذیب نکن، شاید علل آن را بیایی؛ زیرا در اسرار طبیعت این امور علل و اسبابی دارند. به نظر می‌رسد نفس شخص عارف و عابد قدرت تصرف در جهان طبیعت و ایجاد پدیده‌های عجیب و خارق‌عادت را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۶: ۴۸)؛ بنابراین می‌توان گفت که استجاب دعا به گونه‌ای به قدرت روحی دعا کننده برمی‌گردد و هر چه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود. صدرای شیرازی در تبیین این قابلیت روحی می‌نویسد: «از این که برخی نفوس الهی دارای چنان قدرتی هستند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت هستند، تعجب مکن. نفوسی که هم آن گونه که بدن از آن‌ها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آن‌ها هستند و هر قدر شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۶۱۸) فخررازی نیز به این امر تصریح می‌کند: «انسان دارای دو قوه است: یکی قوه نظری که وقتی به کمال رسید، صور معقولات از عالم مفارق و مجرد بر آن نقش می‌بندد و منشأ غیب آگهی او می‌شود. دیگری قوه عملی است که قدرت تصرف و تأثیرگذاری بر اجسام عالم را پیدا می‌کند و افعال غریب و خارق عادت از او صادر می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۲۷/۹). پس آدمی در توجه و ذکر و دعا به اخلاق ملکوتیان متخلق می‌شود و به اوصاف عقول قادسه متصف می‌گردد که واجد رتبه ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» گشته و با چنین نفس قدسی اعتلاء به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده کائنات را می‌یابد و خارق عادت، معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند و همه معجزات، کرامات و خوارق عادات، مبتنی بر این اصل هستند؛ بنابراین استجاب دعا، امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست، بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الهی است که به اذن الله در ماده‌ی کائنات تصرف می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۰۲-۱۰۴).

نقد و بررسی

با در نظر گرفتن حجم انبوهی از متون دینی که از جهات مختلفی دعا را مدنظر قرار داده است، همانند تشویق به دعا (غافر / ۶۰)، توبیخ نیایش گریزان (فرقان / ۷۷) و در نهایت مذمت تارکان دعا و نیایش (غافر / ۶۰) علاوه بر آن که بخشی از دعا‌های قرانی

با استجابت عمومی مقرون است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲/ ۷۳۰) نمی‌توان از تأثیرگذاری علل طبیعی از ره‌آورد قوای نفس به‌عنوان راه‌کاری در ابعاد گستره بهره برد؛ زیرا هم‌آن‌گونه که از تبیین استدلال بیان شده به وضوح قابل دریافت است، دستیابی به چنین قدرت روحی و سپس تأثیرگذاری بر عوالم طبیعت تنها برای اوحی از انسان‌ها قابل‌دستیابی است.

۴-۲- استجابت دعا در فرایند علل فرا طبیعی

با نگاهی به قرآن کریم این نکته قابل‌دستیابی است که دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. در قرآن نمونه‌هایی ذکر شده است که بدون استفاده از اسباب ظاهری، دعا سبب تحقق امری شده است؛ از جمله دعای حضرت زکریا (ع) که موجب شد خداوند در پیری فرزندی (یحیی) به ایشان عطا فرماید. پس این مطلب از نظر قرآن قابل‌انکار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۲). این امر نیز مسلم است که یکی از سنت‌های الهی آن است که هرگاه مصالح اقتضا کند، کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه کجا اثبات کرده است که سنت خدا چنین است که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ بنابراین اثبات معجزه و تأثیر دعاها از راه علل فراطبیعی به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که عموم مردم می‌شناسد. این که خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مانوس مادی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۷۳-۷۷). به دیگر سخن، هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به منظور آشکار ساختن حقیقتی به‌طور مستقیم یا به‌واسطه انبیاء و اولیاء در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به‌خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فرا طبیعی است و نه طبیعی؛ بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به‌طور مطلق نیست، بلکه نهایتاً دال بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱/ ۲۶). به تعبیر شهید مطهری، میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر، تفاوت وجود دارد (مطهری، ۱۴۲۰: ۴/ ۴۶۱). قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین‌دست را تخصیص بزنند، هرچند برای کسانی که با قوانین پایین‌دست طبیعی خو گرفته‌اند؛ امری محیرالعقول و خلاف عقل و خرد به نظر آید؛ بنابراین پذیرش اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به دیگر سخن گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده‌ی آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد، بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری

برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامأنوس تحقق می‌یابد، از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۸)؛ در نتیجه خداوند متعال فیض خود را در راستای نظم بیان شده از دو راه محقق می‌نماید: ۱. با علل و وسائط که مورد عنایت پروردگار است. ۲. بی‌وساطت کسی یا چیزی که بر خلاف عادت است (نه بر خلاف علت) یعنی خود خداوند که علت تام است و بدون دخالت علت‌های عادی، فیض ویژه خویش را به مستفیض می‌رساند. اساس علوم عقلی بر همان راه اول استوار است، گرچه راه دوم در فلسفه و کلام نفی نشده، همچنان که در دعا کاملاً مشهود است؛ بنابراین صدور یا ظهور همه اشیاء از خداست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲/۳۶۷). در نتیجه نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه به یک روش است و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است. عقل هم با حکم بدیهی و ضرورت این قانون را قبول دارد. پس وقتی سببی از اسباب پیدا شود و شرایط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند و مانعی هم جلو تأثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت. براین اساس، چون مسببی را دیدیم که وجود یافته، کشف می‌شود که قبلاً سببش وجود یافته بوده است. هم‌چنین هر سبب از اسباب عادی که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آن را سبب پنداشته‌ایم و در مورد آن مسبب، اسباب حقیقی هست که به هیچ وجه تخلف نمی‌پذیرد و احکام و خواص، دائمی است، همچنان که تجارب علمی نیز در عناصر حیات و در خوارق عادات، این معنا را تأیید می‌کند. تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آن گونه حوادث به صورتی اثر می‌گذارند که برای عموم قابل لمس است و روابط اسباب با آن حوادث و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش به راحتی دیده می‌شود و در مورد معجزات این روابط پنهان است.

نقد و بررسی این دیدگاه

طبق تقریر گذشته، باید قائل به یک علت فرا طبیعی برای برخی از معلول‌های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است، زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. مفاد این اصل، به این معناست که هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌آید و هر معلول و موجود، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای، هر نتیجه‌ای را بتوان به دست آورد، بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیا حاکم است و باید علت خاصی پدید آید تا معلول خاص تحقق یابد؛ زیرا میان علت و معلول پیوند وجودی برقرار است، بلکه معلول پدیدار و ظهور همان علت است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲/۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۵؛ خمینی، ۱۳۹۲: ۲/۲۳۸). از همین رهگذر، اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های

طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده و در این صورت نتیجه آن خواهد بود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هر چیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

در پاسخ به این اشکال نیز می‌توان چنین گفت که تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از مکانیسم‌های درونی آن، ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است، پیدا کند و آن را تحت تصرف خود درآورد، آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود (بوذری، ۱۳۹۰: ۱۰۹)؛ بنابراین با قانون علیت، علّیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی انکار نمی‌شود. هیچ علمی نمی‌تواند تأثیر یک امر غیرطبیعی در پیدایش یک امر طبیعی را نفی کند، بلکه حتی چنین تأثیراتی را اثبات نیز می‌نماید.

