

Research Article

***Examining the semantics of Quranic words and phrases effective in
theological and jurisprudential doubts about the infallibility of divine
prophets***

Seyyed Mohammad Mousavi Mohammadnejad^۱, Seyyed Hossamuddin
Hosseini^۲, Maysam Amani^۳

Received: ۲۰۲۴/۰۵/۲۰ Accepted: ۲۰۲۴/۰۹/۲۲

Abstract

The importance of proving the infallibility of the divine prophets lies in the philosophy of their mission, that is, the guidance of human societies, which is in two dimensions (providing the way) and (reaching the desired) through the implementation of legislation and the establishment of government, or through cultivation and education. Infallibility in the stages of receiving, communicating, implementing and acting on revelation is one of the essentials and characteristics of divine prophets. However, in the interpretations of the parties, they have doubted the essence of the matter or the extent and dimensions of the infallibility of Hazrat Yunus (AS). Although the term "first Turk" has long been regarded as the best response to the doubts about the infallibility of the prophets, in recent centuries this response has also become a means of attacking the principle of worshiping God, doubting the infallibility of the prophets, and degrading their true position and position. It has become a reason for not having to obey the savior of the last time.

The results of the findings and the efforts of religious researchers were summarized in three reprimanding, punishing and punitive approaches. A number of commentators have accepted the commission of sin and disobedience based on some hadiths, and some others have chosen to commit the first desertion as a way to answer the doubts about the innocence of Prophet Yunus (AS)

The results of examining the meanings of words and phrases and criticizing the approaches of thinkers made it possible to refine the performance of Hazrat Yunus (AS) from the first Turk.

Keywords: *Hazrat Yunus (AS), Patience, Abaq, Qadr, Malim, cruelty, leaving the first.*

^۱ - PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

^۲ - Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Research Center for Quranic Studies with Islamic Lifestyle Approach, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (corresponding author) shesamhosseini@yahoo.com.

^۳ - Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

مقاله پژوهشی

بررسی معناشناسی الفاظ و عبارات قرآنی مؤثر در شبهات کلامی و فقهی پیرامون عمت پیامبران الهی

سیدمحمد موسوی محمدنژاد^۴، سید حسام الدین حسینی^۵، میثم امانی^۶

چکیده

اهمیت اثبات عمت انبیاء الهی نهفته در فلسفه‌ی بعثت آنان یعنی هدایت جوامع بشری در دو بعد (ارائه طریق) و (ایال به مطلوب) واقع گردیده است. عمت در مراحل تلقی، ابلاغ، اجرای وحی، یکی از لوازم پیامبران الهی است. با این وجود، تفاسیر فریقین در ال موضوع و یا در گستره و ابعاد عمت انبیاء تشکیک نموده‌اند. گرچه از دیر باز اطلاع ترک اولی به عنوان برترین پاسخ تنزیهی به شبهات عمت انبیاء دانسته شده؛ اما در سده‌های اخیر این پاسخ نیز وسیله‌ای برای هجمه به ال خدا پرستی، تشکیک در عمت و تنزل از مقام و جایگاه حقیقی انبیاء گردیده و بن‌مایه‌ای برای عدم لزوم اطاعت از منجی آخر الزمان گشته است. هدف از پژوهش حاضر، بررسی معناشناسی الفاظ و عبارات قرآنی و حدیثی مؤثر در شبهات کلامی پیرامون عمت برخی از پیامبران الهی بود. این تحقیق کیفی، به روش تحلیلی - توفیقی انجام گردید. بدین منظور سعی شد، ضمن بیان عوامل دگرگونی معانی الفاظ و عبارات مؤهم شبهات کلامی برخاسته از الفاظ قرآن و روایات، به تعیین و کشف مراد استعمالی واژگان بپردازد تا زمینه‌ی دستیابی به شواهد و قرائن مؤثر در بازنگری و بازخوانی سرگذشت حضرت یونس(ع) با رویکرد تنزیهی بر عمت ایشان همراه با تعیین مقاد جدی الهی از وضع الفاظ بوده و راهی برای پاسخ به شبهات عمت ایشان و در نهایت برداشتی نو از معنای ظلم به نفس در داستان حضرات یونس(ع) و موسی(ع) فراهم شود. حال یافته‌ها و تلاش پژوهش گران دینی در سه رویکرد توییحی، تنبیهی و تنزیهی خلاصه شد. تعدادی از مفسران بر اساس برخی از احادیث وارد شده، ارتکاب گناه و عیان را پذیرفته‌اند و عده‌ای دیگر در رویکردهای تنبیهی و

^۴ - دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. س

^۵ - استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز تحقیقات پژوهش‌های قرآنی با رویکرد سبک زندگی اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

(نویسنده مسئول) shesamhosseini@yahoo.com

^۶ - استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

تنزیهی، ارتکاب ترک اولی را به عنوان راهکار پاسخ به شبهات عمت حضرات یونس(ع) و حضرت موسی(ع) برگزیده‌اند. نتایج بررسی های فقهی و معانی الفاظ و عبارات و نقد رویکردهای اندیشمندان، امکان تنزیه عملکرد حضرات یونس(ع) و موسی(ع) از ظلم به نفس در معنای منفی آن و نیز ترک اولی را فراهم ساخت.

واژگان کلیدی: حضرت یونس(ع)، بر، آبق، قدر، ملیم، ظلم، ترک اولی.

قرآن کریم بندگان را به تدبر در آیات الهی فرا می خواند (نسا/۱۸۲). لازمه‌ی تفقه در آیات قرآن، فهم حیج معانی الفاظ و عبارات قرآنی و زدودن ابهامات لفظی برای تبیین مقاد کلام الله است. کشف مراد استعمالی الفاظ، مقدمه‌ای برای بیان مراد جدی آیات می باشد؛ که دست‌یابی به آن، دور از آسیب‌های روشی، گرایشی، اولی، مبنایی، مکتبی و... نبوده است. نتیجه‌ی این آسیب‌ها تا حوزه‌ی عمت انبیاء الهی پیش رفته است؛ بگونه‌ای که گاهی مفاهیم الفاظ قرآنی، تابع عواملی غیر از معنای ریشه‌ای واژگان گردیده؛ حتی در برخی موارد، بکارگیری نادرست شواهد و قرائن، و تقدم رتبی آن بر معنا شناسی الفاظ قرآنی، یک معنای ارتكازی^۷ از مدلول آیات را به ذهن متبادر می سازد که خروجی آن ارتكاب معای، شرک، بی‌مسئولیتی در قبال انجام وظایف نبوت و... از سوی پیامبران می باشد. خداوند در آیه ۱۴۷ سوره افات و آیه ۹۸ سوره یونس خبر از قوم حضرت یونس(ع) را می‌دهد که حدود ۸۲۵ سال قبل از میلاد، در سرزمین نینوا شهری در نزدیک مول (در عراق کنونی) یا در اطراف کوفه در سمت کربلا می‌زیستند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۱: ۱۱۸؛ ابن شبه، ۱۴۱۰ ق: ۱۴۹) و جمعیتی بالغ بر یکد هزار نفر یا بیشتر داشتند (افات/۱۴۷)^۸ که قبل از نزول عذاب ایمان آورده و عذاب از آنان برطرف گردید (یونس/۹۸)^۹.

داستان حضرت یونس(ع) به دلایل مختلفی از جمله اجمال آیات، فهم نادرست الفاظ و عبارات قرآن، ضعف سند احادیث، متن احادیث، تفسیر به رأی و نیز وجود علاقه به شرح و بسط این ماجرای عجیب از سوی شنوندگان، موجب ابهامات و شبهات در سرگذشت حضرت یونس(ع) شده است. اگرچه شبهات مطرح شده پیرامون سرگذشت حضرت یونس(ع) بیشتر منبعث از احادیث می‌باشند اما عدم تعمق در الفاظ آیات از سوی مفسران و اعمال نظر برخی از آنان در ایجاد این شبهات نقش بسزایی را ایفا می‌نماید. ابهامات و شبهات مذکور، نقش مهمی در انتساب گناه و یا ترک اولی به حضرت یونس(ع) دارد.

در این مقاله، می‌کوشیم با ملاحظه‌ی آیات مرتبط با داستان حضرت یونس(ع)، سرگذشت ایشان را در ذیل سه مقطع زمانی که شامل «پیش از سوار شدن بر کشتی»، «هنگام سوار شدن بر کشتی تا زمان خارج شدن از شکم ماهی» و «خروج از شکم ماهی» بیان نماییم. در کاربرد پیش رو تکیه ما بر آن است که دیدگاه‌های مفسران، احادیث و شبهات مطروحه را تحت این سه دوره زمانی قراردادده تا ضمن بیان عوامل مؤثر در پیدایش شبهات کلامی پیرامون عمت حضرت یونس(ع) به کشف مراد استعمالی الفاظ و عبارات پرداخته؛ و زمینه‌ی دستیابی به شواهد و قرائن مؤثر در بازنگری و بازخوانی سرگذشت حضرت یونس(ع) با رویکرد تنزیهی بر عمت ایشان فراهم شود تا راهی برای پاسخ به شبهات در حوزه ی عمت حضرت یونس(ع) و سرگذشت ایشان و نیز معنای استعمالی لفظ ظلم در داستان حضرات یونس و موسی (علیهما السلام) به دست آید و از این رهگذر به تعیین مراد و مقاد جدی^{۱۰} الهی از بیان این داستان‌ها می‌پردازیم.

^۷ رسوخ مفهومی‌خا در ذهن گروهی یا اکثر و یا همه مردم را ارتكاز نامند.

^۸ «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»

^۹ «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْبَةً لَّآمَنَ فَفَقَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ»

^{۱۰} هر کلامی دارای سه ظهور است: ۱. ظهور توری؛ به معنای انسباق ذهن مخاطب از شنیدن یک لفظ به معنای خا است که تنها علم به وضع در انعقاد آن دخالت دارد و اراده متکلم در آن نقشی ندارد ۲. ظهور تدیقی اولی؛ به معنای ظهور حال متکلم بر خطوط دادن و احضار معنا به وسیله لفظ در ذهن مخاطب است که به آن مراد استعمالی متکلم گویند. ۳. ظهور تدیقی ثانوی؛ به معنای تعلق اراده جدی متکلم به

۱- پیش از سوار شدن بر کشتی

قرآن کریم وقایع مرتبط به قبل از سوار شدن حضرت یونس(ع) در کشتی را در سوره یونس آیه ۹۸ ذکر می‌نماید: «فَلَوْ لَّا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ». این آیه تنها آیه‌ای است که در این موضوع می‌توان به آن اشاره نمود. رویکرد تفاسیر طی قرون متمادی به شکلی پیش رفته است که اغلب منبعث از روایات بوده و مفسرین بیانات خود را با تکیه بر آن شرح داده‌اند؛ بگونه‌ای که کل و یا بخشی از جهت گیری‌ها و تبیین‌ها در داستان حضرت یونس(ع) و قومش متأثر از روایات است. روایاتی را مرحوم «عیاشی» و «علی بن ابراهیم قمی» نقل کرده‌اند که بن‌مایه مشکلات و شبهه سازی فراوانی در میان مفسران شیعی شده است (رک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۱۸).

روایت «أبي عبيدة الحذاء» که در تفسیر عیاشی و از امام باقر(ع) نقل شده (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶)؛ به دلیل ارسال سند ضعیف می‌باشد؛ اما روایت «عمیر عن جمیل» که در تفسیر قمی و از امام جعفر ادق(ع) نقل شده (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۱۹ - ۳۱۷)، حیج‌السند و تام بوده و به لحاظ متنی کوتاه تر از حدیث «أبي عبيدة الحذاء» است. در سلسله سند این روایت، رجالی چون: علی بن ابراهیم بن هاشم^{۱۱}، محمد بن ابی عمیر^{۱۲} و جمیل بن دراج^{۱۳} قرار دارند. به نظر می‌رسد که متن این دو حدیث دارای اشکال و ابهامات کلامی و فقهی است که در ادامه به نقد و بررسی آن پرداخته می‌شود.

۱-۲- تنگی خلق، کم بر و ناتوان از تحمل بار نبوت

در روایت «أبي عبيدة الحذاء» حضرت یونس(ع) متهم به تندخویی، کم بری و عدم مدارا نسبت به قوم خود است به گونه‌ای که ایشان را ناتوان از تحمل سنگینی بار نبوت معرفی می‌کند^{۱۴} این روایت در کتب فریقین بیان گردیده (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۴۳۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۲۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۰۰؛ ادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ق، ج ۲۵: ۲۰۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۲۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۳۹۶) و مضمون آن در سایر تفاسیر با کمی تنقیح مشاهده می‌شود (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۳۰۴؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۳۵۶؛ حسینی

معنایی که به ذهن مخاطب، خطور کرده است. در این نوع از ظهور مراد استعمالی یا جدی گوینده سخن را آشکار می‌کند. بنابراین قراین می‌توانند مراد جدی رامفاوت از مراد استعمالی سازد؛ لذا مراد استعمالی به تنهایی حجت نمی‌باشد. (رک: ایروانی، ۲۰۰۷ م، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثاني، ج ۲: ۱۵۳).

^{۱۱}. غالباً انتساب تفسیر قمی را به علی بن ابراهیم را تایید می‌نمایند. اگرچه تریحی بر وثاقت و یا عدم وثاقت ابراهیم بن هاشم قمی از رجال شناسان قدیم به ما نرسیده است، اما عده‌ای تریح کرده‌اند که وی از حد وثاقت بالاتر و رتبه بلندی در میان راویان احادیث اهل بیت (علیهم السلام) دارد (رک: حلی، ۱۴۱۱ ق، خلاة الأقوال، ۴: امین عاملی، ۱۴۰۶ ق، اعیان الشیعة، ج ۲: ۲۴).

^{۱۲}. کشی، «محمد بن ابی عمیر» را از احاب اجماع می‌داند. (رک: سبحانی تریزی، ۱۴۱۴ ق: ۱۷۰ - ۱۶۸).

^{۱۳}. «جمیل بن دراج» از مشهورترین و موثق ترین راویان شیعه است (رک: کشی، ۱۴۰۹ ق، اختیار معرفة الرجال، ۲۵۱؛ نجاشی، بی تا، رجال النجاشی، ۱۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، وسائل الشیعة، ج ۳، ۲۸۸ - ۲۸۹).

^{۱۴}. كَانَ رَجُلًا يُعْتَرِبُهُ الْجِدَّةُ وَ كَانَ قَلِيلَ الْبِرِّ عَلَى قَوْمِهِ وَ الْمُدَارَاةُ لَهُمْ عَاجِزًا عَمَّا حُمِّلَ مِنْ ثَقَلِ حُمْلِ أَوْقَارِ النُّبُوَّةِ وَ أَغْلَامِهَا وَ أَنَّهُ يُفْسَخُ تَحْتَهَا كَمَا يُفْسَخُ الْجِدَعُ تَحْتِ جَمَلِهِ... فَلَمَّا رَأَى... ضَجَرَ وَ عَرَفَ مِنْ نَفْسِهِ قِلَّةَ الْبِرِّ فَشَكَا... إِنَّمَا بَعَثَكَ إِلَى قَوْمِكَ لِتَكُونَ حَيْطًا عَلَيْهِمْ تَنْطَفِعَ عَلَيْهِمْ بِالرَّحِمِ الْمَاسَّةِ مِنْهُمْ وَ تَأْتَاهُمْ بِرَأْفَةِ النُّبُوَّةِ وَ تَبْرِ مَتَّعَهُمْ بِأَحْلَامِ الرِّسَالَةِ وَ تَكُونَ لَهُمْ كَهَيْئَةِ الطَّيِّبِ الْمُدَاوِي الْعَالِمِ بِمُدَاوَاةِ الدَّاءِ فَخَرَقَتْ بِهِمْ وَ لَمْ تَسْتَعْمِلْ قُلُوبَهُمْ بِالرَّفْقِ وَ لَمْ تُسَسِّمْهُمْ بِسِيَاسَةِ الْمُرْسَلِينَ ثُمَّ سَأَلْتَنِي عَنْ سُوءِ نَظَرِكَ الْعَذَابَ لَهُمْ عِنْدَ قِلَّةِ الْبِرِّ مِنْكَ وَ عِنْدِي نُوحٌ كَانَ أَبَرَ مِنْكَ عَلَى قَوْمِهِ وَ أَحْسَنَ حَبَّةً وَ أَشَدَّ تَأْنِيًا فِي الْبِرِّ عِنْدِي (رک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶).

شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ۵۸۲؛ طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۶۸۶؛ اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۰۰؛ ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳: ۸۲). برخی معتقد اند دلیل تندخویی ایشان سنگینی بار نبوت می‌باشد، زیرا وی توان تحمل آن را نداشت (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۳۰۴). به همین دلیل خداوند بر نوح (ع) را برای ایشان مثال می‌زند و در مقام مقایسه، وی را کم بر تر از حضرت نوح (ع) می‌داند. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۳۹۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۲۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۰۱). «وهب بن منبه» منشا تنگی خلق و ناتوانی از تحمل سنگینی بار نبوت را ناشی از شخیت حضرت یونس(ع) می‌داند و ایشان را انسانی تندخو و کم بر و ناتوان از تحمل بار نبوت ترسیم می‌کند (بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۲۴۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۳۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۶: ۳۰۲)؛ به همین دلایل، ج ز تنوخی‌ای عابد و روبیل حکیم کسی دعوت او را نپذیرفت (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۴۰۹).

برخی از مفسران در مقام دفاع از ساحت حضرت یونس(ع) بر آمده‌اند. «ابو الفتوح» معتقد است از آنجا که خداوند تکلیف بما لا یطاق به ایشان نمی‌نماید پس کلام وهب با حکمت خداوند در تعارض است (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۷۳). اندیشه کم بری، کم طاقتی و تنگی خلق خلاف سیره پیامبران و در تعارض با آموزه های قرآنی و حدیثی می‌باشد.^{۱۵} از خای بارز حضرت رسول (ص) خوش خلقی و مدارا در برخورد های اجتماعی است.^{۱۶} خداوند متعال در آیات متعدد رسول اکرم (ص) را در برابر آزارها و تکذیب قوم توبه به بر در تبلیغ دین می‌نماید؛^{۱۷} چنانکه در آیه ۳۴ انعام یادآور می‌شود که پیامبران گذشته در برابر تکذیب و آزارهای مخالفان خوی ش، پایداری می نمودند: «وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَابْرُوا عَلَى مَا كَذَّبُوا وَ أُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نُرٌّ وَ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَ لَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ». این آیه، به مثابه آیات ۵۵ - ۵۱ سوره غافر است. در این آیات جمله: «فَابِرْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ» (روم/۶۰) متفرع بر عبارت «إِنَّا لَنَنْتَرُ رَسُولَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامِ» (غافر/۵۱) شده است؛ لذا آیه ۳۴ سوره انعام به انضمام آیات ۵۵ - ۵۱ سوره غافر این پیام را می‌رسانند که تمام پیامبران گذشته در برابر تکذیب و آزارهای مخالفان خوی ش، بر و شکیبایی نمودند و پیامبر اکرم(ص) نیز مانند سایر انبیاء در برابر مشکلات رسالت بر و شکیبایی می‌نمودند. از آموزه‌های رسول خدا آن است که فرمود: «كَادَ الْحَلِيمُ أَنْ يَكُونَ نَبِيًّا» آدم بردبار به پیامبری نزدیک است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۳: ۷۰ - ۶۱). و نیز امام ادق(ع) بردباری را چراغ خدا دانسته و لزوم رعایت حلم را در پنج محور الزامی دانسته‌اند: ۱- شیخ عزیز باشد و خوار شود ۲- راستگو باشد و نسبت ناروا داده شود ۳- به حق دعوت کند و سبکش بشمارند ۴- بی گناه باشد و اذیت شود ۵- حق طلبی کند و با او مخالفت کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۱: ۴۲۲). علاوه بر این موارد، شرح در لازمه‌ی رسالت و تبلیغ دین است چنانکه حضرت موسی(ع) آن را از خداوند خواسته است (طه/۲۸ - ۲۵) چنانکه این ویژگی به پیامبر اکرم نیز عطا شد (الشرح/۶ - ۱). یکی دیگر از سیره انبیاء الهی آن است که براحته به قوم خود اعلام می‌کردند که در برابر هرگونه آزار و اذیتشان، شکیبایی پیشه خواهند کرد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ... وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَ لَنُبَرِّنَّ عَلَى مَا آذَيْنُمُونَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (ابراهیم/۱۲ - ۱۱) این آیه بیانگر عزم و تاب آوری و تحمل بار سنگین رسالت از سوی انبیاء می‌باشد و اولاً لازمه بر، توکل بر خداوند است. (قرآنی،

۱۵. «وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ - فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ ذَكَرُوا لِلْعَالَمِينَ - وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِدْرِيسَ وَ ذَا الْكُفْلِ كُلٌّ مِنَ الْإِبْرِينَ - وَ أَخْلَيْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الْإِلْحِينَ» (انبیا/ ۸۶ - ۸۳).

۱۶. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران/ ۱۵۹).

۱۷. «فَابِرْ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ» (روم/۶۰)، «وَإِبْرُ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا (طور/۴۸)، «وَإِبْرُ وَمَا بُرُكُ إِلَّا بِاللَّهِ» (نحل/۱۲۷).

۱۳۸۳ ش، ج ۶، ۲۷۰). این پیام از آنجا برداشت می‌شود که حرف «واو» در عبارت «و قد هدانا» حالیه باشد؛ به این معنی که برخوردار از هدایت الهی، مقتضی توکل بر خداوند و بر و تحمل آزار و اذیت مخالفان است. لذا انبیاء با توجه به هدایت یافتن خویش از سوی خداوند، هیچ توجیهی را برای توکل نکردن به او روا نمی‌داشتند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵، ج ۹: ۵۰). نام مبارک حضرت یونس(ع) در کنار نام سایر پیامبران در آیات ۹۰ - ۸۴ سوره مبارکه انعام مطرح گردیده و در این آیات جمیع انبیاء را از زمره محسنین، الحین و هدایت شدگان بر می‌شمرد و آنان را بر عالمیان فضیلت می‌بخشد. این فات بقدری عظیم است که برخی، فت الح را به طور مطلق مرادف با معوم دانسته و آن‌ها را به عنوان ممیزات پیامبران، دارای نقش اساسی در بالا بردن درجات و مقامات معنوی و فضیلت و هدایت آنان می‌دانند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۳۰ - ۱۲۹). نکته حائز اهمیت آن است که مقامات ایشان جنبه تشریفاتی و اجباری نداشته، بلکه در پرتو عمل الح در پیشگاه خدا شخیت و عظمت یافته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۲ و ۳۲۶؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۹۷ و ۹۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۸۷).

خداوند در سوره افات از آیات ۷۵ به بعد بر انبیاء درود می‌فرستد و از احسان و جزای ایشان سخن می‌نماید. از ظاهر سیاق این آیات به انضمام عبارت «وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (انعام/۸۴) چنین اقتضا می‌شود که مراد از «جزاء» هدایت الهی باشد که نمونه آن در آیات «كُلًّا هَدَيْنَا... وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ رَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ؛ ذَلِكُمْ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام ۸۸ - ۸۴) ذکر گردیده است. این نوع از هدایت، بی‌واسطه، مطلقه و خا انبیاء الهی است که به دلیل خائی از قبیل اجتناب، استقامت راه، ایتای کتاب و حکم و نبوت، از هدایت با واسطه ممتاز می‌شود. یکی از خویات و متمایزات هدایت بی‌واسطه الهی این است که ضلالت و باطلی در آن راه نداشته و هیچ وقت سالک را به ضلالت نمی‌کشاند و بقاء آن مشروط به شکرگذاری و عمل به لوازم توحید و عبودیت است. کسانی که به راط مستقیم را یافته‌اند؛ در مسیر زندگی از لغزش و انحراف از راه ایمنند و به حیرت، ظلم، شقاوت و معیت مبتلا نمی‌شوند. این برداشت مبتنی بر این است که لفظ «رَاطٍ» بر خلاف آیه «اهْدِنَا الرِّاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/۶) به ورت نکره (بدون الف و لام عهد) ذکر شده، تا ذهن به وف آن که همان "استقامت" است متوجه شود، و چون استقامت در هر چیزی عبارت از آن است که فات و خویاتش به یک ورت باشد؛ بنا بر این، راطی که انبیاء(ع) بدان هدایت شده‌اند راطی است که در هیچ جهتی از جهات و در هیچ حالی از احوال مختلف نمی‌شود و ضلالت در آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷: ۳۴۶ - ۳۳۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۳۰).

با توجه به این آیات چگونه می‌توان تور کرد که حضرت یونس(ع) می‌تواند فردی تند خو، کم بر و ناتوان از تحمل بار رسالتش باشد.

۲-۲- بی رحمی، استعجال عذاب

در روایت «أبی عبیده الحذاء» بیان شده که حضرت یونس(ع) از خداوند برای قوم خود درخواست عذاب نمود و خداوند برای جلب ترحم و دعوت به مدارا و بر و انراف وی از درخواست عذاب، به ایشان فرمود: «در میان قومت نوزاد و طفل بی‌گناه... وجود دارند و من... رحمت بر غضبم سبقت گرفته و کودکان را به گناه بزرگسالان عذاب نمی‌کنم... دوست دارم به آن‌ها مهلت دهم...» سپس خداوند بر حضرت نوح(ع) را یاد آور می‌شود ولی حضرت یونس(ع) بار دیگر نزول عذاب را خواستار شد و عرض کرد: «پروردگارا من بخاطر تو بر آن‌ها غضب کرده‌ام، بدلیل این که تو را نافرمانی و عیان

می‌کردند، آن‌ها را نفرین کردم و قسم به عزت تو، هرگز درباره آنها احساس ترحم و رأفت نمی‌کنم و خداوند می‌فرماید من در علم خود چیزی می‌دانم که تو نمی‌دانی» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۳۹۶؛ عیاشی ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۹).

این قسمت از حدیث، بی‌توجهی حضرت یونس(ع) نسبت به خواست الهی مبنی بر ترحم و مدارا با قومش را به ذهن متبادر می‌سازد و دلیل غضب و نفرین حضرت یونس را نافرمانی و عیان آنان عنوان می‌نماید. این فراز از حدیث همانند فرازهای قبلی به دلایلی با سیره انبیاء و آیات قرآن در تناقض است که به آن اشاره می‌شود.

۱-۲-۲- آیا حضرت یونس(ع) بر قومش ترحم نمود؟

ترحم و مدارا بر جاهلان و شفاعت خواهی و دعا برای رفع عذاب از سنت‌های انبیاء می‌باشد. نمونه بارز رثت انبیاء در جدال حضرت ابراهیم(ع) با ملانکه بر سر نجات قوم لوط(ع) از عذاب الهی متبلور است. حضرت امام باقر(ع) در تفسیر آیه «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود/۷۴) اشاره می‌نمایند که حضرت ابراهیم از پیشگاه خداوند برطرف شدن عذاب هلاکت بار از قوم لوط(ع) را مسئلت نمود (فراء، بی‌تا، ۲۲۴، ج ۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۳۸۶، ح ۱۶۹). در روایتی از حضرت امام ادق(ع) بیان شده است که این نجوا و درخواست پیش از بیان فرمان قطعی شدن عذاب بود اما آنگاه که نزول عذاب بر آن قوم قطعی و مقدرات الهی حتمی گردید، خداوند از حضرت ابراهیم(ع) خواست تا از شفاعت آنان دست کشد (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ۱۵۲، ح ۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ۲۲۹، ح ۱۱). آن چه در روایت «أبي عبيدة الحذاء» به عنوان سیره عملی حضرت یونس(ع) مشاهده شد متضاد با سیره انبیاء است.

۲-۲-۲- آیا حضرت یونس(ع) قومش را نفرین نمود؟

اساس فلسفه نفرین و درخواست عذاب از خداوند، حفظ دیانت مؤمنان و یانت آنان از گمراه نمودن اقوام کفر پیشه است. تعبیر قرآنی نشان می‌دهند، انبیاء هنگامی که در برابر قوم خود «مغلوب» می‌شدند و حق ستیزان تمام راه‌های هدایت‌گری را مسدود می‌نمودند از خداوند در خواست یاری و نرت می‌کردند. انبیاء با کلماتی مثل «انرئی» (عنکبوت/۳۰) و مومنون/۲۶ و ۳۹، «فَدَعَا» (دخان/۲۲ و قمر/۱۰) و عباراتی مثل «فَأَفْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (مائده/۲۵) از خداوند طلب نزول عذاب و نجات از ظالمین قوم خود داشتند. در قرآن کریم از نفرین حضرت یونس(ع) به راحت سخنی به میان نیامده. خداوند در قرآن کریم به حضرت محمد(ص) می‌فرماید: «فَأَبْرِ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تَكُنْ كَاجِبِ الْخُوتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْتُومٌ» (قلم/۴۸) بیشتر مفسرین منظور از کلمه «نَادَى» را به دلیل هماهنگی با تعبیر «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ» (انبیاء/۸۷)، مربوط به زمانی می‌دانند که حضرت یونس(ع) در شکم ماهی محبوس بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۱؛ بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۴: ۴۱۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۴۸۶؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق، ج ۸: ۲۱۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵: ۲۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۵۹۶)؛ اما برخی این احتمال را داده اند که منظور از «نَادَى» همان نفرینی باشد که حضرت بر قومش نمود (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۸۳؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۹۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۵۸). این شبهه ریشه در روایت مورد بحث دارد. مفسران در وجه منع تشبیه اختلاف دارند. در تمام این اقوال، ضیق در، نسبت به مقام نبوت مشهود می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۰: ۲۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۹: ۲۹؛ ادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ق، ج ۱۹: ۳۴۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۱۴۲؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۸۷).

در پاسخ به این شبهه باید گفت: در آیه کریمه «وَلَا تَكُنْ كَاجِبِ الْحُوتِ» (قلم/۴۸) ادات تشبیه «کاف» است و مشبّه حضرت محمد (ص) و مشبّه به، حضرت یونس (ع) می‌باشد؛ اما وجه شبه در این آیه حذف گردیده که این تشبیه را مجمل ساخته است. مفسرین وجه شبه و عمل منهی^{۱۸} عنه را عدم شرح در و بی بری بر مابلیغ (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ۵۸۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۸۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹: ۳۸۹ - ۳۸۸؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۴۳؛ شبر، ۱۴۱۲ ق: ۵۲۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷: ۳۹۸)، خروج از میان قوم (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۴۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹: ۳۸۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵، ۲۴۷)، تقاضای تعجیل در عذاب و هلاکت قوم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۵۵۶؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۳۳۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹: ۳۸۸؛ ترجمه طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵: ۲۴۷)، خشم بر خدا (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۱۳۴۰)، خشمناک شدن از رفع عذاب (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۸۳؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق: ۵۷۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۱۵۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۹۰؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۳۳۹؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۱۴: ۲۷۶)، اندوه و ندامت به هنگام مناجات (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱: ۳۰۰) و در نتیجه گرفتار شدن به ترک اولی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۴، ۴۲۱). این اقوال بر گرفته از دو حدیث مورد بحث است. از «حسن»، «عکرمه»، «عطا»، «ابن عباس» و «قتاده» نقل شده که پنج آیه آخر سوره قلم مدنی و در یک سیاق می‌باشند (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۱۴: ۲۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۳۸۶؛ همان، ۱۳۶۰، ج ۲۵: ۲۰۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۱۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹: ۳۶۴). به همین دلیل آیه ۴۸ سوره قلم «فَابْرُ لِحْمِ رَبِّكَ وَ لَا تَكُنْ كَاجِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَ هُوَ مَكْطُومٌ» ارتباطی ظریف با آیه ۵۱ سوره قلم «وَ إِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُرْقُونَكَ بِأَبَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» دارد. از دیدگاه نگارنده نکته کلیدی و راهگشا که ارتباط میان داستان حضرت یونس (ع) و رسول اکرم (ص) را مشخص می‌سازد و مفسرین از آن غافل بوده‌اند، عبارت «لِيُرْقُونَكَ بِأَبَارِهِمْ» است؛ زیرا برای آن شأن نزولی ذکر شده که در فهم آیه ۴۸ سوره قلم نقش آفرین است. در تفاسیر بیان السعاده و قمی شأن نزولی ذکر شده که نزول آیه ۵۱ سوره قلم را مربوط به زمانی می‌داند که حضرت رسول (ص) جانشین خود را تعیین نمود؛ حضرت ادق (ع) به هنگام عبور از مسجد غدیر نگاه به سمت چپ مسجد کرد و فرمود: آنجا جای پای رسول خدا (ص) است که فرمود: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» سپس به جانب دیگر نظر افکند و فرمود: آنجا خیمه‌ی فلان و فلان و «سالم مولی حذیفه» و «ابی عبیده الجراح» می‌باشد. پس هنگامی که دیدند حضرت رسول (ص) دست حضرت علی (ع) را بلند کرده، بعضی از آنان به بعضی دیگر گفتند: به چشمان او نگاه کنید که چگونه می‌چرخد گویی که دو چشم دیوانه است. پس در این موقع جبرئیل (ع) نازل شد و آیه «وَ إِن يَكَادُ الَّذِينَ» را نازل کرد (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۷۰ و ج ۱۴: ۲۷۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۸۳)^{۱۸}. آیه ۵۱ سوره قلم و شأن نزول آن به انضمام وقایع سقیفه و کریمه «وَ اللَّهُ يَعْمَكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده/۶۷) بیانگر آن است که حضرت رسول خطرات فتنه‌ای را در انجام رسالت خود - که همان ابلاغ ولایت و خلافت حضرت علی (ع) است - احساس می‌نمودند؛ که در ورت بروز آن، ابلاغ رسالت ناتمام می‌ماند؛^{۱۹} و در نهایت منجر به اضمحلال و از بین رفتن دین می‌گشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۶۳). این نکته مبین آن است که دعای حضرت

^{۱۸}. «امام باقر (ع): ... فإوحى الله عزوجل اليه «يايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ... فقام بولاية علي (ع) يوم غدیر خم» (رك: كليني، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ۲۸۹، ۴).

