

مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی

سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۹ / بهار و تابستان ۱۳۹۹

- ♦ بررسی تطبیقی اقسام توحید و مسئله‌ی رؤیت خدا از منظر علامه طباطبائی و شنقیطی زهره اخوان مقدم، سید مجید نبوی، راضیه السادات سعادت‌ی
- ♦ واکاوی تطبیقی مفهوم زکات در تفاسیر فریقین با تکیه بر آیه‌ی ۶۰ سوره توبه محمد فراهانی، نیما احمدی
- ♦ ویژگی‌های جامعه اخلاقی ایده آل از منظر آیت‌الله جوادی آملی محمدمهدی کریمی نیا، زهرا شمس، مجتبی انصاری مقدم
- ♦ بررسی مقارنه‌ای آیات ۸۱-۸۳ سوره آل عمران، میان تفاسیر مجمع البیان، المیزان و تسنیم
- لیلا خانی اوشانی، زهرا صدیقی
- ♦ بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۷۹ سوره نساء در انتساب شرور به خداوند، از دیدگاه آیه الله جوادی آملی و فخر رازی
- مریم یوسفی
- ♦ تفسیر تطبیقی آیات مودّت و اولی الامر از دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی و آلوسی
- ساره ملائی پور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی تهران

دوفصلنامه علمی مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی

سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۹/ بهار و تابستان 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
سردبیر: دکتر علی نصیری



مدیر داخلی نشریه: مهدی محمودی
ویراستار ادبی: خانم 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 ۲۶/۱۱/۱۳۹۴
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
کدپستی: ۱۱۳۵۸۱۳۵۱۱ تلفن دفتر تهران: ۶۶۷۱۹۷۵۶
تلفن دفتر قم: ۳۷۶۰۴۰۷۰، داخلی: ۳۵۰، دورنگار: ۶۶۷۵۰۹۳۳، رایانامه: mtquranp@gmail.com

اعضای هیأت تحریریه:

- ♦ علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت
- ♦ سید محمد باقر حجتی، استاد دانشگاه تهران
- ♦ مجید معارف، استاد دانشگاه تهران
- ♦ محمد 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
- ♦ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



مشاوران علمی:

- ♦ خلیل پروینی، استاد دانشگاه تربیت مدرس
- ♦ رضا امانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ♦ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن
- ♦ سید عبدالرسول حسینی زاده، 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 نتیجه‌گیری باشد.

۲. شیوه‌نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله 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 جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، 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 در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- 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 ۱۳ BLotus (عربی ۱۳ Badr، لاتین TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و منابع ۱۱ BLotus 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 مقاله‌ها 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 آراء 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 آراء 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 اقسام توحید و مسئله‌ی رؤیت خدا از منظر علامه طباطبایی و
شنقیطی

○ زهره اخوان مقدم، سید مجید نبوی، راضیه السادات سعادت‌ی ۷

واکاوی تطبیقی مفهوم زکات در تفاسیر فریقین با تکیه بر آیه‌ی ۶۰ سوره توبه

○ محمد فراهانی، نیما احمدی ۲۸

ویژگی‌های جامعه اخلاقی ایده آل از منظر آیت‌الله جوادی آملی

○ محمدمهدی کریمی نیا، زهرا شمس، مجتبی انصاری مقدم ۴۲

بررسی مقارنه‌ای آیات ۸۳-۸۱ سوره آل عمران، میان تفاسیر مجمع البیان،
المیزان و تسنیم

○ لیلا خانی اوشانی، زهرا صدیقی ۶۴

بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۷۹ سوره نساء در انتساب شرور به خداوند، از دیدگاه
آیه‌الله جوادی آملی و فخر رازی

○ مریم یوسفی ۷۸

تفسیر تطبیقی آیات مودت و اولی الامر از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی و
ألوسی

○ ساره ملائی پور ۹۴

A comparative study of the types of monotheism and the problem of seeing God from the perspective of Allameh Tabatabai and Shenqiti

(Received: 09/12/1399 - Accepted: 07/07/1400)

Zohreh Akhavan Moghadam¹

Seyed Majid Nabavi²

Razia AL-Sadat Saadati³

Abstract

Muslims do not differ on the principle of monotheism and some of its aspects, but there are differences on some issues of monotheism. Allameh Tabatabai and Shenqiti are two contemporary commentators who have both written their commentaries in the manner of interpreting the Qur'an to the Qur'an. Despite the similarities, there are differences between these two commentators in the field of monotheism and seeing God. The present article examines the commonalities and differences between Allameh and Shenqiti in the field of monotheism. The method of collecting materials in this research is library and the method of processing them is descriptive and comparative. After examinations, it was found that both commentators have a lot in common in many monotheistic issues. The issue between the two commentators is evident in the realm of the attributes of God. Shenghiti believes in corporeality and carries attributes on the apparent meaning. While Allameh Tabatabai considers the view of the physicality of God to be contrary to the Qur'an and reason, Master Shenqiti also believes in seeing God in the Hereafter, but Allameh considers it impossible to see God in this world and the hereafter.

Keywords: Allameh Tabatabai, She qiti, Tawhid, vision, comparative study.

سال پنجم
شماره اول
پایه: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹



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

2. PhD Student, Quran and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran. majidnabavi1366@gmail.com

3. Graduated M.Sc., Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Tehran, Iran. saadati.1390@gmail.com

بررسی تطبیقی اقسام توحید و مسئله‌ی رؤیت خدا از منظر علامه طباطبائی و شنقیطی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷)

زهره اخوان مقدم^۱

سید مجید نبوی^۲

راضیه السادات سعادت^۳

چکیده

مسلمانان در اصل توحید و برخی شئون آن اختلافی ندارند، اما در برخی مسائل توحید اختلافاتی وجود دارد. علامه طباطبائی و شنقیطی دو مفسر معاصر هستند که، هر دو تفسیر خود را به روش قرآن به قرآن نگاشته‌اند. علی‌رغم وجود اشتراکات، اختلافاتی میان این دو مفسر در حوزه توحید و رؤیت وجود دارد. نگارش حاضر به بررسی اشتراکات و اختلافات علامه و شنقیطی در حوزه توحید می‌پردازد. روش جمع‌آوری مطالب در این تحقیق کتابخانه‌ای بوده و روش پردازش به آن‌ها، توصیفی و تطبیقی می‌باشد. پس از بررسی‌ها، مشخص شد که، هر دو مفسر در بسیاری از مسائل توحیدی اشتراکات فراوانی دارند. مسئله مورد اختلاف میان دو مفسر، در حوزه‌ی مربوط به صفات خدا نمایان است. شنقیطی قائل به جسمانیت است و صفات را بر معنای ظاهری حمل می‌کند. درحالی‌که، علامه جسمانیت خدا را مخالف قرآن و عقل می‌داند. همچنین شنقیطی قائل به رؤیت خدا در آخرت است، اما علامه رؤیت خدا را در دنیا و آخرت محال می‌داند.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، شنقیطی، توحید، رؤیت، بررسی تطبیقی.

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. dr.zo.akhavan@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراکه اراکه ایران. majidnabavi1366@gmail.com

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

۱- مقدمه

تمام مسلمانان بر مسئله توحید و یگانگی خداوند اتفاق نظر دارند، اما درباره‌ی برخی ابعاد نظری توحید، اختلاف نظر وجود دارد. این اشتراکات و اختلافات پس از نزول قرآن تا به امروز وجود داشته است. بازتاب این اشتراکات و اختلافات در کتاب‌های مختلف، از جمله کتاب‌های تفسیری آمده است. یکی از این کتاب‌ها «تفسیرالمیزان» نوشته‌ی علامه طباطبائی است. دیگر کتاب موردتوجه این پژوهش، «اضواء البیان» شنقیطی است. این دو مفسر، اگرچه معاصرند و رویکرد تفسیری‌شان قرآن به قرآن است، اما در برخی مسائل با هم اختلافاتی دارند. یکی از این اختلافات، در مسئله توحید و رؤیت است. علامه، رویکرد شیعی داشته و در آیات مربوط به توحید، تفسیری شیعی ارائه می‌دهد. شنقیطی، رویکرد اشعری داشته و آیات مربوط به مباحث کلامی را بر اساس دیدگاه اشعری تفسیر می‌کند.

این نگارش به بررسی توحید و برخی مسائل آن مانند: رؤیت، از منظر علامه طباطبائی و شنقیطی می‌پردازد تا نظر این دو مفسر را در مسئله توحید و رؤیت خداوند مشخص کند. درباره پیشینه بحث باید گفت که، کسی تاکنون به بررسی تطبیقی توحید از منظر علامه و شنقیطی نپرداخته و این اولین نگارش در این زمینه است.

۲- مفهوم شناسی توحید و مسائل پیرامون آن

توحید مهم‌ترین اصل در ادیان الهی به خصوص اسلام است. اعتقاد به توحید، اولین گام برای پذیرش اسلام به شمار می‌رود و روایات معصومان (ع) ابتدای دین و برترین علم را شناخت خدا می‌دانند. (صبحی صالح، ۱۳۹۵: ۱ خ) مهم‌ترین پیام رسول خدا نیز «لا اله الا الله» بود. بنابراین لازم و ضروری است که، ابتدا مفهوم توحید روشن شود سپس به بحث پیرامون آن پرداخته شود.

۱-۲- توحید در لغت و اصطلاح

توحید در لغت: مصدر باب تفعیل از ریشه «و ح د» است که، به معنای انفراد و تنهایی می‌باشد. (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۳۰۵/۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳/۴۴۶؛ ابن فارس، ۱۴۴۲: ۱۰۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۵۶) به عبارت دیگر توحید، به معنای یکی دانستن و یکتا شمردن است.

کلمه «توحید» در قرآن نیامده و به جای آن کلمات دیگری چون «واحد» و «وحده» و غیره آمده است.

توحید در اصطلاح به معنای یکتا دانستن خدا، اصلی‌ترین آموزه‌ی اعتقادی در اسلام است. (کریمی، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰)

در علم کلام، شاخه‌ای به مباحث خداشناسی و توحید می‌پردازد. تفتازانی می‌گوید: پایه عقاید اسلام، علم توحید و صفات است که علم کلام نامیده می‌شود. (تفتازانی، بی تا، ۱۵)

توحید در اصطلاح علم کلام، یگانه دانستن و یکتا شمردن خدا می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۴۸/۱) این تعریف بسیار نزدیک به معنای لغوی است. بر این اساس، موحد به کسی می‌گویند که، به یگانگی خداوند عقیده دارد و مراد از توحید نیز، همان یکی شمردن و شریک قائل نشدن برای خداست.

۲-۲- اقسام توحید

توحید به دو بخش کلی نظری و عملی تقسیم می‌گردد. توحید نظری به سه مرتبه ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود.

۱-۲-۲- توحید ذاتی

توحید ذاتی، یعنی اعتقاد به اینکه ذات خداوند یکتاست و شریکی در ذات برای او نیست. نه ترکیبی در درون ذاتش وجود دارد نه خدای دیگری خارج از ذاتش وجود دارد. یک ذات بسیط و بدون ترکیب از اجزاء و اعضاء و همچنین یگانه و بی شریک است. به عبارت دیگر نخستین مرتبه از توحید، توحید ذاتی است. (کریمی، ۱۳۷۹- الف: ۷۹) اعتقاد به بی همتا بودن خدا (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳۴) و عدم امکان تعدد و دوگانگی (کریمی، ۱۳۷۹- الف: ۷۹) در معنای توحید ذاتی وجود دارد. همانگونه که در سوره اخلاص به آن اشاره کرده است. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳۴)

۲-۲-۲- توحید صفاتی

منظور از توحید صفاتی آن است که، صفاتی که ما به خدای متعال نسبت می‌دهیم، چیزی غیر از ذات خدا نیست؛ نه اینکه موجوداتی غیر از ذات باشند که به ذات ملحق شوند و ذات به آنها، اتصاف پیدا کند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۸۰/۱) شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «توحید صفاتی به معنای یکی بودن ذات الهی با صفات اوست. توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات، و یگانگی صفات الهی با یکدیگر است.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰۱/۲)

۳-۲-۲- توحید افعالی

توحید افعالی از نظر قرآن کریم یعنی اینکه هیچ مؤثر مستقلی در عالم، غیر از خدای سبحان نیست و قیومیّت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که، هر یک بر دیگری مرتبط است، منحصر از آن خدا است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۷۸) شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «موجودات عالم، هم‌چنان که در ذات، استقلال ندارند و همه قائم به او هستند و خداوند به تعبیر قرآن «قیوم» همه عالم است، در مقام تأثیر و علیّت نیز موجودات استقلال ندارند. در نتیجه خداوند هم‌چنان که در ذات شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰۳/۲)

خدای سبحان از جهت ذات و صفات و افعال، یگانه و بی هم‌تاست. چون او هستی

مطلق است و در هستی مطلق، تعدد حتی در عالم فرض و تصور راه ندارد و منظور از وحدت و یگانگی خدا وحدت وجودی و حقیقی است نه وحدت عددی و شخصی؛ چون وحدت عددی، توهم امکان وجود یا فرض دیگری را پیش می‌آورد و این معنا با مطلق و نامتناهی بودن وجود خدا سازگار نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۳)

بر همین اساس، امام علی (ع) می‌فرماید: «...الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ...»؛ خدای سبحان یکتاست و عدد بر نمی‌دارد. (صبحی صالح، ۱۳۹۵: ۱۵۲)

درباره توحید صفاتی و توحید افعالی، باید گفت که، دو گروه اهل سنت و معتزله، طرفدار توحید صفاتی می‌باشند و بر این باورند که، صفات خداوند از قبیل علم، قدرت و حیات، ادراک، حقایق غیر از ذات خدا نیستند، بلکه عین ذات او می‌باشند. در حالی که، اشاعره صفات خدا را غیر از ذات او و زائد بر آن می‌دانند. در مسئله توحید افعالی، اشاعره خود را طرفدار توحید افعالی می‌دانند و معتزله منکر آن می‌باشند. توحید افعالی اشاعره، سر از جبر در می‌آورد در حالی که در مکتب امامیه، توحید افعالی به گونه‌ای است که با انتخاب انسان مخالف نیست. (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۴۲/۲)

۴-۲- توحید عملی (توحید در عبادت)

توحید عملی یا توحید در عبادت از نظر ترتیب منطقی، توحید عملی در مرحله چهارم قرار دارد. توحید در عبادت این است که، جز خدا، کسی شایسته عبادت و پرستش نیست و پرستش غیر او با شرک و خروج از راه توحید اسلامی مساوی است. (همان، ۲۱۹/۲)

توحید عبادی و یکتاپرستی از اساسی‌ترین آموزه‌های آسمانی همه پیامبران (ع) و از اهداف اصلی آنان است. (همان، ۴۲۸/۱) آیات متعددی بر توحید عبادی دلالت دارند؛ از جمله: آیه ۵۱ و ۶۴ سوره آل عمران، آیه ۱۰۲ سوره انعام، آیه ۳۶ سوره نحل، آیه ۲۵ سوره انبیاء، آیه ۶۱ سوره یس. (همان، ۴۲۵/۱ و ۴۲۶)

علامه مجلسی نیز معتقد است که مشرکین قریش به توحید در خالقیت و ربوبیت اقرار داشتند و اختلاف اساسی آنها در توحید در عبادت بود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۲۰۹)

۳-۲- اسماء و صفات خدا

اسماء و صفات، دو اصطلاح در علم کلام برای نام‌ها و صفات‌های خداوند است. اسم، بر ذاتی دلالت می‌کند که، به صفتی موصوف شده، مانند: «عالم» و صفت، بر معنایی مانند «علم» دلالت می‌کند که، ذات به آن متّصف می‌شود. (بدون لحاظ ذات) درباره اسماء و صفات باید گفت که؛ اسماء و صفات خداوند در یک حد و مرتبه نیست. بعضی متضمن تسبیح و تقدیس خدا و بعضی حاکی از حسن و کمال است. از طرفی مضمون بعضی صفات، ذات و محتوای بعضی صفات، فعل است.

بدین جهت اوصاف الهی، دارای تقسیمات متعددی است که، به دو تقسیم صفات ثبوتی و سلبی اشاره می‌شود.

در تعریف صفات ثبوتی و سلبی گفته شده؛ اوصافی که حاکی از کمالات نامحدود خداست، صفات ثبوتی نامیده می‌شود که، گاهی به آن، صفات جمال و کمال هم می‌گویند. اوصافی که از نقص و محدودیت و عیب حکایت می‌کند و ذات حق از آن منزّه است، صفات سلبی است که گاهی از آن به صفات جلال تعبیر می‌شود. (سبحانی، ۱۳۷۲: ۲۵۳)

دیدگاه‌های مختلفی درباره صفات الهی وجود دارد. برخی قائل به تشبیه هستند و خدا را به مخلوقات تشبیه می‌کنند. برخی قائل به تنزیه مطلق هستند و معتقدند هیچ وصفی حتی اوصاف کمال، مانند علم، قدرت، حیات را نمی‌توان به خدا نسبت داد. برخی مانند امامیه نیز نظرشان جمع بین تشبیه و تنزیه است. این اعتقاد امامیه برگرفته از روایات است. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/ ۳۵۶) آیت‌الله جوادی آملی نیز، براساس همین روایت می‌فرماید: چون هیچ چیزی تشبیه خدا نیست و راه حق همان طریق سوم است که، اثبات صفات بدون تشبیه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۷۱)

۴-۲- رؤیت خدا

یکی از موضوعات اختلافی میان مسلمانان بحث رؤیت خداوند است. به طور کلی سه دیدگاه درباره رؤیت خدا وجود دارد؛ برخی معتقدند که خدا را هم در دنیا و هم در آخرت می‌توان دید. مجسمه و کرامیه از این دسته اند. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/ ۱۲۵؛ فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱/ ۲۶۶ و ۲۶۷؛ بهبهانی، ۱۴۲۶: ۱۵) برخی مانند اشاعره و اهل حدیث، دیدن خدا را در دنیا ناممکن ولی دیدن او را در آخرت ممکن می‌دانند. (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۵ و ۵۱؛ آمدی، ۱۴۱۳: ۱۴۲؛ سبحانی، بی تا: ۲۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/ ۱۲۵) شیعه امامیه و معتزله، رؤیت خدا را در دنیا و آخرت غیر ممکن و محال می‌دانند. (همان، ۲۶۹) شیخ مفید می‌گوید: «رؤیت باری تعالی با چشم صحیح نیست و به همین مطلب عقل و نقل و اجماع امامیه شهادت می‌دهد.» (مفید، ۱۳۷۳: ۱۵) شیخ صدوق نیز بر قابل رؤیت نبودن خدا حکم می‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۲۰) برخی روایات نیز مراد از رؤیت خدا را مشاهده قلبی خداوند می‌دانند. (همان، ۱۰۹؛ صبحی صالح، خ ۱۷۴) در حوزه رؤیت خدا، کتاب‌های زیادی از جمله کتاب «رؤیة الله فی ضوء الكتاب و السنة

۱. عن هشام المشرقي قال كتبت إلى أبي الحسن الخراساني (ع) رجل يسأل عن معان في التوحيد، قال: فقال لي: ما تقول: إذا قالوا لك أخبرنا عن الله شيء هو أم لا شيء قال: فقلت: إن الله أثبت نفسه شيئاً، فقال: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» لا أقول شيئاً كالأشياء أو نقول إن الله جسم، فقال: و ما الذي يَضَعُ فيه من هذا إن الله جسم لا كالأجسام و لا يشبهه شيء من المخلوقين قال: ثم قال: إن للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، مذهب نفي، و مذهب تشبیه، و مذهب إثبات بغير تشبیه، فمذهب النفي لا يجوز، و مذهب التشبیه لا يجوز، و ذلك أن الله لا يشبهه شيء، و السبيل في ذلك الطريقة الثالثة، و ذلك أنه مثبت لا يشبهه شيء، و هو كما وصف نفسه أحد صمد نور.

و العقل الصریح» نوشته آیت‌الله سبحانی وجود دارد که، می‌توان به آن‌ها رجوع کرد. در اینجا به دلیل اختصار به همین مقدار اکتفا می‌شود.

۳- توحید در تفسیر المیزان

علامه طباطبائی، معتقد است از نظر قرآن، خداوند قاهری است فوق هر چیز و در هیچ شأنی از شوون خود محدود نمی‌شود. وجودی است که، هیچ امری از امور عدمی در او راه ندارد. حقی است که، هیچ وجه بطلان نمی‌پذیرد. زنده‌ای است که مرگ ندارد. دانایی است که، جهل در ساختش راه ندارد. قادری است که، هیچ عجزی بر او چیره نمی‌شود. مالکی است که، کسی از او چیزی را مالک نیست و در بقیه کمالات نیز چنین است و او هر کمالی را به نحو خالص داراست. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۶/ ۹۱)

علامه، درباره توحید قرآنی که، در سوره اخلاص نمود دارد می‌نویسد: «این سوره خدای تعالی را به احدیت ذات و بازگشت ما به سوی الله در تمامی حوایج وجودی‌اش به سوی او و نیز به اینکه احدی نه در ذات است و نه در صفات و نه در افعال شریک او نیست می‌ستاید و این توحید قرآنی؛ توحیدی است که مختص به خود قرآن است و تمامی معارف اسلام بر این اساس پی‌ریزی شده است. (همان، ۲۰/ ۳۸۷)

علامه بر اساس سوره اخلاص معتقد است که، صفات سه گانه: متولد شدن چیزی از خدا، تولد خداوند از چیز دیگر و داشتن کفو از خدا نفی شده است. او معتقد است که، سوره اخلاص، اعتقاد وثنی‌ها و کسانی که به تدبیر برای الهه معتقدند، رد می‌کند. (همان، ۲۰/ ۳۸۸) سوره اخلاص به صفت ذات «الله اُخَذَ» و صفت فعل «الله الصَّمد» اشاره و تاکید دارد. خداوند پدید آورنده همه عالم و هستی بخش بر همه چیز است که مخلوقات در ذات و صفات و رفع نیاز به خدا محتاج‌اند. (همان)

علامه طباطبائی، درک وجود خدا فطری و گرایش انسان به خدا و تایید او را فطری می‌داند و اینکه انسان به هنگام اضطراب به خدا توجه می‌کند و با اخلاص او را می‌خواند، امری فطری است که آیات زیادی به آن اشاره دارد. آیات ۲۳/ روم، ۸۰/ مومنون، ۱۰۱/ یونس، ۳/ انعام، و ۱۲/ انعام (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۵/ ۳۸۳) همچنین معتقد است که، اختلاف در طرز تلقی و تفسیر یکتایی خداوند بسیار است. (همان، ۶/ ۸۷)

که همین مسئله، منشا اختلافات شده است. اشکال در طرز تلقی‌ها، سبب ایجاد بت‌پرستی و گرایش به شرک شده و مشرکان را وادار به اعتراض به وحدانیت خدا کرده که می‌گفتند: «أَجْعَلُ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ»؛ (ص/ ۵)، خداوند نیز در پاسخ اعتراض آنان می‌فرماید: «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (یوسف/ ۴۰)

علامه درباره این آیات می‌نویسد: «از اعتراض مشرکین معلوم می‌شود که آنان توصیف

و تلقی درستی از وحدت الهی نداشته و خداوند را مانند تکتک بت‌ها به وحدت عددیه توصیف می‌کردند.» (همان، ۸۶/۶)

علامه معتقد است که، قرآن در تعالیم متعالی خود وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا که این نوع وحدت وقتی به درستی معنا دارد که شیء که مقتضای وحدت دارد از اشیای دیگر جدا شود. در این صورت، شیء قطعاً محدود و دارای اندازه مشخص خواهد بود و چون خداوند قاهر غیر مقهور و غالب غیر مغلوب است، از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد. بنابراین قرآن می‌فرماید: «... قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد/۱۶) و نیز می‌فرماید: «يَا صَاحِبِ السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ...» (یوسف/۳۹-۴۰) و (ص/۶۵) و (زمر/۴)

از نظر علامه سیاق این آیات، علاوه بر نفی وحدت عددی، ساحت خداوند را منزّه از همه انحنای وحدتی می‌داند که در برابر شأن کثرتی قرار دارد؛ چه وحدت عددی، چه وحدت نوعی و یا هر وحدت کلی دیگری که، در قبال کثرتی از جنس خود است. (همان، ۸۸/۶)

پس از مشخص شدن کلیاتی از توحید از منظر علامه طباطبائی، در ادامه به اقسام توحید از منظر ایشان پرداخته می‌شود.

۱-۳- اقسام توحید از نظر علامه طباطبائی

توحید از منظر علامه، اقسامی دارد که برای آن‌ها دلایل و براهینی وجود دارد. در ادامه اقسام توحید از منظر علامه بیان می‌شود.

۱-۱-۳- توحید در الوهیت

علامه قائل به توحید در الوهیت است و برای اثبات توحید در الوهیت؛ ادله و براهینی ارائه کرده که به آن‌ها اشاره می‌شود:

دلیل اول: صفت «واحد قهار» دلالت دارد که، در ذات خدا، هیچ موجودی مثل او نیست و غنی بالذات است و غیر او هر چه باشد فقیر و محتاج به اوست. او خدا را قاهر بر هر چیز و موجودات را مقهور او معرفی می‌کند و از آن به خضوع ذاتی تعبیر می‌کند و معتقد است؛ تنها عبادت خدا جایز است، چون هیچ موجودی غیر از خدا در هستی استقلال ندارد.

دلیل دوم: متصل و واحد و جدایی ناپذیر بودن نظام هستی است. ایشان خلق و تدبیر را جدایی ناپذیر از هم می‌داند و تدبیر را به معنای؛ موجودات را ردیف در محل خود خلق کردن می‌داند. ایشان اینگونه استدلال می‌کند که، «چون مشرکین اعتراف می‌کنند بر این که خالق نظام هستی جز خدای سبحان نیست، پس؛ تنها خداوند رب و مدبر عالم است. در نتیجه، تنها او معبودی است که باید مورد عبادت قرار گیرد.» (همان، ۱۷/۲۲۲)

دلیل سوم: علامه کلمه «عزیز و غفار» را دلیل و حجتی دیگر بر یگانگی خداوند در الوهیت می‌داند. او معتقد است؛ این که خداوند عزیز است یعنی؛ هیچ چیز بر او غالب نمی‌آید تا او را بر خلاف خواسته‌اش مجبور سازد یا جلوی اراده‌اش را بگیرد. پس او عزیز علی‌الاطلاق است و هر عزیزی دیگر ذلیل در برابر اوست. در نتیجه عبد واقعی برای اوست. عبادت هر چیزی جز اظهار ذلت نیست و این اظهار ذلت، جز برای عزیز معنا ندارد به جز خدا؛ علامه درباره غفار هم معتقد است که، کلمه غفار یعنی؛ تنها کسی که مستقل در رحمت رساندن به خلق است و خزینه‌اش از رحمت تهی نمی‌شود، خداست. در نتیجه؛ یگانه غفار هم که سزاوار در عبادت به طمع آمرزش است؛ با اوست. (همان، ۱۷/ ۲۲۲)

بنابراین علامه قائل به توحید در الوهیت است و برای اثبات آن از صفات، قهار و عزیز و غفار و جدایی ناپذیری هستی کمک می‌گیرد.

۲-۱-۳- توحید در ربوبیت

ربوبیت از صفات فعل خداوند (عسکری، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۴۹) به معنای تدبیر و اداره امور عالم است. (شیخ طوسی، بی تا: ۵/ ۳۳۴) توحید در ربوبیت یعنی این که مدبّر و کارگردان جهان فقط خداست و تنها اوست که می‌تواند به صورت مستقل در تمام شئون آفریدگان خود تصرف کند و آنها را تدبیر و اداره کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۶۲) علامه معتقد است که، مخلوقات در اصل وجود پیدایش خود و در همه ابعاد وجودی نیازمند خالق خود هستند و به او وابسته‌اند. او توحید ربوبی را به معنای این که خداوند در پرورش و تدبیر امور موجودی یگانه است، می‌داند و در اثبات آن به آیات ۳۶-۳۱ سوره یونس استناد نموده و برهان‌هایی ذکر می‌کند.

علامه در برهان اول، به بت پرستان اشاره کرده و می‌گوید: «بت پرستان، بت‌ها را به خاطر این می‌پرستند نه از این باب که، به تدبیر عالم مشغولند. هدف اصلی این پرستش‌ها، راضی نگه داشتن این خدایان بوده است و مطابق همین اعتقاد بت پرستان، باید تدبیر عالم و ربوبیت آن بر عهده خداوند باشد. به همین جهت خداوند به پیامبران می‌فرماید: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ»؛ (یونس/ ۳۱) (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۰/ ۴۷)

علامه در ادامه می‌گوید: «برهان دیگر این است که، مؤمنان به لذات مادی توجه و اعتنایی ندارند، بلکه همه لذات و توجه آنان به حیات اخروی است و لذات دنیا را به دنبال آن تعقیب می‌کنند. وقتی برای معاد همانند مبدأ براهینی وجود داشته باشد؛ پس لازم است که به جز خدا هیچ موجودی پرستش نشود.»

علامه بر این باور است که، به لحاظ عقلی، تنها باید از خدا و نه اربابان دیگر تبعیت کرد. او خدا را موجودی تبعیت شونده دانسته و موجودات دیگر را تبعیت کننده خدا

معرفی می‌کند؛ چون چیزی از خود ندارند. (همان، ۱۰/ ۴۷)

همچنین بیان می‌کند که، نزاع میان بت پرستان و موحدین در یگانگی معبود و تعدد آن نیست. در اینکه واجب الوجود، موجود بالذات است که وجودش از خودش و وجود تمامی موجودات از اوست و یکی است هیچ اختلافی نیست و بت پرستان نیز آن را قبول دارند. اما بت پرستان معتقدند که تدبیر عالم با طبقاتی که در اجزای آن هست از ناحیه آفریدگار عالم به موجوداتی شریف و مقرب درگاه او و اگذار شده که به همین جهت‌ها باید آنها را بپرستیم تا برای ما شفیع درگاه خدا شوند. همچنین که آیه شریفه می‌فرماید: «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»؛ (زخرف/ ۸۷) و «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ»؛ (زخرف/ ۹) همین اعتقاد را از ایشان حکایت می‌کند. درحالی که، خداوند هرگونه اله غیر از الله و شرک ورزیدن به خدا را نفی می‌کند. (زخرف/ ۸۴)

علامه معتقد است اگر برای عالم چند اله باشد، آن چنان که، بت پرستان معتقدند؛ قطعاً این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی، و تباین حقیقی خواهند داشت. از طرفی، تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم، با یکدیگر متباین و مختلف باشند و همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هر یک از آن‌ها، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان و زمین رو به تباهی می‌گذارند. علامه می‌نویسد: «چون می‌بینیم نظام جاری در عالم نظامی است واحد که، همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند و با رسیدن اجزای دیگر به هدف خود سازگارند، می‌فهمیم که، برای عالم غیز از یک اله نیست و همین هم ادعای ماست.» (طباطبایی، ۱۴/ ۲۶۷)

علامه توحید را دارای مراتبی می‌داند که، بعضی برتر از بعضی دیگر هستند و آدمی به مرتبه کامل آن نایل نمی‌شود، مگر آنکه معبود یکتا را چنان که شایسته است -یعنی به نحو انحصاری- بپرستد. به عبارت دیگر کمال توحید، اخلاص برای خداوند است که، امیرمؤمنان نیز به آن اشاره دارند. (همان، ۶/ ۹۳)

۳-۱-۳- توحید عملی

پیش‌تر، در بخش اقسام توحید، به تعریف توحید عملی پرداخته شد که، باید در عمل و عبادت تنها خدا پرستش شود.

علامه معتقد است که، آیه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا... إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء/ ۳۶)

دعوت به توحید عملی می‌کند. ایشان در تبیین توحید عملی می‌گویند: شخص موحد اعمال نیک خود را صرفاً به خاطر رضای خدا انجام دهد و در برابر انجام آن ثواب آخرت را بخواهد، نه اینکه هوای نفس را پیروی نموده، آن را شریک خدای تعالی در پیروی خود بداند. علامه این استدلال خود را برگرفته از عبارت «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» و تعلیل انتهای آیه «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا»

می‌داند. ایشان در ادامه، درباره‌ی «مختلاً فخورا» می‌نویسد: «مختال فخور، بخیل و کسی است که، مال خود را به عنوان ریاکاری در انتظار مردم انفاق می‌کند. این‌ها کسانی هستند که، به خدای تعالی شرک می‌ورزند، چون تنها او را نمی‌پرستند؛ هوای نفسشان را نیز پرستش می‌کنند.» (همان، ۴ / ۳۵۴)

علامه پس از ذکر برخی آیات مرتبط با توحید عملی، می‌نویسد: «پس با همه این آیات، روشن می‌شود که توحید عملی، عبارت است از این که؛ انسان عملی را که انجام می‌دهد صرفاً برای به دست آوردن ثواب خدای انجام دهد و در حین عمل، به یاد روز حساب باشد. شرک در عمل این است که، انسان روز جزا را فراموش کند و چنین انسان مشرکی، هوای نفس خود را رو به‌روی خود قرار داده است و مانند پرستش خدا، آن را می‌پرستد و شریک خدا قرار می‌دهد.» (همان، ۴ / ۳۵۴) بنابراین، علامه براساس آیات، معتقد به توحید عملی بوده و هرگونه شرک، چه بت‌پرستی و چه هواپرستی را مردود می‌داند.

۴-۱-۳- توحید در اسماء و صفات

علامه درباره توحید در اسماء و صفات بحث‌هایی دارد. از نظر ایشان صفات خدا از دو طریق به دست می‌آید:

الف) تنزیه خداوند از نقایص: از این راه تمام صفات سلبی و همین‌طور، تعدادی از صفات ثبوتی همانند: غنا، قدرت، علم و... اثبات می‌شود.

ب) از راه مشاهده جهان: به این صورت که با دیدن کمالات موجود در جهان در می‌یابیم، این کمالات به صورت کامل‌تر، در خداوند وجود دارد و در نتیجه صفات ثبوتی و وجودی را درباره خدا اثبات می‌کنیم. از طرف دیگر، ویژگی مصداق را که به نقص و حاجت می‌انجامد، از ساحت مقدس او سلب می‌نماییم. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۳۵۰/۸)

علامه می‌گوید: «مقصود از مذهب نفی، نفی معنای صفات از ذات خداست. همچنان‌که معتزله به آن اعتقاد دارند و مذهب تشبیه، خدا را به چیز دیگری تشبیه می‌کند. یعنی؛ برای خدا صفت‌های محدود را اثبات می‌کند. مقصود از مذهب اثبات بدون تشبیه، آن است که؛ صفاتی را با اصل معانی آن برای خدا اثبات می‌کند، در حالی که او را از ویژگی‌های صفات مخلوقات و ممکنات مبرا می‌داند.» (همان، ۷ / ۴۱) او معتقد به مذهب سوم که همان اعتقاد شیعه در زمینه صفات خداست، می‌باشد. علامه تأکید می‌کند که، از ضروریات کتاب و سنت این است که، خداوند با صفات اجسام توصیف نمی‌گردد و صفت ممکنات از ساحت او دور است. همچون صفاتی که، لازمه حدوث و ملازم فقر و نیازند. فقر و نیازی که ملاک سلب برخی معانی از خدای تعالی می‌باشد، بدین معنی که هر گاه معنای منسوب به خدا لازمه‌اش نقص و احتیاج نباشد، نسبت دادن آن به خداوند، صحیح بلکه واجب است. (همان، ۲ / ۱۰۳)

علامه شیوه اهل بیت را نیز شیوه اثبات و نفی با هم می‌داند؛ به عبارت دیگر علامه معتقد است که اهل بیت (ع) تنها به نفی شبیه (مفوضه) و نیز به اثبات ظواهر اهل الحدیث که تشبیه و تجسیم را برای خداوند در نظر می‌گیرند، اکتفا نکرده، بلکه در آیات مربوط به صفات خداوند، تدبیر و دقت نظر داشته‌اند و از خود قرآن استمداد جسته و آیات مشابه را به آیات محکم ارجاع می‌دادند. چنان که آیه متشابه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»؛ (قیامه/۲۳) را به آیه محکم «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...»؛ (شوری/۱۱) ارجاع داده‌اند. (همان، ۱۴/۱۳۰) علامه آیهی «...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...»؛ (مائده/۶۴) را کنایه از قدرت داشتن می‌داند. ایشان «ید» را به معنای دست می‌داند، اما در اینگونه آیات معنای استعاری آن از قبیل قدرت نیرو، نعمت را صحیح می‌داند. او معتقد است که، باید معنای نهایی و جدی کلام خداوند را در این آیات پس از در نظر گرفتن تمام قرائن - از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی - به دست آورد. (همان، ج ۱۹، ص ۱۰۱) او می‌گوید: «هر گاه در آیات، این گونه صفات به خدای تعالی نسبت داده شده، آن را به انواع متعددی از مجاز حمل کرده است تا تشبیه و تجسیم از خداوند عزوجل نفی شود و معانی اصل این صفات به گونه‌ای که تشبیه نمی‌پذیرد برای خدا اثبات گردد.» (همان، ۴/۱۵۶ و ۱۹ و ۱۷۸؛ همان، ۱۸/۱۱۱) علامه طباطبایی، هر گونه شباهت و جسمانیت را از خداوند نفی می‌کند و به آیاتی مانند: «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...»؛ (شوری/۱۱) استناد می‌کند.

علامه در مورد صفات خدا می‌گوید: صفات کمالیه که برای خدا اثبات می‌کنیم مانند حیات، قدرت و علم و امثال آن با نفی جنبه‌های نیاز و نقص که ملازم این صفات می‌باشد، همانا با اذعان به این معنا است که، جمیع کمالات موجود در جهان هستی از آن خداوند است. این اذعان از احساس نیاز و ارتباط نفوس و نیروها و افعال ما با وجود خارجی که برای بقاء فعالیت می‌کنند، نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر؛ حقیقتی زندگی ما را اداره می‌کند که نیازها و نقایص ما را برآورده می‌سازد. این حقیقت، همان ذات خدای سبحان است که، همه اشیاء به او منتهی می‌شود. «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»؛ (فاطر/۱۵) در نتیجه اذعان به این ذات، از لوازم فطرت انسانی است و نخستین چیزی که در بحث از معارف الهی با آن مواجه می‌شویم این است که، معتقد باشیم، همه چیز به او منتهی می‌شود و مالک هر چیز است. زیرا اگر مالک آنها نبود، نمی‌توانست آن را به دیگری اعطا کند. بنابراین ملک تماماً از آن خداست. علامه در این راستا، به آیات ۲۵۱، ۱۰۷، ۲۵۸، بقره و ۲۶، آل عمران و ۳۱/ یونس استناد می‌کند. (همان، ۸/۳۴۳)

علامه دیدگاه معتزله که، معتقد بودند به منظور تنزیه خداوند از صفات مخلوقات، باید جمیع صفات را از او نفی کرد؛ مردود می‌داند و تشبیه و تعطیل را صحیح نمی‌داند. (همان، ۸/۳۴۹)

پس از مشخص شدن اقسام توحید از منظر علامه طباطبایی، در ادامه رؤیت خدا از منظر ایشان بررسی می‌شود.

۳-۲- رؤیت خدا از نظر علامه طباطبائی

علامه باتوجه به دیدگاه‌های شیعی، رؤیت خدا با چشم سر را صحیح نمی‌داند. ایشان ذیل تفسیر آیه‌ی ۱۴۳ سوره اعراف، در مورد رؤیت خداوند معتقد است که، این دسته از آیات و آیاتی مانند ۲۳/ قیامه و ۱۱/ نجم و ۵/ عنکبوت و ۵۴/ سجده و ۱۱۰/ کهف و نیز آیات بسیار دیگری، رؤیت خدا و لقای او را اثبات می‌کند.

