



تعریف مفاهیم اخلاقی و ساختارهای قرآنی*

محمد عالمزاده نوری

پژوهشگر و مدیر گروه اخلاق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

در منابع دینی به‌ویژه قرآن کریم، گاهی با سیاق‌ها و ساختارهایی مواجه می‌شویم که به نظر می‌رسد در صدد تعریف یک مفهوم یا پدیده است. پرسش این است که آیا در حقیقت می‌توان از این ساختارها به تعریف دقیق یک مفهوم دست یافت یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد، اشکالات و چالش‌های این ساختارها برای تعریف چیست و چرا نمی‌توان برخلاف ظاهر آنها که گویای تعریف است، توقع تعریف به معنای واقعی کلمه از آن داشت؟ این سیاق‌ها و ساختارها گرچه که هم در متون روایی است و هم در قرآن کریم، اما در این مقاله به بررسی برخی سیاق‌هایی پرداخته می‌شود که در مورد مفاهیم اخلاقی در آیات به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها:

اخلاق / تعریف / ساختار / قرآن / جامع / مانع

مقدمه

علم اصول فقه را دانشی دانسته‌اند که عناصر مشترک در عملیات استنباط فقهی را بررسی می‌کند. در مباحث الفاظ اصول فقه، به ویژگی‌هایی از الفاظ پرداخته می‌شود که در بررسی‌های فقهی مورد استناد مکرر قرار می‌گیرد. به اندازه مباحث الفاظ علم اصول که با هدف کشف احکام فقهی پدید آمده است، می‌توان برای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۲۳.

کشف احکام اخلاقی نیز کاوشی در الفاظ متون دینی داشت. در این کاوش با چالش‌هایی مواجه می‌شویم که به‌صورت فراگیر و مشترک در عملیات استنباط حکم اخلاقی تکرار می‌شوند. برخی از این چالش‌ها در اصول فقه الاحکام بررسی نشده و لازم است در اصول فقه الاخلاق بدان پرداخته شود. این مقاله به بررسی یک مورد از این چالش‌ها به نام «تعریف مفاهیم اخلاقی» اختصاص یافته است.

ضرورت

استنباط حکم وابسته به فهم درست موضوع است. اگر موضوع احکام اخلاقی آشکار نباشد، حکمی که درباره آن بیان شده، یا نادرست است، یا در نهایت مبهم خواهد بود. برای اینکه دایره حکم به‌خوبی معلوم شود، باید موضوع آن شفاف باشد. مثلاً اگر بخواهیم درباره توکل، یقین یا لقاء الله سخن بگوییم، باید پیش از این، آنها را به‌صورت روشنی شناخته باشیم.

برای تعریف و تحدید مفاهیم و موضوعات اخلاقی چند راه وجود دارد. در قدم اول می‌توان به برداشت عرفی از آن مراجعه کرد؛ کاری که لغویان با بررسی موارد استعمال یک لغت انجام داده و در کتاب‌ها و فرهنگ‌های لغت ثبت کرده‌اند. علاوه بر این، تحلیل علمی مدلول یک لغت و کشف ملازمات و مقارنات و استلزامات آن، به فهم بهتر موضوع بسیار کمک می‌کند. عالمان فقه‌اللغه تلاش کرده‌اند با استفاده از این روش، عمق مفاهیم را دریابند و تفاوت‌های ظریف میان آنها را گوشزد کنند. برخی تحقیقات جدید که در زمینه معنانشناسی مفاهیم اخلاقی انجام گرفته^۱، از این روش به توضیح مفهومی و تبیین ظرافت‌های معنوی پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی پرداخته است.

گذشته از این دو مسیر، در منابع دینی نیز برخی موضوعات و مفاهیم اخلاقی تعریف و تحدید شده و توضیحات روشنگری درباره آن بیان شده است.^۲ با اعتماد و استناد به این منابع و حیانی نیز تعریفی از ماهیت این مفاهیم به‌دست می‌آید. این‌گونه تعاریف در قرآن با مشکلات چندی روبه‌روست که در این بخش به آنها



می‌پردازیم. پیش از آن لازم است اشاره‌ای گذرا به ماهیت، انواع و شرایط تعریف - آن گونه که در علم منطق به تفصیل بیان شده است - داشته باشیم.