نتیجه

یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان، نیاز ارتباط با خالق خویش است. خداوند، خود دعا کردن را به انسان‌ها آموخته و آن‌ها را به آن دعوت کرده است و از طرفی نیز وعده استجاب دعا را به ایشان داده است. آنچه در این میان با چالشی اساسی از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی مواجه شده است، چگونگی تحلیل فرایند استجاب دعا با توجه به طبیعت و قوانین علّیت است. با عنایت به آن چه بیان شد، می‌توان گفت که یکی از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان، جریان و اتکای آن بر نظام علیت و سببیت است. در این میان، اثرگذاری نهاد دعا نیز قابل تعریف است که در بستر قضا و قدر الهی شکل می‌گیرد. الگوریتم دعا اگر چه با علل طبیعی ناشناخته، هم چون نیروی برآمده از قدرت روحی و نفس آدمی قابل تحلیل و توجیه است، اما تکیه بر عوامل فراطبیعی امری موجه‌تر می‌نماید.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه چاپ اول.
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲): «پیرامون مبدأ و معاد»، قم: اسراء، چاپ سوم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «توحید در قرآن»، قم: اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «فلسفه حقوق بشر»، قم: اسراء، چاپ چهارم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴): «رحیق مختوم»، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴): «سرچشمه اندیشه»، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴): «مبای اخلاق در قرآن»، قم: اسراء، چاپ ۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «تبیین براهین اثبات خدا»، قم: اسراء، چاپ پنجم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «ادب فناء مقربان»، بی نا، محقق محمد صفایی، چاپ اول.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳ ش): «رحیق مختوم»، ج ۱ و ۲، انتشارات الزهراء.
۱۳. رافتی، فاطمه و ابراهیمی، حسن (۱۳۹۳ ش): «رابطه استجابیت دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه»، جستارهای فلسفی، شماره بیست و پنجم، ص ۱۲۱-۱۴۱.
۱۴. ساجدی، علی محمد و زارع، فاطمه (۱۳۹۳ ش): «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبائی)»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۴، ص ۷۵-۱۰۲.
۱۵. شیروانی، علی (۱۳۷۲): «نهایة الحکمة»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳): «تفسیر المیزان»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. عمید، حسن (۱۳۷۴): «فرهنگ عمید»، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. فیومی، احمد (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»، قم: دار الرضی، چاپ اول.
۲۰. فخر رازی، ابوعبدالله (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۱. کشفی، عبدالرسول و نبوی مبدی، مریم السادات (۱۳۸۹): «دیدگاه و نسان بروم درباره تعارض دعا و علم مطلق الاهی و نقد آن از دیدگاه محمدحسین طباطبائی»، پژوهش های اخلاقی، شماره دوم.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۳. کیانخواه، لیل (۱۳۸۶ ش): «بررسی تعارض قانون علیت و اصل عدم قطعیت»، دوفصلنامه حکمت سینی (مشکوۃ النور)، شماره ۷، ص ۳۶-۳۷.
۲۴. لطیفی، رحیم لطیفی و پریمی، علی (۱۳۸۸): «معجزه و قانون علیت»، فصلنامه آیین حکمت، سال اول، شماره ۲.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ ش): «عدل الاهی»، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۵): «تقریرات فلسفه»، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. ملاصدرا (صدر الدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲): «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية»، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت سبزواری.
۲۸. ملاصدرا (صدر الدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱): «الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه»، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت سبزواری.
۲۹. محمدی، مسلم (۱۳۸۹): «حل معمای شر در آثار استاد آیت الله جوادی آملی»، فصلنامه اسراء، سال دوم، شماره اول، پیاپی ۳.
۳۰. نجفی، محمد حسن (بی تا): «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۳۱. نریمانی، نیما؛ کشفی، عبدالرسول و علیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۹): «ستار فیزیکی و فاعلیت الاهی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، ش ۷۵، ص ۱۰۹-۱۳۰.

References

The Holy Quran

1. Ibn Faris Ibn Zakaria (1404 AH), Moajam Maqaeyes Al-loqah, 6 volumes, Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom, Qom - Iran, first.
2. Ibn Manzoor, Abu al-Fadl, Jamal al-Din, Muhammad ibn Makram (1414 AH), Lisan Al-Arab, 15 volumes, Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution - Dar Sader, Beirut - Lebanon, third.
3. Javadi Amoli, Abdullah (1372 SH), On the Origin and Resurrection, Qom: Esra, third edition.
4. Javadi Amoli, Abdullah (1383 SH), Tawhid in the Quran, Qom: Esra.
5. Javadi Amoli, Abdullah (1383 SH), Philosophy of Human Rights, Qom: Esra, fourth edition.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1384 SH), Rahiq Makhtoum, Qom: Esra
7. Javadi Amoli, Abdullah (1384 SH), Sarcheshme Andisheh, Qom: Esra.
8. Javadi Amoli, Abdullah (1384 SH), Principles of Ethics in the Quran, Qom: Esra, printing 4.
9. Javadi Amoli, Abdullah (1378 SH), Tafsir Tasnim, Qom: Esra.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1387 SH), Explanation of Proofs to Prove God: Esra, Fifth Edition.
11. Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH), Adab Fanaye Moghreban, vol. 3, (No date), researcher Mohammad Safaei, first edition.
12. Javadi Amoli, Abdullah (1373 SH), Rahiq Makhtoum, vol. 2, Al-Zahra Publications.
13. Raafati, Fatemeh and Ebrahimi, Hassan (1393SH), The Relationship between Answering Prayer and Miracles with the System of Causality according to the Commentators of Transcendent Wisdom, Philosophical Essays, No. 25, Spring and Summer 2014, pp. 121-141.
14. Sajedi, Ali Mohammad and Zare, Fatemeh (2014 AD). The effect of prayer in the system of creation from the perspective of three philosophers "Ibn Sina and Mulla Sadra and Allameh Tabatabai" Quarterly Journal of Religious Thought, Shiraz University, Volume 14, Number 4, Winter, 53, pp. 75-102.
15. Tabatabai, Mohammad Hossein (1363 SH). Tafsir Al-Mizan, Qom: Qom Seminary Teachers Association, Office
16. Tabatabai, Mohammad Hossein (1372 SH), Nehayah Al-hekmah, Ali Shirvani, Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom.
17. Tusi, Muhammad ibn Hassan (No date): "Al-tebyan fi Tafsir Al- Qur'an", research by Ahmad Qusair Ameli, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
18. Amid, Hassan (1374 SH), Farhang Amid (Tehran: Amir Kabir Publications, vol. 1, p. 953.
19. Fayumi, Ahmad (NO Date), Al-Misbah Al-Munir in Gharib Al-Sharh Al-Kabir for Rafi'i, Dar Al-Radi, Qom - Iran, first.
20. Fakhr Razi, Abu Abdullah (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, third edition.
21. Kashfi, Abdolrasoul and Nabavi Meybodi, Maryam Sadat (1389 SH) Vincent Brommer's view on the conflict between prayer and absolute divine knowledge and its critique from the perspective of Mohammad Hossein Tabatabai, Ethical Research, First Year - Second Issue - Winter.
22. Kolaini, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH), Al-Kafi, 8 volumes, Dar al-Kitab al-Islamiyya, Tehran - Iran, fourth.
23. Kiankhah, Leila (1386 SH), A Study of the Conflict between the Law of Causation and the Principle of Uncertainty, Bimonthly Scientific-Research Quarterly of Hekmat-e-Sinavi (Mishkooh-e-Noor), 7th Eleventh Year, Spring and Summer / No. 36-37.
24. Latifi, Rahim Latifi and Parimi, Ali, (1388 SH) Miracles and the Law of Causality, Quarterly Journal of the Religion of Wisdom, first year, winter, serial number 2.
25. Motahari, Morteza (1371 SH), Divine Justice, Collection of works of Shahid Motahari,

vol. 1, vol. 4, Sadra Publications.

26. Mousavi Khomeini, Seyyed Ruhollah (1385 Sh), Taqirrat FalsaFeh, Volume 2, Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.

27. Mulla Sadra (Sadraddin Shirazi), Mohammad Ibn Ibrahim (2003). Al-Shawahed Al-robo-biyeh fi Al-manahej Al-solokiyeh, edited by Mustafa Mohaghegh Damad, Tehran: Sabzevari Wisdom Foundation.

28. Mulla Sadra (Sadraddin Shirazi), Mohammad Ibn Ibrahim (1381 SH), Al-hakmah Al-motaaliyeh fi Al-asfar Al-aqliyeh Al-arbaeh, edited by Ahmad Ahmadi, Tehran: Sabzevari Wisdom Foundation.

29. Mohammadi, Muslim (1389 Sh), Solving the Riddle of Evil in the Works of Ayatollah Javadi Amoli, Esraa Quarterly, Second Year, First Issue, 3 in a row, Spring.

30. Najafi, Muhammad Hassan (No Date), Jawahr Al-Kalam fi Sharh Sharace Al-Eslam, 43 volumes, Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Beirut - Lebanon, 7th, AH

31. Nima Narimani and Kashfi, Abdolrasoul and Alizamani, Amir Abbas (1399 SH), Physical context and divine activity, Quarterly Journal of Religious Thought, Shiraz University, Volume 20, Number 2, Summer, 75, pp. 109-130.

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۱۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

A comparative study of the infallibility of the prophets before prophecy from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhr Razi

(Received: 31 March 2021- - Accepted: 25 October 2021)

Qodsiyeh Raftari¹

Abstract

The infallibility of the prophets is one of the important doctrinal and theological issues that guarantees the mission of the prophets and the heavenly books. The prophets are the preachers of God's commands that God has ordained for human beings, and the divine representatives themselves must abide by God's commands so that the people can trust them. If the prophets do not adhere to the divine commands and act contrary to the content of their mission, the people will not trust what they say. One of the important issues regarding the infallibility of the prophets is the protection of the prophets from error before prophecy, which is disputed among Islamic thinkers. In this regard, comparing views can help clarify the issue. In this article, this issue has been studied from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhr Razi. According to Allama Javadi Amoli, the prophets were infallible even before their prophecy, and they present strong Qur'anic arguments for their claim, but Fakhr al-Razi's view is that the prophets did not have infallibility before their prophecy.

