

A Comparative Study of "Confession of Oppression" in the Words of the Prophets in the Holy Qur'an from the Point of View of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi

Mojtaba Norouzi¹

Mohammad Estiri²

Received: 02/01/2023

Accepted: 27/10/2023



Abstract

"Infallibility" means to be pure from any sin as well as error in receiving and communicating revelation, it is one of the special privileges and characteristics of the divine prophets and necessary for their mission, which is dealt with and paid attention to by many scholars and thinkers of different theological schools of thought due to its high importance. One of the issues that has raised many discussions is the verses of the Holy Qur'an that contain expressions of "confession of oppression" in the words of prophets such as Prophet Adam, Prophet Moses, and Prophet Jonah, and some people have concluded that divine prophets are infallible based on these verses. This study, via a descriptive and analytical method and in a comparative way, seeks to answer the question that what is meant by "oppression" and its acknowledgment from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi, and what is its relationship with the "infallibility" of the prophets? The findings of the research suggest that

1. Assistant Professor, Mashhad University of Qur'anic Sciences and Education. Mashhad, Iran (corresponding author). m.noruzi@quran.ac.ir.

2. MA student in Qur'an and Hadith Sciences, Mashhad Qur'an Teacher Training College, Mashhad University of Qur'an Sciences and Education. Mashhad, Iran. Estiry.m1378@gmail.com.

* Norouzi, M., & Estiri, M. (1401 AP). A Comparative Study of "Confession of Oppression" in the Words of the Prophets in the Holy Qur'an from the Point of View of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhruddin Razi. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 4(14), pp. 122-147.

DOI: 10.22081/jqss.2023.65625.1245

Ayatollah Javadi Amoli, as a representative of the Shia theological school of thought, proves "infallibility" for all the prophets, and he considers "oppression" to be based on its literal meaning, which means injustice, deficiency and deprivation, by referring to numerous arguments and evidence. However, Fakhruddin Razi, as a representative of theological school of thought in Ash'arism, in his analysis considers "infallibility" to be related to the period after prophethood and "oppression" to before prophethood.

Keywords

Infallibility, confession of oppression, prophets, Prophet Adam, Prophet Moses, Prophet Jonah Javadi Amoli, Fakhruddin Razi.



دراسة مقارنة حول مقولة "الاعتراف بالظلم" في كلام الأنبياء في القرآن الكريم من وجهة نظر آية الله جوادي الآملي وفخر الدين الرازي

مجتبی نوروزي^١ محمد استيري^٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٠٢



الملخص

"العصمة" تعني الطهارة من أي ذنب ومن الخطاء في تلقي الوحي وتبليغه، وهي من الامتيازات والخصائص الخاصة والضرورية لرسالة الأنبياء الإلهيين، ونظراً لأهميتها العالية فهي محل نقاش واهتمام كثير من العلماء والمفكرين من المذاهب الكلامية المختلفة. في غضون ذلك، فإن إحدى القضايا التي أثارت الكثير من النقاشات هي آيات القرآن الكريم التي تضمنت عبارات "الاعتراف بالظلم" من أفواه الأنبياء مثل الاعتراف بالظلم من جانب آدم وموسى ويونس عليهم السلام وبناء على هذه الآيات، استنتج البعض أن الأنبياء الإلهيين ليسوا معصومين من الخطأ. يسعى هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي والمقارن إلى الإجابة على هذا السؤال: ما المقصود بـ "الظلم" والاعتراف به من وجهة نظر آية الله جوادي آملي وفخر الدين الرازي، وما علاقته بـ "عصمة" الأنبياء؟ وتشير نتائج البحث إلى أن آية الله جوادي آملي، ممثلاً للمذهب الشيعي، يثبت "عصمة" جميع الأنبياء، ومن خلال الاستشهاد بأدلة عديدة، يحمل كلمة "الظلم" بمعناها الحرفي، والتي تعني الظلم، والنقص. والحرمان؛ لكن فخر الدين الرازي، بصفته ممثلاً للمدرسة اللاهوتية الأشعرية، يرى في دراسته أن "العصمة" مرتبطة بفترة ما بعد النبوة و"الظلم" بفترة ما قبل النبوة.

المفردات المفتاحية

العصمة، الاعتراف بالظلم، الأنبياء، آدم عليه السلام، موسى عليه السلام، آية الله جوادي الآملي، فخر الدين الرازي.

١. أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، مشهد، إيران (الكاتب المسؤول). m.noruzi@quran.ac.ir
٢. طالب ماجستير في مجال علوم القرآن والحديث، كلية "تربيت مدرس قرآن" (تدريب معلمي القرآن الكريم)، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، مشهد، إيران. Estiry.m1378@gmail.com

* نوروزي، مجتبی؛ استيري، محمد. (٢٠٢٣). دراسة مقارنة حول مقولة "الاعتراف بالظلم" في كلام الأنبياء في القرآن الكريم من وجهة نظر آية الله جوادي الآملي وفخر الدين الرازي. فصلية علمية-تربوية مطالعات علوم قرآن (دراسات علوم القرآن)، ٤(١٤)، صص ١٢٢-١٤٧. DOI: 10.22081/jqss.2023.65625.1245

بررسی تطبیقی «اعتراف به ظلم» در لسان پیامبران در قرآن کریم از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی

محمد استیری^۲

مجتبی نوروزی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲



چکیده

«عصمت» به معنای پاکی از هرگونه گناه و نیز مصونیت از خطا در دریافت و ابلاغ وحی، از امتیازات و ویژگی‌های خاص و لازمه رسالت پیامبران الهی می‌باشد که به دلیل اهمیت بالایی که دارد، مورد بحث و توجه بسیاری از عالمان و اندیشمندان مکتب‌های مختلف کلامی قرار گرفته است. یکی از مسائلی که بحث‌های زیادی را برانگیخته، آیاتی از قرآن کریم است که حاوی عبارات «اعتراف به ظلم» از لسان پیامبرانی چون حضرت آدم، حضرت موسی و حضرت یونس علیهم‌السلام می‌باشد که برخی با استناد به این آیات عدم عصمت پیامبران الهی را نتیجه گرفته‌اند. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و به صورت تطبیقی، در پی پاسخ به این پرسش است که منظور از «ظلم» و اعتراف به آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی چیست و چه ارتباطی با «عصمت» پیامبران دارد؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که آیت الله جوادی آملی به‌عنوان نماینده مکتب کلامی شیعه، «عصمت» را برای تمام دوران پیامبران ثابت می‌کند و «ظلم» را با ذکر ادله و شواهد متعدد، بر معنای لغوی آن یعنی ستم، نقص و محرومیت حمل می‌کند؛ اما فخرالدین رازی به‌عنوان نماینده مکتب کلامی اشاعره، در تحلیل خود «عصمت» را به دوران پس از نبوت و «ظلم» را به پیش از نبوت مربوط می‌شمارد.