انواع تعریف

برای تعریف یک مفهوم راه‌های چندی وجود دارد:

۱. **تعریف لفظی و واژه‌نامه‌ای:** تعریف لفظی عبارت است از روشن کردن معنای یک واژه با استفاده از واژه دیگری که دلالت بر همان معنا می‌کند. این گونه تعریف تنها تصور اجمالی‌ای از معنای لفظ پدید می‌آورد و برای تمییز تام ماهیت آن همچنان تلاش دیگری نیاز است. فرهنگ‌های لغت معمولاً عهده‌دار بیان این تعاریف هستند. دانشمندان منطق با شرط دانستن «تغایر تعریف و معرف در اجمال و تفصیل»، این تعریف را در اصل تعریف منطقی نمی‌شناسند و معتقدند تنها از باب مجاز و توسع، تعریف نامیده شده است. مثلاً اگر «نیت» را به «آهنگ» و «غیبت» را به «بدگویی» تعریف کنیم، تنها واژه را عوض کرده‌ایم و در تبیین ماهیت آن لطفی در حق مخاطب نکرده‌ایم.

۲. **حد:** حد عبارت است از تعریف یک ماهیت به عناصر ذاتی آن. در تعریف حدی، از فصل قریب ماهیت برای تمایز آن استفاده می‌شود.

۳. **رسم:** رسم عبارت است از تعریف یک ماهیت به عناصر غیرذاتی و اعراض خاص لازم آن. استفاده از رسم در تعریف یک ماهیت، مصادیق آن را برای مخاطب معلوم و متمایز می‌سازد، اما مفهوم آن را به صورت کامل تمایز نمی‌بخشد. (مظفر، ۱۰۷)

۴. **تعریف قراردادی:** تعاریفی که حاصل تصمیم‌های آگاهانه و صریح درباره این موضوع هستند که یک واژه یا عبارت باید چگونه به کار رود. این نوع تعریف در مقابل تعریف‌هایی قرار می‌گیرد که مبنایشان تحلیل چگونگی کاربرد متعارف واژه‌هاست (تعریف لفظی واژه‌نامه‌ای). عرضه تعریف قراردادی از یک واژه یا عبارت برابر است با اینکه گفته شود من این واژه یا عبارت را این گونه به کار می‌برم؛ حتی اگر واژه یا عبارت مذکور گاهی به معنایی به نسبت متفاوت به کار رود. بیشتر لازم است منظور از یک واژه یا عبارت به صورت دقیق مشخص شود. این کار به خصوص

زمانی اهمیت دارد که واژه یا عبارت مذکور را به شکل غیرمتعارف به کار می‌بریم، یا هنگامی که چند معنا می‌تواند داشته باشد. تعریف قراردادی معمولاً بدین معناست که تعریفی دقیق‌تر یا دست‌کم گزینشی‌تر از آنچه در واژه‌نامه یافت می‌شود، عرضه کنیم. به‌عنوان مثال روان‌شناسان وصف «باهوش» را برای کسی که در آزمون هوش بالاتر از صد نمره کسب می‌کند، به کار می‌برند. واژه «باهوش» بدون این تعریف قدری ابهام دارد. عرضه یک تعریف دقیق، نحوه کاربرد اصطلاح را نزد محققان مشخص می‌سازد و بدین وسیله از وقوع اشتباه جلوگیری می‌کند. توجه به این نکته مهم است که تداعی‌های معمولی را از واژه‌هایی که کاربرد متعارف دارند، به سختی می‌توان زدود. غالباً ذهن افراد به سمت کاربرد متعارف یک اصطلاح می‌رود؛ مگر آنکه تعریف قراردادی مکرراً یادآوری شود. (واربرتن، ۶۶)

نباید گمان کرد که تشخیص مصادیق یک مفهوم حتماً نیازمند تعریف حدی یا رسمی یا قراردادی است.

«این عقیده اشتباه که اگر قادر به تعریف دقیق یک اصطلاح عام نباشیم، نمی‌توانیم نمونه‌های خاص آن را شناسایی کنیم، مغالطه سقراطی نام دارد ... روش سقراطی دست‌کم آن‌گونه که در محاورات افلاطون، شاگرد سقراط تصویر شده است، این بود که معاصرانش را وادار کند تا اصطلاحاتی همچون فضیلت یا عدالت را تعریف کنند و سپس مثال نقض‌ها و اشکالاتی برای تعریف‌های داده شده ذکر می‌کرد و از این طریق نشان می‌داد که درک آنان از این مفاهیم محوری ناقص است. با دقت بیشتر معلوم می‌شود که نبودن یک تعریف دقیق لزوماً ما را از کاربرد کارآمد یک مفهوم باز نمی‌دارد. به عنوان مثال کسانی که در دام این مغالطه می‌افتند، ممکن است مدعی شوند تا زمانی که نتوانید از «آفساید» تعریفی خدشه‌ناپذیر عرضه کنید، نمی‌توانید در موارد خاص آن را تشخیص دهید. اما آشکار است که بسیار اندکند فوتبالیست‌ها و فوتبالیست‌هایی که عرضه تعریفی دقیق از «آفساید» برایشان آسان باشد، ولی با این حال عموماً به راحتی می‌توانند تشخیص دهند که آیا یک بازیکن در آفساید هست یا نه. مثال دیگر اینکه بسیاری از ما با اینکه نمی‌توانیم تعریف