علامه، مراد از رؤیت در این آیات را علم و مبالغه در روشنی و قطعیت می‌داند و برای آن مثال‌هایی ذکر می‌کند. ایشان در ادامه می‌نویسد: هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده است، همان‌جا خصوصیتی ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که، خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم. مثلاً در آیات ۵۳- ۵۴ سوره فصلت که، یکی از آیات اثبات کننده رؤیت است، قبل از اثبات رؤیت، نخست اثبات کرده که، خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است. این حضور، به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته، بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است. به طوری که، اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر و هر چیز و در باطن آن ببیند. این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با رو به رو شدن حسی و جسمانی و معین بودن مکان و زمان در طرف صورت نمی‌گیرد. (همان، ۸/ ۲۳۷-۲۳۸)

علامه معتقد است که، جان‌ها خدا را می‌بینند و نه چشم‌ها. ایشان در همین راستا، به آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم/ ۱۱) اشاره کرده و می‌گوید: خداوند رؤیت را به «فُؤَادُ» نسبت می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که، انسان را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد. نظیر آیه‌ی: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵) که دلالت دارد بر این که، آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده، همان تیرگی گناهانی است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها، دیده دل ایشان را پوشانده است. پس اگر گناهان نباشد جانها خدا را می‌بینند نه چشمها. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۲۹/ ۱۹)

علامه معتقدند، خدای تعالی در کلام مجید خود، یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده است که، در آن رؤیت مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینایی نیست. آن رؤیتی است که در آیه ۵-۷ سوره تکاثر و آیه ۷۵ سوره انعام ذکر شده است. این نوع رؤیت، یک نوع درک و شعوری است که، با آن حقیقت و ذات هر چیز درک می‌شود. علامه در مورد افرادی که قادر به این رؤیت هستند می‌نویسد: این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده است، برای صالحین از بندگان و در روز قیامت اتفاق می‌افتد، همچنانکه فرمود: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (۲۳/ قیامه)؛ (همان، ۲۰/ ۱۱۱)

پس از مشخص شدن توحید از منظر علامه طباطبائی، در ادامه به بررسی توحید از منظر شتیعی پرداخته می‌شود.

۴- توحید در تفسیر اضواءالبیان

شنقیطی به دلیل اینکه مسلمان است، قطعاً به توحید معتقد می‌باشد. اما توحید از منظر او با توحید از منظر علامه، دارای تفاوت‌هایی است. در ادامه به بررسی توحید از منظر شنقیطی پرداخته می‌شود.

شنقیطی آیات ۳ تا ۵ سوره جاثیه را دارای شش برهان از برهان‌های توحید می‌داند که دلالت بر عظمت و جلال و کمال قدرت الهی دارد و اینکه خداوند شایسته عبادت به یگانگی است. این براهین عبارتند از:

۱- خلق آسمانها و زمین ۲- خلق انسان ۳- خلق موجودات و خلق شب و روز ۵- فرو فرستادن باران و زنده شدن زمین با آن ۶- گردش باده‌ها. (شنقیطی، ۱۴۲۱: ۷/ ۲۱۷-۲۸۴) او بر اساس آیات قرآن و نعمت‌هایی که خداوند به بندگان داده، خداوند را مستحق پرستش می‌داند. شنقیطی، از اینکه انسان‌ها، خدایی غیر الله را پرستند، نهی می‌کند و تعدد الله را محال می‌داند. (همان، ۳/ ۲۰۹) او خدا را به سبب نعمت‌هایش و مخلوقات مختلف و نشانه‌هایش، شایسته عبادت می‌داند. او خدا را یکتا و بدون نظیر و شبیه می‌داند. (همان، ۳/ ۱۷۲)

او بر اساس آیات قرآن، شرک را امری ناپسند و دور از حق و در غایت ستم و تعرض می‌داند و معتقد به خدایی است که، خلاق را از نیستی به وجود آورده است. چنین خدایی شایسته عبادت است. او بر این باور است که، کسی که بر خلق دیگری قادر نیست، مخلوق است و محتاج به خالق است که او را خلق کند و روزی دهد و شؤون او را تدبیر کند. (همان، ۴/ ۲۴)

همچنین او می‌گوید: حاصل تفصیل قرآن این است که خدا را به یگانگی پرستیم و با او چیزی را شریک قرار ندهیم و آیات دلالت دارد که، ارسال رسول و انزال کتاب بدین خاطر است که، خدا به یگانگی پرستیده شود. مانند: آیات ۳/ نحل؛ ۲۵/ انبیاء و ۵/ زخرف. (همان، ۳/ ۶)

پس از مشخص شدن دیدگاه‌های کلی شنقیطی پیرامون توحید، در ادامه اقسام توحید از منظر شنقیطی بررسی می‌شود.

۱-۴- اقسام توحید از نظر شنقیطی

شنقیطی توحید را دارای اقسامی می‌داند که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۱-۱-۴- توحید در ربوبیت

تعریف توحید در ربوبیت گذشت و مراد از آن تدبیر و اداره امور توسط خداوند است. شنقیطی این توحید را فطری و مبتنی بر آیات می‌داند و معتقد است؛ این توحید باید با اخلاص کامل و بدون شرک باشد. (همان، ۳/ ۳۰۵)

شنقیطی درباره‌ی توحید در ربوبیت می‌گوید: «چه بسا در قرآن، خداوند بر کفار با

اعترافشان به ربوبیت استدلال کرده و با استفهام تقریری مخاطبشان قرار داده است، چون به ربوبیت اقرار کرده‌اند با آنها احتجاج کرده که، او مستحق است که، به تنهایی عبادت شود. «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ...» (یونس / ۳۵) همچنین آیات ۸۵ / مومنون و ۱۶ / رعد به همین مطلب اشاره دارد. (همان، ۳/ ۳۰۵)

بنابراین شنقیطی به توحید در ربوبیت قائل است و برای اثبات آن، به آیات قرآن استناد می‌کند و از مفهوم مخالف آیات مربوط به مشرکان، توحید ربوبی را اثبات می‌کند.

۲-۱-۴- توحید در عبادت

توحید در عبادت، به معنای یکتا پرستی و شرک نورزیدن به خدا در عبادت است. شنقیطی معتقد است که این نوع توحید تحقق معنی «لا اله الا الله» است که، ترکیبی از نفی و اثبات است. یعنی نفی همه انواع معبودات غیر خدا در جمیع انواع عبادات و اثبات این که تنها خدا در جمیع عبادات و با اخلاص خوانده شود و آیاتی چون ۱۹ / محمد، ۳۶ / نحل، ۲۵ / انبیاء و... به آن اشاره دارد. او بر این باور است که توحید در عبادت شامل عقاید، اوامر و نواهی و آنچه از ثواب و عقاب به آن می‌رسد، می‌شود. (شنقیطی، ۱۴۲۱: ۳ / ۳۰۴)

۳-۱-۴- توحید در اسما و صفات

شنقیطی درباره توحید در اسماء و صفات نیز نظراتی بیان کرده است. او در تفسیر آیه «...ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى الْإِلَ الْنَّهَارَ يَطْلُبُهُ...» (اعراف / ۵۴) به آیه «...يَدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح / ۱۰) اشاره کرده و می‌نویسد: خدای متعال بیان کرده که حق، در آیات صفات، مرکب از دو امر می‌باشد:

۱- پاک بودن و دور بودن خدای متعال، از مشابهت با حوادث در صفات شان- سبحانه و تعالی عن ذالک علوا کبیرا.

لزوم ایمان داشتن (بنده) به هر صفتی- که خدا را آن خودش را توصیف کرده یا رسولش به وسیله آن صفت، خدای متعال را وصف کرده است. کسی که معتقد است، صفت خدای متعال، همانند خلق است؛ وی مشبه کافرگمراه بوده و کسی- که برای خدای متعال، صفتی را که خدا برای خود یا رسولش برای خدا اثبات کرده اثبات کند- در حالی که خدای متعال را از مشابهت به خلق پاک کند، وی مومنی است که، بین صفات کمال و جلال را جمع کرده است. آیه‌ای که این مطالب را اثبات می‌کند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) می‌باشد. خداوند در این آیه، با عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» از وجود خویش، مماثلت با حوادث را نفی کرده و با عبارت «هو السميع البصير» برای خودش صفات کمال و جلال را اثبات می‌کند.

از نظر شنقیطی، خدا گوش و چشم حقیقی لایق به کمال و جمالش دارد و مخلوق نیز

گوش و چشم مناسب حالش دارد و تفاوت بین گوش و چشم خالق و مخلوق همان تفاوت بین ذات خالق و مخلوق است و در مورد صفات نیز به همین شکل است. مانند آیه «...أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/۱۰۶) که خدا خودش را وصف کرده و برای خالق نیز فرموده: «...أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ...» (مائده/۳۴) (شنقیطی، ۱۴۲۱: ۲/۲۳۰)

شنقیطی به نبود مجاز در قرآن قائل است و در این باره رساله‌ای با عنوان «منع جواز فی المنزل للتعبد و الاعجاز» نگاشته است. وی قصد خود را از نگارش این رساله، بر حذر داشتن مسلمانان از نفی صفات کمال و جلال خداوند با ادعای اینکه آنها مجازند و مجاز را می‌توان نفی کرد، اعلام می‌کند. به نظر او، قرآن همه‌اش حقیقت است و مجازی در آن نیست. وی بر آن است که، قائل شدن به مجاز در قرآن وسیله‌ای بوده برای نفی بسیاری از صفات کمال و جمال خداوند. به نظر او هر چه را قائلان به مجاز، مجاز نامیده‌اند، در واقع اسلوبی از اسلوب‌های زبان عربی است. دلیل شنقیطی بر نفی مجاز در قرآن آن است که، به نظر او بنابر قول به مجاز لازم می‌آید در قرآن چیزی باشد که بتوان آن را نفی کرد، در حالی که نفی هیچ چیز از قرآن جایز نیست. (همان، ۱۰/۶)

۲-۴- رؤیت خدا از نظر شنقیطی

شنقیطی قائل به عدم رؤیت خدا در دنیا و ممکن بودن رؤیت خدا در آخرت است. او نفی رؤیت در آیه ۱۴۳ سوره‌ی اعراف را: «... قَالَ لَنْ تُرَآنِ...»، نفی رؤیت خدا در دنیا دانسته و معتقد است در آخرت، مومنین خدا را با توجه به آیه ۲۲-۲۳ سوره قیامت می‌بینند. اما کفار نمی‌توانند خدا را ببینند چون خدا درباره آنان فرموده: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (۱۵/مطففین) شنقیطی از مفهوم مخالف این آیه، این را برداشت می‌کند که، مومنین می‌توانند خدا را ببینند.

او برای رؤیت، به روایتی از پیامبر(ص) با این مضمون استناد می‌کند: «المومنین یرون ربهم یوم القیامة با بصارهم...» همچنین او می‌گوید: در حدیث آمده «انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا» (شنقیطی، ۱۴۲۱: ۳/۲۹۱؛ همان، ۲/۲۴۸)

به نظر می‌رسد، شنقیطی به برهان عقلی محال بودن تجسم، مکان داشتن و انتقال باری تعالی و آیه «لَیْسَ کَمَثَلِ شَیْءٍ» و مانند آن توجه کافی و لازم نداشته است. چراکه چشم و گوش داشتن، بر روی تخت قرار گرفتن و از مکانی به مکان دیگر منتقل شدن، به معنای حقیقی - نه استعاری و کنایی - مستلزم تجسم و نیازمندی است که ساحت خدای متعال از آن منزّه است. جمع بین اثبات این صفات به نحو حقیقت برای خدا و نفی مشابهت او با مخلوقات محال است. گفتن اینکه خدا دست، چشم و گوش حقیقی دارد؛ اما نه مانند مخلوق، در حقیقت اثبات تجسم و نیازمند بودن خدای متعال است.

همچنین با توجه به اینکه قرآن به زبان عربی است و در زبان عربی کاربردهای مجازی، کنایی و استعاری فراوان است، انکار مجاز و استعاره معنایی ندارد و در برخی از این آیات در مورد خدا معنای استعاری و کنایی مراد است.

۵- بررسی تطبیقی نظرات علامه و شنقیطی

در حوزه توحید در الوهیت، هر دو مفسر اشتراک دارند و هر دو بر اساس آیات قرآن، قائل به توحید در الوهیت هستند. علامه برای اثبات الوهیت خدا به صفات قهار و عزیز و غفار و تفکیک ناپذیری هستی اشاره می‌کند. شنقیطی نیز، خدا را به سبب نعمت‌هایش و بر اساس آیات مختلف، دارای توحید در الوهیت می‌داند.

در مسئله توحید در ربوبیت، علامه همه موجودات را در تمامی مسائل خود نیازمند خالق و مدبر می‌داند. او برای ربوبیت به بحث مشرکان استناد می‌کند که بر اساس آیات، آن‌ها منکر الله نبودند؛ بلکه در کنار الله، شافعانی و مدبرانی را قائل بودند که امور به آن‌ها واگذار شده است. علامه از مفهوم این آیات اینگونه برداشت می‌کند که کُهِف مشرکان نیز قائل به ربوبیت بودند، اما انحرافات نیز داشتند. شنقیطی نیز قائل به ربوبیت خداوند بوده و مانند علامه از مفهوم مخالف آیات مربوط به مشرکان، ربوبیت خداوند را اثبات می‌کند.

در مسئله توحید عملی یا توحید در عبادت، علامه با استناد به برخی آیات مربوط به این حوزه، توحید عملی را اثبات می‌کند و معتقد است؛ فرد باید با اخلاص به عبادت خداوند بپردازد. همچنین، شنقیطی معتقد به توحید در عبادت است و برای این کار، به عبارت «لا اله الا الله» استناد می‌کند.

تا اینجا، تقریباً دیدگاه‌های یکسانی بین علامه و شنقیطی وجود داشت و اختلافی دیده نمی‌شد. اما در دیگر مباحث اختلافاتی دیده می‌شود که، ریشه در دیدگاه‌های کلامی هر دو مفسر دارد که، در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

در بحث توحید در اسماء و صفات، علامه طباطبائی معتقد است که صفات خدا از دو راه حاصل می‌شود: ۱- تنزیه خداوند از نقایص ۲- از راه مشاهده‌ی جهان به دست می‌آید. او مذهب تعطیل و تشبیه را مردود می‌داند و با استفاده از آیاتی مانند: «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» جسمانیت و تشبیه خدا را صحیح نمی‌داند.

در مقابل شنقیطی قائل به جسمانیت خدا بوده است و تلاش می‌کند، بر اساس آیات، جسمانیت خدا را اثبات کند. هرچند که او تلاش می‌کند، براساس آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» شباهت به مخلوق را نفی کند، اما قائل به جسمانیت است و صفات خدا را بر جسمانیت حمل می‌کند. او استعاره و مجاز را قبول ندارد. بر همین اساس، حکم به جسمانیت خدا می‌کند و صفات خدا را مادی می‌داند. البته در کنار این، توجیهاتی می‌آورد تا نظرش را صحیح جلوه دهد؛ از جمله اینکه، خدا جسم دارد اما جسم او شبیه هیچ موجودی نیست.

در بحث رؤیت خدا، علامه طباطبائی رؤیت خدا را به معنای دیدن با چشم سر نمی‌داند و معنای دیدن در این گونه آیات را معنای علم زیاد و امثال آن می‌داند. علامه معتقد است، در آیاتی که بحث دیدن آمده، در سیاق آن آیات، مباحثی یافت می‌شود که نشان

دهنده این است که رؤیت با چشم سر نیست، بلکه رؤیت قلبی مدنظر است. او رؤیت خداوند را به لحاظ عقلی محال می‌داند و معتقد است، هرچیزی که دیده شود محدود و مادی و جسم است و خداوند متعال از این گونه تعبیر مبراست.

در مقابل شنقیطی رؤیت خدا را در آخرت، برای صالحان ممکن می‌داند. او برای اثبات این دیدگاه خود به ظاهر آیات استناد می‌کند و مجاز و استعاره در این آیات را نمی‌پذیرد. او بر اساس آیه «.. قَالَ لَنْ تَرَانِي...» رؤیت خدا در دنیا منتفی می‌داند. اما معتقد است که، مومنین در آخرت خدا را می‌بینند. او با استفاده از مفهوم مخالف آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ» (۱۵ / مطففین) معتقد است که، خدا در قیامت از کفار در حجاب است اما مومنان می‌توانند خدا را ببینند. او برای رؤیت خدا به احادیثی چون «المومنین یرون ربهم یوم القیامة ببصارهم...» و «انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا» استناد می‌کند.

این دیدگاه شنقیطی به لحاظ عقلی و با مبانی قرآنی سازگاری ندارد و در رد آن مطالب زیادی نگاشته شده است.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌ها، مشخص شد که، هر دو مفسر در حوزه توحید در الوهیت، توحید در ربوبیت و توحید در عبادت مباحثی را مطرح کردند و دارای اشتراکات فراوانی هستند. اما در حوزه توحید در اسماء و صفات، شنقیطی قائل به جسمانیت خداوند است. درحالی‌که، علامه جسمانیت خداوند را محال می‌داند و این اختلاف یکی از مهمترین اختلافات این دو مفسر است که ریشه در دیدگاه‌های کلامی هر کدام از مفسران دارد. علامه صفات خدا که دال بر جسمانیت است را دارای معانی استعاری و مجازی می‌داند و به لحاظ عقلی جسمانیت برای خدا را محال می‌داند. شنقیطی قائل به مجاز نیست و آیات را به معنای ظاهری آن حمل می‌کند. همچنین شنقیطی قائل به رؤیت خدا در آخرت است اما، علامه رؤیت را در دنیا و آخرت بر اساس قرآن و عقل محال می‌داند. این دیدگاه شنقیطی، ریشه در دیدگاه کلامی او که، اشعری است دارد. او برای رؤیت خدا به آیات و روایات استناد می‌کند که، برداشت‌های او صحیح نمی‌باشد. در مقابل علامه، معنای رؤیت و امثال آن را، معنای استعاری و کنایی می‌داند و قائل به رؤیت خدا با چشم سر نیست و این دیدگاه علامه نیز ریشه در دیدگاه‌های کلامی-شیعی او دارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۹۸ ق): «التوحید»، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ ششم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۴۲ ق): «مقائیس اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ ق): «الإبانة عن اصول الذیانة»، تحقیق د. فوقیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار، چاپ اول.
۵. آمدی، سیف الدین (۱۴۱۳ ق): «غایة المرام فی علم الکلام» بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. بهبهانی، عبدالکریم (۱۴۲۶ ق): «فی رحاب اهل البیت (ع): رؤیة الله بین التنزیه و التشبیه»، قم: مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود (بی تا): «شرح العقائد»، تحقیق عدنان درویش، بی نا، بی جا.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ ش): «توحید در قرآن»، قم: اسراء، چاپ اول.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵ ق): «مفردات الفاظ القرآن الکریم»، قم: طلیعه نور.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷ ش): «گزیده سیمای عقاید شیعه»، ترجمه جواد محدثی، قم: مشعر.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ ق): «الهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل»، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ سوم.
۱۲. سبحانی، جعفر (بی تا): «رؤیة الله فی ضوء الکتاب و السنة و العقل الصریح»، بی جا، بی نا.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۲ ش): «مبانی توحید از نظر قرآن»، قم: موسسه امام صادق، چاپ سوم.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۹ ش): «منشور جاوید»، قم: کتابخانه عمومی امام علی علیه السلام، چاپ دوم.
۱۵. شنیطی، محمدامین (۱۴۲۱ ق): «ضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ ق): «نهج البلاغه»، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۸. طباطبایی محمدحسین (۱۳۷۳ ش): «قرآن در اسلام»، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
۱۹. عسکری، سیدمرتضی (۱۳۷۸ ش): «عقاید اسلام در قرآن کریم»، تهران: مجمع علمی اسلامی، چاپ اول.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۲۱ ق): «کتاب التفسیر»، قم: موسسه البعثة، چاپ اول.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ م): «الاربعین فی اصول الدین»، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة، چاپ اول.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۴ ق): «کتاب العین مرتباً علی حروف المعجم»، ترتیب و تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. کریمی، جعفر (۱۳۷۹ ش): «توحید از دیدگاه آیات و روایات (۲)»، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۲۴. کریمی، جعفر (۱۳۷۹ ش-الف): «توحید از دیدگاه عقل و نقل»، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق): «بحارالانوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ش): «خدانشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷ ش): «معارف قرآن»، قم: انتشارات در راه حق.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ش): «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
۲۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۳): «اوائل المقالات»، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.

References

The Holy Quran

1. Ibn Babawiyah Muhammad ibn Ali (1398 AH): "Al-Tawhid", Qom: Islamic Publishing Institute, sixth edition.
2. Ibn Faris, Ahmad (1442 AH): "Maqaees Al-loqah", Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
3. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1408 AH): "Lesan Al-aran", Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
4. Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Isma'il (1397 AH): "Al-Ebaneh An Osol Al-deyanah", research d. Fawqiyah Hussein Mahmoud, Cairo: Dar al-Ansar, first edition.
5. Amodi, Saif al-Din (1413 AH): "Qayah Al-maram fi Elm Al-kalam" Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya, first edition.
6. Behbahani, Abdul Karim (1426 AH): "Fi Rahab Ahl al-Bayt (AS): Royah Allah Bayn Al-tanzih va Al-tashbih", Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt, second edition.
7. Taftazani, Saad al-Din Massoud (No date): "Sharh Al-aqaed", research by Adnan Darwish, no place.
8. Javadi Amoli, Abdullah (2003AD): "Tawhid Dar Qur'an", Qom: Esra, first edition.
9. Ragheb Esfahani, Hussein Ibn Mohammad (1385 AH): "Mofradat Fi Qarib Al-Quran", Qom: Talieh Nor.
10. Sobhani Tabrizi, Jafar (2008AD): "Qozideh Aqayed Shieh", translated by Javad Mohaddesi, Qom: Mashar.
11. Sobhani Tabrizi, Ja'far (1412 AH): "Theology on the guidance of the Book, Sunnah and the intellect", Qom: The World Center for Islamic Studies, third edition.
12. Sobhani Tabrizi, Ja'far (No date): "Royah Allah fi Zowe Al-Ketab wa Al-sonah wa Al-aql Al-Sarih", No place.
13. Sobhani Tabrizi, Jafar (1993AD): "Mabani Tawhid Az Nazar Qur'an", Qom: Imam Sa-degh Institute, third edition.
14. Sobhani Tabrizi, Jafar (2010AD): "Manshowr Gawid", Qom: Imam Ali (as) Public Li-brary, second edition.
15. Shenqiti, Mohammad Amin (1421 AH): "Azwa 'al-Bayyan fi Izah al-Qur'an Bel Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh, first edition.
16. Sharif Razi, Muhammad ibn Hassan (1395 AH): "Nahj al-Balaghah", research by Subhi Saleh, Qom: Hijrat.
17. Sheikh Tusi, Muhammad ibn Hassan (No data): "Al-Tibyan fi Tafsir Al-Quran", edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Al-Ehya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
18. Tabatabai Mohammad Hussein (1373SH): "Quran Dar Islam", Qom: Islamic Publica-tions affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom, sixth edition.
19. Askari, Seyed Morteza (1378SH): "Aqayed Eslam Dar Quran Karim", Tehran: Islamic Scientific Association, first edition.
20. Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud (1421 AH): "Kitab al-Tafsir", Qom: Al-Betha Institute, first edition.
21. Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1986): "Al-Arba'in fi Usul al-Din", Cairo: Al-Azhariyah General Library, first edition.
22. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1424 AH): "Ketab Al-Ain Morataban Ala Horof Al-Moe-gam", arranged and researched by Abdul Hamid Hindawi, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh.
23. Karimi, Jafar (1379SH): "Tawhid Az Didqah Ayat wa Rewayat (2)", Tehran: Islamic

- Revolutionary Guard Corps.
24. Karimi, Jafar (1379SH): “Tawhid Az Didqah Aql wa Naql”, Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps.
 25. Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH): “Bahar Al-Anvar”, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, second edition.
 26. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1389SH): “Khoda Shnasi (collection of educational books on Quranic teachings)”, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, first edition.
 27. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1367SH): “Maaref Quran”, Qom: Publications Dar rah Haq.
 28. Motahari, Morteza (1377SH): “Majmoeah Asar”, Tehran: Sadra Publications, seventh edition.
 29. Mofid, Mohammad Ibn Numan (1373SH): “Awael AL-Maqalat”, Tehran: Institute of Islamic Studies, first edition.

A Comparative Analysis of Zakat in Shiite and Sunni Interpretations

(A brief look at the meaning of Zakat and verse 60 of Sura Tawbah)

(Received: 29/11/1399 - Accepted: 23/06/1400)

Mohammad Farahani¹

Nima Ahmadi²

Abstract

The supreme philosophy of Zakat and its other branches (charity, almsgiving, etc.) is stated in the Holy Qur'an that it is the growth and purity of society from the fact that some people monopolize wealth and keep it among themselves, as a result of which In particular, they are getting richer day by day and most of the society is getting poorer day by day, after a while, social anomalies such as murder and hatred towards the capitalists, theft, etc. appear in the society. The present study, with a brief and comparative look between Shiite and Sunni commentators, deals with the issue of Zakat and points out some differences and commonalities of commentators in this regard. In general, the commentators of Islamic sects have mentioned four meanings of "growth and development, purity and purity, obligatory zakat and charity" for zakat and its derivatives. The commentators also disagree about verse 60 of Surah Tawbah, this verse is known as the verse of Zakat and in this verse it has stated the uses of Zakat. In this research, after presenting the views of Shiite and Sunni commentators, their differences are also addressed.

Keywords: Zakat, charity, sects, interpretation, Surah Tawbah.

دو فصلنامه علمی مطالعات تفسیری قرآن پژوهی

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Tehran, Iran. farahani314@gmail.com

2. M.Sc. in Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran. NIMAAHMADI7596@GMAIL.COM

واکوی تطبیقی مفهوم زکات در تفاسیر فریقین

با تکیه بر آیه ۶۰ سوره توبه

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳)

محمد فراهانی^۱

نیما احمدی^۲

چکیده

فلسفه عالی زکات و سایر شقوق آن از جمله: صدقه، انفاق و... توسط قرآن کریم بیان شده است. قرآن زکات را، مایه‌ی رشد و پاکی جامعه می‌داند. این مهم در صورتی است که مبدا عده‌ای مال را، در انحصار خود درآورده و پیوسته در میان خود نگه دارند و نتیجه آن ثروتمندی روز افزون قشری خاص و افزایش فقر در اکثریت جامعه باشد. در نتیجه، پس از مدتی ناهنجاری‌های اجتماعی از جمله: قتل و کینه نسبت به سرمایه داران، دزدی و... در جامعه پدیدار شود. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تطبیقی، با نگاهی اجمالی بین مفسران فریقین به مسئله زکات پرداخته است و به برخی افتراقات و اشتراکات آنها در این زمینه اشاره می‌نماید. به طور کلی مفسران فرق اسلامی از چهار معنای رشد و نمو، طهارت و پاکی، زکات واجب شرعی و انفاق و صدقه؛ در تفسیر خود برای زکات و مشتقات آن نام می‌برند. همچنین این مقاله، به اختلاف نظرهایی که مفسران در رابطه با آیه ۶۰ سوره توبه، درباره‌ی مصادیق فقیر و مسکین، سهم عاملین و مولفه‌ی قلوب و مصادیق فی سبیل الله دارند، پرداخته است.

کلید واژه‌ها: زکات، انفاق، فریقین، تفسیر، سوره توبه.

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. farahani314@gmail.com

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

nimaahmadi7596@gmail.com

مقدمه

هر دین و مکتبی برای اداره جامعه و حفظ آن، به پشتوانه‌ای مالی نیاز دارد. دین اسلام موارد مختلفی را برای تأمین این بودجه در نظر گرفته که مهم‌ترین آنها زکات می‌باشد. زکات به عنوان بزرگترین مالیات و درمان نابسامانی‌های جامعه و مهم‌ترین برنامه اقتصادی اسلام شناخته می‌شود. این واژه به همراه مشتقاتش (زکی، ازکی، یتزکی و...) ۵۹ مرتبه در ۲۹ سوره و ۵۶ آیه به کار رفته، که ۲۷ مورد آن در کنار نماز آمده است. با نگاهی اجمالی به آیاتی که مربوط به زکات (بدون مشتقاتش) می‌باشد، در می‌یابیم که:

- ۱- دسته‌ای از آیات، نشان از تشریع اصل این فریضه عبادی- اقتصادی داشته و در بیان مصارف و موارد آن مسکوت مانده است. (توبه/۱۰۳)
- ۲- برخی از آیات به دادن زکات امر نموده‌اند و آن را معامله‌ای نیکو با خداوند قلمداد می‌کند. (مزل/۲۰)
- ۳- آیاتی هستند که، زکات را در کنار نماز قرار داده‌اند و پرداخت آن را، همانند اقامه نماز واجب می‌دانند و از شعائر دین و نشانه‌های ایمان به روز جزا، به حساب آورده‌اند. (بقره/۱۱۰ و ۱۷۷ و ۲۷۷؛ نور/۵۶)
- ۴- آیه‌ای که به اتفاق علماء، مصارف زکات را بیان می‌کند و از واژه صدقه به جای زکات استفاده کرده است. (توبه/۶۰)

نوشتار حاضر در پی پاسخ به این سؤال است که: تمایزها و تشابهات آیه ۶۰ سوره توبه (آیه زکات) نزد فریقین، چه می‌باشد؟ و چه کاربردهایی از زکات در تفسیر فریقین آمده است؟

در زمینه پیشینه موضوع، تاکنون اثری مشابه یافت نشد و از این نظر کاری جدید محسوب می‌شود.

۱- معنای لغوی و اصطلاحی زکات

زکات از ماده «ز-ک-ی» گرفته شده که این سه حرف در کنار هم دلالت بر رشد و نمو صالح و پاکی دارد. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۱۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۷/۲) راغب می‌گوید: «اصل زکات رشد و نمو است که، از برکت الهی حاصل می‌شود و به هر دو امور دنیوی و اخروی ارتباط دارد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۰) و خلیل بن احمد در رابطه با معنای لغوی زکات بیان می‌کند که: «زکات مال، به معنای پاک کردن آن است و جمله (زکا الزرع یزکو زکاء) به معنای رشد کردن کشتزار و محصولات است. (فراهیدی، بی‌تا: ۳۹۴/۵)

به طور کلی می‌توان گفت: زکات به دو معنای ۱- رشد و زیاد شدن ۲- طهارت و پاکی می‌آید که به عنوان معنای اصلی در نظر گرفته می‌شود. ولی معانی دیگری از جمله تقدس، تبرئه، تصدیق، حرمت، خیرات نیز به آن نسبت داده می‌شود که در حقیقت

همگی در معنای اصلی داخل می‌شوند.

زمانی که سخن از معنای اصطلاحی زکات به میان می‌آید، آنچه متداول است، مقصود تعریف فقهی این واژه به عنوان رکنی از شریعت اسلام مد نظر می‌باشد که، فقهاء در این زمینه تعاریفی نزدیک به هم داشته و می‌توان گفت که، تعریف‌های ارائه شده در سه چیز مشترک می‌باشند؛ ۱- اندازه معین ۲- اصناف مشخص از مال ۳- گروه‌های مخصوص. (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۵۷/۲؛ آشتیانی، بی‌تا: ۲۰)

۲- کاربردهای واژه زکات و مشتقاتش در تفسیر فریقین

در این بخش سعی بر این است که ابتدا نظرات برخی از مفسرین فریقین (شیعه و سنی) در رابطه با کاربرد مشتقات از ریشه‌ی (زکی) در آیات بیان گردد و سپس اگر نیاز به جمع‌بندی بود در قالب نکته ارائه شود.

۲-۱- رشد و نمو

با بررسی تفاسیر، یکی از معانی مذکور از سوی مفسران برای ریشه (زکی - باب افعال)، معنای رشد و نمو است. از جمله ذیل آیهی ۲۳۲ سوره بقره که می‌فرماید: «ذَلِكُمْ أَزْكٰى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۲۳۲)؛ این (دستور)، برای رشد (خانواده‌های) شما مؤثرتر، و برای شستن آلودگیها مفیدتر است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

نظرات مفسران در این باره چنین است: «ذَلِكُمْ أَزْكٰى لَكُمْ» یعنی بهتر و برتر است. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۲) «ذَلِكُمْ أَزْكٰى لَكُمْ» دارای برکتی عظیم و نفع و سود بیشتری است. (کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶۹/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۸۰/۱)

نکته ۱: برخی از مفسرین (از جمله مفسرینی که اقوال آنها گذشت) به صورت مستقیم از واژه‌ی «أزکی و نما» برای تفسیر أزکی استعمال نموده‌اند. برخی نیز اشاره کرده‌اند که «أزکی» اشاره به خیر، أعظم برکت، نفع بیشتر و استحقاق دریافت بیشتر را دارد. در همه این معانی، نوعی از رشد و نمو صالح، نهفته است و می‌توان گفت: موارد یاد شده مصادیقی از رشد و زیادت می‌باشند.

همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه/۱۰۳)؛ از اموال آنها صدقه‌ای (بعنوان زکات) بگیر، تا بوسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی! و (به هنگام گرفتن زکات)، به آنها دعا کن که دعای تو، مایه آرامش آنهاست و خداوند شنوا و داناست.

التزکیّة: مبالغه در تطهیر و زیادت در آن است. یا به معنی رشد و برکت در مال می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۷۱/۲؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۱۱۴/۳)

تزکیه‌م بها: یعنی بدین وسیله، آنها را از درجه نفاق به منزلت مخلصین بالا ببری. همچنین گفته شده است: باعث رشد و نمو در اموال آنها شود. (بغوی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲) نکته ۲: به طور کلی می‌توان گفت: زکات زمانی که قرین و همنشین طهارت قرار گیرد، به معنا و مفهوم رشد، نمو و زیادت یا مصادیق آنها می‌آید.

۲-۲- پاک‌ی

از کاربردهای این معنی می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:
«وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا» (مریم/۱۳)؛ و رحمت و محبتی از ناحیه خود به او بخشیدیم و پاک‌ی (دل و جان) و او پرهیزگار بود.
مفسران ذیل آیه بیان کرده‌اند: زکاة یعنی؛ طهارت و صلاح، پس قصد انجام گناه نکرد. پاک‌ی از پلیدی، گناه و معصیت... (حوی، ۱۴۲۴: ۳۲۵۵/۶) به او (یحیی) زکات یعنی؛ پاک‌ی از چرکی گناهان و معاصی به وسیله طاعت، عطا کردیم. (شنقیطی، ۱۴۲۱: ۱۷۵/۴)

از قتاده و ضحاک و ابن جریج نقل می‌کنند که: زکاة یعنی عمل صالح پاک کننده. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۷۸۲/۶)

زکاة، یعنی او را فردی صالح قرار داد و از گناهان پاک نمود. (بلخی، ۱۴۲۳: ۶۲۲/۲) «فَارَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا» (کهف/ ۸۱)؛ از این رو، خواستیم که پروردگارشان به جای او، فرزندی پاکتر و با محبت‌تر به آن دو بدهد.
زکاة، با توجه و به اعتبار سخن موسی (ع) در آیات پیشین که فرمود: «أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً» به معنای طهارت و پاک‌ی است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۸/۱۵) زکات در این جا، به معنای طهارت و پاک‌ی از گناهان و هر آنچه از آرامش و فضائل اخلاقی است، می‌باشد. (أبو حیان، ۱۴۲۰: ۲۱۵/۷) «خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً» به معنای؛ صلاح و طهارت و پاکیزگی است. (رازی، ۱۴۰۸: ۲۰/۱۳) زکات، به معنای پاک از گناهان و ردائل اخلاقی است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲۸/۸)

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه/۲)؛ و کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

يُزَكِّيهِمْ: آنها را از شرک و بت پرستی پاک می‌گرداند و خیر و خوبی را در میانشان می‌پرواند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۰۶/۵)

يُزَكِّيهِمْ: پلیدی‌های موجود در عقیده و اخلاص را از ایشان می‌زداید و پاک می‌گرداند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۷۲/۵)

۲-۳- به معنای زکات واجب

عمده آیاتی که واژه زکات در آن بیان شده، دارای کاربرد و مفهوم زکات واجب است که در بسیاری مواقع، خداوند آن را در کنار اقامه نماز آورده است و دستور به پرداخت زکات می‌دهد:

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره/۱۱۰)؛ و نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید؛ و هر کار خیری را برای خود از پیش می‌فرستید، آن را نزد خدا در سرای دیگر خواهید یافت؛ زیرا خداوند به اعمال شما بیناست.

خداوند در این آیه به محافظت از دو ستون و رکن اسلام دستور می‌دهد:

الف- عبادتی بدنی که رابطه بین بنده با خالقش را محکم می‌کند، که همان نماز باشد.
ب- عبادت مالی که بین قلوب نیازمندان و ثروتمندان الفت و دوستی برقرار می‌کند، که همان زکات است. (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۴۶/۱)

«إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (توبه/۱۸)؛ مساجد خدا را تنها کسی آباد می‌کند که به خدا و روز بازپسین، ایمان آورده، و نماز را برپا دارد، و زکات را بپردازد، و جز از خدا نترسد؛ امید می‌رود آنها از هدایت‌یافتگان باشند.

پرداخت زکات واجب است و بناء مسجد جزء نوافل می‌باشد. شخص مسلمان، تا زمانی که از ادای واجب فارغ نشده به نوافل مشغول نمی‌شود. مقصود زکات واجبی است که از ارکان شریعت اسلام به حساب می‌آید و خداوند در این آیه، آن را از شرایط کسانی که مساجد را آباد می‌کنند نیز بر می‌شمارد. (رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۶)

از میان ارکان اسلام، تنها نماز و زکات را ذکر کرده زیرا این دو رکنی هستند که، در هیچ حالتی نمی‌توان از آنها بی‌نیاز شد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۲/۹)

«وَأَتَى الزَّكَاةَ»: یعنی زکات مالش را پرداخت می‌کند. (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۶۳/۲)
«الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج/۴۱)؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آنها قدرت ببخشیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست!

«وَأَتَوُا الزَّكَاةَ»: زکات اموالشان، به همان اندازه ای که خداوند در آن مقدر نموده، می‌پردازند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۶/۱۷)

آنچه خداوند از زکات بر آنها فرض نموده است، ادا می‌کنند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۰/۷)
آیات دیگری در این زمینه وجود دارد که به دلیل کثرت، تنها به اسم سوره و شماره آیه برخی از آنها اشاره می‌شود. (بقره: ۱۷۷ و ۲۷۷؛ نساء: ۷۷؛ توبه: ۵ و ۱۱ و ۷۱؛ حج: ۷۸؛ نور: ۳۷ و ۵۶)

۲-۴- انفاق و صدقه

مفهوم انفاق و صدقه را می‌توان در آیات مکی، به ویژه آیات نازل شده در ابتدای بعثت جستجو کرد. از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

«وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم/۳۱)؛ و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است.

این عبارت از زبان عیسی (ع) نقل شده است. آیه‌ی بعد چنین است: «وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم/۵۵)؛ او همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد؛ و پیوسته مورد رضایت پروردگارش بود.

که درباره اسماعیل (ع) می‌باشد. صاحب المیزان، در رابطه با دو آیه‌ی پیشین و آیه ۷۳ سوره‌ی انبیاء می‌گوید: «معین نمودن لفظ زکات در معنای مصطلح آن، تنها در عرف شریعت اسلام بعد از نزول قرآن به وسیله واجب شدن و تشریع در دین، محقق شد. اما آنچه معنای لغوی به آن می‌بخشد، عام تر از زکات مصطلح در عرف شارع است که (در آیاتی که گذشت) به معنای «انفاق لوجه الله» است، زیرا آنچه معلوم به نظر می‌آید این است که زکات مالی، به معنای اصطلاحی اسلام، در شریعت پیامبران گذشته نبوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۶)

۳- بررسی تفسیر آیه ۶۰ سوره توبه نزد فریقین

در بخش قبل، بسامد معنایی ریشه (زکی) در قرآن مورد بررسی قرار گرفت و معانی نمو، پاکی و انفاق برداشت شد. در این بخش، با توجه به معانی مذکور، به بررسی تفسیر زکات در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه که به آیه‌ی زکات معروف است، پرداخته شده و به مقایسه نظرات مفسران فریقین ذیل آیه‌ی شریفه در خصوص معنای زکات که با لفظ صدقات در آیه آمده است، می‌پردازد. خداوند در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه می‌فرماید:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»؛ زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع آوری) آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران و در راه (تقویت آیین) خدا و واماندگان در راه این، یک فریضه (مهم) الهی است و خداوند دانا و حکیم است.

