

## الفاظ مترادف و شیخ علی صغیر

دکتر امیرمحمود کاشفی<sup>۱</sup>

استادیار دانشگاه تهران

آیت الله زرمحمدی

دانش آموخته دکتری در رشته زبان و ادبیات عربی

(۱۴۱-۱۶۸)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۸/۱۴

### چکیده

بیشتر زبان‌شناسان و دستوردانان، پذیرای اصل ترادف‌اند. اما عاملی که ما را بر آن داشت تا دگر بار به کالبدشکافی این پدیده پردازیم، دستیابی به نتایج تازه‌ای بود که امید است ثمربخش واقع شود. از سوی دیگر، فهم آیات قرآنی و درک روایات معصومان (ع) بدون دریافت معنای واقعی واژگان، میسر نیست. این نوشتار در پی آن است تا به تشریح الفاظی پردازد که شیخ علی صغیر (ره) همچون دیگران، در شرح خود بر صحیفه سجادیه به ذکر تفاوت آنها همت گماشته است و روشن خواهد شد که نقاط تلاقی و اختلاف این الفاظ چیست.

**واژه‌های کلیدی:** الفاظ مترادف، شیخ علی صغیر، قرآن، روایات

---

۱. پست الکترونیکی نویسنده مسؤول: [kashefi@ut.ac.ir](mailto:kashefi@ut.ac.ir)

## مقدمه

آنچه در پی خواهد آمد ثمرهٔ تتبع در آیات قرآنی و روایات معصومان(ع) است. و بهتر آن است که مطالبی را دربارهٔ پدیدهٔ همگونی واژگان بدست دهیم تا خوانندهٔ گرامی در جریان مسألهٔ مورد بحث قرار گیرد. از بحثهای کهن که مورد اهتمام جدی دانشمندان زبان و اصحاب ادب و ارباب تفسیر قرار گرفته، همانا مسألهٔ ترادف است که رویکرد هر کدام متفاوت و گاه متباین بوده است. طبیعتاً در اینجا اختلاف گویش‌ها و احیاناً زبان‌های موجود در جای‌های گونه‌گون و در نتیجه چندگونگی واژگان برای رساندن معنای یگانه مورد نظر نیست؛ زیرا در این قضیه مناقشه‌ای نیست، چنانکه افرادی مانند ابومسحل در «النوادر» و ابن سکت در «الألفاظ» و فیروزآبادی در «الروض المسلوف فیما له اسمان إلى ألوف» رنج آن را بر خود هموار داشته‌اند. بلکه مقصود از ترادف، دلالت الفاظ متعدد بر معنای واحد است بی آنکه بازگشت آن به تعدد لغات و اختلاف لهجات باشد. باری هستند کسانی که تمام افتخارشان فراوانی واژگان دارای مدلول واحد است و این امر را نشانگر پرمایگی زبان و توانش آن در تصرف می‌دانند.

بی هیچ شکی، دلالت واژگان بر معانی - در هر زبانی - ذاتی نیست؛ همچون دلالت دود بر وجود آتش، اگر چه برخی چنین توهمی را باور دارند؛ زیرا لازمهٔ این پندار، اشتراک تمامی بشر در این دلالت است، با آنکه مثلاً یک فارسی زبان، بدون آموزش، مفهوم الفاظ عربی و سایر زبانها را در نمی‌یابد و به عکس، مدلول واژگان فارسی نیز نزد تازی زبان، مفهوم نمی‌افتد. بر این اساس، دلالت الفاظ بر معانی، تنها از طریق جعل و تخصیص، امکان پذیر بوده و دلالت لفظی تحت پوشش نوع وضعی آن قرار می‌گیرد. (مظفر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹)

با وجود این، در واقع نخستین زبان، اختلاف پدیدار گشته، و آنچه به صواب نزدیکتر می‌نماید، این است که طبیعت بشری به فراخور نیرویی که خداوند منان در نهاد او نهاده، مقتضی افاده اغراض خود از رهگذر وسائل متنوع است. از مهم‌ترین و شایع‌ترین این اسباب، الفاظ است. بر این اساس، به هنگام ارادهٔ معنای ویژه، از جانب خود واژه‌ای خاص را پدید می‌آورد - چنانکه در آغاز امر کودکان ملاحظه می‌شود - و

بدین گونه با دیگران در می‌آمیزد، آنان نیز متقابلاً واژگانی را از برای مقاصد خویش ایجاد می‌کنند یعنی به فراخور نیاز، الفاظ وضع می‌گردد و با گذشت زمان، دسته‌خردی از مفردات تکوین می‌یابد و زبانی مخصوص با قوانینی بخصوص بنیان نهاده می‌شود. این زبان در میان اقوام متعدّد شاخه شاخه شده و هر قومی با تغییر و زیادت در آن موجب تطور آن می‌شود، به گونه‌ای که از زبان واحد، زبان‌های دیگری زاده شده و هر طایفه‌ای از برای خویشتن زبانی ویژه، دارا می‌گردد. (همان، ۱۰)

ترادفی که در زبان عربی ملاحظه می‌گردد - از هر گونه که باشد - از شمار بیرون است و غالباً برخاسته از اختلاف‌های گویشی و اختلاف قبایلی است که برای ایراد معانی وضع نموده‌اند و این امر، خود ناشی از کثرت آمد و شد و آمیزش و چه بسا اندکی اختلاط و تماس است، و آنگاه که واژه‌شناسان در سده‌های دوم و سوم در صدد برآمدن تا زبان مورد گفتگو میان تازیان را یگانگی بخشند همه‌واژگان گوناگون را بی تفاوت در کنار یکدیگر نهادند و به اصل و منبع گویشی آنها اشاره‌ای نکردند. بنابراین دایره لغات، به شدت گسترش یافت، اتساعی که در حقیقت سامان یافته از چندین گویش بود و اینک در قالب زبانی یگانه فراهم آمده به گونه‌ای که بازشناختن زبان کامل یک قوم از لهجه‌های همسان محال به نظر می‌رسد و دیگر امکان آن وجود ندارد تا گویش متناسب به - مثلاً - فلان قبیله را مشخص سازیم مگر در موارد نادر. (ضیف، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۲۸)

اینک شایسته است اشاره‌ای به معنای ترادف داشته باشیم و به یادکرد آراء علما در این باره بپردازیم. ترادف که عکس آن اشتراک نامزد گردیده به معنی دلالت دو واژه یا بیشتر بر معنایی یگانه است، همچون: سیف و غضب و حسام، و اسد و لیث و غضنفر، و خمر و راح و رحیق و موارد بی شماری از این دست. اهل فن چهار دیدگاه در این باره اتخاذ نموده‌اند:

۱- عده‌ای از دانشمندان، دست به انکار ترادف تام و مطلق می‌زنند و دلیل آنان این است که وجود الفاظ چندگانه برای رساندن معنای یگانه، گونه‌ای بیهوده کاری بوده و در شأن زبان حکیمانه عربی نیست که دامن بدان بیالاید و در واقع اعتراف ضمنی است

به متهم ساختن زبان به زیاده‌روی و اسراف. اینان بر این باورند که واژگان به ظاهر همگون، هر یک معنایی در دل نهان دارد که دیگری فاقد آن است، از پیروان این مذهب می‌توان به ابن اعرابی و ثعلب و ابن فارس اشاره کرد.

۲- برخی از دانشوران، الفاظ مترادف در یک حوزه معنایی را به اسم و وصف بخش نموده و یکی را اسم دانسته و بقیه را صفت تلقی کرده‌اند مانند سیف که نام موضوع از برای تیغ بوده و سایر اسامی چون مهند و غضب و صارم هر یک به صفتی از صفات آن اشاره دارد، از داعیه داران این مکتب می‌توان ابوعلی فارسی استاد ابن جنی را نام برد.

۳- گروهی از اصحاب دانش در اثبات ترادف قائل به معنایی جامع شده و چنین عقیده دارند که یک معنا، معانی نزدیک به هم را گردهم می‌آورد به سان: رتق الفتق و شعب الصدع، أصلح الفاسد و لمّ الشعث. ولیکن اطلاق نامهایی چندگانه بر مسمایی واحد را توارد نام می‌نهند، مانند: لیث و اسد، خمر و عَقّار و غیره. این روش در میان برخی از اصولیان، پدیدار گشته است.