دقیقی از «زیبایی» عرضه کنیم، با اطمینان برخی افراد را زیبا می‌نامیم. آشکار است که در مورد برخی مفاهیم اگر بخواهیم مشخص کنیم که آیا موارد مرزی ذیل آنها قرار می‌گیرند یا نه، توانایی عرضه تعریف از آنها می‌تواند بسیار مفید باشد؛ اما معمولاً بدون عرضه تعریف دقیق از مفهوم نیز می‌توانیم چیزی را که ذیل آن مفهوم قرار می‌گیرد، تشخیص دهیم. دلیلش می‌تواند این باشد که آن سنخ از مفهوم، تعریف برحسب شرط‌های لازم و کافی را بر نمی‌تابد.» (همان، ۱۶۶)

بر اساس همین موضوع علاوه بر روش‌های پیشین برای تعریف یک ماهیت، یعنی برای آشنایی با آن و تشخیص مصادیقش، روش‌های دیگری نیز وجود دارد.

۱. تعریف به مثال (تعریف به مصداق): تعریف به مثال عبارت است از تعریف یک ماهیت با بیان افراد و مصادیقش. ذکر مثال‌ها و مصادیق به مخاطب کمک می‌کند تا مفهوم کلی را خود دریابد و کشف کند. در منابع دینی (آیات و روایات اسلامی) صورت‌های مختلف تعریف به مثال وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به «جری و تطبیق» اشاره کرد.

۲. تعریف به تشبیه (تعریف به نظایر و تعریف به تمثیل): این تعریف عبارت است از تعریف یک ماهیت کلی با استفاده از تشبیه آن به ماهیت کلی دیگری که وجه شبه در آن برای مخاطب معلوم است؛ مثلاً تعریف وجود یا علم به نور؛ «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یرید الله ان یهدیه.» (شهرزوری، ۹۷)

۳. تعریف به ضد: به حکم «تُعْرَفُ الاشیاء بأضدادها»، گاهی یک مفهوم را می‌توان با ضد آن فهمید. مثلاً وقتی لغو را در مقابل حکمت قرار می‌دهیم، هم لغو را بهتر می‌فهمیم و هم حکمت را. بسیاری از مفاهیم (که بدان‌ها متضایف گفته می‌شود) تنها با ضد خود فهمیده می‌شوند و راهی برای درک آنها بدون نظر به نقطه مقابلشان وجود ندارد. برخی از مفاهیم هم هستند که بدون ضدشان فهمیده می‌شوند، اما وقتی توجه به ضدشان می‌شود، فهم کامل‌تری از آنها پدید می‌آید. این‌گونه بیانات در آیات و روایات، روشنگر حقیقت ماهیت مفاهیم اخلاقی است. حدیث مشهور جنود عقل و جهل نمونه بسیار جالبی از این‌گونه تعریف است؛

«الطَّمَعُ وَ ضِدَّهُ الْيَأْسُ، التَّوَكُّلُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصُ، الرَّافَةُ وَ ضِدُّهَا الْعِزَّةُ، الرَّحْمَةُ وَ ضِدُّهَا
الْغَضَبُ، الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْحُمْقُ...»

این سه مورد اخیر (تعریف به مثال، تعریف به تشبیه و تعریف به ضد) در اصطلاح علم منطق، «رسم ناقص» نامیده می‌شود.^۳

شرایط تعریف

شرایط تعریف حقیقی از نظر منطقیان عبارت است از:

یکم: تعریف و معرفت دایرهٔ مصادیق مساوی داشته باشند؛ یعنی تعریف باید جامع افراد (منعکس) و مانع اغیار (مطرد) باشد، همهٔ مصادیق معرفت را دربر گیرد و از ورود سایر افراد نیز جلوگیری کند. بنابراین «تعریف به اعم» و «تعریف به اخص» و «تعریف به مابین» نارواست.