این آیه، یکی از آیات کلیدی و مهم در رابطه با موضوع زکات است که خداوند در آن از مصارف زکات سخن گفته است. در ادامه به برخی افتراقات و اشتراکات نزد فریقین در تفسیر این آیه به صورت مختصر پرداخته می‌شود.

۳-۱- مراد از الصدقات: زکات واجب یا مستحب

در این زمینه دو دیدگاه کلی وجود دارد:

۱- «الصدقات» همان زکات واجب است زیرا؛ اولاً: در انتهای آیه، عبارت «فریضة من الله» بیان شده که دلالت بر صدقه (زکات) واجب است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۰/۹) ثانیاً: صدقه هرگاه به صورت مطلق در قرآن به کار رود، منظور زکات (صدقه) فرض است. (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۵۹/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶۸/۸)

۲- الصدقات به دلیل اینکه به صورت عام و مطلق آمده است، شامل زکات واجب و صدقه مستحب می‌شود. (ابن عثمان، ۱۴۲۳: ۴۳۴/۳) کیهراسی نیز می‌گوید: آنچه از این آیه و سنت پیامبر استنباط می‌شود این است که، خداوند صدقات را به صورت مطلق آورده و پیامبر اکرم، اصناف و اموال زکات واجب را بیان نموده است. (طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۲۰۶/۴)

با توجه به اینکه خداوند زکات را در این هشت صنف، منحصر نموده و در آیات دیگری مانند: آیه ۱۰۳ سوره توبه، از زکات با عنوان صدقه نام می‌برد، اگر واژه الصدقات در آیه مذکور، صدقه مستحبی را با هم در برمی‌گرفت، نتیجه این می‌شود که، دادن زکات به غیر این هشت صنف جایز می‌باشد که این خلاف ظاهر آیه است. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۸/۱۶)

۳-۲- مراد از فقیر و مسکین در آیه ۶۰ سوره توبه

فقیر، به گروهی گفته می‌شود که نیازمند بوده و از طرفی، دارایی و کسب و کاری که نیاز آنها را برطرف نماید، نیز در اختیار ندارند. (زحیلی، ۱۴۲۲: ۸۷۷/۱) صاحب المیزان می‌گوید: «فقیر به کسی می‌گویند که موصوف به عدم وجود مال نزد او برای رفع نیازهای زندگی باشد، در مقابل شخص غنی که به فراخ دستی و بی‌نیازی مشهور است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۰/۹)

مسکین، کسانی که دارایی و مال آنها کمتر از نیازهای روزانه و ضروری که برای خود و خانواده خرج می‌کنند، می‌باشد. (زحیلی، ۱۴۲۲: ۸۷۷/۱) و گفته شده است: مسکین به کسی می‌گویند که، زمین گیر بوده و توانایی کار کردن ندارد و از دیگران جهت رفع نیازهای خویش کمک می‌گیرد. (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۷۴/۲؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۹۸/۱)

آیا فقرا و مساکین یک گروه اند یا دو صنف متفاوت؟

مذاهب اسلامی، در رابطه با اینکه فقیر و مسکین در یک صنف قرار می‌گیرند یا اینکه هر یک از آنها با یکدیگر متفاوتند اختلاف نموده‌اند. ابو یوسف و محمد (صاحبی ابوحنیفه)، ابی علی جبائی، ابن قاسم و سائر اصحاب مالک می‌گویند که: این دو یک صنف بوده و با یکدیگر تفاوتی ندارند و ذکر هر دو آنها در آیه، نقش تأکیدی داشته است تا سهم بیشتری داشته باشند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۰/۸؛ رازی، ۱۴۰۸: ۸۲/۱۶) اما ابوحنیفه و امام شافعی و اکثر علمای شیعه بر این باورند که با توجه به ظاهر آیه، این دو صنف متغایر و متفاوت از هم می‌باشند. (طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۲۰۵/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۱/۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲۳۴/۱)

آنچه از ظاهر آیه برمی آید و با توجه به تعاریفی که از فقیر و مسکین ارائه شد، می توان گفت: فقیر و مسکین دو گروه متمایز از یکدیگر می باشند که هر یک سهم جداگانه ای از زکات به او تعلق می گیرد.

۳-۳- مراد از عبارت عاملین علیها

کسانی که مسئولیت تحصیل، جمع آوری و حفظ اموال زکاتی را بر عهده دارند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۱/۱۰؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۸۷۷/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۹۰/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۷۴/۲) علما در رابطه با اینکه این مال به چه مقدار و عنوانی به آنها داده می شود، اختلاف نموده اند:

مالک و ابوحنیفه و شافعی بر این عقیده اند که این مال زکات؛ به عنوان ثمن و به مقدار اجرت عملشان به آنها داده می شود. به این دلیل که آن اجرتی است که خداوند به ملکیت ایشان در آورده است هر چند عاملین ثروتمند باشند و وصفی دیگر غیر از خدمت در جمع آوری ندارند که بخواهیم با عنوان دیگری به آنها زکات دهیم. (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۶۱-۹۶۲؛ طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۴؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۳۲۴/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۵/۱۶) اما علمای شیعه معتقدند؛ مالی که به عامل داده می شود، اجرت عمل او نیست بلکه شارع آن را تعیین می کند - در این صورت ممکن است به اندازه اجرت عمل یا بیشتر از آن باشد- و دلیل این سخن را اجماع مذهب و عموم آیه بیان می دارند. (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹: ۴۰۷/۲-۴۰۸)

۳-۴- مراد از الفت قلوب

برخی مراد از عبارت «وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ» را به معنای؛ اشراف و بزرگان کفاری که تازه مسلمان شده باشند و اسلام به طور کامل در قلب آنها جای نگرفته و خام می باشند در نظر گرفته اند. در واقع، به جهت ثبات در دینداری، زکات به آنها تعلق می گیرد. (ر.ک: طوسی، ۱۹۶۳: ۲۴۳/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴/۵؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۳۲۴/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۲)

اختلاف علمای فرق بر سر این مسئله که؛ آیا سهم مؤلفه قلوب پس از پیامبر باقی است یا خیر؟

شافعی بر این باور است که این سهم مختص به زمان خاصی نیست و پس از پیامبر نیز باقی است، اما به شرط اینکه امام عادل برای تألیف قلوب کفار و جلب مصلحت مسلمین در این زمینه باشد. (ر.ک: طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۴) علمای شیعه نیز این سهم را منوط به وجود امام دانسته که با وجود غیبت امام عصر، آن را ساقط می دانند. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲۳۶/۱)

رأی ابوحنیفه و مشهور مذهب مالک بر این است که؛ این سهم پس از پیامبر ساقط شده است، زیرا اسلام گسترش یافته و خداوند آن را عزت داده است و دیگر نیازی به

تألیف قلوب نمی‌باشد. (رک: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۶۶/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۱/۸) در این زمینه می‌توان گفت: در صورتی که اسلام در حالت برتر و قوت قرار داشت، سهم مورد نظر ساقط می‌شود ولی در غیر این صورت، همان طور که پیامبر به آنها سهم می‌داده، زکات به ایشان تعلق می‌گیرد. (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۶۶/۲)

۳-۵- مراد از عبارات: رقاب، غارمین و فی سبیل الله

رقاب به بردگانی که جهت آزاد سازی خود اقدام نموده و قرارداد مکاتبه دارند، اما در پرداخت آن عاجز مانده‌اند، گفته می‌شود. همچنین مطلق بردگان نیز تفسیر شده است. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۲۲۶/۱)

غارمین: بدهکاری که توانایی پرداخت بدهی شخصی خود را ندارد یا اینکه برای اصلاح ذات بین، بدهکار شده است. در این صورت نیز، جزء غارمین محسوب می‌شود. اگر چه خودش توانایی پرداخت آن را داشته باشد. همچنین گفته شده است: قرض و دین می‌بایستی، بر اثر گناه و در راه فعل حرام ایجاد نشده باشد. (رک: سائس، ۱۴۲۳: ۴۶۵؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۴: ۳۴۰؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۳: ۱۸۸؛ استر آبادی، بی‌تا: ۳۵۲/۱)

جمهور اهل سنت در تفسیر «فی سبیل الله» می‌گویند: مراد از آن مجاهدینی می‌باشند که به میل خود در جنگ برای دفاع از اسلام شرکت می‌کنند. برخی نیز تأمین امکانات جنگی و دفاعی را در این مجموعه قرار می‌دهند. همچنین گفته شده است: منظور از «فی سبیل الله» می‌تواند حج و تأمین نیاز حجاج باشد. (رک: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۶۹/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۵/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۹/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۲)

ولی علما و مفسرین شیعه معتقدند: راه خدا عام است. هر عملی که مصالح مسلمین و حفظ دین در آن نهفته باشد، می‌تواند مصداقی برای «فی سبیل الله» باشد که بارزترین و مهم‌ترین آنها، جهاد در راه خداست. اما سایر اعمال مانند: حفر چاه عمومی، اصلاح راه‌ها، بنای مسجد و... را نیز شامل می‌شود، زیرا سبیل به معنای طریق (راه) بوده و زمانی که به لفظ جلاله‌ی الله اضافه شود، عمومیت مواردی که قرب الهی را در بردارد، می‌رساند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۱/۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۵۲/۲؛ طوسی، ۱۹۶۳: ۲۴۴/۵؛ استر آبادی، بی‌تا: ۳۵۲/۱)

ابن سبیل: مسافر در راه مانده‌ای که هزینه رسیدن به مقصد یا بازگشت را نداشته باشد. (تعالبی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۳؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲۳۸/۱)

نتیجه‌گیری

- ۱- زکات را می‌توان در تفسیر فریقین در این مفاهیم خلاصه نمود: رشد و نمو، پاکی و طهارت، زکات واجب شرعی و انفاق و صدقه مستحب.
- ۲- آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه، بیانگر مصارف زکات است که، به آیه زکات نیز مشهور می‌باشد. خداوند در این آیه، هشت گروه را به عنوان مستحقین زکات بیان می‌کند که شامل این موارد است: فقرا، مساکین، مسئولین جمع‌آوری زکات، مولفه‌ی قلوب، بردگان، بدهکاران، مصالح مسلمین و مسافر در راه مانده.
- ۳- اکثر علمای فریقین، الصدقات در آیه ۶۰ سوره توبه را به معنای زکات می‌دانند.
- ۴- نظر راجح درباره فقیر و مسکین این است که آنها دو صنف متفاوت می‌باشند و سهم زکات جداگانه‌ای به ایشان تعلق می‌گیرد.
- ۵- در رابطه با سهم عامل، علمای شیعه بر این باورند که، اجرت عمل وی نیست بلکه شارع آن را تعیین می‌کند و ممکن است، این سهم بیشتر از مقدار اجرت باشد. اما اکثر علمای اهل سنت آن را ثمن و اجرت عامل می‌دانند.
- ۶- درباره مولفه‌ی قلوب، آرای فرق مسلمین بدین صورت است که: شافعی آن را ساقط نمی‌داند و در صورت وجود امام عادل می‌بایستی این سهم پرداخت شود. اما قول مشهور مالک و ابوحنیفه بر این امر استوار است که سهم یاد شده، پس از پیامبر ساقط شده است. شیعه نیز به دلیل وجود غیبت امام عصر، سهم را زایل شده می‌داند.
- ۷- اکثر علمای اهل سنت، «فی سبیل الله» را به جهاد و مجاهدین در راه خدا معنا کرده‌اند، در حالی که علمای شیعه راه خدا را عام می‌دانند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
۱. آشتیانی، میرزا محمد حسن (بی تا): «کتاب الزکاة»، بی جا.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه چاپ اول.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸): «أحكام القرآن»، محقق: علی محمد بجای، بیروت: دار الجیل، بیروت-لبنان، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم علی (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۵. ابن عثمان ثلاثی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳): «تفسیر الثمرات الیانه و الاحکام الواضحه القاطعه»، صعه: مکتب التراث الاسلامی، چاپ اول.
۶. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰): «البحر المحيط فی التفسیر»، محقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۷. ابن فارس، ابوالحسنین احمد (۱۳۹۹): «معجم مقاییس اللغة»، محقق: عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
۸. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۹. استر آبادی، محمد بن علی (بی تا): «آیات الأحکام»، محقق: محمد باقر شریف زاده، تهران: معراجی، چاپ اول
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰): «تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل»، محقق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. ثعالی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸): «تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲): «الکشف والبیان»، محقق: ابی محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۴. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵): «أحكام القرآن»، محقق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۵. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۱۴): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۱۶. حوی، سعید (۱۴۲۴): «الأساس فی التفسیر»، قاهره: دار السلام، مصر-قاهره، چاپ ششم.
۱۷. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴): «تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۸. رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالشامیة، چاپ اول.
۲۰. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵): «فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۲۲. زحیلی، وهبة (۱۴۲۲): «التفسیر الوسیط»، دمشق: دار الفکر، چاپ اول.
۲۳. سائیس، محمد علی (۱۴۲۳): «تفسیر آیات الأحکام»، محقق: ناجی ابراهیم سویدان، بیروت: المکتبة العصریة، چاپ اول.

۲۴. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴): «فتح القدیر»، بیروت: دار ابن اکثیر، چاپ اول.
۲۵. شنقیطی، محمدامین (۱۴۲۱ق): «اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۶. صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۴): «نیل المرام من تفسیر آیات الأحکام»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۷. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۹۶۳): «التبیان فی تفسیر القرآن»، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۳۰. طبری کیهراسی، ابولحسن (۱۴۰۵): «احکام القرآن»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲): «تفسیر جوامع الجامع»، مصحح: ابوالقاسم گر جی، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، چاپ اول.
۳۳. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: نهضت مصر، مصر-قاهره، نوبت چاپ اول.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰): «التفسیر (تفسیر العیاشی)»، محقق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، چاپ اول.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵): «تفسیر الصافی»، مقدمه و تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «کتاب العین»، محقق: د مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، لبنان: دار ومکتبه الهلال.
۳۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳): «کنز العرفان فی فقه القرآن»، تهران: مرتضوی، چاپ اول.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
۴۰. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵): «فقه القرآن»، محقق: احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۴۱. قمی مشهیدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، محقق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر القمی»، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ سوم.
۴۳. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳): «زبدة التفاسیر»، محقق: بنیاد معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.
۴۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۸۳): «زبدة البیان فی أحكام القرآن»، محقق: محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه، چاپ اول..
۴۵. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹): «کتاب الزکاة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

References

The Holy Quran

1. Ashtiani, Mirza Mohammad Hassan (No date): "Book of Zakat" (No place).
2. Ibn Ashour, Mohammad Tahir (1420AH): "Tafsir al-Tahrir wa Al-Tanwir" known by the interpretation of Ibn Ashour, Beirut: First Edition Institute.
3. Ibn Arabi, Muhammad ibn Abdullah (1408AH): "Ahkam Al- Qur'an", researcher: Ali Muhammad Bajavi, Beirut: Dar al-Jail, Beirut-Lebanon, first edition.
4. Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram Ali (1414AH): "Lisan Al-Arabs", Beirut: Dar Sader, third edition.
5. Ibn 'Uthman al-Thala'i, Yusuf ibn Ahmad (1423AH): "Tafsir al-Thamarat Al-Yaneah wa al-Ahkam al-Wadhah al-Qata'a", Saada: Maktab al-Tarath al-Islami, first edition.
6. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1420AH): "Albahr Al-mohit fi Al-Tafsir", researcher: Sadqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar Al-Fikr, first edition.
7. Ibn Faris, Abu al-Hussein Ahmad (1399SH): "Moajam Maqayes Al-loqah", researcher: Abdul Salam Mohammad Harun, Beirut: Dar al-Fikr.
8. Ibn Atiyah, Abdul Haq Ibn Ghalib (1422SH): "Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz", researcher: Abdul Salam Abdul Shafi Muhammad, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya, first edition.
9. Astarabadi, Mohammad Ibn Ali (No date): "Ayat Al-Ahkam", Researcher: Mohammad Baqer Sharifzadeh, Tehran: Meraji, First Edition
10. Baghawi, Hussein Ibn Massoud (1420AH): "Tafsir Al-Baghwi Al-Mosma Ma'alim Al-Tanzil", Researcher: Abdul Razzaq Al-Mahdi, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi, First Edition.
11. Balkhi, Moqatel Ibn Sulayman (1423AH): "Tafsir Moqatel Ibn Sulayman", Beirut: Dar Ahya Al-Tarath.
12. Tha'labi, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418AH): "Tafsir Al-Thaalebi Al-mosama Be Al-Jawaher Al-Hesan fi Tafsir Al- Qur'an", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
13. Thalabi, Ahmad Ibn Muhammad (1422AH): "Al-Kashf wa Al-Bayyan", researcher: Abi Muhammad Ibn Ashour, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
14. Jasas, Ahmad Ibn Ali (1405AH): "Ahkam Al- Qur'an", researcher: Mohammad Sadegh Qamhawi, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
15. Haqi Barsavi, Ismail Ibn Mustafa (1414Ah): "Tafsir Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
16. Hawi, Saeed (1424AH): "Al-Asas Fi Al-Tafsir", Cairo: Dar al-Salam, Egypt-Cairo, sixth edition.
17. Dinavari, Abdullah Ibn Muhammad (1424AH): "Tafsir Ibn Wahab Al-Mosama Al-Wadhhih Fi Tafsir Al-Quran Al-Karim", Beirut: Dar Al-Kotob Al-AI-Elmiya, first edition.
18. Razi, Hussein Ibn Ali (1408AH): "Rawz al-Jannan and Ruh al-Jannan fi Tafsir Al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, first edition.
19. Ragheb Esfahani, Hussein Ibn Mohammad (1412AH): "Mofradat Alfaz Al-Quran", Beirut: Dar al-Shamiya, first edition.
20. Ravandi, Qutbuddin (1405AH): "Feqh Al-Quran fi Shah Ayat Al-Ehkan", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi, second edition.
21. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar (1407AH): "Al-Kashaf an Haqaeq Qawamez Al-taniz wa Oyoun Al-Aqawil fi wojoh Al-tawil", edited by Mustafa Hussein Ahmad, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, third edition.
22. Zohaili, Wahba (1422AH): "Al-Tafsir Al-Wasit", Damascus: Dar Al-Fikr, first edition.

23. Sais, Mohammad Ali (1423): "Interpretation of the verses of the rulings", researcher: Naji Ibrahim Suidan, Beirut: Al-Muktabah Al-Asriya, first edition.
24. Shokani, Muhammad ibn Ali (1414): "Fath al-Qadir", Beirut: Dar Ibn Akthir, first edition.
25. Shenqiti, Mohammad Amin (1421 AH): "Adwa 'al-Bayyan fi Izaah al-Qur'an by Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh, first edition.
26. Siddiq Hassan Khan, Mohammad Siddiq (1424AH): "Nail Al-Maram men Tafsir Ayat Al-Ahkam", Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmiya, first edition.
27. Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (1390SH): "Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an", Beirut: Scientific Foundation for Publications, second edition.
28. Tusi, Mohammad Ibn Hassan (1963): "Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran", edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
29. Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412AH): "Jame 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar al-Ma'rifah, first edition.
30. Tabari Kiaharasi, Abul Hassan (1405AH): "Ahkam al-Quran", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh, second edition.
31. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1372SH): "Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Nasser Khosrow, third edition.
32. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1412AH): "Tafir Jawamea Al-Jamea", edited by Abolghasem Gorji, Qom: Qom Seminary, Management Center, first edition.
33. Tantawi, Mohammad Sayyid (1997): "Al-Tafsir Al-Wasit LeQuran Al-Karim", Cairo: Egyptian Movement, Egypt-Cairo, first edition.
34. Ayashi, Mohammad Ibn Massoud (1380SH): "Tafsir (Tafsir Al-Ayashi)", Researcher: Hashem Rasooli, Tehran: Islamic Scientific School, first edition.
35. Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1420AH): "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar Ihyaa al-Tarath al-Arabi, third edition.
36. Faiz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza (1415AH): "Tafsir Al-Safi", Introduction and correction: Hossein Aalami, Tehran: Maktab Al-Sadr, second edition.
37. Farahidi, Khalil bin Ahmad (No date): "Kitab al-Ain", researcher: Mahdi al-Makhzoumi, Ibrahim al-Samarai, Lebanon: Dar and Maktab al-Hilal.
38. Fazel Miqdad, Miqdad Ibn Abdullah (1373SH): "The Treasure of Mysticism in the Fiqh of the Qur'an", Tehran: Mortazavi, first edition.
39. Qurtobi, Mohammad Ibn Ahmad (1364SH): "Al-Jame ' Lahkam Al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow, first edition.
40. Qutb Ravandi, Saeed Ibn Hiba Allah (1405AH): "Fiqh Al- Quran", Researcher: Ahmad Hosseini Eshkavari, Qom: Public Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi, second edition.
41. Qomi Mashhadi, Mohammad Ibn Mohammad Reza (1368SH): "Tafsir Kanz al-Daqaiq wa Bahr al-Gharaib", Researcher: Hossein Dargahi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization, First Edition.
42. Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1363SH): "Tafsir al-Qomi", researcher: Tayeb Mousavi Jazayeri, Qom: Dar al-Kitab, third edition.
43. Kashani, Fathullah Ibn Shukrallah (1423AH): "Zobdah AL-Tafasir", researcher: Islamic Knowledge Foundation, Qom: Islamic Enlightenment Foundation, first edition.
44. Muqaddas Ardabili, Ahmad Ibn Mohammad (1383SH): "Zobah Al-Bayan fi Ahkam Al-Quran", Researcher: Mohammad Baqir Behboodi, Tehran: Al-Mortazavi School, first edition.
45. 45- Montazeri, Hossein Ali (1409AH): "Ketab AL-Zakat", Qom: Islamic Media School.

Characteristics of an ideal moral society from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

(Received: 07/06/1400 - Accepted: 03/08/1400)

Mohammad Mahdi Karimi Nia¹

Zahra Shams²

Mojtaba Ansari Moghaddam³

Abstract

Man is a social being and has an inseparable connection with society on an ongoing basis. To maintain the health of social relations by having social ethics and an ideal moral society, it is necessary to explain the goals, pillars and ideal characteristics of this moral society. In the present article, by descriptive-analytical method, Allameh Javadi Amoli's views on the goals and pillars of this desirable society are explained and then each of these characteristics is presented with narrative arguments presented in Allameh's views. According to Allameh Javadi Amoli, a society that is called a desirable society, with the implementation of laws and rules and under competent leadership in society, the communication of its members will be peaceful and ethical. Such a society has important characteristics such as: Islamic economics, unity, central justice, enjoining the good and forbidding the evil, piety and social ethics.

Keywords: Social Ethics, Desirable, Javadi Amoli, Characteristics.

سال پنجم

شماره اول

پایه: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Khomein, Iran, (Corresponding Author). kariminiya2002@yahoo.com

2. M.Sc., Majid Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Khuzestan, Iran. Zahrashams32218@yahoo.com

3. PhD Student, Quran and Hadith Sciences, Meybod University, Meybod, Iran. Mojtabaansari6767@gmail.com

ویژگی‌های جامعه اخلاقی ایده آل از منظر آیت‌الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳)

محمد مهدی کریمی نیا^۱

زهرا شمس^۲

مجتبی انصاری مقدم^۳

چکیده

انسان موجودی اجتماعی است و به صورت مستمر با اجتماع، ارتباطی جدایی ناپذیر دارد. حفظ و سلامت این روابط، در سایه سار اخلاق اجتماعی و جامعه اخلاقی ایده آل، مستلزم تبیین اهداف و ارکان و ویژگی‌های ایده آل برای این جامعه اخلاقی است. در نوشتار حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، آراء علامه جوادی آملی در زمینه‌ی اهداف و ارکان این جامعه مطلوب تبیین شده و سپس هریک از این ویژگی‌ها، با براهین نقلی مطرح شده در نظرات علامه، مطرح شده است. از منظر علامه جوادی آملی، جامعه‌ای که تحت عنوان جامعه مطلوب خوانده می‌شود، با اجرای قوانین و ضوابط و تحت رهبریت صالح در جامعه، ارتباطات اعضای آن به صورت مسالمت‌آمیز و همراه با اخلاق صورت خواهد گرفت. چنین جامعه‌ای دارای ویژگی‌هایی مهم همچون: اقتصاد اسلامی، وحدت، عدالت محوری، امر به معروف و نهی از منکر، تقوا و اخلاق اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اجتماعی، مطلوب، جوادی آملی، ویژگی‌ها.

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خمین، ایران، (نویسنده مسئول).

kariminiya2002@yahoo.com

۲. دانش آموزخته کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خوزستان.

Zahrashams32218@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران. mojtabaansari6767@gmail.com

مقدمه

در قرآن، اخلاق اجتماعی در ضمن بیان رعایت حقوق افراد، الزام کسب محاسن اخلاقی، رعایت آداب و منش‌ها، به عنوان انسجام دهنده‌ی اجتماع و مؤثر در رسیدن به کمال و سعادت مورد اهمیت قرار گرفته است. در این بین، از مسائلی همچون: اختلاف و نفاق که، باعث از هم گسستگی اجتماع می‌گردد، نهی نموده است؛ لذا اهمیت این مسئله روشن می‌شود که، اخلاق اسلامی در پرتو حضور اجتماعی و گستردگی روابط حسنه، دارای ارزش و اعتبار بوده است. بنابراین می‌بایست، مهمترین ویژگی‌های اخلاقی جامعه ایده‌آل تبیین شود. پژوهش حاضر، درصدد بیان نظام‌مند ویژگی‌های ایده‌آل اخلاق اجتماعی و جامعه اخلاقی مطلوب از منظر آیت‌الله جوادی آملی است. این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که، ویژگی‌های ایده‌آل اخلاق اجتماعی برای جامعه مطلوب کدام‌اند؟ در پاسخ به این پرسش اصلی به مسائل دیگری نیز پرداخته خواهد شد؛ از جمله اینکه جامعه در نظر آیت‌الله جوادی آملی، برای مطلوب شدن به چه ارکانی نیازمند است؟ و اینکه جامعه مطلوب دارای چه اهداف مهمی می‌باشد؟

۱- مبانی نظری تحقیق

در ابتدا لازم است برخی مفاهیم اصلی پژوهش، تعریف و تبیین شود. بنابراین در این بخش، به تعریف اخلاق، اخلاق اجتماعی، ایده‌آل، جامعه اخلاقی مطلوب، پرداخته می‌شود.

۱-۱ تعریف اخلاق

اخلاق در لغت به معنای «خوی‌ها و جمع آن خُلق» است. در لغت عرب جمع خلق می‌باشد. (عمید، ۱۳۷۶: ۹۰) راغب خُلق را از خَلَق گرفته و به معنای طبیعت و سنجیه است که با فطرت و دید دل درک می‌شود. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۹۷) پس خلق به معنای؛ سرشت، سنجیه یا طبیعت تعبیر به امری نفسانی به صورت ملکه یا هیئت نفسانی در انسان می‌نماید. در بررسی اصطلاحی نیز می‌توان گفت: اخلاق برگرفته از معنای لغوی آن بوده و هرآنچه در اخلاق اسلامی نیز رایج می‌باشد، متأثر از همین معانی لغوی و اصطلاحی اخلاق است.

۱-۲ اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی؛ ارزش‌ها و ضد ارزش‌های حاکم بر رابطه فرد با سایر انسان‌ها می‌باشد؛ البته اخلاق فردی نیز بر مسائل اجتماعی تأثیر غیر مستقیم دارد، اما در زندگی اجتماعی در جامعه؛ قوانین، مقررات و آدابی خاص ضرورت می‌یابد که در زندگی فردی، بسیاری از آن‌ها مطرح نمی‌شود. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۷/۱)

شهید صدر نیز با استعانت از آیه ۳۰ سوره بقره که می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ عناصر جامعه را استخراج کرده است که، عبارت‌اند از: ۱. انسان ۲. زمین یا به طور کلی طبیعت ۳. رابطه پیوندی معنوی است که انسان را با زمین یا با طبیعت و انسان را با انسان‌ها به عنوان برادر مربوط می‌کند. (ر.ک: کلانتری، ۱۳۵۹: ۲۲۰)

در قرآن به اخلاق اجتماعی اشاره شده است؛ از آنجا که رعایت حقوق افراد، دارا بودن محاسن اخلاق، دقت در منش‌ها و آداب، توجه به انسجام و اتحاد و اهتمام به کمال و سعادت در حیات و اجتناب از هر گونه اختلاف و نفاق، از جمله مسائلی است که در قرآن آمده و در زندگی رعایت آنها را از انسانها خواسته است. همه‌ی این‌ها نشان دهنده‌ی اهمیت قرآن به اجتماع است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۴۸/۴)

۳-۱- ایده‌آل یا کمال مطلوب

مطلوب به معنای خواسته شده است و در معنای ایده‌آل نیز به کار می‌رود؛ چرا که یکی از معانی ایده‌آل، کمال مطلوب است. (ر.ک: عمید، ۱۳۷۶: ۲۲۲)

۴-۱- جامعه مطلوب اخلاقی

جامعه مطلوب در قرآن، جامعه‌ای است که سعادت فرد و جامعه را پیوند داده، میان مسئولیت‌های اجتماعی و ایمان اسلامی، ارتباط تفکیک ناپذیر ایجاد نماید و به نوعی تضمین کننده رستگاری و کمال فرد و اجتماع شود. در این جامعه، قوانین و مقررات آن، براساس حق مداری و فضایل اخلاقی وضع شده که، بر اثر اجرای این قوانین، تعادل و موازنه اجتماعی برقرار گردیده است. اعضای چنین جامعه‌ای، می‌توانند با روحیه‌ی دوستانه و مسالمت‌آمیز با یکدیگر ارتباط برقرار نمایند. (فلسفی، ۱۳۶۶: ۴۰-۴۵)

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که، برای ساختن جامعه اخلاقی؛ باید دو کار اساسی مورد توجه قرار گیرد: یکی شناسایی و کشف استعدادها و پرورش آنها، دیگری، رفع موانع و تزکیه روان افراد جامعه از هرگونه آلودگی؛ به عبارت دیگر متولیان جوامع مطلوب اخلاقی باید بتوانند از یک سو زمینه رشد استعدادهای درونی افراد را با مراقبت‌های علمی و عملی فراهم آورده و به فعلیت برسانند و از سوی دیگر، زمینه‌های نامطلوب و مانع رشد را، از بین ببرند. (همان: ۱/ ۱۶۱)

باید گفت که، تمامی اصول و ویژگی‌هایی که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد؛ ناگزیر به یکی از این دو اصل برمی‌گردد و نسخه درمان پیام‌آور الهی برای ساختن جامعه انسانی و اخلاقی نیز دارای این دو بعد سلبی و ایجابی بوده است؛ چرا که همه دعوت انبیاء بر همین اساس بوده و به نوعی دعوت به فضایل و خوبی‌ها و نهی از رذایل و پلیدی‌ها می‌باشد.

۲- اهداف جامعه مطلوب از منظر قرآن

اسلام زیر بنای زندگی بشر و بنیان جامعه انسانی را نه فقط بر مبنای عاطفه، بلکه بر مبنای زندگی عقلی بنا نهاده است؛ چنانچه هدف اسلام از منظر استاد جوادی آملی، در سنت‌های اجتماعی، رسیدن به صلاح عقلی است نه صلاح شایستگی و آنچه احساسات و عواطف محض دوست دارند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۱۳۰)

ابعاد مختلف هدایت قرآن، شامل بعد فکری و اعتقادی، بعد اخلاقی و تربیتی و بعد اجتماعی می‌باشد؛ در توضیح و تفصیل بعد اجتماعی باید گفت: قرآن مجید به عنوان صادق‌ترین مدعی در زمینه شناخت و هدایت بشر، برای جامعه رسالت‌هایی دارد. از جمله اینکه: آیات فراوانی از آن به بیان سنت‌های اجتماعی در جامعه بشری اشاره نموده و همچنین به طرح دستورالعمل‌هایی پرداخته که با اجرای آنها توسط مومنان، افراد به راحتی می‌توانند به تنها هدف خلقت که عبادت حق است برسند. در ادامه، این دستورالعمل‌های قرآنی مطرح می‌شود.

۳- دستورالعمل‌های قرآنی نیل به جامعه‌ی مطلوب

علامه جوادی آملی به بیان اهم این دستورات که در راستای هدایت‌های قرآنی ساختن جامعه‌ای سالم است می‌پردازد که، عبارتند از:

۱-۳- نهی از پذیرفتن ولایت طاغوت‌ها

طاغوت‌ها و ظالمان به عنوان کسانی هستند که، مانع ساختن جامعه سالم می‌شوند. لذا یکی از وظایف اولیه مومنان در این باره نفی طاغوت‌ها می‌باشد؛ زیرا اولین قدم برایی جامعه صالح، زیر بار ظلم، نرفتن است. این دعوت در برخی آیات به صورت صریح و در برخی، در ضمن بیان مبارزه پیامبران گذشته با حاکم ظالم آورده شده است.

۲-۳- دعوت به برچیده شدن شرک و ظلم از روی زمین و حاکمیت بخشیدن به دین خدا

یکی از فلسفه‌های اساسی تشریع جهاد در ادیان الهی و به ویژه دین اسلام این است که، جهاد مقدمه‌ای برای تشکیل حکومت صالحان و رخت بر بستن حکومت مشرکان و ملحدان است. چنانچه قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد که: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»؛ و با آنها پیکار کنید، تا فتنه (شرک و سلب آزادی) برچیده شود و دین و (پرستش) همه مخصوص خدا باشد. (بقره/۱۹۳)

۳-۳- قیام مردم به قسط و عدل

نیاز به قسط و عدل در تحقق جامعه صالح و سالم از ضروریات اولیه است. در سایه اجرای عدالت است که همگان به حق خویش می‌رسند و امنیت روحی و روانی نیز در جامعه سایه گستر می‌گردد. آیات کتاب الهی در چندین مورد، سخن از قیام به عدل و قسط سر داده و در یک آیه نیز به صراحت، یکی از اهداف اصلی ارسال رسولان

را «قیام مردم به قسط» دانسته است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها، کتاب آسمانی و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند. (حدید/۲۵)

۴-۳- تشویق مردم برای حرکت در جهت برطرف کردن محرومیت‌ها در جامعه
قرآن مجید برای محقق ساختن هدفش در ایجاد جامعه‌ای توحیدی و مطلوب، مردم را به انفاق و گذشت از مال، ترغیب کرده است، زیرا با وجود تفاوت فراوان میان افراد جامعه از لحاظ برخورداری از امکانات مادی هرگز نمی‌توان انتظار تحقق جامعه‌ای سالم را داشت.

۵-۳- دستور به برادری میان مؤمنان و برحذر بودن از دشمنان
در جامعه بشری به دلیل نیاز افراد بشر به یکدیگر همیشه داد و ستد در حال انجام است و افراد نه تنها در زمینه‌های اقتصادی، بلکه در عرصه‌های فرهنگی و سیاسی نیز در حال تبادل افکار و اندیشه می‌باشند. این تبادل‌ها در سرنوشت جامعه و در سلامت و یا انحراف آن اثر مستقیم دارد. قرآن مجید برای حفظ جامعه اسلامی این روابط را، از هم تفکیک نموده و برای روابط داخلی جامعه که، برخورد مؤمنان با یکدیگر است، دستورالعمل‌های خاصی چون: اصل اخوت، اصل گذشت و ایثار و نظایر آن را مطرح کرده است. برای روابط خارجی نیز اصولی را مقرر داشته که، در سایه عزت نظام اسلامی حفظ شده و بیگانگان را از تسلط بر آن جامعه ممنوع دانسته است. البته داشتن روابط با بیگانگان در حدی که سبب انحراف افراد جامعه اسلامی نشود، مجاز قلمداد شده است. به هرجهت تبیین این روابط نقش بسیار مهمی در هدایت جامعه صالح و سالم دارد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۲/۱-۲۴)

۴-۴- ارکان جامعه مطلوب
یک جامعه مطلوب از منظر آموزه‌های اسلامی، دارای ارکان و مؤلفه‌هایی است که، در تشکیل و حفظ بقای جامعه نقش بسزایی دارند.

۱-۴- رهبریت صالح در جامعه
اگر اسلام به معنای صحیح آن در جامعه اجرا شود و زمامداران نیز اسلامی باشند، باعث جلوگیری از بی‌عدالتی در جامعه می‌شود. اما برخی در پاسخ به انواع بی‌عدالتی در کشورهای غربی، به دموکراسی بودن قوانین‌شان توجیه می‌آورند؛ همان دموکراسی که محصول آن بی‌بند و باری، فساد و فحشاء، ویرانی و فجایع جنگ‌های جهانی اول و دوم در غرب بوده است. چنانچه جنگ جهانی اول، پیدایش کمونیسم را در پی داشته است و جنگ جهانی دوم نیز گسترش نظام کمونیستی در نیم کره زمین

(کشورهای چین، لتونی، استونی، لیتوانی، رومانی، مجارستان، یوگسلاوی و...) به همراه داشت. در ادامه ذکر این نکته حائز اهمیت است که، در ارزیابی کارآمدی هر مکتبی سه عامل می‌تواند مفید باشد: ۱. شناخت مکتب ۲. مجری مکتب شناس ۳. پذیرش کامل مردم. یعنی اگر این سه عامل محقق گردیده و پس از آن ضعفی در امور جامعه به وجود آید؛ در این صورت آن مکتب ناکارآمد می‌گردد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳۳/۱۷) علامه جوادی آملی با نقل سخنی از علامه طباطبائی، رهبر را به عنوان قوه عاقله جامعه مطرح می‌کند. (ر.ک: همان: ۲۹۱)

۴-۲- قانون

یکی دیگر از ارکان جامعه مطلوب قانون است. در جامعه مطلوب اسلامی، قانون‌گذار واقعی خدا بوده و از طریق وحی و نزول قرآن، قوانین را برای انسان‌ها وضع نموده است. استاد جوادی آملی در این رابطه می‌افزاید:

برخی معتقدند که بهترین قانون همان است که اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ تصویب شده است؛ ولی عقیده پیروان مکتب انبیاء بر این است که، هرگز عقل ناقص، قادر به وضع قانون کامل نیست. بنابراین باید واضح قانون، خداوند باشد که خالق نظام هستی است و بر همه نیازهای بشری احاطه دارد. او بر همه حقایق آگاه است. «وَعَلِّمُوا أَنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۳۱) و بر همه امور قادر: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/ ۱۰۹) و همه هستی را مالک: «وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۱۸۹)؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۹۲) در این رابطه امام خمینی (قدس سره) نیز در کتاب صحیفه نور به این اصل اعتقادی اشاره نموده و می‌فرماید:

«باین اصل اعتقادی، ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای پیشرفت‌ها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که به وسیله انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر، به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌ها است.» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۶/۴)

آری، مشکل دنیای امروز خلط مفهوم آزادی و رهایی بوده است، که همانند معضل مشرکان صدر اسلام می‌باشد. همانان که، تسلیم خواسته‌ها و امیال خود و دیگران گردیده، از تعالیم الهی رها شدند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۹۲)

از طرفی قرآن، کتاب جامع سعادت بوده که سهم مؤثری در تأمین سعادت انسان‌ها در آن وجود دارد، و عمل به دستورات آن باعث سعادت‌مند شدن انسان می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳) از طرفی دیگر عقل نیز به عنوان منبع دیگر قانون‌گذاری می‌باشد. اما در عین حال حقوق بشر امروزی از آنجا که از قانون خداوند بی‌بهره است، ناقص می‌باشد. ایشان در جایی دیگر به لزوم وجود قوانین دینی و الهی در اجتماع سخن گفته،

با تاکید بر اجتماعی و فطری بودن انسان‌ها، اجتماع بی قانون را اجتماع پر از هرج و مرج و تنازع بر اثر خودخواهی انسان‌ها معرفی می‌نماید. در این جامعه بی‌قانون، نظم و امنیت مالی و جانی انسان‌ها از بین خواهد رفت؛ بنابراین می‌توان گفت که؛ بشر نیازمند سنت و قانونی است که تمامی افراد در مقابل آن تسلیم بوده و در پرتو اجرای آن، نظم و امنیت در جامعه برقرار شود. (همان: ۵۰)

در جامعه مطلوب قانون مقدم است؛ زیرا این قانون از جانب خداوند سبحان و برای تأمین سعادت جامعه نازل گردیده است. به همین علت است که، خداوند از همان ابتدای خلقت بشر، حضرت آدم (علیه السلام) را فردی با قانون و دارای نبوت آفرید تا در هیچ زمانی، بشر بدون قانون نجاب بخش و سعادت آفرین نباشد؛ برخلاف جوامع غیر خدایی که جامعه مقدم بر قانون است؛ چرا که در این جوامع، قانون مولود تفکر اندیشوران جامعه می‌باشد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۵) علاوه بر اینها، در این جامعه مطلوب نه تنها قانون بلکه اخلاق نیز حکم‌فرما بوده و از این جهت جامعه مطلوب اخلاقی نام نهاده شده که، دارای رکن قانون است. زیرا به عقیده وی، قانون تنها روابط اجتماعی میان مردم را تأمین می‌نماید، اما اخلاق؛ هم تکمیل‌کننده روابط اجتماعی است و هم ضعف قانون را ترمیم می‌کند. (ر.ک: سیدی نیا، ۱۳۷۶: ۱۴۰/۴)

۳-۴- حکومت

یکی دیگر از ارکان جامعه مطلوب، حکومت است. در اینجا لازم است یادآور شود که، منظور از حکومت، حکومتی اسلامی است. با استناد به اصول اسلامی، از دو جهت وجود حکومت در جامعه مطلوب امری ضروری می‌باشد؛ یکی به لحاظ اجرایی؛ یعنی لزوم اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت در جامعه و دیگری به لحاظ سلبی؛ یعنی لزوم نفی حکومت طاغوت و مبارزه با ظلم. با چنین نگرشی به توضیح اهداف حکومت اسلامی می‌پردازیم.