۴- بعضی از دانشمندان بی هیچ قید و اعتبار و تقسیمی، مسأله ترادف را پذیرا هستند. (رافعی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۲۵)

پیش از آنکه به مبحث اصلی بپردازیم، بایسته است هر چند به اجمال به دوره ای اشارت رود که شارح مرحوم در آن زیسته و خوش درخشیده است. در عصر صفوی به طور عام و در زمان شاه طهماسب اول به نحو خاص، در نتیجه اتخاذ سیاست باز و با هدف اشاعه تشیع، شمار فراوانی از علما از مناطق گونه گونه، به سوی ایران روی نهادند و آنجا را وطن خویش ساختند. این دانشمندان نقش عمده ای در ترویج مذهب اهل بیت علیهم السلام و گسترش دامنه آن در حوزه های مختلف ایفا نمودند؛ به گونه ای که تأثیری بس شگرف در اوضاع فرهنگی و دینی و سیاسی کشور نهادند. از میان این ناموران دانش، آنانی که خاصه از جبل عامل برخاسته بودند با انتقال افکار و معارف دینی شان، شاگردانی برجسته پروراندند که در اندک زمانی در شمار رهبران و بزرگان شیعه درآمدند و سهم قابل ملاحظه ای در ارشاد حکومت صفوی به خود اختصاص

دادند و فقه شیعه را در ابعاد سیاسی و حکومتی، غنایی هرچه بیشتر بخشیدند. در اهمیت جایگاه والای علمای این دیار، همین بس که شیخ حرّ عاملی «ره» (متوفی به سال ۱۱۰۴ ق) اثر ارجمندی به نام «أمل الأمل في علماء جبل عامل» در ۲ مجلد از خود به یادگار گذاشته و در آن به ذکر ترجمه دانشمندان آن سامان، پرداخته است.

از میان دانشوران نامدار این خطه که به ایران عزیزت نمودند، شیخ علی صغیر است؛ همو که نسب به خاندانی عالم پرور می‌برد و نیای بزرگوارش، فقیه گرانقدر شهید ثانی و جد والامقامش، شیخ حسن اصولی هستند و نگاشته‌هایشان همچنان در حوزه‌های علمیه دینی تدریس می‌شود. شیخ علی ابن زین‌الدین بن محمد بن الحسن ابن زین‌الدین نامور به شیخ علی صغیر، فقیه امامی که از جبل عامل لبنان برخاست و پس از ورود به ایران در پایتخت آن روز، یعنی اصفهان سکنی گزید. به منظور بازشناسی از عمّ خویش «علی کبیر» به «علی صغیر» معروف گشت. وی ادیبی توانا و شاعری قدر بود و شرحی بر صحیفه سجادیه از خود به یادگار گذاشته که دارای اسلوبی روان و ساختاری سلیس است و به هیچ روی الفاظ آن، روی خشونت به خود ندیده است. این شرح از حیث ترکیب، تفسیر مجمع‌البیان را ماند که نخست دعا، بعد از آن واژگان، سپس اعراب و آنگاه معنای مشروح در پی می‌آید. ایشان تصریح دارند که از عمّ گرانمایه خویش روایت می‌کنند و نسخه جدّ گرانقدرشان، صاحب معالم را اساس قرار داده‌اند. این شرح، مزجی و مسجّع بوده و در اثنای آن ابیات شعری دل‌انگیزی وارد شده که ظاهراً از تراوشات ذهنی خود شارح است؛ چه آنکه دیوان شعری نیز از برای او در دست است. این عالم والا مرتبه به سال ۱۱۰۰ قمری دیده از جهان فرو بست.

اینک بعد از تحقیق و تفحص در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام - زیرا باور ما این است که فصل الخطاب در مباحث لغوی، بیانات این ذوات قدسی است - در نظر داریم به بررسی واژگانی متقاربه المعنی پردازیم که شارح «قدس سرّه» همچون علمای دیگر به تفاوت دقیق و ظریف آن اشاره نموده‌اند و امید است از رهگذر ارائه آراء گونه‌گون، نقطه تلاقی و اختلاف آنان روشن گردد. اهمیت این جستار، زمانی جلوه گر می‌شود که ما به محضر متون مقدس مشرف شویم و بخواهیم مراد متکلم را

فراچنگ آریم. در بیان حساسیت این واژگان همین بس که تقریباً تمامی مفسران و لغت دانان به مباحثه در این باره پرداخته‌اند؛ اگر چه سخنشان به یکدیگر می‌ماند. این الفاظ عبارتند از: حمد و شکر، علم و معرفت، رأفت و رحمت، خوف و خشیت، خضوع و خشوع، که به ترتیب مورد بحث قرار خواهند گرفت.

### ۱. حمد و شکر

نخستین واژگانی که مورد بررسی قرار می‌گیرند، دو واژه حمد و شکر است. شیخ علی صغیر در شرح خود بر صحیفه سجادیه در بیان تفاوت آن دو می‌نویسد: «حمد، وصف تعظیم آمیز زبان در برابر امر نیکو است، و بدون مدخلیت قلب، حمد حقیقی تبلور نمی‌یابد، و تقیید آن به زبان، برای برون کرد شکر است.» (زرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۳۴) اما «شکر، تنها در قبال نعمت نمود می‌یابد و مورد آن زبان و قلب و ارکان هر سه را در بر می‌گیرد.» (همان، ص ۴۳) و اگر به خداوند انتساب یابد به معنای پاداش دهی و ستایش نیکو است (همان، ص ۳۱۷ و ۳۷۲).

صاحب فروق نیز هر دو لفظ را مفید تعظیم می‌داند با این تفاوت که شخص، خویشتن را نمی‌تواند شکر گزارد؛ چه جاری مجرای دین است و انسان مدیون خویش نمی‌گردد اما او را رسد که به حمد خود اقدام نماید. حمد به نحو مطلق تنها از آن خدای مَنان است؛ به جهت آنکه هر نعمتی بی واسطه یا با واسطه منتسب به آن ذات یگانه است. شکر در اصل به معنای اظهار حق نعمت به منظور گزاردن حق مُنعم است و مقابل آن یعنی کفر، پوشاندن نعمت باشد از برای بی اعتبار سازی حق انعام کننده. (عسکری، ۱۴۲۷، صص ۵۸ - ۶۲)

در مفردات، حمد را اخصّ از شکر دانسته و منحصر در اعمال اختیاری نموده است. (راغب، ۱۴۲۳، ص ۱۳۶) وی همچنین دو اصل برای شکر قائل شده: نخست اینکه آن را مقلوب کشر به معنای کشف تلقی کرده، دیگر اینکه از «عین شکرِی» به معنای دیده پر، برگرفته شده و معنای پرشدگی از یاد مُنعم را می‌رساند. (همان، ص ۲۷۵)

به باور صاحبان کشف و المصباح المنیر، حمد، فواضل و فضائل هر دو را شامل می‌گردد اما شکر اختصاص به نعمت دارد. (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۵۱؛ فیومی، ۱۴۲۵، ص ۸۰ و ۱۶۷)

صاحب مجمع‌البیان، حمد را در مقابل ذمّ و شکر را در برابر کفران و مدح را در قبال هجاء نشانده، می‌گوید: شکر اعتراف توأم با تعظیم به نعمت است. (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۸)

نگارنده تفسیر کبیر، حمد را منحصر در موجود حیات‌مند مختار و پس از جریان احسان و انعام و در ازای مأمور به - نه منهیّ عنه - می‌داند و می‌افزاید: شکر، اختصاص به نعمت داده شده دارد؛ حال آنکه حمد در برابر مطلق انعام صورت می‌پذیرد؛ چه آن نعمت به حامد برسد چه از آن دیگری گردد. (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۱۸)

در «النهاية» حمد را اعمّ از شکر دانسته؛ چه اوصاف زیبا مانند شجاعت و احسان هر دو مشمول حمد می‌شوند در حالی که شکر تنها دربرگیرنده معروف است. نیز شکر ادای حق نعمت با گفتار و کردار و نیت است. (ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۹۳)

شارح معتزلی نهج‌البلاغه، افزون بر جمع گفتار امام فخر و ابن اثیر می‌گوید: در شکر، هم آوایی دل با زبان شرط نیست. (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۴)

در لسان‌العرب نیز بخش نخست سخن ابن اثیر وارد شده است. (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۱۵۰)

صاحبان مطوّل و مجمع‌البحرین، میان حمد و شکر، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار نموده و اولی را به اعتبار متعلّق، اعمّ و از حیث مورد، اخصّ به حساب آورده‌اند. (تفتازانی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۲؛ طریحی، ۱۴۳۰، ص ۳۲۵)

کوتاه سخن آنکه، حمد اختصاصی به نعمت ندارد؛ بلکه هر گونه نیکویی را شامل می‌شود و سخن نغز حضرت علی (ع)، شاهد گفته است: «إِسْحَاحٌ بِرِيَّةٍ قَلَمِكِ وَأَسْمِكِ شَحْمَتِهِ وَ أَيْمِنَ قَطُّكَ يُحَمَّدُ خَطُّكَ» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱، ح ۲۴۶۷) و تنها از طریق زبان انجام می‌پذیرد، شیخ علی صغیر، مطابقت قلب با زبان را در صحت حمد دخیل دانسته؛ ولیکن ابن ابی‌الحدید اعتباری برای این انطباق، قائل نیست. راغب و رازی آن را