دوم: تعریف باید اجلی و اعرف از معرفت باشد؛ یعنی چنان آشکار باشد که خود به تعریف دیگری نیازمند نباشد، بنابراین «تعریف به مساوی از حیث وضوح و خفا» (مانند تعریف یکی از متضایفین به دیگری) و نیز «تعریف به اخفی» نارواست.

سوم: تعریف باید خالی از دور باشد؛ یعنی آنچه قرار است تعریف شود (معرفت)، خودش نباید در تعریف (معرفت) بیاید. اگر ماهیتی را با چیزی تعریف کنیم که در تعریف آن چیز از همان ماهیت استفاده می‌شود، نارواست.

چهارم: الفاظ تعریف روشن و بی‌ابهام باشد، بنابراین استفاده از واژگان غریب و پیچیده و نیز الفاظ مشترک یا مجاز بدون ذکر قرینه نارواست. (مظفر، ۱۰۷)

با توجه به ویژگی‌ها و شرایط یاد شده در تعریف، در اینجا نخست دو نمونه از تعاریف قرآنی را به صورت موردی بررسی می‌کنیم و توضیحات مفسران را در ادامه هر یک گرد می‌آوریم، سپس از لابه‌لای این نمونه‌ها تلاش می‌کنیم به احکام و قواعد کلی دربارهٔ تعاریف قرآنی دست یابیم؛ یعنی برآنیم که ویژگی‌های تعریف مفاهیم را در منابع دینی کشف و معرفی کنیم.



«تعریف» در منابع دینی

کلمه «تعریف» در آیات و روایات به معنای اصطلاحی فارسی (بیان چستی یک مفهوم) به کار نرفته است؛ اما معادل‌های عربی آن - مانند واژه «حد» و «تفسیر» - به وفور دیده می‌شود. در موارد زیادی از امامان معصوم درباره حدّ یک مفهوم سؤال شده و آن حضرات پاسخ داده‌اند. «حد» در لغت به معنای مرز است و از آنجا که تعریف یک مفهوم، مرز آن مفهوم را از سایر مفاهیم و به تبع، مرز مصادیق آن را از سایر مصادیق بیان می‌کند، به آن «حد» نیز گفته می‌شود.^۴

همچنین در روایات شیعه کلمه «تفسیر» نیز به معنای «تعریف» درباره مفاهیم اخلاقی آمده است. این تعبیر تنها در حدیث شریف «مدرجة الزهد» هفت مرتبه دیده می‌شود؛

«قُلْتُ يَا جَبْرِئِيلُ وَمَا تَفْسِيرُ التَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ؟ فَقَالَ: الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يَمْنَعُ وَ اسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ كَذَلِكَ لَمْ يَعْمَلْ لِأَحَدٍ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَرْجُ وَ لَمْ يَخَفْ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَطْمَعْ فِي أَحَدٍ سِوَى اللَّهِ فَهَذَا هُوَ التَّوَكُّلُ.»

«قُلْتُ يَا جَبْرِئِيلُ مَا تَفْسِيرُ الصَّبْرِ؟ قَالَ: يَصْبِرُ عَلَى الضَّرِّ كَمَا يَصْبِرُ عَلَى السَّرِّاءِ وَ فِي الْفَاقَةِ كَمَا يَصْبِرُ فِي الْغِنَى وَ فِي الْبَلَاءِ كَمَا يَصْبِرُ فِي الْعَافِيَةِ وَ لَا يَشْكُو خَلْقَهُ عِنْدَ الْمَخْلُوقِ بِمَا يُصِيبُهُ مِنَ الْبَلَاءِ. قُلْتُ فَمَا تَفْسِيرُ الْقَنَاعَةِ؟ قَالَ: يَقْنَعُ بِمَا يُصِيبُ مِنَ الدُّنْيَا؛ يَقْنَعُ بِالْقَلِيلِ وَ يَشْكُرُ الْكَثِيرَ...»

علاوه بر واژه حد یا تفسیر که به صورت صریح دلالت بر تعریف می‌کند، ساختارهای دیگری نیز در مقام تعریف به کار می‌روند و یا درباره آنها احتمال تعریف وجود دارد که در اینجا به دو مورد آن می‌پردازیم.

نمونه اول: اولئک هم...

یکی از تعبیرات بسیار رایج قرآن کریم در مقام تعریف اوصاف اخلاقی، تعبیر «اولئک هم...»^۵ است. اگر در جست‌وجوی تعریف عناوینی اخلاقی مانند مفلح، فائز، راشد، صادق، کاذب، متقی، ضال و ظالم باشیم، جمله «اولئک هم المفلحون، هم الفائزون و...» قاعده بسیار کارگشا و جالب توجه است.