از آنجا که در نظام اسلامی عصر غیبت نیز رهبری، نقشی اساسی را ایفا نموده و اعتبار و مشروعیت همه ساختار و ارکان نظام به ایشان است، می‌توان گفت در این جامعه، ولی فقیه، تمامی اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) را در اداره جامعه دارا بوده و به عنوان متولی دین در عصر غیبت امام عصر می‌باشد و باید اسلام را در همه ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی اش اجرا نماید. (ر.ک: میر احمدی، ۱۳۹۰: ۵۹/۷)

حکومت اسلامی در نظر ایشان، ولایتی بوده نه وکالتی؛ یعنی در آن که مبتنی بر ولایت فقیه است، همانند حکومت مبتنی بر ولایت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) ولایت خدا و دین او را می‌پذیرند، نه ولایت شخص دیگر را به گونه‌ای که امتیاز حقوقی میان شخص حقیقی رهبر و مردم نمی‌باشد. (ر.ک: همان، ۶۰)

اما حکومت‌های جهان از آن جهت که عقل خود را در ساختن جامعه‌ای مطلوب و رساندن انسان به سعادت نهایی کافی می‌دانند، قوانین کشور را وکالتی وضع نموده‌اند،

یعنی هرآنچه اکثر مردم بخواهند در متن قانون می‌آورند، هرچند این قانون مطابق با وحی هم نباشد. (ر.ک: مجتبی زاده، ۱۳۸۹: ۶۰)

ایشان چنین حکومت‌هایی را حکومت مردم بر مردم می‌داند و با متفاوت دانستن آن می‌گوید: نظام اسلامی همچون نظام‌های غربی و شرقی نیست که اکثر مردم به دلخواه خود هرکس را با هر شرایطی، وکیل خود برای رهبری سازند؛ بلکه از طریق متخصصان خبره، از میان فقیهان جامع‌الشرایط، بهترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده، ولایت الهی او را می‌پذیرند؛ کسی که مکتب‌شناس و مکتب‌باور و مجری این مکتب است. پذیرش ولایت او در حقیقت، پذیرش مسئولیت اوست؛ نه اینکه به او وکالت دهند. (ر.ک: همان: ۶۱)

۵- ویژگی‌های جامعه مطلوب

پس از ذکر ارکان واهداف جامعه مطلوب، اکنون به بیان ویژگی‌های این جامعه می‌پردازیم که به عنوان ویژگی‌های اصلی این جامعه سبب مطلوبیت آن گردیده است. ویژگی‌هایی همچون: اقتصاد اسلامی، تقوا، محوریت حق، امر به معروف و نهی از منکر و...

۵-۱- اقتصاد اسلامی

اقتصاد اسلامی به عنوان یکی از ویژگی‌های بسیار مهم جامعه مطلوب بوده که، باعث رواج اخلاق ایده‌آل در سطح جامعه می‌گردد. اما جا دارد قبل از آن، به نظام‌های اقتصادی دیگر نیز اشاره نموده و رابطه‌ی آن‌ها با نظام اسلامی پرداخته شود. دراین‌باره باید گفت، در برابر نظام اقتصادی اسلام دو نظام اقتصادی مهم وجود دارد:

۱. سرمایه داری کاپیتال غرب: دراین نظام مال و سرمایه، در دست عده‌ای از سرمایه‌داران می‌چرخد؛ به گونه‌ای که نبض پوشاک، داروسازی، ماشین سازی و... را در دست داشته و اینها به عنوان کالاهای سرمایه دار باشد؛ این همان نظام سرمایه‌داری است.

۲. نظام کمونیستی سوسیال شرق: دراین نظام پول و سرمایه این بار در بین دولت‌ها د گردش است و توده مردم از تولید و آثار چرخش سرمایه بی‌بهره‌اند که همان نظام د ولت سالاری است.

اسلام با هر دو اینها مخالف بوده و تحقق نظام خود را بر این اساس می‌داند که دولت‌مردان بر اساس شرایط جغرافیایی و استعدادها و امکانات طبیعی، سرمایه را بین توده‌های مردم توزیع نموده، تا هرکسی با توجه به استعداد و نوآوری‌هایی که دارد از آن بهره مند گردد. البته در این میان، افرادی چون سالمندان، بی سرپرستان، خردسالان دچار فقر طبیعی شده که بایستی مساعدت شوند؛ در بیت المال اسلامی سهم ویژه‌ای برای اینچنین افراد پیش بینی شده است. اما نه اینکه همه مردم با صدقه زندگی کنند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۴۲/۱۷)

استاد جوادی آملی در تفسیر آیه ۴ سوره مبارکه نساء به نکته ظریفی اشاره می‌فرماید: «شاید راز آوردن «اموالکم» این باشد که همه مال برای کل جامعه اسلامی است، زیرا جامعه مانند فرد، دارای شخصیت حقوقی است و مجموع ثروت‌ها برای مجموع افراد، یعنی برای جامعه است و از همین رو استفاده از ثروت شخصی هنگامی مجاز است که با منافع جامعه تزاخمی نداشته باشد، بنابراین، چون اموال از آن جامعه است آیه به جامعه خطاب می‌کند و آنان را به حفظ و بهره برداری مناسب از ثروت جامعه فرا می‌خواند.» (جوادی آملی، همان: ۳۲۰/۱۷)

در ادامه باید گفت: طبق تعلیل «الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» مال و ثروت، مایه قوام و استواری اقتصاد فرد و جامعه و به عنوان ستون فقرات اجتماع است که با نابودی‌اش افراد جامعه نیز به خطر افتاده؛ زمین گیر می‌شوند. لذا از دادن اموال به سفیهان باید برحذر بود؛ چنانچه استاد هشدار می‌دهد که این کار باعث به هدر دادن بیت المال و اسباب تبذیر است و کسی به لحاظ اقتصادی رشید به حساب می‌آید که؛ اموال خود را در سرمایه‌گذاری مناسب به کار برده و از مصرف بی‌جا بپرهیزد. بر این اساس، مصحح اسناد اموال به ضمیر مخاطب «کم» نشانه شخصیت حقوقی داشتن جامعه اسلامی است. (ر.ک: همان: ۳۲۱)

مطلب دیگری که در رابطه با اقتصاد جامعه مطلوب می‌توان بدان اشاره نمود، سهم حیاتی گردش پول در جامعه است که مانند گردش خون منظم در شریان‌های جامعه بوده و عامل سلامت و شادابی آن است. بنابراین خداوند، راه درمان را وجوب حقوقی بر افراد ثروتمند می‌داند تا اموال در دست همه بگردد و نیاز طبقه محروم جامعه نیز برطرف شود و این گردش پول در صورت گردش در بین همه افراد جامعه گردش پول صحیح شمرده شده است. (ر.ک: همان: ۳۴۱)

اما هزینه‌های اداره این جامعه مطلوب از چه راه‌هایی فراهم می‌آید؟ استاد جوادی آملی سه راه رسمی را برای تأمین این هزینه‌ها در نظام اسلامی برمی‌شمارد:

۱. انفال: مانند معادن، جنگل‌ها و... که در اختیار حکومت اسلامی است.

۲. وجوه برّیه: مانند خمس، زکات، کفارات، موقوفات، صدقات جاریه

۳. مالیات: یعنی درآمدی که از راه ارائه خدماتی چون: راه سازی، تأمین امنیت، بهداشت و ... به دست می‌آید.

البته ایشان خاطر نشان می‌کند که، اگر از دوراه اول مخارج دولت تأمین گردد، دیگر نیازی به گرفتن مالیات نخواهد داشت. همچنین در کنار اینها، خود عمل به دستورات اسلام از جمله نگرستن و ندادن مال حرام، احتکار نکردن، گران فروشی نکردن، شناخت و ادای حقوق شرعی خود اعم از خمس و زکات و مالیات و... باعث می‌شود که فقر از جامعه بریده شود.

آیت‌الله جوادی آملی ذیل آیات اولیه سوره مبارکه بقره، ضمن بیان روایتی از امام حسن عسکری(ع) در توصیف تقوا؛^۱ حقیقت تقوا را همان شهود علمی و التزام عملی درباره اسناد حسنات عالم و آدم به خداوند و اسناد سیئات آنها به خود آنها دانسته است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۵۴/۲)

سپس ضمن اشاره به این حدیث «التقوی رئیس الاخلاق» با اشاره به رئیس الاخلاق بودن تقوا، معتقد است که تقوا همچون علم، دارای مراتبی از جمله اعم، خاص و اخص است؛ تقوای عام به معنی پرهیز از گناهان است؛ پرهیز خاص همان دوری برخی از حالات و مکروهات و تقوای اخص نیز به معنای پرهیز از مادن لقای الهی است؛ یعنی پرهیز از هرچه که انسان را به لقای الهی می‌رساند. (ر.ک: همان: ۱۵۵)

همچنین پس از ذکر ویژگی‌های صراط و دشواری پیمودن آن به این نکته اشاره می‌نماید که، پرهیزکارانی که در جهاد اکبر، بنیان مرصوص بوده اند واز آنان با عبارت «رُهْبَانُ بِاللَّيْلِ وَأَسَدٌ بِالنَّهَارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۰/۶۵) تعبیر شده است، در پیمودن عملی صراط قسط و عدل موفق بوده اند؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت: در سایه صیانت فطرت راستین و رعایت تقوا، می‌توان چیزی را که از موباریکتر بوده و در تاریکی شب تشخیص داده و بر چیزی که از شمشیر تیزتر است در تاریکی شب به سلامت گذشت. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵۱۳/۱-۵۱۴)

ایشان ضمن اشاره به کاهش مشکلات جامعه با تقوا، به لزوم رعایت آن در جامعه تاکید نموده و اذعان می‌دارد: «تقوا، کلید عمل درست و ذخیره‌ای برای آخرت است و انسان را از هواهای نفسانی نجات می‌دهد.» همچنین در جایی دیگر، به ذکر عوامل تقوا در جامعه اسلامی می‌پردازد که از جمله آنها: تقوا در وصیت وارث است که وجود تقوا و عدل را در آن موجب وجوب عمل به آن دانسته است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۰۹/۹)

قوانین بشری همچون قوانین الهی تضمینی در عادلانه و خردمندانه بودن آنها نیست، راه پذیرای قانون حق بودن در جامعه را با توجه به آیه ۸ سوره شمس «فَأَلْهَمَّا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ فطرت سالم انسانی که به فجور و تقوای خود ملهم است، باید دانست. می‌توان گفت قانون شکنی و عصیان، ناشی از پیروی از هوای نفس و خودخواهی است، یعنی هرچه انسان بر نفس خود مسلط تر باشد، پیروی از هواهای شیطانی در

۱. «... (لِلْمُتَّقِينَ) الَّذِينَ يَتَّقُونَ الْمُؤَبَقَاتِ وَيَتَّقُونَ السَّفَةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى إِذَا عَمَلُوا مَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ عَمَلُهُ عَمَلُوا بِمَا يُوجِبُ لَهُمْ رِضًا رِيقَهُمْ. (هدی) ... بَيَانٌ وَشَفَاءٌ (لِلْمُتَّقِينَ) مِنْ شِيعَةِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى إِلَهُمْ اتَّقُوا أَنْوَاعَ الْكُفْرِ فَتَرَكُوا وَاتَّقُوا الذُّنُوبَ الْمُؤَبَقَاتِ فَفَرَضُوا وَاتَّقُوا إِظْهَارَ أَسْرَارِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْرَارَ أَزْكَيَاءِ عِبَادَةِ الْأَوْصِيَاءِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ فَكْتُمُوهَا وَاتَّقُوا سِتْرَ الْعُلُومِ عَنْ أَهْلِهَا الْمُسْتَقِينَ لَهَا وَفِيهِمْ تَشْرُوهَا» (علامه مجلسی، ۱۱۰۳: ۱۵/۱۰ و ۳۸۰/۸۹)

او کمتر شده در نتیجه، قانون پذیری و اطاعت او بیشتر می‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۳/۳۲۷-۳۲۸)

بدین ترتیب، برنامه هریک از امامان معصوم -علیهم السلام- این بود که، ساختار نظام اسلامی بر پایه تقوا باشد و بر اساس این بنیان مرصوص، به ایفای نقش خود قیام و اقدام کند. بنابراین تأسیس حوزه علمیه‌ی امام باقر و امام صادق -علیهما السلام- مانند تأسیس حکومت علوی و حسنی، قیام حسینی، تحمل زندان موسوی، پذیرش ولایت عهدی رضوی و... همگی بر محور عنصر تقوا بوده است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳/۲۹۲) بنابراین می‌توان گفت که، این ویژگی یکی از ویژگی‌های ممتاز جامعه مطلوب بوده است. براساس توجه به فرامین کارشناسان و کارگزاران تقوا که همان اهل بیت عصمت و طهارتند، این جامعه اداره می‌شود. همانطور که تقوای الهی به عنوان مهم‌ترین عامل ریزش برکت فراوان خداوند می‌باشد. چنانکه در حدیثی از امیرالمومنین (ع) آمده است که فرمود: «فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى... وَبَلَّتْ عَلَيْهِ الْبَرَكَةُ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۵: ۱۹۸) و همچنین طبق این حدیث نبوی «الْمُتَّقُونَ سَادَةُ الْفُقَهَاءِ قَادَةُ الْجُلُوسِ إِلَيْهِمْ عِبَادَةُ» متقیان سرور و فقیهان رهبرند و نشستن با آنان عبادت است. (شیخ طوسی، ۱۳۸۸: ۱/۲۲۵) همانطور که تقوا رئیس صفات اخلاقی بوده و سایر فضایل مرسوم آن، بنابراین متقیان نیز سمت سیادت معنوی جامعه‌ی متدین را بر عهده دارند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱/۴۲۲) زیرا انسان متقی بر طبق آیه‌ی ۲ سوره طلاق: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»؛ از شبهه‌های علمی و شهوت‌های عملی در امان است. همچنین حدیث نبوی «مَنْ شَبَّهَاتِ الدُّنْيَا وَمِنْ غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَشَدَائِدِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (طبرسی، ۵۳۶: ۹/۴۶۰) پرهیزگاری باعث می‌شود، خداوند بر انسان پرهیزکار، راه خلاص از شبهه‌های دنیا و نجات از دشواری‌های مرگ و سختی‌های قیامت را قرار دهد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱/۴۲۴) در این صورت اگر جامعه‌ای اهل تقوا باشد، هیچ چیزی آن را از پا در نیاورده و از هر خطری نجات می‌یابد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷)

«لذا در بیانات نورانی حضرت امیر المومنین علیه السلام آمده است که «التَّقْوَى رَأْسُ الْأَخْلَاقِ» (فیض الاسلام، ۱۳۸۵: ح ۴۰۲) تقوا، فرمانروای سایر فضایل نفسانی است یعنی اگر عدل و عفو و صبر و سایر فضایل، اخلاق حسنه اند، راهنما و رهبر اخلاق حسنه تقوا است. چون تقوا محور کرامت است، معلوم می‌شود تمام این فضایل، زمینه آن است که انسان به آن محور و رئیس الاخلاق برسد و کریم گردد.» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۱/۲۱۹)

۳-۵- وحدت

بی شک اتحاد و انسجام افراد جامعه عامل صعود بوده و اختلاف، سهمگین‌ترین سبب انحطاط و سقوط جامعه است که، می‌توان علت تأکید اسلام بر اتحاد و دوری از تفرقه

واختلاف را همین عامل دانست. با این مقدمه علامه جوادی آملی می‌فرماید :
 «سعادت انسان وجاودانگی جامعه در سایه اتفاق و اتحاد رقم می‌خورد و همه عقب ماندگی‌ها و جمود جامعه مولود تفرقه، اختلاف و عداوت افراد جامعه به یکدیگر است.»
 (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۵۴)

در دین اسلام، وحدت واقعی و اتحاد حقیقی جایگزین وحدت ظاهری و تصنعی قرار گرفته، بر همین اساس ملاک و معیار اسلام برای اتحاد افراد چیزی نیست جز اعتقاد دینی و پایبندی به آن، نه آنچه که حکومت‌ها تدارک دیده‌اند. لذا عواملی همچون: زبان، نژاد، رنگ، زمین و قومیت، از آنجا که اموری اعتباری و قراردادی بوده که حکومت‌ها آن‌ها را بنا نهاده‌اند، در اسلام محور وحدت نبوده و بیشتر به تشدید تفرقه می‌انجامند. (ر.ک: همان: ۳۵۵)

ایشان همچنین وحدت را، یکی از نعمت‌های الهی برشمره و با توجه به آیه ۱۰۳ سوره آل عمران «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» اختلاف و تشتت در جامعه را از عذاب‌ها و بلایای شکننده و وحدت را از نعم الهی می‌داند. (ر.ک: همان: ۵۳۲) درجایی دیگر در تفسیر این آیه شریفه، یادآور می‌شود که، خداوند در پرتو وحی به مسلمانان نعمت وحدت بخشید و از آنجا که، این نعمت مانند نعمت‌های مادی نبوده، دارای علل صوری نمی‌باشد تا از راه‌های عادی فراهم گردد، بلکه علاوه بر جمع شدن صوری انسانها، این دلها و اراده‌های آنان است که با یکدیگر متحد گردیده و باعث اتحاد یک جامعه و پیشبرد اهداف انقلاب می‌شود. این نعمتی از جانب خداوند به جامعه مطلوب است که دارای افراد با تقوا می‌باشد. (ر.ک: همان، ۱۳۹۷: ۴/۶۷) همچنین ایشان از تفریق مذموم در جامعه، به شق عصای مسلمین که همان فتنه‌هایی است که جامعه اسلامی را متفرق می‌سازد، یاد می‌کند. (ر.ک: همان: ۶۰۲)

علامه جوادی آملی، یکی دیگر از عوامل وحدت انجام وظایف متقابل ملت و دولت برشمرده، اذعان می‌دارد که؛ با این کار نه تنها وحدت و عزت حفظ می‌گردد بلکه زمینه نفوذ یا تأثیر دشمن را در مملکت از بین می‌برد. در ادامه به ۷ ویژگی رفتار اقتدارآور در جامعه اشاره نموده که، یکی از آنها رفتار هماهنگ با وحدت است؛ ایشان رفتاری را عامل اقتدار ملی می‌داند که نه تنها دارای جنبه فردی بلکه واجد حیثیت اجتماعی بوده و همگی به صحت آن به زیبایی فتوا داده و ضرورت انجام آن را امضا نموده و هیچ کسی دعوی برتری نکند و همه در آن وحدت وانسجام داشته باشند، از این فضیلت به وحدت ملی تعبیر آورده می‌افزاید:

«این فضیلت برین، همان وحدت ملی است که گفتار حکیمانه امیرالمومنین (ع) درباره‌اش چنین است: «وَأَلْزَمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفِرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ» (فیض

الاسلام، ۱۳۸۵: ۱۲۷) همراه جامعه بزرگ اسلامی باشید و از آن جدا نشوید؛ زیرا قدرت و حمایت خدا با جامعه متحد است و از اختلاف و جدایی پرهیز نمایید؛ زیرا کسی که از امت اسلامی فاصله بگیرد، طعمه دیو شیطنت است؛ همان طور که گوسفند جدای از رمه، طعمه گرگ است. در جایی دیگر یکی از سنت‌های دیرپای الهی را که تمامی قلمرو زمین و زمان مشمول آن هستند این گونه بیان نموده است: «ولا تباعضوا فإِنَّهَا الْحَاقَّةُ» (همان: ۸۶) بغض و کینه یکدیگر را در دل رشد ندهید؛ زیرا دشمنی، همانند تیغ تیزی است که به دست دو طرف خصومت است. هر روز با تهمت، دروغ، توطئه، اهانت، تحقیر و... نسبت به همدیگر، بوته‌های دین تراشیده می‌شود و موهای باریک همت، با تراش روزانه نابود می‌گردد و هرگز امیدی برای روشنی جدید نیست. بنابراین وحدت جامعه از مهمترین علل اقتدار ملی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۳۷/۱)

منبع اصلی این پیام‌ها، همانا وحی الهی است که جامعه را به اعتصام به حبل الله فرا خوانده و از هرگونه تفرقه برحذر می‌دارد. چنانچه در حدیث نبوی نیز چنین آمده است: «الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفِرْقَةُ عَذَابٌ» (پاینده، ۱۳۶۳: ۲۰۶/۱) اگر ملتی به خطر تفرق مبتلا شد، شائبه تعذیب الهی را به همراه دارد. بنابراین می‌توان گفت؛ با توبه، آن عذاب به رحمت که همان وفاق ملی است مبدل می‌گردد.

همچنین نقش انبیاء در وحدت اجتماع بسیار مهم بوده است؛ زیرا تعالیم انبیاء باعث رشد و تعالی اجتماع گردیده به گونه‌ای که خلأ آن باعث تباهی جامعه انسانی در مسیر خود است. سپس به گام‌های بلند انبیاء در این امر خطیر اشاره نموده می‌افزاید:

«گام مهم و بلند رسولان الهی این بود که، مردم را به حیثیت اجتماعی خود آشنا و اصول و مبانی مشترکی را به آنان ارائه کردند تا جامعه‌شان از نظر کمی و کیفی رشد کند. برای تعالی و شکوفایی جامعه و تضارب آرا و هدر نرفتن اندیشه‌های متنوع افراد، که سرمایه فرهنگی است و تباه نشدن جامعه، انبیای الهی مردم را به وحدت و انسجام دعوت و هدایت کردند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۶۰)

با این توضیحات و همچنین استناد آوردن آیه ۵۹ سوره نساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» مرجع حل اختلافات را وحی الهی و پیامبر (ص) دانسته و علت آن را عادل و معصوم بودن ایشان و مصون بودن قانون که همان وحی الهی است می‌داند. (ر.ک. همان: ۳۶۲)

ایشان در پایان پس از ذکر دلایلی از قرآن، بر این اساس که اسلام، اساس اجتماع انسانی را بر مبنای عقیده و ایمان بنا نهاده است و بیان معیار اتحاد که، ایمان و عمل صالح و وحدت و همدلی مسلمانان است، نتایج را اینگونه بیان می‌دارد:

۱. مهمترین نعمت اجتماعی پس از توحید، عدل و... همانا وحدت است. «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ وَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران/ ۱۰۳)

۲. اصالت انسان به روح ملکوتی وی و هسته مرکزی اتحاد، عزم قلبی اوست و این هسته مرکزی با هیچ عامل مادی رام نخواهد شد. «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ» (انفال/ ۶۳)

۳. برگشت از حق، گرایش به باطل، ترجیح دنیا بر آخرت، فروش شرف و استقلال به فرومایگی و خواری، سبب غضب الهی شده و نعمت وحدت جامعه را به نقیمت اختلاف بدل می‌کند. «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مَنْ فَوْقَكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعاً وَيُذِيقَ بَعْظَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ تُصْرَفُ الْآيَاتُ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (انعام/ ۶۵) (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۵۷)

۴-۵- عدالت محوری

آیت‌الله جوادی آملی، در ضمن تفسیر آیات مربوط به عدالت در تفسیر تسنیم، بارها تعریف عدالت را بیان نموده است. چنانچه در ذیل آیه ۱۱۵ سوره انعام در تعریف عدل آورده است: «اگر هر چیزی در جای خودش قرار گیرد، عدل ناب حاصل می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶۰۶/۲۶)

همچنین در تفسیر آیه ۹ سوره شعرا آورده است: «عدل، یک مفهوم شفاف و روشنی دارد و یعنی وضع کل شیء فی موضعه یعنی هر چیزی را انسان در جای خودش قرار بدهد.» (ر.ک: همان)

ایشان توانمندی در رعایت عدالت را از راه مراجعه به درون و شناخت خود و اندازه پرهیزگاری می‌داند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۴۵) از آنجا که خداوند، تنها عامل آگاه از قرار گرفتن هر چیزی در جای خود بوده، پس مبدا تشخیص عدل و ظلم نیز شریعت الهی است و عدل که دراصل، همان وضع شیء فی موضعه است، بدون شناخت حد وجودی شیء و استحقاق ذاتی وی ممکن نمی‌باشد. (همان: ۱۷/ ۵۷۶)

عدالت اجتماعی همچون حق محور بودن مقتضای فطرت انسان است نه طبیعت او؛ زیرا خداوند ساختار بشر را به گونه‌ای آفریده که برای رفع نیازمندی‌های خود نیازمند ارتباط با دیگران است. از آنجا که انسان مدنی بالطبع است، تنها عقل و فطرت از درون و وحی و نبوت از بیرون، می‌تواند خوی سرکش استخدام و یغماگری او را سامان بخشیده و وی را به خدمت و تبعیت از قانون و نظم فرا خواند. (ر.ک: همان: ۳۲۱) یعنی ایشان همانند علامه طباطبائی بر این عقیده است که، استخدام و استثمار موجودات دیگر واز جمله انسان‌ها، کوشش اولیه آدمی است و از آنجا که در هم نوع خود نیز، همین گرایش‌ها را درمی‌یابد، ناگزیر به خدمت متقابل تن می‌دهد؛ این خدمات متقابل در نهایت به صورت قانون اجتماعی، سامان می‌یابد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۷۰) ایشان همچنین انبیاء را حق مدار و عدل محور معرفی می‌نماید. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۶/ ۲۹) و با عدل قرآن خواندن ایشان، یادآور می‌شود که برای تعیین مصادیق عمل صالح عقل کفایت نمی‌کند؛ بنابراین، مرجع نهایی تشخیص صلاح و فلاح دلیل معتبر عقلی و نقلی است که نقلی آن،

به استناد قرآن و سنت معصومین -علیهم السلام- خواهد بود. (ر.ک: همان، ۱۳۹۸: ۵/ ۶۷-۶۸) پس می‌توان گفت: عدالت اجتماعی و تعاون همگانی در جامعه، تنها در سایه وحی و شریعت و انسان‌های عادل برقرار می‌شود.

۵-۵- اخلاق اجتماعی

همانطور که آیت‌الله جوادی آملی به نقل از خواجه نصیر الدین طوسی به ذکر فواید دین پرداخته است، انسان را نیازمند علم اخلاق و سیاست در نظام زندگی و معیشت دنیوی دانسته و فلسفه وجودی انبیا را راهنمای بشر به اخلاق فاضله و تدبیر امور منزل و تنظیم امور اجتماعی می‌داند و دلیل آن را اهمیت زیاد اخلاق و سیاست در زندگی انسان معرفی می‌نماید. همانطور که در آیات ۱۹۹ سوره اعراف گذشت. «حُدِّ الْعَفْوَ وَأُمِّرَ بِالْعَرَفِ وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ عفو پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان رخ برتاب و اعراض کن. همچنین در آیه ی ۹۰ سوره نحل می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ بِأُمُورِ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعَظِّمُ لَكُمْ تَذَكَّرُونَ» خدا به پیامبرش فرموده است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۳)

خداوند جامعه دینی را هم به عدل که از وظایف واجب انسانی است، دعوت کرده و هم به احسان که از فضایل راجح اجتماعی است. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰) به دلیل اینکه در راستای آن، با خلق نیکو با مردم برخورد نماید. اخلاق اجتماعی از چندان اهمیتی برخوردار بوده که خداوند در کنار پیمانی که از بنی اسرائیل در مسائل اعتقادی و احکام فقهی و حقوقی گرفته است، درباره مسایل اخلاقی نیز از آنان تعهد گرفته و این تنها به دلیل تأثیر بنیادین اخلاق در سعادت جامعه انسانی بوده است. می‌توان گفت: امتی توان گام برداشتن در راه سعادت را دارد که اصول اخلاقی را درباره خانواده و ارحام خویش رعایت نموده و در قبال سرپرستی ایتام و مساکین و ضعیفان جامعه، احساس مسئولیت نماید و در سخن گفتن نیز، جانب نیکی را رعایت کند. همانطور که خداوند رسول اکرم (ص) را مامور به دعوت به نیکویی با رعایت جانب حق نموده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵) (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵/ ۳۲۸)

ایشان همچنین در برخورد اولیه و تعاملات و معاشرت، نظر اسلام را قاعده‌ی «اصالت الصَّحَّة» دانسته و به آیه‌ی شریفه‌ی: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) استناد می‌نماید و می‌فرماید: «مفاد قاعده مزبور این است: تا زمانی که دلیل قاطعی بر نادرستی فعل شخصی نیافتی او را به بدی متهم نکن و رفتار وی را بر وجه صحیح حمل کن؛ چنانکه در برخی روایات آمده است: «ضِعْ أَمْرَ أَخِيهِ عَلَى أَحْسَنِهِ» (کلینی، ۱۳۸۲: ۲/ ۳۶۲)؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵/ ۳۸۲)

ایشان همچنین این اصل را، یک اصل انسانی صرف دانسته و در این باره در همان کتاب می‌نویسد:

«این قاعده را همه فقها پذیرفته و آن را یک اصل انسانی صرف می‌دانند؛ زیرا مینا را بر کرامت انسانی قرار می‌دهد و بر تعاون و تعاطف بین مردم تأکید دارد و آنان را از آنچه سبب برانگیخته شدن کراهت و نفرت است دور می‌سازد. با این اصل ثابت می‌شود که، اسلام تنها به اعتقاد و عبادت اکتفا نمی‌کند، بلکه به انسانیت و کرامت انسان‌ها نیز توجه تام دارد و راه‌های رسیدن به زندگی پرثمر را به آنان نشان می‌دهد؛ هرچند آنچه در فقه رواج دارد، اجرای اصل مزبور نسبت به افعال مسلمانان است. لیکن بعد از توسعه صلاح و فساد و تعیین جایگاه هر کدام، می‌توان بین فتوای فقه متعارف و دستور اخلاقی عام جمع کرد؛ یعنی اختصاص «اصالة الصّحّة» به معنای خاص فقهی آن به حوزه‌ی اسلامی، مانع تعمیم آن به معنای عام تفسیری و اخلاقی در قلمرو وسیع انسانیت نخواهد بود.» (همان، ۳۸۳)

در رابطه با اهمیت حسن خلق در اداره جامعه به آیه ۴ سوره قلم «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» اشاره نموده و دلیل آن را، به بزرگی یاد نمودن خلق پیامبر اکرم (ص) در این آیه می‌داند. اما سر این نکته، طبق نظر ایشان در این است که، عامل بهره‌مندی مردم جامعه از رهبران و مدیران امت، علاوه بر علم، خلق نیکوی آنان بوده و همین امر سبب جلب محبت آنان گردیده است. این مسئله، جدای از علم ایشان است چرا که اکثر مردم از درک معارف بلند ائمه عاجز می‌باشند و تنها به چیزی احترام می‌گذارند که از آن طرف ببینند و اخلاق نیکو از این قبیل است. بر همین اساس است که، بیشتر کلمات قصار نهج البلاغه که در دل‌های مردم جا گرفته است، در زمینه مسائل اخلاقی بوده و به نکاتی پرداخته است که، با زندگی روزمره مردم و مشکلات آنان تماس دارد. (ر.ک: همان: ۳۸۳-۳۸)

۶-۵- امر به معروف و نهی از منکر

ایشان در تفسیر آیه ۹۶ سوره مومنون «إِذْفَعَ يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ» معتقد است؛ در نهی از منکر، باید به نحو شایسته و معروف، نهی از منکر نمود. چنانچه می‌فرماید:

«برای همه مومنان شایسته است در جامعه اسلامی بدی دیگران را با روش نیک پاسخ گویند؛ یعنی به جای طرد بدکاران، بدی را از بین ببرند و در برطرف کردن خوی بدی، روش نیک را برگزینند.» (همان: ۳۸۲)

ایشان همچنین در توضیح منشأ ردایل اسرائیلیان، یکی از آنها را، ترک امر به معروف و نهی از منکر دانسته و آن را به عنوان ظلم به جامعه مطرح می‌نماید و به نوعی ترک آن را در جامعه ظلم مداری تلقی نموده و اذعان می‌دارد که، از چنین گروه ظلم مداری غیر از فجایع علمی و اخلاقی توقع نیست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵/ ۵۴۵)

در جایی دیگر، این اصل را از اصول ارتقا و پایه پیشرفت و پویایی جامعه تلقی نموده و رعایت امر به معروف و نهی از منکر را از لوازم تربیت صحیح بر می‌شمرد. به دلیل

اینکه، دوری فرد یا جامعه از انجام امر به معروف و نهی از منکر سبب دوری از سعادت و پیشرفت می‌گردد. در نتیجه؛ عمل به این اصل را وظیفه و رسالت همه مسلمانان می‌داند. (ر.ک: همان: ۳۷۸)

نتیجه‌گیری

حال که مسلم شد، اخلاق اجتماعی از چندان اهمیتی برخوردار است که، رعایت آن در سعادت جامعه انسانی تأثیری بنیادین دارد؛ پس از شناخت اهداف وارکان متعالی جامعه مطلوب و طرح و تبیین ویژگی‌های این جامعه، راهی برای رسیدن به جامعه‌ای ایده‌آل پیدا نموده تا، بتوانیم این جامعه را به جامعه ظهور، از هر جهت نزدیک‌تر نماییم؛ به گونه‌ای که جامعه‌ای بر محور تقوا و عدالت و زمینه اجرای حدود الهی در سایه رعایت امر به معروف و نهی از منکر، وحدت و انسجام ملی و اقتصاد اسلامی به وجود آید و همگان در رواج اخلاق ایده‌آل در سطح جامعه و تبدیل آن به جامعه اخلاقی مطلوب یاری نمایند.

با یادآوری این نکته که، توجه به این دستورات در مسائل اجتماعی، جامعه را به سمت مطلوبیت کشانده و می‌توان این امور را از ویژگی‌های جامعه مطلوب اخلاقی برشمرد.

منابع و مأخذ

۱. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۶۳): «نهج الفصاحه»، مترجم: غلامحسین مجیدی خوانساری، قم: انتشارات انصاریان، چاپ پنجم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «تفسیر تسنیم - جلد ۴ و ۷»، قم: اسراء، چاپ نهم.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸): «تفسیر تسنیم - جلد ۲ و ۳ و ۵ و ۹ و ۱۷ و ۲۶»، قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲): «اسرار عبادات»، قم: انتشارات الزهراء، چاپ چهارم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «هدایت در قرآن»، قم: انتشارات اسراء، چاپ هفتم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰): «جامعه در قرآن»، قم: انتشارات اسراء، چاپ سوم.
۷. جوادی آملی، عبدالله و محمدرضا مصطفی پور (۱۳۸۶): «انتظار بشر از دین»، قم: انتشارات اسراء، چاپ چهارم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸): «ولایت فقیه و عدالت»، قم: انتشارات اسراء، چاپ بیستم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵): «تفسیر تسنیم - ج ۱»، قم: انتشارات اسراء، چاپ دوازدهم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹): «ادب فنای مقربان»، قم: انتشارات اسراء، چاپ سیزدهم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴): «ادب فنای مقربان»، قم: انتشارات اسراء، چاپ دهم.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹): «کرامت در قرآن»، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «تسليم اندیشه، دفتر سوم»، تحقیق سید محمود صادقی، قم: انتشارات اسراء، چاپ چهارم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲): «شریعت در آینه معرفت»، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «قرآن در قرآن»، قم: انتشارات اسراء، چاپ چهاردهم.
۱۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۸): «صحیفه امام»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۸۴ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: انتشارات ذوی القربی، چاپ سوم.
۱۸. سیدی نیا، سید اکبر (۱۳۷۶): «خلافت الهی با تاکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، فصلنامه قسبات، شماره ۴، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۵۳۶ق): «مجمع البیان»، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، چاپ چهارم.
۲۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۸): «امالی»، ترجمه صادق حسن زاده، قم: انتشارات اندیشه هادی، چاپ اول.
۲۱. عمید، حسن (۱۳۷۶): «فرهنگ عمید»، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دهم.
۲۲. فلسفی، محمد تقی (۱۳۶۶): «اخلاق از نظر همزیستی و ارزش های انسانی»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.
۲۳. فیض الاسلام، سیدرضی (۱۳۸۵): «نهج البلاغه»، ترجمه علی اصغر فقیهی، قم: انتشارات آیین دین، چاپ اول.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۲ق): «اصول کافی»، بیروت: مؤسسه الوفا، چاپ اول.
۲۵. کلانتری، عبدالحسین (۱۳۵۹): «بررسی مساله اجتماعی از دیدگاه محمدباقر صدر»، دوفصلنامه علمی پژوهشی متفکران مسلمان.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷): «اخلاق در قرآن»، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۱۰۳ق): «بحار الأنوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۸. میر احمدی، منصور (۱۳۹۰): «مردم سالاری دینی در اندیشه آیت الله جوادی آملی»، نشریه حکمت اسراء، شماره ۳، انتشارات اسراء.
۲۹. مجتبی زاده، علی (۱۳۸۹): «نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت از منظر آیت الله جوادی آملی»، نشریه حکومت اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

The Holy Quran

1. Payende, Abolghasem (1363SH): "Nahj al-Fasaha", translated by Gholam Hossein Majidi Khansari, Qom: Ansarian Publications, fifth edition.
2. Javadi Amoli, Abdullah (1397SH): "Tafsir Tasnim - Volumes 4 and 7", Qom: Esraa Publishing, ninth edition.
3. Javadi Amoli, Abdullah (1398SH): "Tafsir Tasnim - Volumes 2, 3, 5, 9, 15, 17 and 26", Qom: Esraa Publishing, sixth edition.
4. Javadi Amoli, Abdullah (1372SH): "Secrets of Worship", Qom: Al-Zahra Publications, fourth edition.
5. Javadi Amoli, Abdullah (1397SH): "Guidance in the Quran", Qom: Esraa Publications, seventh edition.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1390SH): "Society in the Quran", Qom: Esraa Publications, third edition.
7. Javadi Amoli, Abdullah and Mohammad Reza Mostafapour (1386SH): "Man's expectation from religion", Qom: Esraa Publications, fourth edition.
8. Javadi Amoli, Abdullah (1398SH): "Velayat-e-Faqih and Justice", Qom: Esraa Publications, 20th edition.
9. Javadi Amoli, Abdullah (1395SH): "Tafsir Tasnim - Volume 1", Qom: Esraa Publications, twelfth edition.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1399SH): "Adab Fana Moqarrebani", Qom: Esraa Publications, 13th edition.
11. Javadi Amoli, Abdullah (1394SH): "Adab Fanae Moqarrebani", Qom: Esraa Publications, 10th edition.
12. Javadi Amoli, Abdullah (1369SH): "Dignity in the Quran", Qom: Raja Cultural Publishing Center, third edition.
13. Javadi Amoli, Abdullah (1397SH): "Nasim Andisheh, Third Office", research by Seyyed Mahmoud Sadeghi, Qom: Esraa Publications, fourth edition.
14. Javadi Amoli, Abdullah (1372SH): "Sharia in the Mirror of Knowledge", Qom: Raja Cultural Publishing Center, first edition.
15. Javadi Amoli, Abdullah (1397SH): "Quran in the Quran", Qom: Esraa Publications, fourteenth edition.
16. Khomeini, Ruhollah (1378SH): "Sahifa Imam", Tehran: Institute for Compiling and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA), fifth edition.
17. Ragheb Isfahani, Abolghasem Hussein Ibn Mohammad (1384 AH): "Vocabulary of Quranic words", Beirut: Dhu al-Qirbi Publications, third edition.
18. Sayed Nia, Sayed Akbar (1376SH): "Divine Caliphate with Emphasis on the Viewpoint of Ayatollah Javadi Amoli", Ghabasat Quarterly, No. 4, Institute of Islamic Culture and Thought.
19. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (536 AH): "Majma 'al-Bayan", Beirut: Dar al-Ma'rifah Publications, fourth edition.
20. Tusi, Mohammad Ibn Hassan (1388SH): "Amali", translated by Sadegh Hassanzadeh, Qom: Andisheh Hadi Publishing, first edition.
21. Amid, Hassan (1376SH): "Farhang Amid", Tehran: Amir Kabir Publications, tenth edition.
22. Philosophical, Mohammad Taghi (1366SH): "Ethics in terms of coexistence and human values", Tehran: Islamic Culture Publishing Office, sixth edition.