کلیدواژه‌ها

عصمت، اعتراف به ظلم، انبیا، حضرت آدم علیهم‌السلام، حضرت موسی علیهم‌السلام، حضرت یونس علیهم‌السلام، جوادی آملی، فخرالدین رازی.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). m.noruzi@quran.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد، مشهد، ایران. Estiry.m1378@gmail.com

* نوروزی، مجتبی؛ استیری، محمد. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی «اعتراف به ظلم» در لسان پیامبران در قرآن کریم از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۴(۱۴)، صص ۱۲۲-۱۴۷.
DOI: 10.22081/jqss.2023.65625.1245

مقدمه و تبیین مسئله

یکی از مسائلی که زیربنای مباحث اعتقادی و کلامی می‌باشد و ضامن صحت رسالت انبیا و کتاب‌های آسمانی محسوب می‌شود، «عصمت انبیا» است. در قرآن کریم موضوع «عصمت انبیا» مطرح شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴). عصمت پیامبران شامل عصمت در دریافت وحی و ابلاغ آن و عصمت از گناه و معصیت می‌شود. پیامبران باید خودشان به دستورات خداوند پایبند باشند تا مردم به آنها اعتماد کنند و اگر آنان به دستورات الهی پایبند نباشند و خودشان برخلاف محتوای رسالت‌شان عمل کنند، مردم به گفته‌هایشان اعتماد نمی‌کنند؛ در نتیجه، هدف از بعثت ایشان، تحقق نخواهد یافت؛ بنابراین، حکمت الهی اقتضا دارد که پیامبران 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 هر چند پیش از بعثت رخ داده باشد، به اندازه خود، پیامبر را لکه‌دار کرده و به همان مقدار از اعتماد مردم می‌کاهد و حال اینکه اعتماد به پیامبر باید صددرصد باشد تا راه هر گونه شک بسته شود.

افزون بر آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد، آیاتی دیگر نیز وجود دارد که برخی با تمسک به آنها عصمت پیامبران را مورد تردید قرار می‌دهند که از این آیات به «آیات موهوم عدم عصمت» یاد می‌شود. آیات حاوی «اعتراف به ظلم» از لسان پیامبرانی چون حضرت آدم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت یونس علیه السلام از جمله آیات موهوم عدم عصمت است. برخی مفسران و متکلمان مدلول واژه «ظلم» در مورد انبیای الهی را به معنای اعتراف در برابر صدور معصیت گرفته‌اند؛ از این رو منکران عصمت پیامبران با استناد به این آیات صدور گناهان بزرگ و کوچک را برای پیامبران ممکن شمرده‌اند.

از آنجا که آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی از مفسران برجسته و صاحب نظر دو مکتب کلامی شیعه و اشاعره می‌باشند، این مقاله درصدد است تا با روش توصیفی تحلیلی و به صورت تطبیقی دیدگاه‌های دو مفسر را در خصوص مفهوم «ظلم» و اعتراف به آن از سوی برخی پیامبران را مورد بررسی قرار دهد و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ۱. منظور از واژه «ظلم» و اعتراف به آن از سوی برخی پیامبران چیست؟ ۲. آرای تفسیری آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی در این خصوص چیست؟

از بررسی صورت گرفته در خصوص پژوهش‌ها در موضوع عصمت پیامبران، پژوهش مستقلی در این باره یافت نشد، اما پژوهش‌هایی در خصوص هر یک از پیامبران مورد نظر صورت گرفته که عبارتند از: درباره عصمت حضرت آدم علیه السلام پژوهشی با عنوان «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مهم مفسران فریقین در تبیین عصمت حضرت آدم علیه السلام؛ نوشته سیدجواد احمدی و علی نصیری (۱۳۹۱)؛ و درباره عصمت حضرت موسی علیه السلام پژوهش‌هایی مانند مقاله «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی»، نوشته علی فقیه و اسماعیل سلطانی بیرامی (۱۳۹۷)؛ مقاله «بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبایی و فخررازی ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام»، نوشته علی محمد آشتیانی و فاطمه السادات ارفع (۱۳۹۹)؛ مقاله «تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی علیه السلام در داستان قتل قبطی»، نوشته علی فقیه، علی اکبر بابایی و عبدالرسول حسینی‌زاده (۱۳۹۷)؛ همچنین درباره عصمت حضرت یونس علیه السلام پژوهشی با عنوان «شبهات درباره حضرت یونس علیه السلام در تفاسیر فریقین؛ پاسخ‌ها و رویکردها»، نوشته حسین کمالی‌زاده اردکانی و علی راد (۱۳۹۶) انجام شده است.

تفاوت مقاله پیش‌رو با دیگر مقالات یادشده، آن است که این پژوهش از میان همه آیات موهم عصمت حضرت آدم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت یونس علیه السلام، به صورت موردی فقط به آن دسته از آیاتی می‌پردازد که در آنها واژه «ظلم» به کار رفته و از سوی این پیامبران مورد اعتراف قرار گرفته است؛ همچنین این پژوهش به صورت تطبیقی به دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخرالدین رازی به‌عنوان نماینده دو مکتب مختلف کلامی می‌پردازد که در مقالات یادشده چنین بررسی مشاهده نمی‌شود که در نوع خود تازگی دارد و تاکنون پژوهشی منحصر در این موضوع نگاشته نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم «عصمت»

واژه «عصمت» در قرآن نیامده است، ولی مشتقات آن، سیزده مرتبه در دوازده آیه قرآن

به کار رفته است (آل عمران، ۱۰۱ و ۱۰۳؛ نساء، ۱۴۶ و ۱۷۵؛ مائده، ۶۷؛ یونس، ۲۷؛ هود، ۴۳؛ یوسف، ۳۲، حج، ۷۸، احزاب، ۱۷؛ غافر، ۳۳؛ ممتحنه، ۱۰). واژه عصمت از نظر لغت به معنای حفظ، امساک و منع می‌باشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۹۸؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۸). متکلمان و مفسران در بیان معنای اصطلاحی عصمت تعابیر مختلفی دارند. برخی عصمت را لطف، برخی دیگر ملکه نفسانی و اقلیتی هم آن را اجباری پنداشته‌اند. به نظر شیخ مفید، سیدمرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ابن ابی الحدید معتزلی عصمت توفیق و لطف الهی در حق مکلفی است که با آن، وقوع معصیت و ترک طاعت، با وجود قدرت بر آن از او ممتنع می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص ۳۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵م، ج ۷، صص ۷-۸). فاضل مقداد نیز با اینکه در تألیفی عصمت را لطف الهی معرفی می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۰)، 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» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۷).

قاضی بیضاوی می‌گوید: «عصمت ملکه نفسانی است که از فجور مانع می‌شود و متوقف به علم بر عواقب گناه و مناقب طاعات است» (بیضاوی، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۵۶۴). بنابر دیدگاه ابی‌الحسن اشعری، عصمت عبارتست از: «قدرت به اطاعت و عدم قدرت بر انجام معصیت» (فخرالدین رازی، ۱۹۹۲م، ص ۱۶۷). عبدالرحمن ایجی اشعری معتقد است: «عصمت به این است که خداوند، گناهی را در معصومان نیافریند» (جرجانی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۸۰). ولی به نظر سعدالدین تفتازانی: «حقیقت عصمت این است که خداوند، گناه را در بنده خود خلق نکند، با اینکه به انجام گناه توانا و مختار است» (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۹).

۲-۱. مفهوم «ظلم»

مفهوم «ظلم» یکی از مفاهیم کلیدی و پرکاربرد در قرآن کریم است که در نظام واژگان قرآنی از اهمیت فراوانی برخوردار است. واژه ظلم و مشتقات آن در ۲۹۰ آیه از

آیات قرآن کریم دیده می‌شود. این آیات ۳۱۵ مورد از کاربردهای مختلف صرفی و مشتقات این ریشه را در بردارد. واژه ظلم به معنای قراردادن شیء در غیرموضع آن (وضع الشیء فی غیر موضعه) و تجاوز از حد و اندازه آمده است و از آن به جور تعبیر آورده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷۴).