منحصر در امور اختیاری نموده‌اند، در حالی که زمخشری و ظاهراً ابن منظور، شئون غیر اختیاری را نیز تحت شمول حمد می‌دانند؛ زیرا اوصافی چون شجاعت، اختیاری مطلق نبوده بلکه گاه از پدران و مادران به فرزندان انتقال می‌یابد «استَجیدوا الخالَ فَإِنَّ العرقَ دَسَّاسٌ» (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۸۳)

اما در خصوص شکر، این اجماع وجود دارد که منحصر در نعمت است و موردش سه گانه زبان و دل و پیکر را در بر می‌گیرد، امام فخر و ابن ابی الحدید، قائل به اتحاد شاکر و نعمت داده شده هستند و شارح نهج البلاغه، همسویی قلب و لسان را شرط ندانسته است. فیومی ضمن آنکه در شکر نسبت به خداوند، شکر کرداری را با گونه گفتاری آن قرین ساخته، اشتراط نموده که اثر شامل حال شاکر گردد؛ به بیانی دیگر شکر را مقید به فواضل کرده و پای فضائل را از محدوده آن بیرون کشیده است؛ به همین روی عبارت «شکرته علی شجاعته» را ناصواب دانسته است.

لطیفه‌ای که ناگزیر از بیان آن هستیم این است که نیکویی‌ای که موجب حمد است ناظر به حقیقت امر بوده و نگره سطحی در این باب بسنده نیست چنان که بیانات امیرالمؤمنین (ع) بهترین شاهد بر مدعا است: «الحمد لله و إن أتى الذَّهْرُ بِالخَطْبِ الفَاحِ و الحَدَثِ الجَلِيلِ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۵) و «نَحْمَدُهْ عَلَیْ آلَانِهْ کَمَا نَحْمَدُهْ عَلَیْ بِلَانِهْ» (همان، خطبه ۱۱۴) و «نَحْمَدُهْ عَلَیْ مَا أَخَذَ و أَعْطَى و عَلَیْ مَا أْبَلَى و ابْتَلَى» (همان، خطبه ۱۳۲) و «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَیْ مَا تَأَخَذَ و تُعْطِي و عَلَیْ مَا تُعَافِي و تَبْتَلِي» (همان، خطبه ۱۶۰) و «أَحْمَدُ اللَّهِ عَلَیْ مَا قَضَى مِنْ أَمْرٍ و قَدَّرَ مِنْ فَعْلٍ و عَلَیْ ابْتِلَائِي بِكُمْ أَيْتَهَا الْفِرْقَةُ الَّتِي إِذَا أَمَرْتُ لَمْ تُطِعْ و إِذَا دَعَوْتُ لَمْ تُجِبْ» (همان، خطبه ۱۸۰) و «إِذَا رَأَيْتَ رَبَّكَ يُوَالِي عَلِيَّكَ الْبَلَاءَ فَاشْكُرْهُ» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۰، ح ۴۰۷۱) و امام زین‌العابدین (ع) عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَیْ مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفْ فِيهِ مِنْ سَلَامَةٍ بَدَنِي، و لَكَ الْحَمْدُ عَلَیْ مَا أَحْدَثَتْ بِي مِنْ عِلَّةٍ فِي جَسَدِي، فَمَا أُدْرِي يَا إِلَهِي أَيَّ الْحَالِينَ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ؟ و أَيُّ الْوَقْتِينَ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ؟» (صحیفه سجادیه، دعاء ۱۵) این نیایش حضرت، نشانگر ستایش الهی در هر دو حال تندرستی و ناخوشی است.



از دیگر سو چون قدرت دست یازیدن به خیرات از افاضات الهی است، آدمی در حال صدور خیر و احسان از جانب خویشتن، آفریدگار خود را می‌ستاید بدان روی که قوت و قدرت از آن خدای نیرومند و توانمند است و انسان با استمداد از نیروی الهی به احسان مبادرت نموده است، کلام نورانی صادق آل محمد (ص) مؤید مطلب است: «إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ: رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يَطِيقُونَ وَ لَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ، حَمَدَ اللَّهَ وَ إِذَا أَسَاءَ، اسْتَغْفَرَ اللَّهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْغ» (صدوق، ۱۴۲۸، ص ۵۵۸) نظیر این روایت از علی (ع) در پاسخ پرسشی درباره خیر وارد شده است: «لَيْسَ الْخَيْرُ أَنْ يَكْثُرَ مَالُكَ وَ وَلَدُكَ، وَ لَكِنَّ الْخَيْرَ أَنْ يَكْثُرَ عِلْمُكَ، وَ أَنْ يَعْظُمَ حِلْمُكَ، وَ أَنْ تُبَاهِيَ النَّاسَ بِعِبَادَةِ رَبِّكَ؛ فَإِنْ أَحْسَنْتَ، حَمِدْتَ اللَّهَ وَ إِنْ أَسَأْتَ، اسْتَغْفَرْتَ اللَّهَ» (نهج البلاغه، حکمت ۹۴) در این دو حدیث، آدمی در قبال احسانی که از او سر می‌زند به حمد خدای می‌پردازد، این بدان جهت است که موحد راستین از برای خود استقلالی تصور نمی‌کند بلکه در هر احسانی، دست بی‌دستی خدا را مشاهده می‌کند.

از دیگر سو، اختصاص حمد به زبان با نصوص قرآنی همخوانی ندارد؛ چنانکه به ملائکه و جز ایشان نسبت داده شده است: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ» (بقره، ۳۰) و «وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» (رعد، ۱۳) «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) اگر چه در توجیه آیه سوم می‌توان به حمد تکوینی، توسل جست ولیکن دو آیه نخست که به تحمید موجودات مقرب الهی ناظر است، توجیه پذیر نیست و نمی‌توان وصف حمد را در کائنات مادی زبان دار، منحصر نمود. این مطلب در کلام علی (ع) نیز مؤید دارد: «و فُتِحَتْ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَ أَعْدَّتْ لَهُمْ مَقَاعِدُ الْكِرَامَاتِ، فِي مَقَامِ أَطَّلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِيهِ، فَرَضِي سَعِيَهُمْ وَ حَمْدَ مَقَامِهِمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰) ثمره‌ای که از بحث به دست می‌-

آید، این است که واژه پژوهان، در تبیین مفهوم حمد تنها انسان را مد نظر قرار داده‌اند؛ در حالیکه در آشکار ساختن معنی واژه، نباید اسیر مصادیق شد بدان جهت که الفاظ از برای ارواح معانی وضع می‌شوند.

در ارتباط با اختیاری بودن حمد نیز می‌توان گفت کاربست‌های آن بر ادعای لغت شناسان صحه نمی‌گذارد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ» (اسراء، ۱۱۱) و «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوْلَاً قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَ يَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا» (نهج البلاغه، خطبه ۶۵) و «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ الْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ» (همان، خطبه ۹۰) و «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (همان، خطبه ۱۰۸) ملاحظه می‌شود که عدم اتخاذ فرزند و انباز و ولایت ناپذیری دیگران و بساطت محض، از قبیل فعل اختیاری نیست و خروج این موارد به گونه تخصّص بوده و اساساً تخصیصی نیست، بدین وجه، برخی پیش فرست احسان را در تحقق حمد شرط ندانسته‌اند. (قرطبی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۰۷)

از سوی دیگر تقييد حمد به مأموریه، درخور درنگ است؛ زیرا با کاربردهای این واژه، هماهنگی ندارد. خدای سبحان می‌فرماید: «وَ يُجِيبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا» (آل عمران، ۱۸۸) و سخن امیر مؤمنان (ع) در بازداشت فردی به خاطر جلوگیری از خروج به سوی خوارج که فرمود: «وَ تَبْتَغِي فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُؤَلِّقَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۷۸) و «وَ أُبْتَلَى بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِي وَ أُفْتِنَنَ بِذَمِّ مَنْ مَنَعَنِي» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰)

اما راجع به شکر که به صورت اجماعی محصور در نعمت است، گوییم شکر در آیات قرآنی به ذات بی نیاز مطلق اسناد داده شده است، مانند: «وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۱۵۸) و «وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری، ۲۳) این در حالی است که خداوند مَنان متعلّق نعمت قرار نمی‌گیرد. بنابراین طبق مبنای پیش گفته که الفاظ از برای ارواح معانی وضع شده و مصادیق خاص در آن مورد نظر نبوده، می‌توان گفت: شکر از سنخ اشتراک لفظی نیست بلکه از مشترکات