23. Faiz al-Islam, Sayyed Razi (1385SH): "Nahj al-Balaghah", translated by Ali Asghar Faqih, Qom: Acin Din Publications, first edition.
24. Kolaini, Mohammad Ibn Ya'qub (1382 AH): "Osol Al-Kafi", Beirut: Al-Wafa Institute, first edition.
25. Kalantari, Abdolhossein (1359SH): "Study of the social issue from the perspective of Mohammad Baqir Sadr", a bi-monthly scientific research journal of Muslim thinkers.
26. Makarem Shirazi, Nasser (1377SH): "Ethics in the Quran", Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib (AS) School, first edition.
27. Majlisi, Mohammad Baqir (1103 AH): "Bahar Al-Anwar", Beirut: Dar Al-Ehya Al-Torath Al-Arabi, first edition.
28. Mir Ahmadi, Mansour (1390SH): "Religious Democracy in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli", Hekmat Esraa Magazine, No. 3, Esraa Publications.
29. Mojtaba Zadeh, Ali (1389SH): "Islamic Political System in the Age of Absence from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli", Journal of Islamic Government, Fifteenth Year, No. 1, Institute of Humanities and Cultural Studies.

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

Comparative study of verses 83-81 of Surah Al-Imran Among the interpretations of Majma 'al-Bayan, Al-Mizan and Tasnim

(Received: 07/02/1400 - Accepted: 07/07/1400)

Leila Khani Oshani¹

Zahra Sedighi²

Abstract

Comparative studies have been considered in the present century, because in this type of studies, the advantages and disadvantages of theories are revealed. The present study, in order to obtain the differences and commonalities of the three interpretations of Majma 'al-Bayan, Al-Mizan and Tasnim, verses 83-81 of Surah Al-Imran in a descriptive-analytical and comparative method from the point of view of three commentators, namely Sheikh Tabarsi, Allameh Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli examines. In this research, first Surah Al-Imran and the mentioned interpretations are introduced and then the commentators' opinions about verses 81-83 of Al-Imran are compared with each other. The results of the article indicate that; While all three commentators have tried to interpret the verses that are in the same context, in one section and not separately, there is also a parallel between the comments of the commentators. Also, one of the best ways to deeply understand the verses of the Holy Quran and the influence of the divine verses in the heart and soul, is to use comparative interpretation.

Keywords: Surah Al-Imran, Al-Mizan, Tasnim, Majma 'al-Bayan, Comparative Studies.

دو فصلنامه علمی مطالعات تفسیری قرآن پژوهی

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

1. M.Sc., Majid Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Tehran, Iran. (Responsible author) le.khani.90@gmail.com

2. M.Sc., Majid Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Malayer, Iran. zahra.sedighi1372@gmail.com

بررسی مقارنه‌ای آیات ۸۳-۸۱ سوره آل عمران،

میان تفاسیر مجمع البیان، المیزان و تسنیم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷)

لیلا خانی اوشانی^۱

زهرا صدیقی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به منظور دست‌یابی به موارد اختلاف و اشتراک سه تفسیر مجمع البیان، المیزان و تسنیم، آیات ۸۳-۸۱ سوره آل عمران را به روش توصیفی-تطبیقی از دیدگاه سه مفسر یعنی شیخ طبرسی، علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، مورد بررسی قرار می‌دهد. مطالعات تطبیقی یا مقارنه‌ای، در قرن حاضر مورد توجه قرار گرفته است، زیرا در این نوع بررسی‌ها، محاسن و معایب نظریه‌ها آشکار می‌گردد. همچنین یکی از بهترین راه‌ها، جهت فهم عمیق آیات قرآن کریم و نفوذ مراد آیات الهی در دل و جان، بهره‌بردن از تفسیر تطبیقی است. بنابراین ضرورت چنین پژوهش‌هایی روشن است. در این پژوهش، ابتدا سوره آل عمران و تفاسیر مورد نظر معرفی می‌شوند و سپس آیات مربوطه از هر سه تفسیر مورد توجه قرار گرفته و نظریات مفسران با یکدیگر مقایسه و تطبیق داده خواهند شد. نتایج مقاله حاکی از آن است؛ ضمن اینکه، هر سه مفسر سعی کرده‌اند آیاتی را که در یک سیاق‌اند، در یک بخش تفسیر کنند، بین نظرات مفسران هم‌سوپی دیده می‌شود.

کلید واژه‌ها: سوره آل عمران، المیزان، تسنیم، مجمع البیان، مطالعات تطبیقی.

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

۱. دانش‌آموخته کارشناس ارشد، رشته علوم قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول) le.khani.90@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناس ارشد، رشته علوم قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر، ایران.

zahra.sedighi1372@gmail.com

مقدمه

قرآن کتابی است که، برای زندگی و عمل آمده و بدین منظور، باید فهمیده شود. مفسران در فهم آیات آن تفاوت‌هایی دارند؛ اما در برخی از آیات، تفاوت‌ها بسیار جدی و ماهوی است. ازسوی دیگر در مطالعات قرآنی از شیوه‌های متنوعی استفاده می‌شود؛ به‌ویژه در یک قرن اخیر شیوه‌های جدیدی صورت گرفته است؛ بنابراین مطالعات تطبیقی در عصر حاضر، یک روش بسیار مهم در حوزه مطالعات دانش‌هاست که در موضوعات مختلف امکان‌پذیر است. این روش درواقع شناخت موضوع یا مسأله‌ای در پرتو مقایسه است که، با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و اختلاف انجام می‌پذیرد. به‌همین منظور، در مقاله‌ی حاضر، آیات ۸۳-۸۱ سوره آل عمران مورد توجه قرار گرفته است و دیدگاه سه مفسر، یعنی شیخ طبرسی، علامه طباطبائی و آیت ... جوادی آملی، محور بحث می‌باشد. تاکنون نگاشته‌ای با رویکرد مقاله حاضر، تألیف نشده است. سوره‌ی آل عمران در «مدینه» نازل شده و دارای ۲۰۰ آیه است. به نظر می‌رسد که این سوره در خلال سال‌های جنگ بدر و جنگ احد (سال‌های دوم و سوم هجرت) نازل شده است و بخشی از طوفانی‌ترین دوران‌های زندگی مسلمین را در صدر اسلام منعکس می‌کند. در آیه‌ی ۱۳ اشاره کوتاهی به «جنگ بدر» شده و از آیه ۱۲۱ تا ۱۲۸ اشارات بیشتری هم به غزوه‌ی بدر و هم احد، آمده است. مطالب این سوره چنان به هم مربوط و هماهنگ است که، گویی همه‌ی آن‌ها یک‌جا نازل شده است. (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۲/ ۴۰۸ و ۴۰۷)

کتاب تفسیری «مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن» که یکی از منابع مورد نظر جهت انجام این پژوهش می‌باشد، به زبان عربی و نوشته‌ی ابوعلی فضل بن حسن طبرسی از علمای بزرگ شیعه در قرن ششم هجری است. وی با ذهن خلاق خود، در کیفیت نگارش و تدوین مطالب «مجمع‌البیان»، از شیوه‌ی جدیدی در عصر و زمان خودش استفاده کرده است که، باعث شده با نظم و ترتیبی خاص تدوین یابد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/ ۹۹) مجمع‌البیان شامل مباحثی چون: قرائت، اعراب، لغات، بیان مشکلات، ذکر موارد معانی و بیان، شأن نزول آیات، اخبار وارده در آیات و شرح و تبیین قصص و حکایات است. مجمع‌البیان به بحث‌های موضوعی نمی‌پردازد و نظریات مفسران اهل سنت را نقل و با روش عالمانه نقد می‌کند. (ایازی، ۱۳۷۸: ۲۴۰) شیخ طبرسی متولد سال ۴۶۸ قمری از عالمان بزرگی است که شخصیت علمی و فکری وی در مشهد و سبزوار تکوین یافت و در همان‌جا به تدریس و تعلیم و نشر افکار پرداخت و درنهایت در سال ۵۴۸ قمری دیده از جهان فروبست. (همان: ۲۳۹)

از دیگر منابع این جستار، کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» تألیف علامه سید محمدحسین طباطبائی است. اصل این تفسیر، به زبان عربی در بیست مجلد نوشته شده و تألیف آن در رمضان ۱۳۹۲ قمری به پایان رسیده است. ترجمه‌ی فارسی این اثر،

بالغ بر چهل جلد است که؛ به همت جمعی از اساتید حوزه‌ی علمیه‌ی قم، مجلدات آن به فارسی درآمده است. (خرم‌شاهی، ۱۳۶۰: ۱/۷)

به علامه طباطبایی اساس کار خود را بر قاعده‌ی «تفسیر قرآن به قرآن» قرار داده است. همچنین در عین اینکه، قرآن را از آغاز تا انجام تفسیر کرده، موضوعات مشابه را در سوره‌های مختلف ماهرانه در کنار یکدیگر آورده و تحت یک بحث جامع حلاجی کرده است. (همان) وی در سال ۱۳۲۱ هجری قمری در تبریز دیده به جهان گشود. بیشتر افراد خاندان او از بزرگان علم بودند. علامه تحت روش علمی خاص و نظام تعلیماتی معینی بود که، به نظام حوزه معروف است. علامه بین محیط‌های علمی سه‌گانه (تبریز، نجف و قم) رفت‌وآمد داشت و وجود، رشد و تداوم فعالیت علمی وی در سایه‌ی این مراکز بود. (اوسی، ۱۳۸۱: ۵۷ و ۶۱) علامه طباطبایی پس از ۸۱ سال عمر و ۱۸ روز عمر با برکت و زندگی پرتلاش، در سال ۱۳۶۰ شمسی به دیار ملکوت رهسپار شد. (لقمانی، ۱۳۸۰: ۱۱۱ و ۱۱۰)

تفسیر دیگری که در این پژوهش مدنظر قرار گرفت، تفسیر گران سنگ تسنیم، محصول درس تفسیر ترتیبی قرآن کریم آیت‌الله جوادی آملی در حوزه‌ی علمیه قم است که، یکی از مهم‌ترین تفاسیر عصر حاضر به شمار می‌رود. تدریس تفسیر تسنیم از پاییز سال ۱۳۶۱ شمسی آغاز شده است. انتشار تسنیم از سال ۱۳۷۵ آغاز و تا کنون ۵۶ جلد از آن چاپ شده است. مفسر تسنیم از سه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت و قرآن به عقل استفاده کرده است، پس روش تفسیر آن، جامع می‌باشد. تفسیر قرآن به عقل در تفسیر تسنیم با گرایش‌های متفاوتی، اعم از ادبی، کلامی، فقهی، فلسفی، عرفانی و اجتماعی سامان می‌یابد و گرایش غالب آن، گرایش اجتماعی است. (ایمانی‌خوشخو و تقدسی، ۱۳۹۵: ۲۷ و ۲۹) آیت‌الله جوادی آملی در سال ۱۳۱۲ شمسی در آمل پا به عرصه گیتی نهاد. ایشان از برجسته‌ترین اساتید فلسفه و عرفان در عصر حاضر به شمار می‌روند. نیز افزون بر دو رشته‌ی یاد شده، در رشته‌هایی چون تفسیر، فقه، حدیث، کلام قدیم و جدید و ... صاحب آثار گران قدری هستند. (شایان‌فر، ۱۳۸۷: ۹۶)

۱- بررسی تطبیقی مجمع البیان، المیزان و تسنیم در آیات ۸۲ و ۸۱ سوره آل عمران

پژوهش حاضر آیات ۸۳ و ۸۲، ۸۱ از سوره‌ی آل عمران را که، در راستای یکدیگر، مفهومی واحد به مخاطب ارائه می‌دهند، مورد بررسی قرار داده است. از آنجایی که، دو آیه‌ی ۸۱ و ۸۲ آل عمران، در تکمیل معنای یکدیگرند؛ بنابراین همراه با هم، مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرند. قرآن کریم می‌فرماید:

«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ

هُمْ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران / ۸۱ و ۸۲)؛ و (به یاد آرید) هنگامی که خداوند از (یکایک) پیامبران (و امت‌های آن‌ها) پیمان گرفت که البته هرگاه به شما کتاب و حکمت دادم سپس (در آینده‌ی تاریخ‌تان) فرستاده‌ای برای شما آمد که آنچه را در نزد شماست تصدیق نمود، حتماً باید به او ایمان آورید و او را یاری دهید. (آن‌گاه خدا) فرمود: آیا اقرار کردید و بر این (امر) پیمان مؤکد مرا دریافتید؟ گفتند: اقرار کردیم، فرمود: پس (به همین مبادله پیمان) گواه باشید و من هم با شما از گواهانم. پس کسانی که بعد از این (پیمان) روی گردانند آنانند که نافرمانند. (مشکینی اردبیلی، ۱۳۸۱: ۶۰)

۱-۱- تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیات ۸۱ و ۸۲ آل عمران

«وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ»: در تفسیر مجمع‌البیان در باب این قسمت روایاتی تفسیری ذکر شده که، همگی شبیه به هم هستند. از باب نمونه تنها به روایتی از امیرالمؤمنین علی (ع) اشاره می‌گردد. ایشان می‌فرمایند: خداوند میثاق و پیمانی از انبیاء، قبل از پیغمبر ما گرفت که، به امت خود از بعثت و صفات و خصوصیات وی خبر و بشارت دهند و آن‌ها را به تصدیق پیغمبری وی امر نمایند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۷۸۴) «لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حَكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ»: هرگاه کتاب آسمانی و حکمت و دانشی برای شما آمد و بعد از آن پیامبری آمد که، آن کتاب و حکمتی را که نزد شماست، تصدیق کرد، بی‌درنگ به او ایمان آورید و باری‌اش نمایید و آنان به این حقیقت اقرار کردند و پیامبرشان این پیمان را از آنان گرفت. (همان: ۲/ ۷۸۴ و ۷۸۵)

«قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»: خداوند به انبیاء فرمود: آیا اقرار و تصدیق به آن کردید؟ و عهد مرا بر این امر پذیرفتید؟ انبیاء و امم انبیاء گفتند: به آنچه امر کردی که اقرار کنیم اقرار کردیم. خداوند فرمود: بر امت خود بر این امر شاهد باشید. (همان: ۲/ ۷۸۵)

«وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»: در اینجا چند تفسیر آمده: ۱- از حضرت علی (ع) روایت است که، فرمودند: «شاهدم بر شما و بر امم شما» ۲- از ابن عباس روایت است که؛ «بدانید که من به نیت و عملکرد شما دانانترم» (همان: ۲/ ۷۸۵)

«فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»: در این آیه‌ی شریفه، در مورد کسانی که روی برتابند، از واژه‌ی «فاسق» استفاده شده است و نه کافر و مشرک، چراکه؛ مقصود این است که، هرکس بر این واقعیت پشت کند و روی برگرداند، در بدترین شرایط کفر به خدا و عصیان از پیامبر (ص) و پایمال ساختن پیمان خود با خدا، از دین بیرون رفته است و این زشت‌ترین چهره‌ی کفر و حق‌ستیزی است. (همان: ۲/ ۷۸۵ و ۷۸۶)

۱-۲- تفسیرالمیزان ذیل آیات ۸۱ و ۸۲ آل عمران

«وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ»: این آیه از میثاقی که گرفته شده است، خبر می‌دهد.

حال باید دید، آیا منظور میثاقی است که از دیگران برای انبیاء گرفته شده و یا منظور میثاقی است که از خود انبیا گرفته شده؟ از اینکه در ادامه‌ی عبارت، خطاب به مردم نموده و می‌فرماید: «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ»، پس می‌تواند منظور از عبارت «مِيثَاقُ النَّبِيِّينَ» میثاقی باشد که از مردم برای انبیاء گرفته شده است. نیز از اینکه خطاب به انبیاء فرموده: «أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي...» و همچنین فرموده: «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ...»، می‌توان دریافت که، منظور از عبارت «مِيثَاقُ النَّبِيِّينَ» میثاقی باشد که، از خود نیز انبیاء گرفته شده است. پس در حقیقت میثاقی که گرفته شده، هم از خود انبیاء و هم از مردم به وسیله انبیاء گرفته شده است. عبارت با هر دو مورد سازگاری دارد.

سیاق آیه‌ی «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ...» تا آخر دو آیه و اتصالش به آیه مورد بحث تایید می‌کند که مراد، میثاقی است که، از خود انبیاء گرفته شده، چون وحدت سیاق این مطلب را می‌رساند که، انبیاء بعد از آنکه خدا، کتاب و حکم و نبوتشان داده، ممکن نیست مردم را به سوی شرک و شریک بخوانند و چطور چنین چیزی ممکن است، با اینکه از آنان میثاق گرفته شده به ایمان و به اینکه سایر پیغمبران را که به سوی توحید خدای سبحان دعوت می‌کرده‌اند یاری کنند؟ بنابراین مناسب همین بود که، سخن از میثاق بیاورد، از این جهت که از خود انبیاء گرفته شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۳۳۳ و ۳۳۲)

«لَمَّا آتَيْنَكُم مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ» بیان میثاقی است که گرفته شده و معنای آیه این است «به یاد آور زمانی را که خداوند از پیامبران پیمانی گرفت و آن این بود: هر آینه آنچه من از کتاب و حکمت به شما دادم و در آن کتاب، خبر از پیغمبر بعدی دادم. (همان: ۳/ ۳۳۳)

«ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ» پیغمبر پیشین، باید به پیغمبر بعد از خود ایمان آورده و او را یاری کند. همچنین از ظاهر آیه‌ی «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنْزِلَ عَلَيَّ إِبراهیم...» به دست می‌آید که، هریک از پیغمبران لاحق و سابق به دیگری، وظیفه یاری کردن را دارند. (همان: ۳/ ۳۳۴)

«قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا» گرفتن پیمان غیر از شخص گیرنده، طرف دیگری لازم دارد که از او عهد و پیمان گرفته شود. در اینجا طرف دیگری، غیر از امت‌های پیغمبران کس دیگری نخواهد بود. پس معنی چنین می‌شود: آیا به میثاق و عهد اقرار کردید و بر طبق آن از امت‌های خود برایم عهد گرفته‌اید؟ گفتند: اقرار داریم. (همان)

«قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» ظاهر شهادت این است که علیه غیر باشد، پس این شهادت هم، شهادتی است از انبیاء و هم شهادتی است از امت‌ها و شاهد آن همان‌طور که در قبل گفته شد، عبارت: «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ...» است. علاوه بر این، سیاق نیز بر این معنا شهادت می‌دهد؛ برای اینکه می‌دانیم آیات مورد بحث در این زمینه

است که علیه اهل کتاب احتجاج کند که دعوت پیامبر اکرم (ص) را اجابت نکردند. هم‌چنان که علیه ایشان احتجاج کرده که چرا نسبت‌های ناروا به عیسی و موسی (ع) و غیر آن‌ها دادند، و آیه‌ی بعد هم که می‌فرماید: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ...» و آیاتی دیگر بر این معنا دلالت دارند. (همان)

یکی از لطایفی که در این آیه به کار رفته، این است که، با در نظر گرفتن عبارت «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ» تا عبارت «ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ» این سؤال مطرح می‌شود که، فرق بین نبوت و رسالت چیست و آیا مصداق رسول، اخص از مصداق نبی است؟ هم‌چنین استفاده می‌شود که، میثاقی که گرفته شده از شخص معینی نبوده، بلکه از مقام نبوت برای مقام رسالت بوده است. پس مقام نبوت تعهدی نسبت به مقام رسالت دارد، ولی مقام رسالت چنان تعهدی نسبت به مقام نبوت ندارد. چون آیه دلالتی بر عکس این قضیه ندارد. هم‌چنین با استفاده از این لطیفه در آیه‌ی شریفه، می‌توان به سخنانی که بعضی از مفسرین در معنای آیه‌ی مورد بحث گفته‌اند، مناقشه نمود. آنان گفته‌اند که: میثاق گرفته شده از همه‌ی انبیا، برای همه‌ی انبیا است و معنایش این است که، همه‌ی آنان یکدیگر را تصدیق کنند و هر یک مردم را امر کنند به اینکه به دیگران نیز ایمان بیاورند. خلاصه، آیه‌ی شریفه می‌خواهد بفهماند؛ دین خدا یکی است و تمام انبیا مردم را به سوی آن دین فرا می‌خوانند. (همان: ۳/ ۳۳۵) عبارت: «فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» برای تأکید میثاق مذکور است. (همان)

۳-۱- تفسیر تسنیم ذیل آیات ۸۱ و ۸۲ آل عمران

تفسیر تسنیم از دو تفسیر دیگر، توضیحات تفسیری را وسیع‌تر می‌کند. بنابراین در این بخش، مفاهیم دریافتی از تفسیر تسنیم، به چند بخش تقسیم می‌شود.

۳-۱-۱- میثاق گرفتن از انبیا (علیهم‌السلام)

برخی موضوع آیه‌ی مورد بحث را گرفتن میثاق از مردم برای انبیا (علیهم‌السلام) دانسته‌اند؛ به گواهی آیه‌ی بعدی که می‌فرماید: «فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»، زیرا انبیا (علیهم‌السلام) معصوم و از نقض عهد منزّه‌اند و چنین تعبیری درباره‌ی آنان روا نیست. هم‌چنین باید گفت عبارت «فَمَنْ تَوَلَّى» جمله‌ی شرطی است نه تجبیزی، تا اخبار از کار انبیا (علیهم‌السلام) باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴/ ۶۵۲) انبیا (علیهم‌السلام) هم شاهد امت‌های خویش‌اند، هم گواه یکدیگر و خداوند نیز بر همه شاهد است؛ از این رو هیچ راهی برای انکار این تعهد نیست، خداوند با تنزل در مقام فعل می‌فرماید: من با شما و از شاهدانم و در همه‌ی مراحل حضور دارم. (همان: ۱۴/ ۶۴۶)

۳-۱-۲- نقد سخن استاد علامه طباطبایی از سوی علامه جوادی آملی

علامه طباطبایی بر این باور است؛ اینکه قرآن کریم فرموده: خداوند از انبیا برای رسول

پیمان گرفت، از لطایف این آیه است و نشان می‌دهد که رسالت، پس از نبوت است. از نبی پیمان می‌گیرند که مقدم رسول را گرامی بدارد. این معنا تا حدی لطیف است؛ اما چون لفظ «رسول» مفرد است نه جمع، نمی‌توان گفت پیمان گرفتن از مقام نبوت برای مقام رسالت مراد است. اگر به جای «رسول»، کلمه «رسل» آمده بود، برداشت استاد علامه تام بود (همان: ۱۴ / ۶۵۱)

۱-۳-۳- شهادت خداوند و پیامبران

بر پایه‌ی عبارت «فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»؛ انبیاء (علیهم السلام) هم شاهد امت‌های خویش‌اند و هم، گواه یکدیگر و خداوند نیز بر همه شاهد است؛ پس هر امتی شهید و شاهدهی دارد که پیامبر آن امت است: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ شُهَدَاءُ» (نساء/ ۴۱) و پیامبر اسلام (ص) شهید شهداست، زیرا هم بر انبیاء شاهد است و هم بر امت‌ها. خدا نیز شاهد مطلق بر شاهد و مشهود است؛ از این رو هیچ راهی برای انکار این تعهد و پیمان نیست. گفتنی است؛ عبارت «وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»، تنزلی است از ذات اقدس خداوندی در مقام فعل، یعنی من با شما و از شاهدانم و در همه‌ی مراحل حضور دارم و هرگاه کمک بخواهید به یاری شما خواهم آمد. (همان: ۱۴ / ۶۵۴)

۱-۳-۴- روی گرداندن بعد از اتمام حجت

تعبیر «فَمَنْ تَوَلَّى» بیان اثر نامیوم کسانی است که پس از حضور در صحنه میثاق، اعتراف و اقرار، مشاهده‌ی استشهاد و شهادت شاهدان و اتمام حجت، سرانجام اعراض می‌کنند. از دیدگاه قرآن کریم اینان فاسق‌اند: «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» همان گونه که انسان در کمال به جایی می‌رسد که درباره‌اش گفته می‌شود: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتُ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (اعراف/ ۱۷۲) اگر پس از میثاق اعراض کند، در نهایت شدت فسق و درخور تعبیر «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» است. (همان: ۱۴ / ۶۵۵)

۱-۴- نکات تطبیقی سه تفسیر ذیل آیات ۸۱ و ۸۲ آل عمران

نکات به‌دست آمده از مطالعه تطبیقی آیات ۸۲ و ۸۱ به شرح زیر است:

الف) در عبارت «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» یک سؤال مطرح است و اینکه، آیا منظور میثاقی است که از دیگران برای انبیاء گرفته شده و یا منظور میثاقی است که از خود انبیاء گرفته شده است؟ با بررسی تطبیقی بین این سه تفسیر معلوم شد؛ هر سه تفسیر با نظری واحد، آن را میثاقی بیان کرده‌اند که، از خود انبیاء گرفته شده است.

در این قسمت از آیه شریفه که می‌فرماید: «لَمَّا أَتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ»؛ هر سه تفسیر بیانگر یک مفهوم‌اند. هرگاه کتاب آسمانی و حکمت و دانشی برای شما آمد و بعد از آن پیامبری آمد که آن کتاب و حکمتی را که نزد شماست، تصدیق کرد، بی‌درنگ به او ایمان آورید و

یاری‌اش نماید.

نظر سه مفسر درباره‌ی عبارت: «قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا» به یک مفهوم کلی اشاره دارند، ولی تفسیر المیزان بیانگر نکته‌ای است که می‌گوید: گرفتن پیمان غیر از شخص گیرنده، طرف دیگری لازم دارد که از او عهد و پیمان گرفته شود. در اینجا طرف دیگر میثاق، امت‌های پیغمبران خواهد بود. پس معنی چنین می‌شود: آیا به میثاق و عهد اقرار کردید و بر طبق آن از امت‌های خود برایم عهد گرفته‌اید؟ گفتند: اقرار داریم.

در عبارت «قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»: در بین این سه تفسیر، تفسیر تسنیم نسبت به المیزان و المیزان نسبت به مجمع‌البیان مفهوم وسیع‌تری از شهادت را ارائه نموده‌اند.

در عبارت «فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»: جهت واکاوی تطبیقی در این عبارت می‌توان به موارد فوق اشاره داشت، زیرا هر دو آیه در یک سیاق‌اند.

۵- بررسی تطبیقی مجمع‌البیان، المیزان و تسنیم در آیه ۸۳ سوره آل عمران

پس از بررسی آیات ۸۱ و ۸۲ آل عمران در سه تفسیر یاد شده، در این بخش، نکات تفسیری آیه ۸۳ از این سوره، از منظر تفاسیر مورد نظر، بررسی خواهد شد. قرآن کریم در آیه ۸۳ سوره آل عمران می‌فرماید:

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» یعنی: پس آیا جز دین خدا را می‌طلبند؟ درحالی‌که هر کس در آسمان‌ها و زمین است خواه و ناخواه (تکویناً) در برابر او تسلیم است (پس دین نیز که تسلیم‌شدن تشریعی است باید از آن او باشد) و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند. (مشکینی اردبیلی، ۱۳۸۱: ۶۰)

۵-۱- تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه ۸۳ آل عمران

چون خداوند بطلان یهود و دیگر ملت‌های غیر از اسلام را بیان فرمود، در پی آن می‌فرماید: هر کس جز اسلام را بپذیرد، گمراه است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۷۸۷) و در ادامه فرموده است: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ»: یعنی پس از این همه آیات و حجج دینی، به جز اسلام را طلب می‌کنند؟ (همان)

«وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا»: اینجا در طوعاً و کرهاً تنها به ذکر نقل قول پرداخته شده است. (همان) «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»: یعنی به سوی پاداش او برمی‌گردند. پس به دین او چنگ زنید و با اسلام مخالفت نکنید. (همان)

۵-۲- تفسیر المیزان ذیل آیه ۸۳ آل عمران

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ»: این عبارت به خاطر اینکه حرف «فاء» بر سر آن آمده، تفریع

و نتیجه‌گیری از آیه‌ی قبل است که، درباره‌ی پیمان گرفتن از انبیاء بود. معنایش این است: حال که معلوم شد دین خدا واحد است و آن همان است که، از همه‌ی انبیاء و امت‌های آنان بر آن، پیمان گرفته شد که، هر پیغمبر متقدم، به آمدن پیغمبر بعد از خود بشارت دهد و به آنچه او می‌آورد ایمان آورده، تصدیقش کنند. دیگر این اهل کتاب را چه می‌شود که به تو ای رسول اسلام ایمان نمی‌آورند و از کفر به تو چه چیزی می‌خواهند؟ از ظاهر حالشان برمی‌آید که در جستجوی دین‌اند، آیا در جستجوی دینی غیر از اسلام‌اند؟ با این که از قرن‌ها پیش بر آنان واجب شده بود که به اسلام تمسک جویند. چون اسلام است آن دینی که، پایه و اساسش فطرت است. همچنین بر آنان واجب بود، دینی را بپذیرند که دلیل بر حقانیت آن همان دلیلی باشد که خداوند، تمامی ذوی‌العقول موجود در آسمان‌ها و زمین و همه‌ی صاحبان شعور را محکوم به قبول آن کرده و آن این است که، همان‌طور که در مقام تکوین تسلیم اویند، در مقام تشریع هم تسلیم او باشند و جز قانون او را نپذیرند «تسلیم تکوینی تمامی اهل آسمان‌ها و زمین در برابر خداوند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۳۳۶ و ۳۳۵)

«وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»: این همان اسلامی است که، تمامی ساکنان زمین و آسمان‌ها را که اهل کتاب هم طایفه‌ای از ایشان‌اند (اهل کتابی که می‌گویند ما تسلیم خدا نمی‌شویم) شامل می‌شود. لفظ «اسلم» صیغه‌ی ماضی است و ظهور دارد بر اینکه ساکنان زمین و آسمان در گذشته تسلیم خداوند بوده‌اند. نیز این تسلیمی که در سابق محقق شده، تسلیمی است تکوینی در برابر امر خدا، نه اسلام به معنای خضوع بندگی. مؤید این معنا، عبارت «طَوْعًا وَكَرْهًا» در آخر آیه است. بنابراین جمله «وَلَهُ اسْلَمَ» از قبیل مواردی است که گوینده به ذکر دلیل و سبب اکتفاء نموده و نامی از مدلول و مسبب نمی‌برد. نیز تقدیر کلام چنین است: «أَفَعَيِّرَ الْأَسْلَامَ يَبْغُونَ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ لَأَنَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مُسْلِمُونَ لَهُ مُنْقَادُونَ لِأَمْرِهِ فَإِنْ رَضُوا بِهِ كَانَ إِنْقِيَادُهُمْ طَوْعًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَإِنْ كَرَهُوا مَا شَاءَهُ وَارَادُوا غَيْرَهُ كَانَ الْأَمْرُ أَمْرَهُ وَجَزَى عَلَيْهِمْ كَرَهُاً مِنْ غَيْرِ طَوْعٍ»، یعنی: آیا غیر اسلام را می‌جویند؟ با اینکه اسلام دین خدا است، چون هر کس که در آسمان‌ها و زمین است، تسلیم او و منقاد امر اوست. پس اگر به امر او رضایت دهند، انقیادشان طوعی است از ناحیه‌ی خود آنان. و اگر آنچه را خدا می‌خواهد کراهت داشته و غیر آن را بخواهند امر، امر اوست و امر خود را به کره جاری می‌فرماید. (همان: ۳/۳۳۶)

از مطلب فوق روشن می‌شود که، (واو) در عبارت «طَوْعًا وَكَرْهًا» (واو) تقسیم است و مراد از طوع رضایت ایشان به خواسته خدا در مورد خویش است. در صورتی که خداوند چیزی درباره‌ی آنان خواسته باشد که دوستش بدارند. نیز مراد از «کره» این است که آنچه خدا در مورد ایشان خواسته، نخواهند و از آنان کراهت داشته باشند؛ نظیر مرگ و میر، فقر و بیماری و امثال آن. (همان)

«وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»: این عبارت، سبب دیگری است برای اینکه اسلام را به عنوان دین طلب کنند، زیرا بازگشتشان به الله «مولای حقیقیشان» است، نه به آن چیزی که کفرشان و شرکشان آنان را به سوی هدایت می‌کند. (همان)

۵-۳- تفسیر تسنیم ذیل آیه ۸۳ آل عمران

تقییح و توبیخ اعراض از دین خدا: مفاد آیه‌ی پیش، همگان، اعم از انبیا و امت‌های گذشته و حال را شامل می‌شد. انبیاء و مؤمنان از امت‌ها، میثاق را عملاً قبول کردند؛ ولی گروهی روی برگرداند که، مشمول صدر آیه‌اند: «أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ» (جoadی‌آملی، ۱۳۷۸: ۷۰۰/۱۴)

همزه در «أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ» نشانه‌ی تقبیح و توبیخ اعراض است و فاء تفریع در «أَفَعَيِّرْ» تفریع بر مطلبی است که، در آیه‌ی پیشین آمده است؛ یعنی آنان پس از سپردن میثاق باید تسلیم حق می‌شدند و به ایمان اقرار می‌کردند، اما کفر را بر میثاق الهی متفرع کردند. (همان: ۷۰۱ و ۷۰۰/۱۴)

مفعول در اصل باید متأخر از فعل باشد؛ لیکن گاهی برای مهم جلوه دادن کمال و مهم جلوه دادن نقص، از فعل خود پیشی می‌گیرد. تقدیم مفعول بر فعل در این آیه برای گوشزد کردن اهمیت خطر پیروی از دین غیر خداست (همان: ۷۰۱/۱۴)

اثبات و نفی در آیه: بر اساس قضیه سالبه کلی؛ آیه می‌گوید: «هیچ موجود آسمانی و زمینی در برابر غیر خدا خضوع و انقیاد ندارد». این مطلب را از تقدیم کلمه «لَهُ» که مفید حصر است، می‌توان برداشت کرد. براین اساس، «وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً» بیان دیگری از جمله نورانی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است که، مفید حصر است. (همان: ۷۰۱ و ۷۰۲/۱۴)

کره و طوع: نمی‌توان آیه را بر طوع و کره تشریعی حمل کرد، زیرا عده‌ای، حتی کره‌ا ایمان نیاورده‌اند، بنابراین مراد از «أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ» ایمان تشریعی و مراد از «وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً» اسلام تکوینی است. عبارت «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» نیز ناظر به ایمان تکوینی است؛ با این تفاوت که «وَ لَهُ أَسْلَمَ...» مبدأ و اول بودن ذات اقدس حق تعالی را بیان می‌کند و جمله‌ی «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» معاد و آخر بودن او را بیان کرده است. چنان که بفرماید آیا غیر دین خدا را می‌جویند: «أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ»، درحالی‌که او اول است و همه تسلیم اویند: «وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و او آخر است و «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» و به سوی او همه امور برمی‌گردد. (همان: ۷۰۸/۱۴)

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

۵-۴- نکات تطبیقی سه تفسیر ذیل آیه ۸۳ آل عمران

الف) «أَفَعَيِّرْ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ»: برای این عبارت از آیه در هر سه تفسیر يك مفهوم کلی به چشم می‌خورد، اما تفاسیر المیزان و تسنیم به توضیحات اندک اکتفا نکرده و نکاتی

را ذیل این قسمت بیان کرده‌اند. به عنوان نمونه: تفسیر المیزان برای این عبارت و قسمت بعد آیه تقدیر در نظر گرفته است: «أَفَغَيْرَ الْإِسْلَامِ يَبْغُونَ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ لَنْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مُسْلِمُونَ لَهُ مُنْقَادُونَ لَا مَرَّةَ فَإِنْ رَضُوا بِهِ كَانَ إِنْقِیَادُهُمْ طَوْعاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَإِنْ كَرَهُوا مَا شَاءَهُ وَإِذَا وَغَيْرُهُ كَانَ الْأَمْرُ أَمْرَهُ وَجَزَى عَلَيْهِمْ كَرَهُاً مِنْ غَيْرِ طَوْعٍ» همچنین تفسیر تسنیم، اضافه می‌کند: انبیاء و مؤمنان از امت‌ها میثاق را عملاً قبول کرده‌اند؛ البته در مقابل گروهی قبول نکرده‌اند که مشمول صدر آیه‌اند: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ»

تقدیم مفعول بر فعل در این آیه، برای گوشزد کردن اهمیت خطر پیروی از دین غیر خداست.

«وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً» در تسنیم اشاره شده که از تقدیم کلمه «لَهُ» که مفید حصر است می‌توان قضیه‌ی سالبه کلی برداشت کرد. همچنین از جمع گفته‌های المیزان و تسنیم نتیجه گرفته می‌شود که نمی‌توان آیه را بر طوع و کره تشریعی حمل کرد.

«وَالِلَّهِ يُرْجَعُونَ»: در باب این قسمت، هر سه تفسیر بیانگر يك مفهوم‌اند.

نتیجه‌گیری

۱. یکی از راه‌های مفید جهت فهم عمیق آیات قرآن کریم و نفوذ مراد آیات الهی در دل و جان، تفسیر تطبیقی است.
۲. باتوجه به آنچه که در رابطه با تفسیر مجمع‌البیان باب شده است، مبنی بر اینکه این تفسیر ادبی-کلامی و شیعی-اجتهادی است، ولی کاملاً این‌طور نیست و صاحب مجمع‌البیان در بسیاری از موارد برای تفسیر از روایات بهره برده است.
۳. هر سه مفسر سعی کرده‌اند، آیاتی را که در یک سیاق‌اند، در یک بخش تفسیر کنند و نه جدا جدا.