به گواهی دانشمندان بلاغت، این عبارت به تأکید حصر را می‌رساند؛ زیرا از سویی جمله اسمیه معرفه‌الطرفین است و خبر آن معرف به الف و لام جنس است، از سوی دیگر مشتمل بر ضمیر فصل است. هریک از این دو ساختار به تنهایی بر حصر دلالت دارد و از اجتماع این دو، حصر مؤکدی فهمیده می‌شود.^۶ مفسران نیز در تفسیر آیات همین موضوع را تصریح کرده‌اند.

شاید گمان شود که این تعبیر تعریف کاملی از وصف به‌دست می‌دهد؛ یعنی برای شناخت مفهوم و ماهیت یا دست‌کم برای تشخیص مصادیق مفلح، صادق، کاذب، متقی، ضال، ظالم و... می‌توان به توضیحاتی که پیش از آن آمده، مراجعه و اکتفا کرد. این گمانه نیازمند بررسی بیشتر و جمع‌آوری شواهد ایجابی و سلبی است که در این بحث بدان می‌پردازیم.

چالش

اصل دلالت این تعبیر بر حصر محل اختلاف نیست، اما فهم این حصر نیازمند دقتی است. آیا دلالت بر حصر به معنای تطابق مفهومی یا دست‌کم به معنای تساوی مصداقی است؟ آیا این تعبیر را می‌توان بیانگر یک تعریف منطقی جامع و مانع از وصف دانست؟

از ساختار حصر در بهترین شرایط، بیش از نسبت عموم و خصوص مطلق دریافت نمی‌شود. مثلاً اگر گفته شود: «فقط کسی که این شرط را داشته باشد، قبول می‌شود»، معنایش این است که تمام کسانی که قبول شده‌اند، این شرط را دارند؛ اما معلوم نیست تمام کسانی که این شرط را داشته‌اند، قبول شده باشند. ممکن است علاوه بر آن، شرایط دیگری هم در قبول شدن دخالت داشته باشد. به این آیات نگاه کنید: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره/۲۲۹)، ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/۱۰۴).

وقتی گفته می‌شود «فقط کسی که از مرزهای الهی تجاوز کند، ظالم است؛ نه کس دیگر»، معنایش تساوی مصداقی نیست. ممکن است شرایط دیگری از جمله عدم توبه در صدق عنوان ظالم دخیل باشد. وقتی گفته می‌شود «فقط اهل امر به معروف و نهی از منکر رستگارند، نه دیگران»، هرگز به این معنا نیست که هرکس



امر به معروف و نهی از منکر کند، حتماً به رستگاری می‌رسد و هیچ شرط دیگری ندارد. برای رستگاری البته این شرط لازم است، ممکن است شرایط ناگفته دیگری نیز وجود داشته باشد که متکلم به هر جهت در صدد بیان آن نبوده است. نمی‌توان گفت دایره مصادیق رستگاران با مصادیق آمران به معروف و ناهیان از منکر مساوی است؛ بلکه اخص از آن است. بنابراین توضیح پیش از عبارت «اولئک هم» اعم از مفاد وصف پس از آن است و نباید تعریف منطقی و مانع اغیار دانسته شود.

به این ترتیب و تا همین‌جا استفاده از این ساختار در مقام تعریف علمی و برداشت از آن به عنوان یک تعریف واجد شرایط منطقی متفی است. اما علاوه بر این، مشکل سنگین‌تر دیگری در عدم جامعیت این‌گونه تعاریف به چشم می‌خورد. به این آیات توجه کنید: ﴿فَمَنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (آل عمران/۹۴)، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (مائده/۴۷).

به‌خوبی روشن است هم کسی که بر خدا دروغ بندد ظالم است، و هم افراد دیگری که این وصف را ندارند؛ مانند کسی که مرتکب سرقت، تهمت یا قتل می‌شود. هم کسی که به پیام خدا حکم نکند فاسق است، و هم کسی که پیام خدا را می‌پذیرد، اما مرتکب گناهان دیگری می‌شود. بنابراین این عبارت تعریفی جامع و مانع نیست و به‌واقع حصری در آن وجود ندارد!

مشکل سومی که در امثال این بیانات وجود دارد، تعارض است. اگر این ساختار را دلالت‌کننده بر حصر بدانیم، موارد متعددی که این بیانات در آن آمده، با هم ناسازگار و متعارض به‌نظر می‌رسد. شاید بهترین مثال برای این تعارض، توصیف مؤمنان در قرآن باشد. در این مقام با ابهام محتوایی، تفاوت در تعبیر و نیز تفاوت در مضمون مواجهیم.