معنوی بوده و در هر مورد با شاکر تناسب دارد به گونه ای که دیگرگونی افراد و چندگونگی مصادیق لاجرم از عدم یگانگی مفاهیم سر در نمی آورد؛ چنان که صاحب مجمع، ذیل کریمه ۱۵۸ سوره بقره می گوید: «خداوند با پاداش دهی نیکو، برخورد شاکرانه با بندگان خود دارد» (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۲۳) و در فرمایشی، امام زین العابدین (ع) متعلق شکر را بسط داده و احسان را در ذیل آن گنجانیده است، ایشان در حق ۴۹ رساله حقوق می فرماید: «وَأَمَّا حَقُّ مَلَّتِكَ عَامَّةً فِإِضْمَارِ السَّلَامَةِ، وَ نَشْرِ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ، وَ الرِّفْقِ بِمَسِيئِهِمْ، وَ تَأَلُّفِهِمْ وَ اسْتِصْلَاحِهِمْ، وَ شُكْرِ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَ إِلَيْكَ، فَإِنَّ إِحْسَانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسَانُهُ إِلَيْكَ إِذَا كَفَّ عَنْكَ أَذَاهُ وَ كَفَاكَ مَوْوَنَتَهُ وَ حَبَسَ عَنْكَ نَفْسَهُ» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۴۷۴) از بیان سید ساجدان (ع) برمی آید که شکر در قبال نعمت اصطلاحی نیست بلکه احسان را نیز در بر می گیرد؛ هرچند به صورت غیر مستقیم رهاورد آن به شاکر نائل آید.

با پذیرش مطلب فوق الذکر، ادعای اتحاد شاکر و منعم علیه نیز بی پایه می گردد و افزون بر دلالت کلام امام سجاد (ع)، بیان امام علی (ع) نیز شاهد مدعا است: «لَا يُزْهَدُنَّكَ فِي الْمَعْرُوفِ مَنْ لَا يَشْكُرُهُ لَكَ، فَقَدْ يَشْكُرُكَ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَسْتَمْتَعُ بِشَيْءٍ مِنْهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۴)

نکته پراهمیتی که باید در اینجا یادسپاری شود، این است که با ابن اثیر و فیومی همنا شده بگوییم: زمانی حقیقت شکر، جامه عمل می پوشد که موارد سه گانه گرد هم آید و شکر در زبان و دل و پیکر، هر سه، عینیت یابد و همان گونه که کفور، پوشش نعمت است، شکور، تبلور تمام قد آن است، و آیه شریفه «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» (نساء، ۱۴۷) شاهدی بر صحت گفتار است؛ زیرا مجرد شکر زبانی، دافع عذاب از مستوجب آن نیست اگر با اعتقاد قلبی و ظهور فعلی قرین نگردد، همچنین صرف سپاس زبانی نعمت افزا نیست که ذات احدیت می فرماید: «لِإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم، ۱۴) و امیر بیان (ع) فرموده است: «لَيْسَ فِي الْبَدَنِ أَقْلٌ شُكْرًا مِنَ الْعَيْنِ فَلَا تَعْطُوهَا سَوْأَهَا فَتَشْغَلْكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲)

ذیل آدابہ لأصحابہ) دیده‌ای که به زبان در نمی‌آید و سخن نمی‌آغازد و شکر خود را تنها در عمل می‌نماید. با تأمل در آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (آل عمران، ۱۲۳) نیز، صحت مدعا به ثبوت می‌رسد؛ زیرا ملاحظه می‌گردد که وصف شکر به عنوان نمونه‌ای از ثمرات احتمالی تقوا معرفی شده و این قابل پذیرش نیست؛ مگر آنکه گوهر شکر، در نظر آورده شود نه خصوص سپاس‌زبانی. بدین جهت علی بن ابی طالب (ع) در بیان اندکی وارستگان و پارسایان، می‌فرماید که بندگان از بند رسته الهی، بسیار کم‌اند: «فَمَا أَقَلُّ مَنْ قَبْلَهَا وَحَمَلَهَا حَقًّا حَمَلَهَا، وَأَوْلَيْكَ الْأَقْلُونَ عَدَدًا وَهُمْ أَهْلُ صِفَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِذْ يَقُولُ: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱)

## ۲. علم و معرفت

شیخ علی صغیر در تفاوت علم و معرفت می‌گوید: «معرفت در بسائط، کاربرد دارد و علم در مرکبات، به همین سبب معرفت الله صحیح است اما علمت الله نه.» (زرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۴۳)

صاحب فروق، معرفت را اخص از علم می‌داند؛ زیرا نخستین فقط به نحو مفصل است لیکن دومی مجمل را نیز در بر می‌گیرد. او بر خلاف زهری، اطلاق وصف عارف بر خداوند را رد نمی‌کند؛ زیرا نمی‌پذیرد هر علمی برخاسته از اثر و دلیل باشد؛ افزون بر اینکه اتصاف معلومات ساحت ربوبی به تمیز، ممتنع نیست اگرچه خود حضرت حق، موصوف برای وصف ممیّز قرار نمی‌گیرد. (عسکری، ۱۴۲۷، ص ۱۱۷)

صاحب مقایسه دو ریشه از برای معرفت ذکر می‌نماید: پیوستگی اجزاء و آرامش و سکون. (ابن فارس، بی تا، ص ۷۵۹)

در مفردات، معرفت را محصول تفکر و تدبیر در اثر شیء دانسته، گوید: آن اخص از علم است و در مقابلش انکار می‌نشیند. خداوند تنها معروف مخلوقات می‌گردد؛ زیرا ذاتش اکتناه پذیر نیست، از دیگر سو فقط وصف عالم به او استناد داده می‌شود؛ زیرا او را اندیشه‌ای نیاز نیست. (راغب، ۱۴۲۳، ص ۳۴۳) لیکن علم، ادراک حقیقت شیء باشد. (همان، ص ۳۵۶)

صاحب مطول، معرفت را متعلق به ادراک جزئی یا بسیط و علم را مربوط به کلی یا مرکب می‌داند و می‌افزاید: معرفت مسبوق به عدم یا ذهول متخلل است حال آنکه ساحت علم از این دو پیراسته است. (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۱۳۶)

در المصباح المنیر معرفت را رهاورد حواس پنجگانه می‌داند (فیومی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۰) و می‌گوید: علم و معرفت به جای هم می‌نشینند و وجه اشتراک شان سبق جهل است، اما آنگاه که وصف عارف به خداوند اسناد داده شود، سابقه جهالت رخت برمی‌بندد. (همان، ص ۲۲۱)

مؤلف مجمع البحرین نیز مجموع آراء تفتازانی و فیومی را گرد آورده است. (طریحی، ۱۴۳۰، ص ۸۶۵)

به طور خلاصه، معرفت آگاهی تفصیلی توأم با سکون و آرامش است و در پی تفکر و تدبر از رهگذر حواس پنجگانه در آثار امور جزئی و بسیط، حاصل می‌آید؛ بی آنکه گوهر ذات فراچنگ آید و بدون در نظر داشت خداوند سبحان، مسبوق به جهل یا ذهول است، و در مقابل آن، انکار قرار می‌گیرد. اما علم، آگاهی مفصل و مجمل هر دو را در خصوص مرکبات شامل می‌شود و به‌کارگیری اندیشه در آن لحاظ نمی‌گردد بلکه جوهر حقیقت، متعلق علم قرار می‌گیرد.

درباره مقیدسازی معرفت به آگاهی از روی آثار و ادله، شاید بتوان با ابوهلال هم‌نوا شد و گفت که واژه‌پژوهان در تحدید مفهوم آن، خداوند سبحان را مد نظر قرار داده و چنین ضابطه‌ای را گزارده‌اند، در حالی که در بسیاری از موارد شناخت نفس معروف، هیچ محذوری ندارد، مانند این آیه کریمه: «وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ» (یوسف، ۶۲) چون شناخت بضاعت و بهای پرداختی با معاینه خود آن و بدون نیاز به آثار، امکان پذیر است.

چنانکه در مطاوی نقل نظرات لغت‌شناسان مذکور آمد، وصف عارف بر خداوند اطلاق نمی‌شود، لیکن بر خلاف این ادعا، کلمات حضرت علی (ع) این صفت را از برای حضرت حق اثبات نموده است: «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا، مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَ انْتِهَائِهَا، عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَ أَحْنَائِهَا» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱) و «هُوَ الظَّاهِرُ عَلَيْهَا بِسُلْطَانِهِ وَ عَظَمَتِهِ، وَ هُوَ

الباطن لها بعلمه و معرفته» (همان، خطبه ۱۸۶) و - اگر چه می تواند از باب مشاکله باشد - «فيا عَجَبًا للدهر! إذ صرتُ يُقرَن بي من لم يسعَ بقدمي، و لم تكن له كسابقتي التي لأيدلي أحدٌ بمثلها، إلا أن يدعى مُدَّعٍ ما لأعرفه و لأظنَّ اللهَ يَعرفه» (همان، نامه ۹) و این صراحت در بیان، نیازی به تأویل ندارد.