^{۱۹}. از رسول خدا (ص) روایت شده که بعد از خواندن آیه فوق خطاب به علی (ع) فرمود: و لو لم ابلغ ما امرت به من ولايتك لحبط عملي. (رك: ابن بابويه، ۱۳۷۶: ۴۹۵).

یونس(ع) برای اتمام برنامه رسالت بوده و مغموم بودن ایشان به جهت مسؤولیت پذیری و تلاش برای هدایت مردم بوده است. با توجه به مطالب مذکور می‌توان این نتیجه را گرفت که وجه شبهه محذوف در آیه ۴۸ سوره قلم نفرین ایشان بر قوم خود نبوده است بلکه نا تمام ماندن رسالت حضرت یونس(ع)، وجه شبهه محذوف می‌باشد؛ لذا خداوند حضرت رسول (ص) را به بر دعوت نموده و ایشان را از مغموم بودن نهی می‌نماید زیرا موضوع ابلاغ رسالت و مسئله هدایت امت، با ولایت حضرت علی(ع) ادامه می‌یابد و این سنت الهی است که خداوند کافران را هدایت نمی‌نماید. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده/۶۷)

۳-۲- پیشی گرفتن بر حضرت یونس(ع)

در روایت «أبي عبيدة الحذاء» سخن از دو شیخ می‌باشد که یکی عالم (روبیل) و دیگری عابد (تنوخا / ملیخا) است (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۹). در این زمینه به سخنان و عباراتی بر می‌خوریم که گویی این دو نفر حنه گردان و نقش اول این داستان‌اند.^{۲۰} «روبیل» در علم، معرفت، رأفت و شرح در از پیامبر خدا پیشی گرفته و قومی را که سال‌ها ایمان نیاورده اند با شرح در و هدایت این عالم ایمان می‌آورند. در قسمتی دیگر این دو نفر بر کلام و عمل حضرت یونس(ع) و خداوند سبقت می‌گیرند زیرا خداوند به حضرت یونس دستور می‌دهند که وعده عذاب و زمان آن را ابلاغ نماید ولی هرکدام از آن دو نفر سخنی غیر از دستور الهی را بیان کردند.^{۲۱} این اعمال دور از ادب ایمانی است و خداوند به مؤمنان دستور می‌دهند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (حجرات/۱). در فرازی دیگر از این حدیث اشاره می‌شود که وقتی روز چهارشنبه موعود فرا رسید، روبیل از شهر فاله گرفت. در این مقام این سؤال مطرح است که روبیل با آن همه توکل و اعتماد به رحمت خدا چرا در میان توبه کنندگان نماند؟!

۳-۳- بررسی فقهی توهین به ساحت حضرت یونس(ع)

به نظر می‌رسد در متن روایت «أبي عبيدة الحذاء» به ساحت حضرت یونس(ع) توهین ورت گرفته است؛ در متن روایت می‌خوانیم: «روبیل گفت: به ورت یک پیامبر حکیم و دانا به نزد پروردگارت باز گرد» معکوس این سخن آن است که حالا که نفرین کردی از شأن پیامبری به دور هستی و حکیم و دانا نیستی چنانکه روبیل با راحت به تنوخا گفت: «ساکت باش تو مردی عابد هستی، اما علم و حکمتی نداری» اگر حضرت یونس(ع) ابلاغ زمان عذاب را موافق خواست الهی اعلام نموده است پس چرا شیعیان او با ایشان چنین سخن می‌نمایند؟ این نوع برخورد با انبیاء دور از ساحت آنان است

^{۲۰}. «مرد عابد یونس را بر نفرین قوم ترغیب کرد، اما مرد دانشمند او را از این عمل نهی نمود و گفت: قومت را نفرین نکن، ... یونس قول عابد را پذیرفت... یونس به همراه مرد عابد از میان قوم خارج شد، لیکن مرد عالم در میان قوم باقی ماند، وقتی روز عذاب فرا رسید مرد عالم به مردم گفت: ای قوم به درگاه الهی جزع و فزع و تضرع کنید... مردم چنین کردند، خداوند به آنان رحمت نمود و عذاب را از ایشان بر طرف نمود و بر کوه‌ها وارد کرد» (رک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶).

^{۲۱}. «یونس(ع)... به نزد تنوخا رفت... و از او خواست ماجرا را به قوم خود خبر دهد، اما تنوخا گفت: آنها را رها کن تا در گمراهی و سرگردانی و گناه غوطه‌ور باشند تا وقتی که عذاب الهی فرا رسد، لیکن یونس گفت: بهتر است با روبیل دانشمند ملاقات کرده و مشورت کنیم، چون او مردی حکیم و دانا و از خاندان نبوت است... روبیل گفت: به ورت یک پیامبر حکیم و دانا به نزد پروردگارت باز گرد و از او بخواه عذاب را از قومت بر طرف کند... پس با آنها بر و مدارا کن و به آنها مهلت بده» (رک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶).

چنانکه قرآن خواستار اهتمام مؤمنان به آداب سخن با ایشان است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَوَانَكُمْ فَوْقَ وَتِ النَّبِيِّ وَ لَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ» (حجرات/۲)

از مادیق روشن توهین به مقدسات موضوع سَابُ النَّبِيِّ است. "سَب" در لغت به معنی دشنام غلیظ و درد آور است (راغب افهانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ۱۷۰) فراهیدی کلمه "سَب" را از قطع می‌داند و انجام این عمل را موجب قطع رابطه‌ی انسانی و هتک آبروی افراد می‌داند (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۶۳) این عمل مانع اعتلا و رفعت و موجب محدودیت و حر توهین شونده است (مطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۵: ۱۶) و او را خوار و سبک می‌نماید. تحقیر و کوچک شمردن شأن پیامبران یکی از اهانت‌های رایج در مخالفت با ایشان است. این اهانت‌ها ریشه در عدم فهم دقیق از شرافت انبیاء (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ۳۶۹)، تلاش برای مایوس کردن پیامبران (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۲: ۸) و یا رفتار ساده و بی‌پیرایه انبیاء با مردم دارد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۹: ۵۶). تحقیر شأن ایشان می‌تواند زمینه ساز دیگر اهانت‌ها باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴: ۴۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰: ۲۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴: ۱۲۵). از این روی سخن روییل از جنبه فقهی نیز قابل بررسی است. این سخن: «حالا که نفرین کردی از شأن پیامبری به دور هستی» نوعی شک و تبری جستن از عمل و پیامبری حضرت یونس(ع) است. محقق نجفی مدعی وجود اجماع در مورد مجازات توهین کننده به پیامبر اسلام می‌باشد (نجفی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴۱: ۴۳۲). از نظر فقها حکم در مورد کلام کسی که ظاهراً مسلمان باشد و اعلام کند که نمی‌داند پیامبر ادق یا کاذب است، سخنش در حکم سَابُ النَّبِيِّ خواهد بود. دلیل این مدعا فرموده حضرت ادق(ع) است: «هرکس در خداوند و در پیامبر او شک کند کافر است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸: ۳۴۶) در روایتی دیگر، ابوبیر از حضرت ادق(ع) در مورد حکم کسی که در خدا و پیامبر اسلام شک کند پرسید؛ حضرت در پاسخ فرمود: «کافر است»؛ سپس ایشان به سمت زراره توجه نمود و فرمود: «فقط زمانی کافر می‌شود که جحد (انکار) کند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸: ۳۵۶). با توجه به این شرط مستضعف فکری، به مجرد شک در خدا و رسول، کافر نیست بلکه بقاء در شک با بیان و اقامه دلیل و اتمام حجت موجب کفر است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۹: ۱۵۷) ۲۲

۵- بررسی فقهی نسبت دروغ به وحی

در روایت «أَبِي عبيدَةَ الحِذَاءِ» سخنی از حضرت یونس(ع) مشاهده می‌شود که بیان آن خلاف شأن ایشان است؛ در نقل چنین آمده: «ای تنوخوا! ندای وحی به من دروغ گفت و وعده‌ی من به مردم نیز دروغ انگاشته شد. حال که وحی به من دروغ گفت به عزت پروردگرم قسم! که دیگر نزد قوم و وجهه و آبرویی ندارم» در فرازی دیگر، خداوند «بنده و فرستاده‌ام یونس(ع)، خواستار نزول عذاب بر قومش بوده است و من عذاب را بر آنان نازل کردم؛ چرا که به وفای بر عهد، شایسته‌ترینم و آنان را عذاب نمودم. اما یونس(ع) وقتی که این درخواست را از من داشت، شرط نکرد که من عذاب را بر آنان بفرستم و هلاکشان گردانم» (رک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶). ندای وحی در این حدیث همان پیام الهی است که از طریق فرشته وحی به یونس(ع) می‌رسد؛ از سخن حضرت یونس(ع) چنین برداشت می‌شود که خداوند وعده عذاب را به ایشان داده است اما مانع از نزول آن می‌شود، گویی که خداوند خلف وعده نموده و حضرت یونس(ع) این خلف وعده را حمل بر دروغ گویی ندای وحی نموده است. در قسمت دیگر حدیث برطرف شدن عذاب به شکلی

۲۲. علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار در باب «المستضعفين و المرجون لأمير الله»، به تبیین ۳۷ روایت درباره «مستضعف» پرداخته است.

بیان می‌شود که گویی خداوند با مکر با رسول خود رفتار نموده است^{۳۳}. بنا بر این روایت در ال این موضوع که حضرت یونس(ع) کلام الهی را دروغ دانسته و به تبع آن فرشته وحی و خداوند را دروغگو خوانده جای تردید نیست. در ورت پذیرش مکر الهی سخن حضرت یونس(ع)، افترا به خداوند می‌باشد که از جنبه‌ی فقهی قابل بررسی است.

افترا از ریشه «ف - ر - ی» و در ال به معنای قطع کردن و شکافتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۱۵۲) اما «فَری» به معنای بریدن پوست برای دوختن و الاح و «إفراء» شکافتن آن به قد افساد بکار می‌رود؛ کلمه «افترا» در هر دو معنا به کار گرفته شده است (راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۱). این واژه در اطلاع به معنای از پیش خود بافتن و یا به دروغ به کسی چیزی نسبت دادن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۱۵۲؛ طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۳۲۹). وجه ارتباط این معنا با معنای لغوی ممکن است از این جهت باشد که فرد با افترا به دیگری و متهم کردن وی ارتباط او را با جامعه قطع و او را طرد می‌کند. افترا نوعی کذب است، با این تفاوت که افترا دروغ بر ضد دیگران است با کلامی که آنان بدان رضایت ندارند؛ اما «کذب» گاهی در حق خود است و گاهی در حق دیگران، افزون بر این که آنان ممکن است رضایت به آن نیز داشته باشند؛ مانند اینکه کلامی غیر واقعی در مدح شخصی یا با هدف الاح بین متخامین بیان گردد که چنین کلامی دروغ است؛ اما افترا نیست (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۳۸) از عوامل و انگیزه های افترا می‌توان به پیروی از ظن و گمان (نجم/ ۲۸ - ۲۷؛ یونس/ ۶۸؛ کهف/ ۱۸ - ۶)، بهانه گیری و نپذیرفتن تکلیف (آل عمران/ ۱۸۳) و تبرئه خود اشاره نمود (یوسف/ ۲۵)

خداوند متعال برای آن که اطاعت رسول خود را آشکار سازد مجازات مرگ را برای پیامبر () در ورت دروغ بستن ایشان بر خداوند مقرر نمود چنانکه می‌فرماید: (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) (حاقه/ ۴۶ - ۴۴) زنده ماندن پیامبر (ص) پس از ادعای نبوت، دلیل دق رسالت و درستی ادعای آن حضرت است. لذا پیامبر اسلام (ص)، مون و مبراً از دروغ بستن به خداوند است. علاوه بر این قلب پیامبران، محل نزول و دریافت وحی الهی است و قلمرو وحی، مون از دخل و ترف عنار نالج و دروغ پرداز می‌باشد؛ از این جهت اگر پیامبر (ص) کوچک ترین افترا و دروغی بر خدا ببندد، کذب وی فاش و از نعمت دریافت وحی محروم می‌شود «أَمْ يَقُولُونَ افترى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشِئِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَ يَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَ يَحِقُّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الدُّورِ» (شوری/ ۲۴). با این بیان چگونه می‌توان باور نمود که حضرت یونس(ع) کذب گویی را به خداوند نسبت داده است.

هنگام سوار شدن بر کشتی تا زمان خارج شدن از شکم ماهی

این دوره از سرگذشت یونس نبی (ع) در آیات ۱۴۰ و ۱۴۱ سوره افاات «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ - فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» و بخشی از آیه ۸۷ سوره انبیاء «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْتَبِياً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» ذکر گردیده است. در این فل به زمان، مکان و علل خروج یونس نبی(ع) اشاره می‌شود.

۱-۵- زمان و مکان خروج حضرت یونس(ع)

^{۳۳}. آیا در خواست نزول عذاب از طرف حضرت یونس بر قوم کافر، رفا به منظور آن است که یک حادثه ی طبیعی رخ دهد بدون آن که شخصی از کافران آسیب ببیند یا آن که وقتی یک پیامبر درخواست نزول عذاب می‌کند درواقع در خواست مرگ و نابودی آن قوم را دارد؟

الفاظ قرآن اشاراتی به زمان و مکان خروج حضرت یونس(ع) دارند. در آیات «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ» و «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا» دو واژه «أَبَقَ» و «ذَهَبَ» اشاره به جابجایی و نقل مکان حضرت یونس(ع) می‌نماید. کلمه «ذَهَبَ» در لغت به معنی پشت کردن و رفتن از نقطه‌ای و رو کردن به جهتی دیگر است؛ (مطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۳: ۳۶۵) ترکیب کلمه «ذَهَبَ» با لفظ «مُغْضِبًا» حالت رفتن را به تویر می‌کشد، اما لفظ «أَبَقَ» به تنهایی بازگو کننده رفتن و حالت آن می‌باشد؛ لذا کلمات «أَبَقَ» و «هَارَبَ» هر دو در معنای ذهاب و رفتن می‌باشند با این تفاوت که «أَبَقَ» به معنای رفتن پس از مخفی شدن و فرار بنده از مولا بدون خوف و شدت می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۲۳۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۹: ۲۶۴؛ احب، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۵۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۴؛ مطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱: ۲۷ - ۲۶). قرشی آیه «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا» (انبیاء/۸۷) را عبارت اخرای «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ» (افات/۱۴۰) دانسته و کریمه «إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا» را انضمام به آیه «إِذْ أَبَقَ» نموده و «أَبَقَ» را بمعنی رفتن در حال خشم و قهر با اِضَافَه قید ناراحتی و انزجار معنا نموده و عبد اَبِق را بغلام فراری اطلاق می‌نماید (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ۱۹؛ همان، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۷۸؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷)

آنچه مؤلف قاموس به آن توجه نموده تفاوت زمانی و مکانی آیه ۱۴۰ و ۱۳۹ سوره افات با آیه ۸۷ سوره انبیاء است. لفظ «أَبَقَ» به قرینه عبارت «إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» زمان و حالت سوار شدن بر کشتی را مشخص می‌نماید، همان گونه که بیان شد لفظ اَبِق به معنای رفتن پس از مخفی شدن و فرار بنده از مولا بدون خوف و شدت می‌باشد؛ لذا می‌توان این گونه تفسیر نمود که حضرت یونس(ع) پس از مخفی شدن و بدون آنکه از جانب مولای خود دچار شدت و خوف عذاب باشد سوار بر کشتی پر از بار و جمعیت شد درحالی که دارای رسالت بود. و یا آن که بگوییم، حضرت یونس(ع) با وجود آن که کشتی پر از جمعیت و اساس بود بدون ترس و زحمت، خود را در آن جای داد.