۴. با بررسی و مطالعه‌ی تطبیقی میان آیات در این سه تفسیر گاه به‌نظر می‌آید که مفسران دارای اختلاف نظرند؛ اما با مطالعات عمیق‌تر دریافت می‌شود که، درواقع این چنین نیست. بلکه هرچه مفسر به زمان حاضر، نزدیک‌تر می‌شود توضیحات تفسیری را وسیع‌تر می‌کند.

۵. نتایج به‌دست آمده از بررسی تطبیقی هر آیه که، در این پژوهش حاصل گردید، باعث بارورتر شدن ذهن دانشجویان تفسیر قرآن برای این‌گونه از تفاسیر می‌شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. اوسسی، علی رمضان (۱۳۸۱): «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، مترجم: حسین میرجلیلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲. ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۷۸): «شناخت‌نامه تفاسیر: نگاهی اجمالی به ۱۳۰ تفسیر برجسته از مفسران شیعه و اهل سنت»، قم: کتاب مبین، چاپ اول.
۳. ایمانی خوشخو، مریم؛ تقدسی، زینب (۱۳۹۵): «مبانی، روش و گرایش تفسیر تسنیم»، نشریه سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبایی)، ش ۲۵، ص ۵۲-۲۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش): «تسنیم»، قم: مؤسسه اسراء، چاپ اول.
۵. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۶۰ش): «درباره تفسیر المیزان»، مجله نشر دانش، ش ۷، ص ۱۷-۱۰.
۶. ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق): التفسیر و المفسرون، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. شایان‌فر، شهناز (۱۳۸۷ش): «عبدالله جوادی آملی حکیم الهی و مفسر قرآنی»، نشریه کتاب ماه فلسفه، ش ۱۸، ص ۹۵-۱۰.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۰. لقمانی، احمد (۱۳۸۰ش): «علامه طباطبایی؛ میزان معرفت»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی / شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.

References

The Holy Quran

1. Osi, Ali Ramadan (1381SH): "Allameh Tabatabai's method in interpreting Al-Mizan", translated by Hossein Mirjalili, Tehran: Islamic Propaganda Organization, first edition.
2. Ayazi, Sayyed Mohammad Ali (1378SH): "Introduction to Interpretations: A Brief Look at 130 Outstanding Interpretations of Shiite and Sunni Commentators", Qom,: Mobin Book, First Edition.
3. Imani Khoshkhoo, Maryam; Taqdas, Zeinab (1395SH): "Basics, method and tendency of Tasnim interpretation", Siraj Munir (Allameh Tabatabai University), Vol. 25, pp. 52-27.
4. Javadi Amoli, Abdullah (1378 SH): "Tasnim", Qom: Esra 'Foundation, first edition.
5. Khorramshahi, Bah'u'll (h (1360SH): "On the Interpretation of Al-Mizan", Danesh Publishing Magazine, Vol. 7, pp. 17-10.
6. Zahabi, Mohammad Hussein (1396 AH): AL-Tafsir wa AL-Mofaserown, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, first edition.
7. Shayanfar, Shahnaz (1387SH): "Abdullah Javadi Amoli Hakim Elahi and Quranic Interpreter", Book of the Month of Philosophy, Vol. 18, pp. 10-95.
8. Tabatabai, Mohammad Hussein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir AL- Qur'an", Beirut: Al-Aalami Foundation for Publications, second edition.
9. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1372 SH): "Majma 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Naser Khosrow, third edition.
10. Loghmani, Ahmad (1380SH): "Allameh Tabatabai; Level of Knowledge ", Tehran: Islamic Propaganda Organization / International Publishing Company, First Edition.
11. Makarem Shirazi, Nasser (1371SH): "Tafsire Nomoneh", Tehran: Islamic Library, tenth edition.

A Comparative Study of the Interpretation of Verse 79 of Surah An-Nisa 'in Attributing Evil to God, from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhr Razi

(Received: 31/05/1400 - Accepted: 12/08/1400)

Maryam Yousefi¹

Abstract

The issue of attributing evil and goodness to God is considered as a branch of the issue of predestination and free will; Therefore, lack of proper knowledge of it causes fundamental misunderstandings in the beliefs of each person. The present article, with a descriptive-comparative method, seeks to answer the question of the concept of evil and how it is attributed to God from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Mr. Fakhr Razi. In some verses, such as: verse 78 of Surah An-Nisa ' , good and evil are mentioned by God; But in some other verses, the Qur'an distinguishes between the two and considers the good from God and the evil from man; For example: in verse 79 of Surah An-Nisa ' which we are discussing in this article. The result is that, according to Ayatollah Javadi Amoli, all goodness and evil are from God Almighty, and since God is the source of all goodness and mercy, goodness is not only from God but also from God. But evil is only from God (من 78) (عِنْدَ اللَّهِ / An-Nisa '), but not from God Almighty; Rather, the immediate cause is the actions of man himself. While Fakhr-e-Razi, by accepting the view of "Kasb", considers the attribution of good and evil to God as real and considers the documents of evil to man as "observance of politeness" or "denial inquiry".

Keywords: Miracle, verse 79 of Surah An-Nisa ' , attribution of evil to God, Ayatollah Javadi Amoli, Fakhr Razi

دانشنامه علمی اطلاعات تحقیقات قرآن و حدیث

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

1. PhD student, Department of Islamic Sciences and Education, Al-Zahra University, Qom, Iran. Amini.amin52@yahoo.com

بررسی تطبیقی تفسیر آیه ۷۹ سوره نساء در انتساب شرور به خداوند، از دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی و فخر رازی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲)

مریم یوسفی^۱

چکیده

مسئله‌ی انتساب شرور و حسنات به خداوند، به نوعی از فروع مسئله جبر و اختیار محسوب می‌شود؛ لذا عدم آگاهی صحیح از آن، موجب کج فهمی‌های بنیادی، در اصول اعتقادی هر فرد می‌شود. نوشتار حاضر، با روش توصیفی-تطبیقی، درصدد پاسخ به سؤال از مفهوم شر و نحوه انتساب آن به خداوند از منظر آیت‌الله جوادی آملی و جناب فخر رازی است. در برخی از آیات از جمله: آیه ۷۸ سوره نساء، حسنات و سیئات از جانب خدا بیان شده است؛ اما در برخی از آیات دیگر، قرآن میان این دو تفکیک قائل شده و حسنات را از جانب خدا و سیئات را از جانب انسان دانسته است؛ از جمله: در آیه ۷۹ سوره نساء که مورد بحث ما در این نوشتار می‌باشد. نتیجه حاصله چنین است که، از منظر آیه‌الله جوادی آملی، همه خیرات و شرور از نزد خدای سبحان است و از آنجا که خداوند منشأ هر خیر و رحمتی است، خیرات نه تنها از نزد خداست بلکه از خدا نیز هست. ولی شرور فقط از نزد خداست (مین عندالله)؛ (۷۸/نساء)، اما از خدای متعال نیست؛ بلکه سبب قریب آن، اعمال خود انسان است. در حالی که فخر رازی، با پذیرش دیدگاه کسب، انتساب حسنات و شرور به خداوند را حقیقی می‌داند و اسناد شرور به انسان را، از باب «رعایت ادب» و یا «استفهام انکاری» می‌پندارد.

کلید واژه‌ها: اعجاز، آیه ۷۹ سوره نساء، انتساب شرور به خدا، آیت‌الله جوادی آملی، فخر رازی

مقدمه

انتساب شرور به خداوند از آنجا که به مسئله توحید در خالقیت مرتبط است و از فروع مباحث توحیدی محسوب می‌شود، مسئله‌ای مهم و حائز اهمیت است. چرا که از یک سو، عدم فهم صحیح آن با اصول اعتقادی هر موحدی مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن ناسازگار خواهد بود و از سوی دیگر، بازگشت آن به ثنویت یعنی اعتقاد به دو خالق در نظام هستی خواهد بود، یکی خالق خیرات به نام یزدان و دیگری خالق شرور که اهریمن نامیده می‌شود. منشأ این اعتقاد نادرست در این افراد، این است که؛ شرور را امور وجودی و ضد خیر می‌دانند و چون خداوند خیر محض است، محال است مبدأ صدور شر باشد؛ لذا برای شرور خالق دیگری قائلند. از همین رو به قائلین «اصل توحید در خالقیت» اشکال وارد می‌کنند که؛ کارهای ناروا و شرور عالم که اتفاق می‌افتد، با اصل تنزیه ذات باری تعالی از سیئات و شرور منافات دارد. از همین رهگذر اهمیت ارائه پاسخ مستدل و متقن به اینگونه شبهات و اشکالات، آشکار می‌شود تا مانع برداشت‌های غلط و ایجاد مکاتب ومذاهب مختلف شود. این مقاله نیز برآن است تا، با پرداختن به این موضوع مهم از منظر دو مفسر عالیقدر از شیعه و اهل سنت، قدمی در حل این مسئله بردارد. البته به دلیل جایگاه مهم آن در اعتقادات دینی مذاهب گوناگون از جمله شیعه و سنی، در مقالات و کتب بسیاری به آن پرداخته شده است. ولی مقاله پیش رو نگاهی متمایز به این موضوع دارد و درصدد است آن را، به گونه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای میان دو دیدگاه آیه الله جوادی آملی و فخر رازی طرح کرده و نقاط اشتراک و افتراق آنها را یافته و به یک جمع‌بندی دست یابد.

سؤالات اساسی که در این نوشتار به آنها پاسخ داده خواهد شد عبارتند از: ۱- شرور به چه معناست؟ ۲- وجه انتساب شرور به خداوند چیست؟ ۳- نظر آیه الله جوادی آملی و فخر رازی به تفکیک پیرامون تفسیر آیه ۷۹ سوره نساء چیست؟ ۴- انتساب شرور به خداوند چگونه پاسخ داده می‌شود؟

۱- مبانی نظری

در ابتدا لازم است، مفهوم شر در کتب لغت بررسی شود و بسامد قرآنی آن مورد توجه قرار گیرد.

۱-۱- مفهوم شناسی شر

در کتب لغت، غالباً، شر به معنای نقیض خیر و اسمی که جامع ردائیل و خطاهاست آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۹) یا به معنی نامالایمات و ضرر و زیان می‌دانند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۵۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۶۵۱) اما راغب اصفهانی در کتاب مفردات خود معنای کامل‌تر و روشن‌تری از شر بیان نموده است: «شر چیزی است که همه از آن روی گردان هستند.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۱۰) همان‌طور که در تعریف خیر

می‌گوید: «خیر چیزی است که، همه آن را خواهان‌اند. مثل عقل، فضیلت و هر چه که سودمند است.» (همان، ۱/ ۶۴۱)

۱-۲- مفهوم شناسی شر در قرآن

واژه شر در قرآن حدود ۲۹ بار آمده‌است. در برخی آیات، خدای سبحان خودش را علت و عامل پیدایش برخی شرور معرفی کرده و انگیزه آن را امتحان و آزمایش انسان بیان فرموده است. همچون آیات: (۱۵۵/ بقره) و (۳۵/ انبیاء). در برخی آیات بعضی شرور و بلایا، به عنوان کیفر اعمال انسان و قهر الهی ذکر شده‌است که، در طول تاریخ بر اقوام پیشین نازل شده است؛ مثل: (اعراف/ ۱۳۶ و روم/ ۴۱) همچنین واژه‌های مترادف شر نیز، در قرآن کریم به کار رفته است. مانند: «سیئه و سیئات» به معنای حوادث ناگوار و بدی‌ها (نساء/ ۸۰-۷۸، اعراف/ ۱۶۸، آل عمران/ ۱۲۰)؛ سوء به معنای کار بد (جاثیه/ ۱۴-۱۵، غافر/ ۵۸، رعد/ ۲۵)؛ ضرّ به معنای مطلق ضرر و زیان (مائده/ ۷۶) و واژه‌های مترادف دیگری که به نوعی به معنای شر و بدی است. اما شاهد بحث ما در این مقاله، حول آیه ۷۹ سوره نساء است که، علی‌رغم این که در آیه قبلش خطاب به منافقینی است که، حسنه و پیروزی را از ناحیه خدا و سیئه و شکست را از جانب پیامبر (ص) می‌دانند. خداوند چنین می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/ ۷۸)؛ پیامبر به آن‌ها بگو که، همه این‌ها از ناحیه خداست.

اما در ادامه در آیه مورد بحث، می‌فرماید: هر چه از نیکی‌ها به تو می‌رسد از طرف خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد از سوی خود توست. توضیح این آیه و مفهوم آن و علت خطاب قرار گرفتن پیامبر درحالی که، ایشان مبرای از بدی بودند در ادامه خواهد آمد. اما آنچه این‌جا مورد توجه است، این که خداوند با آوردن این دو آیه، پشت سرهم، که ظاهراً از حیث معنایی باهم متعارض است؛ درصدد بیان چه واقعیتی است؟ چگونه است که، در یک آیه همه چیز را به خداوند منتسب کرده و در آیه‌ای دیگر فقط حسنات را منتسب به خدا می‌داند؟ آیت‌الله جوادی آملی در مورد عدم انتساب قبایح به خداوند چنین می‌فرماید: «لازمه قدرت مطلق و توان انجام هر کاری، این نیست که، خدای سبحان هر کاری را، هرچند قبیح باشد، انجام دهد بلکه او هر کار شایسته و حکیمانه‌ای را انجام می‌دهد. معتزله، برای تنزیه خدا از انجام کار قبیح می‌گوید: خدا قدرت بر قبایح ندارد و با این تنزیه افراطی قدرت او را محدود کرده موجب نقص در ذات او شده‌اند. زیرا قدرت عین ذات خداست و محدودیت و وصف ذاتی مستلزم متناهی بودن اصل ذات خواهد بود. در مقابل آن‌ها، اشاعره می‌گویند: خدا هر کاری، و از جمله کارهای زشت را انجام می‌دهد! این گروه هم ضمن سلب اختیار از انسان، خدای سبحان را به نقص، قبح و ظلم متصف می‌کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۶۴)

ایشان در ادامه، پاسخ این دو گروه را این‌چنین می‌دهند که: «حق مطلب آنست که، آنچه جنبه وجودی دارد و خیر است، منسوب به خدا و فعل او و قهرراً تحت نفوذ قدرت

اوست. آنچه جنبه عدمی دارد و زشت و شر است، محتاج به فاعل نیست تا منسوب به خدا باشد، چون شرور و قبیاح اموری نسبی و قیاسی هستند که، ناشی از عدم خیر و نبود وجود و منتزع از حدود وجود ناقص‌اند. غرض آن که هر امر وجودی از آن جهت که موجودی است، حسن و خیر است و به خداوند اسناد دارد و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است و از آن عنوان قبح و شر انتزاع می‌شود، محتاج به مبدأ بالذات نیست.» (همان، ۳۶۴)

با توجه به مطالب مذکور چنین برداشت می‌شود که، هر امر شری عدمی است. به‌خاطر همین بیان شد که، نسبت بین خیر و شر؛ ملکه و عدم ملکه است نه تضاد و نقیض. پس مثل وجود و عدم که نقیض هم هستند، خیر و شر چنین نیستند چراکه شر، یعنی عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد، اما این‌گونه نیست که هر امر عدمی شر باشد. درواقع زمانی که برای سنجش حسنات و سیئات، محور را انسان قرار دهیم، لاجرم هرچه موافق احوال و خواست انسان باشد خیر و در غیر این صورت، شر نامیده می‌شود. همین معیار سنجش موجب بروز بسیاری مشکلات می‌شود. باید محور قضاوت، کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی باشد نه فقط انسان؛ چراکه بسیاری از امور که از دید انسان و نسبت به او شر محسوب می‌شود، نسبت به کل نظام هستی شر نیست.

۲- بررسی آیه ۷۹ سوره نساء از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

نظام دنیا بر اساس حوادث خیر و شر و تراحم منافع بنا شده است تا انسان با حسن اختیار خود تکامل و تعالی یابد. جهانی که سراسر خیر باشد، دنیای ایده آلی نخواهد بود. حوادث گوارا برای انسان را «حسنه» می‌گویند و اتفاقات ناگوار را «سیئه»؛ که البته این عناوین نسبی هستند و ممکن است، حادثه‌ای برای عده‌ای حسنه باشد و همان حادثه برای بعضی دیگر سیئه محسوب شود.

خداوند در آیه ۷۹ سوره نساء می‌فرماید: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»؛ آنچه از خوبی و نیکویی به تو می‌رسد از جانب خداست و آنچه از بدی به تومی‌رسد، از جانب خود توست و ما تو را برای مردم به پیامبری فرستادیم و تنها گواهی خدا کافی است.

حسنه و سیئه، هر یک دو قسم هستند: تکوینی و تشریعی. حسنه و سیئه‌ی اشاره شده در آیه مورد بحث، از آنجا که، اشاره به حوادث تکوینی دارد؛ از همین قسم به شمار می‌آید و از قبیل افعال تشریعی نیست. علاوه بر این، در نظام تشریع، خداوند متعال، تنها به خیر و عدل و احسان، حکم می‌کند و حسنات تنها، مطلوب الهی است. (نحل/۹۰ و اعراف/۲۸) از طرفی، سیئات مورد نهی و کراهت خداوند است. (اسراء/۳۸) با توجه به اینکه در نظام تکوین، همه مخلوق خداوند سبحان محسوب می‌شوند، لذا خیرات و شرور از جانب خداوند است «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/۷۸) با این تفاوت

که حسنات و خیرات، هم از نزد خداست و هم از خداست (فَمِنْ اللَّهِ) زیرا اوست که، منشأ هر خیر و رحمتی است؛ اما سیئات و شرور فقط از نزد خداست نه از خدا بلکه از خود انسان است (فَمِنْ نَفْسِكَ) و علت آنها گناهان خود انسان است. اگر چه از یک منظر دیگر، اگر آنها را به عنوان کفاره گناهان بنگریم، خود، رحمت الهی به حساب می‌آید تا انسان، از آلودگی‌ها پاک شود.

همین معنا را می‌توان از روایتی که در کتاب «نهج البیان عن کشف معانی القرآن» آمده است، برداشت نمود: «قوله - تعالی -: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ، فَمِنْ اللَّهِ: یَرید «بالحسنه» هاهنا: الخصب والعافیه والمطر وسعة العیش. وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ، فَمِنْ نَفْسِكَ: یَرید «بالسَّيِّئَةِ» الجذب والمرض والغلاء والمحل. فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ابْتِلَاكَ لِيخْتَبِرَكَ، أَوْ عَقُوبَةً لَكَ بِمَا جَنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ. وَهَذَا الْخَطَابُ لِلنَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - وَ الْمُرَادُ بِهِ: أَعْرَابُ كَانُوا حَوْلَ الْمَدِينَةِ، إِذَا نَالَهُمُ الْخَصْبُ وَالْعَافِيَةُ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. وَإِنْ أَصَابَهُمُ الْجَدْبُ وَالْمَرَضُ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْدِ مُحَمَّدٍ وَبَطَالِعِهِ وَبَشُؤْمِهِ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ الْآيَةَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ. قَوْلُهُ - تَعَالَى -: «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» يَعْنِي: الْخَصْبُ وَالْعَافِيَةُ وَالْجَدْبُ وَالْمَرَضُ.» (شیبانی، ۱۴۱۳: ۱۶۵/۲) در این روایت اشاره می‌کند که، منظور خداوند از حسنه در این آیه، سرسبزی و عافیت و بارندگی و وسعت رزق است که از جانب خداست. مراد از سیئه، زمین‌های خشک و بدون گیاه و مریضی و گرانی و گرسنگی شدید است که، از جانب خود انسان است. اما ابتلای انسان به بلایا، یا به دلیل آزمایش و امتحان آنهاست یا به سبب جنایت و گناهی است که مرتکب شده‌اند.

روی سخن خداوند، پیامبر مکرم اسلام (ص) است و مراد این است که: اعرابی که اطراف مدینه بودند، هر زمان که سرسبزی و فراوانی نعمت و عافیت بود، می‌گفتند: اینها از جانب خداست. اما زمانی که، خشکسالی و بیماری عارض می‌شد، می‌گفتند: اینها به خاطر طالع شوم و بدقدمی رسول خدا (ص) است!! به همین دلیل، خداوند این آیه را نازل کرده و فرمود: همه‌ی اینها از ناحیه‌ی خداست.

۲-۱- نتیجه بررسی تفسیر آیه ۷۹ نساء از نظر علامه جوادی آملی

خلاصه کلام اینکه، فضل و رحمت الهی مستقیماً و بالاصاله، از جانب خداست. ولی شرور و نقمات هرگز ابتدائاً از خداوند نمی‌باشد. با توجه به روایت مذکور، مضمون خطاب در «مَا أَصَابَكَ» به پیامبر (ص) اختصاص ندارد؛ بلکه خداوند درصدد بیان این مطلب است که، سخن منافقان و افراد سست ایمان را که براساس خرافات و گزافه، حوادث ناگوار را به رسول مکرم اسلام (ص) نسبت می‌دادند را رد کند، سپس خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: اوست که پیامبر را برای مردم فرستاده است. (و خود این ارسال رسل، نمونه‌ای است از حسنه و نعمت از جانب خداوند و حوادث ناگواری که برای ایشان اتفاق می‌افتاد، از جانب خود آنهاست و علت آن، در اعمال و کردار خودشان است) و پیامبر اکرم (ص) دخالتی در آن حوادث ندارند. اما از آنجا که ادعای رسالت،

باید همراه دلیل باشد تا پذیرفته شود، در بیان دلیل آن می‌فرماید: شاهد و گواه رسالت تو، خدای سبحان است که پیام خود را بر تو نازل کرد تا به مردم برسانی. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۹/ ۵۷۲-۵۷۴)

۲-۲- لطایف و نکات آیه ۷۹ نساء

آیت الله جوادی آملی پس از تبیین و تفسیر آیه ۷۹ نساء، مطالب دقیق و قابل تأملی تحت عنوان «اشارات و لطایف» آورده‌اند که توجه به آنها، در فهم بهتر مطلب کمک شایانی می‌کند. مطالب مذکور تحت ۹ عنوان بیان شده که به اختصار به آنها اشاره می‌شود:

۲-۲-۱- سبقت رحمت بر غضب الهی

هر چند همه‌ی حوادث خیر و شر از نزد خداست، اما فضل الهی بالاصاله از خداست ولی نعمت و غضب الهی، هرگز ابتدائاً از خداوند صادر نمی‌شود. رحمت خداوند همواره بر غضبش تقدّم دارد؛ علاوه بر این نه تنها همه‌ی موجودات را پوشش داده، بلکه انسان به وضعی خاص فرا گرفته است. ولی گاهی بر مبنای همان رحمت فراگیر، عذابی نازل می‌شود که، برای معذبان نعمت و جهت کل نظام، رحمت است. مثل حکمت اجرای حکم قصاص در جامعه، بنابراین سختی‌ها نیز برخاسته از رحمت الهی است و بر اثر حکمت خدای رحیم، افرادی در تنگنا قرار می‌گیرند تا به تضرّع و دعا روی آورند. خلاصه اینکه، چون رحمت الهی بر غضب او مقدّم است، همواره نعمت و رحمت الهی به انسان می‌رسد و سیئات یعنی حوادث ناگوار نیز هرچند از ناحیه حق تعالی است، بر اثر گناهان است و آن نیز از رحمت خداست تا انسان، از آلودگی‌ها پاک شود.

۲-۲-۲- دنیا موطن حوادث خیر و شر

نظام دنیا بر اساس حوادث خیر و شر بنا شده است. نشئه‌ی بدون رنج و مصیبت تجاوز، تهاجم و گناه بهشت است. همچنین اگر انسان‌ها، همگی در مسیر خیر و هدایت گام بردارند و از هرگونه شری دور باشند، فرشته اند نه انسان. برای تکامل موجودات باید خیر و شری باشد و در چنین جهانی است که انسان می‌تواند با حسن اختیار از پله‌های تکامل بالا رود. ولی کسی که، از منظر بالا بر سراسر این واقعه می‌نگرد، خیر بودن آن را در می‌یابد.

۲-۲-۳- پیوند اعمال با حوادث عالم

اعمال انسان با حوادث عالم ارتباط دارد، چنانکه تغییرات طبیعی مانند: سرما و گرما و... در حالات انسان تأثیرگذار است، اعمال خیر و شر انسان نیز در عالم مؤثر است. رعایت تقوای الهی، مایه‌ی نزول برکات است. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف/۹۶)؛ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند،

برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم ولی (آنها حق را) تکذیب کردند. ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.

چنانچه در روایتی از علی بن ابراهیم در کتاب البرهان فی تفسیر قرآن، ذیل این آیه آمده است:

«امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) فرمودند: در معنای حسنات و سیئات دو وجه است: وجوه معنایی حسنات که خداوند در آیه اشاره فرموده است عبارتند از: الف) سلامتی و امنیت و وسعت رزق ب) افعال بندگان. همچنان که در آیه ۱۶۰ سوره انعام می‌فرماید: هر که کار نیکی انجام دهد، ده برابر آن برایش خواهد بود و آیات بسیار دیگری با این مضمون که در قرآن آمده است. اما وجوه معنایی سیئه از این قرار است: الف) ترس و گرسنگی و سختی و بیماری مانند آیه ۱۳۱ اعراف که اشاره می‌کند که؛ هرگاه بدی و پیشامد ناگواری به قوم حضرت موسی (ع) می‌رسید فال بد به موسی و همراهانش می‌زدند.

ب) افعال بندگان که به خاطر آن عقوبت می‌شوند. مانند: اشاره خداوند در آیه ۹۰ سوره نمل که می‌فرماید: «کسانی که بد کار و زشت کردار آیند، به رو در آتش جهنم افتند.» لذا مراد از حسنه و سیئه در آیه مورد بحث یعنی؛ آنچه از گناهان انجام می‌دهند، به سبب آن در دنیا و آخرت عقوبت می‌شوند؛ و این به خاطر اعمال خودشان است. به دلیل اینکه، دست سارق قطع می‌شود و زانی سنگسار می‌شود و تازیانه می‌خورد و قاتل کشته می‌شود. خداوند بیماری‌ها و سختی‌ها و ترس و عقوبت گناهان را سیئات می‌خواند و دلیل همه را اعمال خود انسان می‌داند. اما اینکه می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» یعنی؛ همه حسنات و سیئات از جانب خداست. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۳۲) به این طریق توهم تنافی برطرف می‌شود. زیرا بیان: «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ»؛ ناظر به خرافه‌گویی نحس و بد قدمی است و بیان آیه ۷۹، ناظر به تغییر روش عدل به ظلم است که، مایه‌ی اصابت سیئه می‌شود. گاهی انسان بر اثر بی‌لیاقتی، از فیض الهی محروم و به حال خودش واگذار می‌شود که، این گرفتاری و اضلال بر اثر گناهان خود انسان است و خدای سبحان از ابتدا کسی را گمراه یا گرفتار نمی‌کند. (روم/ ۴۱)

۲-۴- حسنات و سیئات در نظام تشریع و تکوین

در بحث تشریعی، خدای سبحان تنها به خیر، عدل و احسان حکم می‌کند و این فرمان، هم با لسان اثبات در انجام کار خیر و هم با زبان نهی از امر ناپسند و زشت در قرآن بیان شده است. «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف/ ۲۸)؛ بگو: خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی‌دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟! در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل/ ۹۰)؛ خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و

منکر و ستم، نهی می کند خداوند به شما اندرز می دهد، شاید متذکر شوید! گناه نزد پروردگار ناپسند است. «كُلْ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا» (اسراء/۳۸)؛ همه اینها، گناهش نزد پروردگار تو ناپسند است. این کراهت و نهی الهی تشریعی است، زیرا نهی تکوینی معصیت پذیر نیست و ادله عقلی و نقلی دلالت می کند که، حق تعالی در نظام تکوین، مغلوب عصیان گنه کناران نمی گردد.

۲-۲-۵- اضافی بودن حسنات و سیئات

بیان شد که حسنات و سیئات نسبی و اضافی هستند. حوادث گوارا برای انسان تعبیر به حسنه شده و رویدادهای ناگوار، عنوان سیئه گرفته است. نسبت این دو عنوان را می توان در آیه ۲ سوره توبه یافت، زیرا آنچه مایه ی خزی و خواری کافران شمرده شده، سبب نصرت و تشفی دلهای مؤمنان به شمار آمده است.

۲-۲-۶- خلقت زیبای آفرینش

از سه دسته آیات برداشت می شود که، سراسر عالم زیباست و هیچ نقصی در آن نیست: الف) آیاتی که اشاره می کند، شیء بودن مساوی مخلوق بودن است؛ مثل: (رعد/۱۶، نحل/۴۸)

ب) آیاتی که راهنمایی می کنند که، هر چه خدا آفریده روی اندازه و هندسه و نظم است؛ مثل: (فرقان/۲، طلاق/۳، حجر/۲۱)

ج) آیاتی که دال بر زیبا بودن اندازه ها ست، یعنی هر موجودی دارای اندازه معتدلی است که او را زیبا کرده است؛ مثل: (سجده/۷) (با دقت و کنار هم قرار دادن این آیه و آیه ۱۶ سوره رعد در می یابیم که) این آیه در حکم کبرای قضیه و آیه ۱۶ سوره رعد، صغرای قیاس است و نتیجه ی حاصله این می شود که؛ هر آنچه خدا خلق کرده است، زیباست؛ حتی جهنم که بدترین عالم است؛ چرا که بسیاری از ترس جهنم گناه نمی کنند و اگر آتش دوزخ نبود اطاعت نمی کردند. در نتیجه به کمال، که هدف آفرینش است نمی رسیدند و در قیامت به شکل حیوان محشور می شدند. پس زشت بودن آن نفسی و ذاتی نیست بلکه نسبی است، ولی زیبایی حسنات هم نفسی است هم نسبی. از این رو قرآن کریم همواره نعمت و حسنه را به خدا نسبت می دهد و سیئه را به انسان و او را مسئول و مقصر می داند؛ مانند آیه ی مورد بحث در این نوشتار، که اشاره شد. فعل خدای سبحان جز خیر و زیبایی نیست. همانگونه که کفر و تنبیه برای مستحق عین عدل و حسنه است، همه ی کارهای خیر که به دست انسان انجام می شود به خدای سبحان اسناد دارد، زیرا علاوه بر آنکه انسان، با الهام الهی به کار خیر راهنمایی می شود (شمس/۷-۸) خدای متعال، به انسان نیروی عقلی بخشیده که خود، فیض خاص و هدیه ای الهی است. همچنین ارسال رسل و انزال کتب و بیان

شریعتی که بر اساس آن عبادات انجام می‌گیرد، همه از الطاف الهی است و انسان بدون راهنمایی الهی هرگز نمی‌تواند به تزکیه نفس خود موفق شود. (نور/۲۱)

۲-۷- ثبات فطرت و مفاهیم عدل و ظلم

مفاهیم حسن و قبح، امور نفسی بوده و دارای مصداق واقعی هستند، زیرا فطرت انسان ثابت و تغییر ناپذیر است. البته حسن عدل و قبح ظلم، همانند حسن صدق و قبح کذب نیست. در دو مورد اول؛ حسن و قبح ذاتی هستند. چراکه، در صورتی که عدل محقق شود، حتماً حسن است و زوال حسن از آن محال و ممتنع است. همانطور که ظلم زمانی که تحقق یابد، حتماً قبیح است و زوال قبح از آن ممتنع است. بر خلاف حسن صدق و قبح کذب، که در حد اقتضاست نه سبب تام، زیرا صدق زیان‌بار به جامعه، ظلم و قبیح است نه عدل و حسن، همچنین کذب سودمند به وضع جامعه، ظلم و قبیح نیست.

۲-۸- آثار جهان بینی نادرست

غرض آنکه خودکشی برخی، سرردر گمی عده‌ای، تساهل و تسامح مطلق بعضی، بی‌توجهی گروهی، همگی مصائب اخلاقی و اجتماعی‌اند که، بر اثر جهان بینی نادرست خود آنها، دامنگیرشان شده است و نباید دچار خرافه بدقیمی و ... شوند.

۲-۹- اسناد فعل انسان به خدا و انسان

فعل صادره از انسان گاهی منحصرأً به خداوند اسناد داده می‌شود- مکتب جبر اشعری - و زمانی منحصرأً به انسان اسناد داده می‌شود- مکتب تفویض معتزلی- و زمانی به هر دو اسناد داده می‌شود. به شکلی که، حدّ فعل و نقص آن به انسان اسناد داده می‌شود و اصل هستی و وجود آن که منزه از حد و میرای از عنوان استغفار به خداوند اسناد داده می‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۹/ ۵۹۰-۵۷۶)

۳- دیدگاه فخر رازی در مورد آیه ۷۹ سوره نساء در تفسیر مفاتیح الغیب

همانگونه که اشاره شد، فخر رازی جزء مکتب اشاعره و قائل به جبر در نظام هستی است. او معتقد است موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود و جز خدا هر موجودی ممکن و محتاج است و باید به واجب ختم شود. بر این اساس، وی معتقد است خیرات و شرور هم به خدا پایان می‌پذیرند و با این مقدمات جبر را ثابت می‌کند و بیان می‌کند خدا در مُلک و ملک خود هر کاری بخواهد می‌کند و هر کاری کند ثواب و خیر و حکمت است.

۳-۱- تعریف «نظریه کسب» در دیدگاه اشاعره

در ابتدای این نوشتار بیان شد که، فخر رازی، با اتکا به نظریه کسب، انتساب حسنات و شرور را به خداوند حقیقی می‌داند. در اینجا لازم است، بیان کوتاهی در مورد نظریه کسب ارائه شود: «جبر متوسط یا کسب، عقیده ابوالحسن اشعری و عده کثیری از

پیروان او (یعنی اشاعره) است. به نظر ابوالحسن اشعری، فعل انسان منحصرأ متعلق قدرت قدیم حق تعالی است و قدرت حادث انسان در ایجاد فعل هیچ گونه اثری ندارد. آنها صفت خلاقیت را از اخص صفات حق تعالی می‌شمارند و او را خالق همه اشیاء، از جمله اعمال و افعال بندگان، می‌شناسند و تأکید می‌کنند که، اطلاق خالق بر انسان، به هیچ نحوی، جایز نیست. به نظر ایشان، عادت خداوند، بر این جاری شده که، در بنده قدرت و اختیاری احداث کند و وقتی مانعی در بین نباشد، فعل مقدور را مقارن با آن قدرت و اراده ایجاد می‌کند. فعل بنده، احداثاً و ایجاداً، مخلوق خداوند است و در عین حال به توسط بنده کسب می‌شود. بنده خالق و موجد فعل خود نیست، بلکه کاسب آن است. مقصود از کسب، صرفاً مقارنه قدرت و اراده حادث با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به واسطه قدرت خداوند انجام می‌پذیرد. (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹/۱؛ ابن حزم، ۱۴۰۳: ۲۲/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۹؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶/۸؛ بدوی، ۱۹۸۳: ۱/ ۵۵۵-۵۶۳؛ بیاضی، ۱۹۴۹: ۲۵۵/۱)

ابوبکر باقلانی (۳۲۸-۴۰۳ ق) در تعریف کسب، دایره اختیار را برای انسان وسیع تر می‌کند و معتقد است که؛ خدا فعل را می‌آفریند و انسان فعل آفریده شده را دارای عنوان می‌کند. فخر رازی از قول باقلانی نقل می‌کند که: «قدرت عبد اگر چه در ایجاد و خلق فعل هیچ تأثیری ندارد، اما در صفتی از صفات آن فعل تأثیر می‌گذارد، پس اصل حرکت به قدرت خدا واقع می‌شود، اما عبد با اراده و اختیارش آن را مطیعانه یا عاصیانه می‌کند.» (فخر رازی، بی تا: ۳۲؛ همان، ۱۴۰۵: ۳۲۵) او با این تعریف، شبهات مربوط به بعثت پیامبران، تکالیف انسان‌ها و نیز مسائل مربوط به وعده و وعید را توجیه می‌کند. هم چنین این متکلم اشعری، تصرف تابع حس را معیار تفاوت میان فعل اختیاری و اضطراری می‌داند. (باقلانی، ۱۴۰۷: ۳۴۷) چنین تصویری از منظر وی کسب نامیده می‌شود.

۳-۲- بیان تفسیر آیه ۷۹ نساء از منظر فخر رازی

فخرالدین رازی، در تفسیر مفاتیح الغیب ذیل آیه ۷۹ سوره نساء، پس از بیان نظرات و اشکالاتی، حول این آیه دیدگاه خود را با عبارت «نحن نقول» بیان می‌فرماید؛ که به خلاصه‌ای از آن بسنده می‌شود. ایشان می‌فرمایند: «این آیه دلالت می‌کند که، ایمان با تخلیق الهی حاصل می‌شود و گروهی که قائل به آن نیستند به آیه ایراد وارد کرده و احتجاج می‌کنند. ما قائلیم که آیه دال بر این مطلب است که، ایمان در بدو خلقت در وجود انسان حاصل می‌شود، چرا که ایمان حسن است و هر حسنه‌ای از جانب خداست، ایمان نیز حسن است چرا که حسن نعمتی است که، از همه‌ی جهات خالی از قبح است و شکی نیست که ایمان، چنین است. پس واجب است که حسن باشد و این که آیه اشاره دارد «ما أصابک من حسنه فمن الله» به همین دلیل است که، هر حسنه‌ای از جانب خداست و این آیه افاده عموم در مورد همه حسنات دارد و حکم

می‌کند، همه حسنات از جانب خداست. لذا از این مقدمات چنین حاصل می‌شود که ایمان حسن است. هر حسنه‌ای از جانب خداست پس قطعاً ایمان از نزد خداست. اما در مورد این بخش از آیه که می‌فرماید: «و ما أصابک من سيئه فمن نفسك»، دو جواب می‌توان داد:

اول این که این عبارت مانند قول حضرت ابراهیم در سوره شعراء آیه ۸۰ است که می‌فرماید: «و اذا مَرِضْتُ فهو يَشْفِين» که نسبت دادن مرض به خودش و شفا به خداوند از باب رعایت ادب است و سزاوار نمی‌بیند که خدا را خالق مرض و شفا معرفی کند، لذا بینشان فاصله می‌اندازد.

پاسخ دوم این که، این جا هم مثل قول حضرت ابراهیم در آیه ۷۶ سوره انعام که فرمود: «هذا ربي» است که این استفهام درواقع استفهام حقیقی نبوده، بلکه انکاری بوده و ایشان فرموده است: آیا این پروردگار من است. در این جا هم، گویی چنین می‌گوید که: ایمانی که بر طبق قصد و اراده فرد است و موافق خاص قلبی اوست، واقعاً از جانب فرد نیست، بلکه از جانب خداست. چگونه است که کفری که مطابق با اراده و قصد و رضایت قلبی شخص نیست، بگوییم از جانب فرد واقع شده‌است و خود او خواهان ارتکاب به سیئه بوده‌است؟! (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۱۴۷-۱۴۸)

در مورد معنای حسنه و سیئه در کتاب «زاد المسیر فی علم التفسیر» که از کتب روایی تفسیری اهل سنت به شمار می‌رود چنین آمده است: «و فی «الحسنة» و «السيئة» ثلاثة أقوال: أحدها: أن الحسنة: ما فتح عليه يوم بدر و السيئة: ما أصابه يوم أحد، رواه ابن أبي طلحة، عن ابن عباس و الثاني: الحسنة: الطاعة و السيئة: المعصية، قاله أبو العالية. و الثالث: الحسنة: التعمه و السيئة: البلية، قاله ابن قتيبة و عن أبي العالية نحوه و هو أصحّ، لأن الآية عامّ» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/ ۴۳)

در این کتاب، به نقل از روایت متعدد، وجوه سه گانه‌ای برای معنای حسنه و سیئه ذکر کردند که عبارت است از:

الف) حسنه به معنای: پیروزی جنگ بدر است و سیئه به معنای اتفاقی که در احد افتاد. این معنا توسط ابی‌طلحه به نقل از ابن‌عباس روایت شده است. ب) حسنه به معنای: طاعت و سیئه به معنای معصیت است که از ابوعالیه نقل شده است. ج) حسنه یعنی: نعمت و سیئه به معنای بلیه است، به نقل از ابن‌قتیبه و ابی‌العالیه و ... که نویسنده وجه سوم را به دلیل عمومیت آیه اصح می‌داند.