راغب اصفهانی می‌نویسد: «الظلمة»: تاریکی، فقدان نور. جمع آن ظلمات می‌باشد. از واژه ظلمت تعبیر به جهل و شرک و فسق شده است، همان‌گونه که از نور خلاف آن تعبیر شده است. چنانچه خدای تعالی می‌فرماید: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره، ۲۵۷). ظلم نزد اهل لغت و بسیاری از علما عبارتست از: قراردادن شیء در غیرجایی که برای آن در نظر گرفته شده است بی‌آنکه چیزی از آن شیء کم یا زیاد گردد و یا از وقت خاص یا مکان آن عدول شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۵۳۷-۵۳۸) برخی نیز معتقدند واژه ظلم در اصل به معنای از میان بردن حق و عدم پرداخت آنچه که حق است، می‌باشد. جدا از اینکه درباره خود انسان یا دیگری و یا حقوق الهی باشد، چه دارای عقل باشد یا نباشد و چه حقوق مادی باشد یا معنوی و یا روحانی. ظلم به‌طور مطلق یعنی: تزییع حقوقی که بین انسان و خودش و خداوند و مردم نهاده شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۷۲).

برگردان واژه ظلم در فرهنگ‌نامه‌های فارسی عبارتست از: ستم، بیداد، ستمگری، ستم کردن (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲؛ معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۵۲)، و به معنای جور، جفا، بغی، ضیم، عدوان، آزار، زور، مظلومه، کفر نیز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲) و اصل آن به معنای ناقص کردن حق و یا گذاشتن شیء در غیرموضع خویش است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲). خداوند می‌فرماید: «كَلَّمْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا؛ هِر دُو بَاغٍ مِیوه خُود رَا دَاد و از آن چیزی کم نکرد» (کهف، ۳۳).

ظلم در اصطلاح و در زبان شرع دارای مصادیق بسیاری است که از آن موارد عبارتند از: شرک، گناه و عصیان، بغی، عدوان، ستم و ... بزرگ‌ترین ظلم شرک و کفر و نفاق است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۳۴). همچنین هرچه به ایمان ضرر برساند و هر گناه و معصیتی را

ظلم گویند. در تعریف ظلم گفته‌اند: ظلم عبارت است از خروج از اعتدال و میانه‌روی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۰۰). و همچنین به ناقص کردن حق یا محروم ساختن خود از ثوابی ظلم می‌گویند، مانند این قول حضرت یونس علیه السلام که می‌فرماید: «سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، ۸۷)؛ بنابراین کسی که خود را از ثوابی محروم می‌سازد صحیح است که به او گفته شود: او به خود ستم کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴)؛ به ایمان بدون عمل صالح نیز ظلم گویند، پس هر که ایمان بیاورد و عمل صالح انجام ندهد، نیز ظالم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۷).

۲. دیدگاه دو مفسر در زمینه «عصمت» پیامبران

نظر به اینکه دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی به نمایندگی از امامیه از دیدگاه کلامی فخرالدین رازی به نمایندگی از اشاعره تفاوت دارد و این تفاوت در تفسیر آیات مورد بحث تاثیرگذار است، بایسته است نخست، به دیدگاه کلامی آن دو بپردازیم.

۲-۱. دیدگاه کلامی فخرالدین رازی در مورد «عصمت» پیامبران

فخرالدین رازی می‌گوید: درباره عصمت پیامبران اختلاف است. وی گستره عصمت را در چهار مرحله می‌داند:

الف) امور اعتقادی. همه مسلمانان پیامبران را در امور اعتقادی معصوم می‌دانند، یعنی هیچ پیامبری کفر و بدعت نداشته است.

ب) شرایع و احکام الهی. همه مسلمانان پیامبران را درباره شرایع و احکام الهی معصوم می‌دانند، و هرگز پیامبران درباره شرایع و احکام الهی تحریف و خیانتی انجام نداده‌اند، چه عمدی و چه سهوی.

ج) فتوادادن در مسائل دینی. اجماعی است که خطای عمدی در فتوادادن وجود ندارد، اما در سهو کردن اختلاف است.

د) رفتار و کردار. درباره عصمت پیامبران در رفتار اختلاف است و پنج مذهب وجود دارد.

همچنین درباره زمان عصمت اختلاف است که آیا عصمت در تمام مدت عمر پیامبر است یا مربوط به زمان نبوت است.

دیدگاه فخرالدین رازی این است که پیامبران در زمان نبوت از کبائر و صغائر عمدی معصوم هستند، اما از گناه سهوی معصوم نیستند (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۷-۲۸)؛ بنابراین فخرالدین رازی به پیروی از متکلمان اشعری، صدور گناهان بزرگ و کوچک را در دوران قبل از نبوت برای پیامبران ممکن شمرده است. او می‌گوید: «در دیدگاه ما لزوم عصمت برای انبیا در دوران نبوتشان معتبر است، نه در دوران قبل از نبوت» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۵ و ج ۱۸، ص ۴۲۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷). علاوه بر این، وی در لابه‌لای کتاب‌های کلامی و تفسیری خود، در حین پاسخ به شبهات عصمت برخی پیامبران، صدور گناهان بزرگ و کوچک را به دوران قبل از نبوت حمل کرده است. به‌عنوان مثال، وی 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 دیگر اعمال آنها از گناهان کبیره محسوب می‌شود. به دلیل همین، سخن صحیح این است که یا آنها پیامبر نبوده‌اند و یا این حوادث قبل از رسیدن آنها به مقام نبوت اتفاق افتاده است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۲۵).

۲-۲. دیدگاه کلامی آیت الله جوادی آملی در مورد «عصمت» پیامبران

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، عصمت انبیا هم شامل مسائل اعتقادی و دینی می‌شود و هم روزمره که مباحث روزمره همان نسیان، غفلت، جهل... است و مباحث اعتقادی و دینی نیز شامل نماز، روزه و... است که پیامبران در هیچ کدام از اینها لغزشی نداشتند. ایشان معتقدند که 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 محدوده 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 باشد، 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 (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۴۱۲).

آیت الله جوادی آملی یکی از دلایل عصمت کامل انبیا را وجوب اطاعت مردم از آنها می‌داند و برای اثبات نظر خویش به آیاتی استناد می‌کند که به تبعیت و پیروی بی‌چون و چرا از پیامبران دستور می‌دهند، مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم جز آنکه دیگران به امر خدا باید مطیع فرمان او شوند» (نساء، ۶۴). 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 دچار اشتباه شوند، با این حال، خدای سبحان ما را به اطاعت بی‌قید و شرط از آنها ملزم کند، مصداق اغرا به جهل است که با حکمت حکیم، به طور قطع سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۳۴۹). البته شمول این دلیل درباره دوره قبل از نبوت و رسالت محل تأمل است.