عبارت «إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا» به دلیل قرینه داخلی آیه که می‌فرماید: «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) مبین آن است که هر دو عبارت در یک سیاق می‌باشند؛ لذا «فَنَادَى» مربوط به زمانی است که حضرت یونس(ع) در شکم ماهی بود و عبارت «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ - إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» اشاره به قبل از این ماجرا دارد و آن زمانی است که حضرت یونس(ع) پس از قرعه کشی از کشتی به شکم ماهی انتقال می‌یابد. دلیل این مدعا آن است که حرف عطف «فاء» در «فَنَادَى» دلالت بر ترتیب و تعقیب دارد. در حالی که اگر این وقایع حاکی از دو زمان متفاوت بود لازم بود که فاله‌ی این دو زمان را با حرف «ثم» که برای تراخی است ربط دهد. با این توضیح، آیه «إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» اشاره به هنگام سوار شدن بر کشتی دارد و آیات «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/۱۴۱) و «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) اشاره به زمان قرعه کشی و رفتن در شکم ماهی دارد. امام باقر(ع) در باره خروج یونس نبی (ع) می‌فرماید: «... یونس به سینه کشتی رفت و ناگهان ماهی بزرگی دهانش را گشوده بود و یونس (ع) خود را انداخت». (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ۱۱۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۵) این روایت مؤید این برداشت است که حضرت یونس(ع) با پای خود از کشتی خارج شده اند و خود را در شکم ماهی انداخته اند.

در فل قبل بیان شد که قرآن کریم خروج یونس(ع) را در دو زمان و مکان مختلف ترسیم می‌نماید؛ با تکیه بر این مطلب، در این مدخل علت خروج حضرت یونس(ع) مورد بررسی قرار می‌گیرد. مفسرین بیشتر به عوامل «زمانی»، «مکانی» و «انگیزشی» توجه نموده و به عوامل «مبنایی» و «مقاد جدی» کمتر پرداخته‌اند.

۱-۲-۵- عوامل «زمانی»، «مکانی» و «انگیزشی»

در نقل «أبی عبیده الحذاء» علت رفتن و سوار شدن حضرت یونس(ع) بر کشتی را بی‌آبرویی و ترس از دروغ گو خواندن ایشان عنوان می‌نماید.^{۲۴} مفسرین این سخن را به دلیل آن که پیغمبر خلاف وظیفه انجام نمی‌دهند، حیج نمی‌دانند. (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۳۰۴؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۶: ۳۵۷ - ۳۵۶) «حسن» معتقد است حضرت یونس(ع) از قومش فرار کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ۵۲۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ق، ۴۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷). در برخی از کتب تفسیری عنوان شده است که حضرت یونس(ع) از ترس این که عذابی بر قومش نازل بشود و او هم در میان آن‌ها باشد و به عذاب گرفتار شود به سوی کشتی پر از جمعیت فرار کرد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۶؛ همان، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۷؛ ادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ق: ۴۵۱؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷، ۳۰۴؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۶: ۳۵۶ - ۳۵۷). این دیدگاه با کریمه «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (انفال/۳۳) سازگار است. فخرالدین رازی از عادات و رسوم قوم یونس(ع) پرده بر می‌دارد؛ یکی از رسوم ایشان این بود که دروغگو را بکشند (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲: ۱۷۹). مؤید این دیدگاه عبارت «قَدْ تَوَاعَدُونِي وَ خِفْتُ أَنْ يَقْتُلُونِي» است که در روایت «أبی عبیده الحذاء» آمده (رک: عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۲۶). در این سخن اشاره ظریفی به علت رفتن حضرت یونس(ع) گردیده. این دیدگاه یک نظر تنزیهی است؛ اما برخی معتقد اند که حضرت یونس(ع) بدن اذن پروردگار از شهر بیرون رفت، به همین دلیل خداوند عمل او را به فرد «أبق» تعبیر نمود (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ق، ج ۲: ۱۰۵۷؛ همان، ۱۴۱۵، ق، ج ۴: ۲۸۳؛ کاشانی، ۱۴۱۰، ق، ج ۲: ۸۵۸ و ۱۲۰۵؛ همان ۱۴۲۳، ق، ج ۴: ۳۴۹؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ق: ۴۵۶؛ هویدی بغدادی، بی‌تا: ۳۲۹؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ق، ج ۳: ۵۷۲؛ شبر، ۱۴۰۷، ق، ج ۴: ۲۱۲) عده‌ای لفظ "أبق" که از ماده "أباق" است را به معنی فرار کردن بنده از مولای خود تعبیر نموده و عمل یونس(ع) را ترک اولی می‌دانند و بیان نموده‌اند که پیامبران عالی مقام از سوی خداوند مورد سخت‌گیری و عتاب واقع می‌شوند تا آنجا که پیامبرش را بنده فراری می‌نامد! بدون شک یونس(ع) پیامبری معوم بود و هرگز مرتکب گناهی نشد، ولی بهتر این بود که باز هم تحمل به خرج می‌داد و تا آخرین لحظات قبل از نزول عذاب در میان قوم می‌ماند شاید بیدار می‌شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۵۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ق، ج ۱۴: ۴۰۰). برخی با یک نگاه تنزیهی در پاسخ به این دیدگاه‌ها گفته‌اند که فرار از خداوند، یک نوع مخالفت متعمدانه است و ساحت انبیاء بری از این عملکرد است (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۶: ۳۵۶). در دو دیدگاهی که علت عزیمت حضرت یونس(ع) را حفظ جان ذکر می‌نمایند، با قاعده حفظ جان و دفع ضرر مقطوع یا مظنون یا محتمل که بحکم عقل و شرع واجب گردیده سازگار است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۱۹).

^{۲۴} یونس(ع) رو به تنوخوا کرده و گفت: «ای تنوخوا! وحی به من دروغ گفت و وعده‌ی من به مردم نیز دروغ از آب درآمد. حال که وحی به من دروغ گفت به عزت پروردگارم قسم! که دیگر نزد قومم وجهه و آبرویی ندارم.» پس درحالی‌که به‌خاطر پروردگارش خشمگین بود، سر به بیابان نهاده و گریخت و برای آنکه مبادا یکی از افراد قومش، او را ببیند و به او بگویند: «ای دروغگو!»، به ورت ناشناس به سمت دریای «بله» فرار کرد. از همین رو بود که خداوند متعال فرمود: [یونس] را [به یاد آور] در آن هنگام که خشمگین [از میان قوم خود] رفت و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت (رک: عیاشی، ۱۳۸، ق، ج ۲، ۱۳۱ - ۱۲۶).

قرآن کریم سیره عملی انبیاء برای حفظ جان را باز گو می‌نماید؛ به عنوان مثال در داستان حضرت موسی (ع) می‌خوانیم که مؤمن آل فرعون خبر نقشه قتل ایشان را رساند و از او خواست که از شهر خارج شود و این موضوع عامل مهاجرت ایشان از مر به مدین گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۵۱). «قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاجِينَ» (ق/۲۰) مشابه این داستان واقعه "لیلۃ المبيت" است که باعث هجرت حضرت رسول از مکه به مدینه شد (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۲۰۴). علاوه بر این خداوند برای حفظ جان انبیاء از گرفتاری عذاب، ایشان را از زمان و مکان آن آگاه می‌سازد: «فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَ لَا يُلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ» (هود/۸۱) و «فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَ اتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَ لَا يُلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ» (حجر/۶۵)؛ همان گونه که در حدیث مورد بحث زمان خروج را مشخص نموده: «بزودی در روز چهارشنبه نیمه ماه شوال، بعد از طلوع خورشید عذاب خود را بر آنان نازل می‌کنم». از جمله موارد رحمت الهی، نجات اهل ایمان است: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا إِبْرَاهِيمَ وَ الْأَذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْيِ يُؤْمِنِيذٍ» (هود/۶۶). لذا خداوند متعال برای نجات حضرت نوح (ع) و اهل او فرمان ساخت کشتی را ابلاغ می‌نماید، هر چند که کفر پیشگان تلاش حضرت نوح (ع) برای ساخت کشتی را به استهزا می‌گرفتند: «وَ أَنْعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا وَ لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ - وَ يَنْعِ الْفُلْكَ وَ كَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ» (هود/۳۷ - ۳۸).

۲-۲-۵- عوامل «مبنایی» و «مقاد جدی»

در دیدگاه قبل تنها اشاره به عللی گردید که مربوط به «زمان»، «مکان» و «انگیزه» خروج حضرت یونس (ع) از میان قوم بود اما آیات ۱۴۸ تا ۱۳۹ سوره افات^{۲۵} در بر دارنده عللی است که «مبنا» و «مقاد جدی» خروج حضرت یونس (ع) از کشتی را ترسیم می‌نماید.

مفسرین عبارت «الْفُلْكَ الْمَشْحُونِ» (افات/۱۴۰) را به کشتی مملو از جمعیت و اثاث تفسیر نموده‌اند (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۱، ۱۹۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ۴۶۳؛ مغنیه، بی‌تا، ۵۹۵) و گفته اند که حضرت یونس (ع) سوار بر کشتی شد با اینکه کشتی ظرفیت سوار شدن او را نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۵۲۸). کلمه «مَشْحُونِ» در لغت عرب از «شَحَنَ» به معنای پر است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۹؛ حمیری، ۱۴۲۰ ق، ج ۶: ۳۳۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۲۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۲۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۱۰۵۷). قرشی و دیگران «شَحَنَ» را به معنای تمامیت از جهت اسباب و وسائل می‌داند و عبارت «الْفُلْكَ الْمَشْحُونِ» را کشتی‌ای می‌دانند که به لحاظ تجهیزات لازم مثل آب و... تکمیل بوده و از حت کشتی اطمینان حال شده باشد و از هر جهت شرایط لازم برای سفر و اجتناب از غرق شدن برای آن فراهم باشد (مطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۶: ۲۹ - ۲۸؛ مهنا، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۶۵۷). علامه طباطبایی و قرشی قرارگرفتن نهنگ بر سر راه کشتی و متلاطم کردن آن را علت قرعه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۹۲) برخی دیگر بر بودن کشتی (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۹، ۱۷۸)، وجود عبد فراری (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۶) و یا طوفانی شدن دریا و رهایی از خطر غرق شدن را علت قرعه می‌دانند (قرشی،

^{۲۵}. وَ إِنْ يُونُسَ لِمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۹) إِذْ أُنْقِيَ إِلَى الْفُلْكَ الْمَشْحُونِ (۱۴۰) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْ لَأَنَّ أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۴۴) فَبَدَأَ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَاقِيمٌ (۱۴۵) وَ أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَبْقِيَانِ (۱۴۶) وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ (۱۴۷) فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ (۱۴۸) (افات/۱۴۸ - ۱۳۹)

۱۳۷۷، ج ۹: ۱۷۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۷). حضرت امام باقر(ع) به گرداب افتادن و متوقف شدن کشتی را دلیل قرعه می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۵).

در معنای «فَكَانَ مِنَ الْمُدْخِصِينَ» دو دیدگاه مطرح است. برخی معتقد اند که بنا شد یک نفر به دریا انداخته شود و حضرت یونس (ع) از مغلوبین در قرعه شد (سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۴۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۷ - ۳۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷). بنا بر این دیدگاه، عبارت «فَكَانَ مِنَ الْمُدْخِصِينَ» جمع برای مفرد بکار برده شده است. در دیدگاه دوم که منتسب به «حسن»، «ابن عباس» و «مجاهد» است، حضرت یونس(ع) یکی از کسانی بود که به قید قرعه به دریا انداخته شد و کسان دیگری هم به همراه ایشان به دریا افکنده شدند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۵۲۹ - ۵۲۸). برخی این قول را پذیرفته اند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۷۸).

در پاسخ به این پرسش که آیا حضرت یونس(ع) خود را به دریا انداخت و یا دیگران او را به دریا انداخته اند؟ دو قول مطرح است، علی بن ابراهیم و دیگران بر این باور اند که مردم او را به دریا افکندند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۷ - ۳۰۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ۴۶۳) و برخی دیگر معتقد اند که او خود را به دریا افکند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق، ۴۵۶). در عیون اخبار الرضا مرویست که حضرت یونس (ع) بر بالای کشتی برآمده ماهی را دید که دهن خود باز کرده از غایت دهشت خود را به دریا انداخت (در الدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۶).

برخی از مفسرین علت خروج یونس(ع) از کشتی و قرار گرفتن در شکم ماهی را عملکرد ایشان می‌دانند. در این مورد، بیان مفسران متشکل از سه رویکرد توییحی، تنبیهی و تنزیهی است. آن دسته از مفسرانی که قرار گرفتن در شکم ماهی را توییحی می‌دانند؛ گفته اند که در جمله «فَلَوْ لَأَنَّهَ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ» حذف و تقدیر وجود دارد؛ مانند: همدم ماهی مباش که در انتظار آزار آن‌ها بود و به شتاب از میان‌شان رفت و چون دوران آزار آن‌ها به پایان رسید بازگشت و خداوند سرزنشش کرد و در شکم ماهی زندانش کرد و او به خدا پناه برد (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۳۳۹). در رویکرد دوم ترک اولی را عامل افتادن در شکم ماهی عنوان داشته و این اتفاق را برنامه‌ای برای الاح و تأدیب حضرت یونس (ع) قلمداد کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۴: ۴۰۲ - ۴۰۱؛ ادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۵۱). مفسرینی که رویکرد تنزیهی را می‌پذیرند؛ شکم ماهی را مسجد و محلی برای عبادت، معراج، و شهود می‌دانند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۸؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۱۷۸). جزائری در بیان معنای فرمایش رسول خدا: «مَا يَنْبَغِي لِأَخِي أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى» (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۳۹۲) گفته است: شایسته نیست کسی مرا به خاطر معراج در آسمان از یونس بن متی بالاتر بداند، چون خداوند عجائب نع خود را در آسمان به من نشان داد، اما عجائب قعر دریاها را به یونس (ع) ارائه نمود و من خدا را در آسمان عبادت کردم، اما یونس او را در شکم ماهی عبادت کرد (جزائری، ۱۴۰۴ ق: ۶۱۸). البته این حدیث از نظر سند و جهات دیگر قابل بررسی است که تفیل آن در این جا ممکن نیست. ملادرا با یک تفسیر عرفانی ضمائر «هو» و «انا» را برای اشاره به معرفت تام الهی می‌داند و این نوع معرفت را خا ذات حق می‌داند اما بکاربردن ضمیر «انت» را برای کسانی می‌داند که از جمیع حظوظ بشری رهایی یافته‌اند. وی، عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» را قرینه برای ول به مقام شهود می‌داند و معتقد است این مهم حال نمی‌شود مگر با انقطاع از غیر الله؛ به این ترتیب قرار گرفتن در شکم ماهی را برنامه ای برای وول به مقام شهود می‌داند (در الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۵ - ۲۶۴). رویکرد اخیر، مبتنی بر احادیث وارده است. ابن جهم می‌نویسد: مأمون از حضرت امام رضا (ع) در مورد کریمه «وَدَا التُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ

عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) سؤال پرسید، حضرت در معنای این کریمه فرمودند: «تو را به جهت این فراغتی که در شکم این ماهی برای عبادت خود به من عطا کرده‌ای سپاس می‌گویم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۳۸۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ۲۰۱؛ جزائری، ۱۴۰۴ ق: ۶۱۰). باید گفت این تأویل موافق مذهب شیعه (رضوان الله علیهم) می‌باشد (جزائری، ۱۴۰۴ ق: ۶۱۱) در روایتی دیگر، در مورد علت رفع عذاب قوم یونس (ع) از محضر حضرت ادق (ع) سوال شد؛ حضرت فرمودند: برای آنکه در علم الهی بود که از ایشان (عذاب را) برطرف خواهد کرد بواسطه توبه (حقیقی و واقعی) نمودن آن‌ها، و این قضیه را به حضرت یونس (ع) خبر نداد، زیرا می‌خواست که یونس را فارغ البال گرداند برای بندگی و عبادت خود در شکم ماهی و بدین سبب او را مستوجب ثواب و کرامت (و درجات عالیه) گرداند. (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۴: ۳۸۶)

مفسرین به استناد آیات «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ / لَلْبَيْتِ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (افات/۱۴۴ - ۱۴۳) سبب خروج حضرت یونس (ع) از شکم ماهی را تسبیح حضرت یونس (ع) می‌دانند. «قتاده»، «سعید بن جبیر» و «ابن عباس»: لفظ «مُسَبِّحِينَ» را به «ملین» تفسیر می‌نمایند (طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۵۲۹؛ طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۶۴؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۹). «ضحاک» آن را به ذکر در زمان سختی و آسانی (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق: ۴۵۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۹؛ طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۶۴) و «انس بن مالک» آن را به ذکر یونسیه تفسیر می‌نمایند (طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳: ۶۴). در مورد زمان تسبیح حضرت یونس (ع) اختلاف است. برخی می‌گویند قبل از رفتن در شکم ماهی تسبیح می‌گفته (روح المعانی، ج ۲۳: ۱۴۴؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۹) برخی دیگر گفته‌اند: "اولا او بر این کار مداومت داشته، هم قبل از فرو رفتن در شکم ماهی و هم بعد از آن". عده‌ای دیگر می‌گویند یونس (ع) تنها در شکم ماهی، بسیار تسبیح می‌گفت. (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸: ۲۲). لفظ «مُسَبِّح» دلالت بر استمرار و دوام دارد و این به منزله‌ی آن است که تسبیح به عنوان یک فت، ملکه نفسانی یونس (ع) بوده است. علامه طباطبایی تسبیح یونس (ع) در شکم ماهی را رفاً باعث نجات ایشان می‌داند و بیان می‌دارد لازمه آیه شریفه آن است که یونس (ع) در شکم ماهی مشغول به تسبیح بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۹ - ۲۴۸).