Keywords: Quran, Prophets, Infallibility before Prophethood, Javadi Amoli, Fakhr Razi, Infallibility, Infallibility of Prophets

دو فصلنامه علمی مطالعات تحقیقات قرآنی

سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۱۰
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

1. M.Sc., Majid Quran Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Education, Zabol, Iran. qodsiyeh.raftari1360@gmail.com

بررسی تطبیقی عصمت انبیاء قبل از بعثت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳)

قدسیه رفتاری^۱

چکیده

عصمت انبیاء یکی از مسائل مهم اعتقادی و کلامی است که ضامن رسالت انبیاء و کتاب‌های آسمانی محسوب می‌شود. هدف اصلی از بعثت انبیاء، تبلیغ دستورات خداوند است که خدا برای انسان‌ها تعیین فرموده است و نمایندگان الهی باید خودشان به دستورات خداوند پایبند باشند تا مردم به آنها اعتماد کنند. اگر چنین نمایندگانی، خود پایبند به دستورات الهی نباشند و برخلاف محتوای رسالتشان عمل کنند، مردم به گفته‌هایشان اعتماد نمی‌کنند. یکی از مباحث مهم پیرامون عصمت انبیاء، مصون بودن انبیاء از خطا و لغزش قبل از بعثت است که در بین علمای مذاهب مختلف اسلام، محل اختلاف بوده و نیازمند بررسی و تبیین است. در این راستا، روش تطبیقی می‌تواند به روشن شدن مساله کمک کند. در مقاله حاضر، این مساله از منظر آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر علامه جوادی آملی، پیامبران حتی قبل از بعثت، معصوم از خطا و اشتباه بودند و ادله محکم قرآنی برای ادعای خود مطرح کردند. همچنین معتقد به عصمت انبیاء در زمان رسالتشان هستند، اما نظر فخر رازی این است که انبیاء قبل از بعثت، عصمت ندارند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، انبیاء، عصمت، قبل از بعثت، جوادی آملی، فخر رازی، تطبیقی

سال پنجم

شماره دوم

پیاپی: ۱۰

پاییز و زمستان

۱۳۹۹

مقدمه

«عصمت انبیاء» یکی از مسائلی است که زیر بنای مباحث اعتقادی و کلامی می‌باشد و ضامن صحت رسالت انبیاء و کتاب آسمانی محسوب می‌شود. در قرآن به مسأله «عصمت انبیاء» اشاره شده است و از جمله مسائل ضروری تفسیری محسوب می‌شود. پیامبران باید خودشان به دستورات خداوند پایبند باشند تا مردم به آنها اعتماد کنند و اگر چنین نمایندگانی، پایبند به دستورات الهی نباشند و خودشان برخلاف محتوای رسالتشان عمل کنند، مردم به گفته‌هایشان اعتماد نمی‌کنند. در نتیجه، هدف از بعثت ایشان، به طور کامل تحقق نخواهد یافت. بنابراین، حکمت الهی اقتضا دارد که پیامبران افرادی پاک و معصوم از گناه باشند، چه گناه کبیره و چه صغیره، چه عمدی و چه سهوی، چه پیش از بعثت و چه پس از آن؛ زیرا کوچکترین گناه سهوی هرچند پیش از بعثت رخ داده باشد، به اندازه‌ی خود، پیامبر را لکه دار کرده و به همان مقدار از اعتماد مردم می‌کاهد و حال اینکه اعتماد به پیامبر صددرصد باید باشد تا راه هر گونه شک و تردید بسته شود.

علاوه بر این که، انبیاء وظیفه ابلاغ رسالت خویش را بر عهده دارند؛ وظیفه دارند به تزکیه، تربیت و رهبری مردم اقدام نمایند؛ آن هم تربیتی همگانی که شامل آماده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه نیز بشود. چنین مقامی درخور کسانی است که خودشان به عالی‌ترین مدارج کمال انسانی رسیده باشند که این همان عصمت است. از نظر شیعه، پیامبران قبل از بعثت و بعد از آن، معصوم از خطا بوده و دلیل قرآنی محکمی برای ادعای خود دارند.

بنابراین موضوع مورد نظر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به عصمت انبیاء قبل از بعثت مربوط می‌شود. بنابراین ضرورت دارد که از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

باتوجه به این که در مورد عصمت انبیاء قبل از بعثت، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نگاشته شده است از جمله: مقاله‌ی مصطفی کریمی با موضوع «اثبات عصمت انبیاء قبل از بعثت نبی اکرم (ص) در قرآن کریم» که بر اساس دیدگاه شیعه مورد بررسی قرار گرفته است.

با بررسی‌هایی که انجام شده است، مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عصمت انبیاء قبل از بعثت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی» تاکنون دیده نشده است. لذا در این مقاله در پی پاسخ به سؤال ذیل هستیم که آیا از منظر آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی، انبیاء قبل از بعثت عصمت دارند؟

۱- مفهوم شناسی

در این بخش به مفهوم واژه‌های عصمت در لغت و اصطلاح خواهیم پرداخت.

۱-۱- عصمت در لغت

عصمت از ریشه «عصم» به معنای امساک و حفظ کردن است (قریشی بنابی، ۱۳۷۱: ۸/۵). جوهری و ابن منظور علاوه بر معناهای ذکر شده، به معنای حفظ کردن هم گرفته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۲/۴۰۳).

راغب اصفهانی، عصمت (حفظ کردن) انبیاء را به صورت‌های زیر معنا کرده است:
الف: انبیاء از هر جهت پاک هستند و خداوند این گوهر را مخصوص ایشان کرده است.
ب: به معنای فضائل جسمی و نفسانی است.

پ: به یاری و پیروزی و ثابت بودن قدم شان است.

ت: به وارد کردن آرامش بر آنها و دل‌هایشان از هر دغدغه معنا کردند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۰۸/۲).

عصمت یعنی منع کردن، حالت دوری از گناه و اشتباه است (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۱). همه لغویان در معنای عصمت نظر مشترک دارند و به معنی؛ حفظ، امساک و منع گرفته‌اند. عصمت و مشتقات آن، سیزده بار در قرآن به کار رفته است. این واژه در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز فراوان دیده می‌شود که در همه‌ی آنها، معنای لغوی با حدود و قیودی خاص، مراد و مقصود است؛ زیرا روشن است که خدای تعالی و پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) برای بیان مراد خویش، لغت جدیدی وضع نکرده‌اند، بلکه با همان لغت عربی، مراد خویش را برای بشر بیان کرده‌اند و هر جا مرادشان خاص و مقید بوده است، قیودی اضافه کرده‌اند یا قرائن برای بیان مراد خویش بیان کرده‌اند (ر.ک: اعدادی خراسانی، ۱۳۹۰: ۱۰-۳۶).

۱-۲- عصمت در اصطلاح

متکلمان و مفسران اسلامی در بیان معنای اصطلاحی عصمت، تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی از آنها، عصمت را لطف، برخی دیگر ملکه نفسانی و اقلیتی هم آن را اجباری پنداشته‌اند. به نظر شیخ مفید، سید مرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ابن ابی‌الحدید معتزلی، عصمت توفیق و لطفی است که خداوند متعال در حق مکلفی می‌کند که با آن، وقوع معصیت و ترک طاعت، با وجود قدرت بر آن، از او ممتنع می‌گردد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۴۵؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۳/۳۲۵؛ علامه حلی، ۱۳۷۱: ۹۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵: ۷/۸۷). فاضل مقداد نیز با اینکه در تألیفی، عصمت را لطف الهی معرفی می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۱۰) و در منبع دیگر می‌نویسد: عصمت، عبارت است از ملکه نفسانی که صاحبش را با اینکه قدرت بر انجام فجور دارد، از آن باز می‌دارد و چنین ملکه‌ای بستگی به این دارد که صاحب آن، به آثار و پیامد معصیت و اطاعت آگاهی کامل داشته باشد (همان: ۱۷۰).

آیت‌الله جوادی آملی، عصمت را ملکه نفسانی قدرتمندی می‌دانند که همواره در وجود انسان معصوم، حضور و ظهور دارد و هیچ نیرویی مانند غضب و شهوت موجب زوال و

نابودی آن نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳/ ۱۹۷).

در آیات قرآن معانی دیگری نیز برای ریشه‌ی (عصم) در نظر گرفته شده است. از جمله: محافظت در برابر خطر، که در آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی مائده اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...»؛ ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از گزند مردم نگاه می‌دارد..

بسیاری از مفسران اهل سنت و مفسران نخستین اسلام، «يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» را مصونیت و محافظت پیامبر از هر گونه خطر جانی و سوء قصد داشتن مخالفان از جمله یهودیان معنا کردند (ابن مصباح، بی‌تا: ۲۰۰/۱ - ۲۰۱؛ طبری ۱۴۱۲: ۶/ ۴۱۵). گروهی از مفسران شیعه علاوه بر نظر ذکر شده، با تطبیق این مسأله با واقعه غدیر خم و نقل روایاتی از امامین صادقین علیهم السلام، «يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» را به معنای محفوظ ماندن پیامبر (ص) از مردم در اعلام جانشین خود (ابلاغ رسالتشان) بیان کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۷۳ - ۱۷۵؛ طبرسی، ۱۹۸۸: ۳ / ۲۳۴ - ۲۳۵).

