

# قرآن شناخت

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود رجبی

سر دبیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی

رضا صفری

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## اعضای هیئت تحریریه

### حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

### محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبایی

### فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

قرآن‌ساخت دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن‌پژوهی است. قلمرو مباحث این نشریه سه حوزه اصلی قرآن‌پژوهی را دربر می‌گیرد:

۱. علوم قرآن؛
۲. مبانی و روش تفسیر؛
۳. تفسیر و معارف قرآن کریم.

بسترسازی جهت طرح و بسط پژوهش‌های روزآمد و ایجاد فضای تبادل نظر در باب مباحث پیش‌گفته از اهداف اصلی مجله است.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



## فهرست مطالب

---

واکاوی معناشناختی رحمت در قرآن بر پایه روابط همنشینی واژگان / ۷

گه مریم شمخانی / مجید حیدری فر

چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی انسان در جهت بندگی / ۲۵

گه رضا شاه منصور / بهروز محمدی منفرد

لزوم توجه به قرائن عقلی منفصل در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات با رویکرد پاسخ به شبهات / ۴۳

علی اکبر بابایی

کمال نهایی انسان براساس ابعاد نفس از منظر قرآن کریم / ۵۹

محسن کریمی قدوسی / گه مصطفی کریمی

دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت انبیا از گناهان از دیدگاه آیت الله سبحانی و پاسخ به اشکالات / ۷۳

گه علی فقیه / سیداحمد فقیهی

تحلیل انتقادی مدعای حیرت آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد شبستری / ۸۷

گه مهدی مهدوی اعلا / غلامحسین اعرابی / علی رضا خاتم شیشه بر

۱۱۲ / Abstracts



## واکاوی معناشناختی رحمت در قرآن بر پایه روابط همنشینی واژگان

کلمه مریم شمشکانی / دانش‌آموخته سطح ۴ رشته علوم و معارف قرآن، عضو مرکز پژوهشی حوزه علمیه همدان

Shamkhani387@gmail.com

مجید حیدری فر / استاد سطوح عالی و درس خارج حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵

### چکیده

آشنایی با قواعد معناشناسی که یکی از شاخه‌های علم زبان‌شناسی به‌شمار می‌آید، به انسان کمک می‌کند تا با تأمل در سیاق و دقت در مجاورت کلمات، از افق نگاه گوینده یا نگارنده، به متن بنگرد و به زنجیره‌ای پیوسته از معنا دست یابد. واژه «رحمت» که موضوع این مقاله است، از صفات افعالی الهی است و انسان می‌تواند با فراهم آوردن زمینه‌های لازم، به آن دست یابد. هدف، پاسخ‌گویی به این پرسش است: «با توجه به روابط همنشینی، معنای رحمت در قرآن چیست؟». روش گردآوری مطالب از گونه «کتابخانه‌ای» و روش پژوهش توصیفی - تحلیلی با هدف کشف معنای رحمت از طریق هم‌نشین‌های آن در کاربردهای قرآنی سامان یافته است. دستاورد پژوهش شامل برخی واژه‌های فعال مثبت در کسب رحمت (اطاعت و درخواست رحمت)، واژه‌های فعال منفی (ناسپاسی و گناه)، واژه‌های منفعل از وجود رحمت (زنده شدن زمین و نرم‌خوبی)، واژه‌های ملازم رحمت (خدا و ایمان و عمل صالح) است. بر پایه یافته‌های پژوهش، معنای نسبی «رحمت» در قرآن، «حمایت و پشتیبانی» است با دو زیرشاخه: «حمایت عام» که همه موجودات را دربر می‌گیرد و «حمایت خاص» که از سوی خدای متعالی، فقط به مؤمنان با تقوا هدیه داده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** رحمت، معناشناسی ساختگرا، معناشناسی رحمت، میدان معناشناسی رحمت، روابط همنشینی.

برای فهم درست معانی متون، علمی پدید آمده که برخلاف دانش‌های محتوا محور، روش محور هستند؛ مانند معناشناسی. این رویکرد به توصیف پدیده‌های زبانی در چهارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاری می‌پردازد (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۲۸). معناشناسی انواع و مکاتب گوناگونی دارد که این نوشتار از شیوه «ساختگرا و همزمانی» بهره برده است. در این روش، مفهوم یک واژه با توجه به خود متن و اکاوی می‌شود؛ یعنی تمام مسائل منظور در یک موضوع، مانند تعریف و عوامل و آثار یک واژه از همان متن به دست می‌آید. بر این اساس، واژه را می‌توان بر پایه فضای صدور یا محیط وقوع، در بافتار زبانی بررسی کرد؛ به گونه‌ای که روابط دستوری و معنایی خاصی میان هر واحد، با واحدهای زنجیره‌ای دیگری از گفتار یا متن حاکم است (همان، ص ۲۱۲). در این روش، واژه‌های هم‌نشین با واژه مورد نظر، از خود متن استخراج می‌شوند.

### بیان مسئله

قرآن تنها راهنمای زندگی سعادتمندانه انسان در دنیا و آخرت و مهم‌ترین منبع کسب معارف دینی است. برای دستیابی به این معارف، باید فهم دقیق و عمیقی از واژگان و مفاهیم این کتاب آسمانی به دست آورد. از این رو با گذر زمان، شیوه‌های جدیدی برای کشف معانی و معارف قرآنی متناسب با زمان پدیدار می‌گردد. یکی از آنها دانش «معناشناسی» است که به سبب کسب توفیقاتی در مسیر کشف معانی و مفاهیم قرآنی، رواج یافته و مسلمانان از آن استقبال کرده‌اند.

معناشناسی زبانی مکاتب گوناگونی دارد که در این نوشتار شیوه‌ای مرکب از دو معناشناسی در نظر گرفته شده است: ساختارگرا (مکتب بن) که/ *یزوتسو* با به کارگیری آن در کشف معانی قرآن کریم توجه بیشتری را در جهان اسلام به آن جلب کرد و در کشف معانی متون دینی دیگر نیز به کار رفت.

معناشناسی مؤلفه‌ای (یکی از جریان‌های مکتب ساختارگرا)، که توسط *جرالد کاتس* و جری فودور در آمریکا پایه‌گذاری شد تا کاستی‌های شیوه/ *یزوتسو*، به کمک این شیوه جبران و معنای نسبی مورد نظر به درستی به دست آید. در شیوه/ *یزوتسو*، با بهره‌گیری از فرآورده لغت‌شناسان، ابزاری کارآمد برای کشف معانی جدید فراهم می‌آید که بیانگر تاریخ تحولات معنایی هر واژه است و افزون بر استفاده از صرف و اشتقاق و نحو و بلاغت، به ساختار داخلی متن نیز می‌نگرد. در معناشناسی مؤلفه‌ای، معنا دارای دو بخش است: یک بخش مربوط به بنیاد و اساس معناست و دیگری آنچه به آن افزوده می‌شود.

این پژوهش کوشیده است به کمک شیوه/ *یزوتسو* میدان‌های معنایی واژه‌ها تشکیل گردد و با بهره‌گیری از شیوه «مؤلفه‌ای» تحلیل درون‌متنی آنها صورت گیرد. یکی از واژه‌های کلیدی که کشف معنای آن ضروری به نظر می‌رسد «رحمت» است که از صفات فعل الهی بوده و در رابطه با موجودات، به ویژه انسان معنا پیدا می‌کند. این پژوهش با بهره‌گیری از روش داده‌پردازی «توصیفی - تحلیلی» و با هدف کشف معنای «رحمت» از طریق بررسی هم‌نشین‌های آن در کاربردهای قرآنی سامان یافته و در پی پاسخ‌گویی به سؤالات ذیل است:



- مفهوم واژه «رحمت» در عرف عام عرب چیست؟

- همنشین‌ها و مؤلفه‌های معنا ساز واژه «رحمت» در قرآن کدام است؟

### پیشینه بحث

بررسی پیشینه‌های مرتبط با موضوع نشان از این دارد که کتابی درباره معناشناسی رحمت در قرآن تألیف نشده است؛ اما پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه به معناشناسی مختصر این واژه پرداخته‌اند؛ مانند:

- «معناشناسی رحمت در قرآن»، نوشته سحرناز زارعی که ابتدا به شرح واژه «رحمت» و مشتقات آن پرداخته و در ادامه اقسام رحمت و روابط همنشینی رحمت با برخی لغات را بررسی کرده است.

پایان‌نامه دیگری با عنوان «معناشناسی رحمت و محبت در قرآن»، به قلم/عظم پرچم به بررسی واژه «رحمت» و «محبت» و ارتباط آنها با واژگان دیگر پرداخته است.

- وی مقاله‌ای نیز با عنوان «رحمت رحیمیه در قرآن» از همین پایان‌نامه استخراج کرده است. با این وصف، در هیچ یک از این دو میدان معنایی روشن نگشته و واژه‌های فعال و منفعل و ملازم رحمت مشخص نشده و معنای نسبی آن در قرآن به‌دست نیامده است.

### ضرورت و اهمیت پژوهش

فهم دقیق متون زبانی اهمیت بسیار دارد؛ زیرا بدین وسیله مقصود گوینده یا نگارنده به درستی روشن می‌گردد. در صورتی که این مهم از روش صحیحی پیروی نکند، ممکن است معنایی متفاوت با مراد گوینده به‌دست آید. نخستین گام برای بهره‌گیری کامل از آموزه‌های مکتوب دینی، فهم صحیح این متون است. این کار زمانی میسر خواهد شد که واژه‌های موجود در آن به درستی معنا شود. در صورتی که این فرایند روشمند نباشد گاه معنایی مغایر با مقصود گوینده یا نویسنده به‌دست خواهد آمد. البته تا قبل از پرداختن *ازین‌وتسو* به این شیوه، با شیوه سنتی معنا در پرتو سیاق کشف می‌شد و در روش سنتی «فقه اللغة» فقط سیر تاریخی و تطور استعمال کلمات در بستر زمان بررسی و به واژگان به صورت جزیره‌ای نگاه می‌شد؛ لیکن در شیوه جدید به شکل منظومه‌ای و تشکیل میدان معنایی به واژگان توجه می‌گردد.

در میان گزاره‌های دینی، تلاش برای دستیابی به فهمی درست از معنای «رحمت» بسیار بایسته است؛ زیرا موجب تحصیل شروط و لوازم رحمت و دور ساختن موانع آن می‌گردد، تا پیمودن مسیر کمال هموار و به زودی جوار قرب الهی نزدیک گردد.

### ادبیات و مبانی نظری تحقیق

پیش از پرداختن به تبیین و تحلیل کاربردهای رحمت در قرآن، نگاهی اجمالی به مبانی و زیرساخت‌های نظری پژوهش ضروری می‌نماید:

### الف) چيستی معناشناسی

«معنا» در علم معناشناسی، مصداقی عینی در جهان خارج یا مفهومی است که به صورت نوعی تصور در ذهن گوینده انباشته شده است (صفوی، ۱۳۹۴، ص ۲۰). به عبارت دیگر، «معنا» دارای چنان وسعتی است که تقریباً هر چیزی که ممکن است دارای معنایی تصور شود، می‌تواند عنوان موضوعی از معناشناسی پیدا کند (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۳).

اصطلاح «معناشناسی» در زبان انگلیسی به «semantics» مشهور است و در زبان عربی «علم الدلالة» یا «علم المعنی» نام دارد، گرچه در عربی نیز برخی آن را «سمانتیک» می‌نامند (احمد مختار، ۱۹۹۸، ص ۱۱).

معناشناسی در تجزیه و تحلیل کلام، متن را مجموعه‌ای منسجم و معنادار می‌داند. پس تحلیل معناشناختی بر این اصل استوار است که متن محل شکل‌گیری فرایند معنایی است. به زبان دیگر، معناشناسی مطالعه علمی معناست و پدیده‌های زبانی را در چهارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاره‌ای توصیف می‌کند (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۲۸). این علم مانند دانش اصول که منطوق استنباط‌های فقهی را ارائه می‌دهد، بسان ضابطه علم زبان‌شناسی است که با آن می‌توان از خطا در درک مدلول‌های کلام و فهم معانی کلمه‌ها و ترکیب‌های یک متن پیشگیری کرد (اختیار، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷). پس می‌توان گفت: معناشناسی دانشی است که با توجه به دگرگونی‌های واژه، به کشف معنای آن می‌پردازد و روابط معنایی میان مفاهیم گوناگون را در درون متن، شناسایی و شبکه‌ای از معنایی مرتبط با هم را استخراج می‌کند.

### ب) معنای اساسی و معنای نسبی

هر کلمه به‌تنهایی معنای ظاهری دارد که اگر به صورت جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، نشانگر معنای اساسی یا مدلول تصویری ویژه خود است و اگر از متن خاص، مانند قرآن هم بیرون آورده شود، همچنان این معنا را حفظ خواهد کرد. به این عنصر معناشناختی ثابت که هر جا این کلمه به کار رود و هر کس آن را به کار بندد همراه آن خواهد بود، «معنای اساسی» کلمه می‌گویند (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۴).

برای نمونه کلمه «کتاب»، در قرآن باشد یا در خارج آن، یک معنای اساسی دارد. ساختار قرآن و ارتباط خاص آن با بعضی کلمات مهم قرآنی همچون الله و وحی و تنزیل و نبی، نسبت خاصی پیدا می‌کند که به کلمه «کتاب»، رنگ معناشناختی خاص می‌بخشد و ساخت معنایی ویژه‌ای برای آن فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که اگر از ساختار قرآنی بیرون می‌ماند، هرگز چنین نمی‌شد. پس واژه «کتاب» با قرآن که با یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قداست احاطه شده و اهمیت خاصی پیدا کرده، دارای معنای نسبی است (همان، ص ۱۵).

### معنای اساسی «رحمت»

در زبان عربی و واژه‌نامه‌های این زبان، «رحمت» از ریشه «رح م» به معنای «عطوفت» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲۴)، «دلسوزی و مهربانی» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۳۰؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ تهمانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۴۷؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۵)، «مغفرت» و «رزق و زندگی» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲،

ص ۳۳۰) آمده است. به گفته برخی، «رحمت» نزد عرب به دو صورت می‌آید: اگر درباره انسان به کار رود به معنای دلسوزی است که سبب عطفوت او به شخص مورد ترحم می‌شود، و اگر درباره خدا به کار رود معنای «عطفوت و نیکی و رزق و احسان» را می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۲۲۴).

«رحمت» به معنی «تجلی رأفت و ظهور شفقت» هم به کار رفته که در آن، خیر و صلاح شیء مورد ترحم لحاظ می‌شود، هرچند همراه با درد یا ناراضی‌تایی یا ابتلائی او باشد؛ مثل نوشتن داروی تلخ به مریض پس «احسان و انعام و تفضل» هر یک نوعی از رحمت هستند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۹۲).

به گفته برخی مفسران، «رحمت» در معنای «افاضه نعمت بر مستحق» و «رساندن هر چیزی به سعادت که شایستگی و استعداد رسیدن به آن را دارد» به کار رفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۷).

از جمع‌بندی سخنان پیش گفته می‌توان به تعریف مشترکی دست یافت که «رحمت» یعنی «عطفوت و اعطا و افاضه به هر صاحب استعدادی برای تأمین نیاز او».

در ادامه با توجه به هم‌نشین‌های واژه «رحمت» نگارندگان درصدد کشف معنای نسبی این واژه هستند. در علم معناشناسی یکی از گام‌های کشف معنا، ترسیم میدان معناشناسی یا حوزه معنایی است؛ یعنی پهنه‌ها یا بخش‌هایی که از پیوستگی و ارتباطات گوناگون کلمات در میان آنها حاصل می‌آید (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۲۵). از جمله این میدان‌ها، میدان واژه‌های فعال و منفعل را می‌توان برشمرد که عوامل و مؤثرها را به‌مثابه فعال‌کننده در مفهوم می‌نامند و معلول‌ها، متأثرها و پیامدها را به‌مثابه منفعل شونده از مفهوم به‌حساب می‌آورند. در ادامه به این واژه‌های فعال و منفعل اشاره شده است:

### واژه‌های فعال در کسب رحمت

برای ترسیم میدان معنایی واژه‌های فعال در «رحمت»، نخست باید واژه‌های فعالی بررسی شود که در کسب رحمت الهی، نقش مثبتی دارد، سپس واژه‌های فعال منفی ذکر گردد که مانعی برای کسب رحمت الهی به‌شمار می‌رود:

### الف) واژه‌های فعال مثبت در کسب رحمت

بنای آفریدگار و پروردگار در این عالم بر پایه نزول برکات عظیم به مخلوقات، به‌ویژه انسان است. چون انسان شایستگی زندگی سعادتمندانه در دنیا و آخرت را دارد، خدای رحمان نیز به‌واسطه رحمت خود، آن زندگی را به انسان خواهد داد. همه انسان‌ها استعدادهای یکسان ندارند، بلکه هر کسی متناسب با لیاقتی که در خود پدید می‌آورد، قابلیت دریافت رحمتی متناسب خواهد داشت. در ادامه، به واژه‌ها و عبارتهایی اشاره می‌شود که با کسب رحمت فعال همسو هستند:

#### ۱. اطاعت خدا و رسول ﷺ و قرآن

در قرآن، ارسال رسل رحمتی از سوی خدای تعالی معرفی شده است؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء: ۱۰۷)؛ اما گاهی برای کسب رحمت مضاعف، لازم است انسان در مسیر اطاعت آنان قرار گیرد.

یکی از عبارات فعال در کسب رحمت، «اطاعت خدا و رسول» است: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران: ۱۳۲). بر پایه این آیه، حصول رحمت در گرو اطاعت خدا و رسول است. پس کسی که از خدا و رسول نافرمانی کند، صلاحیت مرحوم بودن را ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۳۶۴).

یکی دیگر از واژه‌های فعال در تحصیل رحمت الهی، اطاعت از فرمان‌های قرآن است: «وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ اتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (انعام: ۱۵۵). این آیه قرآن را کتابی فرستاده شده از سوی خدا معرفی می‌کند که تبعیت از آن دستیابی به رحمت الهی را به دنبال دارد: «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»؛ یعنی به رحمت فراگیر الهی امیدوار باشید به سبب عمل کردن به قرآن؛ زیرا بر مکلف لازم است همیشه میان خوف و رجا باشد (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۹۲). از همنشینی «فَاتَّبِعُوهُ» و «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» فعال بودن اطاعت قرآن و رابطه اطاعت و امید به نزول رحمت مشخص می‌شود.

البته با وجود اینکه قرآن برای همه مردم هدایت است، در آیه «وَ نُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) و مانند آن اشاره شده که قرآن رحمت خاص بوده و تنها برای مؤمنان مایه رحمت است.

## ۲. دعا و درخواست رحمت

رحمت پروردگار بی‌مرز است و همه بندگان را دربر می‌گیرد؛ اما گاهی انسان برای افزایش ظرفیت دریافت رحمت الهی، به «درخواست رحمت» از آن بی‌نیاز مطلق نیاز دارد. همان‌گونه که «شکر نعمت، ظرفیت دریافت نعمت را افزون می‌کند»، درخواست رحمت نیز ابواب بیشتری از آن را می‌گشاید و انسان را مشمول آن می‌سازد. خدای متعالی به بندگان می‌آموزد که باید از او رحمت و نعمت و آسایش و... طلب کنند: «إِذْ أَوْىٰ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنْكَ رَحْمَةً...» (کهف: ۱۰). همنشینی «آتِنَا» و «رَحْمَةً» به دعا برای کسب رحمت، به‌منظور دریافت آن اشاره دارد؛ زیرا هنگامی که اصحاب کهف از شهر و مردم و مأموران حکومتی به غار پناه بردند تا دین خود را حفظ کنند، وقتی به غار رسیدند، از خدا خواستند که رحمتش را شامل حال آنان گرداند و ایشان را از شر مردم و سلطان و اتباع او نجات دهد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۳). این جوانان به‌سبب اعتقاد به یگانگی خدا و پشت کردن به خدایان دروغین عصر، در پوشش رحمت الهی بودند. با فرار از سوی کفر و پناه بردن به غار و دعا برای کسب رحمت مضاعف از خدای متعال، درهای فراوان رحمت آفریدگار به روی آنان گشوده شد و از گزند حکومت و مردم در امان ماندند.

آیات دیگری همچون آل عمران: ۸ و اعراف: ۱۵۱ و ۱۵۵ به لزوم دعا برای کسب رحمت بیشتر اشاره دارد.

## ۳. نماز و زکات

هر عمل صالحی می‌تواند زمینه ورود انسان به گستره رحمت الهی را مهیا سازد؛ اما عوامل به‌طور خاص در قرآن راهنمای انسان به‌سوی رحمت حق معرفی شده‌اند؛ مانند اقامه نماز و پرداخت زکات: «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ

أَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (نور: ۵۶). از همنشینی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» و «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» فعال بودن اقامه نماز و ادای زکات برای تحصیل رحمت الهی نمایان می‌گردد.

#### ۴. جهاد

از آن رو که پیامبر اکرم ﷺ پیام آور دین جهانی بودند، برای صدور آن به جهانیان، گاهی از شیوه فتح سرزمین‌ها و رساندن ندای اسلام به گوش مردم کمک می‌گرفتند که قرآن آن را «جهاد» می‌نامد. از این‌رو، خدای والا بارها مسلمانان را به جهاد در راه خدا تشویق کرده و پاداش فراوانی برای آن مقرر ساخته که یکی از آنها برخورداری از رحمت است. نمونه‌ای از واژه‌های فعال در کسب رحمت، «جهاد» است: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ... أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا» (نساء: ۹۵ و ۹۶). تمام گناهان مجاهد مثل برگ درختان می‌ریزد؛ همانند زمانی که از مادرش متولد شده باشد و مشمول رحمت بی‌پایان حق می‌گردد. سبب این همه تفضلات «غفور» و «رحیم» بودن خداست (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۷۸). از همنشینی «الْمُجَاهِدِينَ» و «رَحْمَةً» و «رحیمًا»، فعالیت جهاد در کسب رحمت برای مجاهدان برداشت می‌شود؛ به این معنا که هر کس در راه خدا جهاد کند زمینه برای کسب رحمت الهی را فراهم می‌سازد.

#### ۵. انفاق

«انفاق» کاری اجتماعی است و از سوی افرادی انجام می‌شود که حس مهرورزی نسبت به دیگران دارند. کسی که به دیگران ترحم کند شایستگی توجه و ترحم دیگران، به‌ویژه خدای رحیم را پیدا می‌کند. در همین زمینه، خدای مهربان بارها به توانگران امر فرموده که به نیازمندان انفاق و با این عمل رحمت خدا را کسب کنند: «... مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذْ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ... أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۹۹). براساس همنشینی «مَا يُنْفِقُ» و «سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ» و «رحیم»، انفاق زمینه ورود مؤمنان به گستره رحمت آفریدگار و پروردگار را فراهم می‌آورد؛ یعنی کسی که انفاق در راه خدا را سرلوحه زندگی خویش قرار دهد، چون خدا رحیم است، او را در رحمت خود داخل خواهد کرد.

#### ۶. اصلاح ذات البین

در دین اسلام، خدای منان برای ایجاد پیوند میان مسلمانان و تشویق ایشان برای حمایت یکدیگر، از حس طبیعی بهره‌جسته و اهل اسلام را «برادر» یکدیگر نامیده است تا بدین‌وسیله پایه‌های محبت را میان آنان محکم سازد. یکی از جاهایی که حضرت حق به برادر دینی اجازه دخالت داده، اصلاحگری هنگام اختلاف دو مسلمان است و پاداش این عمل را دریافت رحمت خود قرار داده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات: ۱۰). همنشینی «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ» و «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» بیانگر نقش فعال آشتی دادن مردم در فراهم کردن بستر کسب رحمت الهی است؛ یعنی برقراری صلح در بین برادران دینی و پرهیز از ایجاد اختلاف به‌سبب ترس از خدا، امید نزول رحمت را دربر دارد.

به دنبال پذیرش ایمان و عزم در بندگی، انواع موانع در راه بندگی بروز می‌کند. گاه عوامل تباهی برای انحراف عمدی و عملی انسان و لغزاندن او به مسیر ظلمات پدید می‌آید. استقامت در برابر موانع سعادت و اطاعت و مقاومت در برابر عوامل انحراف از جاده حق، «صبر و شکیبایی» نامیده می‌شود. هرچه خدای رحیم نصیب انسان می‌کند از رحمت اوست. پس خاستگاه مصیبت‌ها نیز رحمت اوست و وظیفه انسان صبر است تا بستر ریزش رحمت مضاعف گردد: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ... وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۵-۱۵۷). در این آیات مرجع «رَحْمَةٌ»، واژه «الصَّابِرِينَ» است؛ یعنی صبر در برابر ترس و گرسنگی و ضرر مالی و جانی و مصیبت‌ها و پناه بردن به خدای بی‌همتا، زمینه نزول رحمت آفریدگار و پروردگار را فراهم ساخته که همین نشان‌دهنده فعال بودن بردباری در برابر نامالایمات زندگی، در تحصیل رحمت الهی و یافتن مسیر درست هدایت است.

#### ۸. تقوا

«تقوا» یعنی: خودنگهداری از آنچه به گناه می‌انجامد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۱). در آیات فراوانی به انسان توصیه شده است تقوا پیشه سازد؛ مانند: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره: ۱۹۷)؛ یا «فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَوَلَهُمْ يَخْرُجُونَ» (اعراف: ۳۵). بنابراین انسان باید بداند که پس از آشنایی با دستورهای الهی و عمل به آنها، نیاز به نگهداری درونی پیدا می‌کند تا هم در راه بماند، هم برای تشخیص درست و نادرست از آن بهره گیرد. این محافظ «تقوا» نام دارد: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (یس: ۴۵). از همنشینی «تقوا» و «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» برمی‌آید که برای مشمول رحمت شدن باید تقوا پیشه کرد. پس داشتن تقوا رحمت الهی را در پی خواهد داشت که هم در دنیا و هم در آخرت نمودار می‌شود.

#### (ب) واژه‌های فعال منفی در کسب رحمت

رحمت و نعمت به دست رب لایزال است. هر که را او متنعم سازد کسی را یارای منع نعمت نیست، و هر که را او محروم کند کسی توان اعطا و بهره‌مند ساختن ندارد. این یک سنت قطعی است. اما خدا حکیم است و به گونه احسن جهان را آفریده است و بدون دلیل کسی را مورد ترحم قرار نمی‌دهد و کسی را از رحمتش محروم نمی‌سازد. پس انسان باید قابلیت دریافت رحمت یا منع آن را فراهم سازد؛ اما گاهی موانعی بر سر راه کسب رحمتش وجود دارد که باید برطرف گردد. اکنون به واژه‌های فعال منفی اشاره می‌شود:

#### ۱. ناسپاسی

انسان پیوسته در معرض نعمت‌های پی‌درپی و فراوان پروردگار قرار دارد و لطف و عنایتش همیشه او را متنعم می‌سازد. از این رو گاهی به خود مغرور گشته، از خدا طلبکار می‌شود. گویا شایستگی اوست که منعم را به انعام واداشته و به جای شکرگزاری و توجه به ولی‌نعمت، تنها از ظاهر نعمت خوشحال می‌شود و آن را به خودش نسبت

می‌دهد. وقتی نعمات از او سلب شود یا به او نعمتی نرسد، ناامید گشته، زبان به ناسپاسی می‌گشاید، و حال آنکه هر نعمتی که خدا عطا می‌کند رحمتی از اوست، نه طلبی که انسان از او دارد و این ناسپاسی، دیگر نعمات را نیز از کف او بیرون می‌کند و او را از رحمت الهی دور و به خشم او نزدیک می‌سازد: «وَلَيْنَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ» (هود: ۹). با هم‌افزایی این آیه با آیه «وَاذِذْ تَادَانَ رَبُّكُمْ لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷)، به‌دست می‌آید که یکی از واژه‌های منفی فعال در کسب رحمت «ناسپاسی» است؛ یعنی در آیه نخست، دادن رحمت و گرفتن آن را به خودش نسبت داده و گرفتن رحمت را مایه ناسپاسی بنده شمرده، با آنکه بنده در هر صورت، موظف به سپاسگزاری است؛ رحمتی داده شود یا گرفته شود؛ زیرا هر دو رحمت است و متناسب با زمینه‌سازی بندگان، پس جایی برای ناسپاسی نمی‌ماند. در آیه دوم، سپاسگزاری بندگان را عامل افزایش نعمت شمرده و مفهومش این است که اگر ناسپاسی کنند نه‌تنها رحمت خود را نازل نمی‌کند، بلکه عذاب را جایگزین آن خواهد ساخت. پس ناسپاسی از گناهان است و بر پایه ملازمه میان عمل صالح و رحمت، با انتفای یک طرف (عمل صالح)، طرف دیگر (رحمت) نیز منتفی می‌شود.

## ۲. گناه

یکی از نعمات الهی برای انسان «نفس» است که به اذن خدای متعالی به بدی فرمان می‌دهد؛ اما وظیفه انسان تسلیم نشدن در برابر اوامر نفس و ایستادگی است. اگر موفق به ایستادگی نشود و تسلیم اوامر او گردد از رحمت الهی دور می‌گردد و کسی که توفیق ترک گناه می‌یابد به سبب شمول رحمت الهی است: «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف: ۵۳). در این آیه امر به گناه از طرف نفس طبیعی دانسته شده، لیکن عدم ارتکاب گناه از سوی انسان، در سایه رحمت الهی است و به قابلیت خودساخته بستگی دارد. اگر انسان از هوای نفس خویش اطاعت کند و مرتکب گناه شود ملازمه میان «رحمت» و «تقوا» به هم می‌خورد؛ یعنی تقوا از میان می‌رود و با انتفای آن، رحمتی در کار نخواهد بود. پس گناه نقش فعال در منع رحمت دارد.

## ۳. مغرور شدن به داری‌ها و افتادن در دام شرک

انسان در شرایط گوناگون آزمایش می‌شود؛ اگر همیشه به یاد خدا باشد و همه چیز را از او بداند از این امتحان‌ها سربلند بیرون می‌آید؛ اما اگر مغرور شود و خود یا دیگران را در دست یافتن به آن شریک بداند، مشرک شده، رحمت را از خویش دور می‌سازد: «... ثُمَّ إِذَا أَذَقْتَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم: ۳۳). در این آیه شرک، فعال منفی در امتداد کسب رحمت است و چنین اشخاصی وقتی با اندک رحمتی دچار شرک می‌شوند و خدا را فراموش می‌کنند، شایستگی دستیابی به رحمت الهی را از دست می‌دهند. میان «ایمان» و «رحمت» ملازمه است. پس با نبود ایمان، رحمت نیز منتفی می‌شود. آیه دیگری به این واقعیت اشاره کرد است: «قَالَ سَأُوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِن أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَجِينَ» (هود: ۴۳). تنها کسانی محفوظ

می‌ماند که خدا به آنان رحم کند و به پسر نوح رحم نکرد، پس مبرهن می‌گردد که مشرک شایستگی رحمت ندارد، مگر اینکه ایمان بیاورد. بنابراین شرک، فعال در دوری از رحمت و ایمان نیز فعال در کسب رحمت است. شاهد نجات یافتن ایمان آوردندگان به حضرت نوح علیه السلام و غرق شدن مشرکان است، حتی پسر حضرت نوح علیه السلام.

#### ۴. ناامیدی از رحمت حق

انسان به سبب فراز و نشیب‌های فراوان زندگی و قرار گرفتن در معرض وسوسه‌های شیطان، گاهی در دام شیطان اسیر شده، مرتکب معصیت می‌گردد و چون شیطان راه نفوذ پیدا کرد او را رها نمی‌کند و به او تلقین می‌نماید که دیگر راه برگشتی ندارد. همین امر سبب ناامیدی انسان از رحمت بی‌حد و حصر پروردگار می‌شود و او را در تباهی غرق می‌کند: «وَ إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِن تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْتُلُونَ» (روم: ۳۶). در این آیه، ناامیدی نقش فعال منفی در کسب رحمت دارد و مانع کسب رحمت می‌شود؛ زیرا موجب ادامه گناه و انتفای تقوا و در نتیجه، انتفای رحمت از او می‌شود.

#### ۵. ضلالت

شیاطین با ترفندهای فراوان به سراغ انسان می‌آیند و با فریب او، راه صلاح را فساد جلوه داده، راه فساد را صلاح معرفی می‌کنند و بدین سان، انسان را گمراه می‌سازند. آفریدگار بی‌همتا البته همیشه در کنار مؤمنان است و با رحمت بی‌منتهای خود صراط مستقیم را رهنمون می‌شود تا گمراهان جز پیروان خود را گمراه نسازند. خدای تعالی در این باره می‌فرماید: «قَالَ وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر: ۵۶)، اما زمانی که انسان مسیر گمراهی در پیش گرفت خدای تعالی نیز او را رها خواهد کرد و همین موجب دوری او از رحمت الهی خواهد شد. پس گمراهی فعال منفی در کسب رحمت است.

#### واژه‌های منفعل از وجود رحمت

آنچه در دنیا و آخرت نصیب انسان می‌شود از امور مادی، یا معنوی، همگی آثار رحمتی است از جانب آفریدگار یکتا که بدون هیچ چشمداشتی، به مخلوقاتش ارزانی می‌دارد. واژه‌ها و عبارات منفعل از وجود رحمت الهی عبارتند از: زنده شدن زمین و نرمخویی و توفیق رویکرد به عمل صالح و ترکیه و نجات و نصرت الهی و دستیابی به بهشت برین و رضوان الهی.

#### یک. زنده شدن زمین

از واژه‌هایی که می‌توان آن را منفعل از وجود رحمت دانست، «احیای زمین» است: «فَأَنْظِرُهُ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۵۰). مراد از رحمت خدا بارانی است که از ابرها فرو می‌ریزد و آثار آن عبارت است از: هر چیزی که بر آمدن باران مترتب شود؛ زیرا گیاه و درخت و میوه در عین اینکه آثار باران هستند، آثار حیات یافتن



زمین بعد از مردنش نیز به‌شمار می‌آیند. از این رو در آیه شریفه، باران را «رحمت خدا» و کیفیت زنده کردن زمین بعد از مردنش راه، آثار آن خوانده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۲). این آیه نشان از رحمت عام الهی دارد که شامل تمام موجودات عالم می‌شود.

## دو. نرمخویی

مهربانی و نرمخویی از صفاتی است که سبب جذب مخاطب و افزایش طرفداران انسان می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ نیز با مردم از سر محبت و دلسوزی برخورد می‌کردند. خدای مهربان به پیامبر ﷺ می‌فرماید: این نرمخویی تو که برخاسته از رحمت خداست، مایه گرایش مردم سوی توست: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظًا لَفُتِحُوا مِنْ...» (آل عمران: ۱۵۹). از همنشینی «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ» و «لِنْتَ لَهُمْ» به دست می‌آید که نرمخویی پیامبر ﷺ متأثر و منفعل از رحمت الهی است.

## سه. توفیق رویکرد به عمل صالح

انجام دادن عمل صالح در کنار ایمان، از سفارش‌های قرآن برای همگان است. میان عمل صالح و رحمت، ملازمه وجود دارد و این ملازمه دوسویه است؛ یعنی انتفای یکی سبب انتفای دیگری است. پس به همان اندازه که عمل صالح مایه نزول رحمت است، رحمت الهی نیز عامل ایجاد رویکرد به عمل صالح خواهد بود: «وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۹). براساس همنشینی «أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ» و «فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ»، توفیق انجام عمل صالح و انسان صالح شدن منفعل از رحمت پروردگار است و همین مسیر را برای تحصیل رضایت الهی باز خواهد کرد.

## چهار. توفیق تزکیه

یکی دیگر از همشینی‌های منفعل از رحمت، توفیق تزکیه و خودسازی است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا...» (نور: ۲۱). از همنشینی «لَوْلَا... رَحْمَتُهُ» و «مَا زَكَا»، به دست می‌آید کسی که پاکی نصیب او شده تنها به برکت رحمت و فضل آفریدگار و پروردگار است؛ زیرا تا او نخواهد کسی را یاری کسب پاکیزگی نیست.

## پنج. نجات و نصرت الهی

خدای متعالی خالق انسان و یاور او در تمام لحظات زندگی است؛ اما انسان به سبب غرق شدن در دنیا و غفلت از او، تنها موقعی که از تمام اسباب ناامید می‌شود، متوجه خدا گشته، یاری او را لمس می‌کند و با تمام وجودش درک می‌کند که اگر خدا بخواهد به کسی نفعی رساند و او را یاری کند، هیچ کس را یاری منع نیست و اگر بخواهد به کسی ضرری برساند، کسی توان ایستادگی در برابر او را ندارد: «فَأَنْجِيئَهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا» (اعراف: ۷۲)؛ و (هود: ۵۸، ۶۶ و ۹۴). در این چند آیه از همنشینی «فَأَنْجِيئَهُ» و «بِرَحْمَةٍ مِنَّا»، منفعل بودن یاری و نجات دادن

مؤمنان از رحمت الهی نمایان است. در آیه دیگری از همنشینی «ارْحَمْنَا» و «فَانصُرْنَا»، انفعال نصرت از رحمت الهی فهمیده می‌شود: «...رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْنَا مَا لَا... وَ ارْحَمْنَا اَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلٰی الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۸). در آیات یادشده باری شونده باید بستر انفعال و ایجاد نصرت را فراهم کند، که ایمان به خدا و پیروی از پیامبر اوست. پس تا این زمینه فراهم نگردد ملازمه میان رحمت و نصرت نیز برقرار نخواهد شد.

نش. دستیابی به بهشت برین و رضوان الهی

آنچه در آخرت در انتظار انسان است محصول عملکرد او در دنیاست، و آنچه خدای متعالی برای انسان می‌پسندد بهترین آنهاست که همان بهشت و همجواری الهی است. برای رسیدن به این موهبت پروردگار، انسان باید تمام تلاش خود را به کار گیرد. در آخرت این رحمت به صورت جنت جلوه می‌کند: «أَهْوَلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ» (اعراف: ۴۹). همنشینی «لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ» و «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ» نشان می‌دهد که یکی از آثار رحمت برای مؤمنان ورود به بهشت است که منفعل از او و شامل حال کسانی است که عمل صالح انجام داده‌اند، نه کسانی که ثروت جمع کرده و به‌واسطه آن مغرور گشته و هیچ‌کس جز خود را لایق رحمت الهی نمی‌دانند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۳).

در آیه دیگری، رضوان را نیز بهره‌بندگان می‌داند: «يُسِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۲۱). براساس همنشینی «بِرَحْمَةٍ مِنْهُ» و «جَنَّتٍ» و «رِضْوَانٍ»، اهل ایمان و عمل صالح به‌واسطه رحمت او به رضوان الهی خواهند رسید. «رضوان» به‌معنای خشنودی بسیار است و چون بزرگ‌ترین رضا، خشنودی خدای متعالی است، واژه «رضوان» در قرآن به هرچه که از اوست اختصاص یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۶).

### واژگان ملازم رحمت

واژه‌های «ملازم» یا «استلزام معنایی» به واژه‌هایی اطلاق می‌گردد که تحقق مفهوم یک واژه یا یک جمله مستلزم تحقق مفهوم واژه و یا جمله دیگری می‌شود؛ مثلاً، تصور واژه «خورشید» به‌طور مفهومی مستلزم واژه «نور» است (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷).

شایان ذکر است که ملازمه دو گونه دارد: دوسویه و تک‌سویه. در ادامه واژه‌های ملازم رحمت در قرآن تبیین می‌شود:

### الف) واژگان گویای مفهوم خدا

یکی از واژه‌های فعال و ملازم همیشگی رحمت، واژه «خدا» است. این تلازم به صورت یک‌سویه و از سوی خدای رحمان به‌سمت همه موجودات، به‌ویژه انسان در جریان بوده و با معنای اساسی «رحمت» - اعطا برای تأمین حاجت نیازمند - نیز سازگاری تام دارد؛ زیرا جز خدای ارحم‌الرحامین کسی را یارای تشخیص نیاز مخلوقات و افاضه به میزان احتیاج آنها نیست.

این گونه ملازمه در قالب واژه‌های «الله» و «رب» و ظرف «من لدن» و ضمیر متکلم مع‌الغیر و غایب آمده است که به برخی از آیات اشاره می‌شود:

یکم. الله

جهان‌بینی قرآن اصولاً خدامداری است. در این دستگاه، تصور بر این است که «الله» از بالا بر کل دستگاه فرمانروایی دارد و بر ساخت معناشناختی همه واژگان کلیدی به‌صورتی بسیار عمیق نافذ است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۹). در بعضی آیات، نسبت «رحمت» به خدا با واژه «الله» آمده است:

«فَمِمَّا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹). در این آیه، رحمت و نرم‌خویی پیامبر ﷺ به خدا نسبت داده شده است و فرموده: تو به همان رحمتی که از جانب خدا دارا بودی و متصف به «رحمة للعالمین» گردیدی، از جرم آنها بگذر و آنان را به اذن خدا عفو کن (امین، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۳۱۱).