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: «بر اساس عمومیت ادله قرآنی اثبات عصمت انبیا و استدلال برخی ادله که به طور تلویحی به عصمت انبیا قبل از بعثت اشاره دارد، می‌توان گفت که از نظر خداوند واجب است که انبیا قبل از بعثت و پس از رسالتشان، معصوم از خطا و اشتباه باشند، تا موجب شود امر تبلیغ به شایستگی صورت پذیرد و مردم به ایشان اطمینان داشته باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۱۶). ایشان برای اثبات مدعای خودشان به روایاتی استناد می‌کنند که انواع لغزش‌ها و آلودگی‌ها را از معصوم منع می‌کنند که برای مثال می‌توان به این روایت از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که در توصیف انبیا و اوصیای خدا می‌فرماید: «الْأَنْبِيَاءُ وَ أَوْصِيَاءُ هُمْ لَا ذُنُوبَ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ فَطَهَّرُوْنَ؛ برای انبیا و اوصیایشان، گناهی نیست، زیرا ایشان معصوم و پاک‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۹۹) در این روایت علت نفی ذنوب (لا ذنوب)، معصوم و پاک بودن است و چون در لغت، ذنب به معنای گناه، خطا و هر کار ناروایی است، سفیران الهی نیز از هر گونه کار

ناروایی که شامل زشتی‌ها و پلیدی‌ها و کاستی‌هاست، مبرا هستند. این حدیث به‌طور مطلق عصمت انبیا را مطرح می‌کند، در نتیجه این‌گونه برداشت می‌شود که پیامبران در تمام حالتشان 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 همه جهات و امور زندگی محسوب می‌شود، به کار رفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۰).

۳. اعتراف به «ظلم» در لسان پیامبران

اعتراف به ظلم از لسان پیامبرانی مانند حضرت آدم علیه السلام با تعبیر «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» در آیه ۲۳ سوره اعراف، حضرت موسی علیه السلام با تعبیر «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» در آیه ۱۶ قصص و حضرت یونس علیه السلام با تعبیر «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» در آیه ۸۷ انبیا صادر شده است که لازم است برای فهم بهتر مفهوم «ظلم» و مدلول این آیات دیدگاه دو مفسر را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

۳-۱. بررسی تطبیقی مفهوم «ظلم» و انتساب آن به پیامبران از دیدگاه دو مفسر

حال آیاتی بررسی می‌گردد که واژه «ظلم» در مورد پیامبران، در آنها به کار رفته و حاکی از ارتکاب گناه از سوی پیامبران است. در این بررسی دیدگاه دو مفسر گزارش و نقد می‌شود.

۳-۱-۱. بررسی مدلول واژه «ظلم» از لسان حضرت آدم علیه السلام

تعبیر ظلم به نفس از لسان حضرت آدم علیه السلام در آیه ۲۳ سوره اعراف این‌چنین آمده است: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ گفتند: پروردگارا! ما بر خود ستم ورزیدیم، و اگر ما را نیامرزی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود.

آیه مزبور یکی از آیات مورد استناد مدعیان عدم عصمت حضرت آدم علیه السلام است.

مدعیان این گونه استدلال می‌کنند که در قرآن کریم در دو آیه، «ظلم» به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام نسبت داده شده است: اول، در عبارت «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف، ۱۹) و دوم، انتسابی است که از لسان خود آنان صادر شده است: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف، ۲۳) بنابراین از این دو آیه می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس آیه: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۸) ظالم ملعون است و کسی که مستحق لعن باشد صاحب گناه کبیره است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

فخرالدین رازی این استدلال را برای اثبات صدور گناه کبیره از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، کامل نمی‌داند. وی در پاسخ به این استدلال بر اساس دیدگاه اشاعره، واژه «ظلم» را بر ترک اولی حمل می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۵۴). اما در نهایت پس از بررسی تمام ادله و شواهد مدعیان عدم عصمت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، صدور معصیت در زمان قبل نبوت ایشان را می‌پذیرد و می‌گوید: اگر هر کدام از دلایل مدعیان عدم عصمت، به تنهایی بر صدور گناه کبیره از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام دلالت نکند، اما مجموع آنها قطعاً بر این مسئله دلالت خواهد کرد. و جواب همه آنها نزد مکتب کلامی ما این است: زمانی این لغزش از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام صادر شده است که او هنوز به مقام نبوت نرسیده بود؛ از این رو این شبهات بر مکتب کلامی ما وارد نمی‌باشد، تا بخواهیم برای هر یک، پاسخی ارائه بدهیم (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

آیت الله جوادی آملی برای حفظ قداست حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و صیانت عصمت آن حضرت از ارتکاب چیزی که زمینه حضاضت روح و هبوط تبعیدی آن از «بارگاه تشریف» به «کارگاه تکلیف» را فراهم کند، تمام وجوه قابل تصور برای مدلول این آیه را بیان می‌کنند. اما آن وجهی که مورد تأیید ایشان است، این است که جریان مزبور در ساحتی پدید آمد که هنوز اصل نبوت تشریحی، جامه وجود نپوشیده و هنوز هیچ‌گونه وحی حامل شریعت و منهاج، حاصل نشده بود. در این فضا هیچ حکم مولوی و تکلیفی در میان نبود که درباره حرمت یا کراهت آن سخن به میان آید و اصل وحی نیز، مستلزم تشریح نیست؛ چنان که صرف هدایت و امر و نهی و وعد و وعید، موجب تکلیف نیست، چون همه این امور در مسائل ارشادی قابل طرح است؛ چنان که امر و نهی متوجه به مادر

حضرت موسی علیه السلام از این سنخ بوده است؛ بنابراین در عبارت «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» بی‌شک که واژه «ظلم» به معنای ستم است نه ظلمت به معنای تاریکی؛ یعنی مراد از ظلم، ظلم به نفس است (که در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته)، نه ظلم به خداوند یا دیگران. چون آنچه در ارتکاب نواهی ارشادی یا در ترک اوامر ارشادی مطرح است، ضرر و خسارتی است که نصیب خود شخص می‌شود؛ چنان‌که اگر شخص بیمار به امر یا نهی ارشادی پزشک اعتنا نکند، به خود ضرر زده و ستم کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، صص ۳۴۷-۳۴۸).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی یکی از مسائلی که ما را در جهت یافتن مدلول این آیه کمک می‌کند اثبات ارشادی بودن نهی در آیه: «وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره، ۳۵) است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۲۱). که ایشان شواهدی را از آیات قرآن کریم برای اثبات ارشادی بودن نهی مزبور ذکر می‌کنند که به شرح ذیل می‌باشد:

۱. در آیات متعددی به عواقب سوء دنیایی مخالفت آن اشاره شده است، مانند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَوْحِكَ فَلَا تَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى» (طه، ۱۱۹-۱۱۷)؛ یعنی اگر می‌خواهید در بهشت بمانید و گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما شما را رنج ندهد، نباید به این درخت نزدیک شوید و گرنه بر خود ستم کرده، به نشئه رنج و زحمت وارد می‌شوید؛ مانند اینکه طبیب می‌گوید: از این غذا نخور و گرنه بیمار می‌شوی یا معلمی به شاگرد خود می‌گوید: شب کمتر غذا بخور تا بتوانی سحر برای مطالعه برخیزی. درحالی‌که در نهی‌های مولوی بیشتر سخن از جهنم و کیفرهای اخروی آن است.

۲. پس از پذیرش توبه، حضرت آدم علیه السلام به حالت قبلی برنگشت، بلکه آثار وضعی آن (هبوط به زمین و تحمّل رنج‌های عالم ماده) به حال خود باقی ماند.

۳. از عصیان آدم علیه السلام به «غوایت» تعبیر شده است: «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» و غوایت همان ضلالت و گم کردن راه است، درحالی‌که اگر حکم در این جا، مولوی بود می‌باید تعبیر به غضب می‌شد و عاصی از «مغضوب علیهم» قرار می‌گرفت، نه از «ضالین».