با این توفیق مفسران تسبیح و ذکر یونسیه را عامل نجات یونس (ع) از شکم ماهی می‌دانند اما وراى این دلیل، مطلبی است که مفسران از آن غفلت نموده‌اند. سیاق موضوعی داستان یونس (ع) در بردارنده علت الی خروج حضرت یونس (ع) از شکم ماهی است. کریمه «وَإِنْ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (افات/۱۳۹) که به عنوان مدخل بحث برای ورود به داستان یونس (ع) است بیانگر رسالت و مسولیت ایشان به هنگام سوارشدن بر کشتی است. لذا همان گونه که در مبحث نفرین و استعجال عذاب گذشت انجام و اتمام رسالت دغدغه‌ی الی تمام مرسلین است و حضرت یونس (ع) آنگاه که در شکم ماهی قرار گرفت با دعای خود خواستار نجات و تکمیل رسالتش شد.

۳-۵- علت غضب حضرت یونس (ع)

در مورد متعلق غضب، اجمالا پنج دیدگاه مطرح است: ۱. خشم از امر پادشاه فلسطین ۲. غضب از قوم و خشم از عیان آنان ۳. خشم بر نفس خود ۴. ادر نشدن امر رفتن ۵. خشم از خدا. این دیدگاه‌ها در مادر فریقین به ورت متداول مطرح گردیده که بیشتر جنبه انگیزی دارد اما قرینه‌ای در عبارت «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/۱۴۱) وجود دارد که بیانگر مبنای غضب حضرت یونس (ع) است که به تفییل به آن پرداخته می‌شود.

در نقلی از عبد الله بن عباس آمده است که یونس (ع) به مردمش وعده‌ی عذاب داد و از نرسیدن عذاب خشمناک شد و از خجالت میان قوم خود نرفت و پنداشت که او را دروغگو بخوانند لذا فرار کرد و سوار بر کشتی شد (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۳۰۴؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۶: ۳۵۷ - ۳۵۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۴۵۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۶: ۹۸؛ همان، ۱۴۲۳، ق، ج ۴: ۳۴۹). این سخن مشابه حدیث «أبی عبيدة الحذاء» است. در نقلی دیگر از ابن عباس آمده است که یونس (ع) و قومش در زمین فلسطین بودند پادشاهشان از ایشان خواست تا اموال به غارت رفته بنی‌اسرائیل را باز ستاند پس یونس (ع) با غیظ و خشم از پادشاه از آن مکان بیرون آمد و به سمت دریای روم رفت (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۹۹؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲: ۱۷۸؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۱۷۷). این دو داستان متفاوت، به دلیل آن که در تنافی و تعارض یک دیگر اند شاهدی بر عدم حتم کلام نقل شده از ابن عباس است به خو که کلام های ابن عباس، ج ز از چند طریق قابل اطمینان نیست.

«ضحاک» علت غضب یونس را قوم خود می‌داند (عاملی، ۱۳۶۰، ش، ج ۶: ۱۷۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۴۵۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ق، ج ۴: ۵۲۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ق، ج ۱۲: ۳۳۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۹۸؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۴۳). برخی از مفسران ایمان نیاوردن قوم و غرق شدن در عیان و کفر را دلیل فرار و غضب یونس (ع) می‌دانند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ میرزا خراسانی، ۱۳۹۰، ق، ج ۴۲ - ۴۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۲۳۲؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ق: ۳۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ق، ج ۲: ۷۸۹؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ق: ۳۴۱؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۴۳۱؛ شبر، ۱۴۱۲، ق: ۳۲۰؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۱۷۶؛ کریمی حویزی، ۱۴۰۲، ق، ج ۶: ۳۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۴۵۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۹۸). چنانکه این معنا در روایت نقل شده است (رک: قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹، ق: ۲۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۴: ۳۹۱). دو دیدگاه اخیر، اگر قابل دفاع نباشد مانعی هم برای رد آن وجود ندارد.

برخی دیگر معتقد می‌باشند که حضرت یونس (ع) به دلیل رفتن از میان قومش بر نفس خود خشم گرفت (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۹۸) و یا عنوان نمودند که مخالفت با هوای نفسش علت غضب ایشان است (قشیری، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۸؛ کاشفی، ۱۳۶۹، ۷۲۰). کاشانی ادر نشدن امر رفتن را علت خشم می‌داند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۹۸). حسن بری به نزول جبرئیل بر حضرت یونس (ع) اشاره می‌کنند؛ در این نقل خداوند به یونس (ع) امر نمود تا مردم نینوا را بخدا دعوت کند، او برای طلب حیوانی یا نعلینی تقاضای مهلت کرد و خداوند امر انذار مردم را واجب تر دانسته و به ایشان مهلت نداد لذا حضرت به راه افتاد و خشمگین بود که خداوند او را سراسیمه نموده (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۱۷۶؛ بغوی، ۱۴۲۰، ق، ج ۳: ۳۱۴؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲: ۱۷۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ق، ج ۶: ۳۰۲).

در روایت «علی بن ابراهیم قمی» و مرحوم «عیاشی» عبارت «مغاضباً لله» ذکر شده؛ و در هر دوی این روایت بیان می‌شود که حضرت یونس (ع) هنگام خروج «مغاضباً لله» بوده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۱۸؛ حویزی، ۱۴۱۵، ق، ج ۲: ۳۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ق، ج ۳: ۵۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ق: ۱۳۵۲). این عبارت موجب گشته که معنای «لام»، در کلمه «الله» مورد شبهه و سوال واقع شود. تفاسیر اهل سنت نیز به این شبهه پرداخته اند (بغوی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲: ۴۳۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۹۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ق، ج ۴: ۹۶؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲: ۱۷۹). فخر رازی و دیگران عبارت «مغاضباً لله» را سخن «ابن مسعود»، «ابن عباس»، «الحسن»، «الشعبی»، «سعید بن جبیر»، «وهب»، «ابن قتیبه» و «محمد بن جریر» می‌دانند (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲: ۱۷۹؛ ابن عاشور، بی‌تا ج ۱۷: ۹۵). طبری ذیل آیه «وَدَا النُّونِ

إِذْ ذَهَبَ مَغَاضِبًا» به نقل تأویل‌های مربوط به «ذَهَبَ مَغَاضِبًا» می‌پردازد؛ در اقوال «ضحاک»، «عروه بن الزبیر»، «وهب بن منبه الیمانی»، «سعید بن ابی الحسن»، «سعید بن جبیر» عبارت «مغاضباً لربه» مقید به «لربه»، گردیده است اما با ملاحظه در عبارت «ابن عباس» مشخ می‌گردد قید «لربه»، وجود ندارد بلکه عبارت «غضب علی قومه» و «مضی علی وجهه مغاضباً» وجود دارد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷: ۶۱). برخی از «شعبی» نقل کرده اند که حضرت یونس(ع) با خشم بر خداوند از میان مردم رفت (عاملی، ۱۳۶۰ ش، ج ۶، ۱۷۶؛ گنابادی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ۴۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ۱۳۴۰) برخی از مفسران اهل سنت معتقدند که حضرت یونس(ع) خداوند را عتاب کرد (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ۴۳۵) در پاسخ به این دیدگاه گفته شده که این خشم یک نوع ایراد گرفتن بر خدا بوده و این کار جایز نیست (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۷۳). مؤلفین کتاب‌های «الحاح»، «مجمع البحرین» و «شمس العلوم» آیه مذکور را ذکر کرده اند و برای تفسیر «مغاضباً» عبارت «مراغماً لقومه» را که به معنای «خشمگین شدن به علت قوم» است را بیان نموده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۱: ۱۹۴؛ طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۱۳۳؛ حمیری، ۱۴۲۰ ق، ج ۸: ۴۹۶۶) ظهور اولیه «لام» در «مغاضباً لله» به معنای تعلیل می‌باشد. جوهری و سایرین که کلمه «الله» را حذف و کلمه «قوم» را به جای آن ذکر نموده‌اند؛ این تغییر نوعی تأویل است که مغایر با عبارت حدیث می‌باشد.

برخی به قرینه سخن حضرت یونس(ع) که فرمود: بعد از اینکه وحی به من دروغ گفت برای خودم، آبرویی نمی‌بینم (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲: ۱۳۵) کوشیده اند که از ساحت حضرت یونس(ع) دفاع نمایند و مراد از «مغاضباً لله»، را غضب حضرت یونس(ع) از عفو قومش توسط خداوند قلمداد نمایند (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ۱۳۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ۴۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ۶۳). عده عبارت «مغاضباً لربه» را ناواب می‌دانند (طوسی بی‌تا، ج ۷، ۲۷۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ۲۵۵؛ ابن عطیه أندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۹۷) و آن را مخالف عقیده قاطبه شیعه و متعارض با عمت پیامبران بر می‌شمردند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸ ش، ۱۳۸۸: ۲۵۷ - ۱۷۷) ابو الفتوح نیز قول حسن بری را دور از شأن انبیاء دانسته و عنوان می‌کند که این کلام مغایر معرفت حقیقی انبیاء نسبت به خداوند است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳: ۲۷۳). مفسرانی که معتقد به وجود تشبیه و مجاز در کلام الهی اند بدون ذکر قرینه ارفه و مبینه، راه رفتن حضرت یونس(ع) هنگام خروج از میان قومش را به کسی که خشمگین است تشبیه نموده‌اند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷: ۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۴۴).

شاید بتوان گفت، اگرچه «لام» در «مغاضباً لربه» و «مغاضباً لله» برای تعلیل است اما می‌توان آن را در معنای مثبت بکار گرفت بخو آن که در حدیث «ابی عبیده الحذاء»، عبارت «غضبت علیهم فیک» قرینه ای برای «مغاضباً لربه» می‌باشد بدین معنا که حضرت یونس(ع) در طریق الهی غضب نموده‌اند.

برخی از مفسرین لفظ «ابق» را به معنای فرار بنده از مولای خود تفسیر کرده اند و آن را مفید خشم دانسته اند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۳۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷) در پاسخ گفته اند که: «إنه أبق من الله تعالی، و هذا بعید لأن ذلك لا يقال إلا فیمن یتعمد مخالفة ربه، و ذلك لا یجوز علی الأنبیاء و اختلفوا فیما لأجله ار مخطئا» (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ۳۵۶).

در بخش قبل به عوامل انگیزشی خشم حضرت یونس(ع) اشاره شد؛ اما برای کشف عامل الی غضب حضرت یونس(ع) کافی نبود؛ وجه دیگری که در تنزیه حضرت یونس(ع) می‌توان به آن استناد کرد آن است که خشم ایشان، در دو زمان و مکان متفاوت از هم مورد بررسی قرار گیرد. لذا اقوال و احادیثی که غضب حضرت یونس(ع) را مربوط به عیان قوم و تحدید ایشان به قتل است را به دلیل سازگاری با عمت انبیاء مرتبط به مقطع زمانی و مکانی پیش از سوار شدن بر کشتی بدانیم و عبارت قرآنی «إِذْ ذَهَبَ مَغَاضِبًا» را مربوط به زمان خروج حضرت از میان سرنشینان کشتی و رفتن به شکم ماهی بدانیم. آیه «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/۱۴۱) بر این دلالت دارد که میان سرنشینان کشتی منازعه‌ای رخ داد؛ موضوع این منازعه در بخش علل خروج حضرت یونس(ع) یاد شد؛ آیات «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/۱۴۱) و «إِذْ ذَهَبَ مَغَاضِبًا» در یک سیاق موضوعی می‌باشند؛ آنچه در این بخش حائز اهمیت است کشف ارتباط کلمه «فَسَاهَمَ» با کلمه «مَغَاضِبًا» می‌باشد. ظاهراً در کلمه «فَسَاهَمَ» یک دلالت فقهی وجود دارد که علت غضب حضرت یونس(ع) در عبارت قرآنی «إِذْ ذَهَبَ مَغَاضِبًا» را تبیین می‌کند. در ادامه به بررسی معنای «سَاهَمَ» و مشروعیت و شروط قرعه پرداخته می‌شود تا زمینه‌ای برای دلیل غضب حضرت یونس(ع) را نمایان سازیم.

کلمه "ساهم" ماضی از باب مساهمه است. ابن فارس برای "سهام" دو مبدأ معنایی بیان می‌کند: یکی تغییر رنگ و دیگری حظ و نیب (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۱). مطفوی آن را به معنای تعیین چیزی که به شیخ معین نسبت داده شود، می‌داند لذا استهام به معنای تعیین سهم به هر وسیله ممکن است و مساهمه، تعیین نیب با مقارعه است (مطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵: ۳۰۱). "سهام" تیر معروف و تیر قرعه است و مساهمه قرعه انداختن با یکدیگر می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳: ۳۴۶)؛ لذا "إِقْرَاعٌ" و "مُقَارَعَةٌ" از ماده "قرع" و در ال به معنای زدن چیزی به چیزی دیگر و کوبیدن دو چیز به یکدیگر است (راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۷۲). وجه تسمیه آن این است که در قرعه هر تمایل و توقع و اختلافی توسط قرعه کوبیده می‌شود از این جهت قرعه مانند حکم قاطع و نافذ است (مطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹: ۲۴۲).

قرعه یکی از قواعد مهم فقهی و حقوقی است که قانون‌گذار در وضع قوانین و مجتهدان در استنباط احکام فقهی آن را بکار می‌گیرند. علاوه بر این، قرعه‌کشی از دیرباز میان اقوام بشری برای خروج از بن‌بست ناشی از ابهاماتی که مقرون به علم اجمالی باشد و احتیاط در آن ممکن یا جایز نباشد بعنوان یک راه‌حل بکار برده می‌شد. (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۶۵ - ۶۶)؛ لذا در عرف فقها و عرف عام از قاعده قرعه برای چاره‌جویی و تعیین مطلوب هنگام شبهه و ابهام، استفاده می‌شود (مشکینی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۰).