معنای دیگری نیز در قرآن مشهود است و «عصم» را به معنای باز دارندگی از عذاب الهی در نظر گرفته است. پسر حضرت نوح (ع) به پدرش گفت: «قَالَ سَاوِيَ إِلَىٰ جِبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ...» (۴۳/ هود)؛ گفت به کوهی پناه می‌جویم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد. گفت: امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاه دارنده ای نیست، مگر کسی که (خدا بر او رحم کند...)

به گفته مفسران شیعه و اهل سنت، دو واژه (باز دارندگی و حفظ کردن از عذاب) به کار رفته است (ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۶/ ۲۰۳۵). همچنین واژه عاصم، در دو جای دیگر قرآن نیز، معنای محافظت از عذاب الهی می‌دهد (یونس/ ۲۷؛ غافر/ ۲۳).

آنچه که از ظاهر آیات قرآن می‌توانیم برداشت کنیم این است که عصمت؛ تفضل برای پیامبران و معصومان (ع) است نه استحقاق و تفضل نیز از جانب پروردگار حکیم است. این که پروردگار، عصمت را محدود به عده‌ای کرده است، حتماً یک فضیلت و رجحانی در وجود آن‌ها وجود داشته که آن‌ها را برگزیده است. «وَلَقَدْ اخْتَرْنَاكُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ» (۳۲/ دخان) و «وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ» (۴۷/ ص). خدای سبحان علاوه بر بیان مفهوم عصمت برای پیامبران الهی، عصمت را برای افراد دیگری به کار برده است و برای اثبات عصمت معصومین (ع)، ادله‌ای را بیان کرده است (کریمی، رضایی، ۱۳۹۷: ۳۳ - ۵۵).

۲- گستره‌ی عصمت انبیاء از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی، گستره‌ی عصمت انبیاء را در چهار مسأله اعتقاد، تبلیغ و رسالت، احکام و فتاوی و افعال و سیرت می‌داند. ایشان بر این باور است که همه‌ی مسلمانان، بر

عصمت انبیاء(ع) در باب اعتقاد، اتفاق نظر دارند و آنان را از کفر، مبرا می‌دانند (فخر رازی، ۱۳۷۵: ۳/۱۱۵۹).

ایشان معتقدند که هیچ یک از علمای امت اسلامی، خیانت و تحریف در تبلیغ و احکام پروردگار از سوی پیامبران را جایز نمی‌دانند، چه عمدی و چه سهوی، چرا که در این صورت دیگر نمی‌توان به دین اعتماد کرد (فخر رازی، ۱۳۴۲: ۴۵-۴۶؛ پارسا و پریمی، ۱۳۹۴: ۲۷-۵۲).

دیدگاه فخر رازی در مورد افعال و سیرت، این است که انبیاء در دوران نبوت، از کبائر و صغائر معصوم هستند و به طور عمد، مرتکب آنها نمی‌شوند، اما در راه گناه سهو، ممکن است چنین اعمالی از آنان سر بزند (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۹).

۲-۱- عصمت انبیاء قبل از بعثت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی به تبع دانشمندان اشعری پیش از خود، در دوران قبل از نبوت صدور گناهان بزرگ و کوچک را برای پیامبران ممکن شمرده است (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۲۳۰).

او می‌گوید: در دیدگاه ما، لزوم عصمت برای انبیاء در دوران نبوتشان معتبر است، نه در دوران قبل از نبوت (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸/۴۲۹) و علاوه بر این، فخر رازی در لابلای کتب کلامی و تفسیری خود، در حین پاسخ به شبهات عصمت بعضی از پیامبران، صدور گناهان بزرگ و کوچک را به دوران قبل از نبوت حمل کرده است. به عنوان مثال، فخر رازی در مورد برادران یوسف که گناهان بزرگی را مرتکب شده بودند، می‌گوید: «آزار پدر و رنجاندن یوسف و تلاش در نابود کردن برادر کوچکشان و سایر اعمال آنها از گناهان کبیره محسوب می‌شود.» (رحیم اف، ۱۳۸۹: ۴۹-۷۴)

با این عبارت، معلوم می‌شود که او گناه کبیره را به صورت عمدی و سهوی در دوران پیش از نبوت، بر انبیاء جایز شمرده است. فخر رازی معتقد است که انبیاء در زمان نبوتشان، در دریافت و تبلیغ وحی و بیان احکام از هر گونه خطای عمدی و یا سهوی معصوم هستند (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۳۲۹).

همچنین در مورد عصمت در ایمان نیز معتقد است که هر کس که یک چشم به هم زدن به خدا کافر بوده باشد، سزاوار پیامبری نیست (همان: ۴/۳۸) اما او در تفسیر خود در مورد افعال انبیاء می‌گوید: اعتقادی که در این بحث اختیار نموده ام آن است که گناهی، در زمان نبوت چه کبیره و چه صغیره باشد، از انبیاء صادر نمی‌شود (همان: ۲/۹).

چنانکه در کتاب عصمة الانبیاء درباره افعال پیامبران معتقد است: انبیاء، در زمان نبوتشان از گناهان بزرگ و کوچک که به طور عمد مرتکب شوند، معصوم هستند. اما اینکه از روی سهو (گناهان صغیره) مرتکب شوند، جایز است (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۲۸).

وی در تفسیر خود معتقد شده است که خطا در اینگونه موارد بر پیامبران جایز است و در

مورد صدور گناه (صغیره) از روی سهو و خطا، مانند مردم عادی هستند (همان، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۴۱).

ولی در مورد گناهان کبیره اینگونه نیست. زیرا ایشان حتی در یک مورد هم، در تمام کتاب‌های خود که در مقام پاسخگویی بر شبهات عصمت بوده، شبهه‌ای را بر صدور گناه کبیره که در دوران نبوت از روی سهو و خطا رخ داده باشد، حمل ننموده است. علاوه بر این، در مسئله قتل غیر عمدی قبطی به دست موسی (ع)، صدور آن را به دوران قبل از نبوت نسبت داده و از حمل نمودن آن به دوران نبوت اجتناب کرده است. در مقابل کسانی که قتل قبطی را گناه کبیره غیر عمدی شمرده و وقوع آن را در دوران نبوت موسی (ع) پنداشته اند، موضع سختی گرفته و اعتراض کرده است. ولی سخنان فخررازی در مورد عصمت انبیاء در دوران بعد از نبوت، در برخی موارد نیز در ظاهر مضطرب به نظر می‌رسد. چنانکه در مورد دیگری از تفسیر خود بیان کرده که، گناهان صغیره بر انبیا جایز است، خواه از روی عمد باشد و یا سهو، زیرا پیامبران را از عجب نگه می‌دارد (همان: ۲۸/۶۶) ولی باز هم به نظر می‌رسد که فخررازی، صدور گناه صغیره عمدی را در دوران نبوت بر انبیاء جایز نمی‌داند و شاید به همین سبب هم، در بسیاری از موارد هنگام پاسخگویی به شبهه‌های کسانی که چنین اعتقادی دارند، مخالفت کرده است.

در جای دیگری فخر رازی، عصمت انبیاء قبل از بعثت را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) عصمت از کفر

فخر رازی در مورد عصمت پیامبران از کفر قبل از بعثت، معتقد به اعتقاد فضیله است که قائل به عدم عصمت در این دوره هستند. او خود معتقد است که انبیاء قبل از بعثت، عصمت از کفر داشته‌اند. لذا نگاهش در عصمت انبیاء در ایمانشان بدین گونه است که؛ هر کس طرقة العینی به خدا کفر ورزیده باشد، سزاوار نبوت نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸/۲۳۴).

ب) عصمت از گناهان

درباره‌ی عصمت انبیا از گناهان قبل از بعثت، از کلام بعضی از بزرگان این گونه برداشت می‌شود که فخررازی عصمت انبیا را از زمان بعثت می‌داند، یعنی ظاهراً قبل از بعثت، عصمت انبیاء را قبول ندارد. برای نمونه، علامه مجلسی اعتقاد اشاعره را در عصمت از زمان نبوت می‌داند و این عقیده را به اکثر اشاعره، و از جمله فخر رازی، نسبت می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۹/۹۱-۹۰) که نسبتی به جا و درست است، زیرا از سخن فخر رازی نیز همین اعتقاد برداشت می‌شود. فخر رازی در عصمة الأنبياء می‌نویسد: «در مورد زمان عصمت انبیاء نیز اختلاف اقوال وجود دارد: برخی گفته‌اند عصمت از ابتدای ولادت تا آخر عمر واجب

است. اکثر متکلمان گفته اند: عصمت در زمان نبوت واجب است، اما قبل از آن واجب نیست و آنچه من می‌گویم این است که پیامبران در زمان پیامبری واجب است از گناهان عمدی معصوم باشند.» (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۹)

علاوه بر این، فخر رازی در هنگام پاسخگویی به شبهات راجع به عصمت برخی از انبیاء، صدور گناهان اعم از صغیره و کبیره را به دوران قبل از نبوت حمل می‌کند و این مسئله، در آثار و کتب کلامی و تفسیری اش مشهود است. سخن فخر رازی، دلالت بر جواز صدور گناه کبیره‌ی عمدی یا سهوی در دوران پیش از نبوت دارد.