۴. مدلول ظلم در این آیه نظیر ظلم در آیه «كُلْنَا الْجَبَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ»

شَيْئًا...» (کهف، ۳۳) است. که در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته است (شرتونی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷۳). و چنان که عبارت «لم تظلم منه شیئاً» به این معناست که هیچ یک از درختان آن دو باغ ناقص و بی ثمر نبود، جمله «فتكونا من الظالمين» نیز بدین معناست که اگر شما از این درخت بخورید، بی ثمر می شوید و بهره‌هایی که در بهشت برایتان تدارک دیده شد از شما گرفته می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۳۲).

آیت الله جوادی آملی در نهایت پس از ذکر وجوه قابل ذکر برای مدلول آیه و ذکر نقاط تاریک و روشن آنها می فرماید: «برای حفظ عصمت حضرت آدم علیه السلام، باید وجوه لئی و عقلی را بر شواهد لفظی و نقلی ترجیح داد، تا مبادا دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند کوچک، آلوده گردد، زیرا بر اساس فتوای مفسران بزرگ چونان طوسی و طبرسی همه معاصی، کبیره است و «کوچک قیاسی» بودن بعضی از آنها منافی «بزرگ نفسی» بودن آنها نیست؛ یعنی هر معصیتی در حد نفس خود بزرگ است، گرچه در مقام سنجش با معصیت مهم تر، کوچک تلقی شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۹).

۳-۱-۲. بررسی مدلول واژه «ظلم» در لسان حضرت موسی علیه السلام

از دیگر انبیای الهی که اعتراف به «ظلم» از لسان ایشان صادر شده، حضرت موسی علیه السلام می باشد. در آیه ۱۶ سوره قصص این گونه آمده است: «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ؛ گفت: پروردگارا! از اینکه از جایگاهم درآمدم و وارد شهر شدم] به خود ستم کردم [مرا از شر دشمنانم حفظ کن] و آمرزشت را نصیب من فرما. پس خدا او را آمرزید، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است».

یکی از آیاتی که موهب شبهه عصمت می باشد و مدعیان عدم عصمت به آن استناد کرده اند، همین آیه است. در درگیری واقع شده میان فردی از فرعونیان و فردی از بنی اسرائیل که حضرت موسی علیه السلام به کمک اسرائیلی شتافت و دفع فرعونی (قبطی) توسط ایشان منتهی به مرگ وی شد، دو فرض از سوی فخرالدین رازی در تبیین قتل قبطی بیان شده است: اول آنکه مرد قبطی مستحق قتل باشد، فرض دیگر آن که وی

استحقاق قتل را نداشته باشد. با فرض حالت دوم، قتل قبلی معصیت و گناه است.

فخرالدین رازی برای عبارت «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي» دو وجه را در نظر می‌گیرد:

۱. یا این عبارت از لسان حضرت موسی علیه السلام، به منظور انقطاع الی الله صادر شده است و ایشان با این عبارت می‌خواسته‌اند معترف قصور خویش در قیام حقوق الهی باشند.
۲. حضرت موسی علیه السلام نفس خودش را از انجام ثوابی محروم کرده است و مرتکب ترک اولی شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۵). وی برای اثبات عصمت حضرت موسی علیه السلام آیه بعدی را به‌عنوان شاهد بیان می‌کند: «رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ؛ گفت: پروردگارا! به سبب قدرت و نیرویی که به من عطا کردی، هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم شد» (قصص، ۱۷). ایشان در توضیح آیه بیان می‌کند که اگر یاری کردن مؤمن در اینجا موجب معصیت بود، این عبارت از حضرت موسی علیه السلام صادر نمی‌شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۵).

همه مفسران اهل تسنن به جز فخرالدین رازی علت صدور این عبارات را از حضرت موسی علیه السلام، معصیت او دانسته‌اند (فقیه و سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۲). اما دیدگاه فخرالدین رازی این است که فعلی که از حضرت موسی علیه السلام صادر شده است، از نوع ترک اولی بوده است؛ بنابراین استغفار حضرت موسی علیه السلام نیز به همین علت بوده است (رک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۶). اما همچنین این اضطراب و دوگانگی در تعبیرات فخرالدین رازی در مورد مدلول این آیات دیده می‌شود، زیرا او در تفسیر خود ذیل این آیه می‌گوید: «حتی اگر دلالت این آیه را بر صدور معصیت از حضرت موسی علیه السلام بدانیم، توجیه ما این است که هیچ دلیلی وجود ندارد که حضرت موسی علیه السلام در آن زمان نبی بوده است؛ بنابراین چنین فعلی قبل از نبوت حضرت موسی علیه السلام صادر شده است و در این صورت هیچ‌گونه نزاعی وجود نخواهد داشت» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۸۶).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی ظلمی که موسای کلیم داشت، نظیر ستمی بود که حضرت آدم علیه السلام داشت؛ نه ظلم تحریمی بود و نه تنزیهی، حکم مولوی نبود، بلکه حکم ارشادی بود؛ بدین معنا که یک تبهکار را از پا درآوردن و مظلومی را نجات دادن کار خوبی است، ولی برای خود فاعل زحمت می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۲۲۶). بر

این اساس معنای «ظَلَمْتُ» این است که من برای خودم مشکل ایجاد کردم و این طلب مغفرت بدین معنا است که خدایا مشکل مرا حل کن (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۲۲۶).

ایشان برای دیدگاه خودشان از دو شاهد قرآنی و روایی ذیل استفاده می کنند:

۱. شاهد نخست این آیه: «و اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسَى اِنَّهُ کَانَ مُخْلِصًا و کَانَ رَسُوْلًا نَبِیًّا؛ و در این کتاب، [سرگذشت] موسی را یاد کن، بی تردید او انسانی خالص شده و فرستاده‌ای پیامبر بود» (مریم، ۵۱). ایشان با استناد به این آیه بیان می کنند که از آنجایی که این آیه، از آیات محکم است، واژه «ظلم» را باید به ظلم قیاسی معنا کنیم و یا به گونه‌ای دیگر توجیه کنیم، زیرا آل فرعون بودند که موسای کلیم را ظالم و مذنب می پنداشتند. ایشان در توضیح دلالت واژه «مخلص» این گونه استدلال می کنند که خدای سبحان بر اخلاص حضرت موسی علیه السلام صحه گذاشت و فرمود: او بنده مخلص است. پس در هیچ بُعدی از ابعاد حیات موسای کلیم، و هم درون و شیطان بیرون را راهی نیست؛ بنابراین هیچ مغالطه‌ای در اندیشه‌ها و بینش‌های وی راه ندارد، نه در علم حصولی و نه در علم حضوری. در علم شهودی مادامی که با متن واقع منفصل، ارتباط وجودی برقرار است جای مغالطه نیست و در علم حصولی و استدلال‌های فکری نیز اگر انسان به مقام اخلاص رسید چون وهم و وسوسه در مقام اخلاص راه ندارد جا برای اشتباه مقدم و تالی و موضوع و محمول نیست تا مقدمه‌ای با مقدمه دیگر اشتباه شود و موضوعی به جای موضوع دیگر یا محمولی به جای محمول دیگر واقع شود. در تفکر انسان مخلص محمول هر قضیه از لوازم ضروری و اولی موضوع آن خواهد بود و ممکن نیست او به گونه‌ای فکر کند که میان موضوع و محمول قضایای علم حصولی رابطه صحیح نباشد، چنانکه ممکن نیست چیزی را مشاهده کند و در حرم شهود او وسوسه، خیال و تمثال‌های نفسانی یا شیطانی راه پیدا کند؛ بنابراین انسان کامل مخلص حصولاً و حضوراً و نیز در بُعد علمی و عملی، معصوم و مصون است. وقتی انسان خطا نکند و در خواسته او وسوسه راه پیدا نکند، معصوم خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۸۲).