عبارت «أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» در قرآن کریم دو مرتبه و پس از بیان دو گونه وصف آمده است. با کنار هم نهادن این آیات، این سؤال مطرح می‌شود که بالاخره مؤمن حقیقی کیست؟^۷

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿۴﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿انفال/ ۴-۲﴾

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال/ ۷۴).

بر اساس آیه اول که علاوه بر حصر مستفاد از ساختار جمله اسمیه و ضمیر فصل، ادات حصر «إنما» را نیز دارد، پنج شرط زیر مقوم ایمان حقیقی شمرده شده است: ۱- وجل قلبی (احساس ترس) هنگام ذکر خدا، ۲- افزایش ایمان هنگام تلاوت آیات، ۳- توکل بر خدا، ۴- اقامه نماز و ۵- انفاق. در این آیه شرایطی مانند هجرت و جهاد و نصرت مؤمنان اخذ نشده است. اما بر اساس آیه دوم، ایمان حقیقی مشروط به هجرت و جهاد و ایواء و نصرت است و در آن وجل قلبی یا افزایش ایمان هنگام تلاوت آیات شرط نیست. جالب اینکه هر دو تعریف در سوره انفال - یکی در اوایل و دیگری در اواخر آن - بیان شده و در هر دو مورد به مؤمنان، وعده مغفرت و رزق کریم داده شده است.

این آیه نیز مفهوم مشابهی دارد: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (حجرات/ ۱۵).

ادات حصر «إنما» و تذیل آیه به عبارت «أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» بر این معنا تأکید دارد که مؤمن راستین کسی است که گرفتار تردید نشود و با جان و مال خود مجاهدت کند. در این آیه نیز وجل قلبی، تقویت ایمان هنگام تلاوت آیات و اقامه نماز شرط ایمان راستین دانسته نشده است.

اگر ادات حصر را برای اشاره به حقیقت ایمان کافی بدانیم، آیه زیر نیز در این دایره وارد می‌شود و تعریف چهارمی از ایمان راستین بر تعاریف پیشین می‌افزاید: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (نور/ ۶۲).

عبارت تأکیدی «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» در ادامه آیه، این برداشت را بیشتر تأیید می‌کند.



نتیجه اینکه اگر این آیات را در مقام تعریف بدانیم و بر مفاد حصر در آن ملتزم گردیم، سه اشکال پدید خواهد آمد: ۱- عدم مانعیت تعریف، ۲- عدم جامعیت تعریف و ۳- تعارض در تعاریف.

به این ترتیب در نظر اول به نظر می‌رسد تحفظ بر معنای حصر وجهی ندارد و دست‌کم در جمع میان ادله، قابل قبول نیست؛ یعنی وقتی همه آیات و روایات مرتبط با موضوع را کنار هم می‌نهمیم، التزام به حصر غیرممکن است و می‌توان ادعا کرد که مفاد حصر، مراد جدی پروردگار نبوده است.

احتمالات

یک احتمال این است که برای کشف تعریف مؤمن حقیقی از این آیات، لازم باشد این اوصاف را به هم درآمیזیم و از ترکیب آن، تعریف مؤمن حقیقی را استخراج کنیم؛ به این ترتیب مؤمن حقیقی باید واجد همه شرایط زیر باشد: ۱- وجل قلبی هنگام ذکر خدا، ۲- افزایش ایمان هنگام تلاوت آیات، ۳- توکل بر خدا، ۴- اقامه نماز، ۵- انفاق، ۶- هجرت، ۷- جهاد با مال و جان در راه خدا، ۸- نصرت مؤمنان، ۹- عدم تردید و ۱۰- مشارکت در امور جمعی.

بر اساس این احتمال هر چهار تعریف در آیات بالا ناقص است و باید قیدی بدان افزوده گردد. چنین احتمالی به معنای تقیید و تخصیص بیشتر تعریف‌های قرآنی است و بسیار غریب به نظر می‌رسد.^۸

احتمال دیگر اینکه دلالت این آیات بر حصر را از اساس منتفی بدانیم و انکار کنیم. این احتمال با صریح کلام مفسران و دانشمندان بلاغت مغایر است و انصرافات بدوی ظاهر کلام آن را تأیید نمی‌کند. در این صورت معلوم نیست چرا در این آیات از ادوات حصر استفاده شده است؟

احتمال سوم اینکه استفاده از این ساختار را یک تعبیر بلاغی لطیف بگیریم و از آن انتظار یک تعریف علمی جامع و مانع نداشته باشیم. قرائن و شواهد بسیاری این احتمال را تأیید می‌کند.