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا... أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۲۱۸) این آیه متوجه حال مؤمنانی است که کنار هجرت و جهاد در راه خدا، جرمی مرتکب شده بودند و با این‌همه، به آموزش و رحمت خدا امید داشتند؛ زیرا بنده در همه حالاتش باید میان خوف و رجا باشد و به اعمال خود مغرور نشود و از رحمت خدا مأیوس نگردد. خدا نزد حسن ظن بنده‌اش بوده و آموزش و رحمت او گسترده است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۹). پس رحمت، تنها به‌دست خداست و به هریک از بندگان که بخواهد، می‌رساند، هرچند در تصور بنده‌اش ننگند.

در آیات پیش‌گفته میان واژه «رحمت» و «الله» ملازمه برقرار است که نشان از صاحب رحمت، یعنی «الله» دارد. آیات دیگری نیز به این تلازم اشاره دارد: آل عمران: ۱۰۷؛ اعراف: ۵۶؛ روم: ۵۰؛ فتح: ۲۵؛ شوری: ۸؛ فاطر: ۲؛ احزاب: ۱۷؛ انعام: ۱۵۷؛ نور: ۱۰.

دوم. ربّ

در شماری از آیات در نسبت رحمت به خدا، واژه «ربّ» آمده و میان‌هدای رحمت و پروردگار تلازم برقرار شده است: «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ» (انعام: ۱۳۳). در این آیه فرمود: آفریدگار تو از بندگان و عبادتشان بی‌نیاز است. او کانون رحمت است؛ یعنی به مردم رحم می‌کند و آنها را مکلف می‌سازد تا منافع بزرگی در اختیارشان بگذارد و اینها به‌دست نمی‌آید، مگر در پرتو انجام تکالیف همراه با تعظیم خدا (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۱۰).

این آیات نیز نشانگر تلازم میان نزول رحمت و ربّ هستند: «قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر: ۵۶)؛ «فَلَوْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي...» (حجر: ۱۰۰)؛ «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۷)؛ نیز: اعراف: ۱۵۱؛ هود: ۲۸؛ توبه: ۲۱؛ بقره: ۱۷۸، ۲۸۶؛ انعام: ۱۴۷؛ اعراف: ۲۳، ۱۴۹، ۱۵۴ و ۲۰۳؛ یونس: ۵۷.

گاه ملازمه میان رحمت و خدا، با ظرف «من لدنک» (آل عمران: ۸؛ کهف: ۱۰) و با ضمیر مع‌الغیر (هود: ۹؛ انبیاء: ۷۵ و ۷۶؛ مؤمنون: ۷۵) و ضمیر غایب (شوری: ۸؛ هود: ۶۳؛ جاثیه: ۳۰؛ بقره: ۶۴؛ آل عمران: ۷۴؛ نساء: ۹۶) آمده است.

(ب) ایمان به خدا و رسول ﷺ

ایمان نخستین و ارزشمندترین چیزی است که می‌تواند انسان را در جلب رحمت خاص الهی یاری کند. انسان با نور ایمان در مسیر تعالی و رشد قرار می‌گیرد و لیاقت دریافت موهبت‌های الهی را پیدا می‌کند، در آیات قرآن برای نشان دادن مقدمات لازم برای کسب رحمت، گاه میان رحمت و زمینه‌های لازم آن تلازم برقرار شده است؛ مانند: میان «ایمان به خدا» و رحمت و «ایمان به رسول» و رحمت: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ... فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ» (نساء: ۱۷۵).

«وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷). در این آیات پس از برشمردن ویژگی‌های خاص مؤمنان، میان آنان و رحمت ملازمه برقرار کرده و به آنان وعده رحمت خاص خود را داده است؛ یعنی اگر در پرتو ایمان واقعی، امر به معروف و نماز و زکات و اطاعت خدا و رسول را انجام ندهند، مشمول رحمت الهی نخواهند شد؛ زیرا خدا حکیم است و با تدبیر خود، جهان را به گونه‌ای سامان داده که ایمان ملازم رحمت خاص باشد.

از سوی دیگر، ایمان به خدا باید با ایمان به رسول ﷺ کامل شود تا رحمت الهی شامل حال مؤمن گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ...» (حدید: ۲).

(ج) عمل صالح

در فرهنگ قرآن، خدای حکیم به ایمان بسنده نکرده و آن را برای دخول در رحمت کافی ندانسته است. پس انسان مؤمن در مسیر زندگی باید اعمالی انجام دهد که نشانگر ایمان واقعی او به خدا باشد: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ» (جاثیه: ۳۰). در این آیه افزون بر ایمان، عمل صالح را نیز شرط دخول در رحمت خاص آفریدگار معرفی کرده و با آوردن «صالحات» به صورت جمع و همراه با «ال»، نشان داده که سراسر زندگی و تمام اعمال او باید صالح باشد.

(د) تقوا

«تقوا» یعنی: مراقبت و خود نگه‌داری از آنچه به گناه می‌انجامد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸). در آیات فراوانی به اهل ایمان سفارش شده است که تقوا پیشه سازند؛ اما گاه تقوا را لازمه رحمت معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ» (حدید: ۲۸). از لوازم نزول رحمت خدای یکتا، افزون بر ایمان به خدا و رسول، داشتن تقواست که نوری در مسیر رسیدن به کمال و سبب آموزش گناهان پیشین می‌شود و همه برکات به‌علت غفور و رحیم بودن خداست.

تحلیل معنایی رحمت در قرآن

برای آنکه در تحلیل معناشناسانه بتوان از واژه‌های ملازم بهره برد، باید لوازم رحمت را در قالب مؤلفه‌های معنایی بیان شده در علم معناشناسی بررسی کرد:

۱) مؤلفه‌های معنایی رحمت

یکی از روش‌های تبیین مؤلفه‌های معنایی یک واژه تحلیل مؤلفه‌ای است. به کمک این شیوه می‌توان شرایط لازم و کافی را به‌گونه مختصر بیان کرد. برای نمونه، می‌توان تقابل میان چهار واژه «مرد» و «زن» و «پسر» و «دختر» را بر پایه مؤلفه‌های معنایی به شکل زیر نشان داد:

مرد [+ انسان] [+ مذکر] [+ بالغ]

زن [+ انسان] [- مذکر] [+ بالغ]

پسر [+ انسان] [+ مذکر] [- بالغ]

دختر [+ انسان] [- مذکر] [- بالغ]

در این تحلیل، هر مؤلفه معنایی در میان دو قلاب و به کمک شاخص‌های دوگانه «+» یا «-» مشخص شده است. نشانه [+ مذکر] به معنای «مذکر است» به کار می‌رود و معادل [- مؤنث] «مذکر نیست» به حساب می‌آید. در چنین شرایطی، «مرد» از طریق دو مؤلفه [+ مذکر] و [+ بالغ] از «دختر» متمایز می‌گردد و به کمک مؤلفه [+ مذکر] در تقابل با «زن» قرار می‌گیرد (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۸).

بر همین اساس، می‌توان مؤلفه‌های معنایی «رحمت» در قرآن را نیز تحلیل کرد. واژه‌های ملازم رحمت در قرآن که در میدان معناشناسی واژه‌های ملازم بیان شد، «الله» و «ایمان» و «عمل صالح» و «تقوا» است. از این رو می‌توان ملازم‌های رحمت را با تحلیل مؤلفه‌ای چنین بیان کرد: رحمت در قرآن: [+ الله]، [+ ایمان]، [+ عمل صالح]، [+ تقوا]. وقتی «الله» به معنای اعطا و افاضه (معنای پایه) اضافه می‌شود نشان از این دارد که تنها خداست که می‌تواند رحمت را بر بندگان افاضه کند و با افزودن ایمان، عمل صالح و تقوا بر آن، به دست می‌آید که خدا تنها به بندگانی که این سه ویژگی را دارند رحمت را افاضه خواهد نمود. بنابراین هرگاه یکی از این امور از انسان سلب شود، رحمت خاص الهی شامل حالش نخواهد شد. با توجه به ملازم‌های رحمت، خدا تنها کسی است که رحمت از او صادر می‌شود و اولین گام در جلب رحمت، ایمان به خدا و رسول اوست، هرچند این امر کافی نبوده و برای اثبات باور قلبی به یگانگی او، نیازمند عمل صالح نیز هست و در نهایت، لازمه استمرار این راه، داشتن تقوای الهی برای حفظ رحمت اوست. بر این اساس، معنای نسبی اولیه رحمت یعنی: «آنچه به کسی داده می‌شود که ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد و تقوای الهی داشته باشد».

۲) واژه‌های کلیدی و کانونی رحمت در قرآن

برخی واژه‌های پیرامونی رحمت نقش کانونی دارند و نسبت به واژگان کلیدی در ساختار جهان‌بینی رحمت اهمیت بیشتری دارند؛ زیرا واژگان کلیدی کلمات مهمی هستند که در اطراف یک واژه گرد می‌آیند و با آن در ارتباط مستقیم هستند. واژگان کانونی افزون بر این ویژگی، در قالب کلمه مرکزی، پدیدآورنده وحدت در میدان‌های زیرمجموعه‌ای خود نیز به‌شمار می‌روند و نقش متمایزکننده‌ای دارند.

نخستین رتبه اهمیت از آن ملازم‌ها و شاخص‌های رحمت است که در تحلیل مؤلفه‌ای به آن اشاره شد و همگی افزون بر کلیدی بودن، در حوزه‌های ویژه خود جزء واژه‌های کانونی نیز هستند؛ زیرا بدون آنها، رحمت خاص الهی شامل کسی نمی‌شود. در این میان، بعد از «الله» صفت ربوبیت الهی مهم‌ترین نقش را داراست و قرآن کریم افزون بر خالقیت، ربوبیت را نیز محور توحید دانسته، تنها ربی را که شایسته تدبیر امور و نزول رحمت می‌داند همان خدای یکتاست. همچنین زمینه‌ساز جلب رحمت را اطاعت از خدا و رسول و قرآن، نیز درخواست رحمت و نماز و زکات و جهاد و انفاق و اصلاح ذات‌البین و صبر و تقوا می‌داند.

آری، انسان در فطرت خود شایستگی دریافت رحمت الهی را دارد، فقط باید زمینه‌های جلب آن را فراهم و موانعش را برطرف سازد تا در مسیر کمال قرار گیرد و به سوی سعادت دنیوی و اخروی رهسپار گردد. بنابراین واژه‌های «الله» و «ایمان» و «عمل صالح» و «تقوا» افزون بر کلیدی بودن و قرار گرفتن پیرامون «رحمت»، واژگان کانونی و پدیدارساز وحدت در میدان‌های زیرمجموعه خود نیز هستند. همه واژه‌های فعال در رحمت (آنها که ملازم رحمت‌اند یا در کمال کسب رحمت نقش دارند) زیرمجموعه واژگان کانونی‌اند که بدون آنها دیگر کلمات فعال هیچ نقشی در رحمت ندارند. برای نمونه، درخواست رحمت، وقتی در کسب رحمت نقش دارد که با محوریت رب و ایمان به خدا صورت گیرد.

با توجه به آنچه ذکر شد، چیزی که «رحمت» نامیده شده و بنده با اطاعت و فرمانبرداری آن را دریافت می‌کند و آثار پیش گفته را در پی دارد «حمایت و یاری آفریدگار و پروردگار» است. مؤید این سخن آیتی است که به‌طور صریح به حمایت و پشتیبانی آفریدگار و پروردگار اشاره دارد:

«وَأَتَانِي مِنْهُ رَحْمَةٌ فَمَنْ يُنْصِرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ» (هود: ۶۳). در این آیه مراد از «رحمت» در «آتانی مِنْهُ رَحْمَةٌ»، به قرینه پرسش در «فَمَنْ يُنْصِرُنِي مِنَ اللَّهِ»، همان حمایت و نصرت است. پس مفهوم آیه چنین می‌شود: (صالح) گفت ای مردم! به من خیر دهید در صورتی که آفریدگار و پروردگارم حجتی به من داده و مرا مشمول حمایت خود کرده باشد، اگر او را نافرمانی کنم، چه کسی مرا در برابر او حمایت و یاری می‌کند؟ (نه تنها کسی نیست، بلکه جلب رضایت شما با نافرمانی خدا) سبب فزونی خسران من خواهد شد.

«قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَ لَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا» (احزاب: ۱۷). تقابل «سوءاً» و «رحمة» و تکمیل جمله با «وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا» نشان‌دهنده این نکته است که یاری در برابر «سوء» و بیانگر مقابل «رحمة» است. پس «سوء» همان آسیب و «رحمت» یاری و حمایت خداست. بنابراین معنای آیه چنین خواهد بود: «بگو اگر او بخواهد به شما آسیب یا حمایتی برساند، کیست که بتواند در مقابل خدا، شما را حفظ کند و بی‌شک، جز خدا ولی و یاری نخواهند یافت».

«وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَ الظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ» (شوری: ۸). ستمگران مشمول نصرت آفریدگار و پروردگار نخواهند شد. مراد از رحمت حمایت اوست. پس معنای آیه این گونه خواهد بود: «اما هر کس را بخواهد در دایره حمایت خود درمی‌آورد، درحالی که ستمگران از نصرت و حمایت او محروم‌اند».

– «وَأَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْيِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرِّحْمَانُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِّنْ دُونِ الرَّحْمَانِ» (ملک: ۱۹ و ۲۰).

آیه نخست به جایگاه «رحمان» و حفظ پرندگان در آسمان هنگام پرواز و جلوگیری از سقوط آنان اشاره دارد و آیه دوم با خطاب به مشرکان، از همان صفت یاری و حمایت سخن می‌گوید که فقط از «رحمان» برمی‌آید و از بت‌هایی که شریک او قرار داده‌اند، هیچ کاری ساخته نیست. پس هر جا در قرآن، از «رحمت» یاد شده، مقصود حمایت و پشتیبانی آفریدگار و پروردگار است که به شکل عام و خاص – با شروط یاد شده – شامل حال موجودات می‌گردد.

براین اساس معنای «رحمت» چنین خواهد شد: «حمایت عام» که همه موجودات را دربر می‌گیرد و «حمایت خاص» که از سوی خدای یکتا فقط به کسانی هدیه می‌شود که ایمان آورند و تقوا داشته باشند و عمل صالح را پیشه خود سازند.

### نتیجه‌گیری

در پی جستار از میدان معنایی و کاربردها و همشینی‌های رحمت در قرآن این نتایج به دست آمد:

۱. یکی از مکاتب معناشناسی که میان مسلمانان با اقبال بیشتری روبه‌رو گشته و نتایج بهتری در کشف معانی واژگان قرآنی به دست داده، مکتب «ساختارگرا» است. در این پژوهش، کاستی‌های روش /ایروتسو با افزودن روش مؤلفه‌ای تکمیل شده است، تا معنای نسبی رحمت به شیوه‌ای دقیق تر به دست آید.

۲. معنای اساسی رحمت در عرف عام عرب، عطوفت و اعطا و افاضه به هر صاحب استعدادی، برای تأمین نیاز اوست.

۳. واژه‌های فعال مثبت بستر ساز کسب رحمت، اطاعت خدا و رسول و قرآن، درخواست رحمت، نماز و زکات، جهاد و انفاق و اصلاح ذات‌البین و صبر و تقواست.

۴. واژه‌های فعال منفی و زمینه‌ساز منع رحمت، ناسپاسی و گناه و مغرور شدن به دارایی‌ها و افتادن در دام شرک است.

۵. واژه‌های منفعل متأثر از وجود رحمت، زنده شدن زمین و نرمخویی و توفیق رویکرد به عمل صالح و تزکیه و نجات و نصرت الهی و دستیابی به بهشت برین و رضوان است.

۶. واژگان ملازم همیشگی رحمت، کلمات بیانگر مفهوم خدا (ربّ و الله) و ایمان و عمل صالح و تقواست.

۷. از تحلیل همنشینی واژگان پیش‌گفته با رحمت، معنای نسبی آن به دست آمد؛ یعنی «حمایت عام» که شامل همه موجودات می‌شود و «حمایت خاص» که ویژه مؤمنان باتقوا و اطاعت‌پیشه است.

## منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- احمد مختار، عمر، ۱۹۹۸م، *علم الدلالة*، قاهره، عالم الکتب.
- اختیار، منصور، ۱۳۷۲، *معنائشناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- امین، سیده نصرت بیگم، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۸، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- تهانوی، محمدعلی بن علی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوهری، اسماعیل، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم الدار الشامیه.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعاریف للمطبوعات.
- صفوی، کوروش، ۱۳۹۳، *درآمدی بر معنائشناسی*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ، ۱۳۹۴، *معنی‌شناسی کاربردی*، تهران، همشهری.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ق، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کاشانی، ملا فتح‌الله، ۱۳۳۶، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مهنا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان اللسان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.



## چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی انسان در جهت بندگی

rez.mansoor@yahoo.com

رضا شاه‌منصوری / دانشجوی دکتری تربیت مدرس اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف قم

بهروز محمدی منفرد / استادیار گروه اخلاق، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

### چکیده

قرآن کریم خود را کتاب هدایت به مسیر عبودیت معرفی می‌نماید و از روش‌های گوناگونی برای نیل آدمی به مقام بندگی استفاده می‌کند. از جمله این روش‌ها استفاده از یکی از مبادی افعال است. این منبع وحیانی با معرفت‌دهی خاص از مبادی فعل در ایجاد انگیزش برای عمل به وظایف بندگی و رسیدن به درجات عالی عبودیت بهره می‌گیرد. هدف از این تحقیق بررسی چگونگی معرفت‌دهی قرآن کریم و بهره‌مندی از مبادی فعل در جهت ایجاد انگیزش برای تعالی بندگی است. روش تحقیق «توصیفی - تحلیلی» است. نتیجه تحقیق آن است که معرفت‌دهی قرآن کریم کاملاً هدفمند بوده و در آن مبادی فعل، همچون تصور، تصدیق به فایده و شوق مدنظر قرار گرفته و در جهت ایجاد انگیزه در انسان برای حرکت در مسیر عبودیت است. همچنین قرآن کریم تأثیر ویژه‌ای در جهت تقویت گرایش‌ها و امیال باطنی که موافق با عبودیت هستند، دارد. معرفت‌دهی قرآن کریم تأثیری مهم در تضعیف امیال و گرایش‌های باطنی مخالف با بندگی نیز دارد.

**کلیدواژه‌ها:** انگیزش، مبادی افعال، معرفت‌دهی هدفمند، گرایش‌های فطری، بندگی.

قرآن کریم، محکم‌ترین و متقن‌ترین منبع دینی، هدف از خلقت جن و انس را «بندگی» بیان می‌کند (ذاریات: ۵۶). از سوی دیگر، خود را کتاب «هدایت» برای بشریت معرفی می‌نماید (بقره: ۲). بنابر نظر برخی بزرگان، منظور از تبیان کل شیء بودن قرآن کریم «هدایت به مسیر بندگی» است. بنابراین باید گفت: قرآن کریم برای هدایت بشر در مسیر توحید و عبودیت از هیچ کاری فروگذار نکرده است.

نکته مهمی که باید مورد نظر قرار داد این است که معرفت‌دهی قرآن کریم کاملاً هدفمند است و تمام معارف بیان شده در قرآن کریم و نوع تبیین آنها دارای اهدافی متناسب با خلقت و فطرت انسان است. این معرفت‌دهی هدفمند سعی دارد تا با توجه به مبادی فعل و ویژگی‌های باطنی انسان، او را به سوی بندگی ترغیب کند. در این سبک ویژه معرفت‌دهی، مبادی فعل، همچون تصور، تصدیق به فایده و شوق مدنظر قرار گرفته و در جهت ایجاد انگیزه در انسان برای حرکت در مسیر عبودیت از آنها استفاده شده است. موضوعی که این تحقیق در نظر گرفته شده، چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی بندگی است. با وجود اهمیت این موضوع کمتر بدان توجه شده است و در حد خود، نو به‌شمار می‌رود.

در این تحقیق سعی بر آن است تا در شیوه بیان معارف در قرآن کریم بازنگری صورت گیرد و از هدفمند بودن معرفت‌دهی در قرآن و تأثیر دقیق و ویژه معارف در مبادی بندگی پرده برداشته شود.

این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که آیا قرآن کریم به مبادی افعال توجه دارد؟ قرآن کریم برای تعالی بندگی چگونه معرفت‌دهی می‌کند؟ چگونه قرآن کریم با معرفت‌دهی هدفمند از مبادی فعل در جهت ایجاد پیشینه مسئله یا مبحث بهره می‌برد؟

درباره پیشینه این مسئله باید گفت: در عمده منابع به صورت متمرکز و تفصیلی، مسئله توجه قرآن کریم به مبادی فعل و معرفت‌دهی هدفمند آن در این زمینه بررسی شده است. در بیشتر کتب اخلاقی از قرآن، به‌مثابه منبع دینی در استنباط گزاره‌های اخلاقی استفاده شده است. در علم روان‌شناسی، به صورت گسترده، بحث انگیزش مطرح شده، اما عمده مباحث ارائه شده پیرامون منشأ انگیزش (مانند نیاز، هیجان و شناخت) است و بحثی درباره تأثیر قرآن در انگیزش و مبادی فعل صورت نگرفته است. از سوی دیگر، در برخی کتب، مانند کتاب *فطرت* شهید مطهری به تفصیل مبادی فعل یا گرایش‌های فطری انسان تبیین شده، اما از تأثیر قرآن در مبادی فعل و یا ارتباط فطریات انسان با مقوله انگیزش بحث نشده است. در برخی کتب اخلاقی همچون *اخلاق در قرآن* اثر آیت‌الله مصباح از جایگاه برخی گرایش‌های فطری در قرآن بحث شده، اما به صورت متمرکز استفاده قرآن از این فطریات در جهت انگیزش بندگان یا معرفت‌دهی هدفمند قرآن و نگاه ویژه آن به مبادی فعل بررسی نگردیده است.

بنابراین وجه امتیاز این پژوهش که در نوبه خود نگاهی نو به تأثیر قرآن کریم در بندگی و عبودیت است، تمرکز بر استفاده قرآن کریم از مبادی فعل و تأثیر انگیزشی ویژه قرآن کریم در تعالی بندگی از طریق معرفت‌دهی هدفمند است.

روش تحقیق «توصیفی - تحلیلی» بوده و برای حل مسئله از آیات قرآن کریم و روایات و ادله عقلی استفاده شده است.

### مفهوم‌شناسی

مهم‌ترین مفهومی که باید بررسی شود مفهوم «انگیزش» است. معنای واژه «انگیزش» با معنای واژه «انگیزه» متفاوت است. «انگیزه» یا همان «نیت» (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه «انگیزه») در لغت به معنای قصد قلبی انسان است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۹۴) و در اصطلاح علم اخلاق، قصد و هدف قلبی است که انسان کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۵). اما «انگیزش» در لغت، به معنای تهییج و تحریک نمودن است (معین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹۳).

درباره معنای اصطلاحی «انگیزش» معانی متعددی بیان شده است که به معنای آن در روان‌شناسی بسنده می‌شود: «انگیزش» حالت روانی انسان است که او را در جهت خاصی تجهیز کرده، به انجام رفتارهایی مشخص و می‌دارد (حقانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲).

### معرفتهای هدفمند قرآن کریم برای انگیزش به سوی بندگی

عبودیت و بندگی جایگاه ویژه‌ای در تعالیم آیات وحی دارد، تا بدانجا که هدف خلقت انس و جن بیان شده است (ذاریات: ۵۶). بندگی همان صراط مستقیمی است که انبیا و اولیای الهی، هم خود در آن قرار داشتند و هم مردم را به آن دعوت می‌کردند (آل عمران: ۵۱ و ۶۴). بنابراین مهم‌ترین مسئله برای انسان، حرکت در مسیر بندگی عبودیت و رسیدن به درجات عالی آن است.

از سوی دیگر، خداوند تعالی قرآن کریم را «تبیان» و بیان کننده همه چیز معرفی می‌نماید: «و نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، و در جای دیگر می‌فرماید: چیزی در قرآن فروگذار نشده است: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸). در این باره ابتدا باید گفت: قرآن کریم کتاب فقه، کلام، ریاضی، فلسفه، تاریخ و مانند آن نیست، بلکه خداوند تعالی قرآن را کتاب هدایت برای متقین معرفی می‌نماید: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَازِبٌ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲). قرآن کتابی برای هدایت بشر در مسیر بندگی است. با توجه به این آیات می‌توان گفت: تبیان بودن قرآن کریم برای همه چیز، در محدوده هدایت بشر است؛ به این معنا که هر چه برای هدایت بشر در مسیر بندگی نیاز باشد در قرآن کریم آمده است.

بنابر نظر علامه طباطبائی وقتی قرآن کتاب هدایت است، پس «تبیان» بودن برای «کُلُّ شَيْءٍ» یعنی: هرآنچه برای امر هدایت نیاز است؛ مانند معارف حقیقی متعلق به مبدأ، معاد، اخلاق فاضله، شرایع الهیه، داستان‌ها و مواعظ قرآن کریم که در این باره آورده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

هدایت در مسیر بندگی ابعاد گوناگونی دارد که قرآن کریم همه آنها را مدنظر قرار داده و از هیچ چیزی در این باره فروگذار ننموده است. از جمله ابعاد مهم بندگی بعد انگیزشی است. قرآن کریم رویکرد ویژه‌ای به انگیزش مؤمنان به سوی بندگی دارد که تبیین آن، هدف اصلی این پژوهش است.

### نسبت مبادی افعال اختیاری با انگیزش

قبل از بررسی کیفیت انگیزش در قرآن کریم، برای حرکت در مسیر عبودیت، باید به نکاتی مانند چگونگی افعال اختیاری و مبادی آنها و نسبت آنها با انگیزش اشاره کرد.

«انگیزش» نیروی محرک درونی است که انسان را به سوی حرکتی خاص با هدفی مشخص حرکت می‌دهد. در روان‌شناسی عوامل گوناگونی، مانند شناخت‌ها، نیازها و هیجان‌ها برای به‌وجود آمدن انگیزش در انسان ذکر شده است (حقانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۳).

در ادامه باید به این نکته اشاره کرد که بنابر نظر بسیاری از بزرگان، مبادی افعال اختیاری انسان چهار مرحله دارد: مرحله اول تصور فعل و تصدیق به فایده آن است. مرحله دوم شوق نفس به سمت آن فعل مطلوب است. مرحله سوم اراده انسان برای انجام فعل است. مرحله چهارم انجام فعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۱۹).

بنابراین انسان برای انجام یک فعل، ابتدا فواید آن را تصور می‌کند و در صورت وجود فوایدی در انجام آن، تصدیق به فایده می‌کند. در مرحله بعد، با تصدیق به فایده، نفس او شوق به انجام کار پیدا می‌نماید. در مرحله سوم این شوق مؤکد می‌شود و انسان عزم برای انجام کار را اراده می‌نماید.

برای روشن شدن جایگاه انگیزش در مبادی فعل، می‌توان گفت: انگیزش مصلحت و فایده‌ای نیست که تصدیق شود، بلکه بعد از علم به وجود مصلحت و منفعت در یک فعل، در انسان شوق و انگیزش رخ می‌دهد. پس باید گفت: علم و شناخت انسان مقدم بر انگیزش است و انگیزش نیز مقدم بر اراده فعل. بنابراین جایگاه انگیزش در مبادی افعال همان جایگاه شوق است (حقانی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹).

نکته مهم این است که یکی از عوامل مؤثر در تحولات گوناگون در مبادی فعل، به‌ویژه مرحله انگیزش و در پی آن تحولات گوناگون در افعال، مسئله شناخت و معرفت است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳).

طبیعتاً آن دسته از افعال انسان که در چهارچوب بندگی قرار می‌گیرد نیز از این قاعده مستثنا نبوده و دارای مبادی مذکور است. بنابراین شناخت و معرفت در بندگی نیز همین تأثیر ویژه را داراست.

حال باید به این مسئله پرداخت که قرآن کریم معرفت‌دهی خود را چگونه انجام می‌دهد؟ و آیا این فرایند درونی، بندگی را مدنظر قرار داده است یا خیر؟

معرفت‌افزایی قرآن کریم دقیق و هدفمند است و کاملاً هوشمندانه، به‌گونه‌ای که مراحل گوناگون مبادی بندگی را در انسان تقویت می‌نماید. تأثیر قرآن کریم در چند محور از این فرایند قابل توجه است:

۱. تسهیل فرایند تصدیق به فایده فعل

اولین محور تأثیر قرآن کریم در فرایند تصدیق، فایده است. یکی از مهم‌ترین عوامل انجام افعال اختیاری انسان شناخت فعل و اذعان به فایده و یا زبان‌های آن است. قرآن کریم مینا و معیار را در فرایند تصدیق به فایده تبیین می‌نماید. برای مثال، اگر فرصت دست‌اندازی به مال غیر برای دو تن که یکی از آنها مؤمن و دیگری غیر مؤمن است، فراهم گردد، انسان مؤمن هرگز به مال غیر دست‌اندازی نمی‌کند؛ زیرا با توجه به جهان‌بینی الهی، خداوند را ناظر بر اعمال خود می‌داند و ضرر اخروی این کار حرام را سنگین‌تر از منفعت زودگذر دنیوی آن می‌شمارد. در مقابل، انسانی که از این معرفت و شناخت بهره‌ای نبرده است، به سادگی به مال غیر دست‌اندازی می‌کند؛ زیرا او منفعت را تنها منفعت دنیوی می‌داند. بدین‌روی، مرحله تصدیق به فایده در او تحقق می‌یابد و فعل حرام را مرتکب می‌شود.

بنابراین قرآن کریم می‌کوشد با معرفت‌افزایی صحیح در مؤمنان، مبادی فعل صحیح را در آنها ایجاد کند و انگیزش به سوی انجام فعل صحیح مطابق با بندگی و ترک فعل غلط را در آنها به‌وجود بیاورد. یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مباحث معرفتی در افعال انسان، نوع معرفت و نگرش انسان به جایگاه خود و همچنین مبدأ و مقصد خویش است که از آن به «جهان‌بینی» تعبیر می‌گردد. در واقع شرط حرکت در مسیر عبودیت و سیر به سوی خالق یکتا بهره‌مندی از جهان‌بینی الهی است.

وقتی انسان به این معرفت رسید که خالق او خداوند حکیم است و او برای هدفی والا که رسیدن به عبودیت است، آفریده شده، در این صورت تنها فعلی که او را به این هدف عالی نزدیک کند دارای منفعت می‌داند و هر فعلی که او را از این هدف دور کند مضر می‌داند. چنین شخصی هرگز فعلی را که به زندگی اخروی او ضرر می‌رساند دارای منفعت نمی‌داند و وجود فایده در آن را تصدیق نمی‌نماید. در نتیجه مبادی فعل در او تحقق نمی‌یابد و مرتکب آن عمل نمی‌گردد.

مهم‌ترین مسئله در جهان‌بینی، شناخت مبدأ، شناخت معاد و شناخت رابطه انسان با مبدأ و معاد است (همان، ص ۱۶۴) که قرآن کریم به صورت ویژه به این مهم می‌پردازد.

قرآن کریم مبدأ انسان را خالق یکتا معرفی می‌نماید. خالق انسان خداوند قادر و حکیمی است که بشر را با اراده خویش از گل آفرید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (انعام: ۲). در آیه شریفه دیگری آمده است: مبدأ بشر خداوندی است که خلقت همه انسان‌ها را از یک تن شروع نمود و گسترش داد: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (انعام: ۹۸). نه تنها مبدأ انسان، بلکه مبدأ تمام عالم خداوند تعالی است. او رب آسمان‌ها و زمین است: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ» (عد: ۱۶).

باید به این نکته دقت نمود که هدف قرآن کریم از تکرار این مسئله معرفت‌افزایی، و در مرحله بعد تذکر و یادآوری هدفمند است، و این معرفت‌دهی هدفمند تأثیرات ویژه‌ای از جمله تأثیر در فرایند تصدیق و مبادی فعل دارد.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به سبک تربیتی - اخلاقی خاص قرآن کریم اشاره می‌نماید که هیچ‌یک از مکاتب گذشته از این روش استفاده نکرده‌اند و آن توجه به معرفت الله و اسما و صفات الهی است. بنابر نظر ایشان، قرآن کریم با تکیه بر برخی صفات و اسماء الهی، رذائل اخلاقی را از ریشه درمان می‌کند و آنها را موضوعاً منتفی می‌داند؛ برای مثال، معرفت‌دهی به مالکیت حقیقی خداوند نسبت به همه هستی، همچنین معرفت‌دهی به اینکه قدرت، عزت، رزق تنها در دست خداست موجب می‌شود زمینه‌ای برای بروز رذائل همچون ریا، ترس از غیر خدا، امید به غیر خدا و مانند آن - که همه با بندگی ضدیت دارد - در او وجود نداشته باشد. بنابراین معرفت‌دهی نسبت به مبدأ عالم و اسما و صفات الهی تأثیر ویژه‌ای در اخلاق و بندگی دارد، به گونه‌ای که از نوع دفع رذائل است، نه رفع و درمان آنها (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۳۹).

همچنین قرآن کریم به صورت گسترده به مسئله مقصد و معاد پرداخته است. برخی از مفسران تعداد آیاتی را که به مسئله معاد اشاره کرده‌اند قریب دوهزار آیه، یعنی یک سوم قرآن کریم دانسته‌اند (همان، ج ۱۲، ص ۲۳). بنابر آیات شریفه، هیچ راه گریزی از مرگ برای انسان‌ها نیست و همه آن را تجربه می‌کنند؛ اما این پایان زندگی انسان نیست، بلکه پس از مرگ سرای آخرت و روز حساب را در پیش دارند: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۸۵).

کفار در انکار معاد می‌گفتند: پس از اینکه ما و پدرانمان مردیم و به خاک تبدیل شدیم چگونه دوباره زنده می‌شویم؟ «وَكَاذِبُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلَادُونَ» (واقع: ۴۷-۴۸). اما قرآن کریم با این تفکر باطل مقابله می‌نماید و با قاطعیت در مقابل آنها می‌گوید: قطعاً مطمئن باشید که همه شما را در روز موعود، یعنی قیامت بازمی‌گردانیم: «قُلْ إِنِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقع: ۴۹-۵۰). قرآن کریم مرگ را به منزله فنا و نابودی نمی‌داند، بلکه با توجه به آیات شریفه، مرگ همچون پلی است که انسان را به سرای دیگر منتقل می‌کند و بشریت در آخرت به حیات خود ادامه می‌دهد. پس مقصد انسان این دنیا نیست، بلکه عالم آخرت است.

نکته مهم در این مسئله است که علت تکرار یاد مرگ و تلاش برای افزودن معرفت‌ندگان نسبت به زندگی پس از مرگ چیست؟ اگر صرف معرفت ساده کافی بود با چند آیه این مقصود حاصل می‌شد؛ اما وقتی یک مسئله با این حجم از آیات در جای‌جای کلام‌الله تکرار می‌شود نشانگر هدفمند بودن این معرفت‌دهی است و آن تأثیر این معرفت در فرایند انگیزش برای بندگی است.

مسئله مهم دیگری که تأثیر زیادی در جهان‌بینی الهی دارد این است که خلقت با عظمت عالم بدون هدف نیست و برای بازچه آفریده نشده است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينِينَ» (انبیا: ۱۶)؛ نه خلقت آسمان‌ها و زمین بیهوده بوده و نه خلقت انسان این‌گونه است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵). نکته مهم و تأثیرگذار در زندگی و رفتار بشر هدف از خلقت انسان است که قرآن کریم آن را رسیدن به درجه بندگی اعلام می‌نماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

این نکته سرآغاز مطلب مهم دیگری در جهان بینی الهی است و آن رابطه اعمال انسان با مبدأ و مقصد خود است بنابر جهان بینی الهی، کیفیت زندگی در سرای آخرت بستگی به اعمال اختیاری انسان در زندگی دنیایی خود دارد. قرآن کریم مؤمنان دارای اعمال صالح را به واسطه اعمال نیک خود به بهشت اخروی بشارت می‌دهد: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵).

با توجه به اینکه اعمال اختیاری انسان سازنده ابدیت اوست، همچنین با این نگاه که هدف از خلقت رسیدن به مقام بندگی است، پس راه مستقیم و صوابی که قرآن کریم ترسیم می‌نماید حرکت در مسیر بندگی است؛ زیرا تنها با طی این مسیر انسان می‌تواند به هدفی که برای آن خلق شده است دست یابد: «وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱).

با تکیه بر جهان بینی ترسیم شده در قرآن کریم هرگز منافع دنیوی که دارای عمری کوتاه است و منجر به عذاب ابدی اخروی می‌شود منفعت محسوب نمی‌گردد. از سوی دیگر، سختی‌های دنیایی که در مسیر عبودیت برای مؤمنان رخ می‌دهد، ولی سعادت اخروی را در پی دارد دارای منفعت است. برای مثال، در جهان بینی دینی، امور مالی، مانند صدقه، خمس و زکات که موجب نقص ظاهری در اموال می‌شود، نافع محسوب می‌گردد؛ زیرا موافق با دستورات دینی و حرکت در مسیر عبودیت است و منجر به فایده بزرگ‌تر و دائمی می‌شود.

بنابراین، معیار و مبنای کلی در فرایند تصدیق به فایده، بنابر آموزه‌های قرآنی به این صورت است که هر عملی که در جهت دستورات دینی و مسیر بندگی باشد و موجب سعادت اخروی گردد دارای فایده است، و هر عملی که این نتیجه را نداشته باشد منفعتی ندارد و مضر است، ولو منافع دنیایی در پی داشته باشد. از این رو منافع دنیایی بازبچه و هیچ دانسته شده و منافع اخروی بالاتر و پایدارتر به‌شمار آمده است: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَذَائِرُ الْأَخْرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام: ۳۲).

## ۲. تبیین فواید

درباره محور دوم در کیفیت انگیزش قرآن کریم باید گفت: بعد از آنکه قرآن کریم معرفت لازم را به مؤمنان داد و شیوه شناخت منافع حقیقی را به آنها آموخت، در مرحله بعد به بیان مصادیق این منافع می‌پردازد. قرآن کریم در جای جای خود، این منافع حقیقی را به انسان تذکر می‌دهد تا او را نسبت به انجام افعال خیر برانگیزاند.

با بررسی آیات قرآن کریم می‌توان دریافت که آیات بسیاری در مقام انگیزش بندگان به سوی عبودیت بیان گردیده‌اند. در بسیاری از آیات قرآن کریم به‌جای اینکه صرفاً بندگان به بعضی افعال، امر یا از بعضی از آنها نهی شوند در کنار امر و نهی، فواید و یا عواقب افعال نیز بیان گردیده است.

قرآن کریم بعد از مشخص نمودن معیار و مبنا در تصدیق به فایده برای ایجاد انگیزش و شوق در بندگان، در مرحله بعد به صورت مکرر مصادیق فواید و مضرات را متذکر می‌شود و از فواید برخی افعال و یا از عواقب ناگوار

برخی دیگر از آنها سخن به میان می‌آورد. این سبک اثبات می‌نماید که قرآن کریم نقش چشمگیری در انگیزش بندگان به سوی بندگی دارد.

به نظر می‌رسد در همین زمینه توجه ویژه‌ای به مقوله «بشارت و انذار» در قرآن کریم شده است. به صورت طبیعی با توجه به فواید یک فعل، به‌وسیله قوه شهویه شوق جلب منفعت و رسیدن به مطلوب در انسان حاصل می‌شود. اما از سوی دیگر، با توجه به وجود ضرر، به‌وسیله قوه غضبیه شوق دفع مضرات در انسان به‌وجود می‌آید (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۹). بنابراین در قرآن کریم، هم از بشارت‌های فراوان استفاده شده است و هم از انذارهای متعدد. برای مثال، در این‌باره آمده است: رسولان الهی تنها برای بشارت و انذار فرستاده شده‌اند: «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸).

اما دسته‌ای از آیات برای ایجاد انگیزه، بر آثار مثبت برخی اعمال تأکید می‌کنند؛ مانند آیه شریفه‌ای که مردم را به تجارتی پرسود دعوت می‌نماید که ثمره‌اش نجات از عذاب الهی است و آن، ایمان به خدا و رسول و مجاهده در راه خداست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ \* تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* يُعْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (صف: ۱۰-۱۲). در این آیه شریفه، به‌جای اینکه صرفاً امر به ایمان به خدا و رسول و مجاهدت شود، به زیبایی، ابتدا در یک بیان، سؤال از تجارتی سودآور سخن به میان آورده، سپس راه رسیدن و فواید دیگر آن بیان شده است. به یقین، چنین بیانی اثر انگیزشی بسیاری در انسان دارد.

آیات بسیار دیگری نیز وجود دارد که با بیان آثار مثبت یا همان منافع موجود در برخی منازل سلوک، مؤمنان را به آنها ترغیب نموده، در این زمینه تأثیر انگیزشی دارد. در آیه شریفه برای انگیزش به رعایت تقوا، بهره‌مندی از برکات الهی، نتیجه و فایده رعایت تقوا بیان شده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶). همچنین در جای دیگر برای انگیزش به سوی اخلاص در اعمال، فایده آن نعم بهستی دانسته شده است: «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ \* أُولَٰئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ \* فَوَاكِهُ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ \* فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (صافات: ۴۰-۴۳).