۲-۲- منشأ و حقیقت عصمت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی قضاوت عقل را در مورد حسن و قبح افعال الهی امکان‌پذیر و صحیح نمی‌شمارد. (فخر رازی، ۲۰۰۰م: ۳/ ۱۸۰) او معتقد است که افعال خداوند متعال، مشمول معیارهای اخلاقی نیست (همان: ۳/ ۲۱۶-۲۲۲). از جهت دیگر ایشان معتقد است که انسان خالق افعال خود نیست، بلکه خداوند تعالی ایمان و کفر بنده خود را خلق می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/ ۳۵۸).

قدرت انسان در افعال او هیچ تأثیری ندارد و با خلق داعی، انسان مجبور بر انجام و یا ترک فعل است (همان: ۳/ ۱۶۷)؛ یعنی در واقع بنده مخیر جلوه داده می‌شود، در حالیکه مجبور است، چون این اختیار صوری و وابسته به خداست (همان، ۲۰۰۰م: ۹/ ۲۳؛ بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۳۱-۱۳۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۹: ۱/ ۴۲) پس دیگر رابطه‌ای بین افعال بندگان و جزای آنان وجود ندارد. با این حال، خداوند تعالی مکلف به انجام هیچ فعلی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۸۰).

به نظر فخر رازی عقلاً نمی‌توانیم این مطلب را انکار کنیم. چون خداوند عقلاً مکلف به اعطای پاداش به مؤمنان و عقاب کردن مجرمان نیست. زیرا بنده برای افعالش مستحق پاداش و یا کیفر نیست تا خداوند هم در مقابل افعال بنده مکلف به نیکی به خوبان و رنجاندن بدان باشد (همان: ۱۲/ ۴۹۳). چون فخر رازی، افعال خداوند تعالی را دارای غرض نمی‌داند، لطف و یا عمل به اصلح، برای بنده را بر خدا واجب نمی‌داند و می‌گوید: برای خداوند جایز است که روز قیامت کافر را به بهشت و مؤمن را به جهنم بفرستد (همان: ۱۲/ ۴۶۷) چون علت پاداش و عقاب بندگان افعال آنان نیست، افعال بندگان هیچ رابطه‌ای با سرانجام کار آنان در آخرت ندارد. به همین سبب هم چیزی بر خداوند تعالی واجب نمی‌شود. اعطای پاداش به خوبان تفضّل خدا و کیفر نمودن گنهکاران حق خداست (همان: ۱۴۲۰: ۱۴/ ۲۴۴) پس نمی‌توان خدا را به هیچ فعلی مکلف دانست.

بنابراین با در نظر گرفتن این مقدمات، فخر رازی در مورد حاصل شدن عصمت معتقد است؛ زمانی فردی معصوم می‌شود که خداوند تعالی داعی اطاعت و گریز از معصیت را در او آفریده باشد (همان: ۱۸/ ۴۳۹). بدون خلق این داعی، شخص نمی‌تواند

معصوم شود و فرد به قدرت خود قادر به دستیابی بر چنین عصمتی نیست (همان، ۴۵۱/۱۸). به نظر می‌رسد که او، الزاماً بر این داعی مرجع عمل می‌کند؛ به همین سبب، بیم آن می‌رسد که ایشان «عصمت» را نوعی اجبار معرفتی می‌کند و حقیقت آن را نوعی جبر می‌داند.

۳-۲- دلایل عصمت انبیاء قبل از بعثت از منظر فخر رازی

دلایل فخر رازی برای عصمت انبیاء شامل ادلی عقلی و نقلی است، که به اجمال و اختصار در ادامه توضیح خواهیم داد:

۳-۲-۱- دلایل نقلی

دلیل اول: با توجه به آیهی «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن/۲۳)؛ و کسی که خدا و رسولش را نافرمانی کند آتش جهنم نصیبش خواهد شد.

اگر معصیتی از پیامبران (ع) سر می‌زد، واجب بود که وعدهی جهنم بر آنان صدق کند، حال آن که به اجماع امت این باطل است. بنابراین صدور معصیت از آنها ممتنع است (فخر رازی، ۱۴۰۹: ۴۲-۴۳).

دلیل دوم: پیامبران مردم را به اطاعت از خداوند امر کرده و از معاصی نهی کرده‌اند. بنابراین اگر خود دست از طاعت بردارند و مرتکب معصیت شوند، مشمول این آیه می‌شوند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرُ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف/۲-۳)؛ چرا چیزهایی را که خود عمل نمی‌کنید به مردم می‌گویید * خشم بزرگی نزد خدا منتظر شماست، اگر آنچه را عمل نمی‌کنید بگویید.

عقیده‌ی رازی، با تأمل در این آیات، عدم بروز معصیت از سوی پیامبران کاملاً درک می‌شود (همان، ۴۳).

۳-۲-۲- دلایل عقلی

فخر رازی، پیرو بزرگان اشاعره، باور دارد که هیچ دلیل عقلی بر وجوب عصمت در دوران قبل از بعثت در مورد ایمان انبیاء وجود ندارد، زیرا عقل چنین ضرورتی را لازم نمی‌داند (همان، ۱۴۲۰: ۱۹۷/۳۱).

تحلیلی که فخر رازی بر عصمت انبیاء آورده است این است که به طور کلی باید گفت که بعضی از ادلی او شمولی بیشتر از مدعا دارند، یعنی شامل همی ابعاد عصمت می‌شود، که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

بعضی از دلایلی که فخر رازی اقامه کرده است، شامل گناهان صغیری غیرعمدی هم می‌شود، حال آن که او صدور چنین گناهی از انبیاء را جایز دانسته است.

بعضی از ادلی ایشان شامل همه‌ی گناهان، کبیره یا صغیره، عمدی یا سهوی، یا از روی خطا و فراموشی می‌شود؛ در حالی که فخر رازی آنها را محدود کرده است. از این جمله می‌توان به دلایل نقض غرض از رسالت، دلیل ایذاء النبی، افضلیت انبیاء از ملائکه و روایت خزیمه بن ثابت اشاره کرد.

بعضی از ادله، علاوه بر تمام ابعاد عصمت بعد از بعثت، شامل عصمت قبل از بعثت نیز می‌شود، حال آن که فخر رازی عصمت قبل از بعثت را قبول ندارد. به عنوان نمونه می‌توان، به عبارت فخر رازی که انبیاء برگزیدگان اختیارند، اشاره کرد.

۴-۲- تحلیل و بررسی نظر فخر رازی

دیدگاه فخر رازی در بحث عصمت انبیاء و گستره‌ی آن، مبتنی بر یک مجموعه‌ای از مبانی است. ایشان حسن و قبح را در مورد افعال خداوند از اعتبار ساقط می‌داند و معتقد است: نمی‌توانیم هیچ چیزی، مانند لطف را، برای خداوند واجب بشماریم. به نظر می‌رسد که فخر رازی در این مورد دچار تناقض شده است. زیرا در مواردی در مورد افعال خداوند قضاوت کرده است. مثلاً، او می‌گوید دروغ گفتن به بندگان بر خداوند تعالی محال است، چون دروغ یک صفت نقص است و فطرت انسانی شهادت می‌دهد که صفت نقص برای خداوند محال است. به همین دلیل هم ظهور معجزات بر صدق آنها دلالت دارد (طوسی، بی‌تا: ۵۸/۸).

در واقع، سخن فخر رازی تا بدین مقدار صحیح است که خداوند قادر است، عاصی را به بهشت و مؤمن را به جهنم وارد کند. ولی قسمت قابل تأمل در سخن او این است که می‌گوید: میان اعمال بنده و جزای آن هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و تنها خداوند است که ایمان و کفر را در بنده ایجاد می‌کند. بنابراین، حق نداریم چیزی را بر خداوند واجب بدانیم. در حالی که در مقام عمل، مقصود از محال شمردن ورود مؤمن به دوزخ محال ذاتی نیست، بلکه محال عرضی است، اگر به سبب جبر و خلق افعال بندگان، رابطه‌ای بین اعمال ما و پاداش خداوند متعال نداشته باشد، بسیاری از اعتقادات از جمله غرض آفرینش، وعده و وعید، امر به معروف و نهی از منکر، بعثت انبیا و... زیر سؤال خواهد رفت. همچنین این مسئله، با حکمت خداوند حکیم، سازگار نیست.

فخر رازی، عصمت انبیاء را لطف می‌داند و برای مدعایش این آیه را دلیل می‌آورد: یوسف (ع) با عبارت: «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ...» (یوسف/۳۳) به صراحت بیان می‌کند که؛ امکان پذیری و وقوع طاعات فقط به لطف خداوند کامل می‌شود و این لطف برای انجام دادن فعل لازم است. ایشان لطف را به، خلق افعال خوب بنده و عدم خلق افعال قبیح آن تفسیر می‌کند و دوری از گناه را بدون لطف، توفیق و احسان - که همه در نظر فخر رازی، بنا بر نظر جبری او یک معنا دارند- قابل تصور نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۱۸۰).