مهم‌ترین مدارک و مستندات آنی که قاعده فقهی قرعه را مشروعیت می‌بخشد در پنج مورد خلاصه می‌شود: الف) قرآن کریم؛ برای قرعه به دو آیه از آن استدلال شده است «ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَمُونَ» (آل عمران/۴۴) و «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/۱۴۱) برخی برای بیان مشروعیت قرعه از این دو آیه استفاده نموده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۲۲) ب) روایات؛ بنابر روایات، گاهی از قرعه برای تعیین حکم شرعی و یا اثبات برخی دعاوی استفاده می‌شود؛ در کتب مربوط به قواعد فقهی از قرعه با عنوان «قاعده قرعه» یاد شده است اما برخی فقیهان آن را قاعده‌ای اولی می‌دانند. میرفتاح، روایات قرعه را نزدیک به تواتر و یا حد تواتر و یا در حد تواتر معنوی می‌داند (نراقی، ۱۴۱۷، ق: ۳۶۹) ج) دلالت اجماع؛ برخی اجماع را بر سر روایات قرعه می‌دانند (شهید اول، ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۸۴؛ سیوری حلی، ۱۴۰۳، ق: ۵۳۳)؛ اما اکثر فقها، بر ال مشروعیت قرعه اجماع دارند (طوسی، ۱۳۸۷، ق: ۸، ۳۰۶) در این میان برخی ادعای اجماع منقول (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ق: ۱: ۳۴۸)

و برخی دیگر ادعای اجماع محل دارند (نراقی، ۱۴۱۷ ق: ۶۵۲) اولینی که اجماع مدرکی را یک دلیل مستقل نمی‌دانند این اجماع را فاقد اعتبار دانسته و این اجماع را در حد برطرف شدن ضعف روایات می‌دانند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۱) از آنجا که اعتبار اجماع به دلیل کشف از رأی معوم می‌باشد و به شکل غیر مستقیم از آن، رأی معوم بدست می‌آید در نتیجه به سنت عمل می‌شود و این خود دلیل اعتبار اجماع مدرکی می‌باشد. (د سیره عقلا؛ برخی از متأخرین مانند امام خمینی مساهمه در داستان حضرت یونس (ع) و تکفل حضرت مریم و نیز مقارعه پسران یعقوب و مقارعه رسول الله (ص) میان قریش در ساخت کعبه را شاهدهی بر حث قرعه نزد عقلا می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ ش، ۳۹۳) برخی برای رد نظر ایشان تفاوت شریعت امم گذشته با آیین اسلام را دلیل رد بنای عقلا می‌دانند (سیفی مازندرانی، بی تا، ج ۳: ۲۵۳) از آنجا که در زمان رسول خدا، حضرت علی (ع) قضیه یمن را با قرعه کشی حل نمود و رسول خدا عمل را تقریر نمود لذا بنای عقلا در این موضوع قابل پذیرش است (رک: حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۶: ۳۱۱) ه) عقل؛ در مواجهه با امور مشتبه، عقل ترجیح بلامرجح را قبیح می‌داند لذا قرعه را چاره‌ای برای از بین بردن هرج و مرج و کینه‌های ناشی از فتنه، جدال و تنازع می‌داند. (شهید اول، ۱۴۰۰ ق، ج ۲: ۱۸۳؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۵۹)

در متون فقهی برای عمل به قرعه، شرایطی ذکر شده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود: الف) رفع تعارض قرعه با سایر ادله؛ قرعه در معارضه با اماره و استحباب مؤخر است که در ورت وجود اماره باید به مقررات باب تعارض مراجعه شود (خراسانی، بی تا: ۱۰۲) لذا هنگامی که بتوان با استحباب رفع مشکل نمود نیازی به قرعه نیست از این جهت بین قرعه و استحباب هیچگاه تعارض بوجود نمی‌آید (طباطبائی حکیم، بی تا: ۵۵۰) از جهت دیگر بین استحباب و قرعه رابطه عموم و خو است به این تقریر که استحباب درباره شبهات مسبوق به سابقه است و قرعه اعم از آن است (اناری، بی تا: ۴۰۰) شایان ذکر است که در سایر اول عملیه مانند برائت، تخییر و احتیاط چنین حکمی وجود ندارد و در ورتی بر قرعه مقدم می‌شوند که به آیات و روایات شرعی مستند شوند (حائری یزدی، ۱۴۰۸ ق: ۶۱۳) ب) پایبندی در بکارگیری ماهیت و موضوع؛ بکارگیری قرعه زمانی نماین می‌شود که همه تلاش‌ها برای تشخیصی حق در مورد یافتن حکم و یا حل نزاع به وسیلهی قواعد فقهی، حقوقی، عقلی و عرفی بی نتیجه باشد و کماکان عنوان مجهول، مشتبه، ملتبس، مشکل، مشکوک و معضل که در لسان روایات به آن اشاره شده، بر آن ادق باشد؛ لاجرم برای تبیین موضوع به قرعه توسل می‌شود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۳) فقها در موضوع و معانی الفاظ مذکور اختلاف نظر دارند. گرچه عنوان «مجهول و مشتبه» دارای مفهومی عام است و شامل شبهات حکمیه و موضوعیه اعم از بدویه و مقرون به علم اجمالی می‌شود، اما از ظاهر روایات و تمسک معومین اطمینان حال می‌شود که مقود «مجهول و مشتبه» در شبهه‌ی موضوعیه مقرون به علم اجمالی است. مراغی عناوین مشکل و مشتبه و مجهول را به یک معنی دانسته و مقود از بکارگیری این الفاظ را برای بیان عدم راهکار در برطرف کردن جهل و اشتباه می‌داند؛ بدین معنی که قرعه آخرین راه برای حل مشکل است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۳۵۲)؛ لذا اگر بخواهیم دلیل قرعه را مقدم بدانیم، دیگر موردی برای اول عملیه یا استحباب باقی نمی‌ماند؛ لذا موضوع قرعه در مواردی نظیر شبهه‌ی موضوعیه همراه علم اجمالی که ال و یا اماره‌ای که موجب انحلال علم اجمالی گردد موجود نباشد و احتیاط در آن مورد ممکن نباشد، و یا چون موجب عسر و حرج است جایز نباشد، عینیت می‌یابد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۲۱) ب) شبهه غیر محوره؛ اگر شبهه میان دو یا چند طرف محور باشد و با دلایل دیگر بتوان موضوع را حل نمود، دیگر مشکلی باقی نمی‌ماند تا برای حل آن به قرعه رجوع شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ۲۳۶).

مفسرین در داستان حضرت یونس(ع) از عبارت «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (افات/ ۱۴۱) این برداشت را دارند که اهل کشتی در موضوع نجات کشتی اختلاف نموده و با توسل به قرعه به دنبال رفع مشکل خود بودند. از این جهت گفته اند کلمه "ساهم" ماضی از باب مساهمه است که به معنای قرعه کشی است. و کلمه "مدحضین" اسم مفعول از "ادحاض" است که به معنای غالب آمدن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷). برخی فاعل «فَسَاهَمَ» و متدی امر قرعه را حضرت یونس(ع) می‌دانند (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۶ ق: ۴۲۲) اما بیشتر نقل قول‌ها فاعل آن را جمع می‌دانند که در این ورت دیگران قرعه را انجام داده‌اند و حضرت یونس(ع) در آن نقشی نداشته است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۶۲۹) در این ورت معنای آیه این است که: در کشتی قرعه انداختند و یونس از مغلوبین شد. همانطور که ذکر شد ال قرعه یک موضوع شرعی و عقلائی است اما در داستان حضرت یونس(ع) باید دید که آیا موضوع و محمول این قاعده رعایت شده است؟ همان گونه که گفته شد یکی از شروط مهم و ضروری قرعه، تلاش برای تشخی حق و یافتن حکم و یا حل نزاع به وسیله‌ی قواعد فقهی، حقوقی، عقلی و عرفی است که در ورت بی‌نتیجه بودن آن تلاش‌ها، انجام قرعه ممکن می‌باشد. در شرع مقدس حفظ جان خود و هر مسلمانی، واجب و در معرض هلاکت قرار دادن آن، و یا تعرض به جان انسان محترم، حرام است. این یک ال فقهی می‌باشد که با توجه به آن باید دید که آیا سرنشینان کشتی برای نجات کشتی غیر از انداختن افراد به دریا چاره‌ای دیگر هم اندیشه بودند یا ابتدا این موضوع را به قرعه گذاشتند؟ در آیات قرآن تریحی در این زمینه وجود ندارد و تنها اجمالاً می‌توان به قرینه لفظ «مَشْحُون» (افات/ ۱۴۰) گفت که کشتی پر از جمعیت و اثاث بود (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۵، ۳۰۶) لذا این احتمال مطرح است که غضب یونس نبی(ع) می‌تواند به این دلیل باشد که چرا برای نجات کشتی، راه دیگری غیر از به دریا انداختن سرنشینان آن اتخاذ نشده است.

۴-۵- نفی قدرت الهی

ظاهر کلمات «ظَنَّ» و «نَقَدِرَ» در کریمه «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» یک معنای ارتکازی را به ذهن مخاطبین متبادر می‌سازد. طرح این نظر که حضرت یونس(ع) با غضب بر خداوند متعال قوم خود را ترک گفت به این گمان که از سیطره قدرت الهی خارج شده و خداوند بر ایشان قدرتی ندارد؛ پندار نفی قدرت الهی را به اذهان متبادر ساخته است (فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲: ۱۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴: ۵۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۲۴۱). ایراد این شبهه آن است که شک در قدرت الهی از انبیاء بعید است و شایستگی نبوت را از آن سلب می‌نماید.

در کتب لغت کلمه «ظَنَّ» به دو معنای متضاد شک و یقین استعمال می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۴۶۲؛ راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۳۳ - ۵۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۲۷۲) برخی از مفسران کلمه «ظَنَّ» را به معنای شک (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۱۷۰؛ سور آبادی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۵۷۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۶: ۳۰۳؛ بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۹۰) و برخی دیگر به معنای یقین می‌دانند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۲۳۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۱: ۹۳). حضرت امام رضا (ع) پس از قرائت آیه «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» خطاب به علی بن محمد بن جهم می‌فرماید: «ظَنَّ» در اینجا به معنی «یقین» است، نه رف گمان.... (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱: ۷۴).

کلمه «قَدِرَ» در کتب لغت به معنای «قدرت»، «تنگ گرفتن» و «تقدیر و اندازه گیری» ذکر شده (فیروز آبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۱۹۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۱۱۲؛ راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۴۶). راغب و دیگران تقدیر خداند را بر دو وجه می‌دانند: یکی اعطاء قدرت بر اشیاء است و دیگر آن که باقتضاء حکمت، اشیاء را بر مقدار مخو به خود قرار بدهد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۴۸؛ راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۸).

«ابن عباس» و جمعی از مفسران «قدر» را به «مقدر کردن» معنا کرده اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۷۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۳۲۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۳۰۰)؛ ابوالفتوح رازی به این نظر اشکال نموده و استعمال این معنا را برای این لغت حیج نمی‌داند ظاهراً اشکال وی این است که عرب «قدر علیه» را به معنای «قضی علیه» استعمال نمی‌کند. آن دسته از مفسرینی که رویکرد تفسیر آنان در این مبحث عقلی است نظریه عدم قدرت خداوند بر بنده اش را کفر می‌دانند و آن را از ساحت انبیاء دور می‌دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۷۴) از این جهت برخی «ظن» حضرت یونس(ع) را استعاره دانسته و ایشان را به شخی که عبانی است و گمان دارد که خداوند بر او قدرتی ندارد تشبیه می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ۳۵۱؛ قمی، ۱۳۶۷، ش، ج ۶: ۱۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ۱۳۲؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۱۷۹). برخی دیگر ریشه «لن نقدر» را از قدرت دانسته و آن را مجاز از «لن نفعل» می‌دانند. با این توضیح که حضرت یونس(ع) گمان می‌کند که خداوند علیه ایشان کاری را انجام نمی‌دهند نه اینکه خداوند نمی‌تواند کاری را علیه ایشان انجام دهد (فخرالدین الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۱۸۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ۸۰) عده ای هم آن را به معنای تضییق نکردن می‌دانند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۳، ۵۶۵؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ۴۳۹؛ قشیری، بی‌تا، ج ۲، ۵۱۸). در مورد متعلق «لن تضییق» ادعا هایی وجود دارد؛ مفسران متعلق آن را به تنگ نگرفتن در «شکم ماهی» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۴۵۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۸۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۵۲)، «طریق و راه» (ادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۹: ۳۴۸؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۲۰)، «تکلیف»، (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۷۳؛ ابن شهرآشوب، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۵۵) و «رزق و روزی» معنا کرده اند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۳۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۳۳)؛ هر کدام از این معانی در جای خود محتمل است اما برای آن اقامه دلیل نشده است.

حضرت رضا (ع) کریمه «لَنْ نُقَدِّرَ عَلَيْهِ» را به قرینه آیه «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ» (فجر/۱۶) به معنای تنگ نگرفتن روزی تفسیر فرموده و معنای عدم توانایی خدا را کفر می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۷۴). در تبیین متعلق «لَنْ نُقَدِّرَ عَلَيْهِ» علاوه بر کلام حضرت رضا (ع) قرینه‌ای وجود دارد که مبین معنای کریمه «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نُقَدِّرَ عَلَيْهِ» است. با توجه به فراز های گذشته که مشخ شد عبارت «إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا» مربوط به هنگام خروج حضرت یونس(ع) از کشتی است و با توجه به حدیث حضرت باقر(ع) که فرمودند «...پس یونس به سینه کشتی رفت و ناگهان ماهی بزرگی دهانش را گشوده بود و یونس خود را انداخت» (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۵) می‌توان این بر داشت را نمود که حضرت یونس(ع) با اطمینان و یقین از این که خداوند رزق و مقدرات او را در شکم ماهی تنگ نخواهد گرفت خود را در شکم ماهی انداخت.

۵-۵- ماهیت ملامت

واژه «مُلِيمٌ» اسم فاعل از ماده «لوم» و به معنی ملامت کننده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۰؛ راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۷۲؛ مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۲۵). قرشی آن را انتقاد همراه با سرزنش و ملامت از حالت و یا عملی که هنگام مشاهده آن عتاب و ذمی ورت نپذیرد می‌داند (مطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۰: ۲۸۹). مفسرین در معنای «مُلِيمٌ» سه دیدگاه را ذکر نموده‌اند:

ابو الفتوح رازی و دیگران معنای استحقاق و مستوجب ملامت را بر می‌گزیند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶: ۲۳۹؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷: ۳۰۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۶: ۳۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۴: ۴۰۲ - ۴۰۱؛ همان،

۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۷ - ۷۹۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق: (۴۶۳)؛ مفسرانی که علت ملامت را ترک و فرار از قوم (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۳۷۶) و یا، رها کردن قوم با حالت خشم (مغنیه، بی تا، ۵۹۵) و یا، خروج بدون اذن الهی (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۷) و ترک اولی می‌دانند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱: ۱۵۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ۴۶۳)؛ معتقد اند که یونس (ع) عملی را انجام داد که بواسطه‌ی آن ملامت شد (طوسی، بی تا، ج ۸: ۵۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۲۸۳) لذا یونس (ع) را مستحق و سزاوار سرزنش و نه سزاوار عذاب می‌دانند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۴۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق: ۴۵۶). مؤلف تفسیر آسان کلمه «مُلیم» را از ماده (لوم) به معنی ملامت کردن ذکر نمود ولی این مورد را از باب (افعال) و به معنی مستوجب ملامت معنا می‌نماید (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۳۷۵). قرشی به مرحوم طبرسی ایراد نموده است که چرا «مُلیم» را مستحق ملامت معنی کرده است و می‌گوید: «ظاهراً این درست نیست زیرا اسم مفعول آن "مُلام" است پس "مُلیم" بمعنی ملامت کننده است» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۰).

برخی «مُلیم» را به معنی داخل شدن در ملامت گرفته و آن را مانند احرام که به معنای داخل شدن در حرم می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۱۰۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۲۸۳)؛ بدین معنا که یونس دارای ملامت شد یا او ملامت زده بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۷) ظاهراً این معنا از اسم فاعل "الام" است.

برخی دیگر آن را به معنی ملامت کننده معنا کرده اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۲۸۳) در این ورت «مُلیم» را متعدی از باب افعال می‌دانند. بدین معنا که یونس (ع) ملامت کرد یا ملامت می‌کرد. عده ای از مفسرین معتقد اند که یونس (ع) نفس خود را به دلیل تعجیل در خروج از میان قوم (ادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۵۱؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۷۸) و یا به دلیل ترک اولی ملامت می‌کرد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۵۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۷۹۷ - ۷۹۶). برخی دیگر معتقد اند که یونس (ع) قومش را ملامت می‌کرد که چرا او را بتنگ آورده و سبب خروج وی گشتند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۲۰).