از سوی دیگر، محدودسازی معرفت به حواس پنجگانه نیز عمومیت ندارد و این شواهد دال بر مدعا است: «لا تعرفون الحقَّ كمعرفتكم الباطل» (همان، خطبه ۶۹) و «الحمد لله المَعروف من غير رؤیة» (همان، خطبه ۱۸۳) زیرا اگر حق شناسی تنها در گرو حواس ظاهری بود، نمی بایست این همه تشتت آراء و تضارب افکار پدید می آید و خدایی که به دیده نمی آید، چه سان معروف مخلوقات خود می گردد؟! بنابراین می توان مدعی شد حواس پنجگانه و یاخته های مغزی، ابزارهایی هستند از برای نیروی ادراک گر مجرد، نه اینکه علت تامه باشند جهت تحصیل آگاهی؛ از همین روی است که امیر عارفان (ع) راه دل را برای شناخت ذات ربوبی معرفی می نماید: «لكن تُدرکه القلوبُ بحقائق الإيمان» (همان، خطبه ۱۷۹)

اهل لغت اظهار می دارند که علم، تنها به مرکبات تعلق می گیرد نه بسائط، در حالیکه در سخنان نورانی علی (ع) عباراتی ملاحظه می شود که ذات احدیت متعلق علم واقع شده است - ذاتی که ترکب پذیر نیست - : «و لیس فی أطباق السماء موضعُ إهابٍ إلا و علیه ملکٌ ساجدٌ أو ساعٌ حافدٌ، یزدادون علی طول الطاعة برّبهم علمًا» (همان، خطبه ۹۱) و «من ملائکة أسکنتهم سماواتک و رفعتهم عن أرضک، هم أعلم خلقک بک» (همان، خطبه ۱۰۹) و «فبعث الله محمدًا صلی الله علیه و آله بالحقّ لیخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته، و من طاعة الشیطان إلى طاعته، بقرآن قد بیّنه و أحکمہ، لیعلم العباد ربهم إذ جهلوه» (همان، خطبه ۱۴۷)

این مطلب نیز درخور یادکرد است که گاهی معرفت در قبال جهل قرار گرفته است مانند: «ما أعرف شیئًا تجهله» (همان، خطبه ۱۶۴) و «ألا بأبی و أمی هم من عدّة أسماؤهم

فی السّماء معروفة و فی الأرض مجهولة» (همان، خطبه ۱۸۷) و «اللهم احقن دماءنا و دماءهم و أصلح ذات بیننا و بینهم و اهدهم من ضلالتهم حتّی يعرف الحقّ من جهله» (همان، خطبه ۲۰۶) و «العوافی إذا دامت، جهلت و إذا فُقدت، عُرفت» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹، ح ۱۹۱۴) و در نگاشته امام رضا (ع) به مأمون - علیه من الرّحمان ما يستحقّه - آمده است: «إنّ أميرالمؤمنین عضده الله بالسّداد و وفقه للرّشاد عرف من حقّنا ما جهله غیره» (ابن شهرآشوب، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۶۸۲) و سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه عرضه داشت: «یا من دَعَوْتَهُ مَرِيضًا فَشَفَانِي ... و جاهلاً فَعَرَّفَنِي» (قمی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۳)

و زمانی علم در برابر جهل جای گرفته است چون: «و العلم و ضدّه الجهل» (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۱۶) و «العالمُ من عرف قدره و كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَا يَعْرِفُ قَدْرَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۳) و «فإنّك و الله ما تُبَصِّرَ من عمّی و لا تُعَلِّمَ من جهل» (همان، خطبه ۱۶۴) و «هم عيشُ العلم و موتُ الجهل» (همان، خطبه ۲۳۹) و «ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلّموا حتّی أخذ على أهل العلم أن يُعلّموا» (همان، حکمت ۴۷۸)

و در نصوص فراوانی، عقل در تقابل با جهل به کار گرفته شده است به گونه ای که در منابع روایی، بابی تحت عنوان «کتاب العقل و الجهل» گشوده شده است مثل: «لاغنی كالعقل و لافقر كالجهل» (همان، حکمت ۵۴) و «رُبَّ عالم قد قتلَه جهله، و علمه معه لا ینفعه» (همان، حکمت ۱۰۷) و «العاقل من وضع الأشياء مواضعها و الجاهل ضدّ ذلك» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹، ح ۱۹۱۷؛ نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵) و «و احذر مشورة الجاهل و إن كان ناصحًا كما تحذر مشورة العاقل إذا كان غاشيًا» (جاحظ، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۷۵) و «استشير عدوك العاقل و احذر رأی صديقك الجاهل» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲، ح ۲۴۷۳) و «...الحكمة تعمّر في قلب المتواضع و لاتعمّر في قلب المتكبر الجبار؛ لأنّ الله جعل التواضع آلة العقل و جعل التكبر من آلة الجهل» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۷۲۲) و «العقل حباء من الله و الأدب كلفة، فمن تكلف الأدب قدر عليه و من تكلف العقل لم يزدد بذلك إلا جهلاً» (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۱۷) صاحب لسان العرب در تفسیر کریمه «يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ»

(بقره، ۲۷۳) می‌گوید: «یعنی الجاهل بحالهم و لم یرد الجاهلَ الذی هو ضدّ العاقل، إنّما أراد الجهل الذی هو ضدّ الخبرة» (ابن منظور، ۱۹۹۷: ج ۱، ص ۴۸۰)

البته برخی جهل را مقابل نشین حلم دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۸۰، ذیل آیه ۶۷) و شاعر عهد امام رضا (ع) ضمن سروده ای می‌گوید (دعبل، ۱۴۱۷، ص ۸۸):

لَا تَحْسَبَنَّ جَهْلِي كَجِلْمِ أَبِي، فَمَا جِلْمُ الْمَشَائِخِ مِثْلُ جَهْلِ الْأَمْرِ

و وجه تسمیه دوره پیش از اسلام به جاهلیت را همین معنا در نظر گرفته‌اند و به چکامه های آن عصر نیز استشهاد نموده‌اند (امین، بی تا، ص ۶۹) مانند معلقه عمرو بن کثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهْلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

شارح معلقات در ذیل این بیت، جهل را به معنای سَفَه یعنی تندی و خشونت و ناخراشیدگی گرفته (زوزنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴) و چنان که پیداست سَفَه، مفهوم مقابل حلم است. (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۱۶)

و گاهی چنان که اهل لغت بیان داشتند، معرفت در مقابل انکار به کار رفته است؛ همانند: «وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف، ۵۸) و «و المعرفة و ضدّها الإنكار» (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۱۶) و «عرفتني بالحجاز و أنكرتني بالعراق فما عدا ممّا بدا؟» (نهج البلاغه، خطبه ۳۱) «و من لم ينفعه الله بالبلاء و التجارب لم ينتفع بشيء من العظة و أتاه التقصير من أمامه حتى يعرف ما أنكر و يُنكر ما عرف» (همان، خطبه ۱۷۶) و «قد دارستكم الكتاب و فاتحتكم الحجاج و عرفتكم ما أنكرتم» (همان، خطبه ۱۸۰)

یادسپاری این نکته نیز خالی از لطف نیست که علم الهی را به دو گونه بخش نموده‌اند: ذاتی و فعلی، و چون وصف ذاتی، تحدید پذیر و بخش بردار نیست مسبوق به عدم و ملحق به نیستی نمی‌گردد، اما علم فعلی به جهت آنکه مخلوق آفریدگار است و از مقام فعل انتزاع می‌شود سابقه عدم دارد و مآثورات بسیاری بر این علم دلالت دارد مانند: «و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه» (بقره، ۱۴۳) و «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ



يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۲) و : «فَإِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يَقُولُ: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» و معنی ذلك أَنَّهُ يَخْتَبِرُهُمْ بِالْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ لِيَتَبَيَّنَ السَّخِطَ لِرِزْقِهِ وَ الرَّاضِيَ بِقِسْمِهِ، وَ إِنْ كَانَ سَبْحَانَهُ أَعْلَمَ بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ لَكِنْ لَتُظْهِرَ الْأَفْعَالُ الَّتِي بِهَا يُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ» (نهج البلاغه، حکمت ۹۳)