مفسران صفت معرفه پس از «اولئک هم» را به «الکامل فی الوصف» تفسیر کرده‌اند. اهل بلاغت نیز این نکته را تأیید کرده‌اند و با استعمالات عرفی نیز سازگار است؛

«تعریف الجنس قد یفید قصر الجنس علی شیء تحقیقاً نحو «زید الامیر»؛ إذا لم یکن امیر سواه أو مبالغةً لکماله فیہ أی لکمال ذلك الشيء فی ذلك الجنس أو بالعکس نحو «عمرو الشجاع» أی الکامل فی الشجاعة کأنه لا اعتداد بشجاعة غیره لقصورها عن رتبة الکمال.» (تفتازانی، ۹۹)

در تعبیر عرفی نیز وقتی می‌گوییم «مرد کسی است که ...»، غرض ما تحدید مفهوم مرد نیست. چه بسا آنچه در ادامه جمله می‌آوریم، تعریف جامع و مانعی از مرد نباشد. مراد ما از این جمله، بیان مقتضیات مردانگی است؛ یعنی مرد اگر بخواهد مرد کاملی باشد و به مقتضای جوانمردی عمل کند، باید چنین باشد، وگرنه گویا مرد نیست و بر اساس ادعا - نه حقیقت - از مفهوم مرد خارج شده است. با این توضیح هر سه مشکل حل می‌شود. وقتی غرض از این جمله بیان تعریف نباشد و استعمال آن در مقام بیان حصر واقعی تلقی نشود، انتظار جامعیت و مانعیت منتفی است و تعارضی هم دیده نمی‌شود. آن‌گاه ادعای حصر به اغراض بلاغی و در مقام تأکید خواهد بود؛

«و الاتیان بالجملة الاسمية فی قوله «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»، و الابتداء باسم الإشارة الدال على البعید، و ضمیر الفصل ثانياً و تعریف الخبر بلام الموصول فی قوله «الْمُهْتَدُونَ» کل ذلك لتعظیم أمرهم و تفضیمه و الله أعلم.» (طباطبایی، ۳۶۲/۱)^۹

بنابراین این آیات در مقام تعریف منطقی و جامع و مانع وصف نیست. لسان این آیات، انشاء در قالب خبر و توصیه به لسان توصیف است؛ یعنی در مقام این بیان است که مؤمن کامل باید این گونه باشد و این موارد از مقتضیات و لوازم ایمان است. خبری که این آیات درباره مؤمن کامل بیان کرده، نفی غیر نمی‌کند؛ یعنی ممکن است ایمان مقتضیات دیگری هم - علاوه بر اینها - داشته باشد که در جای دیگری بیان می‌شود. پس آنچه در آیات دیگر به عنوان مقتضیات ایمان بیان می‌شود، با این بیان تعارض ندارد.

بر اساس این تحلیل، از یک سو ساختار حصر انکار نمی‌شود و ادوات به کار رفته در کلام بی‌جهت از معنا تهی نمی‌شود؛ یعنی خلاف ظاهر کلام اراده نمی‌گردد



و معنای «الکامل فی الوصف» توجیه روشنی می‌یابد، از سوی دیگر انتظار ما از این آیات تعدیل می‌شود و تعریف علمی جامع و مانعی از امثال آن توقع نمی‌رود.

اکنون باید دید اگر حصر حقیقی مراد خدای متعال نبوده، چرا از ساختار حصر - آن هم با تأکید - در این آیات استفاده شده است؟ پاسخ این سؤال را با نظر به آرایه‌های زبانی و لطافت‌های بلاغی جست‌وجو می‌کنیم. این‌گونه تعبیر علاوه بر اینکه در محاورات عرفی کاملاً رایج و شایع است، به لطف و بداعت و بلاغت کلام می‌افزاید و سخن را عذب و جان‌فزا و دل‌پذیر می‌گرداند.

استفاده از این ساختار، اشاره بلیغی به مراتب مختلف این صفات دارد؛ یعنی این صفات، صفاتی نیستند که امرشان بین وجود و عدم (صفر و یک) دائر باشد، بلکه صفات مشککی دارای درجات متفاوت (صفر تا صد) هستند.