همان‌گونه که بیان شده، انذار و بیان آثار سوء اعمال نیز اثر انگیزشی برای ترک افعال دارد. در قرآن کریم تهدیدهای گوناگونی ذکر شده و هدف از آنها تشویق مردم برای رعایت تقوا و بیداری و هوشیار نمودن آنها بیان گردیده است: «كَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا» (طه: ۱۱۳).

بسیاری از آیات نیز به‌جای اینکه صرفاً از ارتکاب به عملی نهی نمایند، آثار سوء و عواقب آن عمل را ذکر کرده‌اند تا از این طریق برای ترک آن عمل انگیزش ایجاد نمایند. در آیه شریفه‌ای به‌جای نهی از حب دنیا، برای ایجاد انگیزش برای ترک حب مذموم دنیا، عواقب ناگوار آن بیان گردیده است: «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا



بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَهُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۸۶). آیات بسیار دیگری نیز از این سبک استفاده نموده‌اند (بقره: ۱۶۱-۱۶۲؛ آل عمران: ۷۷).

بنابراین مشخص می‌شود قرآن کریم به صورت هدفمند و در جهت ایجاد انگیزه و مشوق برای عمل به اقتضای بندگی، در جای جای خود، آثار مثبت و منفی و مصادیق منافع و مضرات افعالی را که مربوط به بندگی و سلوک الی الله می‌شود بیان نموده است تا نقش بزرگی در ایجاد انگیزش در حرکت بندگان در مسیر عبودیت داشته باشد.

نکته مهمی که در گذشته نیز به آن اشاره شد تکرار زیاد این معارف در قرآن کریم است. شاید این پرسش پیش بیاید که انتقال معرفت و شناخت با یک یا چند آیه حاصل می‌شود؛ پس علت تکرار این معارف و حتی گاهی آیات کاملاً مشابه در جای جای قرآن چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت: از این تکرارها می‌توان به اهمیت و تأثیر ویژه آن در تربیت بندگان پی برد. همچنین برای انگیزش به سوی بندگی، هم باید شناخت نسبت به آن وجود داشته باشد و هم آن شناخت فعال باشد. گاهی انسان با وجود معرفت نسبت به حقیقتی، باز هم برخلاف مقتضای آن عمل می‌کند. علت آن غفلت نسبت به آن معرفت است. بنابراین معرفت باید فعال باشد، نه اینکه مغفول واقع شده باشد. از همین رو قرآن کریم برای ایجاد انگیزش به سوی بندگی، هم نسبت به جهان بینی صحیح معرفت‌دهی می‌کند و هم با تکرار این معرفت، آن را در مؤمنان فعال نگه می‌دارد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۷).

### ۳. گرایش‌های باطنی

محور سوم در زمینه انگیزش قرآن کریم به سوی بندگی، استفاده از گرایش‌های ذاتی و فطری انسان است. در انسان گرایش‌ها و امیال متفاوتی وجود دارد. همان گونه که از مبادی فعل روشن گردید، هیچ فعلی بدون وجود میل، انگیزه و شوق از انسان سر نمی‌زند. اما امیال و انگیزه‌ها در انسان واحد و همسو نیستند، بلکه انگیزه‌ها و امیال زیادی با جهات گوناگون در او وجود دارد. گاهی برخی از این امیال در انسان تعارض پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که میلی او را به سمتی و میل دیگر او را به سمت مخالف می‌کشاند. در این میان، میلی که قدرت بیشتری داشته باشد و توان غلبه بر امیال دیگر را بیابد می‌تواند به اراده و فعل منجر گردد (همان، ج ۲، ص ۶۵).

با توجه به مباحث گذشته، باید گفت: گاهی انسان نسبت به ضرر اخروی فعلی علم دارد و قوه غضبیه نیز او را از این فعل نهی می‌کند، یعنی مرحله تصور و تصدیق به عدم فایده و وجود ضرر نیز برای او رخ می‌دهد. بنابراین در اثر این معرفت، شوق برای حفظ طهارت باطنی و آلوده نشدن به گناه در او ایجاد می‌شود، اما باز هم مرتکب آن فعل حرام می‌شود و قدرت ترک آن را ندارد، و حتی بعد از انجام آن دچار پشیمانی می‌گردد.

علت این اتفاق و اینکه چرا این تصدیق به ضرر و این معرفت منجر به ترک فعل حرام نشد و اراده ترک در او به وجود نیامد امیال ضد هستند؛ امیالی که با قدرت و کشش قوی‌تر در او وجود دارد که با میل به طهارت به منازعه برمی‌خیزند و به سبب قدرت بیشتر آنها، بر میل به طهارت غلبه کرده، فرد را به گناه می‌کشاند. عمدتاً گناهایی که از

مؤمنان دارای جهان‌بینی الهی سر می‌زند و بعد از آن هم منجر به پشیمانی بعد از گناه می‌گردد از این قبیل است. از سوی دیگر، اگر امیالی موافق با فعلی واجب وجود داشته باشد منجر به سرعت بخشیدن به فرد و ازدیاد شوق در او برای انجام فعل واجب می‌گردد.

البته باید دانست در منابع روان‌شناسی اخلاق، از این مسئله با عنوان «ضعف اخلاقی» یاد شده است؛ به این معنا که چنین فردی دچار ضعف اخلاقی است. در این مباحث گفته می‌شود دو رویکرد در ضعف اخلاق وجود دارد: یک رویکرد «شناختی» که قائل است: هر عمل اختیاری مبتنی بر تصدیق و تأیید شناختی آن است. پس در صورتی که انسان نسبت به فعلی شناخت کافی و صحیح داشته باشد، قطعاً منجر به انجام آن می‌شود. بنابراین نظریه، در موارد ضعف اخلاقی، تنها مشکل نبود شناخت است، نه امیال و گرایش‌های دیگر. پس اگر فرد دچار ضعف اخلاقی است تنها به سبب نبود شناخت و معرفت است.

اما رویکرد دوم که «غیرشناختی» نام دارد، شناخت و آگاهی را تنها تا حدی در تصمیم‌گیری و اراده انسان تأثیرگذار می‌داند و آن را به صورت تمام‌العله قبول ندارد. از سوی دیگر، عوامل دیگری در کنار شناخت را نیز در اراده انسان مؤثر می‌داند (موسوی اصل و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۸۳).

باید به این نکته اشاره کرد که رویکرد منابع دینی در زمینه ضعف اخلاقی تنها شناختی نیست، بلکه با وجود اینکه شناخت تأثیر بسزایی در انجام فعل دارد، اما امیال و گرایش‌های دیگر نیز در تحقق آن تأثیر ویژه‌ای دارند. پس ممکن است انسان با وجود شناخت نظری از یک فعل قبیح، به سبب تعارض با امیال درونی مرتکب آن شود (همان، ص ۱۱۵).

قرآن کریم در مقام انگیزش به سوی بندگی، تنها به مرحله تصور و تصدیق فایده بسنده نمی‌کند، بلکه در مرحله تعارض امیال و انگیزه‌ها نیز به کمک بندگان می‌آید و با شیوه‌ای متفاوت آنها را یاری می‌نماید و انگیزش به سوی بندگی را تقویت می‌کند. در این مرحله قرآن کریم از امیال و گرایش‌های ذاتی و باطنی انسان که تقویت‌کننده بندگی است، استفاده نموده، آن را تحریک می‌کند تا انگیزش و شوق بندگی تقویت شود و در مواجهه با امیال ضد، پیروز گردد و به مرحله اراده و فعلیت برسد.

درباره کیفیت استفاده و برانگیختگی گرایش‌های موافق بندگی توسط قرآن باید گفت: در این مرحله نیز قرآن کریم از معرفت و شناخت‌دهی هدفمند استفاده می‌نماید.

بین شناخت و گرایش‌ها نوعی ترتب وجود دارد؛ زیرا برانگیخته شدن گرایش‌ها مسبوق به نوعی شناخت است. از این رو، حکما گفته‌اند: «علم علت شوق می‌شود». منظور از این جمله حکما آن نیست که علم علت تامه شوق باشد؛ زیرا شوق از مقوله دیگری است و خود، منشأ مستقلی در نفس دارد، بلکه منظور این است که شوق بدون علم حاصل نمی‌شود. در واقع، علم متمم علت شوق است و شکوفا شدن و برانگیخته شدن میل و گرایش‌های باطنی مشروط به علم است. پس علم دو نقش ایفا می‌کند: نخست آنکه حقیقت را برای ما روشن می‌کند و حق و باطل را

به ما می‌شناساند. دوم آنکه علم و معرفت دسته‌ای از گرایش‌های فطری درون انسان را برانگیخته، آنها را شکوفا و جهت‌دهی می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۶).

حتی ممکن است در انسان چند گرایش بیدار باشد و او بتواند به همه آنها پاسخ بدهد. اما گاهی ناچار است یکی را برگزیند. گزینش در جایی مطرح می‌شود که چند گرایش متعارض در مقام ارضا وجود داشته باشد و انسان ناچار باشد یکی را فدای دیگری کند. در اینجا برای مقدّم شدن یکی بر دیگری، عوامل گوناگونی مؤثر است و مهم‌تر از همه عامل «شناخت» است (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶).

قرآن کریم با توجه خاص به امیال فطری و معنوی انسان سعی دارد تا از این امیال در جهت تقویت انگیزه بندگی در مؤمنان و تعالی اخلاق و معنویت در آنها استفاده کند. بدین‌روی به اشکال گوناگون به آنها می‌پردازد. درواقع اگر این امیال بیدار و تقویت و جهت‌دهی شود به‌خوبی می‌تواند با انگیزش افعال خیر و بندگی تعاضد نموده و آنها را تقویت نماید و انسان را در رسیدن به هدف اصلی خود، یعنی عبودیت کمک کند.

درباره امیال و گرایش‌های ذاتی انسان باید گفت: امور ذاتی در انسان به دو دسته شناخت‌های ذاتی و گرایش‌ها یا همان امیال ذاتی تقسیم می‌شود. بنابر نظر برخی از محققان، امیال ذاتی انسان نیز به دو دسته گرایش‌های غریزی و گرایش‌های فطری تقسیم می‌گردد. گرایش‌ها و امیال غریزی بیشتر مربوط به بعد مادی و بعد حیوانی انسان و گرایش‌ها و امیال فطری مربوط به بعد فرا حیوانی و معنوی انسان هستند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۱-۳۴).

برخی از محققان درباره تقسیم‌بندی گرایش‌های باطنی انسان دیدگاه متفاوتی ارائه می‌نمایند. از دیدگاه آنان ریشه همه گرایش‌های باطنی در حب ذات است و این گرایش‌ها به سه دسته اصلی حب بقا، کمال‌خواهی و سعادت‌طلبی یا همان لذت‌جویی تقسیم می‌شود. براساس این دیدگاه، کمال‌خواهی نیز به دو شکل قدرت‌طلبی و حقیقت‌طلبی جلوه می‌کند همچنین سعادت‌طلبی و لذت‌جویی نیز به صورت غرایز، جمال دوستی، عواطف و احساسات و انفعالات ظهور می‌یابد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲).

بعد از آنکه مشخص شد علم و معرفت موجب بیداری و برانگیختگی و جهت‌دهی امیال و گرایش‌ها می‌گردد و قرآن کریم نیز از همین مقوله به صورت هدفمند استفاده نموده است، به صورت جداگانه به تأثیر قرآن کریم در این گرایش‌ها می‌پردازیم.

#### الف) حب بقا

از جمله امیال فطری در انسان میل به بقاست. قرآن کریم وجود این گرایش را در انسان انکار نمی‌کند. برخی آیات به‌خوبی به این گرایش در انسان‌ها اشاره می‌نماید، با این بیان که برخی انسان‌ها دوست دارند هزار سال عمر کنند: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ» (بقره: ۹۶). در آیه شریفه عدد «هزار» مقصود نیست، بلکه کنایه از میل به زنده ماندن ابدی است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۴). همچنین در

آیاتی دیگر، افرادی که با گمان باطل، برجها و ساختمان‌های بلند و مستحکم می‌ساختند تا برای همیشه زنده بمانند نکوهش شده‌اند: «اتَّبُونِ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَ تَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» (شعراء: ۱۲۸-۱۲۹).

قرآن کریم منشأ اغواگری شیطان نسبت به حضرت آدم را نیز وجود میل به بقا در ایشان بیان می‌نماید: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُتُّ» (طه: ۱۲۰).

با توجه به اینکه این گرایش ذاتی است، قرآن کریم هرگز در پی نابودی آن نیست، بلکه آن را جهت‌دهی نموده، برای ادامه زندگی و بقا، حیات سرایی دیگر را به بندگان معرفی می‌کند. سرای آخرت سرایی است که حیات همیشگی و بقا در آن صورت می‌گیرد.

بنابراین قانون کلی که در آیات شریفه بیان می‌شود این است که هرچند در این دنیا بقا برای هیچ‌کس وجود ندارد، اما بقایی که بشر به دنبال آن است، در سرای آخرت محقق می‌شود و قطعاً بقا در آخرت بهتر از سرای دنیای فانی است: «وَ الْأَخِرَّةَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» (اعلی: ۱۷). البته بسته به اعمال افراد در آخرت، برخی در عذاب مخلد می‌شوند و برخی در بهشت: «قُلْ أَدْلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَ مَصِيرًا» (فرقان: ۱۵). از سوی دیگر، این تذکر هم داده می‌شود که نتیجه عصبان و ظلم چیزی جز بقا در عذاب الهی نیست: «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس: ۵۲).

بنابراین قرآن کریم از میل به بقا در جهت حرکت در مسیر بندگی استفاده می‌نماید و به بندگان می‌فرماید: اگر طالب بقا هستید بقا در سرای آخرت است، و شرط رسیدن به بقای سعادت‌مندان و تنعم به نعمت‌ها و دوری از عذاب‌ها، رعایت تقوا و بندگی است. این امری فطری است و برای همگان روشن است که انسان میان زندگی همراه با سختی و زندگی همراه با آرامش هرگز صورت اول را بر نمی‌گزیند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴۳).

این میل فطری اگر مدیریت و جهت‌دهی نگردد، ممکن است رذایل اخلاقی دیگری را نیز مانند دنیاطلبی و حرص و طمع در جمع مال - که همگی در ضدیت با بندگی هستند - در پی داشته باشد؛ زیرا انسان گمان باطل می‌کند که این مال‌اندوزی سبب بقای او می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۹). پس می‌توان گفت: ریشه تلاش‌های متفاوت در انسان برای بقا در حیات مادی یا حیات معنوی ریشه در شناخت و معرفت او دارد. به همین سبب، قرآن کریم نیز از همین عامل برای جهت‌دهی این گرایش برای تقویت انگیزش به سوی بندگی و عبودیت استفاده می‌نماید.

#### ب) قدرت‌طلبی

از جمله گرایش‌های ذاتی در انسان «قدرت‌طلبی» است که ریشه در کمال‌طلبی دارد. انسان ذاتاً قدرت را دوست دارد و از ضعف گریزان است. براساس این گرایش، انسان همواره در پی آن است که بر محیط اطراف خود تسلط پیدا کند. گرایش‌هایی همچون استقلال‌طلبی، اعتماد به نفس، جاه و مقام‌طلبی (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰) و شخصیت‌طلبی (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹) از شعب قدرت‌طلبی است.

چون قدرت طلبی فطری است و در همه انسان‌ها وجود دارد، امکان از بین بردن آن نیست؛ اما همین گرایش فطری تنوع گوناگونی در بین انسان‌ها دارد و وابسته به این است که قدرت در چه چیز دانسته شود. بنابراین میل فطری مذکور را با شناخت درست باید جهت‌دهی صحیح نمود (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۸).

قرآن کریم نیز از این گرایش فطری استفاده نموده، سعی دارد با معرفت‌دهی هدفمند، آن را با بندگی همسو نماید و جهت‌دهی کند. قرآن کریم اساساً تمام قدرت را برای خداوند تعالی می‌داند. بنابراین هیچ کس و هیچ چیز از خود قدرتی استقلالی ندارد: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (بقره: ۱۶۵). تنها قدرت موجود در عالم، قدرت خداوند است: «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹). حال که مشخص شد تنها قدرت مستقل از آن خداوند است قرآن کریم انسان را متوجه این نکته می‌نماید که نباید فریب توانایی‌ها و قدرت‌های خود را بخورد؛ زیرا تمام این قدرت‌ها غیراستقلالی و فناپذیر و تحت اراده خداوند هستند: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم: ۵۴). بنابراین انسان هر قدرتی دارد عطای الهی به اوست که روزی آن را پس می‌گیرد.

نکته مهم دیگر اینکه برای فعال کردن روحیه قدرت طلبی انسان، باید ابتدا او متوجه ضعف و نیاز خود گردد و در ادامه به قدرتی بزرگ‌تر که امکان رفع این ضعف و نیاز را داشته باشد علم یابد تا روحیه قدرت طلبی در او و میل رسیدن به آن قدرت در او فعال گردد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۱). قرآن کریم نیز انسان را به ضعف و نیاز خود متوجه می‌گرداند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). بنابراین تذکر می‌دهد که ای انسان! تو فقر و عجز محض هستی و تنها قدرتی که می‌تواند تو را بی‌نیاز گرداند خداوند است: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۸).

قرآن کریم پس از فعال نمودن این گرایش در انسان، به زیبایی آن را با معرفت‌دهی هدفمند، به سوی بندگی جهت‌دهی می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: ای بندگان! حال که فهمیدید فقر و عجز محض هستید و تمام قدرت در ید الهی است، برای رسیدن به این قدرت باید به سوی او توبه نمایید و در مسیر بندگی او قدم بگذارید: «وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَاتَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود: ۵۲). پس بندگان باید متذکر سرگذشت پیشینیان شوند که چگونه با وجود قدرت بیشتری نسبت به آنان، در اثر نافرمانی از خداوند و عصیان ناپود شدند و خداوند است که هرگز عاجز نمی‌گردد: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر: ۴۴).

درباره میل شخصیت طلبی نیز باید گفت: انسان ذاتاً از تحقیر بدش می‌آید و از کوچک شدن گریزان است. انسان همیشه طالب آن است که در جامعه عزتمند باشد. قرآن کریم بر آن است تا از این ویژگی فطری نیز استفاده نموده، آن را جهت‌دهی کند، به گونه‌ای که این میل به کمک بندگی بیاید.

قرآن کریم تمام عزت و بزرگی را تنها برای خداوند تعالی بیان می‌دارند: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر: ۱۰). بنابراین اگر کسی در اجتماع هم به دنبال شخصیت‌طلبی و عزت است، باید به درگاه الهی برود و در مسیر بندگی قدم بگذارد. از همین رو قرآن کریم افرادی را که برای کسب عزت دست به دوستی با کفار زده، می‌کوشند از این طریق کسب عزت نمایند، نکوهش کرده و این حقیقت را متذکر می‌شود که تمام عزت نزد خداوند است: «الَّذِينَ يَتَخَذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيتُنَّ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹). بنابراین سزاوار است مؤمنان برای کسب عزت و ارضای میل فطری شخصیت‌طلبی در مسیر بندگی گام نهند.

طرف مقابل «عزت»، یعنی «ذلت» نیز به دست خداوند است. بنابراین اگر کسی از ذلت‌گریزان است نیز باید به درگاه او پناه ببرد: «تَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶).

قرآن کریم راه کسب عزت و کرامتی را که در دست خداوند نیز بیان می‌نماید و آن را تقوا و رعایت کردن بایدها و نبایدهای شریعت و حرکت در مسیر بندگی معرفی می‌کند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

#### ج) حقیقت‌جویی

یکی دیگر از گرایش‌های فطری انسان که ریشه در کمال‌طلبی او دارد، «حقیقت‌جویی» است. انسان فطرتاً تشنه دانستن است و تا زمانی که او به حقیقت دست نیابد، این میل او را آرام نمی‌گذارد. روان‌شناسان این میل را «حس کنجکاوی» می‌نامند و این میل در زندگی انسان‌ها شکل‌های گوناگونی می‌یابد. برخی سراغ علوم عقلی و فلسفی می‌روند و گروهی به سراغ علوم تجربی و حسی، و یکی از ریشه‌های این اختلاف در آنها، تقدم یک شناخت بر این حس است. کسانی که علوم تجربی و حسی را حق می‌دانند، در این زمینه می‌کوشند و عده‌ای که علوم فلسفی و یا شهودی و عرفانی را نزدیک‌تر به حقیقت می‌دانند، در این زمان تلاش می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷).

قرآن کریم از یک‌سو با ارائه جهان‌بینی الهی و شناخت قلبی در انسان، مسیر حقیقت‌جویی را اصلاح می‌کند و از سوی دیگر نسبت به حق و حقیقت تذکر داده، مصادیق آن را بیان می‌نماید تا مسیر حقیقت‌جویی انسان را به سمت بندگی تغییر دهد.

قرآن کریم ارسال انبیای الهی را بر اساس حق و حقیقت بیان می‌نماید: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ لَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» (بقره: ۱۱۹). بنابراین اگر کسی به صورت واقعی طالب حق و حقیقت است، باید طبق شریعت الهی در مسیر بندگی حرکت کند و از آن سرپیچی نکند: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (بقره: ۱۴۷).

#### د) سعادت‌طلبی و لذت‌جویی

همان‌گونه که بیان شد، یکی از گرایش‌های باطنی انسان، سعادت‌طلبی و لذت‌جویی است. گرایش‌های دیگری همچون غریز، جمال‌دوستی، عواطف و احساسات و انفعالات، ریشه در سعادت‌طلبی و لذت‌جویی دارد.

فطری بودن این گرایش بدین معناست که گرایش انسان به خوش گذرانی و بی میلی اش به درد و رنج و مشقت و فرار از آن اختیاری نیست، بلکه به طور تکوینی در او نهاده شده است. قرآن کریم نه تنها اصل وجود گرایش به لذت را در انسان انکار یا آن را محکوم نمی کند، بلکه یک سلسله از آموزه های خود را براساس این میل طبیعی انسان مبتنی می سازد و در روش تربیتی خود از آن بهره می برد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹).

#### ه) غرایز

برای نمونه، درباره غرایز می توان گفت: قرآن کریم در آیات زیادی از لذت های خوردنی، پوشیدنی و حتی لذت جنسی در بهشت سخن به میان می آورد: برای مثال، آیات شریفه «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ \* فَيَسِيرُ مَخْضُودٍ \* وَ طَلْحٌ مَنضُودٍ \* وَ ظِلٌّ مَمْدُودٍ \* وَ مَاءٌ مَسْكُوبٍ \* وَ فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ \* لَمْ يَمْطُوعَةٌ وَ لَمْ تُنْوَغَةٌ \* وَ فُرْشٌ مَرْفُوعَةٌ \* إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنْسَانًا \* فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا \* غُرُبًا أَتْرَابًا» (واقع: ۲۷-۳۷).

از سوی دیگر، بعد از برانگیختگی این گرایش در انسان، آن را در مسیر بندگی و عبودیت جهت دهی می نماید. به این بیان که آیا می دانید چگونه می توان به این لذت ها دست یافت؟ آیات زیادی از این دست شرط رسیدن به این لذایذ را ایمان، تقوا و عمل صالح، یعنی همان بندگی دانسته است تا بندگان به این سو گرایش بیشتر و قوی تری پیدا کنند: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ» (بقره: ۲۵).

همان گونه که بیان شد، طرف مقابل لذت جویی «رنج گریزی» است. آیات زیادی که از عذاب های الهی سخن به میان آورده، این آیات نیز این میل را سامان دهی و جهت دهی کرده است. بیان آنها این است که آیا می خواهید از این بلاها و مشقت ها رهایی یابید؟ «وَدَرِ الَّذِينَ أَتَخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ عَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ ذُكِّرَ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَ لَشَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَّلْ كُلُّ عَدَلٍ لَّا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شُرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَ عَذَابُ أَلِيمٍ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (انعام: ۷۰). ریشه این عذاب ها در سرپیچی از دین است و راه رهایی از آنها در بندگی.

#### و) جمال دوستی

در انسان گرایش به زیبایی، چه به معنای زیبایی دوستی و چه به معنای زیبایی آفرینی - که نامش «هنر» است - به معنای مطلق وجود دارد. انسان لباس هم که می پوشد، می کوشد تا حدی که برایش ممکن است وضع زیباتری برای خودش به وجود بیاورد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۸).

بنابراین گرایش فطری، انسان هم از جمال جماداتی همچون کوه و دریا لذت می برد و هم از زیبایی نباتاتی همچون درختان و گلستان ها. همچنین جمال حیوانات و انسان ها نیز برای انسان لذت بخش است. البته این جمال منحصر در امور حسی نیست، بلکه خیالات زیبا و همچنین امور عقلی زیبا که عقل از نظم و انتظام و کمال موجودات درک می کند نیز برای انسان جذاب و لذت بخش است.

یکی دیگر از جمال‌ها، جمال عرفانی است؛ با این بینش که همه هستی زیاست و هر موجودی کامل‌تر و از بهره‌جویی بیشتری برخوردار باشد از زیبایی بیشتری برخوردار است و انسان از درک آن بیشتر لذت می‌برد. به همین سبب است که «جمال» را حتی به ذات الهی هم نسبت می‌دهند و کسانی که مشاهدات توحیدی دارند یک باب از مشاهداتشان به اسما و صفات جمالی الهی مربوط می‌شود (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۱).

بنابر دیدگاه علامه طباطبائی بنده وقتی در اثر ایمان، به خداوند و اسما و صفات جمیل او توجه می‌نماید، مجذوب خالق خود می‌گردد و این توجه در او دائمی می‌شود، تا جایی که در حال عبادت گویی پروردگار خود را نظاره می‌نماید و محو او می‌گردد. در حقیقت، این جذبه ریشه در زیادوستی و جمال‌گرایی فطری انسان دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶).

قرآن کریم در آیات متعددی از میل به زیبایی استفاده نموده و کوشیده است با بیان زیبایی‌های سرای آخرت، این میل را در انسان برانگیزاند. در آیه شریفه درباره بهشت آمده است: «جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِيَاسِهْمُ فِيهَا خَيْرٍ» (فاطر: ۳۳). همچنین در آیه شریفه دیگری آمده است: «مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَ عَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (رحمن: ۷۶).

قرآن کریم در کنار برانگیختن میل به زیبایی، آن را جهت‌دهی نیز می‌نماید و راه رسیدن به این زیبایی‌ها را بندگی می‌داند: «وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵).

(ز) میل به خدا

بنابر نظر برخی محققان، یکی دیگر از گرایش‌های فطری انسان میل به خداست (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۵۲). البته از تفاوت‌های این گرایش با گرایش‌های فطری دیگر این است که ابتدا ناآگاهانه است، هرچند در ادامه با تهذیب نفس و حرکت در مسیر بندگی و تعالی اخلاق و معنویت، تقویت و آگاهانه و از نوع شهودی و یقینی می‌شود. اما این نوع درک، عمومی نیست و دست هرکسی به آن نمی‌رسد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۱). تفاوت دیگر گرایش مزبور با گرایش‌های دیگر همچون غرایز آن است که به صورت خودبه‌خود شکوفا نمی‌شود، بلکه با گذشت زمان، در اثر شناخت و عمل انسان به شکوفایی می‌رسد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۱۵۲). البته برخی روان‌شناسان به این گرایش «حس دینی» نیز می‌گویند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

در ادامه می‌گوییم: انسان ذاتاً میل به پرستش پروردگار عالم دارد و خداجوست. در قرآن کریم از این میل فطری استفاده شده است و با معرفت‌افزایی و دادن شناخت صحیح، سعی شده از انحراف این گرایش فطری جلوگیری شود.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: خداوند ایمان به خود را در دل بندگان زینت داده که بیانگر منشأ میل به خداپرستی است: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّاهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (حجرات: ۷).



در آیات متعدد سعی شده است با تأکید و یادآوری پروردگار حقیقی عالم، این میل فطری جهت‌دهی شود و زمینه‌ای باشد برای هدایت بشر به مسیر حقیقی و حرکت در طریق عبودیت. از همین رو به صورت مکرر خداوند به پیامبر خود دستور می‌دهد تا برای تنبّه مردم و بیداری میل به پروردگار در جانشان، از آنها بپرسد: چه کسی رازق است؟ چه کسی مالک چشم و گوش است؟ مرگ و حیات به دست کیست؟ و تدبیر امور به دست چه کسی است؟

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

از دیگر سؤالات بیدار کننده قرآن کریم از بندگان این است که چه کسی ربّ عالم است؟ و ربوبیت عالم به دست کیست؟ «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ \* سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (مؤمنون: ۸۶-۸۷).

بنابراین هدف قرآن کریم استفاده از این میل فطری برای ایجاد انگیزه قوی‌تر در بندگان برای حرکت در مسیر بندگی است. بنابراین تمام تلاش برای آن است تا با سیاق‌های متعدد، همچون پرسش، این میل را در بندگان بیدار و آن را مدیریت و در جهت رسیدن به هدف خلقت، یعنی عبودیت جهت‌دهی نماید.

### نتیجه‌گیری

قرآن کریم تأثیرات متنوعی در بندگی انسان و به تبع آن، در اخلاق و معنویت او دارد. در این پژوهش تأثیر انگیزشی قرآن کریم در بندگی و به تبع آن در تعالی اخلاق و معنویت بررسی شده است. از نظر عالمان دینی، هر فعلی دارای مبادی خود است: تصور، تصدیق به فایده، شوق و اراده. از نظر آنها انگیزش مساوی با مقوله شوق در مبادی فعل است. یکی از عوامل مؤثر در مبادی فعل و گرایش‌های باطنی مسئله شناخت است. قرآن کریم ابتدا با ارائه جهان‌بینی الهی سعی دارد تا فرایند تصدیق به فایده در مؤمنان را در راستای سعادت ابدی و تعالی بندگی و عبودیت جهت‌دهی نماید. در ادامه، با بیان مصادیق فواید حقیقی و متناسب با بندگی، مقدمات انگیزش به سوی عبودیت را فراهم می‌سازد. در مرحله بعد، با توجه به اینکه گاهی امیال ضد مانع اراده و فعلیت رسیدن شوق بندگی می‌شوند، قرآن کریم با تحریک و جهت‌دهی گرایش‌های باطنی سعی دارد تا شوق به سوی بندگی و عبودیت را تقویت کند و آن را به فعلیت برساند.

## منابع

- حقانی، ابوالحسن، ۱۳۹۵، *روان‌شناسی کاربردی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا* (ج۱۵)، تهران، بانک ملی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا) (ج۷)، چ دوم، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج۲۰)، چ دوم، بیروت، مؤسسه‌ الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، چ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین* (ج۹)، چ دوم، قم، هجرت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *انسان‌سازی در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- ، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- ، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *فطرت*، چ دوم، قم، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۶۳، *فرهنگ فارسی* (ج۶)، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- موسوی اصل، سیدمهدی، مسعود آذربایجانی، مهدی علیزاده محمدرضا جهانگیرزاده و محمدتقی تیبیک، ۱۳۹۹، *روان‌شناسی اخلاق*، چ سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نراقی، احمد، ۱۳۷۸، *معراج السعاده*، چ ششم، قم، هجرت.

## لزوم توجه به قرائن عقلی منفصل در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات با رویکرد پاسخ به شبهات

ababayi@rihu.ac.ir

علی اکبر بابایی / دانشیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶

### چکیده

یکی از عوامل مؤثر در تفسیر قرآن و فهم مراد خدای متعال از ظهور آیات، قرائن عقلی است، قرائن عقلی دوگونه است: ۱. معرفت‌ها و معلومات بدیهی صارف از ظهور آیات که از قرائن عقلی متصل شمرده می‌شود. ۲. برهان‌های عقلی یا معلومات عقلی نظری که از قرائن منفصل آیات است. در تأثیر معلومات بدیهی در ظهور آیات و لزوم توجه به آن در تفسیر آیات اختلافی نیست، ولی در لزوم توجه به برهان‌های عقلی یا معلومات عقلی نظری در فهم مراد خدای متعال از ظهور آیات اختلاف است. گروهی آن را مسلم و مفروغ‌عنه دانسته‌اند و برخی در مخالفت با آن بر بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی به وجوهی استدلال کرده‌اند. در این مقاله نخست با روش تحلیلی، لزوم توجه به معلومات عقلی نظری در فهم مراد خدای متعال از آیات با بیان سه مقدمه تبیین شده و سپس با روش «تحلیلی - انتقادی»، ادله مخالفان آن بررسی و به شبهات آنان پاسخ داده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** ظاهر آیات، قرائن عقلی، معلومات بدیهی، معلومات نظری.

«ظاهر» در فرهنگ فارسی به «آشکار» معنا شده (ر.ک: معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۲۴۸) و در اصطلاح علم اصول فقه، لفظی است که دلالتش بر معنا آشکار باشد، به گونه‌ای که هر آگاه به زبان آن لفظ، آن معنا را بفهمد؛ ولی احتمال معنایی دیگری به صورت مرجوح و ضعیف نیز درباره آن داده شود و در نتیجه دلالتش بر آن معنای ظاهر، ظنی و راجح باشد (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۸؛ نراقی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۵؛ حیدری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۷)؛ مانند دلالت «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ» بر وجوب نماز که ظهور در وجوب دارد و هر کس آن را ببیند یا بشنود، از آن وجوب برپاداشتن نماز را می‌فهمد، اما احتمال اینکه از این امر، استحباب نماز اراده شده باشد منتفی نیست. می‌توان گفت: «ظاهر کلام» معنایی است که از عبارت کلام با توجه به مفاهیم عرفی کلمات و ساختار ادبی آن و قرائن متصل به آن آشکارا فهمیده می‌شود، هرچند احتمال دارد که مقصود گوینده معنای دیگری باشد. بر این اساس، منظور از «ظاهر آیات» در این مقاله نیز معنایی است که از عبارات آیات با توجه به مفاهیم عرفی کلمات و ساختار ادبی آن و قرائن متصل به آن آشکارا فهمیده می‌شود، هرچند ممکن است مراد خدای متعال معنای دیگری باشد. در عبارت آقابزرگ تهرانی در تعریف «تفسیر» که گفته است: «فالتفسیر هو بیان ظواهر آیات القرآن حسب قواعد اللغة العربیة» (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۲) از کلمه «ظواهر» همین معنا اراده شده است.

«قرائن» جمع «قرینه» است و در فرهنگ فارسی برای این واژه معانی متعددی ذکر شده؛ مانند: زوج، علامت، نشانه، و آنچه دلیل برای فهم مطلبی یا پیدا کردن مجهولی یا رسیدن به مقصدی باشد (همان، ص ۲۶۷). در اصطلاح، «قرائن کلام» به عواملی گفته می‌شود که با کلام ارتباط لفظی یا معنوی داشته و در فهم مفاد کلام و مراد گوینده مؤثر باشد، خواه پیوسته به کلام (قرائن متصل) و خواه گسسته از کلام (قرائن منفصل) و خواه از مقوله الفاظ و خواه از مقوله غیر الفاظ. به این عوامل از آن نظر «قرائن» گفته می‌شود که همراه با کلام بر مراد گوینده دلالت می‌کند.

چنان که در تعریف آمده، «قرائن» دو نوع است: قرائن متصل و قرائن منفصل و هریک از آن دو نیز یا لفظی است یا غیر لفظی. قرائن عقلی نیز که قسمی از قرائن غیر لفظی است دو نوع است:

۱. قرائن عقلی متصل که عبارت است از: معلومات عقلی بدیهی مرتبط با کلام و مؤثر در ظهور آن؛
  ۲. قرائن عقلی منفصل که عبارت است از: معلومات عقلی نظری مرتبط با کلام و مؤثر در تعیین مراد گوینده.
- در تأثیر قرائن عقلی متصل در ظهور آیات و لزوم توجه به آن اختلافی دیده نشده، ولی در نقش قرائن عقلی منفصل در فهم مراد خدای متعال از آیات و لزوم توجه به آن اختلاف است. از عبارات عالمان علم اصول فقه و برخی مفسران استفاده می‌شود که در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات، لازم است به عنوان قرائن منفصل آیات، از جمله قرائن عقلی منفصل (معلومات عقلی نظری مرتبط با آیات) نیز توجه شود (ر.ک: مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵ و ج ۲، ص ۱۳۸؛ خویی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۷ و ج ۵، ص ۲۰۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۶۲۵).

ولی برخی با آن مخالفت کرده‌اند؛ از جمله نویسنده مقاله «بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی» به وجوه متعددی بر متوقف نبودن فهم مراد خدای متعال از آیات بر توجه به معلومات عقلی نظری، استدلال کرده است (ر.ک: میرعرب، ۱۳۹۸، ص ۱۱۹-۱۴۳). از عبارات بسیاری از عالمان علم اصول فقه و برخی مفسران، به‌نظر می‌رسد که گویا اعتبار قرائن منفصل عقلی (معلومات عقلی نظری مرتبط با آیات) و لزوم توجه به آنها در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات را مسلم، مفروغ‌عنه و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند. نگارنده در برخی از آثار خویش در این باره به‌صورت فشرده سخن گفته است (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶)، ولی کتاب یا مقاله‌ای که در تبیین و اثبات لزوم توجه به آن در تفسیر آیات قرآن بحثی مستوفی کرده و به بررسی و نقد ادله یا شبهات مخالفان پرداخته باشد یافت نشد.

انگیزه نگارش این مقاله همین است تا در آن، نخست با روش تحلیلی، لزوم توجه به معلومات عقلی نظری در تفسیر قرآن و فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات تبیین و اثبات گردد و سپس با روش تحلیلی - انتقادی شبهات مخالفان بررسی و ادله آنان نقد شود.

### لزوم توجه به معلومات عقلی نظری در تفسیر

برای تبیین و اثبات لزوم توجه به معلومات عقلی نظری در تفسیر قرآن و فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات، سه مقدمه بیان می‌شود:

#### الف) سیره عقلا در توجه به قرائن عقلی منفصل در فهم معنای کلام

انسان موجودی اجتماعی و ناگزیر از برقراری ارتباط با هم‌نوعان خویش است. یکی از ابزارهای پرکاربرد و مهم برای برقراری ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و انتقال مطالب و مقاصدشان به همدیگر، الفاظ و عبارات است؛ به این صورت که الفاظ را بر پایه معنایی که از طریق وضع تعینی یا تعینی برای آنها پدید آمده، در چهارچوب قراردادهای عرفی و عقلایی ترکیب می‌کنند و عبارت‌هایی می‌سازند تا توسط آنها مطالبشان را به یکدیگر بفهمانند. استفاده انسان‌ها از الفاظ و عبارات برای انتقال مقاصدشان به یکدیگر روشن و بی‌نیاز از بیان است، ولی آیا انسان‌ها برای انتقال مطالبشان به یکدیگر فقط از الفاظ و عبارات استفاده می‌کنند یا الفاظ و عبارات را به ضمیمه وسایط دیگری که از آنها به «قرائن» یاد می‌شود، واسطه انتقال مطالبشان قرار می‌دهند و در صورت استفاده از عوامل دیگر، آیا فقط از امور متصل به کلامشان که از آنها به «قرائن متصل» یاد می‌شود بهره می‌گیرند؟ یا از امور منفصل که به آنها «قرائن منفصل» گفته می‌شود نیز استفاده می‌کنند؟ و در فرض استفاده از قرائن منفصل، آیا فقط از «قرائن منفصل لفظی» استفاده می‌شود یا از «قرائن منفصل عقلی» (برهان‌های عقلی و معلومات نظری) نیز استفاده می‌گردد؟

با مطالعه روش انسان‌ها در بیان مطالبشان برای یکدیگر و تفهیم مطالبشان به همدیگر، پی می‌بریم که هرچند گاهی انسان‌ها برای تفهیم مطالبشان فقط از الفاظ و عبارات بدون هر قرینه‌ای استفاده می‌کنند، ولی در بسیاری از موارد الفاظ و عبارات را به ضمیمه امور دیگر سبب انتقال مطالبشان قرار می‌دهند و از این‌رو در میان انسان‌ها با زبان‌های گوناگون، بحث «قرائن کلام» مطرح است و در همه زبان‌ها فراوان از آن یاد می‌شود؛ هم گویندگان و نویسندگان در بیان مطالبشان، کلام و عبارتشان را با ضمیمه قرائنی دلالت‌کننده بر مقصودشان قرار می‌دهند و هم مخاطبان کلام، مقصود صاحبان سخن را از کلام و عبارت آنان با توجه به قرائن به‌دست می‌آورند.

در استفاده از قرائن نیز روش انسان‌ها متفاوت است. دسته‌ای از آنان فقط از قرائن متصل بهره می‌گیرند و کلام آنان قرائن منفصل ندارد؛ به این صورت که سخن خود را درباره هر موضوعی با جمیع قیود و قرائن و تفصیل و بیان جزئیات یکجا و پیوسته به هم بیان می‌کنند. دسته‌ای از آنان از قرائن منفصل لفظی و عقلی نیز کمک می‌گیرند؛ به این صورت که گاه برخی موضوعات مهم را نخست به صورت کلی و سربسته مطرح می‌کنند و درباره اهمیت و آثار آن سخن می‌گویند و سپس در زمان و محل مناسب دیگری - البته پیش از زمان عملیاتی شدن آن - به تفصیل، به بیان اجزا و شرایط آن می‌پردازند؛ و گاه کلامی را که مدلول آن مردد بین چند احتمال است یا ظاهر در معنایی است که مراد آنان نیست بیان می‌کنند و برای تعیین مقصودشان از آن کلام، به کلام دیگری که پیش از آن گفته‌اند یا بعد از آن بیان خواهند کرد یا به معلومات عقلی مخاطب اتکا می‌کنند.