به هر صورت، همان‌طور که گفته شد؛ فخر رازی معتقد است که، منظور از حسن در این آیه ایمان است و منظور از سیئه کفر. بنابراین نسبت دادن سیئه به بندگان، در واقع نوعی استفهام انکاری است که مراد اصلی، عدم نسبت دادن آن به بندگان است. خلاصه این که، دلالت ظاهری آیه بنا بر آنچه گفته شد این است که، از این آیات اسناد همه امور به خداوند متعال به دست می‌آید.

اما با دقت نظر در بحث و تدبر در آیات الهی درمی یابیم که، در قرآن پاسخ هایی به این مساله داده شده است. مثلاً: از نظر قرآن، یکی از دلایل گرفتاری ها و مشکلات آن است که، جبران کننده و کفاره برخی از گناهان اند: «يَكْفُرُ عَنْ سَيِّئِهِمْ» (فتح/ ۵) و یا این که بسیاری از شرور معلول تفکر ناصحیح انسان نسبت به آن ها هستند. با اصلاح فکر، دنیا برای فرد دگرگون می شود. بسیاری از امور در نظر ما شر و فساد هستند ولی در حقیقت بد نیستند. مثلاً مرگ، انتقال از این خانه به خانه دیگر است: «عَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ» (بقره/ ۲۱۶)؛ چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است. و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است.

شرور غیر از این هم، چون در اثر نبود نعمتی حاصل می شود، دیگر نیاز به خالق ندارد؛ چراکه امر وجودی نیست که آفریننده بخواهد. لذا با توجه به قدرت و علم و حکمت مطلق الهی و اینکه خداوند خیر محض است، انتساب شرور به خداوند مردود بوده و حاصل اندیشه غلط و فهم ناصحیح قائلین آن می باشد و علامه جوادی آملی استدلال جامعی در این زمینه مطرح فرمودند که به صواب نزدیکتر است.

نتیجه گیری:

از مجموعه مباحث مطرح شده در این نوشتار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

۱- آیت الله جوادی آملی حسنات و سیئات را بر دو قسم تکوینی و تشریعی می داند که حسنات و سیئات مذکور در آیه ۷۹ نساء، از قبیل تکوینی هستند نه تشریعی؛ چراکه در عالم تشریع، خدای سبحان تنها به خیر و عدل و احسان حکم کرده و سیئه مورد نهی و کراهت اوست.

۲- آیت الله جوادی آملی، حسنات را هم از پیش خدا و هم از خدا می داند؛ اما سیئات را فقط از نزد خدا می داند نه از خدا، بلکه از انسان است و سبب قریب سیئات گناهان خود انسان هاست.

۳- فخر رازی، با پذیرش دیدگاه کسب، اسناد طاعات و معاصی به خدا را پذیرفته و تعبیر «کل من عند الله» (نساء/ ۷۸) را هم شامل طاعات و هم شامل معاصی می داند. ایشان معتقد است «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» نه تنها با عبارت پیشین «کل من عند الله» منافات ندارد، بلکه دلیلی بر اثبات نظریه کسب و اسناد ایمان به خداست.

۴- فخر رازی نسبت به قسمت دوم آیه «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» که ظاهرش با عمومیت آیه قبل سازگار نیست چنین پاسخ می دهد که: ۱- اسناد سیئه به انسان از باب رعایت ادب الهی است. ۲- اسناد سیئه به انسان از باب استفهام انکاری است.

۵- آیت الله جوادی آملی و فخر رازی در اسناد حقیقی خیرات به خداوند سبحان وجه مشترک دارند و آن را قبول دارند اما در اسناد سیئات به انسان نظرات متفاوت دارند و بقیه محورهای دو دیدگاه نیز در زمره نقاط اختلافی آن هاست که اشاره شد.

۶- خداوند متعال که خیر مطلق است و کمال علی الاطلاق است هیچ‌گاه خالق شرور و سیئات نمی‌باشد. بلکه شرور در دنیا درواقع اموری عدمی هستند که با نبود حسنات حاصل می‌شود که علت آن نیز درواقع اعمال و کردار خود انسان است. پس، شر معلولی است بالعرض که مبدأ فاعلی با لذات نمی‌خواهد.

۷- در مجموع با توجه به قدرت و علم و حکمت مطلق الهی و اینکه خداوند خیر محض است، انتساب شرور به خداوند مردود بوده و حاصل اندیشه و برداشت غلط قائلین آن می‌باشد و علامه جوادی آملی استدلال جامعی در این زمینه مطرح فرمودند که به صواب نزدیکتر است.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۴۲۲ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
۲. ابن حزم (۴۰۳ق): «الفصل فی الملل و الاهواء و النحل»، بیروت، بی نا.
۳. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۵م): «کتاب الملع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع»، مصر: چاپ حموده غرابه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۰۸ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۵. باقلانی، ابو بکر (۴۰۷ق): «تمهید الاوایل و تلخیص الدلائل»، بیروت: مؤسسه کتب الثقافیه، چاپ اول.
۶. بحرانی، سید هاشم (۴۱۶ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
۷. بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۳م): «مذاهب الاسلامیین»، بیروت، بی نا.
۸. بیاضی، احمد بن حسن (۱۹۴۹م): «اشارات المرام من عبارات الامام»، قاهره، بی نا.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ش): «شرح المواقف»، مصر: چاپ محمد بدرالدین نعلانی حلبی و قم: چاپ افست.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء، چاپ پنجم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ش): «توحید در قرآن»، مترجم حیدر علی ایوبی، قم: اسراء، چاپ نهم.
۱۲. جوهری، أبو نصر اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ش): «الصاحح (تاج اللغة و صحاح العربیه)»، بی جا، بی نا.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «لغتنامه دهخدا»، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ قرآن»، محقق: صفوان عدنان الداودی، بیروت: انتشارات دارالقلم.
۱۵. شیبانی، محمد بن حسن (۴۱۳ق): «نهج البیان عن کشف معانی القرآن»، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی، چاپ اول.
۱۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء اثار العربی، چاپ سوم.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۴۰۷ق): «المطالب العالیه من العلم الالهی»، بیروت: چاپ احمد حجازی سقا.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا): «القضا والقدر»، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمرو نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵ق): «تلخیص المحصل»، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم.

references:

The Holy Quran

1. Ibn Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman ibn Ali (1422 AH): "Zad al-Masir fi Elm Al-Tafsir", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, first edition.
2. Ibn Hazm (1403 AH): "Al-Fasl fi Al-Melal wa Al-Ahwa' wa Al-Nehal", Beirut, (No date).
3. Ash'ari, Ali ibn Isma'il (1955 AD): "Kitab al-Lama ' fi Al-Rad Ala Ahl al-Zigh wa al-Beda' ", Egypt: Hamouda Gharabah.
4. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mokaram (1408 AH): "Lesan Al-arab", Beirut: Dar Sad-er, third edition.
5. Baqalani, Abu Bakr (1407 AH): "Tamhid Al-Awael wa Talkhis Al-dalaeel", Beirut: In-stitute of Cultural Books, first edition.
6. Bahrani, Sayyed Hashem (1416 AH): "Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran", Tehran: Beasat Foundation, first edition.
7. Badawi, Abdul Rahman (1983AD): "Religions of Islam", Beirut, (No place).
8. Bayazi, Ahmad Ibn Hassan (1949 AD): "Esharat Al-Maram men Ebarat Al- Imam", Cairo, Bina.
9. Jorjani, Ali ibn Muhammad (1370 SH): "Sharh al-Mawaqif", Egypt: Printed by Moham-mad Badruddin Nassani Halabi and Qom: Offset printing.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1398SH): "Tafsir Tasnim", Qom: Esraa, fifth edition.
11. Javadi Amoli, Abdullah (1397 AH): "Tawhid Dar Quran", translated by Haidar Ali Ayoubi, Qom: Esra', ninth edition.
12. Johari, Abu Nasr Ismail Ibn Hammad (1376 AH): "Al-Sehah (Taj Al-Loqah wa Sehah AL-Arabiyeh)"(No place)
13. Dehkhoda, Ali Akbar (1377SH): "Loqat nameh Dehkhoda", Tehran: University of Teh-ran.
14. Ragheb Isfahani, Abu al-Qasim Hussein ibn Muhammad (1412 AH): "Mofradat Alfaz AL-Quran", researcher: Safwan Adnan Al-Dawoodi, Beirut: Dar al-Qalam Publications.
15. Sheibani, Mohammad Ibn Hassan (1413 AH): "Nahj al-Bayyan an Kashf Maani AL-Qur'an", Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, first edition.
16. Fakhraddin Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Mafatih AL-qayb", Beirut: Dar Ihya' Al-Arab Heritage, third edition.
17. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1407 AH): "Al-Mataleb AL-Aliyah men Elm AL-Elahi", Beirut: published by Ahmad Hejazi Saqqa.
18. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (No date): "Al-Qada Wal-Qadr", Beirut: Dar Al-Ki-tab Al-Arabi.
19. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar wa Nasir al-Din al-Tusi (1405 AH): "Talkhis AL-Mohasal", Beirut: Dar al-Azwa, second edition.

Comparative interpretation of the verses of “Mawdat and Oli al-Amr” from the point of view of Allameh Tabatabai, Fakhr Razi and Alusi

(Received: 19/05/1400 - Accepted: 22/08/1400)

Sareh Molaii pour¹

Abstract

The present article, with a descriptive-comparative method, seeks to examine the views of Allameh Tabatabai and Fakhr Razi and Alusi in the interpretation of the verses of “Mawdat and Oli al-Amr”. In verse 23 of the Shura, “Mawdat” is love accompanied by obedience. According to these three commentators, the “Mawdat” of the Ahl al-Bayt (AS) is one of the principles of religion; Because this “Mawdat” causes obedience to the Ahl al-Bayt (AS) and a means to continue the work of the mission of the Prophet (PBUH). It will also be the best factor in the unity of the Muslims of the world. According to the verse “Oli al-Amr”, obedience to the words, behavior and approval of the Prophet is during obedience to God, and in the continuation, the application of the word “command” proves the infallibility of the “Oli al-Amr” and indicates the necessity of obedience to him. In the Shiite view, obedience to the “Oli al-Amr” encompasses all aspects of sovereignty, including political, social, and judicial sovereignty. But Sunni commentators differ greatly in determining the meaning of the “Oli al-Amr”. Hence the example of it; Rulers, warlords, religious scholars and jurists are considered to be righteous caliphs and people of authorized to loose and to bind. According to Fakhr al-Razi, the family of Muhammad is the same as the five members of the “Aale Abba”, and to prove this point, he cites the narrations attributed to the Prophet (PBUH) and the Imams (AS). But Alusi considers the addressees of the verse

دو فصلنامه علمی مطالعات تحقیقات قرآن پژوهی

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

1. Student of the seminary, level 4 jurisprudence, Najmieh Sorkheh seminary, Semnan, Iran. sa.molaii8956@gmail.com

“Mowdat” to be the Quraysh and the relatives of the Prophet (PBUH). According to Fakhr Razi and Alusi, the verse “Oli al-Amr” proves the authority of “Qiyas” and Shari’a arguments (book, tradition, consensus and Qiyas).

Keywords: Mowdat verse, the verse “Oli al-Amr”, Qorba, Mowdat

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۹

بهار و تابستان

۱۳۹۹

تفسیر تطبیقی آیات مودت و اولی الامر از دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی و آلوسی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۲)

ساره ملائی پور^۱

چکیده

مقاله حاضر، با روش توصیفی- تطبیقی، درصدد بررسی آراء علامه طباطبائی و فخر رازی و آلوسی در تفسیر آیات مودت و اولی الامر است. در آیه ۲۳ شوری، مودت عبارت از محبت توأم با اطاعت است. از منظر این سه مفسر، مودت اهل بیت (ع) جزء اصول دین به شمار می‌رود؛ زیرا این مودت، سبب پیروی از اهل بیت (ع) و وسیله‌ای برای تداوم کار رسالت پیامبر(ص) می‌شود. همچنین بهترین عامل وحدت مسلمانان جهان خواهد بود. طبق آیه اولی الامر، اطاعت از قول، فعل و تقریر پیامبر در طول اطاعت از خداوند قرار گرفته و در ادامه نیز اطلاق صیغه امر، عصمت اولی الامر را ثابت کرده و بر وجوب اطاعت از ایشان دلالت می‌نماید. در نگاه شیعه، اطاعت از اولی الامر، همهی شئون حاکمیت از جمله: حاکمیت سیاسی، اجتماعی و قضایی را دربرمی‌گیرد. اما مفسران اهل سنت در تعیین مصداق اولی الامر اختلاف نظر فراوانی دارند. ازاین رو مصداق آن را؛ حاکمان، فرماندهان جنگ، عالمان دین و فقیهان، خلفای راشدین و اهل حل و عقد دانسته‌اند. از نظر فخر رازی، آل محمد، همان پنج تن آل عبا هستند و برای اثبات این موضوع، به روایات منسوب به پیامبر(ص) و ائمه (ع) استناد می‌کند. اما آلوسی مخاطب آیه مودت را قریش و خویشاوندان پیامبر(ص) می‌داند. از نظر فخر رازی و آلوسی، آیه اولی الامر، حجیت قیاس و ادله شرعیه (کتاب، سنت، اجماع و قیاس) را به اثبات می‌رساند.

کلید واژه‌ها: آیه مودت، آیه اولی الامر، قربی، مودت

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

مقدمه

اسلام، آخرین دین الهی و پیامبر اکرم (ص)، آخرین پیامبر است. دین اسلام با تمام احکامش تا قیامت دوام خواهد یافت؛ از این رو به مقتضای عقل و منطق، باید این نظام به دست کسی سپرده شود که ویژگی‌های وی، مانند رسول خدا (ص) باشد. مردم بدون شک احکام الهی را از او بگیرند و در عرصه‌های مختلف زندگی، بدون دغدغه به او رجوع کنند. او باید حافظ اسلام باشد و از درخت رسالت پاسداری کند. قرآن گواهی می‌دهد که، برای ادامه دین و آیین ابراهیم، آل یعقوب را جانشین وی قرار داد. اهل بیت (ع) را هم جانشین پیامبر اکرم (ص) برگزید تا رسالت وی را بر دوش کشند. دو آیه مورد بحث، این بزرگان را معرفی نموده و برخی ویژگی‌های مهم ایشان را بیان می‌نماید.

در آیه ۲۳ سوره شوری (آیه مودت) می‌خوانیم: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛ بگو: من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم جز دوست‌داشتن نزدیکانم (اهل بیت).

واژه «القربی» در این آیه، از نظر شیعیان و برخی مفسران اهل سنت، تأکید بر لزوم مودت خویشاوندان و نزدیکان پیغمبر اکرم (ص) دارد و منظور از «مودت»، محبتی است ویژه و مخصوص که، بازتاب و کنش بیرونی داشته باشد و دلبستگی محب را نسبت به محبوب اظهار می‌دارد.

در آیه ۵۹ سوره نساء می‌خوانیم: «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»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولی الامر [اوصیای پیامبر] را! و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

در این آیه اطاعت از «اولی الامر» در کنار فرمان به اطاعت از «الله» و «الرَسُول» قرار گرفته و همین موضوع، باعث اختلافات و مباحثی در بین مفسران شیعه و سنی گردیده است. اولی الامر یعنی صاحبان امر؛ یعنی کسانی که به عنوان امیر بر گروهی از مردم گمارده شده‌اند یا حاکم بر عامه مردم و مرجع و ملجأ آنها در امور دینی، فکری، اجتماعی، سیاسی، نظامی و ... می‌باشند.

ضرورت بررسی تفسیر این آیه، آنجا روشن می‌شود که، این عنوان بیشتر در عرصه‌های سیاسی و نظامی استعمال می‌گردد. برطبق تفاسیر مختلف شیعه و سنی، منظور از اولی الامر در این آیه، ائمه معصومین (علیهم السلام) است. پس ضرورت دارد، منشاء اختلاف این سه مفسر، مشخص شده و دلایل هر یک از مفسران در بیان تفسیر مربوط

به هر آیه بیان گردد. همچنین با توجه به اشتراکات و افتراقات تفاسیر، به تفسیر درست مربوط به این آیات دست یافته می‌شود. پژوهش پیش رو، به بررسی تفسیر آیه مودت و اولی الامر با تطبیق نظرات سه مفسر شیعه و سنی (علامه طباطبایی و فخررازی و آلوسی) پرداخته است. همچنین دلیل این اختلاف دیدگاه‌ها و همچنین نقدهای مطرح شده در مورد این تفاسیر را مطرح خواهد کرد.

بنابراین سوال اصلی این است که، دیدگاه علامه طباطبایی و فخررازی و آلوسی در مورد تفسیر آیه مودت و آیه اولی الامر و نکات اشتراک و افتراق نظرات این سه مفسر چیست؟ فرضیه تحقیق این است که، نظرات علامه طباطبایی و فخررازی و آلوسی دارای نقاط اشتراک و افتراقی می‌باشد.

با جستجو در پایگاه اطلاعاتی ایران داک، پایان نامه یا تحقیق مستقلی در این موضوع یافت نشد. کتاب «تفسیر تطبیقی آیه مودت» نوشته‌ی سیدمحمدعلی موسوی، کتاب «تفسیر تطبیقی» اثر دکتر نجارزادگان، مقاله‌ی «تدبری دیگر در آیه مودت» از عبدالله رضاداد؛ در مورد آیه مودت مطالب جامعی را ارائه می‌دهند؛ اما به صورت توصیفی و مقایسه‌ای بین نظرات چند مفسر، به این موضوع پرداخته نشده است.

تمام مفسران شیعه و جماعتی از مفسران اهل تسنن «القربی» در آیه مودت را به خویشان پیامبر (ص) تفسیر کرده و این آیه را، بیانی از فضائل اهل بیت (علیهم السلام) به شمار آورده‌اند. بر این اساس، این آیه دلیل وجوب مودت آن چهارده نفر بر عموم مؤمنان است. البته این مودت زمینه ساز هدایت مردم و مصون ماندن آنان از هر نوع ضلالت است. پس فایده مودت به خود مؤمنان بازگشت داده می‌شود و همین مهم، ضرورت پرداختن به این موضوع را بیان می‌کند.

۱- وجوه اشتراک دیدگاه علامه طباطبایی، فخررازی و آلوسی درباره آیه مودت

در این بخش، به وجوه مشترکی که میان نظرات سه مفسر مذکور در مقاله ذیل آیه مودت، وجود دارد، پرداخته می‌شود.

۱-۱- مصادیق قربی

فخر رازی طی مقدمه‌ای، نظرات مختلف در مورد شأن نزول و خطاب آیه را، بیان می‌کند. او می‌نویسد:

۱. خطاب آیه به قریش است که خویشاوندان پیامبر بودند. پس به ایشان فرمود: «پاداشی نمی‌خواهم مگر این که، مرا دوست بدارید چون با شما خویشاوند و نزدیکم.» یعنی شما قوم من هستید و از غریبه‌ها به من سزاوارترید. پس زمانی که بر شما پشت کردم، حق نزدیکی و خویشاوندی را حفظ کنید و مرا اذیت نکنید و علیه من شورش نکنید.

۲. خطاب به انصار است. زمانی که پیامبر به مدینه رسید، حقوق و بدهی‌هایی به گردنش بود و دارایی نداشت. پس انصار مالی را جمع کردند و به ایشان دادند. پیامبر به ایشان برگرداند. پس این آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا» نازل شد.

۳. قربی به معنی کسانی است که با عمل صالح به خدا نزدیک می‌شوند. اما در ادامه، با دلایلی ثابت می‌کند منظور از قربی، پنج تن آل عبا (علیهم السلام) هستند. فخر رازی چنین می‌نویسد: آل محمد (ص) کسانی هستند که بازگشت امرشان به اوست. کسانی که ارتباطشان محکم‌تر و کامل‌تر باشد، «آل» محسوب می‌شوند و شک نیست که فاطمه و علی و حسن و حسین (علیهم السلام) محکم‌ترین پیوند را با رسول خدا داشتند و این از دلایل محکمی است که، از احادیث متواتر استفاده می‌گردد. بنابراین لازم است که، آنها را «آل پیامبر» بدانیم. پس این چهار تن، ذی القربای پیامبر هستند و هنگامی که، این معنی ثابت شد، واجب است از احترام فوق العاده‌ای برخوردار باشند. شک نیست که پیامبر (ص)، فاطمه (س) را دوست می‌داشت و درباره او فرمود: «فاطمه پاره تن من است. آنچه او را آزار دهد مرا آزرده است.» با احادیث متواتر از رسول خدا (ص) ثابت شده است که، پیامبر (ص) علی و حسن و حسین (ع) را دوست می‌داشت و هنگامی که، این معنی ثابت شود، محبت آنها بر تمام امت واجب است. چون خداوند فرموده است: «وَأَيُّوعُهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»؛ و از او پیروی کنید شاید هدایت شوید. (اعراف/۱۵۸) و نیز فرموده: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱)؛ برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود. از سوی دیگر، دعا برای آل محمد (ص) افتخار بزرگی به شمار می‌رود و لذا این دعا خاتمه‌ی نماز قرار داده شده است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَارْحَمْ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ» و چنین تعظیم و احترامی در حق غیر آل محمد، دیده نشده است. بنابراین، همه این دلایل نشان می‌دهد که محبت آل محمد (ص) واجب است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۵۹۳-۵۹۷)

از نظر علامه طباطبائی، این که خطاب آیه را حمل بر قریش کنیم، اشکال دارد؛ چون معنای اجر وقتی تمام می‌شود که درخواست کننده آن، کاری کرده باشد و سودی به مردم رسانده باشد و در ازای آن مزد طلب کند، پس اجر وقتی معنا دارد که، رسول خدا قریش را هدایت کرده باشد و ایشان ایمان آورده باشند. پس در صورتی که پرسش شدگان در این سؤال کافر فرض شوند، معنای اجر تصور ندارد و در صورتی که مؤمن تصور شوند، دشمنی تصور ندارد تا به عنوان مزد بخواهند، دست از آن بردارند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۳/۱۸)

۱-۲- ردّ درخواست مزد در مقابل رسالت

علامه طباطبائی، درباره‌ی تفسیر آیه‌ی: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» می‌گوید: «آن چیزی که درخواست اجر مزد در مقابل آن نفی شده، تبلیغ رسالت و دعوت دینی است.» (همان، ۴۲/۱۸)

خداوند متعال این معنا را از عده‌ای از انبیا، از قبیل نوح و هود و صالح و لوط و شعیب (ع) حکایت کرده و نیز فرموده است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام / ۹۰)؛ قرآن تذکری است برای تمام عالم، نه برای یک طایفه معین تا از آن طایفه مزد گرفته شود.

همچنین فرموده است: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان / ۵۷)؛ مزد من این است که یکی از شما بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب کند.

«یعنی دعوت مرا به اختیار خود بپذیرد. همین مزد من است و خلاصه چیزی به جز دعوت در کار نیست، نه اجری و نه مزدی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰/۱۸) پس این مودت امری است که باز به استجابت دعوت برگشت می‌کند. حال یا استجابت همه دعوت و یا بعضی از آن که اهمیت بیشتری دارد.

فخر رازی نیز مطلبی شبیه همین را بیان کرده است. او می‌گوید: طلب اجر به خاطر تبلیغ وحی، جایز نیست و وجوهی بر آن دلالت می‌کند:

خداوند متعال از قول اکثر انبیاء حکایت کرده که، ایشان طلب مزد و اجر نمی‌کنند و رسول ما، از بقیه انبیاء، برتر و با فضیلت‌تر است. پس به طریق اولی، به خاطر نبوت و رسالت اجر و مزدی نمی‌خواهد. از سویی، پیامبر (ص) به طور صریح در سایر آیات، طلب اجر را نفی کرده است. در نتیجه فرمودند: «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ» (سبا / ۴۷)؛ بگو: هر اجر و پاداشی از شما خواسته‌ام برای خود شماست.

از طرف دیگر، عقل نیز بر این موضوع دلالت می‌کند. زیرا تبلیغ بر پیامبر واجب است و درخواست پاداش به خاطر انجام کار واجب برای کمترین مردم هم سزاوار نیست. همچنین می‌دانیم که نبوت، برتر و افضل از حکمت است و خداوند متعال در توصیف حکمت فرمودند: «مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره / ۲۶۹) و در وصف دنیا فرمود: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (نساء / ۷۷) پس عقل، مقابله‌ی برترین و بالاترین چیزها را با پایین‌ترین آنها نمی‌پسندد.

مهم‌تر از همه این که، درخواست پاداش موجب تهمت است و این قطعاً، به درستی و راستی نبوت لطمه می‌زند. (رازی، ۱۴۲۰: ۵۹۴/۲۷)

در ادامه فخر رازی، دلیلی برای نظر خود می‌آورد و می‌گوید: پیامبر (ص) می‌فرمایند: چیزی که من از شما می‌خواهم، در حقیقت مزد نیست. چون ایجاد محبت در بین مسلمین امری واجب است. آیه را حمل کنیم به زمانی که پیامبر (ص) خویشاوندان خود را به سوی خداپرستی دعوت می‌کرد. پس اجر رسالت، دوست داشتن و بالاترین نزدیکان پیامبر است. (همان، ۵۹۵/۲۷)

۱-۳- هدف از وجوب مودت قربی

علامه طباطبایی، در مورد دلیل وجوب مودت قربی چنین می‌نویسد: مودتی که اجر

رسالت فرض شده، چیزی ماورای خود رسالت، دعوت دینی و بقاء و دوام آن نیست. بنابراین تفسیر آیه شریفه، هیچ تعابیری با آیات دیگر که اجر رسالت را نفی می‌کنند، ندارد. در نتیجه؛ معنای آیه این می‌شود که، من از شما اجری درخواست نمی‌کنم. اما از آنجا که خدای متعال، مودت نسبت به عموم مؤمنین را که قرابت من هم از ایشانند، بر شما واجب نمود، من مودت شما نسبت به اهل بیتم را اجر رسالتم می‌شمارم. ایشان این شبهه را مطرح می‌کنند که، نمی‌توان منظور از قریبی را، اهل بیت آن جناب به حساب آورد، برای این که مقام نبوت در جایگاه تهمت قرار می‌گیرد. مردم می‌گویند پیغمبر خدا هم مانند سایر مردم مادی که، برای تأمین آتیه فرزندان خود تلاش می‌کند، دین خدا را وسیله معاش فرزندان و خویشاوندان خود کرده است.

علامه طباطبائی در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: مودت اهل بیت در آیه، به عنوان اجر خوانده شده است. چون اجری که در این آیه درخواست شده، نفعی است که، عاید خود بشر می‌گردد، نه عاید عترت؛ بنابراین دیگر مظنه تهمتی در کار نیست. ضمن این که آیه، در مدینه نازل شده و خطاب در آن به مسلمین است و مسلمانان هرگز به پیامبر خود که، با عصمت الهی مصون از هر خطاست، چنین تهمتی نمی‌زنند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۷/۱۸)

از دیدگاه آلوسی نیز مودت پیامبر، در اصل برایش مزد نیست. چون بر مردم لازم است که صله رحم را به جا آورند. در نتیجه می‌بایست، ایشان به خاطر خویشاوندی، مورد تکریم واقع شوند. پس نفع آن کار به خودشان برمی‌گردد.

اگر گفته شود، معنی آیه این است که، هیچ مزدی مگر محبت شما به اهل بیتم و خویشاوندانم، از شما نمی‌خواهم بین این آیه و آیات دیگر که مطلقاً درخواست مزد را نفی می‌کنند، منافات به نظر می‌آید. نظر آلوسی در این باره چنین است:

گاهی (اجر) در مورد کار نیک و عمل خیر به کار می‌رود و گاهی پاداشی است که، کننده کار استحقاق آن را پیدا می‌کند و به عهده کار فرماست. برخلاف جزا که، اعم از پاداش و کیفر است و به هر دو اطلاق می‌شود؛ چنانچه در قرآن به هر دو معنا اشاره شده است: «وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا» (انسان/۱۲)؛ و در برابر صبرشان، بهشت و لباسهای حریر بهشتی را به آنها پاداش می‌دهد. در جای دیگر می‌فرماید: «... فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۲۹)؛ کیفر او را جهنم می‌دهیم! و ستمگران را این گونه کیفر خواهیم داد.

پس معلوم می‌شود مراد از اجر، در آیاتی که در آنها نفی اجر شده، اجر دنیوی است و هیچ یک از انبیاء آن را طلب نکرده‌اند؛ از این رو، مودت قریبی که در آیه آمده، اجر صوری (ظاهری) است نه اجر واقعی؛ چون اجر واقعی آن است که، نفعی به خود رسول برسد؛ ولی در اینجا به خود محب می‌رسد؛ زیرا که محبت قریبی، محب را به راه هدایت سوق می‌دهد و او را رستگار می‌کند. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۳۲/۲۵)

۲- مقایسه وجوه افتراق دیدگاه علامه طباطبایی، فخر رازی و آلوسی

درباره‌ی آیه‌ی مودّت

در این بخش، وجوه افتراق بین سه مفسر درباره‌ی مصادیق «القربی» و تبیین مراد از لفظ «حسنه» مطرح می‌گردد.

۲-۱- مصادیق قربی

در بخش پیش، علامه طباطبایی و فخر رازی، نظر مشابهی درباره‌ی مصادیق «القربی» در آیه ذکر کردند و هر دو مفسر، آن را به اهل بیت پیامبر (ص) نسبت داده‌اند. علامه طباطبایی در تفسیرش، در ادامه نظرات سایر مفسرین را آورده و مورد نقد قرار داده است. ایشان طی استدلالی می‌فرمایند: بعضی گفته‌اند چون انصار، از خویشاوندان مادری پیامبر بودند و خواستند به ایشان کمک مالی کنند، این آیه خطاب به انصار نازل شد. این تفسیر نیز صحیح نیست. چون دوستی و علاقه انصار نسبت به رسول خدا (ص) به حدی شدید بود که دیگر حاجت به سفارش نداشت و کسی در آن شک و تردید ندارد. علاوه بر اینکه عرب، چندان اعتنایی به خویشاوندان مادری یعنی خویشاوندان زنان خود ندارند و می‌گویند: فرزندان ما فرزندانم پسران ما هستند و اما فرزندان دختران ما، فرزندان مردان بیگانه‌اند. همچنین می‌گویند: مادران مردم، ظرف و صدف پدید آمدن مردم اند و سلسله نسب‌ها، تنها به وسیله پدران حفظ می‌شود. این اسلام است که، زنان را در قرابت داخل و آنان را با مردان برابر و نواده‌های پسری و دختری را یکسان کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۱۸)

از دیدگاه آلوسی، مخاطب آیه قریش است؛ گفته شده که ایشان مالی را برای پیامبر (ص) جمع کردند و خواستند که به او رشوه دهند تا از سب و دشنام به بتهایشان دست بردارد. پس پیامبر این کار را نکرد و این آیه نازل شد؛ در حالی که پیامبر (ص) با همه قریش، نزدیکی و خویشاوندی داشت. در جایی دیگر از قول ابن عباس گفته شده است: ایشان مالی را به پیامبر دادند تا به او کمک کنند. بنابراین که نیابت از ایشان باشد و بین پیامبر (ص) و ایشان قرابت و نزدیکی وجود داشت. چون آنها، دایه‌های پیامبر بودند. مادر عبدالمطلب سلمی دختر زید نجاریه، از ایشان بود. همچنین دایه‌های آمنه همان طور که، در بعضی تواریخ آمده، از انصار بود یا برای همه اعراب باشد؛ به دلیل قرابت و نزدیکی که بین همگی آنها با پیامبر (ص) وجود داشت. حاصل این که چیزی مگر دوستی خودم را از شما نمی‌خواهم و این که حقوق مرا به خاطر نزدیکیم به شما، مراعات کنید. این دستوری است که، بر شما لازم و واجب است. در جایی دیگر از قول ایشان می‌خوانیم: از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفت: پیامبر (ص) نزدیکی و خویشاوندی با تمام قریش داشت. پس زمانی که او را تکذیب کردند و از او پیروی نکردند، گفت: ای قوم! زمانی که از تبعیت من سر باز می‌زنید، نزدیکی من را با خودتان

را حفظ کنید و هیچ یک از اعراب از شما سزاوارتر و لایق تر نیست که مرا حفظ کند و یاریم نماید. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۳۲/۲۵)

علامه در نقد نظر آلوسی چنین می گوید: بعضی دیگر گفته اند: مراد از مودت به قربی، مودت خود قربی است و خطاب در آیه به قریش است و یا به عموم مردم است. این وجه نیز اشکال دارد. زیرا مودت به قربی به طور مطلق پسندیده نیست تا اسلام بشر را به آن دعوت کند؛ با اینکه قرآن به طور صریح فرموده است: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله/۲۲)؛ هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دلهایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تقویت فرمود.

علامه در ادامه می نویسد: سیاق این آیه نمی تواند مخصص یا مقید آیه مورد بحث باشند تا در نتیجه مودت قریش نسبت به اقربای مؤمنین اجر رسالت قرار گیرد. به علاوه، وقتی منظور از این مودت، مودت خاصی باشد، یعنی محبت به خویشاوندان مؤمن، دیگر معنی ندارد تمامی قریش یا تمامی مردم، بدهکار چنین مزدی باشند. اسلام هیچ وقت مردم را دعوت نمی کند به این که، خویشاوندان را به خاطر رابطه ی خویشاوندی دوست بدارند، بلکه آن محبت به خویشاوندی که، اسلام بشر را به آن دعوت کرده، محبت فی الله است. بدون این که مسأله خویشاوندی کوچکترین دخلتی در آن داشته باشد. ما نمی توانیم بگوییم که مودت به قربی در آیه شریفه کنایه از همین صله رحم و احسان به ایشان و انفاق مال به آنان است؛ چون قرینه ای بر آن نداریم. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴۵/۱۸)

۲-۲- تفسیر واژه (حسنه)

علامه طباطبائی درباره واژه حسنه چنین بیان می کنند: کلمه (حسنه) به معنای عملی است که، مورد رضای خدای سبحان باشد و در افزایش ثواب دهد. کلمه (حسن) در مورد عمل به معنای سازگار بودن آن با سعادت آدمی و با آن هدفی است که، او در نظر دارد. همچنان که زشتی و بدی عمل، بر خلاف این است. معنای (زیادتر کردن حسن عمل) این است که جهات نقص آن را تکمیل کند و زیادتر کردن ثواب عمل هم از همین باب است.

پس معنای آیه مورد بحث این است که هر کس حسنه ای به جا آورد، ما با رفع نواقص آن و زیادی اجر حسنی، بر آن حسنه می افزاییم که خدا آمرزگار است و بدی ها را محو می کند و خوبی های عمل را از عاملش ظاهر و بر ملا می سازد. (همان، ۶۸/۱۸)

از نظر فخر رازی، این آیه در مورد هر حسنه ای عمومیت دارد؛ جز این که، وقتی به

دنبال ذکر مودت فی القربی بیان شد، نشان می‌دهد منظور، تأکید بر همان مودت است. (رازی، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۲۷)

علامه چنین می‌فرماید: بعضی از مفسرین گفته‌اند مراد از (حسنه) همان مودت به قربای حضرت رسول خدا (ص) است. مؤید این احتمال روایتی است که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده که آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا» - تا چهار آیه - درباره مودت به قربای رسول خدا (ص) وارد شده و لازمه این تفسیر آن است که، این آیات در مدینه نازل شده و دارای یک سیاق باشد و در نتیجه، مراد از حسنه از حیث انطباقش بر مورد، همان مودت خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸/۱۸)

آلوسی در این باره می‌نویسد: «وَمَنْ يَفْتَرِ حَسَنَةً» یعنی هر حسنه‌ای که باشد، به دست می‌آورند. گفته شده، منظور از حسنه، دوستی نزدیکان پیامبر (ص) است که از ابن سدی نقل شده است و این که، آیه در مورد ابوبکر نازل شده، به خاطر محبت زیادی که به اهل بیت و قصه فدک، داشته است. شاید اولی برتر و بهتر باشد. محبت آل پیامبر (ص) از بالاترین حسنات است و در اینجا اولیا، وارد حسنه‌ای می‌شوند که ما نیکویی آن حسنه را با دو برابر کردن ثوابشان، برایشان زیاد می‌کنیم. پس زیبایی حسنه هم به آن اضافه می‌شود. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۳۳/۲۵)

۳- بیان احتجاجات ائمه (ع) به آیه مودت

اهل بیت (ع) در موارد متعددی، در اثبات حق ولایت و منزلت شرافت خویش، به آیه‌ی مودت استدلال کرده و با منکرین خویش، از طریق این آیه احتجاج نموده‌اند. در ادامه، نمونه‌هایی از این موارد ذکر می‌شود.

۳-۱- احتجاج امام علی (ع) به آیه مودت

حضرت علی (ع) در ضمن خطبه‌ای برای اثبات منزلت و شرف خود، این گونه به آیه مودت استدلال کرده است: زمانی که خداوند رسول خود را قبض روح نمود، گروهی به قهقرا برگشتند (به اوامر و نواهی رسول پشت کرده و دوباره به راه ضلالت و گمراهی قدم نهادند) و راههای گمراهی، ایشان را هلاک ساخت. (در دنیا به تباهکاری و در آخرت به عذاب همیشگی گرفتار شدند) و بر آراء و اندیشه‌های ناروا و نادرست خود اعتماد نمودند. (احکام را از پیش خود اشتباه بیان کرده و مردم را به پیروی از آن وادار می‌نمودند) و از غیر رحم و خویش رسول خدا، متابعت نمودند (برای شهوت رانی و دنیاپرستی امام علی(ع) را خانه نشین کرده) و دیگران را که لایق خلافت نبودند، روی کار آوردند و از وسیله هدایت و رستگاری یعنی (اهل بیت حضرت رسول) که، مأمور به دوستی آن بودند، دوری کردند و ساختمان (دین و ایمان) را از بنیاد استوارش انتقال داده، آن را در جایی که سزاوار نبود، ساختند. (سید رضی، ۱۳۷۹: ۶۶۰)

۳-۲- احتجاج امام حسن (ع) به آیه مودت

حضرت حسن بن علی(ع) پس از شهادت پدر بزرگوارش برای مردم خطبه خواند و در اثنای سخنانش فرمود:

ای مردم، هرکس مرا می‌شناسد که می‌شناسد و هرکس نمی‌شناسد، بشناسد؛ من حسن بن علی هستم، من فرزند پیغمبرم، من فرزند وصی هستم، منم فرزند کسی که، مردم را به رحمت خداوند بشارت داد؛ منم فرزند آن کسی که، آدمیان را از عذاب خداوند بر حذر داشت، منم فرزند آن کسی که، مردم را به امر خداوند به سوی خدا دعوت کرد؛ من فرزند آن چراغ فروزان هستم. من از خاندانی هستم که جبرئیل بر ما نازل می‌شد و از نزد ما بر آسمان صعود می‌کرد. من از خاندانی هستم که خداوند پلیدی‌ها را از آنها برده و آنان را پاک و پاکیزه قرار داده است. (نیشابوری، بی‌تا: ۱۷۲/۳)

۳-۳- احتجاج حضرت زهرا (س) به آیه مودت

پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام و مصادره فدک و خمس اهل بیت، حضرت فاطمه به مسجد رفت و در ضمن خطبه‌ای رسا، با استناد به آیه خمس، در نزد خلیفه اول چنین احتجاج نمود: «آنچه برای خداست، برای رسول خداست و آنچه برای رسول خداست، به ذی القربی تعلق دارد و ما ذی القربی هستیم. خداوند می‌فرماید: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...» (عابدی، ۱۳۸۳: ۷۰)

۴- آیات و روایات ناظر به دوستی اهل بیت(ع)

علاوه بر آیه مودت، در بسیاری از آیات قرآن و روایات، از جنبه‌های مختلف به دوستی اهل بیت(ع) اشاره شده است. در این جا تعدادی از آنها را بیان می‌کنیم:

۱. سلم بودن ولایت اهل بیت(ع) که در قرآن بدان اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (بقره/۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آوردید! همگی در آشتی درآیید. از امام علی(ع) و علی بن حسین (ع) و امام باقر(ع) روایت شده که فرمودند: (سلم) ولایت ماست. ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۳۱۴)

۲. دوستی اهل بیت(ع) سبب آمرزش خداوند می‌شود. در سوره طه آمده است: «وَأَنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه / ۸۲)؛ و البته به آن کس که توبه کند و به خدا ایمان آورد و نیکوکار گردد، سپس هدایت را بپذیرد، مغفرت و آمرزش من بسیار است.