۳- گستره‌ی عصمت انبیاء از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

گوهر اصلی انسان که نفس ناطقه او است به گونه‌ای آفریده شده که اگر بخواهد، با تأمین برخی شرایط، به آسانی می‌تواند به قله بلند عصمت برسد. زیرا نفس انسان با حرکت جوهری و تکامل معنوی از قوه به فعلیت رسیده است و می‌تواند از آفت‌های سهو، نسیان، غفلت، جهالت و هرگونه ناپاکی مصون باشد. چون محدوده‌ی نفوذ شیطان، تنها محصور به مراحل وهم و خیال است که وابسته به نشئه طبیعت انسان است. اگر مراتب عقل و قلب کاملاً از قلمرو و نفوذ شیطان مصون است. سهو، نسیان، غفلت، جهل و هر ناپاکی دیگر در آن ساحت قدسی راه نمی‌یابد، بنابراین چون شئون هستی انسان محدود به مراتب طبیعی، خیالی و وهمی نیست، اگر کسی به مرتبه عقل خالص و قلب سلیم راه یافت، می‌تواند همچون فرشتگان از گزند لغزش‌های علمی و عملی مصون بماند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، گستره عصمت انبیاء یعنی هم شامل مباحث دینی و هم روزمره می‌شود که مباحث روزمره، همان نسیان و غفلت و جهل... می‌شود و مباحث دینی هم شامل نماز، روزه... است که پیامبران الهی در هیچ کدام از این‌ها لغزشی نداشتند.

۳-۱- ادله نقلی عصمت انبیاء قبل از بعثت از منظر آیت‌الله جوادی آملی

نظر آیت‌الله جوادی آملی در مورد عصمت انبیاء قبل از بعثت و بعد از بعثت این است که؛ پیامبران قبل از بعثت و بعد از بعثت عصمت دارند و این مطلب مستند به دلایلی است که ذکر می‌شود.

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، دلایل عصمت انبیاء قبل از بعثت عبارتند از: ادله قرآنی و روایی

۳-۱-۱- دلایل قرآنی عصمت انبیاء

آیت الله جوادی آملی برای اثبات عصمت انبیاء به یک دسته از آیات قرآن استناد کرده‌اند:

۳-۱-۱-۱- آیه ۶۴ سوره نساء

آیاتی که به تبعیت و پیروی بی چون و چرا از پیامبران دستور می‌دهند، بر عصمت آنان از سهو و خطا دلالت دارند. مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (نساء/۶۴)؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم جز آنکه دیگران به امر خدا باید مطیع فرمان او شوند.

این آیه در مورد نبوت عامه است و عصمت مطلق همه پیامبران را اثبات می‌کند؛ زیرا اگر انبیا مصون از خطا و اشتباه نباشند و اگر پیامبران اشتباه کنند و خدای سبحان ما را به اطاعت و بی قید و شرط از آن ملزم کند، مصداق اغرا به جهل است که به حکمت تحکیم، به طور قطع سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۳۴۹).

برخی از بزرگان، با استفاده از برخی از آیات قرآن، نتیجه گرفته‌اند که همه پیامبران هم در مقام اندیشه و هم در موقعیت رفتار و عمل، از هر گونه خطا مصون و معصوم هستند، زیرا پیامبران الهی (ع) به تصریح قرآن، از صالحان هستند. «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف/۱۹۶)؛ همانا ولی و سرپرست من، خدایی است که این کتاب آسمانی را نازل کرده است و او سرپرست و متولی صالحان و شایستگان است. پس پیامبران در ولایت و سرپرستی مستقیم خداوند قرار دارند و از هر گونه کج روی و خطا اندیشی و خطاکاری پاک و مقدس‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۲۷).

با توجه به آیات قرآن کریم، نبی و رسول مأمور ابلاغ پیام الهی هستند. لیکن رسول مأموریت ویژه‌ای دارد، از این رو با ارسال رسول اتمام حجت می‌شود و نیز امت طغیانگر بعد از ارسال رسول عذاب خواهند شد: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵)؛ هیچ گاه امتی را عذاب نخواهیم کرد مگر آنکه رسولی برانگیزیم (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶/۱۲۱-۱۲۲). گاهی در قرآن رسول برای افراد غیر معصوم هم به کار رفته است، مثل رسولی که پادشاه مصر به سوی حضرت یوسف (ع) فرستاد (یوسف/۵۰).

۳-۱-۱-۲- آیه ۳۳ سوره احزاب

یکی از دلایل عصمت انبیاء، آیه تطهیر است. خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/۳۳)؛ خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان پیامبر بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند.

پاک کردن خاندان نبوت از «مطلق رجس» و پلیدی اعم از شرک و گناه، حس کفر و ...تضمین کننده‌ی عصمت آنها است. با توجه به اینکه اراده خداوند تخلف ناپذیر است، مخصوصاً در این آیه از کلمه «إِنَّمَا» استفاده شده است که برای حصر و تأکید آمده است. یعنی اراده قطعی خداوند بر این قرار گرفته است که اهل بیت از هر گونه رجس و پلیدی و گناه پاک باشند و همین که خداوند اراده کرده است تا اینها معصوم باشند یعنی خداوند مقام عصمت را به آنان عطا کرده است. مفسران شیعی، هم منظور از «اهل بیت» در آیه‌ی ذکر شده را، پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع)، فاطمه (س)، حسن و حسین (ع) می‌دانند. چون اهل بیت معصوم هستند، دیگر پیامبران نیز از نسبت‌های ناروایی که در برخی از کتاب‌ها به آنان داده شده، مصون بوده و معصوم هستند؛ زیرا از ساحت مقدس خدا به دور است که پیامبر فرمان دهد تا از غیر معصوم، گنه کاران و خطاکاران پیروی کند. چطور در این آیه، اهل بیت که جانشینان پیامبران هستند عصمت دارند، ولی پیامبران عصمت نداشته باشند (همان، ۱۳۸۱: ۲۲۶).

همچنین علامه جوادی آملی در پاسخ به شبهه ضلالت پیامبر که در سوره‌ی ضحی آمده، چنین پاسخ می‌دهند:

قرآن می‌فرماید: «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی/۷)؛ و تو را سرگشته یافت پس هدایت کرد.

آیت‌الله جوادی آملی با نقل حدیثی از مجمع البیان، منظور «ضال» را بیان کردند: حضرت ابی الحسن الرضا (ع) درباره‌ی آیه‌ی: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى» (ضحی / ۶)؛ فرمود: یعنی تنهایی و در میان مخلوقات، ماندنی برای تو نیست. پس پناه داد مردم را به سوی تو، «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی / ۷) یعنی گمنام در میان مردم بودی که فضل و مقام تو را نمی‌شناختند پس ایشان را هدایت فرمود به تو، «وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (ضحی / ۸) که اراده و سرپرستی اقوامی را به علم و دانش، پس ایشان را به سبب تو بی نیاز نمود (همان: ۲۷۵).

امامیه بر این باور است که انسان معصوم، مکلف بر اطاعت دستور خداوند است و ساختار بدنی او مانند اشخاص دیگر است. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ...» (کهف / ۱۱۰) عصمت ملکه‌ای است که انسان با داشتن آن، عواقب دردناک گناه و معصیت را با همه وجود احساس می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۱). علاوه بر این که قائل به اختیاری بودن عصمت هستند؛ عصمت را موهبتی الهی می‌دانند که به آنها عطا شده است. همچنین شیعه معتقد بر عصمت فرشتگان است، اما از نظر آنها، عصمت فرشتگان با عصمت انبیاء متفاوت است. آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کند: عصمت پیامبران و پیشوایان دین ذاتی نیست، زیرا اگر ممتنع ذاتی و محال بالذات بود، بدان تکلیف نمی‌شدند، اما فرشتگان مکلف نیستند؛ چون عصمت ذاتی دارند نه عصمت اختیاری، در عصمت ذاتی تکلیف و اختیار وجود ندارد (همان: ۹۵).

در قرآن آمده است که پیامبر هرچه می‌گوید، وحی است و از روی هوا و هوس حرف نمی‌زند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۳-۴) «وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس / ۵۲) اگر احتمال دروغ در گفتار پیامبر (ص) رود و احتمال رود که چیزی بگوید که خدا نگفته است، همه‌ی سخنان او از نظر اعتبار ساقط می‌شود. همچنین اگر فرد، در زندگی سابقه دروغ داشته باشد، هرچند راست بگوید اطمینان خاطر مردم را به سخنان خود فراهم نمی‌کند و امین مردم نخواهد شد. ولی در تاریخ پیامبر اکرم (ص) و سایر پیامبران آمده که، ایشان قبل از رسالتشان به امانت و راستگویی در بین مردم شهرت داشتند (همان، ۱۳۸۱: ۲۱۳).