۲. دومین شاهد، پاسخ امام رضا علیه السلام است که آن حضرت در جواب پرسش مأمون در مورد مدلول عبارت «رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی فَاغْفِرْ لِی» بیان می کنند. مأمون از آن

حضرت پرسید: معنای این جمله که موسی علیه السلام گفت: «رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» چیست؟ امام رضا علیه السلام فرمودند: «حضرت موسی علیه السلام می گوید: من خودم را جایی قرار دادم که نباید قرار می دادم؛ چون وارد این شهر (مصر) شدم، پس خدایا مرا ببخش». امام رضا علیه السلام طلب مغفرت موسی علیه السلام را این گونه معنا می فرمایند که خدایا، مرا از دشمنانت پنهان دار تا به من دست نیابند و مرا نکشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۸۰).

در نتیجه، براساس شواهد قرآنی و روایی و ادله عقلی که در مورد مدلول واژه ظلم و عصمت حضرت موسی علیه السلام مطرح شد، دیدگاه نهایی آیت الله جوادی آملی این است که از حضرت موسی علیه السلام نه تنها معصیت و کار خلاف صادر نشده، بلکه حتی ترک اولی نیز از او صادر نشده است.

۳-۱-۳. بررسی مدلول واژه «ظلم» در لسان حضرت یونس علیه السلام

در آیه ۸۷ سوره انبیاء اعتراف به «ظلم» از سوی حضرت یونس علیه السلام بیان شده است: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ؛ و صاحب ماهی [حضرت یونس] را [یاد کن] زمانی که خشمناک [از میان قومش] رفت و گمان کرد که ما [زندگی را] بر او تنگ نخواهیم گرفت، پس در تاریکی ها [ی شب، زیر آب، و دل ماهی] ندا داد که: معبودی جز تو نیست تو از هر عیب و نقصی منزهی، همانا من از ستمکارانم.

فخرالدین رازی در تفسیر خود ذیل این آیه برای روشن شدن مدلول واژه «ظلم» و انتساب آن به حضرت یونس علیه السلام به برخی احتجاجات و استنادات مخالفین عصمت حضرت یونس علیه السلام پاسخ می گوید.

بیشتر مفسران بر این باورند که یونس علیه السلام از خدا خشمگین بود و خشم از خدا از بزرگ ترین گناهان است، و حتی اگر خشم یونس علیه السلام از قوم و یا از فرشته بوده است، باز حضرت یونس علیه السلام مرتکب گناه بزرگی شده است، زیرا خداوند متعال فرمودند: «فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ؛ پس بر فرمان پروردگارت صبر کن (و در

هلاک آنان مشتاب) و همانند (یونس) صاحب ماهی مباح» (قلم، ۴۸).

پاسخ فخرالدین رازی این است که اولاً، در این آیه دلیلی نیست که بگوید یونس علیه السلام از چه کسی خشمگین بوده است، ولی ما یقین داریم بر نبی خدا جایز نیست که بر پروردگارش خشم بگیرد، زیرا این عمل صفت کسی است که نمی‌داند خداوند مالک امر و نهی است، و جاهل به خدا مومن نیست، چه رسد که نبی باشد. ثانیاً، زمانی که از ناحیه خداوند دستوری داده می‌شود، جایز نیست که آن دستور مورد مخالفت قرار بگیرد. زمانی که ثابت شد که غضب از خداوند جایز نیست، پس واجب است که منظور از عبارت «ذَهَبَ مُغَضِباً» را برای غیر خدا بگیریم. و از آنجایی که استعداد برای غضب به غیر خداوند وجود دارد و هیچ نهی مطلق در این باره صورت نگرفته است، نمی‌توانیم بگوییم که غضب از فرشته و قوم، مانند غضب از خداوند، محظور است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰).

در شبهه‌ای دیگر، گفته‌اند که مقتضای این آیه این است که حضرت یونس علیه السلام در قدرت خداوند شک داشته باشد. پاسخ فخرالدین رازی این است که در کفر کسی که گمان کند خداوند عاجز است، اختلافی نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰) پس به ناچار باید این آیه را تأویل کنیم و در تأویل آن نیز چند وجه متصور است:

یک. «فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» به معنای «لَنْ نَضِيقَ عَلَيْهِ» است. بنابراین، معنای آیه این می‌شود که یونس علیه السلام پنداشت که در ماندن و خارج شدن مخیر است و خداوند در اختیارش بر او سخت نخواهد گرفت. اما معلوم شد که صلاح در تاخر خروج او بوده و این بیان خداوند تبارک و تعالی دال بر عذر برای خروج یونس علیه السلام است، نه دال بر تعمد در معصیت.

دو. این عبارت در مورد تمثیل وارد شده است و معنایش این است که: رفتن او و جدایی او از قومش، مانند رفتن کسی بود که از مولایش قهر کرده باشد و پنداشته باشد که مولایش بر او دست نمی‌یابد و او می‌تواند با دور شدن از چنگ وی بگریزد و مولایش نمی‌تواند او را سیاست کند.

سه. عبارت «لَنْ نَقْدِرَ» را به معنای قضا و قدر بگیریم. بنابراین، معنای آیه این می‌شود

که گمان برد که ما شدت و سختی را بر او مقدر نخواهیم کرد. چهار. «فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ» یعنی گمان کرد که ما هرگز انجام نمی‌دهیم، زیرا میان قدرت و فعل مناسبت وجود دارد؛ بعید نیست که یکی از باب مجاز، جای دیگری قرار داده شود.

پنج. این آیه از لحاظ معناشناسی دلالت بر استفهام تویخی دارد. معنای آیه این است که آیا گمان برده که ما شرایط را برای او تنگ نخواهیم کرد؟ شش. این واقعه قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام بوده است. بنابراین، بعید نیست که این گمان به وسیله وساوس شیطانی بر ذهن او مبادرت کرده باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۱).

در شبهه دیگری گفته‌اند: که اگر گناه از یونس علیه السلام صادر نشده بود، چرا خداوند او را عقاب کرد و در شکم ماهی انداخت؟ پاسخ فخرالدین رازی این است که قبول نداریم که افکندن در شکم ماهی عقوبت است، زیرا جایز نیست که انبیا عقاب شوند، بلکه مقصود از افکندن در شکم ماهی امتحان بوده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۸۱).

در شبهه دیگری گفته می‌شود که یونس علیه السلام در این آیه اعتراف به ظلم می‌کند و ظلم به دلیل آیه «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۸) مذموم است. پاسخ فخرالدین رازی این است که: اگر این فعل قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام از ایشان صادر شده باشد، در آن بحثی نیست. اما اگر این اتفاق پس از رسالت ایشان بوده، واجب است آیه را تأویل کنیم، زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید تا قائل شویم که نبی مستحق لعن است، حال آنکه هیچ مسلمانی به چنین چیزی قائل نمی‌شود؛ بنابراین تردیدی نیست که یونس علیه السلام با توانایی بر تحصیل افضل آن را ترک کرده و این ظلم است و معنای «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» این است که پروردگارا من به دلیل فرار از قومم بدون اذن تو به نفسم ظلم کرده‌ام. گویا این طور فرمود که من به دلیل ضعف بشری و قصور در ادای حق ربوبیت از «ظالمان» هستم (هود، ۱۸).