در دیدگاه‌های مذکور اگر چه به لحاظ ادبی می‌توان هر یک از آراء را اتخاذ نمود اما اگر کلمه ملیم متعدی معنا شود، دور از شأن انبیاء است زیرا همان گونه که تا کنون دیدگاه خود را بیان نمودیم حضرت یونس (ع) عملی را انجام نداده که مستحق ملامت شود. در مورد آن که کلمه "ملیم" اسم فاعل از "الام" باشد، که به معنای داخل شدن در ملامت است باید گفت که بدور از ادب ایمانی است که شیخ مؤمن، انبیاء را ملامت کند و این کار شبیه عمل کفار و یا منافقان است و اگر گفته شود حضرت یونس (ع) بعد از قرعه داخل در ملامت شد باید گفت که مطمئناً حضرت بدون اذن، سوار کشتی نشده تا بخاطر آن که قرعه بنامش افتاده داخل در ملامت شود.

در ورتی که "ملیم" به باب افعال رود و متعدی گردد، این گونه معنا می‌شود که حضرت یونس (ع) ملامت کرد یا ملامت می‌کرد. با توجه به دیدگاه تنزیه‌ی می‌توان گفت که حضرت عمل اشتباهی را انجام نداده تا نفس خود را ملامت کند به عکس ممکن است سرنشینان کشتی عملی را انجام داده باشند تا موجب ملامت حضرت یونس (ع) گردند این ملامت می‌تواند در لحظه‌ی داخل شدن در شکم ماهی باشد این برداشت به قرینه‌ی آن که فرمود «فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ» (افات/۱۴۲) است لذا ممکن است مقود آیه این باشد که حضرت یونس (ع) سرنشینان کشتی را سرزنش می‌کرد که چرا حرمت جان افراد را نگه نداشته و بدنبال راه چاره دیگر نیستند.

برابر آیه کریمه «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) حضرت یونس(ع) خود را در زمره ظالمین قرار داده است. یکی از خواسته های رسول اکرم(ص) از خداوند آن است که ایشان را در میان قوم ظالم قرار ندهد؛ زیرا خداوند، ظالمین را مورد لعنت و ظالم را دور از رحمت و هدایت خود قرار داده است (ق/۵۰)، (بقره/۱۲۴)، (هود/۱۸)، (ف/۷)، (مومنون/۹۴). این سوال مطرح است: آیا خداوند رسالت خود را به شخصی که ظالم و دور از رحمت خویش است می سپارد؟

۱۶۸

مبانی فقهی حقوق اسلامی

بررسی معناشناسی الفاظ و عبارات قرآنی موثر در شبهات کلامی و فقهی پیرامون عمت پیامبران الهی

درک معنای الی واژه «ظلم» در فهم مراد جدی آیه مذکور بسیار موثر است. گستردگی کاربردهای این ریشه و تمایزات گسسته در معنای آن، سبب اختلاف در فهم مقاد الفاظ گشته است. برخی از لغت شناسان، ریشه‌ی «ظلم» را تک معنایی دانسته و آن را به معنای ناق کردن ح ق، تباہ ساختن حق و ادا نکردن و نپرداختن به آنچه که حق است دانسته جدای آن که در مورد حق الله، حق الناس و یا ذوی عقول و یا غیر آن باشد اعم از آن که حقی مادی، معنوی و یا روحی باشد (مطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۷: ۲۰۵؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۷۰). این فارس «تاریکی و سیاهی» و «فرار دادن شیء در غیر موضع خویش» را دو ال معنایی برای این کلمه می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳: ۴۶۸) در جمع بین این معنای می‌توان گفت معنای کلمه «ظلم» در مسیر توسعه‌ی زبان عربی، به هر گونه تاریکی و ابهام در حق و یا جایگاه چیزی اطلاق می‌شود؛ به شکلی که جایگاه معمول و قابل انتظار آن تیره و مبهم شود و از جایگاه خود خارج گردد. برای نمونه هر گاه در زمینی جای مناسبی برای دسترسی به آب حفر نشود می‌گویند «ظلمت الارض»، یا مثلاً «ظلم فلان الأرض»؛ از آن رو که جای حقیقی و مناسب و قابل انتظار برای خروج آب تیره و مبهم شده و در نتیجه مکان حفر جایی فراتر یا فروتر از جای حقیقی و مناسب و قابل انتظار برای خروج آب تیره و مبهم شده و در نتیجه مکان حفر جایی فراتر یا فروتر نامناسبی را برای تخم گذاری شتر مرغ ماده حفر می‌کند (زیبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۷: ۴۵۲؛ ابن درید، بی‌تا، ج ۱: ۷۸). گاهی کاربرد لفظ «مظلوم» به معنای درکی مبهمی از شنیدنی‌ها است زیرا عرب‌ها معتقد بودند شتر مرغ گوش ندارد و شنیدنی‌ها را از طریق بینی خود احساس می‌کند (راغب افهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۵۲۸).

ریشه «ظلم» در ۲۹۰ آیه از قرآن کریم آمده است و لفظ «الظَّالِمِينَ» ۶۵ بار در قرآن کریم دیده می‌شود؛ مفسران در خلال بحث‌های تفسیری ذیل آیات مربوطه، معانی مختلفی برای واژه «ظلم» حمل نموده‌اند. از جمله وجوهی که برای آن ذکر نموده‌اند: تاریکی (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۵۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۱۶)، آسیب و آزار و غب (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۷۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳: ۴۸)، فرار گرفتن چیزی در غیر جایگاه خود (زمخشری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۴۷۳ و ج ۳: ۸۹ و ۱۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰: ۱۶۵) و نقان است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۵۹). به نظر می‌رسد که در عز نزول قرآن، ریشه ظلم بر این معانی دلالت داشته است. از ظاهر کاربردهای مختلف و استعمالات تفسیری چنین برداشت می‌شود که در پنج مورد از آیات قرآن، این ریشه در تنافی با عمت انبیاء است.^{۲۶}

یکی از این موارد کریمه «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) است. طبررسی در معنای این عبارت می‌گوید: «من از کسانی هستم که از آن‌ها ستم واقع می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۴: ۱۷۰). کاشانی و دیگران اعتراف به «ظلم» را در معنای نقان معنا نموده و آن را بجهت محروم شدن از ثواب و کسر نفس و انقطاع از غیر و خشوع و خضوع می‌دانند

^{۲۶}. أعراف/ ۲۳؛ ق/ ۱۶؛ بقره ۳۵؛ انبیاء/ ۸۷

کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۶: ۱۰۱؛ همان، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۸۵۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۳۵۲؛ علم الهدی، ۱۳۹۸: ۹۹). برخی «ظلم» را نقان در امر دعوت و رسالت می‌دانند (ادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۳۲۹)؛ عده ای هم آن را اعتراف به ستم بر نفس خود (کریمی حویزی، ۱۴۰۲ ق، ج ۶: ۳۳؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۲: ۳۳۶) و یا بر قوم خود می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۸۵؛ گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۴۱۱). «ابن عباس» و «محمد بن قیس» بر اساس استظهار آیه، ظلم یونس(ع) را معیت تلقی کرده اند (طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۶۳: ۱۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۶: ۳۰۳).

از جمله کوشش های مفسرین در دفاع از ساحت عمت حضرت یونس(ع) آن است که، اعتراف به خطا، اشتباه و گناه را یکی از شروط استجاب دعا برشمرده اند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۴۹۰) برخی، رسالت حضرت یونس(ع) به هنگام افتادن در شکم ماهی را غیر رسمی می‌دانند (ادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۳۲۹) از باور های برخی دیگر این است که الا ظلمی واقع نگردیده است و آن کلام از تواضع و خشوع ایشان است که فرموده اند نوع انسان ها ظالماند و من هم از همین انسان ها هستم (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۶: ۱۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۲۵۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳: ۲۷۵) علامه طباطبایی تسبیح حضرت یونس(ع) را اعتراف به ظلم می‌داند و در توجیه آن عنوان می‌دارد که عمل او در ترک قوم، تمثیل ظلم است و نه خود ظلم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۴۹ و ج ۱۴: ۴۴۵) لذا عمل وی ترک اولی بوده است (شبر، ۱۴۱۲ ق: ۳۲۱) زیرا لاح آن بود که آنجا را ترک نکند و خود را به زحمت نیندازد (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۴۳) و خود را از ثواب محروم نگرداند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۴۳۳). دیدگاه ها و پاسخ هایی که گذشت متأثر از معانی لغوی و حدیثی بود ولی همنشینی کلمه «الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) با کلمات «أَبَقَ» (افات/۱۴۰)، «مُلِيمٌ» (افات/۱۴۲)، «مُعْضِبًا» (انبیاء/۸۷) و «مَكْظُومٌ» (قلم/۴۸) و عباراتی نظیر «فَأَلْتَمَمَةُ الْحُوتِ وَ هُوَ مُلِيمٌ» (افات/۱۴۲)، «فَلَوْ لَا أَنَّهُ... يُعْتُونَ» (افات/۱۳۳/۱۴۴) و «فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» (انبیاء/۸۷) که در یک پیوستگی معنایی و سیاقی می‌باشند در بارگیری منفی معنای ظالمین بی‌تأثیر نبوده است.

یکی از قرائن معینه در فهم معنای «الظَّالِمِينَ» که می‌تواند نافی تبادر عرفی معنای ظلم باشد؛ بیتی از «زهیر بن ابی سلمی»، شاعر جاهلی (د۱۳ق) است وی در اشعار خود می‌گوید: «هُوَ الْجَوَادُ الَّذِي يُعْطِيكَ نَائِلَهُ / عَفْوًا وَ يُظَلِّمُ أَحْيَانًا فَيَظَلِّمُ» یعنی او بخشنده ای است که سهم خود را بدون آن که از او بخواهی به تو می‌دهند و گاهی هم از وی در غیر وقت و محل از او طلب می‌شود و در عین حال از روی کرم این ظلم و نادید انگاری حقش را می‌پذیرد (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ۱۶۲) در این بیت «ظلم» همنشین کلمه «جواد» می‌باشد و معنای آن همان ظلم به نفس است اما در اینجا ظلم دارای یک بار مثبت است؛ بدین معنا که او بخشنده ای است که سهم خود را نیز بدون آن که بخواهی به تو می‌دهند و گاهی هم از روی (ایثار) کرم می‌نماید. در این مقاله سعی شد، کلمات و عبارات همنشین «الظَّالِمِينَ» با نگاهی تنزیهی و با توجه به عمت انبیاء و مقامات ایشان جهت گیری شود، کلمه «الظَّالِمِينَ» نیز می‌تواند به معنای ظلم به نفس باشد و یکی از وجوه ظلم به نفس می‌تواند معنای از خود گذشتگی و اثار باشد. چنانکه «ایثار» در لغت به معنای «مقدم داشتن دیگری بر خود»، «برگزیدن» و «برتری دادن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۷؛ طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۱۹۹). قرآن کریم در مورد انثار می‌فرماید: «وَلَا يَجِدُونَ فِي دُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَآءٌ وَ مِنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/۹). در بخش های قبل یکی از اهداف و علل قرار گرفتن در شکم ماهی بندگی و عبادت بیان شد و اگر ذکر و درخواست و تسبیح حضرت یونس (ع) نبود «إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» در آن جا

می‌ماند. ارتباط معنای «ایثار» با موضوع بحث از آن جا شکل می‌گیرد که حضرت یونس(ع) مسؤولیت هدایت و رسالت قوم را بر دوش داشتند؛ هدایت مردم را بر عبادت مقدم داشت و بر خود این نوع از ظلم به نفس را روا داشتند؛ لذا ایشان از خداوند خواستند برای اتمام امر رسالت ایشان را از شکم ماهی رها سازد. لذا عبارت «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» می‌تواند به مثابه آیه «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ» (ق/۱۶) که در داستان حضرت موسی(ع) ذکر شده، باشد.

در معنای کریمه «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ» (ق/۱۶) بین مفسرین اختلاف است. ابن جریر، معتقد است که حضرت موسی(ع) بدون اذن و دستور الهی اقدام به قتل قبلی نمود از این جهت بر نفس خود ستم کردم (طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۲۰: ۳۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۸۵۶؛ سور آبادی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۰۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۵۲۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۶: ۳۹۱) نقطه مقابل این دیدگاه آن است که عبارت «فَغَفَرَ لَهُ» (ق/۱۶) دلالت ریح بر جایز بودن قتل قبلی دارد؛ زیرا ظلم در حق قبلی جنبه حق الناس داشته و تا مظلوم راضی نشود یا قا و دیه داده نشود خداوند آن را نمی‌بخشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۱۵). چنانچه در حدیث قدسی می‌فرماید: «و عزتی و جلالی لا یجوزنی ظلم ظالم» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۴۴۳) لذا برخی گفته اند چون کشتن قبلی خطا بود، گناهی ورت نگرفته است (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۷، ۵۸)، سید مرتضی علم الهدی معتقد است خداوند به حضرت موسی(ع) اعلام فرمود که قبلی به دلیل کفر مستحق مرگ است ولی بنا به مالحی لازم است قتل او به تأخیر افتد اما ایشان به دلیل تعجیل در قتل مرتکب ترک اولی شد و از ثوابی که مترتب بر نذب می‌شد محروم ماند (علم الهدی، ۱۳۹۸: ۲۲۹ - ۲۲۵)، لذا حضرت موسی(ع) بدون ملاحظه آثار و تبعات طبیعی، وضعی، اجتماعی (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۰) و دیگر مفاسد مترتب بر قتل، آن عمل را انجام داد (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۱۱: ۱۴۲) از جمله مفاسد قتل قبلی، به زحمت و به خطر افتادن نفس (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸: ۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۶: ۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۳)، اضرار به نفس (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۳۳۹) و قرار گرفتن در معرض عتاب و قتل از سوی فرعون است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۵۸؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۱۱۲؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸: ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۸: ۱۷۴؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ ق: ۳۹۲) البته برای حضرت موسی(ع) نجات جان شیعی خود از دست قبلی یک فریضه بود و حضرت با کشتن قبلی به دلیل به خطر انداختن جان خود، به نفس خود ستم کرده که دارای عواقب و آثاری می‌باشد؛ جالب آن که رفع این آثار با خبر دادن مؤمن آل فرعون و هجرت به مدین برطرف می‌شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۲: ۲۰۲).

برخی بیان جمله «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ» (ق/۱۶) به جهت غفلت از یاد خدا و کوتاهی در انجام حقوق نعمت های خداوند می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۵۱۳). برخی دیگر آن را به جهت انقطاع الی الله و اتضاع (دور شدن از خدا) در جهت اعتراف به تقیر (بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۳۶۰؛ فخر الدین الرازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴: ۵۸۵) و یا از باب «حسنات الأبرار سیئات المقربین» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۱۵؛ زمخسری، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۵۵) و یا پرهیز از غرور ناشی از ظفر می‌دانند؛ برداشت اخیر ظاهراً به جهت تشابه بیان ذکر استغفار در آیه «إِذَا جَاءَ نُرُّ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (نر/۳ - ۱) است که خداوند به حضرت رسول (ص) می‌فرماید: پس از دست یافتن به پیروزی بر دشمن خدا و دشمن خودش از خدا طلب مغفرت کند (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۹: ۲۶۱).

تأکید این تقریرها بر آن است که حضرت موسی(ع) برای نجات جان شیعی خود مبادرت به قتل قبلی نمود و این عمل موجب یک سری آثار و تبعات شد، از ظاهر آیه «وَوَدَّخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا» (ق/۱۵) چنین بر می آید که در روز قتل کسی از نام و نشان قاتل خبر نداشت و این واقعه در خفا اتفاق افتاد؛ در ورتی که گوینده سخن «أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ» (ق/۱۹)، فرد بنی اسرائیلی باشد مشخ می شود که عامل شناسایی حضرت موسی(ع) شیعه او است که گفت: ای موسی می خواهی مرا بکشی همان طور که دیروز کسی را کشتی (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۸: ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۶، ۲۷) لذا پس از آن که حادثه دوم واقع شد و هویت قاتل فاش شد، آن آثار و تبعات برای حضرت موسی(ع) مترتب گردید؛ که با افشای تمیم فرعونیان توسط مؤمن آل فرعون آن آثار برطرف شد. این واقعه اگر چه ظلم به نفس محسوب می شود اما با توجه به توضیحات و معنایی که از واژه "ظلم" ورت گرفت، آن را در معنای مثبت کلمه، یعنی ایثار و از خود گذشتگی برای حفظ جان مظلوم از دست ظالم معنی می گردد.