۳-۱-۲- دلایل روایی عصمت انبیا

از نگاه عالمان شیعه معنای اصطلاحی عصمت، در حقیقت همان معنای عصمت در روایات اهل بیت علیهم السلام است. همانطور که امام صادق (ع) در مقام معرفی امام از قول امیرالمومنین (ع) در تفسیر نعمانی می‌فرماید: امامی که شایسته‌ی امامت است، نشانه‌هایی دارد، یکی از این نشانه‌ها این است که، او را می‌شناسند به این که از تمام گناهان کوچک و بزرگ حفظ می‌شود. کوچک و بزرگ؛ گمراهی در فتوا، خطاب در جواب و سهو و فراموشی در او راه ندارد و در هیچ امری از امور دنیا به لهو مشغول نمی‌شود (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۵ / ۱۶۴).

در این روایات، انواع لغزش‌ها و آلودگی‌ها، همه از معصوم منع شده است. بنابراین، شخصی که بخواهد سفیر و فرستاده خدا را بشناسد، می‌تواند با نگاه به اعمال و رفتار او دریابد که او از هر گونه خطا و اشتباهی مبرا است.

در حدیث دیگر از امام صادق (ع) در توصیف انبیاء و اوصیای خداوند می‌فرمایند: برای انبیاء و اوصیایشان، گناهی نیست، زیرا ایشان معصوم و پاک‌اند (مجلسی، ۱۳۶۸: ۱۹۹/۲۵).

در این روایت علت (لَا ذُنُوبَ)، نفی ذنوب، معصوم و پاک بودن است و چون در لغت، ذنب به معنای گناه، خطا و هر کار ناروایی هست. سفیران الهی هم از هر گونه کار ناروایی که شامل تمام زشتی‌ها و پلیدی‌ها و کاستی‌هاست، مبرا هستند. این حدیث به طور مطلق عصمت انبیاء را مطرح می‌کند، در نتیجه اینطور برداشت می‌شود که پیامبران در تمام حالاتشان معصوم هستند.

بنابراین، حقیقت معنای عصمت در روایات، براساس معنای لغوی آن - که منع و حفظ و امساک است- و با تمام قید و شرطش که منع، در همه‌ی جهات و امور زندگی محسوب می‌شود، به کار رفته است.

طبق تمامی گزارشات موجود از سیره اصحاب رسول خدا (ص) چنین برداشت می‌شود که ایشان نیز، قائل به عصمت مطلقه پیامبر (ص) بودند و پیامبر اکرم (ص) در برابر این اعتقاد و رفتار، هیچگونه عکس‌العملی مبنی بر رد این اعتقاد انجام نداده‌اند و واضح است که تقریر و سکوت پیامبر (ص) برابر این عمل، حجت است.

فلاسفه و و حکمای مسلمان، عصمت را، گذشته از مقام اثبات، در مقام ثبوت و نفس الامر مطرح می‌کنند. برخلاف اشخاصی از متکلمان که غالباً آن را در مقام اثبات طرح می‌کنند. یعنی از ویژگی‌های نفس پیامبر (ص) همین عصمت است. بنابراین تفکر فلسفی، سطح برتری از عصمت را نسبت به دلیل متکلمان اثبات می‌کند. همانطور که سطح برتری از نبوت را اثبات کرده‌اند و می‌گویند: نفس وقتی به مرحله عقل بالفعل رسید، همه علوم و حقایق غیبی درمی‌یابد و آنها را برابر با وحی گزارش می‌دهد و در یافتن آن معارف و گزارش دادن آنها معصوم است، همانطور که در عمل به احکام معصوم است.

دلیل فلاسفه این است که اگر نفس انسانی به مرحله کمال عقل نظری و عملی که در آن حس، وهم و خیال، مأمون عقل نظری و غضب و شهوت، مطیع عقل عملی است، برسد و به مقام شهود و ولایت که پایان سفر اول است، نائل گردد؛ شایستگی پیامبر یا امام شدن را دارد و جامع این اوصاف همان وصف عصمت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۰/۳).

۴- وجوه اشتراک بین دو دیدگاه

از نظر هر دو دیدگاه (جوادی آملی و فخر رازی) صدور گناهان کبیره و صغیره را از روی

سهو و خطا و نسیان، در دریافت و تبلیغ وحی را، سبب بی اعتباری پیامبر (ص) و عدم وثوق تمام شریعت و همچنین از بین رفتن فایده بعثت به حساب آورده اند، بنابراین آن را جایز نشمرده است.

۵- وجوه افتراق بین دو دیدگاه

از دیدگاه جوادی آملی، یکی از دلایل عصمت کامل انبیاء وجوب اطاعت مردم از آنها است.

در حالی که فخر رازی دلیل وجوب اطاعت مردم از انبیاء را فقط دلالت بر عصمت از گناه کبیره می داند (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۳۳۱).

ولی آیت الله جوادی آملی، طبق عمومیت ادله قرآنی (آیه تطهیر) اثبات عصمت انبیاء و استدلال برخی از ادله که به طور تلویحی، به عصمت انبیاء قبل از بعثت اشاره دارند؛ می توان گفت که از نظر خداوند واجب است که انبیاء قبل از بعثت و بعد از رسالتشان، معصوم از خطا و اشتباه و ظلم باشند؛ تا موجب شود امر تبلیغ به نحو شایسته صورت پذیرد و مردم به ایشان اطمینان داشته باشند.

فخر رازی به تبع بزرگان اشاعره، باور دارد که هیچ دلیل عقلی بر وجوب عصمت در دوران قبل از نبوت در مورد ایمان انبیاء وجود ندارد. زیرا عقل چنین ضرورتی را لازم نمی شمارد. ولی چون دلیل نقلی در رد آن از انبیاء داریم، عصمت را لازم می شماریم (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/ ۱۹۷).

همچنین با توجه به دلایل عقلی و نقلی، فخر رازی قائل به عدم عصمت انبیاء قبل از بعثت است و عصمت انبیاء را بعد از بعثت این طور بیان می کند که: گناهان صغیره سهوی را در مورد آنها را جایز می شمارد. ولی صدور گناهان صغیره عمدی را نمی پذیرد و در مورد گناهان کبیره از انبیاء در دوران نبوتشان، قائل به تفصیل نیست و صدور گناهان کبیره، چه به صورت عمد و چه به صورت سهو، برای انبیاء نمی پذیرد. فخر رازی معتقد است که ضرورتی ندارد که انبیاء قبل از بعثت از چنین عصمتی برخوردار باشند. ولی در دوران بعد از بعثت واجب است که پیامبران از گناهان، چه کبیره و چه صغیره به صورت عمدی معصوم هستند. اما باز هم لازم نمی داند که انبیاء از گناهان صغیره ای که از روی سهوی و یا فراموشی از آنها صادر شود، منزّه باشند.

از دیدگاه جوادی آملی، یکی از دلایل عصمت کامل انبیاء، علاوه بر این که ویژگی مردم گریزی گناه است، وجوب اطاعت مردم از آنها است. در حالی که فخر رازی دلیل وجوب اطاعت مردم از انبیا را فقط دلالت بر عصمت از گناه کبیره می داند (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۳۳۱).