با توجه به موارد مطرح شده، دیدگاه فخرالدین رازی در مورد مدلول این آیه این

است که حضرت یونس علیه السلام مرتکب ترک افضل شده است؛ ولی باز می‌بینیم که ایشان بر اساس عقاید کلامی خودشان این نکته را متذکر می‌شوند که اگر تمام این وجوه و معانی ذکر شده را بر قبل از رسالت حضرت یونس علیه السلام حمل کنیم، دیگر جای هیچ‌گونه مناقشه و شبهه‌ای نخواهد بود.

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، حضرت یونس علیه السلام گناهی نکرد، چون مأموریت خود را انجام داد؛ ولی بهتر این بود که باز هم تحمل می‌کرد و تا آخرین لحظات قبل از نزول عذاب در میان قوم خود می‌ماند؛ بنابراین حضرت یونس علیه السلام مرتکب ترک اولی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۶۱). ایشان واژه «ظلم» در این آیه را به معنای ستم بر خود می‌گیرند نه به معنای معصیت کبیره و نه گناه صغیره؛ نظیر آن ظلمی که وجود مبارک آدم و حوا در موردش گفتند: «قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف، ۲۳)؛ بنابراین گرچه در جریان حضرت یونس علیه السلام، نظام، نظام تشریح است؛ ولی او بر خلاف تشریح حرکت نکرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۶۱). ایشان برای تأیید دیدگاه خودشان در خصوص عصمت حضرت یونس علیه السلام و انتساب «ظلم» به ایشان، شواهد و ادله ذیل را بیان کرده‌اند:

۱. بر پایه آیات قرآن حضرت یونس علیه السلام هیچ مذمتی ندارد، زیرا نعمت ولایت شامل حال او بود، و وی ولی الله بود، چنان که خدای سبحان فرمود: «لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ؛ اگر نعمت ولایت مشکل او را تدارک نکرده و شامل او نشده بود، از دریا بیرون انداخته می‌شد، درحالی که مذموم بود؛ ولی اکنون که از شکم ماهی بیرون آورده شده ممدوح است، چون ولی ماست» (قلم، ۴۹). این بیان به خوبی نشان می‌دهد که آن مقدار و نصاب لازم را وجود مبارک حضرت یونس علیه السلام داشت و درباره آن اندازه ما فوق حد لزوم را که فقط در یک حالت از دست داد، خدا به پیغمبر خاتم صلوات الله علیه می‌فرماید که تو آن مقدار را هم حفظ کن و از دست نده (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۸، ص ۱۵۹).

۲. ایشان برای اثبات عصمت حضرت یونس علیه السلام و روشن تر شدن مدلول واژه «ظلم» در این آیه به پاسخ ذیل از امام رضا علیه السلام استناد می‌کنند:

مأمون به امام رضا علیه السلام گفت: یا بن رسول الله، مگر شما نمی‌گویید پیامبران معصوم هستند، پس معنای سخن خداوند «وَذَا النَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ...» چیست؟ آن حضرت فرمود: «این شخص «یونس بن متی» است. او یقین داشت که خداوند بر او تنگ نمی‌گیرد، ولی وقتی به شکم ماهی فرو رفت و از مسبحین بود، گفت: من از ستم کاران بودم که می‌توانستم همه اوقات خویش را صرف این عبادت (تسبیح و تقدیس خدا) کنم و این گونه که الآن (در شکم ماهی) به ذکر عبادت مشغولم، اشتغال نورزیدم. آن‌گاه خداوند، دعای او را مستجاب نمود و فرمود: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۸۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۴۹).

آیت الله جوادی آملی براساس این روایت بیان می‌کنند که حضرت یونس علیه السلام خاطر جمع بود که خداوند بر او تنگ نخواهد گرفت؛ بنابراین خداوند او را تنها یک لحظه به خود وا گذاشت و او شکیبایی خود را از دست داد و بر قومش خشمگین شد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۶۹).

۳. صبر و استقامت، دارای درجات متعدّد و گونه‌گونه است و مقدار لازم آن، که نصاب مسؤولیت‌پذیری است، در همه رهبران معصوم بوده است؛ ولی مرتبه برین و برتر آن در برخی از انسان‌های معصوم حاصل است و در بعضی درباره برخی از موارد، منتفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۰).

۴. آنچه درباره حضرت یونس علیه السلام رخ داد، همان فقدان مرتبه برین صبر در گوشه‌ای از مأموریت‌های راجح (نه واجب) بوده است و قرآن کریم در این باره فرمود: «فَاضْرِبْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كصَاحِبِ الْعُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ؛ پیامبر! در برابر حکم پروردگارت صابر و بردبار باش و مانند صاحب ماهی یعنی حضرت یونس علیه السلام مباش؛ هنگامی که پروردگار خود را خواند، درحالی که خشم خود را تحمل، و دشواری هضم آن وی را اندوهناک کرد (قلم، ۴۸).

۵. پدید آمدن چنین دشواری دردناک از یک سو، و از دست‌دادن مرتبه برین بردباری از سوی دیگر، زمینه نقص را فراهم کرد که همین مطلب، مصحح اسناد ظلم به معنای نقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۷۱).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از:

۱. اختلاف نظر این دو مفسر در بعضی از مبانی کلامی، موجب تفاوت در آرای تفسیری و فهم آنها از آیات شده است. از جمله این موارد می‌توان به توجه و عدم توجه به سیاق آیات، یعنی آیات قبل و بعد و نیز توجه به نقش آیات محکم در تفسیر آیات متشابه اشاره کرد.

۲. فخرالدین رازی عصمت را فقط برای پس از نبوت روا می‌دارد و آیات موهم عدم عصمت را که حاوی انتساب واژه «ظلم» به پیامبران می‌باشند، در همه آیات این نکته را متذکر شده است که اگر تمام این انتسابات، به قبل از نبوت پیامبران حمل گردد، دیگر جای هیچ‌گونه بحث و مناقشه‌ای نخواهد بود. با این حال باز وی وجه ترک اولی را در بعضی آیات ذکر می‌کند.

۳. آیت الله جوادی آملی بر اساس دیدگاه شیعه، عصمت را چه قبل و چه پس از نبوت، برای پیامبر ﷺ ضروری می‌داند و کاربرد «ظلم» در آیات مربوط به پیامبران را با استناد به سیاق آیات و روایات به ستم به خود و نقص معنا می‌کند.