۶- خروج از شکم ماهی

این دوره از سرگذشت یونس نبی (ع) در آیات ۱۴۸ - ۱۴۵ سوره افات^{۲۷} و آیات ۵۹ - ۴۹ سوره قلم^{۲۸} ذکر گردیده است. در این فل به بررسی شبهات و معانی کلمات «مَذْمُومٌ» و «نِعْمَةٌ» اشاره می شود.

برخی معنای کلمه «مَذْمُومٌ» را به مذمت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۲) و مجرم تفسیر می نمایند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۲۳). «بکر» آن را به مذنب (گنجهکار) (طبری ۱۴۱۲، ق، ج ۲۹: ۲۹) و «ابن عباس» و دیگران آن را به «مُلِيمٌ» معنا می نمایند (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۳). برخی این شبهه را مطرح کردند که آیه ۱۴۲ سوره افات «فَالْتَمَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ» حضرت را شایسته ملامت دانسته ولی از آیه ۴۹ سوره قلم «لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ» استفاده می شود که مذمت و ملامتی بر او نبود؛ در پاسخ، ملامت را مربوط به قرار داشتن در شکم ماهی دانسته و بکارگیری لفظ مَذْمُومٌ را مربوط به زمانی می دانند که خدا توبه حضرت یونس(ع) را پذیرفت، و از شکم ماهی رها ساخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۷). برخی برای رفع تنافی آیات ۱۴۵ و ۱۴۶ سوره افات با آیه ۴۹ سوره قلم پاسخ داده اند که خداوند برای حضرت یونس(ع) دو مجازات در نظر داشت: یکی شدید، به شکلی که تا روز قیامت در شکم ماهی باقی بماند که ببرکت تسبیح و حمد الهی برطرف شد و دیگری خفیف، که به شکل مذموم از شکم ماهی بیرون افتد که ببرکت نعمت پروردگار و رحمت خدا او برطرف گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۷).

علامه طباطبایی «نِعْمَةٌ» را به ولایت و سرپرستی خدا معنا می نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۶۴۸)؛ دیگر مفسران آن را به توفیق توبه و قبولی آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۲۲؛ طبری ۱۴۱۲، ق، ج ۲۹: ۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۴: ۵۹۶؛ بغوی، ۱۴۲۰، ق، ج ۵: ۱۴۲؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۱۰: ۱۲۶) و یا قبولی توبه از گناهان تفسیر می کنند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ق، ج ۴: ۳۲۶). برخی هم «نِعْمَةٌ» را همان رحمت خدا می دانند (بلخی، ۱۴۲۳، ق، ج ۴: ۴۱۲) این دسته از مفسران، رحمت الهی را مجموعه ای از نعمات دانسته که از جمله این موارد: بلعیده شدن توسط ماهی و جلوگیری از غرق

^{۲۷}. «فَتَبَدَّدْنَا بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ - وَ أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ - وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ - فَمَا نُونًا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (افات/ ۱۴۸ - ۱۴۵).

^{۲۸}. «لَوْ لَا أَنْ تَدَارِكُهُ نِعْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ - فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الْإِلْحِينِ» (قلم/ ۵۰ - ۴۹).

شدن در دریا، قرار نگرفتن به عنوان غذای ماهی، زنده نگه داشتن در شکم ماهی، استجاب دعا و نجات از شکم ماهی، تنعم از شجره یقطین، رسالت دوباره بر قوم (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۱۵۳؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵: ۲۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۴۰۲)، مذموم نبودن و رهایی از بیماری می‌باشد (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۴۸۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹: ۳۶۸). با توجه به روایات منقول می‌توان فراهم آوردن توفیق عبادت در شکم ماهی (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۷۷) و جوانی پس از غیبت در کبر سن را از دیگر نعمات الهی دانست (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۷). شاید بتوان گفت مشاهده مجموعه این نعمات و یا شنیدن اخبار آن عامل ایمان قوم یونس(ع) شد. این برداشت بر این اساس است که (فاء) در کلمه (فَأَمَّنُوا) برای نتیجه و تفریع باشد و مجموع آیات ۱۳۹ تا ۱۴۷ سوره افات را در بر گیرد.

۷- نتیجه گیری

اختار آیات قرآن در نقل سرگذشت شگفت‌انگیز حضرت یونس(ع) و علاقه مخاطبان قرآن به دانستن جزئیات آن زمینه‌ی گرایش مفسران به تفسیر روایی در موضوع داستان حضرت یونس(ع) شده است. تشابه روایات «أبی عبیده الحذاء» و «عمیر بن جمیل» که در تفاسیر عیاشی و قمی نقل شده احتمال اشتراک منبع این دو را تقویت می‌کند. در برخی از موارد، مفاهیم متن روایت «أبی عبیده الحذاء» ناسازگار با عمت انبیاء و در تغایر با آیات، احادیث و سیره عملی آنان می‌باشد. ترک مذهب اهل سنت در سال‌های غیبت غری و گرایش عیاشی به مذهب شیعه شرایط تقیه را برای او ایجاد کرده است. روایت از افراد ضعیف و ارسال اسناد به هنگام تدوین تفسیر عیاشی بر دشواری بررسی سند احداث افزوده است؛ بگونه‌ای که روایات آن بدون مقایسه با منابع حدیثی دیگر، قابل اعتماد نیست. این موارد نقش مهمی در ایجاد شبهات پیرامون عمت حضرت یونس(ع) داشته است. «تنگی خلق»، «کم بری»، «بی رحمی»، «تعجیل در درخواست نزول عذاب»، «نسبت دروغ به وحی»، «ناتوانی از تحمل بار نبوت»، «خشم بر خدا»، «تمثل گناه»، «عدم تکمیل رسالت» و «ظالم بودن» از جمله شبهات برداشت شده از روایات است. همنشینی این دسته از احادیث با کلمات «الظَّالِمِينَ»، «أَبَقَ»، «مُلِيمٌ»، «مُعْضِبًا» و «مَكْطُومٌ» و عباراتی نظیر «فَأَلْتَمَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ»، «فَلَوْ لَأَنَّهُ... يُبْعَثُونَ» و «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» یک بار معنایی منفی را به هنگام فهم کلمات و عبارات به ذهن متبادر می‌سازد. بیان مفسران، متشکل از سه رویکرد توییخی، تنبیهی و تنزیهی است. در رویکرد توییخی قائل به ارتکاب گناه و عیان حضرت یونس(ع) شده اند. غالب تقریرها و دستاوردها در رویکردهای تنبیهی و تنزیهی، منجر به پذیرش عمت حضرت یونس(ع) از گناه و ارتکاب ترک اولی می‌باشد.

در این مقاله ضمن بررسی احادیث و الفاظ و عبارات موثر در شبهات کلامی پیرامون عمت حضرت یونس(ع) و نیز ارزیابی ادله رویکردهای مفسران با تکیه بر شواهد و قرائن موجود به بازخوانی و بازنگری سرگذشت حضرت یونس(ع) پرداخته شد به علاوه واژه ظلم که در داستان حضرت یونس(ع) و موسی(ع) (علیهم السلام) ذکر شده مورد بررسی قرار گرفت و دست آورد آن تنزیه آنان از ترک اولی است.

۱. ابن درید، محمد بن حسن الاشفاق، به کوشش عبد السلام محمد هارون، قاهره مکتبه الخانجی، بی تا.
۲. ابن شبه، عمر بن شبه (۱۴۱۰ق)، تاریخ المدینه المنوره (أخبار المدینه النبویه)، فهیم محمد، دار الفکر، قم.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، انتشارات بیدار، چاپ اول، قم.
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۵. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، چاپ اول، قم.
۶. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، روان جاوید، برهان، چاپ سوم، تهران.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۰)، مکتب های حقوقی در حقوق اسلام، گنج دانش، تهران، چاپ اول.
۸. حسینی بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران.
۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثناعشری، میقات، چاپ اول، تهران.
۱۰. حسینی مراغی، سید میر عبد الفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین، قم دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۱. حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، کتاب فروشی لطیفی، چاپ اول، تهران.
۱۲. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۱۳. راغب افهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران.
۱۴. سمرقندی، نر بن محمد بن احمد: بحر العلوم، بی نا، بی جا، بی تا.
۱۵. سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، تفسیر سور آبادی، فرهنگ نشر نو، چاپ اول، تهران.
۱۶. سید کریمی حسینی، سید عباس (۱۳۸۲)، تفسیر علیین، اسوه، چاپ اول، قم.
۱۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد، چاپ اول، تهران.
۱۸. درالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح أول الکافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمد باقر، موسی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، احمد امیری شادمهری، بنیاد پژوهش های اسلامی، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، مشهد.
۲۱. _____ (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجمان، انتشارات فرمانی، چاپ اول، تهران.
۲۲. طریحی فخرالدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، دوق، تهران.
۲۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، قم.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، کتاب التفسیر، چاپخانه علمیه، تهران.
۲۶. _____ (۱۴۱۵ق)، تفسیر الافی، انتشارات الدر، چاپ دوم، تهران.
۲۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، چاپ یازدهم، تهران، ۱۳۸۳ ق.
۲۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، چاپ سوم، تهران.
۲۹. _____ (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، تهران.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، دارالکتب، چاپ چهارم، قم.

۳۱. کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ق)، تفسیر المعین، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم.
۳۲. مدرسی، سید محمد تقی (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، احمد، آرام، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول.
۳۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۳۴. _____، التفسیر المبین، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، قم، بی تا.
۳۵. مکارم شیرازی، نار (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، تهران.
۳۶. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹)، قواعد فقهیه، مؤسسه چاپ و نشر عروج، تهران، چاپ سوم.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵)، الاستحاب، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر خروج، تهران چاپ اول.
۳۸. میرزا خراسانی، علیرضا (۱۳۹۰ق)، تفسیر خسروی، اسلامیه، چاپ اول، تهران.
۳۹. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، اسلامیه، چاپ اول، تهران.
۴۰. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۰)، تفسیر راهنما، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸)، پژوهشی در عمت معومان (ع)، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.

منابع عربی

۴۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الأمالی، کتابچی، چاپ ششم، تهران.
۴۳. _____ (۱۳۸۲)، الخال، جعفری، یعقوب، نسیم کوثر، چاپ اول، قم.
۴۴. _____ (۱۳۶۷)، ترجمه من لا یحضره الفقیه، ترجمه غفاری، علی اکبر و محمد جواد و بلاغی، در، دوق، چاپ اول، تهران.
۴۵. _____ (۱۳۶۶)، علل الشرائع، ترجمه مسترحمی، سید هدایت الله، کتاب فروشی مطفوی، چاپ ششم، تهران.
۴۶. _____ (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، چاپ اول، تهران.
۴۷. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، اسلامیه، چاپ دوم، تهران.
۴۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زادالمسیر فی علم التفسیر، دارالکتب العربی، چاپ اول، بیروت.
۴۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، بی نا، بی جا، بی تا.
۵۰. ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، دار کتب العلمیه، چاپ اول، بیروت.
۵۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، بی نا، چاپ اول، قم.
۵۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت.
۵۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب بی نا، چاپ سوم، بیروت.
۵۴. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، چاپ اول، بیروت.
۵۵. امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۶ق)، اعیان الشیعه، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
۵۶. اناری، مرتضی، فرائد الاول، مکتبه وجدانی، قم، بی تا.
۵۷. ایروانی، باقر (۲۰۰۷م) الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، المحبین للطباعة والنشر، قم، چاپ اول.
۵۸. اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، چاپ اول، تهران.
۵۹. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت.
۶۰. بجنوردی، حسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیه، نشر الیهادی، قم.

۶۱. بغدادی علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت.
۶۲. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، دارالحیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت.
۶۳. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دارالحیاء التراث، چاپ اول، بیروت.
۶۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت.
۶۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت.
۶۶. جزائری، نعمت الله بن عبد الله (۱۴۰۴ق)، النور المبین فی ق الأنبیاء و المرسلین، مکتبہ آیة الله المرعشی النجفی، چاپ اول، قم.
۶۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الحاح، چاپ اول، بیروت.
۶۸. حائری یزدی، عبد الکریم (۱۴۰۸ق)، درر الفوائد، موسسه النشر الإسلامی، چاپ پنجم، قم.
۶۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفییل وسائل الشیعہ إلى تحیل مسائل الشریعه، مؤسسۀ آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۷۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعہ، مؤسسۀ آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم.
۷۱. _____ (۱۴۰۹ق)، تفییل وسائل الشیعہ إلى تحیل مسائل الشریعه، مؤسسۀ آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم.
۷۲. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق)، تقریب القرآن الی الاذهان، دارالعلوم، چاپ اول، بیروت.
۷۳. _____ (۱۴۲۳ق)، تبیین القرآن، دارالعلوم، چاپ دوم، بیروت.
۷۴. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، خلاة الأقوال، دارالذخائر، قم.
۷۵. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم، چاپ اول، دمشق.
۷۶. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الأول، انتشارات امام المهدی، قم، بی تا.
۷۷. رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، بی جا.
۷۸. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، چاپ اول، بیروت.
۷۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۹ق)، اساس البلاغه، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۸۰. سبحانی تریزی، جعفر (۱۴۱۴ق)، کلیات فی علم الرجال، مؤسسۀ النشر الإسلامی، قم.
۸۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتب العربی، چاپ سوم، بیروت.
۸۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، بیروت.
۸۳. _____ (۱۴۰۶ق)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، بیروت.
۸۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقھیة الأساسیة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول، بی تا.
۸۵. سیوری حلّی، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۳ق)، نضد القواعد الفقھیة علی مذهب الإمامیة، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.
۸۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۸۷. شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، دارالبلاغه و النشر، چاپ اول، بیروت.
۸۸. _____ (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، مکتبہ الألفین، کویت، چاپ اول.
۸۹. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی عاملی (۱۴۰۰ق)، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول.
۹۰. احب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، چاپ اول، بیروت.
۹۱. ادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، قم.

۹۲. _____ (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، مؤلف، چاپ اول، قم.
۹۳. طباطبائی حکیم، سید محسن، حقایق الاول، مکتبه البیرة، قم، چاپ دوم، بی تا.
۹۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت.
۹۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۹۶. _____ (۱۳۸۷ق)، الوت فی فقه الإمامیه، المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، تهران، چاپ سوم.
۹۷. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۸۷)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام، چاپ دوم، تهران.
۹۸. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت، چاپ اول.
۹۹. علم الهدی، سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۹۸)، تنزیه الأنبیاء و الأئمه، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد مقدس.
۱۰۰. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق)، القواعد الفقهیه، چاپخانه مهر، قم، چاپ اول.
۱۰۱. فخر الدین الرازی، محمد بن عمر الخطیب (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، دار الحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت.
۱۰۲. فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، دارالمربیه للتألیف و الترجمه، چاپ اول، مر، بی تا.
۱۰۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم.
۱۰۴. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸ق)، الافی فی تفسیر القرآن، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۰۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت.
۱۰۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطایف الاشارات، الهیئة المریة العامه للکتاب، چاپ سوم، مر، بی تا.
۱۰۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، ق الأنبیاء علیهم السلام، مرکز پژوهش های اسلامی، چاپ اول، مشهد.
۱۰۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران.
۱۰۹. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمد بن حسن علمی، تهران.
۱۱۰. _____ (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول، قم.
۱۱۱. کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹)، مواهب علیه، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.
۱۱۲. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفه الرجال، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، مشهد.
۱۱۳. کریمی حویزی، محمد (۱۴۰۲ق)، التفسیر لکلمات الله المنیر، چاپخانه علمیه، چاپ اول، قم.
۱۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۱۱۵. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۲)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول، تهران.
۱۱۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، بیروت.
۱۱۷. مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۶ق)، اطلاعات الأول و معظم أبحاثها، نشر الهادی، قم، چاپ ششم.
۱۱۸. مطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن.
۱۱۹. مکارم شیرازی، نار (۱۴۲۱ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ اول، قم.
۱۲۰. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق)، بیان المعانی، مطبعة الترقی، چاپ اول، دمشق.
۱۲۱. مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳ق)، لسان اللسان، چاپ اول، بیروت.
۱۲۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، و سسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، بی تا.
۱۲۳. نجفی، محمد حسن (۱۴۳۰ق)، جواهر الکالم فی شرح شرایع السالم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۲۴. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق)، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۲۵. هویدی بغدادی، محمد، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، قم، بی تا.