### ۳. رأفت و رحمت

شراح مرحوم صحیفه سجادیه در بیان تفاوت این دو واژه می گوید: «رأفت، تعطف برخاسته از حال رؤوف است اما رحمت به سبب ملاحظه وضع مرحوم پدیدار می شود.» (زرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰)

صاحب الفروق، رحمت را انعام به نیازمند شمارده و رأفت را بلیغ تر از آن دانسته است، و از قول ابو عبیده نقل نموده که در «رؤوف رحیم» تقدیم و تأخیری صورت پذیرفته؛ چه ابلیغ در معنا برای توکید می آید. (عسکری، ۱۴۲۷، ص ۳۳۶)

در الصحاح نیز ضمن اشد خواندن رأفت از رحمت، رحمت را به معنای رقت و تعطف گرفته است. (جوهری، ۱۴۲۹، ص ۳۸۱ و ۳۹۸)

واژه شناس متبحر در المفردات این گونه آورده: رحمت، رقتی است که اقتضای احسان به مرحوم را دارد، گاهی به معنای مطلق رقت است و زمانی احسان مجرد از رقت. اگر منسوب به خداوند باشد، مفهوم انعام و افضال را دارد و چنانچه به آدمیان تعلق گیرد مدلول آن رقت و تعطف است. (راغب، ۱۴۲۳، ص ۱۹۸)

در تفسیر کشاف آمده: رحمت به معنای تابیدگی و انحنای باشد و زهدان به موجب انعطافش بر شیء درون خود به رحم نامبردار گشته است، و اگر به خدای منان انتساب یابد به نحو مجاز نعمت بخشی بر بندگان مراد گردد؛ چه شهریار اگر بر رعیت خود دل سوزاند، ایشان را مشمول لطف خود نماید؛ اما چنانچه درصدد باشد بر آنان سخت بگیرد، احسان خویش را از آنها دریغ می دارد. (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۵۱)

در مجمع البیان در تفسیر آیه ۱۵۷ سوره بقره «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ» رحمت را به معنای نعمت زودرس یا دیررس در حق نیازمند به حساب آورده (طبرسی،

۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۲۱) و رأفت را دارای مفهوم حنان و عطوفت دانسته (همان، ج ۷، ص ۱۴۸) و یادآور شده که رأفت از عظمت فزون‌تری نسبت به رحمت برخوردار است. (همان، ج ۵، ص ۱۰۳)

برخی از لغت‌شناسان بزرگ، در عین اعتراف به شدت رأفت نسبت به رحمت بازگو کرده‌اند که رأفت در موارد کراهت بار، کاربرد ندارد در حالی که رحمت گاه به جهت مصلحت در کنار کراهت می‌نشیند. (ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۷۶؛ ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴، ص ۷۴۸؛ طریحی، ۱۴۳۰، ص ۴۷۹)

اجمالاً می‌توان گفت: رأفت به معنای رقت و عطوفت بوده که از حال رؤوف برگرفته شده است و از شدت بیشتری نسبت به رحمت برخوردار است و با کراهت، میانه‌ای ندارد، حال آنکه رحمت که مفهوم نعمت بخشی به محتاج را دربردارد با دریافت حال مرحوم ظهور می‌یابد و احیاناً با کراهت همراه می‌گردد به سان دارویی که حکیم تجویز می‌نماید و خوشایند بیمار نیست.

مطلب نخست که باید مورد عنایت واقع شود این است که پاره ای آیات با صدور رأفت با ملاحظه حال رؤوف همخوانی ندارد مثل این کریمه: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نور، ۲) چون مؤدای کلام این است که مشاهده حال مرؤوف به، مایه بروز صفت رأفت می‌گردد نه اینکه این وصف در حال رؤوف، ریشه داشته باشد.

نکته دیگری که نیاز به بازگویی دارد، این است که رأفت با قسوت یا غلظت ضدیت دارد کما اینکه رحمت نقیض غضب است: «الرَّأْفَةُ ضِدُّهَا الْقَسْوَةُ وَالرَّحْمَةُ ضِدُّهَا الْغَضَبُ» (کلینی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶) و «فَالْبَسْ لَهُمْ جَلْبَابًا مِنَ اللَّيْنِ بَطْرَفٍ مِنَ الشَّدَّةِ، وَ دَاوِلِ لَهُمْ بَيْنَ الْقَسْوَةِ وَالرَّأْفَةِ» (نهج‌البلاغه، نامه ۱۹) و در زیارت رسول رحمت (ص) زمزمه می‌کنیم: «... وَ أَنْكَ قَدْ رُوِّفْتَ بِالْمُؤْمِنِينَ وَ غُلِّظْتَ عَلَى الْكَافِرِينَ» (قمی، ۱۴۲۴، ص ۳۸۴)

نیز لازم است یادآوری شود که معنای جامعی که دربرگیرنده رحمت و رأفت است همانا انعام و افضال و احسان است و معانی دیگری که ذیل آن مرقوم داشته‌اند به منزله

مقدمه و پیش درآمد است؛ چنان که علی (ع) در توصیف پروردگار فرمود: «رَحِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالرَّقَّةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)

یادسپاری این نکته نیز درخور اهتمام است و آن اینکه رحمت الهی دارای دو بعد است: رحمانی و رحیمی. رحمت رحمانی، مطلق و همه گیر بوده و مقابل آن عدم است و حتی غضب، خود از مصادیق آن به شمار می آید، لیکن رحمت رحیمی تنها شامل حال باورمندان می گردد و در قبال خود غضب را دارد. سخن امام صادق (ع) که فرمود: «الرحمان اسم خاص بصفة عامّة، و الرحيم اسم عام بصفة خاصّة» (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۷) از مؤیدات به شمار می آید، نیز این مطلب از آیات قرآنی، قابل برداشت است: «قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف ۱۵۶) طبق بیان شریف، رحمت خدای رحمان همه چیز را دربرگرفته اما در ادامه می فرماید که رحمت من، فقط تقوایپیشگان را تحت پوشش خود می گیرد، چنان که در آیات دیگری نیز به این مضمون اشارت رفته است: «وَ اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» (بقره، ۱۰۵) و «إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف ۵۶) و جناب خلیل الرحمان (ع) سرپرست خود را از عذاب خدای رحمان برحذر می دارد: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَانِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (مریم ۴۵) در نتیجه هیچ ناهمگونی میان رحمت رحمانیه و عذاب الهی وجود ندارد. همچنین وجود دوزخ از شناسه های رحمت حضرت ربوبی است: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام ۱۲) این در حالی است که شماری از بندگان الهی، حقیرانه وارد آتش جهنم می شوند و نشانی از رحمت در آن نمی یابند: «فاحذروا نارًا قعرها بعيد و حرها شديد و عذابها جديد، دارٌ ليس فيها رحمة» (نهج البلاغه، نامه ۲۷)

نکته پایانی که نیازمند توجه است این که در تمامی کاربردهای قرآنی وصف رأفت بر رحمت پیشی گرفته و حتی در متون روایی نیز فی الجمله این مهم، رعایت شده

است؛ در حالی که بنا بر واکاوی واژه پژوهان، صفت نخست اشد و ابلغ و ارق از دومی است پس ظاهراً می‌بایست تقدیم و تأخیری در کار باشد.

در مقام پاسخ‌گویی می‌توان چنین بیان داشت که در اثبات، اوج‌گیری از فروتر به فراتر است؛ چه در تقدیم اعلا بر ادنا، گونه‌ای تکرار پدید می‌آید (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۵۱) بر این پایه، آنچه صحیح به نظر می‌آید این است که خود وصف رأفت، زیرمجموعه رحمت عام واقع می‌شود.