بر این اساس، برای فهم درست کلام هر گوینده‌ای باید بررسی کرد که او از کسانی است که در بیان مقصودش فقط از قرائن متصل بهره می‌گیرد یا از کسانی است که از قرائن منفصل لفظی یا عقلی نیز استفاده می‌کند.

#### (ب) روش قرآن در بیان مطالب

یکی از سؤال‌هایی که پیش از ورود به تفسیر قرآن و فهم معنای آیات آن مطرح است و مفسر باید پاسخ صحیح آن را بداند تا بر مبنای صحیح به تفسیر قرآن اقدام کند این است که قرآن با چه زبانی و با چه روشی با مردم سخن گفته است؟ آیا با زبان و روش خود مردم با آنان سخن گفته است؟ یا مطالبش را با زبان و روش ویژه و مخصوص خود بیان کرده است؟ اگر با زبان و روش ویژه‌ای غیر از زبان و روش مردم سخن گفته باشد، شرط ورود به تفسیر قرآن آگاهی از زبان و روش ویژه آن است، و کسی که به زبان و روش ویژه آن آگاه نباشد، از تفسیر قرآن عاجز است و سخن گفتن وی در تفسیر قرآن نارواست.

بر همین اساس، برخی گفته‌اند: تفسیر قرآن ویژه پیامبر ﷺ و امامان معصومین است و برای غیر آنان امکان ندارد و در عصر دسترسی نداشتن به آن بزرگواران، تفسیر صحیح و قابل اعتماد فقط تفسیر مبتنی بر روایات است و تفسیر غیر روایی اعتباری ندارد (برای آشنایی با طرفداران این نظریه و بیان و نقد دلایل آنها ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۹-۳۱۰). ولی اگر قرآن در بیان مطالبش با زبان و روش معمول در میان مردم سخن گفته باشد،

غیر پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ نیز می‌توانند با روش عرفی و عقلایی (روش معمول انسان‌ها در فهم متون)، قرآن را تفسیر کنند و از سخن گفتن در تفسیر قرآن بدون روایت ممنوع نیستند. البته باید با زبان عربی فصیح که زبان قرآن است و روش عرفی و عقلایی (روش معمول انسان‌ها در فهم متون) آشنایی کامل داشته باشند.

از آیات و روایات فراوان استفاده می‌شود، هرچند آیات قرآن کریم بطون و تأویل‌هایی دارد که فراتر از فهم افراد عادی است و فقط راسخان در علم (پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ) می‌توانند به آنها دست یابند (ر.ک: آل عمران: ۷؛ عنکبوت: ۴۹؛ کلینی، ۱۴۱۳ق(ب)، ج ۸، ص ۲۱۲، ج ۴۸۵)، ولی معانی ظاهری نیز دارند که افراد آگاه به زبان عربی فصیح و اصول عقلایی محاوره می‌توانند آنها را بفهمند؛ زیرا در آیات و روایات فراوان، قرآن، هدایت و بیان برای مردم و آسان برای پندگیری از آن معرفی شده و انسان‌ها به استفاده از آن و تدبیر در آن و هدایت‌یابی و پندگیری از آن دعوت شده‌اند (ر.ک: قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰؛ آل عمران: ۱۳۸؛ ص: ۲۹؛ کلینی، ۱۴۱۳ق(الف)، ج ۲، ص ۵۷۳؛ نهج البلاغه، ۱۳۶۸، ص ۲۳۴ و ۳۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۲۰۹؛ حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۴۳، ج ۴۴). از این آیات و روایات با دلالت التزامی فهمیده می‌شود که خدای متعال در بیان این بخش از معانی قرآن برای مردم با زبان و روش خود آنان سخن گفته است، به‌ویژه آنکه روش خاصی از جانب خدای متعال و پیامبر و امامان معصوم ﷺ برای فهم قرآن بیان نشده، بلکه از برخی آیات استفاده می‌شود که خدای متعال، هر پیامبری را با زبان قومش فرستاده است: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴). قرآن را هم به زبان عربی نازل کرده است تا انسان‌ها آن را بفهمند: «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲).

البته آیات و روایات دیگری نیز هست که ظاهر آنها بر اختصاص فهم قرآن به پیامبر و امامان معصوم ﷺ دلالت دارد؛ مانند «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷)؛ «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمِ» (عنکبوت: ۴۹)؛ «أَمَّا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مِنْ حَوْطِ بِهِ» (کلینی، ۱۴۱۳ق(ب)، ج ۸، ص ۲۱۲، ج ۴۸۵). ولی با توجه به قرائن متصل و منفصل روشن است که این دسته از آیات و روایات به بطون و تأویل قرآن نظر دارند و منظور از آنها این است که تفسیر کامل قرآن و فهم همه معانی آیات، حتی معانی باطنی آنها به آن بزرگواران اختصاص دارد؛ زیرا اولاً، در درون خود آن آیات و روایات قرائنی است دالّ بر اینکه این آیات و روایات نسبت به فهم ظاهر قرآن شمول ندارند و به فهم کامل قرآن و باطن آن نظر دارند (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۹). ثانیاً – چنان‌که در فراز پیشین بیان شد – آیات و روایات فراوانی دلالت دارند بر اینکه فهم ظاهر آیات برای غیر پیامبر و امامان معصوم ﷺ نیز ممکن و میسر است و خدای متعال در بیان این بخش از معانی قرآن برای مردم، با زبان و روش خود آنان سخن گفته و این حاکی از آن است که این آیات و روایات نسبت به فهم ظاهر قرآن شمول ندارند. البته برخی به این آیات و روایات بر اختصاص فهم مطلق معانی قرآن به پیامبر و امامان ﷺ استدلال کرده‌اند، ولی استدلال آنان تمام نیست و این مقاله گنجایش نقل و نقد استدلال آنان را ندارد (برای اطلاع از چگونگی استدلال آنان و نقد آن ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۳-۳۱۰؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۲۴؛ بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۶-۵۵).

بنابراین می‌توان گفت: قرآن ظاهری دارد و باطنی. فهم و تفسیر معانی باطن آن به پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام اختصاص دارد و پی بردن به آن برای دیگران جز از طریق روایات معتبر آن بزرگواران ممکن نیست؛ زیرا این قسم از معانی قرآن با زبانی ویژه و روشی فراعرفی بیان شده که فقط پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام به آن آگاهند. ولی فهم و تفسیر معانی ظاهر آن برای همه کسانی که با زبان عربی فصیح آشنا و علوم پیش‌نیاز تفسیر را فراگرفته باشند و از شرایط و مهارت لازم برای تفسیر برخوردار باشند میسر است؛ زیرا خدای متعال در قرآن کریم این قسم از معانی را برای انسان‌ها با زبان و روش خود آنان که زبان و روشی عرفی است بیان نموده؛ ولی - چنان‌که در مقدمه نخست بیان شد - روش انسان‌ها در بیان مطالب و تفهیم مقاصدشان به یکدیگر متفاوت است. برخی مقاصدشان را با الفاظ و عبارات، بدون هیچ ضمیمه‌ای و برخی با الفاظ و عبارات به ضمیمه خصوص قرائن متصل و برخی به ضمیمه قرائن متصل و منفصل - هر دو - بیان می‌کنند. پس درباره قرآن نیز باید بررسی شود که بیان آن بخش از معانی و مطالب آن که با زبان و روش مردم بیان شده به چه صورتی از صورت‌های یادشده است؛ با الفاظ و عبارات بدون قرائن یا به ضمیمه خصوص قرائن متصل یا به ضمیمه قرائن متصل و منفصل هر دو؟

کسانی که با قرآن و تفسیر آن آشنایی دارند و درصدد فهم معانی قرآن برآمده باشند به‌خوبی می‌دانند که قرآن کریم از کتاب‌هایی نیست که ابواب و فصولی دارند و در هر باب یا فصل تمام مطالب مربوط به یک موضوع را بیان کرده‌اند. فراوان دیده می‌شود که در یک آیه به موضوعی اشاره یا مطالبی کلی درباره آن بیان شده و قیود و قرائن و تفصیل جزئیات آن در آیات دیگر یا در روایات آمده است. با توجه به این ویژگی، معلوم می‌شود که آیات قرآن از قبیل کلام‌های دارای قرائن متصل و منفصل است و از این‌رو مفسران حال و گذشته نیز در تفسیر آیات - کم یا زیاد - به قرائن توجه داشته و معنا و مقصود آیات را با در نظر گرفتن قرائن بیان کرده‌اند. بر این اساس، ظهور آیات و مراد استعمالی آنها را باید با توجه به قرائن متصل آیات به‌دست آورد و مقصود خدای متعال از آیات را با توجه به قرائن منفصل تعیین و تبیین کرد.

### ج) قرینه بودن معلومات عقلی نظری

از آنچه در دو مقدمه پیشین بیان شد، روشن گردید که آیات قرآن کریم از قبیل کلام‌های دارای قرائن متصل و منفصل است و سیره عقلا در فهم و تفسیر چنین کلام‌هایی توجه به قرائن متصل و منفصل آنهاست. حال باید بررسی کرد که آیا براهین عقلی و معلومات عقلی نظری نیز از قرائن منفصل کلام هستند که در تفسیر آیات و در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات نیز لازم باشد به آنها توجه شود، یا از قرائن آیات نیستند و در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات، بی‌نیاز از توجه به آنها هستیم.

در این‌باره با سه دلیل اثبات می‌شود که براهین عقلی و معلومات عقلی نظری نیز از قرائن منفصل کلام هستند و در تفسیر آیات باید به آنها نیز توجه شود:



یکم. دلیل عقلی

اگر معنایی که از ظاهر آیات فهمیده می‌شود با معلوم نظری حاصل از برهان عقلی آشکار مخالف باشد قطعاً خدای متعال آن معنا را از آیات اراده نکرده است؛ زیرا مطلبی که برهان عقلی آشکاری بر امتناع یا نفی آن باشد واقعیت ندارد و حق نیست، و محال است که خدای متعال از کلام خود مطلبی را که واقعیت ندارد و حق نیست اراده کرده باشد.

دوم. سیره عقلا

برای اثبات قرینه بودن معلومات عقلی نظری به دو صورت می‌توان به سیره عقلا استدلال کرد:

الف) کاشفیت ظهور کلام از مراد گوینده و اعتبار و حجیت آن مبتنی بر بنا و سیره عقلاست و عقلا ظهوری را که مخالف با برهان قطعی باشد کاشف از مراد گوینده قرار نمی‌دهند و آن را معتبر و قابل احتجاج نمی‌دانند، و با توجه به اینکه کاشفیت و اعتبار ظهور آیات قرآن نیز بر سیره عقلا مبتنی است، ظهور آیات نیز در صورتی که مخالف با معلوم نظری حاصل از برهان عقلی قطعی باشد کاشف از مراد خدای متعال نیست و نمی‌توان به آن احتجاج و استدلال کرد.

ب) خردمندان در گفت‌وگو با یکدیگر، معلومات عقلی نظری را نیز قرینه کلام خود قرار می‌دهند. هم‌گوینده در بیان مقصودش به عبارتی که همراه با معلومات عقلی نظری بر مقصودش دلالت داشته باشد اکتفا می‌کند و هم مخاطب برای پی بردن به مراد گوینده به معلومات عقلی نظری توجه می‌کند؛ و معنایی را که از ظاهر عبارتش فهمیده می‌شود اگر با معلوم عقلی نظری مخالف باشد مراد او نمی‌دانند و کلام را به معنایی که با معلوم عقلی نظری مخالف نباشد تفسیر می‌کنند.

با توجه به اینکه قرآن کریم با مردم به زبان و شیوه مکالمه خود آنان سخن گفته است، پی می‌بریم که در قرآن کریم نیز معلومات عقلی نظری قرینه منفصل آیات است و معنای آیات را باید با توجه به آن به‌دست آورد.

سوم. روایات

در بسیاری از روایات نقل شده از معصومان علیهم‌السلام مشاهده می‌شود که از ظهور آیات به استناد مخالفت آن با معلوم عقلی نظری صرف‌نظر شده و آیات به معنای مناسبی برای لفظ که با معلومات عقلی مخالفت ندارد تفسیر شده است. برای نمونه:

– شیخ صدوق با سند خویش از امام رضا علیه‌السلام روایت کرده است که در بیان معنای «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ» (مطففین: ۱۵) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحِلُّ فِيهِ فَيُحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ، وَلَكِنَّهُ يَعْنِي: إِنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مَخْجُوبُونَ؛ به‌راستی که خدای تبارک و تعالی به مکانی که در آن فرود آید و بندگانش در آن مکان از او در حجاب و پوشیده باشند، وصف نمی‌شود، لیکن مقصود این است که آنان از ثواب پروردگارش پوشیده و در حجاب‌اند» (صدوق، بی‌تا، ص ۱۶۲).

در این روایت به قرینه اینکه معلوم عقلی است که خدای متعال در مکان قرار نمی‌گیرد تا در آن مکان بندگان از رؤیت یا حضور در پیشگاه او در حجاب باشند، کلمه «عن ربهم» به «عن ثواب ربهم» تفسیر شده و اسناد «لمحجوبون» به «عن ربهم» اسناد مجازی و مجاز عقلی به‌شمار آمده است.

– در روایت دیگری از آن حضرت در تفسیر «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) نقل شده است که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - لَا يوصفُ بِالْمَجْمَعِ وَاللَّهَابِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ الْأُنْتِقَالِ؛ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»؛ به‌راستی خدای عزوجل به آمدن و رفتن وصف نمی‌شود؛ [او] از انتقال (جابه‌جا شدن) برتر است. جز این نیست که [خدای تعالی] از آن آیه، «و فرمان پروردگارت آید» را قصد می‌کند (صدوق، بی‌تا، ص ۱۶۲).

در این روایت نیز به قرینه اینکه معلوم عقلی است که خدای متعال از آمدن و رفتن و انتقال و جابه‌جا شدن منزّه است، «وَجَاءَ رَبُّكَ» به «جاء امر ربك» تفسیر شده و اسناد «جاء» به «رَبُّكَ» اسناد مجازی و مجاز عقلی به‌شمار آمده است (برای مشاهده نمونه‌های دیگری از این قبیل روایات، رک: کلینی، ۱۴۱۳ق (الف)، ج ۱، ص ۱۳۳؛ صدوق، بی‌تا، ص ۱۳۲ و ۱۳۳، ح ۱۵؛ همان، ص ۱۴۹، ح ۱؛ همان، ص ۱۶۸، ح ۱ و ۲؛ همان، ص ۱۶۹، ح ۲؛ همان، ص ۳۱۹، ح ۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۲، ح ۱ و ص ۱۸، ح ۱۶ و ص ۱۹، ح ۱ و ۲؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۰، ح ۱۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۹۱، ح ۷؛ همان، ص ۳۴۴، ح ۴۵؛ همان، ج ۴، ص ۴، ح ۶؛ همان، ص ۵، ح ۸؛ همان، ص ۶۵، ح ۵ و ۶؛ همان، ج ۴، ص ۹۵، ح ۸۰؛ حویزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵، ح ۲۷۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۱۵ و ۱۶؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۶، ح ۸۹؛ همان، ج ۴، ص ۱۴۶، ح ۱۳۱).

#### نتیجه

از مجموع این سه مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که در تفسیر قرآن، پس از بیان ظهور آیات، طبق سیره عقلا که از جانب معصومان نیز رد نشده است، باید برای فهم مراد خدای متعال به قرائن مفصل، از جمله معلومات عقلی نظری حاصل از برهان‌های عقلی نیز توجه شود.

#### بررسی ادله بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی

در مقاله‌ای که با عنوان «بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی» منتشر شده، به وجوه متعددی از بی‌نیازی تفسیر قرآن از علوم عقلی و متوقف‌نبودن فهم مراد خدای متعال از آیات بر برهان‌های عقلی استدلال شده است. در اینجا آن وجوه را ذیل دو عنوان بررسی و نقد می‌کنیم:

#### الف) استلزام توقف فهم قرآن بر برهان‌های عقلی با نقصان آیات آن

نویسنده مقاله یادشده با اذعان به اینکه قضایای عقلی بدیهی مبنای عقلا در گفت‌وگوها و مفاهمه هستند و با تأکید بر اهمیت کارکرد عقل در فهم قرآن و روایات، به صورت مصباح بودن آن برای فهم معانی قرآن و تفسیر آن، استفاده از عقل در تفسیر آیات به‌مثابه یک منبع شناخت و توجه به برهان‌های عقلی به‌مثابه قرینه

صارف از ظهور آیات را نادرست و مستلزم نقصان عبارات قرآن دانسته و از این رو، توقف فهم مراد خدا از آیات بر برهان های عقلی را نفی کرده و در بیان آن گفته است: گرچه مخاطب قرآن همه مردمان عاقل هستند و دیوانگان و سفیهان خارج از حوزه خطاب اند، آیا ممکن است خداوند آیه ای را ناتوان از افاده مراد فرستاده باشد که فهم آن تا زمان مساعدت اصحاب برهان و تولیدات عقلی آنان معطل باشد؟ اینکه هر کسی مطالعات و دانش بیشتری داشته باشد از هر متنی استفاده بیشتری می کند و اینکه اهل تفکر و تعقل انتزاع ها و استفاده های بیشتری از آیات کتاب خدا دارند، جای بحث ندارد، بلکه مسئله، توقف فهم مراد قرآن بر برهان های تولید عقل بشری یا عدم توقف است. بعضی از مفسران معتقدند: افزون بر بدیهیات عقلی که در نهاد هر انسانی وجود دارد و زیرساخت فهم را فراهم می کند، برای فهم مراد برخی آیات، نیازمند برهان های تولیدی عقل بشری نیز هستیم و خدای متعال با اتکا به آن برهان ها، آیاتی را نازل کرده است! با همین مبنا مفسران متکلم و فیلسوف، آیاتی را که ظاهرشان مخالف برهان های آنها بوده، تأویل کرده اند. به نظر علامه طباطبائی این روش باطل است و با مبانی قرآن شناخت ایشان نمی سازد (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۶)، رهبران مکتب اعتزال و اشعری گرا مظهر افراطی این ادعا هستند که با استناد به برهان های ادعایی، مراد آیات را به نفع خود جهت داده اند.

نویسنده درصدد نفی جایگاه عقل در فهم قرآن نیست و ظاهری گری و جمود بر الفاظ قرآن را باطل می داند، ولی بر آن است که نشان دهد خداوند آیات کتابش را ناقص نازل نکرده است تا فهم آن گزاره ها به ضمیمه کردن مدرکات عقل نظری بشر وابسته باشد، بلکه مراد الهی همان است که انسان عاقل با فطرت سالم می فهمد. و در بیان کارکرد عقل در تفسیر نیز پس از ذکر نقش عقل در تفسیر به مثابه منبع، گفته است:

اگر کسی این قسم از تفسیر را راه فهم مراد خدا از آیات بداند، در واقع به مخاطبان خود القا می کند که تا تولیدات عقل نظری یا علمی را که خود «علوم برهانی» نامیده اند، فرانگیرند، دست کم - در بخشی از آیات قرآن، مراد خدا قابل دریافت نیست و ظواهر قرآن حجت نبوده و دلالت تامی بر مراد ندارد (ر.ک: میرعرب، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲).

#### بررسی

چنان که در مقدمه نخست گذشت، گرچه انسان ها گاهی برای بیان مطالبشان و تفهیم مقصودشان به یکدیگر فقط از الفاظ و عبارات بدون هیچ قرینه ای استفاده می کنند، ولی غالباً الفاظ و عبارات را به ضمیمه قرائن، دال بر مقصودشان قرار می دهند. در استفاده از قرائن نیز هرچند دسته ای از آنان فقط از قرائن متصل بهره می گیرند و کلام آنان قرائن منفصل ندارد، ولی دسته ای از آنان از قرائن منفصل نیز کمک می گیرند؛ به این صورت که گاه برخی موضوعات مهم را نخست به صورت کلی و سربسته مطرح می کنند و درباره اهمیت و آثار آن سخن می گویند و سپس در زمان و محل مناسب دیگری - البته پیش از زمان عملیاتی شدن آن - به تفصیل و بیان اجزا و شرایط آن

می‌پردازند، و گاه کلامی را که مدلول آن مردد بین چند احتمال است یا ظاهر در معنایی است که مراد آنان نیست، بیان می‌کنند و برای تعیین مقصودشان از آن کلام، به کلام دیگری که پیش از آن گفته‌اند یا بعد از آن بیان خواهند کرد یا به معلومات عقلی مخاطب اتکا می‌کنند و بر این اساس، می‌توان گفت: ضمیمه کردن قرائن منفصل به کلام نیز از سیره عقلاست.

نیز چنان که در مقدمه دوم بیان شد، در قرآن کریم معارف، احکام و سایر مطالب دینی الفاظ و عبارات آیات با قرائن متصل و منفصل لفظی و غیر لفظی بیان شده است و از این رو مفسر در فهم معانی و تفسیر آیات، پس از آنکه با شناخت مفاهیم عرفی و ساختار ادبی کلمه‌ها و جمله‌ها و توجه به قرائن متصل، ظهور آیات را به دست آورد، باید از قرائن منفصل - آیات چه لفظی و چه غیر لفظی - نیز تفحص کند و با توجه به قرائن منفصل، مراد خدای متعال از آیات را کشف و بیان نماید. این روش، یعنی بیان مطالب توسط الفاظ و عبارات با قرائن متصل و منفصل لفظی و عقلی و به تبع آن، فهم ظاهر آیات با توجه به قرائن متصل و کشف مراد خدای متعال از آیات با توجه به قرائن منفصل - از جمله معلومات عقلی نظری - روشی معمول و مقبول نزد عرف و عقلاست. کلامی که با قرائن منفصل بیانگر مقصود گوینده باشد نیز کلامی تام و بین است و لزوم توجه به قرینه منفصل عقلی کلام برای فهم معنا و مقصود گوینده آن نزد عرف و عقلا نقصان کلام شمرده نمی‌شود. بر این اساس، آیه‌ای که لفظ و عبارت آن به تنهایی برای بیان مقصود خدای متعال کافی نباشد ولی با توجه به قرائن متصل و منفصلش بیانگر مقصود خدای متعال باشد ناتوان از افاده مراد و معطل نیست تا اشکال شود که آیا ممکن است خداوند آیه‌ای را ناتوان از افاده مراد فرستاده باشد که فهم آن تا زمان مساعدت اصحاب برهان و تولیدات عقلی آنان معطل باشد؟

چنان که گفته شد، روش قرآن بیان مطالب با لفظ و عبارت آیات - به تنهایی - نیست، مطالب با لفظ و عبارت آیات به ضمیمه قرائن متصل و منفصل لفظی و غیر لفظی بیان شده است. و اگر چنین نباشد باید آیه‌ای که به قرینه آیات دیگر مقصود خدای متعال را بیان می‌کند و آیه‌ای که به قرینه تبیین پیامبر و اوصیای آن حضرت و روایات آنان بیانگر مقصود خدای متعال است و به تنهایی برای بیان مقصود خدا کافی نیست از آیات ناتوان از افاده مراد و معطل تا زمان نزول آیات دیگر یا معطل تا زمان تبیین پیامبر و اوصیای آن حضرت شمرده شود، و حال آنکه هیچ‌کس حتی خود مستشکل، این‌گونه آیات را ناتوان از افاده مراد و معطل نمی‌دانند.

وی در ادامه سخن برای تأیید مدعای خود، از اعتقاد بعضی از مفسران به اینکه در فهم مراد برخی آیات، نیازمند برهان‌های تولیدی عقل بشری نیز هستیم، یاد کرده و در ابطال آن گفته است: با همین مبنا مفسران متکلم و فیلسوف آیه‌ای را که ظاهرشان مخالف برهان‌های آنها بوده، تأویل کرده‌اند.

به نظر علامه طباطبائی این روش باطل است و با مبانی قرآن‌شناخت ایشان نمی‌سازد. ولی این ابطال وی نیز قابل مناقشه است؛ زیرا نیاز به برهان عقلی در فهم مراد برخی آیات و - به تعبیر دقیق‌تر - لزوم توجه به برهان عقلی در فهم مراد برخی آیات امری است و تأویل و تطبیق آیات به اعتقادات خود بر اساس برهان‌های پنداری

(اموری که برهان پنداشته می‌شوند، ولی در واقع برهان نیستند) امری دیگر. روشی که نادرست است و مرحوم علامه نیز آن را باطل دانسته، تأویل و تطبیق آیات به اعتقادات خود بر اساس برهان‌های پنداری است؛ اما مراد ندانستن ظاهر آیه‌ای که برهان عقلی برخلاف آن است، روشی صحیح است و ناگزیر باید آن را پذیرفت؛ زیرا معقول نیست که خدای متعال از کلامش معنایی را اراده کرده باشد که برهان عقلی بر امتناع آن وجود دارد و مرحوم علامه نیز نه تنها آن را صحیح دانسته و پذیرفته، بلکه خود، برخی آیات را با همین روش تفسیر کرده است. برای نمونه، در تفسیر «وَاللّٰهُ رَبُّهَا نَاطِرُهُ» (قیامت: ۲۲) گفته است: مراد از نظر کردن به خدای تعالی، نظر کردن حسی که با چشم جسمانی انجام می‌شود، نیست؛ چون برهان‌های قطعی بر محال بودن آن در حق خدای تعالی قائم است، بلکه مراد، نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است؛ چنان که برهان [ذهن را] به این معنا سوق می‌دهد (طباطبائی، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

با توجه به آنچه گفته شد، پاسخ سخن پایانی مستشکل در نفی منبع بودن عقل در تفسیر قرآن نیز روشن است؛ زیرا - وقتی با بیانی که گذشت - معلوم شد که روش قرآن بیان مطالب با الفاظ به ضمیمه قرائن، چه متصل، چه منفصل، چه لفظی و چه عقلی است، روشن است که حجیت ظاهر هر آیه و کاشف بودن آن از مراد خدای متعال منوط به فحص از قرائن منفصل و از جمله برهان‌های عقلی مرتبط با آن است. پس اگر با فحص احراز شد که قرینه‌ای منفصل و از جمله برهانی عقلی برخلاف آن نیست، آن ظاهر حجت و دلالتش بر مراد خدا تام است، و اگر برهان عقلی برخلاف آن بود معلوم می‌شود آن ظاهر مراد خدا نیست و با توجه به آن برهان و سایر قرائن، معنای آیه کشف می‌شود و آیه نسبت به آن معنا حجت و دلالتش بر مراد خدا بودن آن معنا تمام است. پس در هیچ صورتی از لزوم توجه به برهان عقلی در فهم معنا و مقصود آیات مشکلی پدید نمی‌آید، بلکه با توجه به آن، فهم صحیح معنای آیات و مراد خدای متعال حاصل می‌شود.

#### (ب) نور مبین و تبیان بودن قرآن

دلیل دیگری که نویسنده مقاله یاد شده بر بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی و توقف نداشتن فهم مراد خدا از آیات بر برهان‌های عقلی آورده، «نور مبین» و «تبیان» بودن قرآن است؛ به این بیان که اگر برهان‌های عقلی قرینه‌ای برای فهم معنای آیات و مراد خدای متعال از آیات به حساب آید، لازم می‌آید که نور و تبیان بودن قرآن منوط به کمک عقل و متوقف بر آگاهی از برهان‌های عقلی باشد و قرآن به‌تنهایی نور و تبیان نباشد، و حال آنکه خدای متعال قرآن را «نور مبین» و «تبیان» برای هر چیزی معرفی کرده است (نساء: ۱۷۴؛ نحل: ۸۹). پس باید ملتزم شویم هر معنایی که ظواهر آیات بر آن دلالت دارد مراد است و ظواهر قرآن به‌منزله نصوص است و دلالتش بر آنچه می‌نماید، اطمینان‌بخش است؛ زیرا اگر جز این باشد و در ظواهر قرآن معنایی خلاف آن محتمل دانسته شود، قرآن با تاریکی‌ها قرین می‌شود و در این صورت، دیگر «نور»، «تبیان»، «بیان» و «مبین» نخواهد بود؛ زیرا مخاطب همواره نگران است که شاید این معنایی که از ظاهر مبین آیه برمی‌آید مراد نباشد.

اگر تجویز شود احکام و مدرکات عقل قرینه کلام به حساب آید و بدین طریق، ظواهر آیات تأویل شود، می‌توان مدعی شد که نور بودن، حق بودن و باطل نبودن ویژه قرآن نیست، بلکه همه کتاب‌ها در همه فنون و تمام کتاب‌های تحریف شده ادیان این‌گونه‌اند؛ زیرا هرگاه در آنها مطلبی یافت شود که پسند عقل نیست، جا دارد گفته شود که ظواهر آن مراد نیست و همان‌گونه که عقل و مدرکاتش قرینه‌ای بر ظواهر قرآن است، قرینه بر ظواهر آن کتاب‌ها نیز هست. برای نمونه اگر در کتاب‌های تحریف شده ادیان می‌خوانیم که خداوند شبی را تا صبح با حضرت یعقوب کشتی گرفت و سرانجام مغلوب شد، آیا می‌پسندیم گفته شود که ظواهر این کلمات مراد نیست؛ زیرا نه کشتی گرفتن شأن خداست و نه مغلوب شدنش معقول است. پس مراد از کشتی گرفتن خدا با یعقوب، آزمون‌های مکرر اوست؛ یعنی خداوند پی‌درپی یعقوب را آزمود و او از هر آزمون پیروز برآمد و تمام این ظواهر از باب تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز است. اگر به دیده انصاف بنگریم، آیا تفاوتی میان توجیه یادشده در مثال، با توجیه موجود در آیه ۲۲ سوره قیامت وجود دارد که گفته‌اند: مراد از نگریستن به خدا، نگریستن به نعمت‌های اوست؛ زیرا عقل و مدرکات عقلی این‌گونه قضاوت می‌کنند!

#### بررسی

چنان‌که در بررسی دلیل پیشین گفته شد، در کتاب *قواعد تفسیر تبیین* و اثبات شده است که روش قرآن بیان مطالب با لفظ و عبارت آیات به تنهایی نیست. بیان مطالب با لفظ و عبارت آیات به ضمیمه قرائن متصل و منفصل لفظی و غیر لفظی صورت می‌گیرد و این روش بیان، روشی معمول و معروف نزد عقلا نیز هست و بر این اساس، وصفی که برای قرآن از حیث بیان مطالب و دلالت بر معانی ذکر می‌شود مانند اوصاف «نور مبین»، «بیان» و «تبیین» بودن آن برای هرچیز، وصف عبارات آن به ضمیمه قرائن است، نه وصف عبارات آن به تنهایی؛ زیرا روشن است کتابی که با الفاظ و قرائن، مطالب و مقاصدش را بیان می‌کند، معقول نیست نور مبین و تبیین بودنش برای هر چیز، وصف الفاظ و عباراتش بدون قرائن باشد و در این صورت، لزوم کمک‌گرفتن از عقل و توجه به معلومات و برهان‌های عقلی در فهم معنا و مقصود آیات - که یکی از قرائن منفصل آیات است - نه با اینکه خدای متعال قرآن را نور مبین، بیان و تبیین برای هرچیز معرفی کرده است منافات دارد و نه با حجت بودن ظواهر آیات؛ زیرا هم آن اوصاف برای قرآن با توجه به قرائن آن است و هم حجیت ظاهر آیات با در نظر گرفتن قرائن آنهاست.

کسانی که ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و بر آن استدلال کرده‌اند نیز منظورشان حجیت ظاهر آیات با توجه به قرائن متصل و پس از فحص از قرائن منفصل و احراز نبودن قرینه‌ای برخلاف آن است. ظهور آیات را با توجه به قرائن متصل به‌دست می‌آورند و اگر قرینه‌ای - منفصل چه نقلی معتبر و چه عقلی قطعی - برخلاف آن ظاهر باشد، آن ظاهر را معنای آیه و مراد خدای متعال نمی‌دانند و می‌کوشند معنا و مراد آیه را از عبارت آیه با در نظر گرفتن مجموع قرائن متصل و منفصل آن کشف کنند.

شگفت است که مستدل، ضمن بیان ادله بی‌نیازی فهم مراد قرآن از علوم عقلی، برای تأیید مدعایش به برخی سخنان *آیت‌الله خوئی* و *آیت‌الله جوادی* در حجیت ظواهر قرآن استناد کرده است، به گونه‌ای که تصور می‌شود ایشان نیز به مدعای او قائل بوده‌اند (ر.ک: میرعرب، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰)، ولی به دیدگاه صریح آنان در منبع بودن عقل برای تفسیر و مقدم بودن بودن مطلبی که با عقل برهانی اثبات شده بر ظاهر قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷) و لزوم توجه به قرائن متصل و منفصل - از جمله برهان عقلی در فهم معنا و تفسیر قرآن - (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۹-۲۷۰) توجه نکرده است. همچنین به برخی از سخنان علامه طباطبائی نیز برای تأیید دیدگاهش استناد کرده است، و حال آنکه ایشان نیز در تفسیر آیات، به برهان عقلی توجه می‌کند و به استناد برهان عقلی، ظاهر آیه را معنا و مراد خدا نمی‌داند و معنای دیگری را برای آیه بیان می‌کند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

اما این گفته که اگر قرینه کلام بودن مدرکات عقل تجویز شود می‌توان مطالب ناپسند عقل در کتاب‌های تحریف شده ادیان را نیز توجیه و تأویل کرد و آنها را نیز نور و حق دانست و نور بودن، حق بودن و باطل نبودن را ویژه قرآن ندانست، در صورتی درست است که ظاهر عباراتی از آن کتاب‌ها که مخالف برهان عقلی است، مانند عبارات قرآن، قابل حمل بر مجاز، استعاره، کنایه و قابل توجیه و تأویل عقل‌پسند باشد. ولی اگر غیر عقلانی بودن برخی از عبارت‌های آن کتاب‌ها به گونه‌ای صریح باشد که از نظر عرفی حمل آنها بر مجاز، استعاره، کنایه و مانند آن نادرست باشد و راهی برای توجیه و تأویل عرف‌پسند و عقلاپذیر آنها نباشد، آن گفته صحیح نیست؛ زیرا شرط صحت کلام و حق بودن آن، این است که اگر قرینه‌ای عقلی بر مراد نبودن ظاهر آن دلالت کند و - به اصطلاح - صارف از ظهور آن باشد، کلام بر معنای دیگری که اراده شدن آن از کلام در چهارچوب ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره پذیرفتنی باشد دلالت کند و حمل کلام بر آن مستهجن نباشد؛ چنان که برای عبارت‌هایی از قرآن که برهان عقلی صارف از ظهور آنهاست چنین معنایی وجود دارد. ولی در کتاب‌های تحریف شده ادیان (کتاب‌های - به اصطلاح - مقدس مسیحیان و یهودیان) هر چند ممکن است برخی از عبارت‌های آنها که برهان عقلی برخلاف ظاهر آنهاست قابل تأویل به معنایی عرف‌پسند و عقلاپذیر باشد، ولی عبارت‌هایی غیرعقلانی نیز در آنها مشاهده می‌شود که هیچ راهی برای توجیه و تأویل عرف‌پسند و عقلاپذیر آنها نیست. برای نمونه، در بیان خارج شدن آدم و حوا از بهشت، در تورات چنین آمده است:

خدا به آدم اجازه داد که از تمام میوه‌های بهشت بخورد، جز از میوه درخت معرفت خیر و شر و به او گفت: اگر روزی از این درخت بخوری می‌میری... ماری آمد و زرش حوا را به آن درخت دلالت و آنها را به خوردن از میوه آن تشویق کرد و به آنان گفت: شما با خوردن از میوه این درخت نمی‌میرید، بلکه چون خدا آگاه بوده به اینکه اگر از این درخت بخورید چشمانتان باز می‌شود و خوبی و بدی را می‌شناسید شما را از خوردن میوه آن نهی کرده است. پس زمانی که از میوه آن درخت خوردند چشمانشان باز شد و فهمیدند که برهنه هستند و خودشان را با پوششی پوشاندند و در این حال، آواز خدا را شنیدند که به هنگام نسیم روز در باغ می‌خرامید. آدم و همسرش

خود را در میان درختان پنهان کردند. خدا آدم را صدا زد که کجایی؟ جواب داد: آواز تو را شنیدم؛ چون برهنه بودم خود را از تو پنهان کردم. خدا گفت: که تو را گفت برهنه‌ای؟ آیا از درختی که تو را امر فرمودم از آن نخوری، خوردی؟ آدم گفت: زنی که از برای بودن با من، دادی از آن درخت به من داد که خوردم. خدا به زن گفت: این چه کاری بود که مرتکب شدی؟ زن گفت: مار مرا اغوا کرد... (ر.ک: پیدایش ۳: ۱-۱۸).

در این گزارش، خدای متعال دروغگو، بازدارنده از معرفت و ناآگاه به حال بندگانش معرفی شده است؛ زیرا طبق این گزارش، خدا برای اینکه آدم و همسرش را از درخت معرفت و دست یافتن به شناخت خوبی و بدی باز دارد به او گفته است: اگر از این درخت بخورید می‌میرید و آدم و همسرش از آن درخت خورده‌اند و نمرده‌اند! و خدا در بهشت راه می‌رود و آواز می‌خواند و از اینکه آدم و حوا از درخت معرفت خورده‌اند، آگاهی ندارد! و هیچ توجیه و تأویل عرف‌پسند و عقلاپذیر برای این گزارش مخالف عقل متصور نیست.

همچنین در کتاب مقدس اخبار متناقض یا متضادی وجود دارد که به هیچ وجه قابل جمع عرفی و عقلایی نیست. برای نمونه، محل وفات هارون برادر حضرت موسی علیه السلام به دو صورت مختلف و در دو مکان متفاوت گزارش شده است که چون آن دو مکان فاصله زیادی با یکدیگر دارند، راهی برای جمع عرفی آنها نیست. در یکجا چنین آمده است:

پس تمامی جماعت بنی اسرائیل از قادش کوچ کرده، به کوه هور رسیدند و خداوند موسی و هارون را در کوه هور نزد سرحد زمین ادوم خطاب کرده، گفت: هارون به قوم خود خواهد پیوست... پس موسی به کاری که خداوند او را امر فرموده بود، عمل کرده است. ایشان در نظر تمامی جماعت به فراز کوه هور برآمدند و موسی لباس هارون را بیرون کرده، به پسرش العازار پوشانید و هارون در آنجا بر قله کوه وفات یافت و موسی و العازار از کوه فرود آمدند و چون تمامی جماعت دیدند که هارون مرد، جمیع خاندان اسرائیل برای هارون سی روز ماتم گرفتند (اعداد ۲۰: ۲۲-۲۹).

در جای دیگر گفته شده است: «و بنی اسرائیل از بیروت بنی یعقان به موسیره کوچ کردند و در آنجا هارون مرد و در آنجا دفن شد و پسرش العازار در جایش به کهانت پرداخت» (تثنیه ۱۰: ۶).

در گزارش نخست، حضرت هارون در کوه هور وفات کرده و در گزارش دوم آن حضرت در موسیره از دنیا رفته است و فاصله آن دو مکان هفت منزل - به اصطلاح قدیم - بیان شده است؛ زیرا کتاب «اعداد» مسیر حرکت بنی اسرائیل از مصر تا فلسطین را این گونه شرح داده است: آنها در روز پانزدهم از ماه اول، یعنی یک روز بعد از پسخ، از شهر رمسیس مصر خارج شدند... و پس از حرکت از رمسیس، قوم اسرائیل در سوکوت اردو زدند و... از حشومنه به موسیره، از موسیره به بنی‌یعقان، از بنی‌یعقان به حورالجدجاد، از حورالجدجاد به یطبات، از یطبات به عبرونه، از عبرونه به عصیون جابر، از عصیون جابر به قادش (در بیابان صین)، از قادش به کوه هور (در مرز سرزمین ادوم)، و وقتی در دامنه کوه هور بودند، هارون... در آنجا وفات یافت (اعداد ۳۳: ۳-۳۹). گفته‌اند: *دانشنامه جودائیکا* (دانشنامه‌ای ۲۶ جلدی به زبان انگلیسی در معرفی یهودیان و باورهای آنان، تألیف پژوهندگان یهودی) نیز فاصله این دو مکان را هفت مرحله گزارش کرده است (ر.ک: تثنیه ۱: ۴۶).



بنابراین، آن کتاب‌ها با قرآن متفاوت هستند و بسیاری از عبارات غیرعقلانی آنها را نمی‌توان با قرینه برهان عقلی به معنایی عرف‌پسند و عقلاپذیر تفسیر کرد، گرچه اگر می‌شد عبارات آن کتاب‌ها را نیز با قرینه قراردادن برهان عقلی به معنایی عرف‌پسند و عقلاپذیر تفسیر کرد. نتیجه‌اش دفع اشکال تناقض یا تضاد و غیر عقلانی‌بودن از آن کتاب‌ها بود، نه بطلان قرینه بودن برهان عقلی برای فهم معنای آیات.

### نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله بیان شد، نتیجه می‌گیریم که سیره عقلا و روش انسان‌ها در بیان مطالب و انتقال مقاصدشان به یکدیگر استفاده از الفاظ و عبارات به ضمیمه قرائن است. هم گویندگان و نویسندگان در بیان مطالبشان، کلام و عبارتشان را به ضمیمه قرائن، دال بر مقصودشان قرار می‌دهند و هم مخاطبان کلام، مقصود صاحبان سخن را از کلام و عبارت آنان با توجه به قرائن به‌دست می‌آورند. البته دسته‌ای از آنان همیشه یا گاهی به استفاده از قرائن متصل اکتفا می‌نمایند، ولی گروهی از آنان به قرائن منفصل نیز اتکا می‌کنند و کلامشان دارای قرائن منفصل نیز هست. قرآن کریم نیز گرچه بطون و تأویل‌هایی فراتر از فهم افراد عادی دارد، ولی در بیان معانی ظاهر برای مردم با روش خود آنان سخن گفته و بر این اساس، بسیاری از آیاتش طبق سیره عقلا، افزون بر قرائن متصل، دارای قرائن منفصل نیز هست و در فهم و تفسیر آنها باید به قرائن منفصل آنها نیز توجه کرد. از جمله قرائن منفصل، معلومات عقلی نظری است که در تفسیر آیات، توجه به آنها نیز لازم است و لزوم توجه به آنها در تفسیر آیات، نه مستلزم نقصان عبارات قرآن است و نه با نور مبین و تبیان بودن قرآن منافات دارد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۶۸، ترجمه فیض الاسلام، تهران، فیض الاسلام.
- کتاب مقدس، ۲۰۰۲، ترجمه قدیم، چ سوم، لندن، ایلام.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن، بی تا، *التریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالاضواء.
- بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *قواعد تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن، بی تا، *وسائل الشیعة*، تهران، المكتبة الاسلامية.
- حویزی، عبدعلی، بی تا، *تفسیر نور الثقلین*، قم، دارالکتب العلمیه.
- حیدری، علی نقی، بی تا، *اصول الاستنباط*، قم، مکتبه المفید.
- خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۸ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالزهراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *الهدایة فی الأصول*، قم، مؤسسه صاحب الامر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، به قلم محمد اسحاق فیاض، قم، دارالهادی.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، بی تا، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *معانی الاخبار*، قم، اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۷۶، *العدة فی اصول الفقه*، قم، بی تا.
- عباشی، محمدبن مسعود، بی تا، *تفسیر العیاشی*، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳ق (الف)، *اصول الکافی*، بیروت، دارالاضواء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ب)، *روضه الکافی*، بیروت، دارالاضواء.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۸، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- میرعرب، فرج الله، ۱۳۹۸، «بی نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی»، *فلسفه و الهیات*، ش ۹۴، ص ۱۱۹-۱۴۳.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۹۰، *انیس المجتهدین فی علم الأصول*، قم، بوستان کتاب.

## کمال نهایی انسان بر اساس ابعاد نفس از منظر قرآن کریم

محسن کریمی قدوسی / کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\* mohsenak65@gmail.com

مصطفی کریمی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

### چکیده

کمال نهایی انسان را باید به صورت تک‌بعدی نگریست یا با توجه به ابعاد گوناگون نفس انسان، باید جنبه‌های گوناگونی برایش ترسیم نمود؟ مقاله حاضر با هدف پاسخ‌گویی به این پرسش و به روش «توصیفی - تحلیلی»، در قالب تفسیر موضوعی، به نتایج ذیل دست یافته است: کمال آدمی بر اساس ابعاد گوناگون نفس او دارای جنبه‌های متفاوتی است. انسان به لحاظ شناختی می‌تواند به نقطه‌ای برسد که تعلق خود به پروردگار و رحمت خاص او را به نحو حضوری درک کند. برخوردار از نیرویی فوق‌مادی و خداگونه، کمال نهایی انسان در بُعد قدرت را محقق می‌سازد. محبت انسان به خیر و کمال مطلق (یعنی: خداوند متعال) و نفرت از شرّ و مظاهر آن، بالاترین مرتبه از کمال در بُعد محبت است. احساس رضایت و شادمانی در نتیجه قرب به خداوند نیز مطلوب نهایی و غایتی است که انسان‌های کامل به آن دست می‌یابند.

**کلیدواژه‌ها:** کمال نهایی، ابعاد نفس، شناخت، قدرت، محبت.

چستی کمال نهایی انسان یکی از مهم‌ترین مسائل دانش انسان‌شناسی است که در جهت‌دهی به سایر مباحث این علم و همچنین علوم انسانی مبتنی بر آن اثرگذار است. از یک‌سو، به لحاظ تصویری معلوم است که کمال هر چیز یعنی آنچه بالفعل برای آن حاصل باشد و کمال انسان بعد از تبدیل استعدادهای او به فعلیت‌ها (یعنی: خروج از حالت قوه به فعل) محقق می‌شود (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۸۳). از سوی دیگر، به‌مثابه یکی از مبادی تصدیقی می‌پذیریم انسان یک اصل و حقیقت دارد که همان روح اوست و مراتب وجودی نازل‌تر (مانند جسم و قوای نباتی و حیوانی) فرع و ابزاری برای حرکت استکمالی آن است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۹). بنابراین کمال حقیقی و نهایی انسان را باید در فعلیت‌هایی دنبال کنیم که به حقیقت و انسانیت او مرتبط است و جنبه غیرجسمانی و فراحوانی دارد؛ زیرا کمالات مراتب پایین‌تر برای انسان کمال مقدماتی محسوب می‌شود، نه حقیقی و نهایی (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹).

اما چون نفس انسان با وجود وحدت و بساطت، ابعاد و شئون متعددی (مثل معرفت، قدرت و محبت) دارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۳۲)، این سؤال مطرح می‌شود که کمال حقیقی انسان را در کدام ساحت یا ساحتی از نفس او باید جست‌وجو کرد؟ آیا می‌توان تنها به یک جنبه اکتفا کرد؟ یا اینکه متناظر با ابعاد نفس، کمال نهایی او نیز حقیقتی ذوابعد است و باید تمام استعدادها و ظرفیت‌های روحی او را مطمح نظر قرار داد؟ روشن است که فعالیت نفس در هریک از ابعادش عامل و مقدمه دستیابی به کمال منظور نیست، بلکه به‌دنبال ترسیم جنبه‌های گوناگون کمال اکتسابی انسان براساس قابلیت‌های رشدیافته او هستیم.

از میان صاحب‌نظرانی که به معرفی کمال انسان پرداخته‌اند، برخی آن را در رشد عقلی و فعلیت یافتن بُعد شناختی او محدود کرده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۶؛ فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۸۳). بعضی مقام شخص اصیل و انسان کامل را تنها به کسی که از عشق و محبت برخوردار باشد، اختصاص داده‌اند (صابر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵، ۱۹۵ و ۲۲۸-۲۴۱). عده‌ای هم تنها به قدرت و زور انسان ارزش داده و همه‌چیز را در آن خلاصه کرده‌اند (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۸۶). این دیدگاه‌ها و مانند آن در منابعی نظیر *انسان کامل* نوشته مرتضی مطهری به تفصیل بررسی شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۱۱۰).

اما با جست‌وجوی پیشینه معلوم می‌شود آثار موجود تنها به نقد و ارزیابی نظرات با رویکرد فلسفی، عرفانی و تجربی پرداخته‌اند. در برخی از تحقیقات قرآنی انجام شده پیرامون مسئله، میان عوامل و راه‌های رسیدن به کمال، ابعاد کمال و نمودها و مظاهر آن خلط شده و همگی در قالب ویژگی‌های انسان کامل ذکر شده است (ر.ک: محمدی و سالاری‌فر، ۱۳۹۰، ص ۳۳). در بعضی از آثار، تنها به بیان ظرفیت‌های وجودی انسان با الهام از آموزه‌های وحیانی اکتفا شده و نقطه اوج کمال او در هریک از این ابعاد، با استناد به شواهد قرآنی نشان داده نشده است

(بشیری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۹-۸۳). بنابراین هنوز جای پژوهش‌هایی که به‌طور خاص درصدد کشف دیدگاه قرآن کریم براساس تفسیر موضوعی روشمند باشند و مسئله تحقیق را از این منظر پاسخ بدهند، خالی است. در این تحقیق برای گردآوری داده‌ها از شیوه «مطالعه کتابخانه‌ای» و برای ثبت اطلاعات از روش «فیش‌برداری» استفاده شده است. روش حل مسئله نیز «توصیفی - تحلیلی» است و برای دستیابی به پاسخ، ابتدا تمام آیات مربوط جمع‌آوری، دسته‌بندی و استنتاج شده و در نهایت، با جمع دلالت آیات، دیدگاه قرآن کریم استخراج گردیده است.

### ۱. ملاک سنجش کمال‌نهایی انسان در قرآن

برای کشف دیدگاه قرآن کریم در رابطه با تک‌بعدی یا ذوابعد بودن کمال‌نهایی انسان و تشخیص بُعد یا ابعاد منظور از آن، باید به ویژگی‌های نفسانی انسان‌های کامل - که در قرآن آمده است - توجه نماییم. تأکید بر قید «نفسانی» به این سبب است که غایت و نهایی که قرآن برای مسیر تکامل انسان معرفی می‌کند در متن وجود و قلمرو جان اوست و هر چه خارج از حیطه انسانیت باشد، نمی‌تواند معیاری برای سنجش کمال او به شمار آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۳)؛ چنان‌که در فراز نورانی «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵)، مؤمنان را به این واقعیت که باید به آن توجه داشته باشند، راهنمایی می‌کند. این عبارت با توجه به معانی واژه «نفس» (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۱)، چه بر این دلالت کند که «خودتان را دریابید» و چه اینکه «جانتان را دریابید»، در هر صورت به حقیقت اصیل انسان یعنی نفس و روح او اشاره دارد که مفسران آنها را به یک معنا می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۳۵). چون در ادامه آیه، مرجع و منتهای سیر انسان را خداوند دانسته و فرموده است: «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ» (مائده: ۱۰۵)، فهمیده می‌شود دستور به ملازمت با نفس نیز برای دستیابی به همین نقطه غایی صادر شده و این نفس انسان است که رستگاری یا عدم رستگاری او در ظرف آن تحقق می‌یابد و همواره باید سالک بدان توجه نماید (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶ ص ۱۶۷).

همچنین بنابر آیه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ \* فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (بقره: ۲۸-۲۹)، و به قرینه حرف «فاء» در «فَقَعُوا»، کرامتی که در ابتدا خداوند به انسان بخشیده و او را سزاوار سجده فرشتگان نموده، متفرع بر دمیدن روح الهی در او بوده و زمانی تحقق یافته که صاحب نفس انسانی شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۲۵). این نیز نشان می‌دهد که انسانیت انسان به روح اوست و تا آن نباشد، انسان، انسان نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳۷).

بنابراین می‌توان گفت: کمال انسانی نیز با توجه به اوصاف نسبت داده شده به روح او قابل شناسایی است و مصداق کمال‌نهایی انسان را باید در ویژگی‌های نفسانی او جست‌وجو کنیم؛ یعنی همان فعلیت استعدادها و قابلیت‌های ذاتی که به مرتبه وجودی او افزوده است و او را تا ذات مستجمع جمیع کمالات پیش می‌برد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۸؛ بشیری، ۱۳۸۸، ص ۳۶).

البته توجه داریم که در مقام جست‌وجو به سراغ ویژگی‌هایی نرویم که نشانگر مقدمات و اقدامات لازم برای دستیابی به کمال است. افعال جوانحی (نظیر ایمان آوردن، تقوا پیشه کردن و اصلاح نمودن عمل) گرچه ممکن است به قلب و روح انسان نسبت داده شده باشند، ولی به‌مثابه شرط و زمینه فلاح انسان، مورد توصیه قرار گرفته و ناظر به مسیر هستند، نه مقصد. درواقع این آیات به حرکت از قوه به فعل که از آن به «کمال اول» نیز یاد می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۶۲۲)، اشاره دارند، نه فعلیتی که کمال ثانی و مورد نظر است. بنابراین آیات محل استدلال ناظر به بُعد یا ابعاد نفسانی کمال نهایی انسان هستند.

## ۱-۲. کمال نهایی انسان در بُعد شناخت

یکی از جنبه‌های کمال انسانی برخورداری او از صفت «علم و ادراک» است. قرآن کریم عالمان و غیرعالمان را مساوی ندانسته، می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹). یا بهره‌مندی از حکمت را که همان معارف مطابق با واقع و مشتمل بر سعادت انسان است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۵)، خیر کثیر معرفی کرده، فرموده است: «مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹). درواقع کسانی که واجد علم و حکمت می‌شوند بر کسانی که فاقد آن هستند، برتری دارند. طبق آیه‌ای از قرآن، عالمان مؤمن نسبت به مؤمنان غیرعالم، از منزلت بالاتری برخوردارند. بدین‌روی، خداوند برای تعظیم جایگاه آنها فرموده است: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱). این آیه شریفه صاحبان درجات و مراتب رفیع را از ویژگی علم بهره‌مند می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۸۹).

یکی از راه‌های تشخیص کمال نهایی انسان، شناسایی ویژگی‌های انسان‌های کامل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۲). از این‌رو می‌توان اوصاف شناختی بندگان مقرب الهی، به‌ویژه پیامبران را به‌مثابه یکی از ابعاد کمال ایشان مستند قرار داد؛ زیرا آنها صاحبان درجات رفیع قرب نزد خداوند، خوبان و صالحان برتری‌یافته بر عالمیان و هدایت‌یافتگان صراط مستقیم هستند که در همین دنیا به کمال حقیقی نائل شده‌اند و انسان‌های دیگر باید به هدایت ایشان اقتدا و از ایشان الگوبرداری کنند (انعام: ۸۳-۹۰). از جمله کمالات آنها علم ویژه‌ای است که از ناحیه خداوند به ایشان داده شده است.

مصدق چنین علمی را می‌توان در حضرت خضر علیه السلام یافت که از بندگان خاص خدا و مورد رحمت ویژه الهی بود. قرآن او را با چنین ویژگی‌هایی که همگی نشانگر کمال و قرب او به خداست، توصیف کرده و می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا \* قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمِنَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلَنَا» (کهف: ۶۵-۶۶). از این آیه فهمیده می‌شود که یکی از ویژگی‌های انسان‌های کامل و رشدیافته، بهره‌مندی از علمی الهی و لدنی است.

نمونه برتر رسول خدا صلی الله علیه و آله است که به مقامات علمی بلندی دست یافته‌اند. قرآن درباره‌ی ایشان فرموده است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى \* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى \* فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ

ما أَوْحَىٰ \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ \* أَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ \* وَ لَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ الْأُخْرَىٰ \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ \* إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ \* مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ \* لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۵-۱۸).

در اینجا فرصت شرح تمام جزئیات در آیات فوق نیست، اما آنچه به روشنی از آن فهمیده می‌شود این است که آن حضرت به مرتبه‌ای از «دنو» و قرب الهی رسیده که با «فؤاد» و قلب خود حقایقی را رؤیت کرده و به نحو خاصی تعلیم یافته است.

بنابراین در اینکه یکی از صفات وجودی انسان‌های کامل در قرآن، «علم و شناخت» است، تردیدی نیست و به پشتوانه محکم آیات مزبور، سخن کسانی که این بُعد از کمال انسانی را نادیده می‌گیرند و تنها جوهره عشق را در تصویر انسان کامل مدنظر قرار می‌دهند (ر.ک: بریگسون، ۱۳۵۸، ص ۲۵۷-۲۵۹)، به روشنی ابطال می‌شود.

اما در اینجا لازم است به این سؤال پاسخ داد که کمال شناختی انسان مربوط به کدام دسته از معرفت‌های اوست؟ آیا از سنخ شناخت حسی و عقلی است یا باید آن را در حیطه آگاهی‌های حضوری و دریافت‌های شهودی او دنبال کرد؟

برای پاسخ به این سؤال، باید در الفاظ و تعابیر به کار رفته درباره علم انسان‌های کامل دقت نمود. فارغ از آیاتی که در آنها از واژه مشترک «علم» استفاده شده، در بعضی آیات به تعبیر «رؤیت»، آن هم با قلب - نه با چشم - برمی‌خوریم؛ نظیر آیه اخیر که فرمود: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱؛ ر.ک: اسراء: ۱) و یا آیه‌ای که رؤیت ملکوت آسمان‌ها و زمین را به حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت می‌دهد و نتیجه آن را یقین معرفی می‌کند: «وَوَكَّلِكَ نُرِي مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). بی‌شک، این آگاهی از نوع شناخت‌های عادی حاصل از حس و عقل نخواهد بود.

شاهد دیگری که بر حضوری بودن معرفت در مرتبه کمال نهایی گواهی می‌دهد، آیاتی است که در آن حالات و خصوصیات دو دسته از انسان‌ها در قیامت بیان شده است: کسانی که شاداب هستند و در مقابل، کسانی که عیوس و ناراحت‌اند؛ «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ \* وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ \* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۵). از تفکیک دو گروه و اوصافی مانند شادابی که نظیر آن در آیات دیگر هم برای ایشان ذکر شده (انسان: ۱۱؛ مطففین: ۸۳)، فهمیده می‌شود گروه اول به سعادت و کمال مطلوب خود رسیده‌اند و گروه دوم دچار خسارت و عذاب شده‌اند. اما دسته اول از یک ویژگی شناختی برخوردارند که عبارت است از: «نظر به سوی پروردگار».

برخی از ظاهرگرایان منظور از «نظر» را نگاه حسی و عینی به پروردگار متعال پنداشته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۱۳). برخی نظر را برگرداندن چشم به سمت شیء منظور به قصد دیدن - که با رؤیت متفاوت است - معنا کرده‌اند و عبارت «نظرت الی الهلال فلم أره» را شاهدهی بر تفاوت آن دو ذکر نموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۷)؛ یعنی آنها طلب رؤیت دارند، اما رؤیت محقق نمی‌شود. برخی معنای چشمداشت را در این آیه صحیح

دانسته‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۳۲). برخی رحمت، نعمت و ثواب پروردگار را متعلق نظر در تقدیر گرفته‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۹۷)؛ یعنی آنچه می‌بینند یا انتظار دارند، پاداش الهی است. در تأیید این احتمال روایاتی هم وارد شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۵۶). برخی هم به‌درستی نظر را به رؤیت قلبی خدا با حقیقت ایمان تفسیر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

برای فهم صحیح واژه «ناظره»، باید معنای لغوی و کاربردهای قرآنی آن را بررسی کنیم تا ببینیم کدام‌یک با این سیاق تناسب دارد. با مراجعه به لغت عرب معلوم می‌شود: فعل «نظر» هم به «عین» نسبت داده می‌شود و هم به «قلب». بدین‌روی گفته شده است: «نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَ كَذَا مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ وَ نَظَرِ الْقَلْبِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۴). معنای «انتظار» نیز جزو کاربردهای شایع آن به‌شمار می‌رود (همان). در قرآن نیز هر سه مورد مصداق دارد. آیه «إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ» (بقره: ۶۹؛ رک: حجر: ۱۶؛ اعراف: ۱۰۸) شاهدی بر کاربرد «نظر» در معنای نگاه حسی است. مفهوم «انتظار» هم در آیه «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَّهَا» (احزاب: ۵۳؛ رک: زخرف: ۶۶؛ نحل: ۳۳) قابل استشهاد است. اما فرزاد شریف «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳)، یا «وَأَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵) را نمی‌توان به دو کاربرد سابق ملحق دانست؛ زیرا با توجه به ویژگی گوینده سخن در اولی که حضرت موسی علیه السلام است، و ویژگی موضوع سخن در دومی که ملکوت آسمان‌ها و زمین است، چاره‌ای نیست جز اینکه آن دو را بر نظر قلبی حمل کنیم.

در آیه محل بحث نیز با توجه به ویژگی متعلق نظر که پروردگار متعال است، و به قرینه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) که به‌طور مطلق - چه در دنیا و چه در آخرت - امکان دیدن خداوند با چشم را نفی کرده، همچنین قرینه عقلی بر اینکه او منزّه از آن است که با حواس ظاهری درک شود، به‌صراحت می‌توان گفت: دیدگاه اول (رؤیت حسی) نادرست است. حتی دیدگاه دوم (تقلیب حدقه) هم مستلزم آن است که ناظران، سمت و جهتی برای خداوند در نظر بگیرند، که آن هم از انسان‌هایی که به این درجه از کمال رسیده‌اند بعید است. بنابراین احتمالات صحیح در معنای «الی ربّها ناظره» که مؤیداتی از روایات نیز دارد، در سه نکته خلاصه می‌شود: ۱. انتظار رحمت الهی؛ ۲. نظر به ثواب الهی؛ ۳. درک شهودی خداوند.

می‌توان این سه را بر درجات گوناگون اهل سعادت حمل کرد؛ همان‌گونه که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است: «پست‌ترین جایگاه اهل بهشت برای کسی است که نظر می‌کند به باغ‌ها و همسران و خادمان و تخت‌هایش که به اندازه هزار سال طول دارد و گرمی‌ترین آنان نزد خدا کسی است که صبح و شب به وجه الهی نظر می‌کند» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۰).

وجه جمع دیگر آن است که این سه را پاسخ‌های متفاوتی در سطح فهم مخاطبان بدانیم. درواقع اهل‌بیت علیهم السلام برای اینکه افراد حس‌گرا دچار شبهه نشوند و بتوانند مقصود آیه را درک کنند، تفسیر ساده‌ای از آیه ارائه کرده‌اند؛ اما معنای عمیق‌تری از آن را در اختیار اهل بینش قرار داده‌اند؛ چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ به ابوبصیر که پرسیده



بود: آیا مؤمنان در روز قیامت خداوند را می‌بینند، فرمودند: بله، قبل از آن هم دیده‌اند، وقتی خداوند به ایشان فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»؛ همان‌گونه که در دنیا هم می‌بینند. آیا تو تا به حال او را ندیده‌ای؟/بویصیر می‌گوید: پس من این کلام را از قول شما نقل می‌کنم. حضرت می‌فرمایند: نه، اگر این را بگویی، جاهلانی که معنای سخت را نمی‌فهمند، تو را انکار کرده، فکر می‌کنند این تشبیه و کفر است، و حال آنکه رؤیت با قلب مثل رؤیت با چشم نیست و خدا منزله از آن است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۷).

بنابراین بدون نیاز به هرگونه تجسم یا تکلفی (مانند تقدیر) می‌توان گفت: در این آیه انسان‌های کامل به مشاهده و درک حضوری پروردگار خود نائل می‌شوند و او را با قلب خود می‌یابند. از تقدّم «الی ربها» نیز فهمیده می‌شود: آنها از همه اسباب منقطع شده، فقط به سوی پروردگارشان نظر دارند؛ یعنی انسان به جایی می‌رسد که بجز خدا نمی‌بیند و خود را عین تعلق به او می‌داند. بی‌شک، شناخت مورد نظر در این مرتبه از کمال، از سنخ آگاهی‌های حصولی نیست، گرچه منافاتی ندارد که در مراحل مقدماتی، انسان به علوم حسی و عقلی نیازمند باشد و از آنها بهره‌برداری کند.

نکته مهم دیگر اینکه صرف برخورداری از یک علم حضوری برای اتّصاف به کمال نهایی کافی نیست، بلکه باید به متعلق شناخت نیز توجه داشت. انسان‌های کامل و سعادت‌مند خداوند متعال را با صفت رحمت و رضایتش ملاقات می‌کنند. این درکی است که شقاوت‌مندان از آن محروم‌اند و پرده‌های ظلمت مانع آن می‌شود؛ چنان‌که درباره آنها می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ» (مطففین: ۱۵). درحقیقت رفع حجاب‌ها و درک فیض و رضوان الهی به سعادت‌مندان اختصاص دارد؛ آن‌گونه که فرمود: «وَ أَمَّا الَّذِينَ ابْتِضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران: ۱۰۷)، یا «يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ» (توبه: ۲۱).

همچنین با توجه به توصیف شادابی چهره ایشان در آیات پیشین، معلوم می‌شود که آنها به‌گونه‌ای پروردگارشان را دیدار کرده‌اند که برایشان خوشایند بوده است. اینکه در روایت منقول از پیامبر ﷺ نظر به وجه الهی گرامی‌ترین بهره‌مندی اهل بهشت مطرح شده بود، نیز با این نکته سازگار است؛ زیرا مراد از وجه خدا صفات کریمه اوست که با آنها به بندگان خود رو کرده، افاضه خیر می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۲۷). در هر صورت یکی از ابعاد کمال نهایی انسان، شناخت حضوری نسبت به خدای مهربان است.

## ۲-۲. کمال نهایی انسان در بُعد قدرت

یکی دیگر از جنبه‌های کمال انسانی، داشتن قدرت و نیروی انجام کار خیر است. قرآن کریم کسانی را که توانایی بر کار خیر ندارند با آنهايي که از چنین قدرتی برخوردارند، مساوی ندانسته و در قالب ضرب‌المثلی فرموده است: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ مِنْ رِزْقِنَاهُ مَنًا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ \* وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل: ۷۵-۷۶).

گرچه آیه شریفه اصل قدرت داشتن را مسلم گرفته و از آن برای اثبات توحید استفاده کرده است، لیکن از این تشبیه به دست می‌آید انسانی که قدرت دارد و از آن برای انجام کار خیر استفاده می‌کند، بر کسی که چنین قدرتی ندارد برتر است. در واقع بهره‌مندی از قدرتی که در امور خیر صرف می‌شود نوعی کمال برای انسان فرض شده است، و گرنه قدرت بر ظلم کمال محسوب نمی‌شود؛ همان‌گونه که هر دانشی هم کمال حقیقی شمرده نمی‌شد.

در آیه‌ای از زبان حضرت موسی علیه السلام به استفاده درست از قدرت، چنین اشاره شده است: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷). امام رضا علیه السلام در ذیل آیه، مراد از «نعمت» را قوتی دانسته‌اند که به واسطه آن در راه خدا جهاد کند و رضایت او را به دست بیاورد (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۹). حضرت سلیمان علیه السلام هم که از قدرتی موهبتی برخوردار بوده و همه چیز در تسخیر او قرار داشته (ر.ک: انبیاء: ۸۱-۸۲؛ نمل: ۱۶-۱۷؛ سبأ: ۱۲؛ ص ۳۵-۳۸)، از خداوند می‌خواهد که او را شاکر این نعمت قرار دهد و آن را در جلب رضای الهی جهت‌دهی کند، بدین‌روی عرضه می‌دارد: «قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَى وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۹).

در اینجا نیز تذکر می‌دهیم که فعلیت قدرت در مراتب پایین‌تر کمال مقدماتی است و آنچه در اینجا به‌مثابه بُعدی از کمال نهایی انسان مطرح نظر است، قدرتی است که در درجات و مراتب بالاتر از سوی خداوند به افراد خاصی اعطا می‌شود.

قرآن کریم گاهی در توصیف انبیا و اولیای الهی که بندگان خاص و مقرب او هستند، بر نیرومندی و توانایی ایشان تأکید می‌کند. برای مثال، درباره حضرت داود علیه السلام می‌فرماید: «وَإِذْ كَرَّمْنَا دَاوُدَ إِذْ قَالَ يَا رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَخُذْ ذَلِكَ بِحَقِّ طَوْلِكَ وَأْتِ الْمَدِينَةَ مِنَ الْغَيْبِ» (ص: ۱۷). تعبیر «عَبْدَنَا» بیانگر اوج مقام تقرب ایشان به خداوند و «ذَا الْأَيْدِ» کنایه از قوت او در دین و قدرتش در پادشاهی است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۸). همین تعبیر درباره دیگر پیامبران، از جمله حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام نیز وارد شده است: «وَإِذْ كَرَّمْنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِ وَ الْأَبْصَارِ» (ص: ۴۵). اینکه پیامبران نامبرده «صاحب‌ید» بودند، کنایه از این است که آنها نیروی خاصی داشته‌اند.

مصدق روشنی از قدرت‌های ویژه الهی که به انسان‌های کامل بخشیده شده، در شخصی به نام *أصف بن برخیا* ذکر شده است که در داستان حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه سبا از او چنین یاد می‌شود: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ \* قَالَ عَرَفْتُ مَنْ الْمَلَأُ أَنَا أَنْتِ بِه قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ \* قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل: ۳۸-۴۰).

چون در این آیه، کار آوردن تخت بلقیس در یک چشم بر هم زدن، به علم خاص وی نسبت به کتاب متکی شده، معلوم می‌شود که نه آن کتاب، نوشته‌ای معمولی بوده و نه آن شخص، انسانی عادی. اگرچه «کتاب» در

قرآن، به کتاب‌های آسمانی نیز اطلاق می‌شود، اما این گونه نیست که هر کس از آنها آگاهی داشته باشد، به چنین قدرتی نائل شود. بدین‌روی با توجه به اثری که برای «علم» به کتاب در این آیه ذکر شده و همچنین نکره آوردن «علم» که نشان از غیر قابل تعریف بودن آن دارد، می‌توان ویژگی آن را با لوح محفوظ و کتاب مکنون و پنهانی که تنها انسان‌های پاک و مطهر به آن دسترسی دارند و درباره آن فرموده است: «فی کتاب مکنون \* لا یمسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ: ۷۸-۷۹)، منطبق دانست و چنین برداشت نمود که گوینده سخن، از مقرران الهی بوده و به سبب برخورداری از درجاتی از طهارت، به درجاتی از علم و قدرت الهی دست یافته است. نظیر این نوع علم به کتاب - آن هم در مرتبه‌ای کامل، نه بعضی از آن - در آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) نیز ذکر شده که در روایات، مصداق دارنده آن، حضرت علی علیه السلام معرفی گردیده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۲۱).

اما در رابطه با نوع قدرت مورد نظر، این مسئله قابل بررسی است که نفس انسان برای انجام کارهای مطلوبش، گاهی بدن، گاهی طبیعت، گاهی اراده انسان‌های دیگر و گاهی امور متافیزیکی را به استخدام خود درمی‌آورد و با تصرف در آنها، اراده خود را محقق می‌سازد که از آنها با نام‌های قدرت بدنی، تکنیکی، اجتماعی و متافیزیکی یاد می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۴۰۵). حال این سؤال مطرح می‌شود که در مرتبه کمال نهایی، کدام‌یک از این قدرتها متصور است؟

اگر طبق تعریف رایج، «قدرت» را حالت و حیثیتی در ذات فاعل مختار بدانیم که اگر خواست، کاری را انجام می‌دهد و اگر خواست، آن را ترک می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۰۷)، قدرتمند کسی است که بتواند منظور و خواست خود را بدون مانع انجام دهد یا ترک کند. چه بسا در مراتب پایین، انسان برای تحقق اراده خود، نیاز به بدن یا ابزاری مادی داشته باشد که از آن استفاده کند و بدون آن فاقد قدرت باشد. اما وقتی درباره قدرت انسان‌های کامل سخن می‌گوییم که همان تجلی قدرت پروردگار است، نیرویی را مدنظر داریم که همانند نیروی الهی، به صرف اراده و امر، بدون احتیاج به واسطه بتواند متعلق اراده را محقق کند، نه اینکه به مقدمات و لوازم بسیاری نیاز داشته باشد و موانعی بتواند جلوی اعمال آن را بگیرد؛ چنان‌که درباره خداوند گفته می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). در داستان حضرت سلیمان علیه السلام آمد که آصف بن برخیا که صاحب مراتبی از کمال بود، حتی مانند آن عفریت به اندازه برخاستن از جا به زمان نیاز نداشت، بلکه به چشم بر هم زدنی، تختی را از سرزمینی به سرزمین دیگر منتقل کرد. بی‌شک، توانایی او از سنخ قدرت‌های فوق مادی و متافیزیکی بوده است.

برای تشخیص این نوع قدرت، باز هم به نحوه بیان قرآن کریم درباره انسان‌های کامل مراجعه می‌کنیم؛ جایی که در توصیف اهل بهشت می‌فرماید: «ادْخُلُوها بِسَلامٍ ذَلیکَ یَومُ الْخُلُودِ \* لَهُمْ ما یَشَاؤُنَ فیها وَ لَدَیْنا مَرِیدٌ» (ق: ۳۴-۳۵؛ ر.ک: نحل: ۳۱؛ فرقان: ۱۶؛ زمر: ۳۴؛ شوری: ۲۲). این تعبیر دقیقاً با تعریفی که از «قدرت» ارائه

کردیم، سازگار است. در واقع انسان‌های به کمال رسیده، هر چه بخواهند و اراده کنند، بی‌مانع و معطلی در اختیار خواهند داشت و هر کاری بخواهند می‌توانند انجام دهند. این بالاترین نعمت و برترین مرتبه از کمال است که انسان می‌تواند و می‌خواهد که به آن برسد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۹۹).

در تأیید این مطلب حدیثی قدسی وارد شده است که خداوند متعال می‌فرماید: «يَا اِبْنَ اَدَمَ اَنَا اَقْوَلُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، اَطِيعْنِي فَيِمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلُكَ تَقْوَلُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۵). معنای این سخن آن است که انسان به جایی می‌رسد که همانند پروردگار متعال برای تحقق خواسته‌های خود، تنها اراده‌اش کافی است و هر چیزی به صرف امر و خواست او محقق می‌شود. در نتیجه یکی از ابعاد کمال حقیقی انسان، قدرت نفسانی و نیروی ماورای طبیعی او در انجام کارهای مورد نظر است.

### ۳-۲. کمال نهایی انسان در بُعد گرایش

سومین جنبه‌ای که می‌توان برای کمال انسانی در نظر گرفت به بُعد محبت و گرایش او مربوط می‌شود. قرآن کریم مؤمنانی که بیشترین محبت را به خداوند دارند، با آنها که جایگزینی برای خدا در قلب خود انتخاب کرده و آن را همانند خدا دوست دارند، مقایسه نموده و با اشاره به برتری گروه اول، با لحنی توییحی نسبت به گروه دوم می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ اُنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا اَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَ لَوْ يَرَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا اِذْ يُرَوْنَ الْعَذَابَ اَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَّ اَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ» (بقره: ۱۶۵).

درواقع اهل عذاب و شقاوت به دیگران هم مثل خدا یا حتی بیشتر علاقه دارند؛ اما در نقطه مقابل، کسانی که ایمان دارند و اهل سعادت‌اند، بیشترین محبت را به خدا دارند که همین مایه برتری ایشان است. در ستایش این دسته از انسان‌ها که از نظر گرایشی در نقطه اوج قرار دارند، می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ اِثْتِغَاءَ مَرْصَاتٍ لِلّٰهِ وَ اللّٰهُ رَوُّوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷)؛ یعنی آنها حتی حاضرند جان باارزش خود را در طلب رضایت خدا بدهند و آنچه در ازایش می‌خواهند تنها خشنودی اوست.

باز هم یادآوری می‌کنیم که محبت به خدا در ابتدا مقدمه کمال است؛ اما در مراتب بالاتر با جذب‌های الهی همراه می‌شود و بر شدت آن افزوده می‌شود. قرآن در آیه‌ای کسانی را که به رشد و کمال رسیده‌اند، این‌گونه توصیف می‌کند: «وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبِيبٌ اِلَيْكُمْ الْاِيْمَانَ وَ زَيَّنَّهٗ فِى قُلُوْبِكُمْ وَ كَرَّهَ اِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوْقَ وَ الْعِصْيَانَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷).

محبوب کردن ایمان در دل مؤمنان به این معناست که خداوند ایمان را به زیوری آراسته که دل‌های آنها را به سوی خود جذب می‌کند، به‌گونه‌ای که دل‌هایشان به آسانی از آن دست برنمی‌دارد و از آن به سوی چیزهای دیگر رو نمی‌کند. همچنین معنای مکروه کردن کفر و فسوق و عصیان این است که قلبشان را طوری قرار داده است که خودبه‌خود از کفر و توابع آن تنفر دارد. این همان رشد و کمالی است که انسان با فطرت، خود به‌دنبال آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۴۶۷).

بر این اساس، انسان‌های کامل از هرچه مصداق نقص و عیب و زشتی است، روی گردانده و به آنچه خیر و کمال مطلق است متمایل می‌شوند. اگر این حالت را بخواهیم در یک نمونه عینی نشان دهیم، باید به قلب نورانی حضرت ابراهیم علیه السلام توجه کنیم. ایشان در جملاتی علت محبت خود به خداوند را این‌گونه توضیح می‌دهند: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ \* ... إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ \* إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۶-۷۹).

خصوصیت گرایشی ایشان این‌گونه بود که آنچه را نابودشدنی است دوست نداشت و از آنچه دیگران شریک خدا قرار می‌دادند، بیزار بود. تنها رو به خدا کرده و به سوی او مایل بود. واژه «وجه» بر روی هر چیزی دلالت می‌کند و گاهی به ذات و تمام وجود شیء گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۸۸).

با توجه به قرینه آیات قبل که سخن از بی‌میلی نسبت به چیزهای فانی و برائت از معبودان خیالی بود، همچنین با توجه به حالت «حنیف» که به معنای میل به سوی حق است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۰۰)، می‌توان گفت که وی تمام توجه و تعلق قلبی خود را برای خداوند متعال خالص کرده بود و تنها به او روی آورده بود.

همان‌گونه که اشاره شد، این بُعد از کمال دو لبه دارد: یکی محبت به ذات مستجمع جمیع کمالات و امور وابسته به او؛ دیگری برائت از هر آنچه غیر اوست. بدین‌روزی از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام که الگوی تمام انسان‌های کمال طلب است، به این نکته تصریح نموده و فرموده: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا لَنَا وَإِنَّا مِنَ الْبَاطِلِ الْأَعْدَاءِ أَلْبَانًا \* إِنَّا كُنَّا مِنَ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ غَيْرِ الْمَقَامِ الْحَقِيقِيِّ» (ممتحنه: ۴).

به‌لحاظ گرایشی، انسان کامل کسی است که نه‌تنها به خیر تمایل دارد، بلکه از شر نیز متنفر است. بدین‌روزی همواره هوای نفس خود را مهار می‌کند و هرگز به باطل میل ندارد. قرآن ساکنان بهشت را افرادی معرفی می‌کند که نفس خود را از خواسته‌های پست و سقوط‌دهنده باز داشته‌اند: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰-۴۱). بنابراین یکی دیگر از ابعاد کمال حقیقی انسان در محبت‌های قلبی او قابل شناسایی است.

وقتی انسان محبوب و مطلوبی داشت و به آن دست پیدا کرد، لذتی برایش حاصل می‌شود که مترتب بر محبت اوست. آخرین غایتی که می‌توان در این بُعد از کمال در نظر گرفت، ارضای تمایلات و دستیابی به خواسته‌های متعالی انسان است. عنوانی که قرآن برای این قله رفیع انتخاب کرده، «رضایت» است. در مقایسه دو گروه از انسان‌ها که یکی به سعادت رسیده و دیگری به شقاوت، بارها به این ویژگی تصریح شده که گروه اول از وضعیت خود راضی‌اند؛ مثلاً در سوره غاشیه پس از توصیف محرومیت‌های اهل عذاب و احساسات باطنی آنها، بهشتیان را با این ویژگی معرفی می‌کند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ \* لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ \* فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» (غاشیه: ۸-۱۰)؛ یعنی روح و ذات انسان‌های بهره‌مند و بهشتی این‌گونه است که از حاصل سعی و تلاش خود راضی‌اند. آنها نامه اعمال خود را در

دست دارند و از زندگی پیش روی خود خشنودند: «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَهٗ \* إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ \* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ \* فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» (حاقه: ۱۹-۲۲).

إسناد رضایت به زندگی در این آیه مجاز عقلی است و در حقیقت این انسان‌ها هستند که به حالت رضایت رسیده‌اند و گویا در بهشت، حیات رضایت‌بخشی یافته‌اند.

در آیه‌ای، نفس اطمینان و استقرار یافته‌ای که هیچ شک و اضطرابی ندارد، مخاطب قرار گرفته و به او این مژده داده می‌شود که با رضایت از خدا به سوبش بازمی‌گردد و مشمول رضایت خدا شده، در میان جمع بندگان او داخل بهشت می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰). از آثاری که در اینجا بر نفس مطمئنه متفرع شده، از جمله ورود در بین عباد خاص خدا، آن هم با شرافتی که در «یای» نسبت در «عبادی» و «جنتی» وجود دارد، معلوم می‌شود یک انسان کمال یافته منظور است. چنین انسانی در نهایت، به این نقطه رسیده که هم او از خدا راضی است و هم خدا از او. این همان نکته‌ای است که در بالاترین سطح از توصیفات اهل بهشت مکرر آمده؛ نظیر اینکه می‌فرماید: «لَهُمْ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده: ۱۱۹)؛ همچنین برای اطلاع بیشتر (ر.ک: مجادله: ۲۲؛ توبه: ۱۰۰؛ بینه: ۸). یعنی: فلاح و فوز عظیم و سعادت واقعی آن است که خداوند از انسان رضایت دارد و او نیز از خدا راضی است که - درواقع - رضایت از خدا، حالتی نفسانی محسوب می‌شود.