نتیجه

با توجه به بررسی‌های انجام شده، آیت الله جوادی آملی عصمت انبیاء قبل از بعثت را می‌پذیرد و دلیل قرآنی و روایی آوردند. اما فخر رازی هم براساس حسن و قبح افعال، عصمت انبیاء را قبل از بعثت نپذیرفتند. این نظر فخر رازی مورد قبول نیست که می‌گوید: انبیاء قبل از بعثت عصمت ندارند، چون طبق آیات قرآن پاسخ داده شد که انبیاء قبل از بعثت هم، عصمت دارند و امامیه معتقد به عصمت مطلقه انبیاء قبل از بعثت است و نظر فخر رازی، مورد قبول نیست.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، فخرالدین ابوحامد (۱۹۶۵): «شرح نهج البلاغه»، بیروت: احیاء التراث العربی.
۲. ابن مصباح، مجاهد بن حبر (بی تا): «تفسیر مجاهد»، محقق: عبدالرحمان بن محمد السورتی، اسلام آباد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰): «لسان العرب»، بیروت: صادر.
۴. ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن ادريس (۱۴۱۹): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالفکر.
۵. اعدادی خراسانی، مرتضی (۱۳۹۰): «عصمت انبیاء»، نشریه سفینه، سال هشتم، شماره ۳۱، ص ۲۷.
۶. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵): «فرهنگ ابجدی الفبایی»، مترجم: رضا مهیار، تهران: ناشر اسلامی.
۷. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۱۷): «اصول الدین»، بیروت: دارالفکر الطباعة والنشر والتوزيع.
۸. پارسا، علیرضا، پریمی، علی (۱۳۹۴): «گستره عصمت انبیاء از دیدگاه فخر رازی»، نشریه پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت): سال سیزدهم، شماره دوم، ص ۵۲.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱): «وحی و نبوت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱): «تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): «تفسیر تسنیم»، محقق: محمود صادقی، قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «ادب فنای مقربان»، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن عماد (۱۴۰۷): «تاج اللغة و صحاح العربیة»، بیروت: کتاب دارالعلم العالمین.
۱۴. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد (۱۳۷۴): «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن»، مترجم: غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.
۱۵. رحیم اف، افضل الدین (۱۳۸۹): «بررسی مسأله عصمت انبیاء از دیدگاه شیخ طوسی و فخرالدین رازی»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، سال نهم، شماره ۳۲، ص ۷۴.
۱۶. سید مرتضی، نصیرالدین (۱۴۰۵): «رسائل»، تحقیق: سید احمد رجایی، قم: دارالقرآن.
۱۷. شهرستانی، محمد علی حسینی (۱۳۶۹): «ترجمه باب حادی عشر»، تهران: دانش پرور.
۱۸. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴): «الکنت الاعتقادیة»، بیروت: دارالمفید الطباعة والنشر والتوزيع.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۸۸): «مجمع البیان»، چاپ ۸، قم: مطبعة امیر.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲): «تفسیر جامع البیان»، بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
۲۲. علامه حلی، جمال الدین (۱۳۷۱): «باب حادی عشر»، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۲۳. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۴۰۵): «ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۵): «مفاتیح الغیب المشهور بالتفسیر الکبیر»، مترجم: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۵۳): «الاربعین فی اصول الدین»، حیدر اباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۹): «عصمت الانبياء»، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۲): «البراهین فی علم الکلام»، تصحیص و نگارش محمد باقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۰م): «المطالب العالیه»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۱): «محصل الافکار»، بیروت: دارالفکر اللبنانیه.
۳۱. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴): «تفسیر قمی»، قم: موسسه دارالکتب.
۳۳. کریمی، مصطفی، رضایی، فاطمه (۱۳۹۷): «اثبات عصمت قبل از بعثت نبی اکرم ص در قرآن کریم با تطبیق دیدگاه شیعه»، مجله رهیافت فرهنگی دینی، سال اول، شماره سوم، ص ۲۳.
۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳): «بحار الانوار»، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.

References

The Holy Quran

1. Ibn Abi Al-Hadid, Fakhruddin Abu Hamid (1965AD): "Explanation of the book Nahj al-Balaghah", Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi
2. Ibn Mesbah, Mujahid Ibn Hair (No date): "Interpretation of Mujahid", researcher: Abdul Rahman Ibn Muhammad Al-Surti, Islamabad: Islamic Research Institute.
3. Ibn Manzoor, Muhammad ibn Mukarram (1410AH): "Lisan Al- Arab", Beirut: Dar Al-sad.
4. Abi Hatim, Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn Idris (1419AH): "Tafsir Al-Quran Al-Azeem", Beirut: Dar al-Fikr.
5. Eedadi Khorasani, Morteza (2011AD): "The Infallibility of the Prophets", Safineh Magazine, Year 8, Number 31, Page 27.
6. Boslani, Fouad Afram (1996AD): " "Abjadi-Alphabetic Dictionary", translated by Reza Mahyar, Tehran: Islamic Publisher.
7. Baghdadi, Abdul Qahir (1417AH): "Usul al-Din", Beirut: Dar al-Fikr al-Taba'a wa al-Nashr wa al-Tuziya.
8. Parsa, Alireza, Parimi, Ali (2015AD): "The scope of infallibility of the prophets from the perspective of Fakhr Razi", Journal of Philosophy of Religion (Letter of Wisdom): 13th year, second issue, p. 52.
9. Javadi Amoli, Abdullah (2002AD): "Revelation and Prophecy in the Qur'an", Qom: Esra Publishing Center.
10. Javadi Amoli, Abdullah (2002AD): "Thematic Interpretation of the Holy Quran, Revelation and Prophecy in the Quran", Qom: Esra Publishing Center, First Edition.
11. Javadi Amoli, Abdullah (2008AD): "Tafsir Tasnim", Researcher: Mahmoud Sadeghi, Qom: Esra .
12. Javadi Amoli, Abdullah (2009AD): "Adab Fanaye Mogharban", Qom: Esra Publishing Center.
13. Johari, Ismail Ibn Emad (1407AH): "Taj al-loGhah wa Sehad al-Arabiya", Beirut: Dar al-Elm al-Alamin.
14. Ragheb Isfahani, Abi Al-Qasim Hussein Ibn Mohammad (1374SH): "Translation and research of the contents of the words of the Qur'an", Translator: Gholamreza Khosravi Hosseini, Tehran: Mortazavi.
15. Rahim Uf, Afzaluddin (2010AD): "Study of the issue of infallibility of the prophets from the perspective of Sheikh Tusi and Fakhreddin Razi", Journal of Islamic Wisdom and Philosophy, Ninth Year, No. 32, p.74.
16. Seyyed Morteza, Nasir al-Din (1405AH): "Letters", research: Seyyed Ahmad Rajaei, Qom: Dar al-Quran.
17. Shahrestani, Mohammad Ali Hosseini (1990AD): "Translation of Bab Hadi Ashar", Tehran: Daneshparvar.
18. Sheikh Mufid, Muhammad Ibn Nuaman (1414 AH): "Al-Nocat Al-Etiqadiyya", Beirut: Dar Al-Mufid Al-Taba'a wa Al-Nashr wa Al-Tuziya
19. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1988AD): "Majma 'al-Bayan", 8th edition, Qom: Amir Press.
20. Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412AH): "Tafsir Jame 'al-Bayan", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
21. Tusi, Muhammad ibn Hassan (No date): "Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran", Beirut: Dar Al-Ehyya Al-Tarath Al-Arabi.
22. Allameh Heli, Jamaluddin (1371SH): "Bab Hadi Ashar", Qom: Navid Islam Publishing House.
23. Fazel Miqdad, Miqdad Ibn Abdullah (1405AH): "Guidance of the students to Nahj al-Mus-

tarshidin", Qom: Ayatollah Marashi Library.

24. Fakhr Razi, Mohammad Ibn Omar (1375SH): "Mafatih Al-Qayb famous for the great interpretation", translated by Ali Asghar Halabi, Tehran: myths.

25. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1353AH): "Al-Arba'in fi Usul al-Din", Hyderabad: Press of the Assembly of the Ottoman Encyclopedia.

26. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1409AH): "Infallibility of the Prophets", Beirut: Islamic Library.

27. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420AH): "Mafatih Al-Qayb ", Beirut: Dar al-Hayat al-Tarath al-Arabi.

28. Fakhr Razi, Mohammad Ibn Omar (1342AH): "Evidence in theology", edited and written by Mohammad Baqer Sabzevari, Tehran: University of Tehran.

29. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (2000 AD): "Al-Mataleb Al-Aali", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.

30. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1991AD): "Mohasal Al-Afkar", Beirut: Dar al-Fikr al-Lebanese.

31. Ghorashi Bonabi, Ali Akbar (1371SH): "Quran Dictionary", Tehran: Islamic Library.

32. Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1404AH): "Tafsir Qomi", Qom: Dar al-Kitab Institute.

33. Karimi, Mostafa, Rezaei, Fatemeh (1397SH): "Proof of Infallibility before the Resurrection of the Holy Prophet (PBUH) in the Holy Quran by Applying the Shiite Perspective", Journal of Religious Cultural Approach, First Year, Third Issue, p.23.

34. Majlisi, Mohammad Baqir (1403AH): "Bahar Al-Anvar", Beirut: Dar Al-Haya Al-Tarath Al-Arabi.

Comparative studies of Quran

Bi Quarterly Scientific-specialized

Vol. 5 / No. 2 / serial number 10 / Autumn & Winter 2020 - 2021

A comparative study of documents of mockery of God Almighty from the perspective of Shiites and Sunnis with emphasis on the view of Ayatollah Javadi Amoli (may God protect him)

Seyed Mohammad Hossain Miri Asl, Asma Narimani Asl

Critical study and analysis of Allameh Javadi Amoli's method in determining the meaning of the allusions of the detailed party with emphasis on the book "Peer to the Quran and Ahl al-Bayt"

Ali Pordel, Mohammad Reza Mousavi Shoushtari, Zahra Darwish

Examining the views of Dr. Badawi and Ayatollah Javadi Amoli on the origin of revelation based on the fact that the "Omi" Prophet (PBUH)

Mehri Bagheri, Abdullah Mir Ahmadi

Validation of the opinions of the commentators in the "superiority Verbs" (Afale Tafzili) or "determinative Verbs" (Afale Taayini) of the word "Khair" in the Qur'an based on the view of Allameh Javadi Amoli

Zohreh Akhavan Moghadam, Robabe Karimi

The capacity of prayer in repelling natural disasters from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Mahdi Ekhlasi, Alireza Majd Ara

A comparative study of the infallibility of the prophets before prophecy from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhr Razi

Qodsieh Raftari