#### ۴. خوف و خشیت

شیخ علی صغیر - رحمه‌الله - در تبیین فرق این دو، چنین آورده است: «خوف و خشیت به یک معنا هستند، و گفته‌اند: خشیت اخص از خوف است؛ زیرا رهاورد تدبر در عظمت خدای والا است که توأم با نارسایی بنده و کوتاهی او در ادای حقوق بندگی است.» (زرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۴)

در الفروق، خوف را متعلق به مکروه و وانهادن آن دانسته و خشیت را مربوط به آن که کراهت آرد به شمار آورده است و اطلاق خشیت بر هراس از نفس مکروه را صحیح نمی‌داند. (عسکری، ۱۴۲۷، ص ۴۲۶)

اما صاحب مفردات، خشیت را هراسی می‌داند که آمیخته با تعظیم است و غالباً ناشی از علمی است که نسبت به مخشی منه وجود دارد. (راغب، ۱۴۲۳، ص ۱۵۵) و خوف، چشم داشت امری ناخوشایند است از رهگذر شناسه‌ای پنداری یا آگاهانه، کما این که رجاء و طمع، توقع امری است خوشایند. ضد خوف، امن است و در امور این جهانی و آن جهانی کاربرد دارد، و تنها کسی در برابر خداوند، خائف به شمار می‌آید که از نافرمانی رخ برتابد و سر در گرو دستورات الهی دارد. (همان، ۱۶۸)

نگارنده مجمع البحرین، خوف را تالم نفسانی می‌داند که در نتیجه دست یازیدن به پرهیخته‌ها و کوتاهی در انجام فرامین حاصل می‌شود و با حفظ مراتب، بیشینه خلق آن را تجربه می‌نمایند، ولی خشیت، حالتی است برخاسته از ادراک عظمت حق تعالی و بیم خودپوشی از آن نور مطلق و تنها بهره‌خاصان می‌گردد. (طریحی، ۱۴۳۰، ص ۳۷۲)

به نحو اجمال، خشیت اخصّ از خوف بوده و ریشه در تدبر در عظمت مخشیّ منه و علم بدو دارد و میان خشیت و علم یک پیوند دو سویه برقرار است، شواهد زیر، نمایانگر این رابطه است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر، ۳۵) و «سُبْحَانَكَ أَحْسَى خَلْقِكَ لَكَ أَعْلَمُهُمْ بَكَ» (صحیفه سجادیه، دعاء ۵۲) و «أَعْلَمُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَكْثَرُهُمْ خَشِيَةً لَهُ» (آمدی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰، ح ۳۱۵۸) و «مَنْ خَشِيَ اللَّهَ كَثُرَ عِلْمُهُ» (همان، ص ۶۹۱، ح ۸۵۴۴) افزون بر این، خشیت به پدیدآورنده مکروه تعلق می‌گیرد در حالی که خوف، در قبال خود مکروه و نیز امر مورد انتظار، ظهور می‌یابد.

نکته درخور درنگ این که هرگاه در قرآن، خشیت به پدیده ای تعلق گیرد، آن پدیده سختی و سردی سوداگری و گرفتاری و روز واپسین و تنگدستی است، اما آنجا که متعلقش ذات باشد، در نگرش متن مقدس، تنها در پیشگاه ذات احدیت خودنمایی می‌کند و اگر جز این باشد، وصف نکوهیدگی به خود می‌گیرد: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (توبه، ۱۸) و «وَيَخْشَى الْخَلْقَ فِي غَيْرِ رَبِّهِ وَلَا يَخْشَى رَبَّهُ فِي خَلْقِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۰) لیکن خوف امکان دارد از قهر و هیمنه و غلبه برخیزد (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰) البته خوف نیز سرنوشتی چون خشیت دارد و در برابر هر ذاتی جز خدای متعال ناپسند است: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۱۱۲) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف، ۱۳) مگر به صورت تبعی که نصیب بنده الهی می‌گردد: «مَنْ خَافَ اللَّهَ خَافَهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَ مَنْ خَافَ غَيْرَ اللَّهِ خَوَّفَهُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۳۰، ج ۱۰، ص ۲۰۲، ذیل خطبه ۱۸۶)

مطلب نهایی این که گاه رجا در مقابل خوف قرار گرفته، مانند: «فَوَاللَّهِ لَوْ حَنَنْتُمْ حَنِينَ الْوَالِدِ الْعِجَالِ وَ ... لَكَانَ قَلِيلًا فِيمَا أَرْجُو لَكُمْ مِنْ ثَوَابِهِ وَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنْ عِقَابِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۵۲) و «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ هَمَلَتْ أَعْيُنُهُمْ حَتَّى تَبُلَّ جُيُوبُهُمْ وَ مَادُوا كَمَا يَمِيدُ الشَّجَرُ يَوْمَ الرِّيحِ الْعَاصِفِ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ وَ رَجَاءً لِلثَّوَابِ» (همان، خطبه ۹۷) و «يَخَافُ

علی غیره بأدنی من ذنبه و یرجو لنفسه بأكثر من عمله» (همان، حکمت ۱۵۰) و زمانی امن به ضدیت با آن برخاسته است چون: «وَلْيُبَدِّلْهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور، ۵۵) و «فَإِنَّ جَارَ اللَّهِ آمِنٌ وَ عَدُوَّهُ خَائِفٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷) و «حَتَّى إِذَا رَأَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ جَدَّ الصَّبْرِ مِنْهُمْ عَلَى الْأَذَى فِي مَحَبَّتِهِ وَ الْإِحْتِمَالِ لِلْمَكْرُوهِ مِنْ خَوْفِهِ، جَعَلَ لَهُمْ مِنْ مَضَائِقِ الْبَلَاءِ فَرَجًا، فَأَبْدَلَهُمُ الْعَزْمَ مَكَانَ الذَّلِّ وَ الْأَمْنَ مَكَانَ الْخَوْفِ» (همان، خطبه ۱۹۲) کما اینکه گاهی رجا و خشیت باهم تقابل دارند: «لَا يُخْشَى فِجْعُهُمْ وَ لَا يُرْجَى دَفْعُهُمْ» (همان، خطبه ۱۱۱) و دیگر گاه امن و خشیت با یکدیگر تضاد دارند: «يَخْشَى عَلَى مَنْ يَخْلُفُهُ الْفَقْرَ وَ يَأْمَنُهُ عَلَى نَفْسِهِ» (همان، حکمت ۲۶۹)

#### ۵. خضوع و خشوع

اقوال علما راجع به این دو لفظ تا حد زیادی به هم می‌ماند، شیخ علی صغیر می‌گوید: «خضوع در بدن پدید می‌آید و خشوع افزون بر بدن در دیده و آوا نیز ظهور می‌یابد» (زرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴) و در موطن دیگری چنین آورده است: «خشوع همان خضوع است یا معنایی نزدیک بدان دارد یا خضوع در پیکر خودنمایی می‌کند و خشوع در آوا» (همان، ص ۴۰۸)

در الفروق، ذیل این دو واژه چنین گفته است: خشوع، فعلی است که خاشع در آن می‌پندارد طرف مقابل بالاتر و بزرگ‌تر از او است، و نسبت به وی احساس خوف دارد و از سر تکلف بروز نمی‌یابد از این روی به دل اضافه می‌گردد و در اصل از خشکی اخذ شده است، اما در خضوع، معنای فروتنی و خاکساری نهفته است با اینکه هراسی آن را همراهی نمی‌کند و امکان دارد متکلفانه صورت پذیرد لهذا به قلب اسناد داده نمی‌شود. (عسکری، ۱۴۲۷، ص ۴۴۱)

صاحب مقایس می‌گوید: خشوع، دال بر گرایش به فرود است آنگاه که سر به زیر افکند، و خضوع نیز معنایی نزدیک بدان دارد، با این تفاوت که خضوع در بدن هویدا می‌گردد و سرسپردگی در آن لحاظ می‌شود اما خشوع در آوا و دیده پدید می‌آید. (ابن

فارس، بی تا، ص ۳۱۶) در جای دیگر می‌نویسد: از برای خضوع دو ریشه باشد: فرونشست و گراییدن به سمت پایین و دیگری گونه ای آوا. (همان، ص ۳۲۰)

در الصحاح هر دو را به یکی معنا گرفته، می‌گوید: خشوع بصر به معنای فروهشتن آن است (جوهری، ۱۴۲۹، ص ۲۹۷) و در موضع دیگر چنین آورده است: خضوع مفهوم فروهیلیدن و فروتنی را دربردارد، و اگر به اختر اضافه گردد به معنای غروب آن است. (همان، ص ۳۰۱)

به نگره المفردات، خشوع غالباً در جوارح و ارکان کاربرد دارد. (راغب، ۱۴۲۳، ص ۱۵۴) و با خضوع به یک معنی است.

از منظر صاحب کشف، مدلول خضوع، نرمی و فرمان‌پذیری است و خشوع، مفهوم پستی و فرود را در خود نهفته دارد. (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۳)

در تفسیر مجمع‌البیان، هر دو واژه را همتای هم می‌داند و می‌افزاید اصل خشوع، نرمی و سهولت بوده که در برابر آن، استکبار جای گرفته است. (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۳۷)

در النهایه نیز خضوع را به معنای انقیاد و مطاوعه بیان داشته است. (ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۳)

صاحب قاموس، خضوع و خشوع هر دو را به اختر اضافه نموده که به معنای فروشدن است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۴، ص ۶۵۷)

مؤلف المصباح المنیر در خصوص این دو لفظ، نظر خود را چنین ابراز می‌دارد: خشوع در نماز و دعا به معنای رویکرد قلبی بدان است که از خشوع زمین یعنی آرام گرفتن مأخوذ است، خضوع نیز مفهوم خواری و مسکنت را دربر دارد، جز اینکه کاربرد آن در بیشتر موارد در گردن و کاربست خشوع در آوا است. (فیومی، ۱۴۲۵، ص ۹۱)

به اختصار می‌توان گفت: متعلق خضوع، بدن است بدون اشتراط همراهی دل و ضد آن تطاول است (کلینی، ۱۴۲۶، ص ۱۷)، اما خشوع با در نظر داشت موافقت قلب به پیکر و دیده و آوا تعلق می‌گیرد و نقیض آن استکبار است. تفاوت دیگر آنکه گرچه هر دو از

نرمی و لطافت و نعومت مایه می‌گیرد ولی آنچه در خشوع، غالب است همانا میل به فرود بوده و مفهومی که در خضوع غلبه دارد، فرمان‌پذیری و انقیاد است.