برخی تفسیر «سعادت» به «رضایت» را تفسیری نادرست می‌دانند؛ زیرا معتقدند: رضایت تابع میزان علم و اطلاع و توقع و انتظار انسان است و ممکن است رضایت در فردی زودتر و در سطحی پایین‌تر از دیگری حاصل شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۶۵). اما این اشکال در صورتی وارد است که اولاً، خود فرد از وجود این حالت در خودش خبر بدهد، که در این صورت معلوم نیست احساس او با واقع مطابقت داشته باشد؛ ولی با توجه به اینکه بیان قرآن واقع‌نماست و در مقام اخبار از سعادت و کمال حقیقی انسان است، چنین ایرادی وارد نیست. ثانیاً، احساس رضایت افراد در دنیا ممکن است به سبب توجه نداشتن به کمالات برتر و بالاتر غیرواقعی و پنداری باشد؛ ولی در آخرت که پرده‌ها کنار می‌رود و همگان با چشمی باز به حقایق می‌نگرند، احساس رضایت یا عدم رضایت هم مبتنی بر واقع خواهد بود؛ چنان که فرموده است: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲). بدین‌روی کسی که طبق آیات سوره غاشیه از زندگی خود راضی است حقیقتاً می‌فهمد که به چه سعادت‌ی دست یافته، و آنکه غمگین و ناراضی است خود را واقعاً محروم می‌یابد.

لذات پایدار و حالات خوشایندی که در بهشت برای انسان‌های کامل مطرح می‌شود بیانگر وضعیت روحی و فعلیت نفسانی ایشان است که در بالاترین درجات کمال نهایی متصور است. انسان در این مرتبه به آنچه محبت داشته رسیده و از آنچه نفرت داشته رهیده است. قرآن کریم ابرار را از شر روز قیامت محفوظ دانسته، بهره‌مند از شادابی و شادمانی معرفی می‌نماید: «فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا» (انسان: ۱۱)، یا آنها را در

بالاترین مقامات قرب الهی، شاد و متنعم می‌داند: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ \* عَلَى الْأَرَائِكِ يُنظَرُونَ \* تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ \* يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَحْتُومٍ \* خِتَامُهُ مِسْكَ \* وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ \* وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ \* عَيْنًا يُشْرَبُ بِهَا الْمُعْرَّبُونَ» (مطففین: ۲۲-۲۸)؛ یا به لحاظ سلبی، یکی از کمالات اولیای الهی را به این صورت بیان می‌کند که هیچ ترس و نگرانی نسبت به آینده و غم و اندوهی نسبت به گذشته ندارند و در امنیت و آرامش خاطر هستند که این «فوز عظیم» است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَآخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ \* لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَنَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (یونس: ۶۲-۶۴).

### نتیجه‌گیری

کمال‌نهایی انسان را نمی‌توان تک‌بعدی ترسیم نمود، بلکه متناظر با ابعاد متنوع و شئون گوناگون نفس (از جمله معرفت، قدرت و محبت) باید حقیقتی ذواباد برای آن در نظر گرفت.

کمال‌نهایی انسان در بُعد شناختی با درک حضوری وابستگی به خداوند متعال و مشاهده قلبی رحمت و فیض و رضوان او محقق می‌شود.

برخورداری از نیرویی فوق‌مادی و خداگونه یا به تعبیر دیگر، توان «کن فیکون» کردن، کمال‌نهایی انسان در بُعد قدرت است.

عشق و محبت انسان به خیر و کمال مطلق - که خداوند متعال است - و کراهت و نفرت از شرور و بدی‌ها و مظاهر گوناگون آن، بالاترین مرتبه از کمال انسان در بُعد محبت و گرایش است. در همین زمینه، احساس رضایت و شادمانی از دستیابی به خواسته‌ها، مطلوب‌نهایی و غایتی است که انسان‌های کامل به آن دست می‌یابند.

## منابع

- ابن سینا، حسین، ۱۴۱۸ق، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.  
 ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.  
 بریگسون، هانری، ۱۳۵۸، *دو سرچشمه اخلاق و دین*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار.  
 بشیری، ابوالقاسم، ۱۳۸۸الف، «انسان در جست‌وجوی کمال»، *معرفت*، ش ۱۴۷، ص ۵۹-۸۳.  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ب، «تبیین روان‌شناختی الگوی انسان کامل»، *روان‌شناسی و دین*، ش ۸، ص ۵-۴۰.  
 تهبانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.  
 جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *انسان در اسلام*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.  
 دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، ۱۴۱۲ق، *اِرشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف رضی.  
 زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی.  
 سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی ❖  
 صابر، غلام، ۱۳۸۸، *کی‌یرکگارد و اقبال: فیلسوفان عشق*، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران، یادآوران.  
 صدرالتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة*، قم، مکتبه المصطفوی.  
 صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۷، *عیون اخبار الرضا* ❖، تهران، جهان.  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید للصدوق*، قم، جامعه مدرسین.  
 طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.  
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.  
 طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.  
 علم‌الهدی، علی بن الحسین، ۱۴۳۱ق، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنقاس التأویل*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.  
 عیاشی، محمد، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة.  
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.  
 فیروزجایی، یارعلی کرد، ۱۳۹۲، «تقدی بر تفسیر کمال نهایی به شکوفایی عقلانی در فلسفه یونان و اسلامی»، *فلسفه دین*، ش ۱۴، ص ۸۱-۱۰۲.  
 فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، مکتبه الصدر.  
 قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.  
 محمدی، محمدتقی و محمدرضا سالاری فر، ۱۳۹۰، «گاهی روان‌شناختی به انسان کامل از دیدگاه قرآن»، *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ش ۹، ص ۳۳-۵۶.  
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سیزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن*، ج ۲، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ب، *معارف قرآن* (۱-۳)، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖  
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *انسان کامل*، چ سی‌ام، تهران، صدرا.  
 \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ هفتم، تهران، صدرا.  
 مقاتل، ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.  
 نیچه، فریدریش، ۱۳۷۷، *اراده معطوف به قدرت، آزمایش در دیگرگونی همه ارزش‌ها*، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.  
 واعظی، احمد، ۱۳۹۱، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.



## دلالت آیات «مُخْلِصِينَ» بر عصمت انبیا از گناهان از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و پاسخ به اشکالات

fagheh@quran.ac.ir

کلیه علی فقیه / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سیداحمد فقیهی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۷

### چکیده

آیت‌الله سبحانی معتقد است که آیات «لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» \* [الْإِعْبَادِكُمْ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ] (حجر: ۳۹-۴۰) و مانند آن، بر عصمت مخلصان دلالت دارد؛ زیرا پیراستگی فردی از اغوای شیطان، ملازم با پیراستگی از معصیت و تمرد است؛ و از آنجاکه انبیا از مخلصان‌اند، در نتیجه انبیا از گناهان معصوم‌اند. برخی نویسندگان بر استدلال آیت‌الله سبحانی اشکالاتی مطرح کرده‌اند. مسئله این است که دیدگاه آیت‌الله سبحانی در زمینه اثبات عصمت به وسیله این دلیل چگونه است؟ و آیا اشکالات مطرح شده بر آن وارد است یا خیر؟ نگارنده در این مقاله با بررسی واژه‌های به کاررفته در آیات مربوطه و نیز اشکالات مطرح شده بر این دلیل، درصدد است که با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی، به تبیین و تحلیل این دلیل و بررسی اشکالات آن بپردازد.

**کلیدواژه‌ها:** عصمت، مخلصین، معصیت، آیت‌الله سبحانی.

یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین بحث‌های کلامی، بحث درباره عصمت انبیاست. در اهمیت این بحث، همین کافی است که بدانیم بدون اثبات عصمت انبیا، در سلسله عقاید دینی گسستی پیدا می‌شود که قابل پیوند نیست. اگر انبیا معصوم نباشند، دیگر نه به کتب آسمانی اعتمادی هست و نه به گفتار و کردار انبیا؛ و از اینجاست که ضرورت و اهمیت بحث عصمت در میان عقاید دینی جلوه‌گر می‌شود.

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که مردم احکام دین را از علمای باتقوا می‌گیرند و به آنها اعتماد می‌نمایند؛ با اینکه می‌دانند معصوم از گناه و خطا نیستند. آیت‌الله مکارم شیرازی به این اشکال چنین پاسخ داده است که مسئله اساس دین، با شاخ و برگ‌ها تفاوت دارد. اساس دین را نمی‌توان بر پایه گمان گذاشت و وحی الهی را نمی‌توان با احتمال آمیخته با شک و تردید پذیرفت؛ ولی در شاخ و برگ‌ها احتمال خطا و اشتباه مایه تزلزل اساس کار نیست؛ لذا در آنجا عصمت لازم است و در اینجا عدالت کافی است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۲-۱۸۳).

واژه «عصمت» از ریشه «ع ص م» گرفته شده است. عصمت در لغت به معنای حفظ و نگهداری (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳) و منع به کار رفته است (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۶ ص ۱۱۶). آیت‌الله خرازی درباره تعریف اصطلاحی عصمت گفته است: عصمت موهبتی الهی است که با وجود آن، صدور گناهان و خطا و نسیان و عقاید فاسده و آرای باطله با وجود قدرت بر ارتکاب آنها ممتنع می‌شود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹).

دیدگاه‌های گوناگونی درباره عصمت انبیا در تفاسیر و کتب کلامی فریقین بیان شده است. علمای فریقین انبیا را در حیطة وحی معصوم می‌دانند. تنها دسته‌ای از کرامیه و حشویه لغزش پیامبران در گفتار را پذیرفته و افسانه غرانیق را شاهد آن دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۱۸). برخی از اشعری‌ها، مانند قاضی ابوبکر باقلانی لغزش در ابلاغ وحی از روی سهو و نسیان (ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۶۴) و برخی از معتزله ارتکاب گناه صغیره عمدی را نیز پذیرفته‌اند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۸۰). حشویه و کرامیه معتقدند که حتی انجام گناهان بزرگ از روی عمد نیز برای پیامبران جایز است (ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۴۶). کرامیه با حشویه هم‌عقیده‌اند و تنها دروغ‌گویی در مقام تبلیغ را استثنا کرده‌اند (ابن حزم، بی‌تا، ج ۴، ص ۲)؛ اما مشهور عالمان شیعه انبیا را در مقام تلقی، پذیرش، حفظ و ابلاغ وحی، گناهان کبیره و صغیره عمدی و سهوی (پیش از بعثت و پس از آن) معصوم می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱).

عالمان شیعی برای اثبات مدعای خود مبنی بر عصمت انبیا، دلایل متعددی اقامه کرده‌اند. دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت انبیا یکی از این دلایل است که برای عصمت انبیا از گناهان اقامه شده است. نگارنده با جست‌وجو در مبحث دلایل عصمت از منابع کلامی - که ذیلاً ذکر می‌شوند - دلایل عقلی و نقلی متعددی یافت؛

اما اثری از استناد به دلیل قرآنی «مخلصین» نیافت (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۶۲-۶۳؛ همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ همو، ۱۴۱۳ پ، ص ۳۶-۳۷؛ مرتضی، ۱۴۵۰ ق، سراسر اثر؛ طوسی، ۱۴۱۱ اق، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۷؛ همو، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۶۰-۲۶۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۱۳؛ همو، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۶۹-۳۷۳؛ همو، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۳-۷۴؛ حلی، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۲۴-۴۲۷؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۴۶۲-۴۶۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ مفید، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۰۵؛ همو، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۴۳-۲۴۷؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص ۹۷-۱۰۰؛ شبر، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۸).

استناد به دلیل «مخلصین»، بیشتر در آثار عالمان معاصر دیده می‌شود؛ اما نگارنده در این آثار نیز کسی را نیافت که این دلیل را در قالب قیاس برهانی ارائه کرده باشد و آنچه مشاهده شد، فقط توضیح کوتاهی درباره دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت بود (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۹۶-۹۷). آیت‌الله سبحانی نیز این دلیل را به‌عنوان یکی از دلایل عصمت انبیا از گناه ذکر کرده است. برخی نویسندگان اشکالاتی را بر این دلیل مطرح کرده‌اند. مسئله‌ای که باید در این خصوص مورد بررسی قرار بگیرد، این است که آیا اشکالات مطرح‌شده بر این دلیل وارد است یا خیر؟ و تقریر این دلیل در قالب قیاس برهانی چگونه است؟

در نوشتار پیش‌رو، ابتدا تقریر آیت‌الله سبحانی از این دلیل بیان می‌گردد؛ سپس به بررسی نقدهای مطرح‌شده پرداخته می‌شود؛ در مواردی هم که تقریر آیت‌الله سبحانی به تکمله نیاز دارد، این کار انجام می‌شود. پس از آن، سیر استدلال در قالب قیاس برهانی - که بر اساس تکمله کامل شده است - ارائه می‌گردد. نگارنده به نوشته‌ای که این استدلال را در قالب قیاس برهانی مطرح و اشکالات آن را بررسی کرده باشد، دست نیافت.

### تقریر آیت‌الله سبحانی از دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت انبیا

آیت‌الله سبحانی چنین گفته است:

قرآن در برخی از آیات از قول شیطان نقل می‌کند که وی پس از طرد از درگاه الهی چنین گفت: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (ص: ۸۲-۸۳)؛ به عزت تو سوگوند! همه بندگان تو را گمراه خواهم کرد؛ جز بندگان مخلص تو را». این مضمون در جای دیگری نیز آمده است: «وَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (حجر: ۳۹-۴۰)؛ همه آنان را گمراه می‌کنم؛ جز گروهی از بندگان تو که مخلص هستند». این آیات، حاکی از پیراستگی مخلصان از اغوای شیطان است و معنای پیراستگی از اغوای شیطان، جز عصمت مطلقه چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ زیرا هر فردی به تناسب گناهی که انجام می‌دهد، تحت تأثیر اغوای شیطان قرار می‌گیرد و گناهی که از انسان سر می‌زند، شیطان در آن سهمی دارد. کار شیطان جز وسوسه در صدور، چیز دیگری نیست و پیراستگی فردی از «اغوا»، ملازم با پیراستگی از معصیت و تمرد است؛ همچنان‌که گناه و خلاف، هر اندازه هم کوچک و ناچیز باشد، از اغوای شیطان و دعوت و تحریک او جدا نیست. بنابراین هرگاه بندگان مخلص خدا از اغوای شیطان پیراسته باشند، طبعاً از گناه نیز پیراسته خواهند بود.

در کنار این آیات، برخی آیات دیگر، انگشت روی مصادیق و جزئیات «مخلصان» می‌گذارد و برخی از آنان را معرفی می‌نماید: «وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ \* إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى

الذَّارِ \* وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ \* وَأَذْكَرُ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ (ص: ۴۵-۴۸)؛  
 بندگان ما، ابراهیم و اسحاق و یعقوب، صاحبان نعمت و بصیرت را به یاد آور! ما آنان را به خاطر یاد سرای دیگر،  
 خالص و پاکدل قرار دادیم؛ آنان نزد ما از برگزیدگان و خوبانند؛ و یاد کن اسماعیل و الیسع و ذوالکفل را! که  
 همه از نیکوکاران بودند».

پیامبران مذکور در این آیات، جزو بندگان مخلص خدا معرفی شده‌اند و با ضمیمه کردن این دسته از آیات — که  
 مصادیق «مخلصان» را معرفی می‌کند — به آیات نخست که «مخلصان» را پیراسته از اغوای شیطان می‌داند و  
 همگی را معصوم معرفی می‌نماید، می‌توان به روشنی گفت که این گروه از پیامبران که نام‌های آنان در این آیات  
 آمده است، قطعاً معصوم و پیراسته از گناه هستند و با توجه به یک اصل مسلم دربارهٔ پیامبران و آن اینکه کسی  
 دربارهٔ عصمت پیامبران قائل به تفصیل نشده است و قوی دیگر مبنی بر اینکه برخی را معصوم و برخی دیگر را  
 معصوم نداند، در کار نیست، می‌توان گفت اثبات عصمت این گروه، ملازم با اثبات عصمت انبیای دیگر نیز است  
 (سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۶۶-۶۸).

### بررسی اشکالات مطرح‌شده بر دلیل «مخلصین»

نویسندگان کتاب *مردانی شبیه ما* بر استدلال *آیت‌الله سبحانی* پنج نقد وارد کرده‌اند که در ادامه ذکر می‌شوند و  
 مورد بررسی قرار می‌گیرند.

#### نقد یکم

نویسندگان کتاب یادشده گفته‌اند:

سبحانی معتقد است که تمامی گناهان از جانب شیطان است و اگر شیطان بر کسی دسترسی نداشته باشد،  
 آن‌گاه آن فرد معصوم خواهد بود؛ اما این مدعای عجیبی است که تمامی گناهان انسان را ناشی از اغوای  
 شیطان بدانیم؛ چراکه بسیاری از گناهان، برخاسته از تمنیات نفس هستند؛ نه اغوای شیطان. آیهٔ زیر شاهدهی  
 است بر این مدعا که برخی گناهان برخاسته از عمل نفس هستند: «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ  
 (یوسف: ۵۳)؛ من خویشتن را بی‌گناه نمی‌دانم؛ زیرا نفس، آدمی را به بدی فرمان می‌دهد» (میرباقری و نائینی،  
 ۱۳۹۵، ص ۸۶).

#### بررسی

اولاً خدای متعال اراده کرده است که هر نوع سوء و فحشا را از ساحت زندگی مخلصان دور سازد: «...  
 كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (یوسف: ۲۴)؛ ... چنین [کردیم] تا بدی و  
 زشت‌کاری را از او بازگردانیم؛ چراکه او از بندگان مخلص ما بود». این لطف خدا در حفظ حضرت یوسف علیه السلام  
 از هرگونه سوء و فحشا، مخصوص آن حضرت نبود و خود ایشان موضوعیت نداشت؛ بلکه مخلص بودن  
 آن، موضوعیت داشت؛ چنان‌که از «إِنَّ» تعلیلیهٔ موجود در آیه مشخص است. بر همین اساس، این لطف در  
 حفظ و مصونیت، شامل همهٔ مخلصان می‌شود و در این زمینه هیچ تفاوتی نیست، گناه و زشت‌کاری از  
 ناحیهٔ وسوسهٔ شیطان باشد یا از ناحیهٔ هوای نفس؛ زیرا از این آیه استفاده می‌شود که مطلق گناه و

زشت کاری، از هر جانبی که باشد، از آنان نفی شده است. بنابراین مخلصان از هرگونه سوء و فحشا معصوم‌اند؛ چه از وسوسه شیطان باشد و چه از هوای نفس.

ثانیاً با تمرکز و تأمل روی لفظ «مخلص» این اشکال پاسخ داده می‌شود. خدای متعال این افراد را «مخلص» (خالص شده) معرفی کرده است؛ و چون این لفظ در آیات، مطلق آمده، مشخص می‌شود که ایشان از همه گناهان و امور ناپسند خالص شده‌اند؛ حال سبب و منشأ این امور ناپسند چه چیزی باشد، تفاوتی نمی‌کند. این امور، چه از ناحیه شیطان باشند و چه از ناحیه هوای نفس، منتفی هستند. علامه طباطبائی در توضیح «مخلصین» گفته است: «مخلصین کسانی هستند که خدا آنها را برای خود خالص کرده است؛ پس هیچ کس غیر او در آنها هیچ سهمی ندارد؛ در نتیجه آنها از غیر او اطاعت نمی‌کنند؛ چه تسویل شیطان باشد، چه تزیین نفس یا هر داعی دیگری غیر از خدای سبحان» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۰). ایشان در جای دیگری گفته‌اند:

عبد مخلص کسی است که مالک چیزی از اراده و عمل برای خودش نیست و اراده نمی‌کند، مگر آنچه خدا اراده کرده و عملی انجام نمی‌دهد، مگر برای او. خدای متعال آنها را برای خودش خالص کرده است؛ پس هیچ کس در آنها هیچ سهمی ندارد. آنها نیز به چیزی غیر از او از زینت زندگی دنیا یا نعمت‌های آخرت تعلق خاطر ندارند و در قلوبشان جز خدای سبحان نیست. التذاد و تععم و ارتزاق ایشان، غیر از التذاد و تععم و ارتزاق دیگران است؛ گرچه در ضروریات خوردن و نوشیدن، مانند دیگران‌اند (همان، ج ۱۷، ص ۱۳۵-۱۳۶).

ثالثاً آیات دیگری از قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد انبیا از پیروی هوای نفس در امان‌اند. علامه طباطبائی گفته است:

خدا در آیه شریفه «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ إِذْ دُرِّيَتْ أَدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذْ تُلَّىٰ عَلَيْهِمُ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَكُفًّا \* فَخَلَفَ مِنْ بَدْهِمُ خَلْفًا أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا (مریم: ۵۸-۵۹)؛ ایشان‌اند که خداوند به آنان نعمت ارزانی داشته - نیکویی کرده - پیامبرانی از فرزندان آدم و از [فرزندان] آنها که با نوح [در کشتی] بر نشانیدیم و از فرزندان ابراهیم و یعقوب و از آنان که راه مژدم‌دیم و برگزیدیم. چون آیات خدای رحمان بر آنان خوانده شود، سجده‌کنان و گریان به روی درافتند. آن‌گاه از پی ایشان جانشینان بد و ناشایسته‌ای آمدند که نماز را فرو گذاشتند - در آن سهل‌انگاری نمودند - و کام‌ها و آرزوهای دل را پیروی کردند؛ پس زود است که [سزای] گمراهی خود را ببینند». برای انبیا دو خصلت را ذکر کرده است: ۱. انعام؛ ۲. هدایت. به علت اینکه در جمله «وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا» حرف «مِنْ» بیانیه است که بیانگر جمله «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...» است؛ و دیگر اینکه به بیانی وصفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات وصف نموده است؛ و معلوم است که از این دو دسته انسان‌ها، دسته دوم غیر از دسته اول‌اند؛ چون که دسته اول، رجالی ممدوح و مشکور، ولی دسته دوم مذموم‌اند؛ و وقتی مذمت دسته دوم این است که از شهوات پیروی می‌کنند و دچار گمراهی خواهند شد، معلوم است که دسته اول، یعنی انبیا، از شهوات پیروی نمی‌کنند و دچار گمراهی نخواهند شد؛ و این هم بدیهی است که کسی که شائش چنین باشد، صدور معصیت از او جایز نیست. حتی این دسته، اگر قبل از نبوتشان هم از کسانی بودند که از شهوات پیروی می‌کردند، به سبب آن از کسانی می‌شدند که گمراهی به آنها می‌رسید؛ برای اینکه جمله «أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا» اطلاق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

تقریر آیت‌الله سبحانی از دلیل «مخلصین» که مورد نقد نویسندگان کتاب *مردانی شیبیه ما* واقع شده، از کتاب *منشور جاوید* است. آیت‌الله سبحانی در این کتاب شش دلیل قرآنی برای عصمت از گناه ذکر کرده که دلیل مورد بحث (دلیل مخلصین)، دلیل ششم است. ایشان در دلیل سوم خود، استدلال علامه را آورده و گفته است: «از تقابل دو گروه در صفات می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیامبران، درست نقطه مقابل گروه دوم هستند؛ یعنی از شهوات‌ها و خواسته‌های نفسانی پیروی نکردند و گمراه نشدند تا مجازات آن را ببینند. چنین گروهی که نه از شهوات پیروی می‌کنند و نه با مجازات گمراهی روبه‌رو می‌شوند، گروهی جز معصوم نخواهند بود» (سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۶۳).

### نقد دوم

نویسندگان کتاب یادشده در نقد دوم خود گفته‌اند: «حتی اگر کلام سبحانی راجع به اینکه منشأ تمامی گناهان اغوای شیطان است را بپذیریم، دامنه استدلال او تنها عصمت انبیا از گناه را دربرمی‌گیرد، نه عصمتشان از خطا را؛ چراکه منشأ خطای بشر شیطان نیست» (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۸۶).

### بررسی

اینکه این دلیل، عصمت از خطا را پوشش ندهد و فقط عصمت از گناهان را ثابت کند، اشکالی بر آیت‌الله سبحانی وارد نیست؛ زیرا ایشان در سیر بحث خود، عصمت را دارای مراحل دانسته و برای مراحل ذکرشده دلالی را ذکر کرده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۳۵-۶۹). ایشان مراحل عصمت را چنین تبیین کرده‌اند:

۱. مصونیت در تلقی وحی الهی؛
۲. مصونیت در تبلیغ و بیان اصول و فروع دین؛
۳. مصونیت از گناه، خواه به صورت فعل حرام یا ترک واجب؛
۴. مصونیت از خطا در امور خارج از امور یادشده؛ مانند اشتباه حواس در تشخیص امور مربوط به زندگی خود یا اشخاص دیگر (ر.ک: همان، ص ۴۵). ایشان ابتدا برای اثبات عصمت در دو مرحله نخست، دلیل اقامه کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۴۸-۵۳). در ادامه برای اثبات مرحله سوم، یعنی عصمت از گناهان، دو دلیل عقلی و شش دلیل قرآنی ذکر کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۵۳-۶۹) که دلیل مورد بحث، دلیل قرآنی ششم است. سپس در ادامه، مباحث مربوط به مسئله پیراستگی پیامبران از سهو و خطا در زندگی و موضوعات عادی را به کتاب *الالهیات* خود ارجاع داده‌اند (ر.ک: همان، ص ۶۹؛ برای دیدن مباحث عصمت از سهو و خطا، ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۰۰). بنابراین دلیل «مخلصین»، فقط برای اثبات عصمت از گناهان از سوی آیت‌الله سبحانی اقامه شده است، نه بیشتر.

### نقد سوم

نویسندگان کتاب یادشده در سومین نقد خود گفته‌اند: «آنچه در قرآن آمده، وعده شیطان است؛ و دلیلی ندارد که آن را صادق پنداشته، اساس استدلال قرار دهیم. دور از ذهن نیست که کلام شیطان وعده‌ای کاذب باشد» (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۸۶).

اولاً وعده نیست؛ بلکه اظهار عجز و ناتوانی است. ابلیس به دوستان خدا چنین وعده‌هایی نمی‌دهد.

ثانیاً اینکه خدای متعال سخن ابلیس را بدون رد و انکار نقل کرده، نشانه صدق گفتار اوست (ر.ک: سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۱۱۹).

ثالثاً خدای متعال خود در آیه‌ای به محقق شدن سخن ابلیس اشاره کرده است: «وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (سبأ: ۲۰)؛ و قطعاً شیطان گمان خود را در مورد آنها راست یافت؛ و جز گروهی از مؤمنان، [بقیه] از او پیروی کردند». علامه طباطبایی ذیل این آیه گفته است: «معنای آیه این است که ابلیس گمان خود درباره آنان را محقق کرد یا گمانش درباره آنان را صادق یافت؛ آنجا که به خدا گفته بود: "لَأُغْوِيَنَّهُمْ"، "لَأُضِلِّيَنَّهُمْ" و "وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ". عبارت "فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" بیان تصدیق این گمان ابلیس است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۶).

رابعاً می‌توان تمرکز و تکیه را از روی سخن شیطان برداشت و بر روی لفظ «مخلص» قرار داد. «مخلص» اسم مفعول به معنای خالص شده است. پرسش‌هایی که در این باره مطرح است، این است که چه کسی این افراد را خالص کرده و از چه چیزی خالص کرده است؟ به عبارت دیگر، فاعل و متعلق آن کیست و چیست؟ پاسخ پرسش نخست این است که فاعل خداست و خدا این افراد را خالص کرده است: «وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ \* إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» (ص: ۴۵-۴۶) و خدا کار خود را تمام و کمال انجام می‌دهد؛ زیرا خدا خود را چنین معرفی کرده است: «... وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ... (یوسف: ۲۱)؛ ... و خدا بر کار خویش چیره است...»؛ و نیز فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ (طلاق: ۳)؛ مسلماً خداوند رساننده فرمان و تحقق‌بخشنده اراده خویش است». پاسخ پرسش دوم این است که چون «مخلصین» در آیات مطلق آمده است، مشخص می‌شود که از همه قبایح و امور مذموم خالص شده‌اند. ابن‌منظور، لغت‌شناس معروف، گفته است: «مخلص یعنی کسی که خدا او را برگزیده و از هر دنس و آلودگی پاک کرده است» (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۶). در تفاسیر نیز به این مطلب اشاره شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود: فخر رازی از مخلص بودن یوسف، پاک بودن ایشان از گناه را نتیجه گرفته است (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۴۱)؛ سیوطی مخلص بودن را به معنای پاک بودن از دنس و آلودگی دانسته است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۱)؛ آلوسی مخلص بودن را به معنای عصمت از هر آنچه قدحی در اوست، دانسته است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۴۰۸)؛ عبدالکریم خطیب معتقد است که مخلصان از هر بدی و شائبه‌ای پاک‌اند (ر.ک: خطیب، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۸).

حتی از این بالاتر می‌توان گفت که این افراد نه تنها اعمالشان از هرگونه گناه و معصیتی پاک است، بلکه ذاتشان از هرگونه ناخالصی و کدورت و شائبه‌ای پاک است؛ زیرا خدای متعال در آیه «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى

الدَّارِ» (ص: ۴۵-۴۶)، متعلق اخلاص را بر روی خود آنها قرار داده است، نه اعمال آنها؛ و فرموده است: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ» و فرموده است: «إِنَّا أَخْلَصْنَا أَعْمَالَهُمْ»؛ و اصلاح ذاتی بسیار بالاتر از اصلاح گفتاری و کرداری است.

#### نقد چهارم

آیت‌الله سبحانی گفته است: خدا در برخی آیات برخی از انبیا را جزو «مُخْلِصَان» معرفی کرده است: «وَأُدْكَرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدَى وَالْأَبْصَارِ \* إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» (ص: ۴۵-۴۶). با ضمیمه کردن این دسته از آیات که مصادیق «مُخْلِصَان» را معرفی کرده، به آیاتی که «مُخْلِصَان» را پیراسته از اغوای شیطان دانسته و همگی را معصوم معرفی کرده‌اند، می‌توان گفت که این گروه از پیامبران - که نام‌های آنان در این آیات آمده است - قطعاً معصوم و پیراسته از گناه‌اند و با توجه به یک اصل مسلم دربارهٔ پیامبران و آن اینکه کسی دربارهٔ عصمت پیامبران قائل به تفصیل نشده است و قولی دیگر مبنی بر اینکه برخی را معصوم و برخی دیگر را معصوم نداند، در کار نیست، می‌توان گفت که اثبات عصمت این گروه، ملازم با اثبات عصمت انبیای دیگر نیز است (سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ۶۷-۶۸).

#### نویسندگان کتاب *مردانی شبیه ما* گفته‌اند:

از اینکه «قولی مبنی بر اینکه برخی [پیامبران] را معصوم و برخی دیگر را معصوم نداند، در کار نیست» نمی‌توان نتیجه گرفت که این قول نادرست است. اجماع، مستقل از دلایل، اعتباری ندارد؛ لذا اینکه بر یکسانی پیامبران در مسئله عصمت اجماع شده، نمی‌تواند دلیلی بر اثبات آن باشد. به این ترتیب، حتی اگر فرض کنیم که سیر استدلال سبحانی تا آخرین بند درست باشد، نمی‌توان از عصمت ابراهیم و اسحاق و یعقوب، عصمت تمامی پیامبران را نتیجه گرفت (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۸۶-۸۷).

#### بررسی

برخی دیگر نیز برای حل مشکل یادشده، به وجود اجماع و اتفاق نظر بر مخلص بودن همهٔ انبیا و اوصیا استناد کرده‌اند (ر.ک: جمیل حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۴)؛ اما اجماع در مسائل اعتقادی کارایی ندارد و عدم جواز خرق اجماع، در مباحث عملی است، نه در مباحث نظری.

برخی دیگر برای حل این مشکل گفته‌اند: به‌طور قطع می‌توان گفت که انبیای عظام جزو مخلصان‌اند؛ زیرا پیامبران برترین انسان‌ها هستند و اگر آنها از موقعیت و منزلت والای معنوی مخلص بودن برخوردار نباشند، کس دیگری به‌یقین نمی‌تواند به آن مقام دست یابد (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵). ملاحظه‌ای که دربارهٔ این توجیه وجود دارد، این است که ایشان دلیلی اقامه نکرده‌اند بر اینکه حتماً عده‌ای غیر از انبیا به این مقام دست می‌یابند. اگر ایشان این مدعا را که: «حتماً عده‌ای غیر از انبیا به این مقام دست می‌یابند»، ثابت کرده بودند، در آن صورت شاید امکان داشت گفته شود: انبیا که از آنها افضل‌اند، باید به‌طریق اولی حائز این مقام باشند؛ اما ایشان این مدعا را ثابت نکردند و مشخص



نمودند که چه محذوری دارد اگر شخص دیگری غیر از انبیا به آن مقام دست نیابد و فقط برخی انبیا به این مقام دست بیابند؟

آیت‌الله مکارم شیرازی گفته است: «اگرچه در آیات مربوطه تصریحی دربارهٔ خصوص انبیا یا امامان معصوم دیده نمی‌شود، ولی "مخلصین" را به هر معنا تفسیر کنیم، انبیا و اوصیای آنها در مفهوم آن وارد خواهند بود؛ چراکه در میان "عبادالله" (بندگان خاص خدا) کسی از آنها بالاتر نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۹۷-۹۸).

ایشان معتقدند که انبیا و اوصیای آنها از همهٔ مردم بالاترند؛ پس همهٔ انبیا و اوصیا جزو مخلصین‌اند. مشخص نیست چه ملازمه‌ای است بین این دو؟ این فرض که «انبیا و اوصیای آنها از همهٔ مردم بالاتر باشند، اما فقط برخی از آنها جزو مخلصین باشند و درعین حال همهٔ آنها از مردم دیگر بالاتر باشند»، چه اشکالی دارد؟

نگارنده با تتبع اجمالی دلیلی برای اثبات مخلص بودن همهٔ انبیا پیدا نکرد. راه‌حلی که به ذهن می‌رسد، این است که خدای متعال در قرآن برخی از انبیا را مخلص نامیده است: حضرت ابراهیم، حضرت اسحاق، حضرت یعقوب (ر.ک: ص: ۴۵-۴۶)، حضرت موسی (ر.ک: مریم: ۵۱) و حضرت یوسف علیه السلام (یوسف: ۲۴). از سوی دیگر، انبیای الهی را مورد اجتنای الهی نامیده است (انعام: ۸۳-۸۹؛ مریم: ۵۸). راعب اصفهانی گفته است:

اجتنای بنده از ناحیهٔ خداوند به معنای اختصاص دادن او به فیض الهی است که نتیجهٔ آن حاصل شدن انواع نعمت‌ها برای او، بدون هیچ‌گونه سعی و تلاشی است و این موهبت تنها برای پیامبران و صدیقان و شهدا و بعضی از مقربین ایشان از صدیقین و شهداست؛ همان‌گونه که فرموده است: «وَكذلكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ» (یوسف: ۶)، «فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (قلم: ۵۰)، «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷)، «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَاتَّابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» (طه: ۱۲۲)، «يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شوری: ۱۳). این آیات مانند این آیه است که فرموده است: «إِنَّا اخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِي الدَّارِ» (ص: ۴۶) (راعب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ همچنین در این زمینه، ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱).

علامه طباطبائی معتقد است که حقیقت معنای «اجتبا» مساوق با مخلص بودن است؛ به طوری که غیر از خدا هیچ کس هیچ نصیبی در او ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۱۳). علامه در جای دیگری گفته است: «اجتبا از جبابه است، به معنای جمع کردن؛ و اجتنای انسان از سوی خدا یعنی مخلص کردن او برای خودش» (همان، ج ۱۲، ص ۳۶۸). ایشان معتقدند که اجتنای خدای سبحان بنده‌ای از بندگان خود را، به این است که او را مشمول رحمت خود قرار داده، به مزید کرامت اختصاصش دهد و او را از تفرق و پراکندگی در راه‌های پراکندهٔ شیطانی حفظ نموده، در شاهره صراط مستقیم قرارش دهد و متولی امرش شود و او را خاص خود گرداند؛ به طوری که غیر او در او بهره‌ای نداشته باشد؛ همچنان که دربارهٔ حضرت یوسف به همین معانی اشاره کرده و فرموده است: «...إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ...» (یوسف: ۲۴) (همان، ج ۱۱، ص ۷۹).

با استفاده از بیان برخی لغویون و توضیح علامه طباطبائی که گذشت، و ضمیمهٔ این دو دسته از آیات به یکدیگر، دایرهٔ مصادیق مخلصان شامل همهٔ انبیا می‌شود.

نویسندگان کتاب یادشده در آخرین نقد خود گفته‌اند:

سبحانی معتقد است که مَخْلَصِينَ معصوم هستند؛ اما آیات ۳۸ تا ۴۰ سوره صافات می‌گوید: «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ \* وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (صافات: ۳۸-۴۰)؛ شما عذاب دردآور را خواهید چشید؛ جز در برابر اعمالتان کیفر نخواهید دید، مگر بندگان مخلص خدا». ملاحظه می‌شود که در آیه ۴۰ تنها مَخْلَصِينَ مصون از چشیدن عذاب معرفی می‌شوند؛ اما می‌دانیم که بسیاری از غیرمعصومان نیز - که اکثریت رستگاران را شامل می‌شود - از چشیدن عذاب برکنار خواهند بود؛ لذا نمی‌توان گفت که تنها معصومان داخل در دایره مَخْلَصِينَ هستند؛ بلکه دایره مصادیق مَخْلَص، شامل مردم عادی که گناهی هم دارند نیز می‌شود. به این ترتیب، استدلال سبحانی قابل پذیرش نیست (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۸۷).

### بررسی

در صورتی این سخن صحیح است که ضمیر «كُمُ» در آیه «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ» (صافات: ۳۸) خطاب به عموم مردم باشد و آیه «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۴۰) استثنای متصل از آیه ۳۸ باشد. در این صورت، معنای آیه چنین می‌شود: «شما (مردم) عذاب دردآور را خواهید چشید...، مگر بندگان مخلص خدا»؛ اما ضمیر «كُمُ» در آیه ۳۸، خطاب به همه مردم نیست؛ بلکه با توجه به آیات قبل مشخص می‌شود که ضمیر «كُمُ» خطاب به مشرکان است: «إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ \* إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ \* وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَيْتِنَا لَشَاعِرٍ مُّجْتَوِينَ \* بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ \* إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ \* وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ \* أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۳۴-۴۱)؛ و از آنجاکه مخلصان جزو مشرکان نیستند، استثنا استثنای منقطع است و حرف «إِلَّا» به معنای «لکن» استدراکیه است. مفسران به این نکته اشاره کرده‌اند که استثنا در آیه ۴۰، منقطع است (برای نمونه رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۳۱؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۸۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۲۹؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۶۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵). بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: «شما (مشرکان) عذاب دردآور را خواهید چشید...؛ لکن بندگان مخلص خدا از عذاب دردآور ایمن‌اند». بنابراین، اشکال یادشده وارد نیست.

### سیر استدلال در قالب شکل منطقی

اگر آیت‌الله سبحانی این دلیل را در قالب شکل منطقی بیان می‌کرد، بسیار مناسب‌تر و منقح‌تر می‌شد. سیر استدلال در قالب شکل منطقی و قیاس برهانی چنین است: ۱. انبیا مخلص‌اند؛ ۲. مخلصان از وسوسه شیطان و پیروی از هوای نفس ایمن‌اند؛ ۳. کسی که از وسوسه شیطان و پیروی از هوای نفس ایمن باشد، مصون از گناه است؛ نتیجه: انبیا معصوم از گناه‌اند.

تیین مقدمه ۱: با انضمام آیاتی که برخی از انبیا را مخلص نامیده است (ر.ک: ص: ۴۵-۴۶؛ مریم: ۵۱؛ یوسف: ۲۴)، به آیاتی که انبیای الهی را مورد اجتناب الهی نامیده، مقدمه اول ثابت می‌شود (برای دیدن توضیحات بیشتر ر.ک: همین مقاله، ص ۹-۱۰).

تیین مقدمه ۲: ایمنی از وسوسه شیطان، با آیه «فَعَزَّزْتُكَ لِأَعُوْبَتِهِمْ أَجْمَعِينَ \* الْإِعْبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳) و امثال آن ثابت می‌شود (برای دیدن دلایل ایمنی از پیروی هوای نفس، ر.ک: همین مقاله، ص ۴-۶).  
تیین مقدمه ۳: گناهان یا ناشی از وسوسه شیطان است یا ناشی از هوای نفس؛ و اگر کسی مصون از وسوسه شیطان و هوای نفس باشد، از گناه در امان است.

تقریر استدلال در قالبی کوتاه‌تر: ۱. انبیا مخلص‌اند؛ ۲. مخلصان از گناهان معصوم‌اند؛ نتیجه: انبیا معصوم از گناه‌اند.

تیین مقدمه ۲: با توجه به «إِنَّ» تلیلیه موجود در آیه «...كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ» (یوسف: ۲۴) و منصوص‌العله بودن آن، مشخص می‌شود که خدای متعال اراده کرده است تا گناه را از ساحت زندگی همه مخلصان دور سازد (برای دیدن توضیحات بیشتر، ر.ک: همین مقاله، ص ۴).