۴. آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود تأکید دارند که ما نباید ظلم را به معنی عصیان بگیریم؛ بلکه با استفاده از وجوه لبی و عقلی و شواهد لفظی و نقلی واژه «ظلم» را طوری تفسیر کنیم که دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند کوچک مبتلا نشود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید. (۱۹۶۵م). شرح نهج البلاغة (ج ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، ۱۲). بیروت: دارصادر.
۳. احمدی، سیدجواد؛ نصیری، علی. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مهم مفسران فریقین در تبیین عصمت حضرت آدم علیه السلام. قیسات، شماره ۶۴، ص ۴۵.
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۹۰۵م). طالع الانوار (ج ۱). قاهره: المطبعة الخيرية.
۵. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۷ق). شرح العقائد النسفية. قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۶. جرجانی، سیدشریف. (۱۳۷۱). شرح المواقف (ج ۸). قم: انتشارات شریف الرضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰): تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۳، ۲۰). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (ج ۳، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن (ج ۳، محقق: علی زمانی قمشه‌ای). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷): تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۳، ۲۰). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). ادب فنای مقربان (ج ۱، ۹). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (ج ۳، ۷، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ادب توحیدی انبیاء در قرآن (ج ۱۸، محقق: سعید بنی علی). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن عماد. (۱۴۰۷ق). تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۵). بیروت: دارالعلم العالمین.

۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۰). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دارقلم.
۱۷. سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی (ج ۳). قم: دارالقرآن.
۱۸. شرتونی، سعید. (۱۴۱۶ق). اقرب الموارد في فصح العربيه و الشوارد (ج ۳). تهران: دارالاسوه.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسیر القرآن (ج ۲، ۷، ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان في تفسیر القرآن (ج ۱). تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. بيروت: دار الاضواء.
۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۳، مصحح: هاشم رسولی). قم: اسماعیلیان.
۲۳. فاضل مقداد. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۴. فاضل مقداد. (۱۴۲۰ق). الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۵. فاضل مقداد. (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). عصمة الانبياء. بيروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغیب (ج ۲، ۳، ۴، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۲۸). بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۹۹۲م). معالم الاصول. بيروت: دارالفکر.
۲۹. فقیه، علی؛ بابایی، علی اکبر و حسینی زاده، عبدالرسول. (۱۳۹۷). تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی علیه السلام در داستان قتل قبطی. کتاب قیم، شماره ۱۹، ص ۳۶۷.

۳۰. فقیه، علی؛ سلطانی بیرامی، اسماعیل. (۱۳۹۷). بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی. قرآن شناخت، شماره ۲۱، ص ۸۱.
۳۱. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. کمالی زاده اردکانی، حسین؛ راد، علی. (۱۳۹۶). شبهات درباره حضرت یونس علیه السلام در تفاسیر فریقین؛ پاسخها و رویکردها. مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، شماره ۳، ص ۱۲۹.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار (ج ۱۱، ۲۵). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۴. محمدی آشتیانی، علی؛ ارفع، فاطمه السادات. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبایی و فخررازی ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام. پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۷، ص ۲۱۷.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۷). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی معین (ج ۲). تهران: امیرکبیر.
۳۷. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). تصحیح الاعتقاد. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

References

* The Holy Quran

1. Ahmadi, S. J., & Nasiri, A. (1391 AP). An examination and critical analysis of important viewpoints of Fariqain commentators in explaining the infallibility of Hazrat Adam. *Qabasat*, 64, p. 45. [In Persian]
2. Arusi Huwaizi, A. (1415 AH). *Tafsir Noor al-Saghalain* (Vol. 3, H. Rasouli, Ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic]
3. Baizawi, A. (1905). *Tawa'li al-Anwar* (Vol. 1). Cairo: Al-Matba'ah al-Khayriya.
4. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *Dekhoda dictionary* (Vol. 10). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
5. Fakhruddin Razi, M. (1409 AH). *The infallibility of the prophets*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
6. Fakhruddin Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Ghaib* (Vols. 2, 3, 4, 17, 22, 18, 24 & 28). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
7. Fakhruddin Razi, M. (1992). *Ma'alim al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr.
8. Faqih, A., & Soltani Bayrami, I. (1397 AP). Examining the suggestive verses of committing a sin or abandoning the first one by Hazrat Musa in the Coptic murder. *Quran Knowledge*, 21, p. 81 [In Persian].
9. Faqih, A., Babaei, A. A., & Hosseinizadeh, A. (1397 AP). Analysis and criticism of Ayatollah Sobhani's view of Prophet Moses' act in the story of the Coptic murder. *Kitab Qayim*, 19, p. 367. [In Persian]
10. Fazil Miqdad. (1365 AP). *Al-Baba al-Hadi Ashar*. Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Persian]
11. Fazil Miqdad. (1405 AH). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
12. Fazil Miqdad. (1420 AH). *Al-Anwar al-Jalaliyah fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyah*. Mashhad: Majma al-Bohouth al-Islamiya. [In Arabic]

13. Ibn Abi al-Hadid. (1965). *Sharh Nahj al-Balaghah* (Vol. 7). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
14. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vols. 2 & 12). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
15. Javadi Amoli, A. (1380 AP): *Tasnim Tafsir Qur'an Karim* (Vols. 3 & 20). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1381 AP). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an, Prophets' Lifestyle* (Vol. 3, A. Eslami, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
17. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Thematic interpretation of the Holy Qur'an, revelation and prophecy in the Qur'an* (Vol. 3, A. Zamani Qomshaei, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
18. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Tasnim Tafsir Qur'an Karim* (Vols. 3 & 20). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Adab Fanai Moqraban* (Vols. 1 & 9). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an , Prophets' Lifestyle* (Vols. 3 & 7, A. Eslami, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
21. Javadi Amoli, A. (1391 AP). *Thematic interpretation of the Holy Quran, monotheistic literature of the prophets in the Quran* (Vol. 18, S. Bani Ali, Ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
22. Johari, I. (1407 AH). *Taj al-Lugha va Sahih al-Arabiya* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ilm al-Alamin. [In Arabic]
23. Jurjani, S. S. (1371 AP). *Sharh al-Mawaqif* (Vol. 8). Qom: Sharif Al-Razi Publications. [In Persian]
24. Kamalizadeh Ardakani, H., & Rad, A. (1396 AP). Doubts about Prophet Yunus in the interpretations of the Fariqin; Answers and approaches. *Comparative Studies of Qur'an Studies*, 3, p. 129. [In Persian]

25. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 11 & 25). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
26. Moein, M. (1364 AP). *Moein Persian Dictionary* (Vol. 2). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
27. Mohammadi Ashtiani, A., & Arfa, F. (1399 AP). A comparative study of the interpretation opinions of Allameh Tabataba'i and Fakhrrazi regarding the seemingly inconsistent verses with the infallibility of the sin of Prophet Moses. *Qur'an and Hadith Research Journal*, 27, p. 217. [In Persian]
28. Mostafavi, H. (1360 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 7). Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
29. Mufid, M. (1413 AH). *Tashih al-Itiqad*. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
30. Qarashi Bonabi, S. A. A. (1371 AP). *Dictionary of the Qur'an* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
31. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar Qalam. [In Arabic]
32. Seyed Morteza, A. (1405 AH). *Rasa'il Al-Sharif al-Mortaza* (Vol. 3). Qom: Dar al-Qur'an. [In Arabic]
33. Shartouni, S. (1416 AH). *Aqrab al-Mawarid fi Fash Al-Arabiyyah va Al-Shawarid* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Uswah. [In Arabic]
34. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 7 & 16). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
36. Taftazani, S. (1407 AH). *Sharh al-Aqa'eed al-Nasafiyyah*. Cairo: Maktaba al-Kuliya Al-Azhariya. [In Arabic]
37. Tusi, M. (1406 AH). *Al-Iqisad fima Yata'aluq be al-Itiqad*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]