مطلب دیگری که باید افزود، این است که گاه خشوع نیز که بر ارکان، بار می‌شود با همراهی دل توأم نیست مانند: «إياكم و تخشع النفاق، و هو أن يُرى الجسدُ خاشعًا و القلبُ ليس بخاشع» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰) اگرچه خشوع دل، ناگزیر جوارح را خاشع می‌گرداند: «لو خشع قلبه لخشعت جوارحه» (طریحی، ۱۴۳۰، ص ۳۷۱)

قرآن پژوه معاصر، دکتر بنت الشاطی می‌گوید: به یاد ندارم که کسی از مفسران یا علمای بلاغت این نکته را مورد توجه قرار داده باشد که خشوع مؤمنان در برابر خدا و در دنیا و خشوع کافران و مجرمان و ستمگران در آخرت است. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۳) در سخن از خوف، گفته آمد که عالم یکپارچه در برابر مؤمن هراس عقلی دارند. همین امر در مورد خشوع نیز به نحو بالتبع صدق می‌کند: «إن المؤمن يخشع له كلُّ شيء حتى هوام الأرض و سباعها و طير السماء» (مجلسی، ۱۴۲۷، ج ۶۴، ص ۷۱) زیرا هر که حریم الهی نگه دارد حریمش محفوظ بماند: «من اتقى الله يتقى» (همان، ج ۶۸، ص ۱۸۲) از مطالب پیش گفته، بر می‌آید که خشوع نیز مانند خشیت، ریشه در آگاهی و دانش دارد و بی علم و معرفت، موصوفی به این دو اتصاف نمی‌یابد: «و علی ضمائر حوت من العلم بك حتى صارت خاشعة» (قمی، ۱۴۲۴، ص ۹۸) و «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (فاطر، ۲۸)

### نتیجه

از مطالب پیش گفته این نتایج به دست می‌آید:

۱. حمد اختصاص به نعمت ندارد بلکه هرگونه احسان و نیکی را شامل می‌شود و مورد آن نیز منحصر در زبان نمی‌گردد - اگر حامد انسان باشد - ، نیز حمد تنها امور اختیاری را در بر نمی‌گیرد و مقیدسازی آن به مأمور به و اشتراط هماهنگی دل با زبان بی پایه است. حصر شکر نیز به نعمت و یگانگی شاکر و نعمت داده شده وجهی ندارد و مورد



آن سه گانه زبان و دل و ارکان را شامل می‌گردد. همچنین نیکی که در حمد و شکر مراد است حقیقت آن مد نظر است.

۲. معرفت اخص از علم بوده و همواره از رهگذر تفکر و تدبر و حواس پنجگانه حاصل نمی‌آید و متعلق آن جزئیات و بسائط است و نقیض آن انکار است و چه بسا معرفت و علم هر دو سابقه عدم و جهل داشته باشند، لیکن علم، ادراک حقیقت شیء است و غالباً به مرکبات تعلق می‌گیرد. ذکر این نکته نیز درخور است که جهل، گاهی ضد معرفت و گاهی نقیض علم و زمانی مقابل حلم و هنگامی متضاد عقل است.

۳. معنای جامع رحمت و رأفت، همانا احسان و انعام و افضال است و معانی دیگر به مثابه مقدمات به شمار می‌آید، رأفت در برابرش قسوت یا غلظت می‌نشیند و با کراهت همخوانی ندارد، حال آنکه نقیض رحمت، غضب است و احیاناً با کراهت، قابل جمع است. در مورد رحمت الهی اگر گونه رحمانی لحاظ گردد مقابل آن، عدم است و حتی غضب زیرمجموعه آن به حساب می‌آید، اما چنانچه نوع رحیمی مراد باشد، مفهوم غضب، قسیم آن خواهد بود.

۴. خشیت اخص از خوف بوده و ناشی از تدبّر در عظمت مخشی منه و علم بدو است، در حالی که خوف از قهر و هیمنه و غلبه، مایه می‌گیرد و احیاناً به امر مورد انتظار تعلق می‌یابد. اگر متعلق آن دو پدیده باشد اشیاء گونه گونی را شامل می‌گردد اما چنانچه به ذات تعلق گیرند تنها گونه ستوده آن زمانی است که به خداوند اسناد داده شود. در خور درنگ اینکه رجاء و امن هر دو به تقابل با خوف و خشیت برخاسته‌اند.

۵. خضوع به معنای سهولت و انقیاد در بدن است و موافقت قلب در آن شرط نیست به همین روی از سر تکلف و دورویی نیز حادث می‌گردد مگر اینکه در پیشگاه الهی صورت پذیرد، اما خشوع که مفهوم گرایش به فرود را در بر دارد در بدن و دیده و صدا و دل متجلی می‌گردد و اگر در سه تایی نخست تبلور یابد، باید با دل هماهنگ باشد؛ چه با تکلف میانه ای ندارد و برخاسته از علم و معرفت به وجودی است که نسبت بدان خشوع داریم و تنها در برابر ذات اقدس الله جلوه گری می‌کند. در برابر خضوع، تطاول و در مقابل خشوع، استکبار قرار دارد و در هر دو مفهوم نرمش، مأخوذ است.

## منابع:

### قرآن حکيم

### نهج البلاغه

### صحيفه سجديه

- آمدی، عبدالواحد، **غرر الحكم**، ترجمه محمد علی انصاری، انتشارات امام عصر (ع)، قم، ١٣٨٢ ش .
- ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، **شرح نهج البلاغه**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٠ ق.
- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، دار التفسير، قم، ١٤٢٦ ق.
- ابن شعبه حرّاني، حسن بن علي، **تحف العقول**، ترجمه صادق حسن زاده، انتشارات آل علي، قم، ١٣٨٢ ش .
- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٠ ق.
- ابن فارس، أحمد، **المقاييس في اللغة**، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، د. تا.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧ م.
- أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. تا.
- البحراني، السيد هاشم، **البرهان في تفسير القرآن**، مؤسسة دار المجتبي للمطبوعات، قم، ١٤٢٨ ق.
- بنت الشاطي، عائشة عبدالرحمن، **اعجاز بياني قرآن**، مترجم حسين صابري، انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ١٣٧٦ ش .
- التفتازاني، سعد الدين، **المطول**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٥ ق.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، **البيان و التبيين**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٣ ق.
- جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران، ١٣٧٦.
- الخزاعي، دعبيل بن علي، **ديوان**، شرح ضياء حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٧ ق.
- الراغب الإصفهاني، ابوالقاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣ ق.
- الرافعي، مصطفى صادق، **تاريخ آداب العرب**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٥ ق.
- زرمحمدی، آيت الله، **تصحیح و تعليق بر نسخه خطی شرح صحيفه سجديه شيخ علي صغير**، رساله دکتری، استاد راهنما دکتر امير محمود کاشفی، دانشگاه تهران، ١٣٩٠ ش .

- الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. تا.
- الزوزني، ابو عبدالله الحسين بن احمد، **شرح المعلقات السبع**، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي، مؤسسة الصادق، تهران، ١٣٨٥ ش.
- الصدوق، محمد بن علي، **التوحيد**، دار نشر طوبى، قم، ١٤٢٨ ق.
- ضيف، شوقي، **تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي**، ذوي القربى، قم، ١٤٢٦ ق.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٧ ق.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان**، الأميرة، بيروت، ١٤٣٠ ق.
- الطريحي، فخرالدين، **مجمع البحرين**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٠ ق.
- العسكري، أبو هلال، **الفروق في اللغة**، تحقيق جمال عبدالغني مدغمش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ ق.
- فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، ٤١١ ق.
- القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ ق.
- القمي، الشيخ عباس، **مفاتيح الجنان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٤ ق.
- القيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥ ق.
- الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٦ ق.
- المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، دار العلم، قم، ١٣٩٠ ش.