### نتیجه‌گیری

سیر استدلال دلیل «مخلصین» در قالب شکل منطقی و قیاس برهانی را می‌توان به دو صورت ارائه کرد:

الف) ۱. انبیا مخلص‌اند؛ ۲. مخلصان از وسوسه شیطان و پیروی از هوای نفس ایمن‌اند؛ ۳. کسی که از وسوسه شیطان و پیروی از هوای نفس ایمن باشد، مصون از گناه است؛ نتیجه: انبیا از گناهان معصوم‌اند.

ب) ۱. انبیا مخلص‌اند؛ ۲. مخلصان از گناهان معصوم‌اند؛ نتیجه: انبیا از گناهان معصوم‌اند.

گناهان، چه از وسوسه شیطان باشند و چه ناشی از هوای نفس، مخلصان از آن معصوم‌اند.

این اشکال بر آیت‌الله سبحانی که این دلیل، عصمت از خطا را دربر نمی‌گیرد و فقط عصمت انبیا از گناه را دربر می‌گیرد، وارد نیست؛ زیرا ایشان با اقامه این دلیل فقط به دنبال اثبات عصمت انبیا از گناه بوده است؛ نه عصمت از خطا.

اینکه برخی گفته‌اند: «دلیلی ندارد وعده شیطان مبنی بر عدم اغوای مخلصان را صادق بینداریم و بر اساس آن استدلال کنیم دور از ذهن نیست که کلام شیطان وعده‌ای کاذب باشد»، نادرست است؛ زیرا ابلیس وعده نداده، بلکه اظهار عجز کرده است و خدا نیز سخن او را بدون رد و انکار نقل کرده که نشانه صدق گفتار اوست. ضمن اینکه خدای متعال خود به محقق شدن سخن ابلیس اشاره کرده است: «وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سبأ: ۲۰). علاوه بر آن، می‌توان تکیه را از روی سخن شیطان برداشت و بر روی لفظ «مخلص» قرار داد؛ و چون این لفظ مطلق آمده است، مشخص می‌شود که ایشان از همه قبایح و امور مذموم خالص شده‌اند.

با توجه به اینکه حقیقت معنای «اجتبا» مساوق با مخلص بودن است، با انضمام آیاتی که برخی از انبیا را مخلص نامیده‌اند، به آیاتی که انبیای الهی را مورد اجتباب الهی خوانده‌اند، می‌توان همه انبیا را جزو «مخلصان» دانست.

در آیات «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ \* وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۳۸-۴۰) تنها در صورتی دایره مصادیق مخلصان شامل مردم عادی می‌شود که ضمیر «کُم» در آیه «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ» (صافات: ۳۸) خطاب به عموم مردم باشد و عبارت «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» استثنای متصل از آیه ۳۸ باشد؛ اما ضمیر «کُم» در آیه ۳۸، خطاب به همه مردم نیست؛ بلکه با توجه به آیات قبل مشخص می‌شود که ضمیر «کُم» خطاب به مشرکان است و از آنجا که مخلصان جزو مشرکان نیستند، استثنا استثنای منقطع است و حرف «إِلَّا» به معنای «لکن» استدر اکیه است.

## منابع

- الوسى، سيد محمود، ١٤١٥ق، *روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ابن ابى الحديد، عبدالحميد، ١٣٨٥ق، *شرح نهج البلاغه*، قاهره، داراحياء الكتب العربية.
- ابن حزم، على بن احمد، بى تا، *الفصل فى الملل والاهواء والنحل*، بغداد، مكتبة المثنى.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ١٤٢٠ق، *التحرير والتنوير*، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٤١٠ق، *لسان العرب*، بيروت، دارالفكر.
- ايچى، عبدالرحمن، ١٤١٢ق، *شرح المواقف*، شرح على بن محمد جرجانى، قم، شريف الرضى.
- جميل حمود، محمد، ١٤٢١ق، *الفوائد البهية فى شرح عقائد الإمامية*، ج ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمى.
- جوادى أملى، عبدالله، ١٣٨١، *وحى ونبوت در قرآن*، قم، مركز نشر اسراء.
- جوهرى، اسماعيل، ١٤٠٧ق، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربيه*، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين.
- حلى، على اصغر، ١٣٧٦، *تاريخ علم كلام در ايران و جهان*، تهران، اساطير.
- حلى، حسن بن يوسف، ١٤١٣ق، *كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح و مقدمه و تعليقات حسن حسن زاده أملى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- \_\_\_\_\_، ١٣٨٢، *كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد قسم الالهيات*، شرح جعفر سبحانى، ج ٢، قم، مؤسسه امام صادق ؑ.
- \_\_\_\_\_، ١٣٨٦، *معارج الفهم فى شرح النظم*، ج ١، قم، دليل ما.
- \_\_\_\_\_، ١٤١٥ق، *مناهج اليقين فى أصول الدين*، تهران، دار الأسوة.
- خطيب، عبدالكريم، بى تا، *التفسير القرآنى للقرآن*، بى جا، بى تا.
- خرازى، سيد محسن، ١٤١٧ق، *بداية المعارف الإلهية فى شرح عقائد الإمامية*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- درويش، محى الدين، ١٤١٥ق، *اعراب القرآن الكريم و بيانه*، سوريه - حمص، الارشاد.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، ١٤١٢ق، *المفردات فى غريب القرآن*، تحقيق صفوان عدنان داودى، دمشق - بيروت، دارالعلم الدار الشاميه.
- زمخشري، محمود، ١٤٠٧ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دار الكتاب العربى.
- سبحانى، جعفر، ١٣٠٨، *منشور جاويد*، قم، مؤسسة تعليماتى و تحقيقاتى امام صادق ؑ.
- \_\_\_\_\_، ١٤١٢ق، *الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلاميه.
- \_\_\_\_\_، ١٤٢٥ق، *عصمة الأنبياء*، قم، مؤسسه امام صادق ؑ.
- سيوطى، عبدالرحمن، ١٤١٦ق، *تفسير الجلالين*، ج ١، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات.
- شبر، سيد عبدالله، ١٤٢٤ق، *حق اليقين فى معرفه أصول الدين*، ج ٢، قم، أنوار الهدى.
- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، ١٣٦٤، *الملل والنحل*، تحقيق محمد بدران، قم، الشريف الرضى.
- طباطبائى، سيد محمدحسين، ١٤١٧ق، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علميه قم.
- طريحي، فخرالدين، ١٩٨٥م، *مجمع البحرين*، بيروت، دارالمكتبة الهلال.
- طوسى، محمد بن حسن، ١٤٠٦ق، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دار الأضواء.
- \_\_\_\_\_، ١٣٨٢، *تلخيص الشافى*، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، المحبين.
- \_\_\_\_\_، ١٤١٤ق، *الرسائل العشر*، ج ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- \_\_\_\_\_، ١٤١١ق، *العقائد الجعفرية*، ج ١، قم، مكتبة النشر الإسلامى.
- فخرالدين رازى، محمد بن عمر، ١٤٢٠ق، *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احياء التراث العربى.

- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، بی تا، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، المؤسسة المصریه العامه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
- محمدری شهری، محمد، ۱۳۸۶، *دانشنامه عقاید اسلامی*، قم، دار الحدیث.
- مرتضی، علی بن الحسین، ۱۲۵۰ق، *تنزیه الأنبیاء*، قم، الشریف الرضی.
- مظفر، محمدحسن، ۱۳۸۷، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، قم، انصاریان.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق (الف)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چ ۱، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ب)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، چ ۱، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (پ)، *النکت الاعتقادیه*، چ ۱، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *الوابع الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، چ ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۵، *معارف قرآن: راه و راهنماتناسی*، تصحیح و بازنگری مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میرباقری، محمدعلی و میرهادی نائینی، ۱۳۹۵، *مردانی نسیبه ما*، بی جا، بی نا.
- نراقی، مهدی، ۱۳۶۹، *أنیس الموحدین*، مقدمه حسن حسن زاده آملی، تصحیح و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، چ ۲، تهران، الزهراء.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ ۲، بیروت، دار الأضواء.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق علی حسن خازم، چ ۱، لبنان، دار الغربیه.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۷۷، *پژوهشی در عصمت معصومان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## تحلیل انتقادی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد شبستری

talabeqom62@gmail.com

مهدی مهدوی اعلا / استادیار گروه معارف، دانشگاه صنعتی شیراز

غلامحسین اعرابی / دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه قم

علی‌رضا خاتم شیشه‌بر / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

### چکیده

یکی از مهم‌ترین ملاک‌های اعتبارسنجی یک دیدگاه، بازخوانی مدعیات آن انگاره از حیث معیارپذیری منطقی است. مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن که توسط برخی از نوگرایان طرح شده، مدعی است، دستیابی به معنای روشن و نهایی آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن بتمامه میسر آدمیان نیست؛ یعنی از یک سو بر مدعای معماگونهگی و ابهام‌آلود ذاتی همه عبارات قرآن تأکید می‌شود و از دیگر سو زبان قرآن واجد معانی نامتعیین خاتمه‌ناپذیر قلمداد می‌گردد. این نوشتار می‌کوشد با کاربرست ملاحظات دقیق عقلی و نقلی، اصل داعیه حیرت‌آفرینی زبان قرآن را به‌گونه انتقادی تحلیل کند. نخست داعیه حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث صحت و درستی منطقی ارزیابی می‌شود. سپس مجموع گزاره‌های ادعایی در باب حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام منطقی به‌طور جدی کاوش می‌گردد. روش پژوهش مقاله «اسنادی و تحلیلی» بوده و یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از چند حیث معیارناپذیر و مخدوش است: از نظر صحت و درستی منطقی دچار مغالطه‌های توجیه‌ناپذیر متعددی است؛ و از لحاظ انسجام و سازواری منطقی نیز مدعیات و گزاره‌های ادعایی ناهمگن و خودستیز به‌نظر می‌رسد. بنابراین قرآن از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد؛ یعنی عامه انسان‌ها به معنای روشن و نهایی متن دست می‌یابند.

**کلیدواژه‌ها:** حیرت‌آفرینی قرآن، زبان قرآن، فهم‌ناپذیری قرآن، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، ابهام‌آلود، رمزی‌انگاری قرآن.

از مهم‌ترین ملاک‌های اعتبارسنجی یک دیدگاه، واکاوی مدعیات آن از حیث معیارپذیری منطقی و عقلانی است. برخی از نواندیشان بر این مدعا پای می‌فشارند که قرآن از زبانی حیرت‌آفرین بهره می‌برد. از این‌رو ضروری است تا اصل مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در ادبیات و سخنان نوگرایان مزبور، از حیث پذیرا بودن یا نبودن معیارهای عقلانی و منطقی بازبینی شود؛ زیرا اثبات معیارگریز بودن مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن نقشی مؤثر در پایش اندیشه‌های ناصواب نسبت به زبان قرآن دارد، به‌گونه‌ای که در پی برجسته‌سازی مدعیات غیرصائب در باب زبان قرآن و روشنایی‌بخشی به خطاهای اساسی در این حوزه مهم از اندیشه دینی - قرآنی، سبب می‌شود پایه‌های معرفتی و زبانی قرآن از حیث فهم‌پذیری و فیصله‌بخشی استحکام افزون‌تری یابد و اسناد حیرت‌آفرینی نسبت به زبان قرآن سست و بی‌پایه شود.

اینک دو مسئله اصلی پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. ابعاد معیارگریزی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن کدام است؟

۲. چالش‌هایی که در برابر هریک از ابعاد معیارگریز مدعا رخ می‌نماید، چیست؟

درنگ در مدعیات بنیادی نوگرایانی همچون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نشان می‌دهد که ایشان با طرح مدعای «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» بر دو موضوع اصرار می‌ورزند. از یک سو مدعی رازواری و ابهام‌آلودی ذاتی زبان قرآن هستند و از دیگر سو مدعی‌اند قرآن برای مخاطبان، واجد معناها و تفسیرهای غیرنهایی و پایان‌ناپذیر است. اما کاوش در مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، نه به‌صورت منبعی منسجم و مستقل، بلکه به‌طور پراکنده در آثار برخی از پژوهشگران اسلامی تحلیل و بررسی شده است. از باب نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در خلال عنوان *دین‌شناسی و محمدباقر سعیدی‌روشن* در ذیل عنوان *زبان قرآن و مسائل آن* و محمد عرب‌صالحی در مجموعه *اعتزال نو* هریک به نوعی کوشیده است جهتی از مدعای حیرت‌آفرین‌انگاری زبان قرآن را واکاوی کند؛ ولی در هیچ‌یک از این آثار به‌نحو خاص، بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن تمرکز نشده و زوایای بنیادی و مهمی همچون دو عرصه «مغالطات موجود در اصل مدعا» و عرصه «ناسازگاری گزاره‌های ادعایی در عبارات باورمندان به حیرت‌آفرینی زبان قرآن» هرگز کاویده نشده است. پژوهش پیش‌رو می‌کوشد مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن را با تمرکز بر دو عرصه مذکور نقد و بررسی کند.

## مفهوم‌شناسی

### الف) «حیرت»

برخی واژه‌شناسان در تبیین لغوی واژه «حیرت» بر این باروند که «حیرت» همان حالت عجز نسبت به ارزیابی رخدادهای و تصمیم‌گیری درباره آنهاست (انوری، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰۶). واژه‌شناسان واژه‌هایی همچون «سرگستگی، تعجب، سرگردانی، بهت، والهی، شگفتی، آشفتنگی، و حیرانی» را مرادف «حیرت» معنا کرده‌اند (همان؛ آریان‌پور، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۹۲۵۰).



در تعریف اصطلاحی، «حیرت» به حالتی از شک و تردید گفته می‌شود که انسان به سبب فقدان نیروی ادراکی و معرفتی مؤثر، در موقعیت‌گزینش حق و باطل، خود را عاجز از انتخاب می‌بیند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۹؛ رفیق العجم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۱۴۳).

#### ب) مصطلح زبان قرآن

در عصر حاضر از «زبان قرآن» به‌مثابه یکی از شاخه‌های ویژه در رشته علوم قرآن یاد می‌شود. این شاخه از دانش در ابعاد متعدد زبانی، آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی را بررسی و پژوهش می‌کند، به‌گونه‌ای که برخی از مسائل مطرح در این عرصه قدمتی کهن دارد؛ بسان نظریه «ظاهرگرایی یا تأویل‌پذیرانگاری زبان قرآن». برخی دیگر از مباحث آن هم نوپدید است؛ نظیر «تأثیرپذیری قرآن از مناسبات عصر یا تأثیرناپذیری آن» (رک: سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

بدین‌روی منظور از «زبان قرآن» در اینجا لغت و عربیت آن نیست، بلکه از باب نمونه معین می‌شود که آیا قرآن از زبانی حیرت‌آفرین و نارسا در انتقال معانی به مخاطب بهره‌مند است؟ یا از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد که قادر است معنای گوهری و نهایی خود را به مخاطب منتقل کند؟

#### تبیین انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن

##### ۱. دیدگاه عبدالکریم سروش

«حیرت‌آفرینی» بسان «نمادانگاری»، دیدگاهی ویژه در قلمرو «زبان قرآن» است. سروش مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن است؛ یعنی بافتار زبان متون دینی و به‌ویژه زبان قرآن ذاتاً معماگونه و ابهام‌آلود است و به‌دیگر تعبیر، زبان قرآن اساساً فهم‌ناپذیر و غیرایضاحی است و دستیابی قرآن‌پژوه به معنای نخستین و گوهری متن و مقصود نهایی ماتن هرگز میسر نیست. بر این اساس، وی بر این ادعا پای می‌فشرد که ماهیت و ساختار زبان قرآن در مقام عرضه معانی و معارف، کاملاً سربه‌مهر، مبهم و معماگونه است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶). تا آنجا که نزاع در این حوزه میان قرآن‌پژوهان برای کشف معنای گوهری متن در هیچ‌زمان به پایان روشنی منتهی نمی‌شود و منازعات متن‌پژوهان علوم قرآنی برای دریافت معنای نهایی از عبارات، همواره برقرار است و قرآن‌پژوه پیوسته در مواجهه با متن دینی و قرآن با معناهای گونه‌گون و بی‌شماری روبه‌رو می‌شود که هیچ‌یک منظور نهایی ماتن را تأمین نمی‌کند (همان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵).

قابل ذکر است که به باور وی، حتی بر پایه روش‌شناسی قاعده‌مند و متقن علمی نیز نمی‌توان به درک و فهمی مطلوب و نهایی از مفاد گزاره‌های قرآن دست یافت (همان، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳).

##### ۲. دیدگاه محمد مجتهد شبستری

شبستری نیز مدعی است: رویارویی با کلام الوهی سبب پیدایش حیرتی وصف‌ناپذیر در مخاطب می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر متنی عاری از این ویژگی باشد، محتوای سخن هرچه باشد، خواه امر یا نهی و خواه وعده یا وعید، هرگز کلام الوهی نخواهد بود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۲۶-۳۲۸).

وی در جای دیگر مدعی می‌شود: چون داستان ارتباط خداوند عالم با بشر داستانی نه روشن و شفاف، بلکه متناقض‌نماست، از این رو هیچ تلقی و دریافتی از کلام خداوند، تفسیر حقیقی و نهایی قلمداد نمی‌شود. بر این اساس، قرآن‌پژوه پیوسته در فهم و تفسیر خود نسبت به فهم معنای گوهری و مراد واقعی خطاب الهی متهم است؛ زیرا موجود محدود اگر بکوشد تا ارتباطی با وجود نامحدود بیابد، گریزی از مواجهه با این دست ابهام‌وارگی‌ها نخواهد داشت (همان، ص ۱۱۴ و ۳۲۹-۳۳۱).

کاوش در مدعیات اساسی نوگرایانی همچون سروش و مجتهد شبستری نشان می‌دهد، مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن دو ویژگی را هدف خود قرار داده است: نخست بر معماگونه‌گی و ابهام‌آلودگی زبان قرآن تأکید کرده است؛ و دوم مکرر بر روایی معناها و تفسیرهای غیرنهای و خاتمه‌ناپذیر متن دینی و قرآن تصریح نموده است.

### معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث صحت منطقی

نخستین معیارگریزی کلان مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن این است که داعیه حیرت‌آفرینی از حیث صحت منطقی، خود را از مغالطه‌های متعدد پیراسته نمی‌بیند. در ذیل، برخی از مغالطات ناظر بر نادرستی اصل مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن بررسی می‌شود:

#### یک. «مغالطه دروغ»

مجتهد شبستری زبان قرآن را حیرت‌آفرین و افق‌گشا می‌خواند، به گونه‌ای که اگر سخنی فاقد ویژگی یادشده باشد، به هیچ روی سخن خداوند نخواهد بود (همان، ص ۳۲۸). سپس به صراحت تأکید می‌کند که هیچ معنا و تفسیری از سخن خداوند، معنای نهایی نیست و بشر همواره در فهم خطاب الهی متهم است (همان، ص ۳۲۹-۳۳۱). سروش نیز با نگرشی ناصواب، زبان قرآن را مکاشفاتی رمزآلود و رؤیایی می‌خواند و مدعی می‌شود: قرآن از زبانی خیالین و رؤیایی سود می‌جوید که سرچشمه‌ای مه‌آلود و رمزآلود دارد که خداوند گشودن قفل معانی آن را به کوشش آدمیان وا نهاده است (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲).

#### نقد و بررسی

از تعابیر موجود در سخنان نواندیشان، رویکردی ویژه و مغالطه‌آمیز در باب زبان دین و قرآن به نام «مغالطه دروغ» دریافت می‌شود که مستندی بر نادرستی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن و دلیلی بر معیارگریزی مدعای یادشده است. متجددان با کاربست تعبیراتی همچون «زبان حیرت، اشارت، مه‌آلود، رمزآلود، ابهام‌وار، خیالین، رؤیایی، و تناقض‌نما» به نظر می‌رسد در پی تحریف معنوی و فهم‌ناپذیر جلوه دادن زبان قرآن بتمامه برای عامه بشریت هستند، به گونه‌ای که مجتهد شبستری آمیختگی زبان قرآن با ویژگی «حیرت‌آفرینی» را سبب فهم‌ناپذیری معنای نهایی و گوهری متن می‌پندارد و سروش نیز به صراحت از «زبان خیالین و رؤیایی» متن قرآن سخن می‌راند. این نوع انتساب به متن قدسی چیزی جز «مغالطه دروغ» نامی ندارد.

برخی از دانشمندان علم منطق در تبیین «مغالطه دروغ» می‌نویسند؛ فردی به دروغ مدعی گزاره نادرستی می‌شود و در فرایند استدلال خود از آن گزاره ناصواب بهره می‌برد. نتیجه‌ای که به صورت طبیعی از این نوع استنتاج دریافت می‌شود نادرست است؛ زیرا چون مخاطبان در پرتو اعتماد به درستی گزاره اول، در درستی نتیجه تردیدی روا نمی‌دارند که این امر مغالطه و لغزشگاه اندیشه است (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ نیز ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۲).

دیدگاه مزبور می‌کوشد در قالب عباراتی نادرست، زبان قرآن را برای همیشه در میان مخاطبان مبهم و نامفهوم جلوه دهد. از معدود مستندات مبنی بر استحکام‌بخشی مدعیات که در سخنان و مواضع ایشان یافت می‌شود این است که گاه سروش به‌صراحت، علت نامفهوم بودن زبان قرآن را حالت ناهشیارانه، نامتعارف و نامفهوم نفس وحی می‌داند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲)، درحالی‌که واکاوی وحی‌شناسانه نشان می‌دهد از دیدگاه نوگرایانی همچون سروش و حتی شبستری، اساساً وحی، نه سخن خداوند و نه از سنخ معرفتی بنیادالهی، بلکه نوعی تجربه فردی، شهودی عارفانه، بنیادبشری و متأثر از فرهنگ زمانه پنداشته می‌شود که سرشتی مه‌آلود، رازآلود و حیرت‌آفرین دارد (همان؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳-۲۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵).

ولی تأملات دقیق وحی‌شناختی به اثبات می‌رساند که «وحی تشریحی» و «تجربه دینی عارفانه» دو مقوله کاملاً متفاوت بوده که افتراقات بسیار میان این دو، بهترین گواه بر نادرستی نظریه «بنیادبشری خواندن وحی الهوی و نامفهوم پنداشتن آن» است.

ازجمله مفارقات وحی و تجربه دینی این است که مفاد وحی رسالی، از هرگونه اشتباه، تغییر و دخالت مصون است، ولی رخداد مکاشفه در امور دینی لزوماً از تفسیر ذهنی افراد یا القائات شیطانی ایمن نیست. دیگر اینکه وقوع تجربه دینی به‌واسطه فراهم آوردن مقدمات و زمینه‌ها امری اختیاری است، اما رسیدن به جایگاه دریافت وحی امری اختیاری نیست. علاوه بر این، پیامبر ﷺ پیام هدایت را از طریق وحی از خداوند دریافت می‌کند، نه آنکه صرفاً به حالی و شهودی دست می‌یابد، سپس به‌وسیله مفاهیم ذهنی و قوه خیال خود، امر مشهود را تفسیر می‌کند و به آن صورت پیام رسالت می‌بخشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۶۰).

از این‌رو با توجه به مفارقات جدی «وحی» و «تجربه دینی عارفانه» به‌هیچ وجه نمی‌توان وحی را همان تجربه دینی بنیادبشری و متأثر از فرهنگ زمانه پنداشت و حکم به نامفهوم بودن و تغییرپذیری مفاهیم آن داد. پس مدعای حیرت‌آفرینی و ابهام ذاتی داشتن زبان قرآن مغالطه دروغی است که قابل تحمیل بر زبان قرآن نیست. افزون بر آن، مطالعه عقلی آیات قرآن کشف می‌کند که زبان قرآن یا سخن خداوند گرچه نسبت به سایر متون از ساختار لفظی و بافتار معنایی فراتری برخوردار است، ولی حیرتی نمی‌آفریند و پرسش مخاطب را با پیام مشخص خود پاسخ می‌دهد. عامه مردمان در این‌باره اذعان می‌دارند: از قرائت بیشتر آیات قرآن، به معنایی مفهوم و روشن دست می‌یابند، و گرنه در صورتی که آیات روشنگر و هدایتگر الهی از ویژگی «فهم‌پذیری» برای عمده انسان‌ها برخوردار نباشد، مستلزم نقض غرض از نزول کتاب معرفت و هدایت خواهد بود. وقوع نقض غرض در افعال خداوند

عقلاً ناممکن است. از این رو، ضرورتاً زبان قرآن زبان تفهیم و تفاهم برای هدایت آدمیان است. همچنین قرآن در رساندن مقاصد خود، خواه در حوزه گزاره‌های نظری و خواه در حوزه آموزه‌های ارزشی، مخاطب را به‌دور از تحیر، در مسیر هدایت توحیدی پیش می‌برد و این به‌معنای انکار لایه‌ها و مراتب گوناگون معنایی قرآن و خاصیت اندیشه‌زایی آن نیست (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵-۲۷۶).

بنابراین نوگرایان بدون اقامه ادله‌ای متقن، به دروغ در پی القای فهم‌ناپذیری زبان قرآن برای عامه انسان‌ها هستند، درحالی‌که به‌عکس، کاوش در آیات متعدد قرآن، گواه روشنی بر فهم‌پذیر بودن زبان قرآن برای همگان است. برای نمونه، برخی از مستندات قرآنی مبنی بر فهم‌پذیری زبان قرآن که تردیدی در صحت آن نمی‌رود، این است:

نخست. قرآن خود را کتاب هدایت برای مؤمنان مطیع معرفی می‌کند و مطیعان را به پاداشی بزرگ در برابر انجام رفتار شایسته مژده می‌دهد (اسراء: ۹). در این صورت، چون عقلاً مسموع نیست متنی هدف خود را اعتلای افراد انسانی بداند، ولی در بیان مقاصد خود از زبانی مبهم، مه‌آلود و غیر مفهوم بهره‌بردار است، استنتاج می‌شود زبان قرآن ضرورتاً زبان تفهیم و تفاهم برای انتقال پیام هدایت به بشریت است.

دوم. خداوند از قرآن به‌مثابه «یادآوری آسان» یاد می‌کند (قمر: ۴۰). تعبیر قرآنی مزبور نیز مستندی روشن بر قابل فهم بودن مفاهیم قرآن برای عموم مردم است.

سوم. قرآن مردم را به اندیشه‌ورزی در آیات خود فرامی‌خواند (ص: ۲۹). اگر جملات قرآن برای مردمان فهم‌پذیر نبود دعوت قرآن به تدبیر و خردورزی آدمیان نیز لغو و بی‌معنا بود؛ ولی افعال الهی حکیمانه و به‌دور از عبث است. از این رو مسلماً قرآن در بیان مرادات خود از زبانی بین و رسا برخوردار است.

چهارم. مشاهده می‌شود که روایات دینی با تعبیری تند به مخالفان فهم‌پذیری قرآن هجمه می‌برند: نابود باد کسی که گمان برد قرآن دارای ابهام است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ب ۱۳، ح ۳۹، ص ۱۹۲). این نوع مستندات روایی نیز خود دلیلی واضح بر فهم‌پذیری و غیرمبهم بودن زبان قرآن است.

## دو. «مغالطه کنه و وجه»

سروش زبان دین و قرآن را نه زبانی گویا و شفاف، بلکه اساساً زبان حیرت و اشارت می‌پندارد. به باور وی، زبان مفهوم و معنادر تنها اختصاص به جهان مادی آدمیان و مناسبات این‌جهانی آنان دارد، ولی ساحت دین و قرآن که از مفاهیم ماورائی فرازمینی و روابط آن‌جهانی خبر می‌دهد، لزوماً از زبانی مبهم، رازآلود و نامفهوم برخوردار است؛ زیرا به اعتقاد وی، دین اولاً و بالذات برای آموختن حقایق حیرت‌افکن، نامعقول و فراعقلی آمده است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲-۳۳۴). حتی ایشان بنیادی‌ترین مفهوم دینی، یعنی خداوند و کلام او را کاملاً حیرت‌آفرین و فهم‌ناپذیر تلقی می‌کند (همان، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶). سروش گاه نیز بر این گمانه که زبان قرآن نه زبان بیداری، بلکه یکسره زبان خواب، خوابنامه و رؤیای رسولانه است، تصریح می‌کند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲).

سروش مدعی سخنی نادرست است که می‌گوید: هیچ‌یک از عبارات و جملات قرآن از سنخ سخنان عادی و روزمره بشری نیست و بالمآل مفهوم قلمداد نمی‌شود و رسیدن به فهمی سراسر است و نهایی از مجموعه آیات و متون قرآن به‌هیچ روی مقدور بشریت نیست. این درحالی است که به‌نظر می‌رسد ایشان در توصیف مدعای خود، مبنی بر حیرت‌آفرینی زبان قرآن، گاه تمایز میان ماهیت حقیقی فهم‌پذیری قرآن با برخی از ویژگی‌های آن، بسان دیرباب بودن دسته‌ای از آیات ناظر به مفاهیم عمیق معرفتی قرآن را نادیده می‌گیرد و بدون نظر داشت به هویت عمومی قرآن، ویژگی «دیرباب بودن» را - که محدود به دسته‌ای از آیات قرآن است - بر ساختار کلی قرآن تعمیم می‌دهد و مفاد قرآن را یکسره رازآلود، نامتعارف و نامعقول می‌خواند و بدین‌وسیله، روشنایی کلام الوهی و واضح بودن زبان قرآن را به چالش می‌کشد.

این نوع جهت‌گیری نسبت به متن قدسی «مغالطه کنه و وجه» است و در تبیین آن آمده است: فردی در مواجهه با وصفی از یک پدیده، گمان برد کنه و ذات پدیده مورد نظر چیزی جز این وصف نیست. خطای اساسی مغالطه مزبور این است که وصف شیء را که تنها یک وجه از وجوه آن پدیده است، جایگزین ذات و کنه پدیده تلقی می‌کند (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۶۹؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ نیز ر.ک: منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۳۹۴).

افزون بر آن، واکاوی رویکرد کلی متن قدسی به‌دست می‌دهد بیشتر آیات قرآن - حتی متشابهات آن - به مدد شواهد و قرائن فهم‌پذیر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱ و ج ۱۴، ص ۱۳۳) و قرآن‌پژوه می‌تواند با کاربست اصول و چهارچوب‌های عقلایی درک متن، فهم محصلی از آنها به‌دست دهد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ همچنین ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۳۷۲). شواهد قرآنی بسیاری نیز بر رویکرد فهم‌پذیری عمومی قرآن وجود دارد که اینک تنها به ذکر برخی از آنها بسنده می‌شود:

نمونه نخست اینکه خداوند در گفت‌وگو با اهل کتاب می‌فرماید: پیامبر ما به‌سوی شما آمد تا آن دسته از مطالب کتاب آسمانی را که از مردم پنهان می‌داشتید برایتان بیان کند. بی‌شک برای شما کتابی روشن‌تر آمده است (مائده: ۱۵). دوم اینکه، خداوند در گفت‌وگو با همه مردمان چنین می‌فرماید: ای مردم، برای شما از سوی پروردگارتان دلیل و برهان آمده است و ما به‌سوی شما نوری تابناک فرستادیم (نساء: ۱۷۴).

نمونه سوم اینکه، خداوند می‌فرماید: ای پیامبر، کتاب قرآن را که روشن‌تر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌دهنده است، بر تو نازل کردیم (نحل: ۸۹).

بدین‌روی کشف «مغالطه کنه و وجه»، خود مستندی دیگر بر نادرستی منطقی مدعای حیرت‌آفرینی و دلیلی بر معیار‌گرایی مدعای یادشده نسبت به زبان قرآن است؛ زیرا ماهیت زبان قرآن به‌رغم پنداره نوگرایانی همچون سروش برخوردار از رویکرد عمومی فهم‌پذیری است، هرچند ویژگی الوهی و فرازمینی بودگی و دیرباب بودن شماری از آیات قرآن رهنز اندیشه سروش شده است؛ زیرا سخن وی در باب شناخت خداوند نیز مخدوش است؛ یعنی اگر مقصود ایشان از تعبیر «خداوند حیرت‌افکن‌ترین موجود است» ابهام مطلق باشد سخنی نادرست و مغالطه‌آمیز است، و اگر هم این باشد که انسان به هر میزان بر دامنه معرفتی خود بیفزاید بازهم احاطه بر اکتناه مصداقی ذات باری نمی‌یابد، سخنی

موجه و مقبول است، ولی این سخن نافی شناخت‌پذیری مفهومی خداوند نیست (ر.ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۸). به نظر می‌رسد سروش متأثر از مبانی معرفت‌شناختی خویش، یعنی «رالیسم انتقادی»، خود را در تفکیک حیثیت مصداقی و مفهومی در باب شناخت خداوند و تمایز میان ساحت فیزیکی مادی از ساحت متافیزیکی ماورائی توانا نمی‌بیند و براساس این بینش ضعیف معرفتی و در پرتو این نگرش ذهنی‌گرایانه، انتظاری جز این نمی‌رود که متناسب با مسدودپنداری طریق فهم مفاهیم متافیزیکی، حکم به فهم‌ناپذیری جملگی الهیات و کلام الوهی و حیرت‌آفرینی زبان قرآن و رؤیابانگاری همه آیات قرآن کند.

سه. «مغالطه توسل به مرجع کاذب»

سروش بر این باورست که متون دینی جداً رازآلود و حیرت‌آفرین‌اند و در دین هیچ‌گونه وضوحی وجود ندارد؛ ولی به‌هنگام تحکیم مدعی خود، به‌جای اقامه براهین متقن، به ابیاتی از مولانا اتکا می‌کند و می‌افزاید: به قول مولوی: «جز که حیرانی نباشد کار دین» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

وی در جای دیگری نیز مدعی خود مبنی بر رؤیابانگاری وحی تشریحی و نامفهوم‌بودن زبان وحی و قرآن را با سخن مولوی می‌آمیزد و با استناد به سخن او می‌گوید: جلال‌الدین محمد بلخی گفت: «هست قرآن حال‌های انبیاء»، و من می‌خواهم با کسب اجازه از روح آن عزیز چنین بگویم: «هست قرآن خواب‌های مصطفی ﷺ» (همان، ۱۳۹۹، مقاله ۱).

#### نقد و بررسی

سروش برای تحکیم مدعی حیرت‌آفرینی زبان دین و قرآن به «مغالطه توسل به مرجع کاذب» روی آورده است. مغالطه یادشده چنین تعریف می‌شود: اگر استناد به قول یک مرجع و کارشناس متخصص در زمینه‌ای غیر از حوزه تخصص او صورت پذیرد، «مغالطه توسل به مرجع کاذب» است؛ زیرا سخنان یک مرجع کارشناس و متخصص تنها در همان حوزه تخصص او مقبول و مسموع است، نه در سایر زمینه‌ها (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲-۱۳؛ منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۴۱۰).

این مغالطه در جایی رخ می‌دهد که شخص برای تأثیر در مخاطب و القای مدعی خود به او، به‌جای ارائه مستندی متقن بر درستی مدعی خود، از تأثیر سخنان بزرگان و دانشمندان سود می‌جوید، لیکن هیچ سخنی بدون ارائه دلیل مبرهن، حجت و قابل قبول نیست، مگر معصومان علیهم‌السلام که عصمت آنها با ادله عقلانی به اثبات رسیده است (نبویان، بی‌تا، ص ۱۰۵).

سروش نیز به‌دنبال پاسخ مثبت به این پرسش است که چگونه زبان قرآن مبهم و حیرت‌آفرین خوانده می‌شود؟ از این رو باید برای اثبات گمانه خود پاسخ‌هایی مستند و مستدل اقامه نماید تا نظریه خود را استحکام و اتقان بخشد، ولی سیر استنتاج خود را در قیاس مزبور به شخصیت مولانا گره می‌زند که با ذائقه مخاطب کاملاً هماهنگ است، و چون مخاطب پذیرای ویژگی‌های شخصیتی مولانا است، نویسنده با زیرکی صدق و درستی گزاره را به‌دلیل شخصیت مندرج در سیر استدلال، بر مخاطب تحمیل می‌کند.

اما این شیوه تأیید مفاهیم که سروش برای تحکیم مدعای خود از آن بهره می‌برد، از حیث منطقی مردود است؛ زیرا شخصیت مؤثر در روند استنتاج که مولانا باشد، نه صاحب‌نظر در حوزه دین است و نه متخصص و کارشناس قرآن به‌شمار می‌رود. بدین‌روی ظهور نقیصی دیگر بر مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن نشانگر نادرستی مدعای مزبور از حیث درستی منطقی است.

#### چهار. «مغالطه تجدد»

مجتهد شبستری در برخی اظهارات خود در باب زبان دین و قرآن، مدعی است: در جهان امروز در پرتو پیدایش دستگاه دین‌شناسی مدرن است که فهم برتر و بهتر از مفاهیم دین و قرآن تحقق‌پذیر است و متن‌پژوه مبتنی بر این دستگاه دین‌شناسی نویافته و جدید قادر است هنگام رویارویی با متون دینی و قرآن همواره تفسیری نو به‌دست دهد؛ زیرا به باور وی زبان دین و قرآن زبانی حیرت‌آفرین و نمادین انگاشته می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۹۲، مقاله ۱۰، ص ۱).

نامبرده در جای دیگر، نه در مقام امکان، بلکه تحقفاً و رسماً زبان دین را رمزی می‌خواند، از دستگاه دین‌شناسی نوین به‌مثابه معیاری برای حقانیت نظریه مزبور یاد می‌کند و به‌صراحت می‌افزاید: «اسلام به‌عنوان یک قرائت، در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است و براساس این دانش، متون دینی به‌عنوان نمادهای رمزی، مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود» (همان، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹).

#### نقد و بررسی

شبستری با سود جستن از میل نوخواهی و تجددطلبی انسان، می‌کوشد جدیدبودن دستگاه دین‌شناسی نویافته را معیاری برای حقانیت و توجیهی بر تأیید اعتبار مدعای خود، مبنی بر حیرت‌آفرینی زبان دین و قرآن قرار دهد و با اتکا به این نوع مغالطه بر موجه‌سازی مدعای خود نزد مخاطبان مبادرت می‌ورزد. این نوع استنتاج «مغالطه تجدد» نام دارد که در تعریف آن گفته می‌شود: توهم درستی چیزی به‌سبب جدید بودن آن. «مغالطه تجدد» هنگامی وقوع می‌یابد که کسی بخواهد از نو بودن چیزی، صحت و اعتبار آن را نتیجه بگیرد (خندان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ همو، ۱۴۰۰، ۲۹۲-۲۹۳؛ نیز ر.ک: منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۴۱۰).

درنگ در سخنان مجتهد شبستری نشان می‌دهد که دشواری اقامه مستندات و عجز از ارائه ادله مطمئن، سبب شده است ایشان از مقبولاتی عامه‌پسند، نظیر گرایش تجددطلبی بهره ببرد؛ زیرا انسان‌ها معمولاً نسبت به پدیده‌های نو و نوآوری که امری است مقبول و مطبوع، واکنش مثبت نشان می‌دهند.

اما این نوع مستندسازی و تحکیم‌بخشی مدعا چیزی جز «مغالطه تجدد» نیست؛ زیرا پدیدآمدن تحولات علمی جدید در هر عصری تأثیری در صحت مدعا ندارد، بلکه معیارهای منطقی است که در قالب براهین متقن عقلی، و درستی مفاد متن را تثبیت می‌کند و پشتوانه‌ای مستحکم برای صحت مدعا فراهم می‌آورد. بدین‌روی پناه آوردن به تجدد و سخن راندن از دین‌شناسی جدید هرگز نمی‌تواند مدرک معتبری برای اثبات مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، ابهام‌آلودی و نفی معنای گوهری متن باشد.

افزون بر آن، شبستری اذعان می‌دارد: بر پایه دستگاه دین‌شناسی جدید، می‌توان از مفاهیم دینی - قرآنی، تفسیری امروزی به دست داد. البته بطالان چنین سخنی واضح است؛ زیرا از تقابل میان دین کهن با دانش نوین، بسان هرمنوتیک فلسفی به‌هیچ روی نمی‌توان به فهم و تفسیر قرآن براساس دانش جدید دست یافت؛ زیرا دانش مزبور به‌صورت جدی بر تاریخ‌مندی انسان و فهم او تأکید دارد (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۰، مقاله ۵، ص ۱). به‌دیگر تعبیر، این دانش نوپدیده، فهم و تفسیر متن را منتهای ذهنیت، تجربه زیسته و پیش‌فرض‌های قرآن‌پژوه امکان‌پذیر نمی‌داند. همچنین از ضعف‌های جدی روش‌شناسی مزبور، برخوردار از رویکرد مفسرمداری در فهم متن و اهتمام به ذهنی‌گرایی در تفسیر و بی‌توجهی به معنای عینی، نهایی و گوهری متن است. به‌طور فشرده از جدی‌ترین نقص‌های بنیان‌برانداز الگوی نسبی‌گرایی در تفسیر متن، خودستیزی و خودشکنی مدعای نسبی‌گرایی مطلق نسبت به نفس مدعای خویش است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ برای دریافت نقد مبسوط‌تر، ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶).