حسکانی از امام باقر(ع) روایت آورده که فرمودند: «ثُمَّ اهْتَدَى یعنی؛ به دوستی ما اهل بیت» (حسکانی، بی‌تا: ۳۷۵/۱) و همچنین ایشان فرمود: «ولایت ما اهل بیت را بپذیرید.» (همان)

۳. دوستی اهل بیت سبب اطمینان قلبها می‌شود؛ خداوند می‌فرماید: «أَلَا بَدُّكَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/ ۲۸)؛ آگاه باشید که تنها یاد خدا آرام بخش دلهاست. ابن مردویه از امام علی(ع) روایت آورده که فرمودند: «هنگامی که این آیه نازل شد، پیامبر

فرمود این آیه در مورد کسی است که خدا و رسول خدا و اهل بیت مرا صادقانه دوست داشته باشد.» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۲۶۷)

۴. دوستی اهل بیت (ع) سبب نور در قیامت است. خداوند با دوستی اهل بیت (ع) انسان را نورانی می‌کند؛ زیرا در قرآن می‌فرماید: «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حدید/۲۸)؛ و نوری به شما عطا کند که بدان نور راه پیمایید و از گناه شما درگذرد که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.

۵. راه اهل بیت (ع) همان راه خداست و دوستی آنان سبب راه‌یابی به قرب خدا می‌شود. همان طور که در قرآن آمده است: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف/۱۰۸)؛ ای رسول ما! بگو روش من و پیروان من همین است که به سوی خدا با بصیرت دعوت کنم.

۶. نهی از قطع دوستی با اهل بیت (ع) که قرآن می‌فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ» (نساء/۱)؛ و بترسید از خدایی که به نام او از یکدیگر سؤال می‌کنید و از قطع رحم بترسید.

حسکانی در ذیل آیه ۱۷۸ سوره آل عمران این آیه را آورده و از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: «در حق رسول خدا و اهل بیتش و بستگانش نازل شد و سببش این بود که هر سبب و نسبی در روز قیامت، بریده و بی فایده است؛ مگر سبب و نسب پیامبر.» (حسکانی، بی تا: ۱۳۵/۱)

در بسیاری از روایات نیز بر مودت و دوستی اهل بیت (ع) تأکید شده است. از آن جمله می‌توان به روایات زیر اشاره کرد:

الف) اعطای حکمت؛ امام صادق (ع) می‌فرماید: «هر که ما اهل بیت را دوست بدارد و دوستی ما را در قلبش تحقق بخشد، چشمه‌های حکمت بر زبانش جاری می‌شود و ایمان در دلش نو شود.» (برقی، ۱۴۱۶: ۶۱/۱)

ب) اکمال دین: پیامبر (ص) فرمودند: «دوست داشتن اهل بیت و فرزندانم، کمال دین است.» (صدوق، ۱۴۱۷: ۲۵۹)

ج) پاکیزگی دل: امام محمدباقر (ع) می‌فرماید: «کسی به ما محبت نمی‌کند و ما را دوست نمی‌دارد مگر این که خدا قلبش را پاک کرده؛ و خدا قلب کسی را پاک نمی‌کند مگر این که تسلیم ما کند. وقتی او را تسلیم ما کرد، خداوند او را از عذاب شدید روز حساب و از خوف قیامت در امان نگه می‌دارد.» (مغربی، ۱۴۱۴: ۴۷۱/۳)

د) عامل وحدت مسلمانان: محبت اهل بیت (ع) یکی از نکات مشترک بین شیعه و اهل سنت است و این موجب وحدت مسلمین می‌گردد. در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «بِمَوَالَاتِكُمْ تَمَّتْ الْكَلِمَةُ وَ عَظُمَتِ النِّعْمَةُ وَائْتَلَفَتِ الْفِرْقَةُ: با دوستی شماست که کلمه تمام و نعمت‌ها بزرگتر می‌شود و جدایی‌ها می‌پیوندند.» (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۱۶/۲)

۷. محبت اهل بیت، نشانه ایمان: پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «هیچ کس ایمان نیاورده

است؛ مگر این که به اهل بیتم محبت کند. عمر بن خطاب گفت: علامت محبت به اهل بیت شما چیست؟ فرمود: این است. (و دست مبارک را به شانه علی زد.)» (عابدی، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

۵- مقایسه وجوه اشتراکات دیدگاه علامه طباطبائی، فخر رازی و الوسی درباره‌ی آیه‌ی اولی الامر

در این بخش، نظرات مفسران مورد نظر در مقاله، پیرامون آیه‌ی اولی الامر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹) بررسی می‌گردد. در ابتدا وجوه مشترک در آراء تفسیری ایشان مطرح می‌شود.

۵-۱- اطاعت رسول، هم سنگ اطاعت خدا

فخر رازی می‌گوید: آنچه از رسول خدا نقل شده، یا قول و سخن اوست یا فعل و عمل او. اما اطاعت از قول پیامبر واجب است. به خاطر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، اما واجب است به افعال پیامبر هم اقتدا کنند، مگر این که فعل پیامبر با دلیلی تخصیص خورده باشد. سپس خداوند در آیه‌ای دیگر در وصف پیامبر فرمود «فَاتَّبِعُوهُ» و این فعل امر است.

«أَطِيعُوا اللَّهَ»، اقتدا کردن به پیامبر در همه‌ی افعالش را واجب می‌کند و «وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» اقتدا کردن به پیامبر در همه سخنانش را واجب می‌کند و شکی نیست این‌ها دو اصل معتبر در شریعت هستند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۱۱۴)

از نظر علامه طباطبائی، نیز «أَطِيعُوا اللَّهَ» به این معناست که ما خداوند را، در آنچه از سوی پیامبر عزیزش به سوی ما وحی کرده، اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را بکار بندیم؛ و اما اطاعت رسول گرامیش دو جنبه دارد، یکی جنبه تشریع، بدانچه پروردگارش از غیر طریق قرآن به او وحی فرموده، یعنی همان جزئیات و تفصیلات احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آنها تشریع کردند، دوم یک دسته دیگر از احکام و آرایبی است که آن جناب به مقتضای ولایتی که بر مردم داشتند و زمام حکومت و قضا را در دست داشتند صادر می‌کردند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۳۶/۴)

۵-۲- عدم تطابق اولی الامر با امراء و علما

از نظر فخر رازی، نمی‌توان از این آیه، علماء را اراده کرد. چون خداوند فرمود «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ» این خطاب به تمامی مؤمنین به صورت مطلق است و کلمه (شئیء) مخصوص امر دین است، به دلیل آنچه بعدش آمده است و معنا می‌شود: ای مؤمنین!

شما اگر در امری از امور دینی با اولی الامر تان درگیر و دچار نزاع شدید، پس به خدا مراجعه کنید. یعنی به کتاب خدا و رسول یعنی سنت رسول الله (ص)؛ شکی نیست که این آیه موافق است با این که اولی الامر را حمل بر عالمان دینی کرد. چون برای عموم مردم بین امر و سلاطین در بعضی کارها نزاع و درگیری ایجاد می شود؛ همچنین اقتضا دارد شرط را در آیه داخل کنیم. چون اطاعت از امیران زمانی واجب است که با حق باشند؛ اما اگر آن را حمل بر اجماع کنیم، شرط در آیه داخل نمی شود. پس این برتر است. اطاعت خدا و رسولش قطعاً واجب است. از نظر ما، اطاعت اهل اجماع قطعاً واجب است. اما اطاعت از امیران و سلاطین به طور قطع، واجب نیست؛ بلکه در بیشتر موارد حرام است. چون آنها جز ظلم و ستم به چیزی امر نمی کنند. دیگر این که اعمال امیران و سلاطین، متوقف بر فتوای علماست و علما در حقیقت امیران امراء هستند. پس بهتر است که لفظ اولی الامر را بر علماء، حمل کرد.

اما اگر مراد از علماء مجتهدان باشد، مردم در مورد احکام دینشان با مجتهدان درگیر نمی شوند. صحیح است که از اولی الامر، اراده علماء بشود. زیرا مجتهدان هم بعضی شان با بعضی دیگر درگیر شده و مجادله می کنند و دلیل و حجت می آورند و به آنچه دلیل آورده اند، امر می کنند و گفته شده از اولی الامر اراده عامتر می شود. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۱۱۴)

علامه نیز همین نظر را با بیانی دیگر، مطرح می کند. ایشان می گوید: این که بعضی گفته اند: اولی الامر خلفا و یا امیران جنگ و یا علمای بزرگ که مردم از اقوال و آرای آنان پیروی می کنند می باشند! جواب این است که؛ اولاً آیه شریفه بر عصمت اولی الامر دلالت دارد و طبقاتی که نام برده شده، هیچ یک عصمت نداشتند. مگر علی (ع) که طایفه ای از امت معتقد به عصمت ایشان شده اند. ثانیاً اقوال نام برده، هیچ یک همراه دلیل نیستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۳۶/۴)

در ادامه فخر رازی در تفسیر آیه «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» می گوید: کسی که از خدا و رسول اطاعت نکند، ایمان ندارد و این نشان می دهد که گناهکار از ایمان خارج می شود که حمل بر تهدید و ترساندن است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۱۱۶)

علامه طباطبایی در این مورد می نویسد: آیه اشاره دارد به این مطلب که مخالفت این دستور، از فساد است که در مرحله ایمان باشد. معلوم می شود این دستور، ارتباط مستقیم با ایمان دارد. مخالفت با آن نشان می دهد شخص، تظاهر به صفات ایمان به خدا و رسولش می کند، اما کفر باطنی خود را می پوشاند و این همان نفاق است که آیات بعدی بر آن دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۳/۴)

آلوسی می گوید: «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» متعلق به جایی است که نزاع واقع شده باشد و در آن هنگام، نیاز است از مخالفت، پرهیز شود. همانا ایمان به خدای متعال اطاعت امرش را واجب می کند و همچنین است ایمان به روز قیامت. به خاطر این که کسانی که با این امر مخالفت می کنند، عقاب می شوند. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۶۵/۳)

۵-۳- اطلاق امر، دلالت بر عصمت اولی الامر

فخر رازی در مورد دلیل عصمت اولی الامر می نویسد: بدان که قول خدا «و اولی الامر منکم» از نظر ما دلالت دارد بر اینکه اجماع امت، حجت است و دلیلش آن است که در این آیه خداوند به طور قطعی دستور داده که از اولی الامر اطاعت کنیم و کسی که خداوند به طور قطعی و یقینی، به اطاعتش امر کرده، باید معصوم از گناه و خطا باشد. از اطلاق امر به اطاعت از اولی الامر (بی قید و شرط) نتیجه می گیریم که آنان باید معصوم باشند. چون اگر اولی الامر معصوم نباشند، چه بسا به معصیت فرمان دهند. در آن صورت، اطاعت از آنان هم واجب است و هم حرام و اینجا تناقض پیش می آید. بنابراین ثابت می شود که اولی الامر باید معصوم باشند. حالا آن معصوم، یا تمامی امت هستند یا بعضی افراد امت.

علامه طباطبائی در مورد عصمت اولی الامر می فرماید: آیه شریفه بین رسول خدا و اولی الامر جمع کرده و برای هر دو یک اطاعت را ذکر نموده است. لازمه مطلق بودن این امر، آن است که بگوییم همان عصمتی که در مورد رسول مسلم است، در مورد اولی الامر نیز اعتبار شده است. خلاصه این که منظور از اولی الامر، آن افراد معینی هستند که مانند رسول خدا (ص) دارای عصمت باشند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/ ۶۳۳)

۵-۴- دلالت آیه بر قیاس و ادله شرعی

از نظر آلوسی، آیه دلیلی بر اثبات قیاس است. بلکه آیه تمامی ادله شرعی را در بردارد. پس معنای اطاعت از خدا، عمل به کتاب قرآن است و اطاعت از رسول، عمل به سنت اوست و قیاس هم به نوعی انسان را به سوی قرآن و سنت سوق می دهد. چون موضوعی را که به صورت منصوص و مشخص حکمش بیان نشده و معلوم نیست، به چیزی که حکمش به صورت منصوص بیان شده، ارجاع می دهد و این از باب تمثیل به آن است و بنا را بر درستی آن حکم می گذارند و قیاس، چیزی غیر از آن نیست. از نظر فخر رازی نیز جمله «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ» دلالت می کند بر این که قیاس حجت است. منظور این است که اگر در چیزی اختلاف پیدا کردید که حکمش در کتاب یا سنت یا اجماع به صورت نص یعنی آیات قرآن کریم نیامده، یا مراد، اختلاف در مورد چیزی باشد که حکمش در این سه به صورت مشخص و منصوص بیان نشده باشد، پس واجب است حکم آن را به احکامی که در مورد اتفاقات مشابه به صورت منصوص ذکر شده، برگردانیم و این کار قیاس است. پس ثابت شد که آیه دلالت بر امر به قیاس دارد.

۶- مقایسه وجوه افتراق دیدگاه علامه طباطبائی، فخر رازی و آلوسی

درباره آیه اولی الامر

در این بخش، اختلاف نظرها، بین سه مفسر پیرامون آیهی اولی الامر مطرح می گردد.

۶-۱- تفاوت اطاعت خدا و رسول

از نظر علامه طباطبایی و فخر رازی، «أطیعوا الله» به این معناست که ما خداوند را، در آنچه از سوی پیامبر عزیزش به سوی ما وحی کرده اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار ببندیم. پس در نتیجه اطاعت خدا و رسول به یک چیز برمی گردد. اما از نظر آلوسی، معنی «أطیعوا الله» اطاعت در واجبات است و «وأطیعوا الرسول» اطاعت در روش‌ها و سنت‌هاست و اطاعت از خدا واجب‌تر و برتر است. اگر اطاعت از پیامبر همراه با اطاعت از خدا باشد، توجه به جایگاه و شأن پیامبر (ص) است و این تفکر را تقویت می‌کند که آنچه در قرآن نیامده است، واجب نیست به آن عمل نمود و از اینجاست که در قول خدای سبحان نیامده (و اطیعوا اولی الامر منکم) تا بیان کند که اولی الامر، در اطاعت و فرمانبرداری، مانند رسول استقلال ندارند و در مراد از این جمله، اختلاف شده است.

۶-۲- دلیل تکرار (أطیعوا)

بنابر نظر فخر رازی، (أطیعوا) در این آیه تکرار شد. چون اقتضای مطلب، تکرار شدن است و چه بسا تکرار هم اقتضای فوریت داشته باشد و با تاخیر انجام نشود. در جمله «أطیعوا الله» کلمه اطاعت به الله اضافه شد و این نشان می‌دهد که اطاعت خداوند بر ما واجب است؛ تازمانی که ما بنده اویم و او اله و معبود ماست. پس به این صورت ثابت شد که منشاء وجوب اطاعت، بندگی ما و ربوبیت خداست و آن موضوع نشان می‌دهد بر تمامی مکلفین واجب است تا روز قیامت از خدا اطاعت کنند و این اصل در شرع معتبر است.

علامه می‌نویسد: اطاعت از رسول در واقع اطاعت از خدا نیز هست؛ چون تشریع‌کننده تنها خداست. زیرا اوست که اطاعتش واجب است. وجوب اطاعت رسول را هم منوط به اذن خدا است. این معنا باعث شده است که کلمه (اطاعت) در آیه تکرار شود تا بفهماند اطاعت خدا، یک نوع اطاعت است و اطاعت رسول، نوعی دیگر.

۶-۳- اولی الامر، اهل حل و عقد

فخر رازی در این باره می‌نویسد: جایز نیست اولی الامر، بعضی از امت باشند. چون خداوند متعال، اطاعت از اولی الامر را به طور قطعی در این آیه واجب کرد. وقتی اطاعت از آنان واجب شد، لازم است ما آنها را بشناسیم و به آنها دسترسی داشته باشیم و از آنها استفاده کنیم و می‌دانیم که ما، در این زمان خودمان نمی‌توانیم امام معصوم را بشناسیم و به او دسترسی نداریم. وقتی این حالت پیش آمد، دانستیم معصومی که مؤمنین امر شده اند از او اطاعت کنند، بعضی از امت یا طایفه ای از طوایف، نیستند. وقتی این موضوع رد شد، واجب است که منظور از آن معصوم در «اولی الامر»، اهل حل و عقد از امت باشند و آن قطعی است چون اجماع امت، حجت است. «وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

بر اصل اجماع دلالت دارد، بر مسایل زیادی از فروع اجماع هم دلالت دارد و ما بعضی از آنها را ذکر می‌کنیم: به نظر ما، اجماع منعقد نمی‌شود مگر با قول و بیان علمایی که می‌توانند احکام خدا را از نصوص کتاب و سنت استنباط کنند و اینها در کتاب‌های اصول فقه، اهل حل و عقد نام دارند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱۰)

علامه می‌گوید اگر منظور از کلمه اولی الامر اهل حل و عقد باشد، باید همه آنان معصوم باشند. درحالی که چنین چیزی، نه بوده و نه خواهد بود.

۶-۴- عصمت اهل حل و عقد

علامه طباطبائی می‌گوید: اگر بین حل و عقد مسلمین و سایر جوامع تفاوتی است و اهل حل و عقد مسلمین معصوم از غلط و اشتباهند، از این باب نیست که نظیر خبر متواتر به طور مرسوم، خطا در آن راه ندارد؛ بلکه خدای متعال از خطا بودنش جلوگیری کرده است. عامل در مصونیت ایشان عادی و معمولی نیست. بلکه خارق العاده و از باب معجزه است و معلوم می‌شود که کرامتی خاص به آنان اختصاص پیدا کرده و ایشان را از هر شر و فسادى حفظ می‌کند. در نتیجه از تباهی وحدت کلمه آنان جلوگیری می‌نماید و تا قرآن زنده است آن سبب نیز زنده است که با زندگی عملی امت دارای رابطه است.

بنابراین قرآن کریم باید حدود آن سبب را بیان کند و این منت را هم بر بشر بگذارد. همانطور که خداوند بر بشر منت نهاد و برای هدایتش قرآن و محمد (ص) را فرستاد و وظیفه امت را معلوم کرد، باید در همان قرآن وظیفه اجتماعی آن عده که نامش اهل حل و عقد است را برای خود آنها بیان کند، همانطور که برای پیغمبرش آن را بیان کرد. چرا بعد از رحلت ایشان در اختلاف‌هایی که پیش آمد و فتنه‌هایی که یکی پس از دیگری بالا گرفت، سخنی از این اصحاب حل و عقد به میان نیامد و اسم و اثری از اهل حل و عقد در هیچ کتابی دیده نمی‌شود و تنها آقای فخررازی و بعضی از علمای بعد از او از این ماجرا باخبر شده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۳۱/۴)

جالب این است که خود فخررازی هم همین اشکال را بر گفتار خود گرفته است به این بیان که این وجه، مخالف با اجماع مرکب است. زیرا اقوال در معنای اولی الامر از چهار قول خارج نیست. یکی این که اولی الامر خلفای چهار گانه اند. دوم اینکه امرای لشکرند. سوم اینکه علمای اسلامند. چهارم اینکه ائمه معصومینند. پس گفتن اینکه اولی الامر هیأت حاکمه معصوم‌اند، قول پنجمی است که مخالف با همه آن اقوال است و همه صاحبان آن اقوال با آن مخالف‌اند. سپس خودش جواب می‌دهد که در حقیقت، این نظریه، به نظریه سوم برمی‌گردد پس چنین نیست که خداوند عصمت را به اهل حل و عقد داده باشد. مگر اینکه بگویند این عصمت منتهی به عاملی خارق العاده نمی‌شود. بلکه اصولاً تربیت عمومی اسلام بر اساسی دقیق پی‌ریزی شده که خود به خود این نتیجه از آن بدست می‌آید که اهل حل و عقدش دچار خطا و اشتباه

نمی‌شوند. البته؛ این احتمال علاوه بر اینکه باطل است چون با ناموس عمومی منافات دارد. اشکال دیگر اینکه اگر رأی اولی الامر به معنای اهل حل و عقد، چنین پشتوانه‌ای شکست ناپذیر دارد، نباید هرگز فساد و خطایی در عالم اسلام رخ دهد. پس این همه فساد از کجا آمده است؟

۶-۵- اولی الامر یعنی ائمه اطهار (ع)

فخر رازی چنین می‌گوید: اطاعت از اولی الامر، مشروط به شناخت آنها و دسترسی به آنهاست. اگر بر ما واجب می‌شد که قبل از شناخت آنها از ایشان اطاعت کنیم، تکلیف بما لا یطاق بود و اگر بر ما واجب می‌شد وقتی آنها را شناختیم، از ایشان اطاعت کنیم، این واجب کردن، مشروط می‌شد و ظاهر قول خداوند، اطلاق را می‌رساند و اگر لفظ (أطیعوا) در حق رسول مطلق باشد، واجب است در حق اولی الامر هم مطلق باشد. دوم اینکه خدای متعال به اطاعت از اولی الامر دستور فرموده است و اولی الامر جمع است. ولی در یک زمان تنها یک امام حضور دارد و حمل کردن یک لفظ جمع (اولی الامر) بر یک نفر، خلاف ظاهر است. مانند (نساء) و (ابل) و (خیل) که همگی اسم برای جمع هستند و مفرد آنها از آن لفظ نیست. همچنین اگر در جمله «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» مراد از اولی الامر امام معصوم باشد، واجب است که گفته شود. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۴/۱۰)

علامه، در این باب می‌نویسد: اشکالاتی بر قول ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بیان گردیده است. از آن جمله:

۱. اولی الامر بودن اهل بیت (علیهم السلام) نیاز به معرفی صریح از ناحیه خدای متعال و پیامبر گرامی او دارد. پاسخ این اشکال از طریق آیات و روایات بیان شده است. آیه ولایت و تطهیر و... و همچنین روایاتی مانند حدیث سفینه و حدیث ثقلین که رسول خدا (ص) در آن حدیث، این موضوع را بیان فرمود.

۲. اطاعت اولی الامر کردن منوط به این است که، مردم آنان را بشناسند چون اگر نشناسند، تکلیف مردم به اطاعت از آنان تکلیف به ما لا یطاق است. جواب: شرط اطاعت، معرفت است آن هم به طور مطلق. او می‌گوید اولی الامر و اهل حل و عقد را خود ما می‌شناسیم و مصداقش را تشخیص می‌دهیم و هیچ احتیاجی به معرفی و بیان خدا و رسولش نداریم و راست هم می‌گوید. چون اولی الامر گناهکار، احتیاج به معرفی خدا و رسولش ندارند. ولی ما می‌گوییم؛ شناختن اولی الامر بی‌گناه و معصوم از هر معصیت و خطا، نیاز به معرفی خدا و رسول او دارد.

۳. همچنین تنازعی که در آیه بیان گردیده، تنازع مؤمنین در احکام کتاب و سنت است نه در احکام ولایت؛ گفتیم که غیر از خدا و رسول کسی اختیار تشریع حکم ندارد. حال اگر دو طایفه ای که با هم نزاع دارند، توانستند حکم کتاب و سنت را بفهمند باید آن را از کتاب و سنت استخراج کنند و اگر نتوانستند، از امام معصوم که در فهم حکم خدا

از کتاب و سنت عصمت دارد، بیرسند.

۴. ما در عصری که زندگی می‌کنیم، دسترسی به امام معصوم و دریافت علم دین از او نداریم و همین خود دلیل است بر اینکه آن کس که خدا اطاعتش را بر امت واجب کرده، امام معصوم نیست. چون امت به چنین امامی دسترسی ندارد. جواب این است که اگر امروز امت اسلام به امام معصوم دسترسی ندارد، تقصیر خود اوست. زیرا این امت اسلام بود که به سوء اختیارش و به اعمال زشتی که انجام داد و ادامه دارد، خود را از امام معصوم بی بهره کرده و این محرومیتش مستند به خدا و رسول نیست. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۳۹/۴)

۵. همچنین علامه می‌گوید: اگر منظور از اولی الامر، خصوص ولی امر معصوم باشد، این اشکال وارد می‌شود که لزوماً باید جمع را بر مفرد حمل کنید و بگویید منظور از کلمه اولی الامر، ولی امر می‌باشد و این خلاف ظاهر است. استعمال جمع در مفرد، چیز نوظهوری نیست. هم در لغت و هم در قرآن شایع است. اگر لفظ جمع را اطلاق کنند و یکی از افراد آن را اراده کنند، این کار خلاف ظاهر است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۲۵/۴)

۶-۶- موضوع تنازع

فخر رازی از قول زجاج می‌گوید: «تنازعتم» یعنی به اختلاف افتادید و هر گروهی گفت حرف، حرف من است و منازعه از نزع گرفته شده که نزع همان جذب است و منازعه عبارت است از این که، هر یک از دشمنان دلیلی صحیح را جذب کنند تا سخنان را اثبات کنند؛ یا گفتگویی که سخنان را جذب کند و او را از آنچه نمی‌پسندد، جدا کند. از نظر علامه جمله «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» فرعی را بر حصر موجود در ابتدای آیه می‌زند. جمله «أَطِيعُوا اللَّهَ» از آنجا که اطاعت خدا و رسول را واجب می‌کرد، نشان می‌دهد منظور، اطاعت در امور دینی است که متکفل رفع همه اختلاف‌هایی است که ممکن است در دین خدا پیدا شود و نیز برآورنده هر حاجتی است که ممکن است پیش بیاید. پس معنای آیه چنین می‌شود که شما مردم، باید تنها و تنها، خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید نه طاغوت را؛ و این همان حصری است که گفتیم از آیه استفاده می‌شود. نتیجه آن، مضمون جمله مورد بحث است که می‌فرماید: پس اگر در امری تنازع کردید، آن را به خدا و رسول رد کنید. (همان)

۶-۷- کلمه تأویل از دید مفسران

فخر رازی در مورد معنای واژه تأویل چنین می‌گوید: «ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» یعنی آنچه در این آیه به شما دستور دادم، برای شما بهتر است و بهترین عاقبت برای شماست. چون تأویل عبارت است از چیزی که شیء به آن بر می‌گردد و مرجع و عاقبت شیء می‌باشد. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۹/۱۰)

از نظر علامه «ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» یعنی اگر حکمی را که در آن نزاع دارید،

به خدا و رسول او برگردانید، بهتر است و یا اطاعت خدا و رسول و اولی الامر بهتر است. کلمه تأویل در اینجا به معنای مصلحت واقعی است که حکم مورد بحث از آن منشأ می‌گیرد و سپس مترتب بر عمل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴۱/۴)

آلوسی می‌نویسد: «تأویلاً» یعنی عاقبت. (خیر)، صفت افعال التفضیل و برای نشان دادن کمال است. گفته شده مراد این است که در دنیا برای شما بهتر است و در آخرت هم عاقبت شما بهتر خواهد بود. زجاج می‌گوید: «اگر به خدا و رسول رجوع کنید، بهتر است از این که خودتان بدون رجوع به ایشان، آن موضوع را تأویل کنید. پس تأویل به معنای برگرداندن به سرانجام و عاقبت می‌باشد و به معنای بیان مراد از لفظ است نه ظاهر لفظ؛ و هر دوی اینها حقیقت است و معنای دوم در عرف مردم، غالب است و تأویل مقابل تفسیر است.»

۷- نکات تکمیلی آیه‌ی اولی الامر

اطاعت در آیه اولی الامر، مربوط به امور اجرایی، سیاسی و اجتماعی در اداره جامعه می‌باشد. از این رو با اطاعت خدا که عمل به تعلیم نازل شده از طریق وحی است، تفاوت می‌کند. اطاعت اولی الامر نیز که در این آیه عطف به اطاعت رسول خداست، در مرتبه نخست اطاعت در امور اجرایی، سیاسی و حکومتی است. اکنون باید دید چه کسی صلاحیت دارد به طور مطلق از وی در این امور پیروی شود. شیعه می‌گوید: کسی که منصوب و معصوم است و از همه کس به تعلیم وحی آگاهی بیشتری دارد چنین صلاحیتی خواهد داشت. (نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۳۱۲)

اگر طبق روایات اهل سنت مصداق اولی الامر در آیه شریفه را تنها درباره منصوبین از ناحیه پیامبر خدا (ص) بدانیم (که از جمله آنان فرماندهان سپاهیان اعزامی در عصر رسول خدا (ص) می‌باشند)، در این صورت می‌توانیم بر دیدگاه شیعه درباره نص بر تعیین اولی الامر تأکید کنیم. چون شیعه می‌گوید: اولی الامر منحصر در افرادی هستند که از ناحیه رسول خدا (ص) به امر خدا به عنوان امامان معصوم، منصوب و منصوبند. اهل بیت نباید گناه کنند؛ بلکه باید عصمت داشته باشند تا دوستی شان اجر رسالت قرار گیرد. در این صورت با آیات و روایاتی متعارض است که می‌گویند: خداوند دوستی هیچ گناهکاری را واجب نکرده است. با بررسی شأن نزول آیه مودت، می‌توان دریافت که خداوند محبت اهل بیت (علیهم السلام) را اجر رسالت قرار داد.

چنانکه پیامبر اسلام تصریح نموده است که اهل بیت، عامل اتفاق و امان از اختلاف و تفرقه است: «ستارگان اهل زمین را از غرق شدن نجات می‌دهند و اهل بیت، اتم را از اختلاف می‌رهانند.» (نیشابوری، بی تا: ۱۴۹/۳)

نتیجه گیری

در این مقاله به درستی فرضیه در تفسیر این دو آیه و نکات افتراق و اشتراک در نظرات این سه مفسر دست یافتیم.

شیعیان اعتقاد دارند پیامبر اکرم (ص) و دوازده امام بعد از ایشان، منزلت خاص و ویژه‌ای دارند. دوست‌داران اهل بیت (ع) از مودت ایشان بهره‌مند می‌شوند و کم کم به رنگ اهل بیت (ع) در می‌آیند. امامت، صراط مستقیم است و دوستی ائمه (علیه السلام)، موجب نزدیکی انسان به خداوند می‌شود. چنانکه در آیه ۵۷ سوره فرقان بدان اشاره شد.

بر اساس روایات شیعه و پاره‌ای از روایات بسیار مهم اهل سنت، اهل بیت (علیهم السلام) مصداق بارز «قربی» هستند. نکته مهم در آیه، کلمه مودت است که عبارت از محبت توأم با اطاعت می‌باشد.

این نکته بسیار مهم است که آیه نفرمود: اجر رسالت و پاداش پیامبر، نماز فراوان و روزه بسیار و حج پی در پی و ادای خمس و زکات و جهاد است؛ بلکه گفت «مودت»؛ تا نشان دهد که عشق به اهل بیت و گردن نهادن به فرهنگشان از همه آن حقایق بالاتر و برتر است. بلکه اگر این مودت در میان نباشد، فضیلتی برای هیچ یک از آن اعمال نخواهد بود و آن اعمال راهی به عرصه قبول حق نخواهد داشت.

تمام پیروان مکتب اهل بیت و اغلب دانشمندان اهل سنت معتقدند که مصداق آیه مودت، اهل بیت پیامبر اکرم (ص) یعنی علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم السلام) هستند و اجماع دارند که مودت اهل بیت واجب و جزء اصول دین است. همچنین محبت اهل بیت (علیهم السلام) بهترین عامل وحدت مسلمانان جهان خواهد بود. از نظر فخر رازی، آل محمد، همان پنج تن آل عبا هستند و برای اثبات این موضوع، به روایات منسوب به پیامبر (ص) و ائمه دیگر استناد می‌کند. اما آلوسی مخاطب آیه مودت را، قریش و خویشاوندان پیامبر (ص) می‌داند.

تمامی اهل سنت (به جز فخر رازی) اطاعت اولی الامر در این آیه را مشروط به شرط اطاعت خدا و عدم معصیت او می‌دانند. از این رو فخر رازی بر خلاف دیدگاه شیعه، اولی الامر را بر اهل حل و عقدی که معصوم باشند، تطبیق می‌کند. زیرا اگر آنان معصوم نباشند، خداوند محبت گناهکاران را واجب کرده است.

از نگاه دانشمندان شیعی از جمله علامه طباطبایی، مراد از اولی الامر با توجه به آیات قرآن و نیز تفسیری که از پیامبر خدا (ص) و ائمه (ع) رسیده، تنها امامان معصومند که اطاعتشان در این آیه، هم ردیف اطاعت خدا و رسول آمده است. شیعه برای اثبات این مطلب از دو راه استفاده کرده است.

۱. تحلیل درون قرآنی از آیه: در این آیه اطاعت از خدا و رسول واجب شمرده شده است. زیرا اطاعت رسول خدا، اطاعت خداست و یکی از اهداف رسالت انبیاء، اطاعت از آنان

است. همچنین قرآن هر کجا سخن از اطاعت از رسول خدا دارد، آن را به طور مطلق بیان کرده است. در آیه (اولی الامر)، اطاعت اولی الامر را نیز هم ردیف اطاعت رسول خدا (ص) به طور مطلق و بدون قید و شرط قرار داده است. بنابراین اولی الامر تنها معصومان خواهند بود که در احادیث متعدد از جمله حدیث ثقلین به آنان تصریح شده است و دیگران در این امر سهمی نخواهند داشت.

۲. استناد به احادیث: راه دوم در تفسیر اولی الامر در نگاه شیعه، استناد به احادیث است. از نظر شیعه اولی الامر در این آیه از ناحیه پیامبر خدا (ص) تفسیر شده است. احادیث شیعه درباره اولی الامر متواتر و برخی با سند صحیح اند. اولی الامر با اوصاف دیگر عترت پیوند دارد و به وسیله احادیث ثقلین، غدیر خم، حدیث کساء و نجوم تفسیر شده است. ایشان، مرجع حل منازعه های مردمند. آنان به کتاب خدا و سنت و رسول او آگاهی کامل دارند. از این رو بر مبنای دین به نزاعها پایان می دهند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۰۵ق): «روح المعانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۲۱): «مناقب آل ابی طالب»، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۷ق): «الامالی»، قم: مؤسسه البعثه، چاپ اول.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴ق): «من لا یحضره الفقیه»، قم: جامعه مدرسین قم، چاپ دوم.
۵. برازش، علیرضا (۱۳۹۴ش): «تفسیر اهل بیت (علیه السلام)»، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۶. برقی، حمد بن محمد بن خالد (۱۴۱۶ق): «المحاسن»، قم: المجمع العالمی لأهل البیت (علیه السلام).
۷. حسکانی، عیدالله بن احمد (بی تا): «شواهد التنزیل لقواعد التفضیل» بی جا: وزارت ارشاد جمهوری اسلامی ایران.
۸. رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۹. سید رضی (۱۳۷۹ش): «نهج البلاغه»، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تبلیغاتی امیرالمومنین (ع).
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش): «تفسیر المیزان»، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: چاپخانه دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. طبری، محمد بن ابی القاسم (۱۴۲۰ق): «بشاره المصطفی لشیعہ المرتضی»، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. عابدی، فداحسین (۱۳۸۳ش): «تفسیر تطبیقی آیه مودت»، بی جا: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۱۳. مغربی، نعمان ابن محمد (۱۴۱۴ق): «شرح الاخبار»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۱۴. نیشابوری، ابوعبدالله (بی تا): «المستدرک علی الصحیحین»، بیروت: دارالمعرفه.
۱۵. نجارزادگان، فرج الله (۱۳۸۳ش): «تفسیر تطبیقی»، بی جا: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.

references

The Holy Quran

1. Alusi, Seyyed Mahmoud (1405 AH): "Roh Al-Maani", Beirut: Dar Al-Ehya Al-Tarath Al-Arabi, fourth edition.
2. Ibn Shahr Ashob, Muhammad Ibn Ali (1421AH): "Manaqib Al Abi Talib", Beirut: Dar al-Azwa, second edition.
3. Ibn Babawiyh (Saduq), Muhammad ibn Ali (1417 AH): "Al-Amali", Qom: Al-Ba'athah Institute, first edition.
4. Ibn Babawiyh (Saduq), Muhammad ibn Ali (1404 AH): "Man La Yahzoroh Al-Faqih", Qom: Qom Teachers Association, second edition.
5. Barazesh, Alireza (1394SH): "Tafsir Ahl al-Bayt (PBUH)", Tehran: Amirkabir Publications, first edition.
6. Barqi, Hamad Ibn Muhammad Ibn Khalid (1416 AH): "Al-Mahasin", Qom: The World Assembly for the Ahl Al-Bayt (peace be upon him).
7. Haskani, Obaidullah Ibn Ahmad (No Date): "Shawahed Al-Tanzil Leqawaeid Al-Tafzil" (No place): Ministry of Guidance of the Islamic Republic of Iran.
8. Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Darahiyah al-Tarath al-Arabi, third edition.
9. Sayyed Razi (1379SH): "Nahj al-Balaghah", translated by Mohammad Dashti, Qom: Amir al-Momenin Cultural and Propaganda Institute.
10. Tabatabai, Sayyed Mohammad Hossein (1374SH): "Tafsir Al-Mizan", translated by Sayyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publishing House.
11. Tabari, Mohammad Ibn Abi Al-Qasim (1420 AH): "Besharat Al-Mostafa Leshiah Al-Mortaza", Qom: Islamic Publications.
12. Abedi, Fada Hossein (1383SH): "Comparative Interpretation of the verse of Mawdat", (No place): World Islamic Sciences Center Publications, first edition.
13. Maghribi, Nu'man Ibn Muhammad (1414 AH): "Sharh al-Akhbar", Qom: Islamic Publishing Institute, second edition.
14. Neyshabouri, Abu Abdullah (No Date): "Al-Mustadrek Ali Al-Sahihin", Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
15. Najarzagdegan, Farajullah (1383SH): "Comparative Interpretation", (No place): World Islamic Sciences Center Publications, first edition.

دانشنامه علمی اطلاعات تفسیری قرآن کریم

سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۹
بهار و تابستان
۱۳۹۹

Comparative studies of Quran

Bi Quarterly Scientific-specialized

Vol. 5 / No. 1 / serial number 9 / Spring & Summer 2020

A comparative study of the types of monotheism and the problem of seeing God from the perspective of Allameh Tabatabai and Shenqiti

Zohreh Akhavan Moghadam, Seyed Majid Nabavi, Razia AL-Sadat Saadati

A Comparative Analysis of Zakat in Shiite and Sunni Interpretations (A brief look at the meaning of Zakat and verse 60 of Sura Tawbah)

Mohammad Farahani, Nima Ahmadi

Characteristics of an ideal moral society from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Mohammad Mahdi Karimi Nia, Zahra Shams, Mojtaba Ansari Moghaddam

Comparative study of verses 83-81 of Surah Al-Imran Among the interpretations of Majma 'al-Bayan, Al-Mizan and Tasnim

Leila Khani Oshani, Zahra Sedighi

A Comparative Study of the Interpretation of Verse 79 of Surah An-Nisa 'in Attributing Evil to God, from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Fakhr Razi

Maryam Yousefi

Comparative interpretation of the verses of "Mawdat and Oli al-Amr" from the point of view of Allameh Tabatabai, Fakhr Razi and Alusi

Sareh Molaii pour