علاوه بر این، برخی از اندیشمندان معاصر در نقادی نگرش مزبور می‌نویسند: هرچند تأثیر پیش‌فرض‌ها بر روی مفسر اجتناب‌ناپذیر است، ولی تأثیر یادشده فارغ از اینکه اجمالی است، برخی از مبانی و معیارهای ثابت و معتبر نیز وجود دارد که فهم صائب را از غیر صائب کنترل و بازشناسی می‌کند (نصری، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳-۲۵۷). همچنین علایق، انتظارات و پیش‌فرض‌های به‌دست آمده از علوم عصری بشری، اعتباری فراتر از ظن و احتمال فراهم نمی‌آورد و ورود ظن و احتمال در فهم متن قرآن نیز منجر به روایی تحریف و تفسیر به‌رأی و تحمیل مفاهیم سلیقه‌ای و خودساخته بر ساحت قرآن می‌شود (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۴-۱۵۷). بنابراین استناد به تجدد و نوخواهی سرپوشی برای توجیه مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن شده که نادرستی منطقی آن تأییدی دیگر بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی است.

### پنج. «مغالطه تعمیم شتاب‌زده»

مجتهد شبستری گاه بر این مدعا اصرار می‌ورزد که تمام سخن خداوند و زبان قرآن حیرت‌آفرین و متناقض‌نماست. وی حتی انسان‌ها را مطلقاً از فهم سخن خداوند و درک زبان قرآن عاجز می‌بیند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹). سروش نیز فهم و تفسیر زبان قرآن را تنها به افرادی ویژه اختصاص می‌دهد و سایر انسان‌ها را در کشف و فهم متون دینی و قرآن کامیاب نمی‌بیند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۴).

### نقد و بررسی

نوگرایی همچون سروش و مجتهد شبستری بدون توجه به مراتب معنایی و سطح‌بندی معارف قرآن، احکام سطوح باطنی و مبهم قرآن را بر همه لایه‌ها و معارف قرآن سرایت می‌دهند و بدون تمایز متن قرآن از حیث نصوص، ظواهر و اجمال دست به مغالطه می‌برند و زبان عمومی حاکم بر قرآن را نامفهوم و فراعقلی می‌پندارند، سپس بر ابهام‌آلودی و فهم‌ناپذیری همه مفاهیم قرآن برای عامه مردم حکم می‌کنند. می‌توان این رویکرد را



«مغالطه تعمیم شتاب‌زده» نامید. مغالطه مزبور در اصطلاح، چنین تعریف می‌شود: «تعمیم شتاب‌زده» نوعی استقرای ناقص است که شخص از یک یا چند مثال و تجربه جزئی یا از چند نمونه محدود، مطلبی استنباط می‌کند و آن حکم را تعمیم می‌دهد، لیکن چند مثال و نمونه بررسی شده برای اثبات حکمی فراگیر، بسیار کم و ناچیز و نامتعارف است (خندان، ۱۳۸۸، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۰-۷۱).

پژوهش‌های صورت یافته بر قرآن نشان می‌دهد زبان عمومی حاکم بر قرآن، زبان تههیم و تفاهم برای عامه بشریت است؛ زیرا قرآن کتابی روشنگر است که برای هدایت عموم مردمان نزول یافته است. معارف آن نیز مسلماً مطابق فهم مشترک آدمیان و فطرت انسانی آنان است، هرچند سخن گفتن قرآن کریم به زبان فطرت انسان‌ها و عامه‌فهم بودن آن نه بدین معناست که همگان از متن قدسی به‌صورت یکسان بهره می‌برند، بلکه معارف قرآنی مراتب بسیاری دارد که هر مرتبه آن ویژه گروه خاصی است؛ انسان که در روایت آمده است: «کتاب خدا چهار مرتبه دارد: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات آن برای عموم مردم است، اشارات آن برای خواص است، لطایف آن برای اولیای الهی است و حقایق آن مختص انبیا علیهم‌السلام است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ب ۲۳، ح ۱۱۳، ص ۲۷۸).

بنابراین به‌نظر می‌رسد مدعای نواندیشان مبنی بر حیرت‌آفرینی و فهم‌ناپذیری همه مفاد قرآن «مغالطه تعمیم شتاب‌زده» است؛ زیرا قرآن در عین برخورداری از لایه‌های متعدد معنایی، مفهوم رویین خود را در اختیار عامه مردمان می‌نهد و آدمیان، اعم از عالم و عامی، با فطرت مشترک انسانی خود، معنای عینی و نهایی متن را در بیشتر آیات به‌روشنی درمی‌یابند. بر این اساس کشف مغالطه یادشده مستندی دیگر بر نادرستی منطقی مدعای حیرت‌آفرینی و معیارگریز بودن این مدعا نسبت به زبان واقعی قرآن - که فیصله‌بخشی است - به‌شمار می‌رود.

### معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام گزاره‌های مورد ادعا

معیارناپذیری مهم دیگر از مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، این است که داعیه حیرت‌آفرینی از حیث انسجام و سازماندهی گزاره‌های ادعایی دچار چالش جدی است. اینک مهم‌ترین کاستی منطقی مدعای مزبور ارزیابی می‌شود:

#### «مغالطه تغییر موضع یا تناقض‌گویی»

مطالعه مدعیات متنوع نوگرایان به‌دست می‌دهد ایشان از یک سو مدعی‌اند: زبان دین و قرآن زبان حیرت، ابهام و معماست و بدین‌وسیله، عامه مردمان را نسبت به دریافت معنای روشن متون قرآن نابرخوردار می‌شمارند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶؛ مجتهد شبستری، ۱۳۹۰، مقاله ۱، ص ۲۱؛ همان، ۱۳۷۹، ص ۳۲۶-۳۲۹). از دیگر سو نیز متن دینی و قرآن را واجد معناهای متکثر و نامحدود می‌انگارند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴-۱۵؛ سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲).

نقد و بررسی

واکاوی گزاره‌های ناهمسان مدعای حیرت‌آفرینی نشان می‌دهد مدعای یادشده از حیث انسجام و سازواری گزاره‌های ادعایی دچار خودستیزی و معیارگریزی است؛ زیرا مدعیات مزبور حاوی دو نوع نگرش متضاد و متعارض

است که نه تنها مکمل یکدیگر نیستند، هیچ سنخیتی نیز با هم ندارند. تعبیر «ابهام ذاتی زبان قرآن» نافی و ناقض این است که متن متضمن برداشت‌ها و معناهای بسیاری است. لیکن مدافعان این مدعا تن به تناقض مزبور نمی‌دهند و با ظرافتی مثال‌زدنی از مهملکه تنافی می‌گیرند و زبان قرآن را دارای رویکرد رمزی و تخصصی معرفی می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹) که فهم و تفسیر آن تنها به افرادی ویژه، یعنی دانشمندان محیط بر علوم عصری اختصاص دارد (سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۴ و ۲۰۳) تا بدین‌وسیله، هم نخستین گزاره ادعایی آنان، یعنی ابهام ذاتی زبان قرآن برای عامه مردمان ثابت بماند و هم دیگر گزاره ادعایی، یعنی پذیرا بودن قرآن از معناهای خاتمه‌ناپذیر محفوظ بماند.

بدین‌روی، به‌نظر می‌رسد مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن گرفتار «مغالطه تغییر موضع و تناقض‌گویی» است؛ زیرا در تعریف مغالطه مزبور آمده است: هرگاه شخص پس از بر ملا شدن خطا در مدعای خویش، برای اینکه به آن خطا اقرار نکند، وارد موضع متفاوت و جدیدی شود تا از یک سو مدعیات قبلی خود را انکار نکند و از سوی دیگر به او امکان دهد که با اتخاذ موضع جدید، هدف خود را به‌گونه دیگری دنبال کند (خندان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ و نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۴-۷۵).

علامه جوادی آملی نیز با ردّ داوری‌های افراطی و تفریطی راجع به زبان قرآن ابراز می‌دارد: دسته‌ای برای روی‌گردانی از قرآن و انحصار حجیت در روایت، قرآن را «ابکم» و بی‌زبان پنداشتند و جز آغاز و معماهای غیر مفهوم چیزی برای آن قائل نبودند، و گروهی دیگر زبان قرآن را رمز محض به معارف باطنی پنداشتند که جز اوحی مرتاض هیچ‌کس بدان دسترسی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

به هر روی، راه برون‌رفت اتخاذ شده توسط نوگرایان، یعنی رمزی و خصوصی خواندن زبان قرآن هرگز راهی مطمئن برای فرار از تناقض موجود در مدعا نیست؛ زیرا اشکالات جدی بسیاری رویکرد رمزی و تخصصی‌انگاری زبان قرآن را تهدید می‌کند. در ذیل به بعضی از این نقض‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱. ناسازواری رویکرد زبانی خصوصی با ویژگی‌های موجود در قرآن

زبان یک نهاد و فرهنگ اجتماعی است که گوینده توسط آن می‌کوشد نیت درونی خود را از طریق الفاظ و واژگان به‌گیرنده انتقال دهد تا پدیده تفهیم و تفاهم عمومی تحقق یابد. خداوند نیز در پی تفهیم مقاصد خود به آدمیان، کلام خود را براساس فرهنگ و زبان مخاطب انسانی تنظیم نموده است. اینک پرسشی مهم رخ می‌نماید:

با توجه به ماورائی‌بودگی ساحت الوهی و سنخ کلام الوهی نسبت به ساحت بشری و زبان متعارف بشری، خداوند در قرآن برای انتقال مفاهیم به انسان‌ها از کدام رویکرد زبانی بهره می‌برد؟ آیا رویکرد عرفی را اساس گویش خود قرار داده است؟ بدین‌معنا که خداوند به‌منظور تفهیم مقاصد خود از چهارچوب جمله‌بندی و نظام رایج زبانی در گفتمان روزمره عمومی بشری و همان الفاظ و مفاهیم متعارف نزد بشر سود می‌برد (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). یا به رویکرد رمزی تمسک بسته است؟ یعنی: الفاظ و عبارات نه در معنای عرفی و موضوع‌له خود، بلکه واژگان در معنای ویژه‌ای به‌کار می‌رود که مفاد آن متفاوت از فهم عمومی است و بالمآل فهم این عبارات

تنها مختص گروهی است که الفاظ را برای آن معانی وضع نموده‌اند (ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۸). یا رویکرد ادبی (شعری، اسطوره، تخیلی) مد نظر است؟ یعنی: قرآن حکایتگر پدیده‌های واقعی نیست، بلکه تنها نقش انگیزشی به سمت رفتارهای ارزشی برای مخاطب ایفا می‌کند (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳). یا براساس رویکرد فراعرفی و ویژه سخن می‌گوید؟ بدین معنا که نازله قدسی هرچند به زبان عربی نزول یافته و به زبان عرفی نیز سخن می‌گوید، ولی ضعف‌های موجود در این زبان هرگز در قرآن راه نیافته است (همان، ص ۲۰۹-۲۱۰). یا اینکه از رویکرد ترکیبی سود می‌جوید؟ یعنی قرآن در عین برخورداری از ویژگی‌های متنوع زبانی از هریک به تناسب موقعیت خود بهره می‌برد؛ به‌هنگام تفهیم آموزه‌های عبادی و رفتاری از زبان عرفی و به‌هنگام القای گزاره‌ها و حقایق متافیزیکی از زبان ویژه و فراعرفی سود می‌برد (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴).

بررسی رویکردهای زبانی یادشده بدون نظر داشت به ویژگی‌های قرآن، توفیقی در اعتبارسنجی رویکرد زبانی رمزی - تخصصی قرآن ندارد. بدین‌روی، همسویی یا غیرهمسویی ویژگی‌های قرآن با رویکرد زبانی رمزی - تخصصی به‌مثابه معیاری معتبر در بازشناسی زبان قرآن است.

ویژگی نخست، متن قرآن است که از خود به‌مثابه کتابی روشنگر (یوسف: ۱)، بینه و نشانه روشن (انعام: ۱۵۷)، برهان و نور روشنی‌بخش (نساء: ۱۷۴)، بصیرت‌آفرین (جاثیه: ۲۰) و سخن نهایی (طارق: ۱۳) یاد می‌کند. در این صورت، ناگویا، مبهم و نامفهوم پنداشتن زبان قرآن و مختص به برخی اندک از آدمیان انگاشتت مفاهیم آن عقلاً مسموع نیست.

ویژگی دوم هدف نزول قرآن است. قرآن هدف تنزیل خود را پرورش، تربیت، اعتلای بشریت و بیرون کشاندن انسان‌ها از جهالت به نور هدایت معرفی می‌کند (ابراهیم: ۱). هدف روشنگری و هدایتگری هرگز در پرتو زبانی موجز، مبهم، رمزی و تخصصی که مشمول گروهی اندک از آدمیان است، تحقق نمی‌یابد؛ زیرا خصوصی‌انگاری زبان قرآن معارض با زبان فهم‌پذیر عمومی و سبب نقض غرض از هدف هدایت به‌وسیله فهم‌پذیری عمومی است. اما بی‌شک، وقوع نقض غرض و صدور افعال غیرحکیمانه از خداوند حکیم ممتنع است. بنابراین ضرورتاً زبان قرآن برخوردار از رویکردی غیر رمزی، بلکه روشن و عمومی است.

ویژگی سوم گستره مخاطبان است. قرآن گفتمان خود را محدود به طیفی خاص، بسان دانشمندان ننموده است تا روایی زبان رمزی - تخصصی توجیه یابد، بلکه قرآن قلمرو رسالت و هدایت خود را مشمول نوع انسان - از هر رنگ و نژادی اعم از عالم و عامی - می‌داند. بدین‌روی، قرآن برای تحقق هدف هدایت عام، باید از رویکرد زبانی عامه‌فهم بهره ببرد تا نه‌تنها طیف خاصی از آدمیان، بلکه همه انسان‌ها از پیام‌های هدایتگرانه الهی سود ببرند (مطهری، ۱۳۸۴الف) ج ۱، ص ۲۶-۳۳؛ نیز ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹-۱۸۰).

آن‌سان که آیات متعدد قرآن متقن‌ترین گواه بر فراگیر بودن دامنه مخاطبان قرآن است؛ نظیر «هَذَا يَبَٰئُ النَّاسِ؛ این قرآن بیانگر برای مردم است» (آل عمران: ۱۳۸). در این تعبیر، پیام هدایت نه محدود به گروهی خاص، بلکه با تصریح به «ناس»، بر هدایت نوع مخاطب انسانی و همه آدمیان تأکید شده است.

نیز در جای دیگر با تأکید بر انسان می‌فرماید: «أَيُّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى؛ برای انسان جز آنچه تلاش کرده بهره‌ای نیست» (نجم: ۳۹).

همچنین می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قَبِيه؛ ای انسان حقاً تو به‌سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶).

در جایی دیگر می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ؛ ای انسان! چه چیز تو را درباره پروردگارت مغرور ساخته» (انفطار: ۶). در موارد احصاشده، قرآن روی سخن خود را مشمول همه طوایف انسان‌ها می‌داند. بنابراین کاوش‌های عقلانی پیرامون ویژگی‌های قرآن، نظیر متن مفهوم قرآن، هدف نزول قرآن، و گستره مخاطبان قرآن نشان می‌دهد عقلاً امکان‌پذیر نیست خدای حکیم کتاب روشنایی و هدایت برای عامه بشریت را به زبانی مبهم و خصوصی نازل سازد تا جز گروهی اندک، دیگر آدمیان از معارف آن کامیاب نشوند. این خود مدرکی دیگر بر ناصواب بودن مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازمندی گزاره‌ها در ناحیه اتخاذ رویکرد زبانی خصوصی و مهر تأییدی بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی است.

## ۲. روایی مخالفت با گزاره‌های انشایی قرآن

کاربست رویکرد زبانی رمزی - تخصصی در بعضی آیات قرآن مقوله‌ای تردیدناپذیر است؛ نظیر حروف مقطعه که در طلیعه تعدادی از سوره آمده و گاه به‌مثابه اسراری میان خدا و رسول انگاشته می‌شود، لیکن این دسته از آیات خارج از محل نزاع است؛ زیرا در رمزی بودن آن تردیدی نیست، هرچند در اینجا نیز رویکرد رمزی به‌معنای اسطوره‌ای و ناواقع‌گرایی مقصود نیست (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۱).

بالین‌همه، در عین برخورداری قرآن از تعدادی از آیات رمزی، به‌هیچ‌روی پذیرفته نیست که رویکرد زبانی فراگیر قرآن، «رمزی» و «خصوصی» خوانده شود؛ زیرا همه گزاره‌های قرآنی در یک صورت‌بندی دو نوع‌اند: نخست گزاره‌های إخباری است. دوم گزاره‌های انشایی که ناظر به طلب وقوع فعل یا ترک فعلی در خارج است و طی مسیر کمال برای انسان‌ها نیز در پرتو عمل به گزاره‌های انشایی و متناسب‌سازی رفتارها با مأمورات و منهیات قرآنی تحقق می‌یابد، درحالی‌که مبتنی بر رویکرد زبانی رمزی - تخصصی، هیچ‌یک از مطالبات قرآنی، اعم از اوامر و نواهی، مطالبه واقعی برای تحقق در خارج نخواهد بود (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۷۳).

براساس زبان خصوصی، فهم‌پذیری عمومی انسان‌ها نسبت به گزاره‌های برانگیزنده به سوی فعل یا ترک فعل مختل می‌شود و عموم مردمان عاجز از واکنش نسبت به آیات بعث و زجر و تأکیدات قرآنی خواهند بود و در این صورت، مخالفت فراگیر با آیات انشایی قرآن که به هدف تربیت و تعالی انسان نزول یافته، روا انگاشته می‌شود. برای نمونه، هرگاه آیه‌ای به‌منظور تزکیه معنوی انسان دستور به اقامه نماز و زکات می‌دهد (بقره: ۴۳) و نیز به‌سبب وجود مصالح و مفاسد واقعی، مؤمنان را از نزدیک شدن به آلودگی‌ها پرهیز می‌دهد (مائده: ۹۰)، هیچ‌یک از این تأکیدات قرآنی مورد فهم عامه مردمان واقع نمی‌شود و بدین‌سان نقض غرض از هدف نزول قرآن پیش می‌آید

که نادرستی آن محرز است. بنابراین نادرستی رویکرد زبان خصوصی در ناحیه گزاره‌های انشایی دلیلی دیگر بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازمندی گزاره‌هاست.

### ۳. نواقع‌نما انگاری گزاره‌های اخباری قرآن

گزاره‌های اخباری قرآن تصدیقاتی است که از وقوع متعلق خود در خارج حکایت می‌کند؛ بسان قصه‌های انبیای پیشین و سرگذشت اقوام ایشان که شواهد مستحکم باستانی و تاریخی متقن وقوع آنها را در دوران گذشته تأیید می‌کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۷۴). لیکن بر پایه رویکرد خصوصی و رمزی، زبان قرآن در عرضه قصه‌ها، داستان‌ها و گزاره‌های متافیزیکی، نواقع‌نما و غیر معرفت‌بخش است؛ یعنی گزارش‌های قرآن نه حکایتگر واقعیت خارجی، بلکه صرفاً انتقال پیامی به انسان است که کارکرد ارزشی و تحریکی دارد. واکاوی عبارات نوگرایان نیز نشان می‌دهد که ایشان فارغ از ارائه مدعایی صرف، هیچ‌گونه مستندی بر گزاره‌های اخباری اقامه نکرده‌اند. در برابر، می‌توان به آراء و احتجاجات برخی از الهی‌دانان معاصر اشاره کرد که گزاره‌های اخباری قرآن را حاکی از واقع عینی می‌دانند و در این صورت، اسناد رویکرد رمزی ناصواب و بیگانه با زبان قرآن خواهد بود.

علامه طباطبائی می‌نویسد: تدبر در آیات قرآن و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام کافی است برای حکم به اینکه قرآن در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خود به مردم القا ننموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۱). همچنین ایشان در پاسخ به‌زعم برخی که گمان می‌برند رویکرد زبانی قصه‌گویی قرآن نه ارائه گزارشی صائب و واقعی، بلکه تنها رسیدن به هدف هدایتگری است، پس احتمال می‌رود قرآن برای رسیدن به هدف خویش، از قصه‌های رایج عصر و زمانه - که تخیلی است یا اطمینانی به صحت آن نیست - بهره برده باشد، می‌نویسد: رویکرد یادشده کاملاً خطا و نارواست؛ زیرا قرآن نه کتابی تاریخی یا خیالی، بلکه متنی متقن و نفوذناپذیر دارد که باطل از هیچ سو بدان راه نمی‌یابد. سخن خدایی است که جز حق نمی‌گوید و برای رسیدن به حق هرگز از باطل مدد نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

شهید مطهری نیز در این باره می‌فرماید: قرآن بسان برخی از کتاب‌های مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا درباره خدا و خلقت و تکوین مطرح و اندرزهای ساده اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد. قرآن ضروریات اصول اندیشه قرآنی در حوزه تربیت، اخلاق، نظام اجتماعی و خانوادگی را بیان نموده و تنها تفسیر و احیاناً تطبیق اصول بر فروع را بر عهده سنت و اجتهاد متألهان وانهاده است. از این روست که قرآن معیار است و روایات باید با معیار قرآن سنجش شود (مطهری، ۱۳۸۴الف)، ج ۲۶، ص ۲۶).

علامه جوادی *آملی* نیز در جهت تبیین رویکرد زبانی قرآن در حیثه گزاره‌های خبری ابراز می‌دارد: گزاره‌های قرآنی، از جمله قصه‌های موجود در قرآن، نظیر داستان حضرت آدم علیه‌السلام و فرشتگان، خبرهایی نمادین و اسطوره‌ای نبوده، بلکه تمثیلی ناظر به واقع خارجی است و به‌صراحت می‌افزاید: مقصود از تمثیل در قصه حضرت آدم علیه‌السلام قصه‌ای ذهنی نیست که اصلاً مطابق واقعی و خارجی نداشته و به‌صورت نمادین ظهور یافته است، بلکه حقیقتی معقول و معرفتی

غیبی است که وقوع عینی یافته و به صورت محسوس بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴). همچنین ایشان در باب دستور خداوند به سجده فرشتگان به حضرت آدم علیه السلام بر این باور است تمثیلی بودن امر به سجده - نه معادالله - به معنای واقع نشدن اصل دستور سجده است که داستانی تخیلی، نمادین و ساخته و پرداخته ذهن بازگو شده و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (همان، ص ۲۸۸).

نقادی رویکرد «رمزی» مجالی دامن گستر می‌طلبد (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸-۳۵۰). بنابراین ناموجه بودن رویکرد زبان رمزی در ناحیه گزاره‌های اخباری مستندی دیگر بر معیارناپذیری مدعی‌ای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازواری گزاره‌هاست.

### نتیجه‌گیری

نوگرایانی همچون سروش و مجتهد شبستری مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن هستند؛ یعنی زبان قرآن راه هم در ذات خود مبهم و نامفهوم می‌شمرند و هم بر معنا‌های خاتمه‌ناپذیر و غیرنهایی متن تأکید دارند، به‌گونه‌ای که در پرتو مدعی حیرت‌آفرینی، مفسر هیچ‌گاه در رویارویی با متن به درک روشن، قطعی و نهایی نخواهد رسید. ولی کاوش‌های بنیادی منطقی، عقلی و نقلی صورت پذیرفته بر روی مجموعه گزاره‌های ادعایی ایشان نشان می‌دهد مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن به سبب برخورداری از چالش‌های بسیار، مدعایی معیارناپذیر و مخدوش است:

نخست تحلیل و نقادی مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث درستی منطقی صورت پذیرفت و عیب‌های منطقی بسیاری در مدعی مزبور کشف شد؛ نظیر مغالطه دروغ، مغالطه کنه و وجه، مغالطه توسل به مرجع کاذب، مغالطه تجدد و مغالطه تعمیم شتاب‌زده.

دوم مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام و سازواری منطقی گزاره‌های ادعایی تحلیل و نقادی شد. در این مقطع نیز مغالطه‌ای جدی به نام «تغییر موضع و تناقض‌گویی» در مدعیات حیرت‌آفرینی رخ نمود. نوگرایان برای فرار از تناقض پیش آمده در مدعیات حیرت‌آفرینی، با چرخشی زیرکانه رویکرد زبان خصوصی را نسبت به زبان قرآن مطرح نموده‌اند. ولی رویکرد «زبان رمزی» ضعف‌های جدی بسیاری در برابر خود دارد:

نخست آنکه ویژگی‌های موجود در قرآن به هیچ روی رویکرد زبان تخصصی را برنمی‌تابد. دوم اینکه خصوصی‌انگاری زبان قرآن موجب روایی مخالفت با گزاره‌های انشایی قرآن می‌شود. سوم اینکه رمزی‌انگاری زبان قرآن مستلزم ناواقع‌نمانگاری گزاره‌های اخباری قرآن است. درحالی‌که نه تنها مستند متقنی از سوی نواندیشان بر غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های بینشی قرآن ارائه نشده، بلکه متفکران اسلامی به شدت به معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن باور دارند. از این رو به نظر می‌رسد اسناد مدعی حیرت‌آفرینی نسبت به زبان قرآن مردود است. به عکس، قرآن در نقطه مقابل، از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد که قادر است معنای روشن و نهایی خود را به عامه بشریت برساند.

## منابع

- انوری، حسن، ۱۳۸۷، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- آریان‌پور، منوچهر، ۱۳۸۱، *فرهنگ جامع پیشرو*، تهران، جهان رایانه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، *شرح المصطلحات الکلامیه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمد، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۸، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰، *منطق کاربردی*، تهران، سمت.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۶، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، هاجر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *علم هرمنوتیک*، چ نخست، قم، راند.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رفیق العجم، ۲۰۰۴، *موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون و التشریف علی محمد الجرجانی*، بیروت، ناشرون.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۹، *محمد، راوی رؤیای رسولانه*، مجله دین آنلاین.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۹۱، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۱، *معیار دانش*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمثالین، محمد، بی‌تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *نهایة‌الحکمه*، قم، در راه حق.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی.
- عرب‌صالحی، محمد، ۱۳۹۳، *اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *مقالات قرائت نبوی از جهان*، سایت فرهنگی نیلوفر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *مقالات قرائت نبوی از جهان*، سایت فرهنگی نیلوفر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۰۴ ♦ قرآن شریف، سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

مصباح، مجتبی، ۱۳۹۲، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام  
مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ الف، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.  
—، ۱۳۸۴ ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ ق، *المنطق*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۲، *درسگفتار تفکر نقدی «روش نقد اندیشه‌ها»*، کتابخانه مجازی الفبا.

منتظری مقدم، محمود، ۱۳۹۶، *دانش منطق*، چ دوم، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

نبویان، سید محمود، بی‌تا، *شمول‌گرایی*، قم، همای غدیر.

نصری، عبدالله، ۱۳۹۰، *راز متن (هرمنوتیک، قرآنت‌پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، سروش.



## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال چهاردهم (شماره‌های ۲۶-۲۷)

### الف. نمایه مقالات

- بررسی آرای مفسران دربارهٔ چیستی ربوبیت و الوهیت فرعون، فتح‌الله نجارزادگان، زهره باباحمدی میلانی، ش ۲۶، ص ۴۱-۶۰
- بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به‌منظربه‌هنجاری قرآن، علیرضا آل‌بویه، ش ۲۶، ص ۹۵-۱۱۲
- تحلیل انتقادی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد ثبستری، مهدی مهدوی اعلا، غلامحسین اعرابی، علی‌رضا خاتم شیشه‌بر، ش ۲۷، ص ۸۷-۱۰۴
- چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی انسان در جهت بندگی، رضا شاه‌منصوری، بهروز محمدی منفرد، ش ۲۷، ص ۲۵-۴۲
- دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت انبیا از گناهان از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و پاسخ به اشکالات، علی فقیه، سیداحمد فقیهی، ش ۲۷، ص ۷۳-۸۶
- کمال‌نهایی انسان براساس ابعاد نفس از منظر قرآن کریم، محسن کریمی قدوسی، مصطفی کریمی، ش ۲۷، ص ۵۹-۷۲
- لزوم توجه به قرآن عقلی منفصل در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات با رویکرد پاسخ به شبهات، علی‌اکبر بابایی، ش ۲۷، ص ۴۳-۵۸
- نحو قرآنی، دیدگاه‌ها و نقد، جواد آسه، سیدمحمود طیب‌حسینی، رحمت‌الله عبدالله‌زاده، علی فتحی، محمدجواد سعدی، ش ۲۶، ص ۶۱-۸۰
- نقد مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»، مجید شمس‌کلاهی، ش ۲۶، ص ۸۱-۹۴
- نقش مفهوم «خزائن» در منظومه الهیاتی علامه طباطبائی، عبدالله محمدی، ش ۲۶، ص ۷-۲۴
- نقش و جایگاه قرآن در تاریخ پژوهی اسلامی، جواد سلیمانی امیری، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰
- واکاوی معناشناختی رحمت در قرآن بر پایه روابط همنشینی واژگان، مریم شمخانی، مجید حیدری‌فر، ش ۲۷، ص ۷-۲۴

## ب. نمایه پدیدآورندگان

آسه، جواد، سیدمحمود طیب‌حسینی، رحمت‌الله عبدالله‌زاده، علی فتیحی، محمدجواد سعدی، نحوقرآنی، دیدگاه‌ها و نقد، ش ۲۶، ص ۶۱-۸۰

آل‌بویه، علیرضا، بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به‌منابه‌نظریه هنجاری قرآن، ش ۲۶، ص ۹۵-۱۱۲.

بایابی، علی‌اکبر، لزوم توجه به قرائن عقلی منفصل در فهم مراد خدای متعال از ظاهر آیات با رویکرد پاسخ به شبهات، ش ۲۷، ص ۴۳-۵۸.

سلیمانی امیری، جواد، نقش و جایگاه قرآن در تاریخ پژوهی اسلامی، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰.

شاه‌منصوری، رضا، بهروز محمدی منفرد، چگونگی استفاده قرآن کریم از مبادی فعل در راستای تعالی انسان در جهت بندگی، ش ۲۷، ص ۲۵-۴۲.

شمخانی، مریم، مجید حیدری فر، واکاوی معناشناختی رحمت در قرآن بر پایه روابط همنشینی واژگان، ش ۲۷، ص ۷-۲۴.

شمس کلاهی، مجید، نقد مقاله «بازتأملی در دلالت آیه ۳۰ سوره روم بر تغییرناپذیری فطرت»، ش ۲۶، ص ۸۱-۹۴.

فقیه، علی، سیداحمد فقیهی، دلالت آیات «مخلصین» بر عصمت انبیا از گناهان از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و پاسخ به اشکالات، ش ۲۷، ص ۷۳-۸۶.

کریمی قلدوسی، محسن، مصطفی کریمی، کمال نهایی انسان براساس ابعاد نفس از منظر قرآن کریم، ش ۲۷، ص ۵۹-۷۲.

محمدی، عبدالله، نقش مفهوم «خزائن» در منظومه الهیاتی علامه طباطبائی، ش ۲۶، ص ۷-۲۴.

مهدوی اعلا، مهدی، غلامحسین اعرابی، علی‌رضا خاتم شیشه‌بر، تحلیل انتقادی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد شبستری، ش ۲۷، ص ۸۷-۱۰۴.

نجاززادگان، فتح‌الله، زهره بابااحمدی میلانی، بررسی آرای مفسران درباره چپستی ربوبیت و الوهیت فرعون، ش ۲۶، ص ۴۱-۶۰.

## A Critical Analysis of the Claim of Ambiguity of the Language of the Qur'an from the Perspective of Soroush and Mujtahid Shabestari

✉ **Mahdi Mahdavi Ala** / Assistant Professor at the Department of Islamic Knowledge, Shiraz University of Technology talabeqom62@gmail.com

**Gholam Hussein A'rabi** / Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences, Qom University

**Alireza Khatam Shishebor** / MA in Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq Institute

**Received:** 2021/12/17 - **Accepted:** 2022/04/06

### Abstract

One of the most important criteria for validating a point of view is reviewing its claims in terms of logical standardization. The claim about the ambiguity of the language of the Qur'an made by some modernists is that the attainment of the clear and final meaning of the teachings and propositions of the Qur'an is not entirely possible for human beings; i.e., on the one hand, the claim of the inherent ambiguity and mysteriousness of all the expressions of the Qur'an is emphasized, and on the other hand, the language of the Qur'an is considered to have indefinite and endless meanings. Through precise intellectual and narrative considerations, this article tries to critically analyze the claim about the ambiguity of the language of the Qur'an. First, this claim is evaluated in terms of logical veracity and then the set of statements claiming the ambiguity of the language of the Qur'an is seriously explored in terms of logical coherence. The research method is documentary-analytical, and the research findings indicate that the claim of the ambiguity of the language of the Qur'an is incommensurable and flawed from several aspects: it suffers from many unjustifiable fallacies in terms of logical veracity, and the claims and propositions seem heterogeneous and self-contradictory in terms of coherence and logical consistency. The Qur'an therefore benefits from a decisive language; i.e. the general public can understand it clearly and definitely.

**Keywords:** the ambiguity of the Qur'an, language of the Qur'an, The incomprehensibility of the Qur'an, Abdul Karim Soroush, Muhammad Mujtahid Shabestari, ambiguous, the enigmatic of the Qur'an.

## **The Implication of the Verses Containing the Term "the Devoted" Regarding the Infallibility of the Prophets from Sins Based on the Point of View of Ayatollah Sobhani and Answering the Problems**

✉ **Ali Faqih** / Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Qom University of the Qur'anic Sciences and Knowledge [alifaghih313@gmail.com](mailto:alifaghih313@gmail.com)

**Seyed Ahmad Faqih** / Assistant Professor at the Department of Interpretation and the Qur'anic Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Knowledge

**Received:** 2020/04/30 - **Accepted:** 2020/09/17

### **Abstract**

Ayatollah Sobhani believes that verses “I shall pervert all, except the devoted amongst Your worshippers” (AL-HIJR: 39-40) and other similar like them signify the infallibility of the devoted. Since one’s resistance against Satan’s seduction entails resistance against sin and rebellion, and since the prophets are devoted, they are infallible from sins. Some writers have challenged Ayatollah Sobhani's argument. This paper addresses the view of Ayatollah Sobhani in proving the infallibility of the prophets based on the above reasoning and investigates if the discussed problems are justifiable. Using the descriptive-analytical method, this study examines the words used in these verses and the problems that are pointed out.

**Keywords:** infallibility, devoted, sin, Ayatollah Sobhani.

## Man's Ultimate Perfection Based on the Dimensions of the Soul from the Perspective of the Holy Qur'an

**Mohsen Karimi Qudusi** / MA in the Qur'anic Sciences and Interpretation, the Imam Khomeini Institute for Education and Research  
mohsenak65@gmail.com

✉ **Mostafa Karimi** / Assistant Professor, the Department of the Qur'anic Sciences and Interpretation, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

**Received:** 2021/09/10 - **Accepted:** 2022/02/17

### Abstract

Should the ultimate perfection of man be viewed as a one-dimensional concept, or should various aspects be taken into account considering the various dimensions of the human soul? Using the descriptive-analytical method, the present article, which is a thematic interpretation, has answered this question and has achieved the following results: human perfection has different aspects based on different dimensions of his soul. Man can reach the point where he can gain the intuitive knowledge of belonging to God and His special mercy. Possession of supernatural and god-like power helps man achieve ultimate perfection and power. Man's love for goodness and absolute perfection (i.e. God Almighty) and hatred of evil and its manifestations is the highest level of perfection in the dimension of love. The feeling of contentment and happiness as a result of closeness to God is also the ultimate goal that perfect human beings achieve.

**Keywords:** ultimate perfection, dimensions of the soul, knowledge, power, love.

## **The Necessity of Paying Attention to Discontinues Rational Indications in Understanding What God Almighty Means by the Appearance of Verses, with the Approach of Answering Doubts**

**Ali Akbar Babaei** / Associate Professor, the Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University  
ababayi@rihu.ac.ir

**Received:** 2021/11/23 - **Accepted:** 2022/04/05

### **Abstract**

One of the factors effective in interpreting the Qur'an and understanding what God Almighty means by verses is rational indications. Rational indications are of two kinds: 1. Obvious knowledge and information understood from the appearance of verses that are considered as continuous rational indications. 2. Rational arguments or theoretical rational knowledge which are discontinuous indications of verses. There is no disagreement about the effect of obvious knowledge on the appearance of verses and the necessity of paying attention to it in the interpretation of verses, but there are disputes about the need to pay attention to rational arguments or theoretical rational knowledge in understanding what God Almighty's means by the appearance of verses. Some have regarded it so obvious and evident and some have argued against the need to understand the appearances of the Qur'an based on the rational knowledge. Using the analytical method, this article discusses the necessity of paying attention to theoretical rational knowledge in understanding what God Almighty means by the verses. Stating three introductions and then using the "analytical-critical" method, it responds to the arguments and doubts raised by the opponents.

**Keywords:** appearance of verses, rational indications, obvious knowledge, theoretical knowledge.

## **The Use of the Principles of Action in the Holy Qur'an for the Elevation of Man in Servitude**

✉ **Reza Shahmansouri** / PhD Student of Training Teachers of Islamic Ethics, Qom University of Islamic Knowledge  
rez.mansoor@yahoo.com

**Behrooz Mohammadi Monfared** / Assistant Professor, Department of Ethics, University of Tehran

**Received:** 2021/10/04 - **Accepted:** 2022/03/06

### **Abstract**

The Holy Qur'an introduces itself as a book of guidance to the path of worship and uses various methods to make man achieve the status of servitude. Using one of the principles of action is among these methods. Through granting special knowledge, this revelatory source uses the principles of action to create motivation for performing one's duties and attaining the highest degrees of servitude. This study seeks to investigate how the Holy Quran grants knowledge and uses the principles of action in order to create motivation for achieving the highest degrees of servitude. The results of this "descriptive-analytical" research show that the Holy Quran grants knowledge in a completely purposeful way and takes into account the principles of action, such as conception, acknowledgment of usefulness and enthusiasm, and seeks to motivate human beings in the path of worship. The Holy Qur'an also has a special effect on strengthening the inner tendencies and desires that are in line with worship. The Holy Qur'an's granting knowledge also has an important effect on weakening the inner desires and tendencies that are opposed to servitude.

**Keywords:** motivation, principles of actions, purposeful knowledge- granting, innate tendencies, servitude.

# Abstracts

## A Semantic Analysis of Mercy in the Qur'an Based on the Collocational Relationships

✉ **Maryam Shamkhani** / Graduate of the 4th level of the Qur'anic Sciences and Knowledge, a Member of the Research Center of Hamadan Seminary Shamkhani387@gmail.com

**Majid Heydarifar** / Professor of Advanced Levels of Jurisprudence at the Seminary of Qom

**Received:** 2021/04/25 - **Accepted:** 2021/10/17

### Abstract

Familiarity with the rules of semantics, one of the branches of linguistics, helps man to look at texts from the perspective of the speaker or writer and to achieve a continuous chain of meaning by reflecting on the context and collocations of words. The word "mercy", the subject of this article, is one of the divine attributes of actions, and man can have this attribute by providing the necessary grounds. The present research seeks to answer this question: "In terms of collocation, what is the meaning of mercy in the Qur'an?" The data collection method was library-based and the research method used in this paper was descriptive-analytical aiming at investigating the meaning of mercy through its collocations in the Qur'anic applications. The research findings include some positive active words in obtaining mercy (obedience and request for mercy), negative active words (ingratitude and sin), words made from mercy (resurrection of the earth and gentleness), and words accompanied by mercy (God, faith, and righteous deeds). According to the research findings, the relative meaning of "mercy" in the Qur'an is "support" with two sub-categories: "general support" which includes all beings and "special support" which God Almighty grants only to pious believers.

**Keywords:** mercy, constructivist semantics, semantic of mercy, semantical field of mercy, collocational relations.



# Table of Contents

**A Semantic Analysis of Mercy in the Qur'an Based on the Collocational Relationships / Maryam Shamkhani / Majid Heydarifar.....7**

**The Use of the Principles of Action in the Holy Qur'an for the Elevation of Man in Servitude / Reza Shahmansouri / Behrooz Mohammadi Monfared...25**

**The Necessity of Paying Attention to Discontinues Rational Indications in Understanding What God Almighty Means by the Appearance of Verses, with the Approach of Answering Doubts / Ali Akbar Babaei.....43**

**Man's Ultimate Perfection Based on the Dimensions of the Soul from the Perspective of the Holy Qur'an / Mohsen Karimi Qudusi / Mostafa Karimi .....59**

**The Implication of the Verses Containing the Term "the Devoted" Regarding the Infallibility of the Prophets from Sins Based on the Point of View of Ayatollah Sobhani and Answering the Problems / Ali Faqih / Seyed Ahmad Faqihi .....73**

**A Critical Analysis of the Claim of Ambiguity of the Language of the Qur'an from the Perspective of Soroush and Mujtahid Shabestari / Mahdi Mahdavi Ala / Gholam Hussein A'rabi / Alireza Khatam Shishebor.....87**

## *In the Name of Allah*

**Qur'ān Shinākht**

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.14, No.2

Fall & Winter 2021-22

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mahmoūd Rajabī*

**Editor:** *Gholam Ali Azizikia*

**Editorial Board:**

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafī \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Professor, Allameh Tabataba'i University*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113473

**Fax:** +982532934483

**Box:** 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---