این ساختار مؤمنان را به کلاس بالای ایمان دعوت می‌کند و بیان می‌دارد که اقتضای «ایمان کامل» این ویژگی‌هاست؛ یعنی وصف ایمان نباید در مرتبه پایین باقی بماند. مرتبه پایین ایمان گرچه به حقیقت ایمان است، اما قابل توصیه و شکوهمند نیست. نظیر اتومبیل فرسوده‌ای که به سختی راه می‌رود و از همه امکانات متعارف، تجهیزات جانبی و تزئینات ظاهری محروم است، به یک اعتبار اتومبیل است؛ زیرا نام و حداقل شباهت به اتومبیل را داراست، ولی به اعتبار دیگر نیست؛ زیرا انتظار از یک اتومبیل استاندارد کامل را برآورده نمی‌کند و جز به هنگام ضرورت، به آن اعتنا نمی‌شود. بنابراین تنها تعریف حداقلی اتومبیل بر آن صدق می‌کند، نه تعریف کامل آن و در اطلاق بلیغ عرفی، «لکن!» دیده می‌شود.

به همین ترتیب اگر کسی به مقتضای ایمان پایبند نباشد، وصف ایمان برای او حداقلی است؛ یعنی گرچه در حقیقت نمی‌توان او را از زمره مؤمنین خارج دانست، زیرا حداقل شباهت به مؤمنان را داراست و تعریف حداقلی ایمان بر او صادق است؛ اما صدق عنوان مؤمن نیز بر او به شدت متزلزل و تنها از باب ضرورت است. همان طور که ملاحظه می‌شود، این تعاریف را نمی‌توان تعریف حقیقی گرفت و نمی‌توان در بررسی‌های علمی بدان استناد جست و از آن حدود و ثغور مفهوم را به صورت صریح و کامل کشف کرد. تعریف ایمان را باید از بیانات دیگری به دست

آورد و این بیان را توصیه به تحصیل مراتب بالای آن اوصاف و بیان مقتضیات حدّ کامل آن دانست.

مفسران نیز با نظر به تعریف ایمان - که نه از این آیات، بلکه از جای دیگری اخذ شده - و ملاک دانستن آن، قید کمال را به این اوصاف افزوده و این تعاریف را تنها برای مراتب بالای آن جاری دانسته‌اند؛ یعنی با توجه به گزاره‌های قطعی و محکّمات دیگر^۱، این تعاریف را بر معنای حقیقی حمل نکرده‌اند. ناگفته نماند که در میان مفسران، سید قطب تحلیل متفاوتی دارد:

«إن التعبير القرآنی دقیق فی بنائه اللفظی لیدل دلالة دقيقة علی مدلوله المعنوی، و فی العبارة هنا قصر بلفظ «إنما»، و لیس هنالك مبرر لتأویله - و فیه هذا الجزم الدقیق - لیقال: إن المقصود هو «الایمان الكامل»! فلو شاء اللّٰه سبحانه أن یقول هذا لقاله. إنما هو تعبير محدد دقیق الدلالة. إن هؤلاء الذین هذه صفاتهم و أعمالهم و مشاعرهم هم المؤمنون. فغیرهم ممن لیس له هذه الصفات بجملتها لیسوا بالمؤمنین. و التوکید فی آخر الایات: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» یقرر هذه الحقیقة. فغیر المؤمنین «حقاً» لا یكونون مؤمنین أصلاً، و التعبیرات القرآنیة یفسر بعضها بعضاً. و اللّٰه یقول: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» فما لم یکن حقاً فهو الضلال. و لیس المقابل لوصف: «المؤمنون حقاً» هو المؤمنون إیماناً غیر کامل! ولا یجوز أن یصح التعبیر القرآنی الدقیق عرضة لمثل هذه التأویلات الممیعة لكل تصور و لكل تعبیر! لذلك كان السلف یعرفون من هذه الایات أن من لم یجد فی نفسه و عمله هذه الصفات لم یجد الایمان، و لم یکن مؤمناً أصلاً.» (سید قطب، ۳/۱۴۷۵)

از بیان گذشته معلوم شد که این ادعا، ادعای تامی نیست. بله! اگر تنها همین یک آیه در تعریف ایمان وجود می‌داشت، شاید چنین احتمالی بجا و موجه بود، اما در جمع میان ادله قرآنی و روایی، چنین برداشتی قابل تصدیق نمی‌باشد. مفسر قرآن در فهم مراد پروردگار باید خانواده ادله را در نظر گیرد و با استناد به یک آیه یا روایت، شتابزده قضاوت نکند. افزون بر اینکه این ساختار در استعمالات عرفی کاملاً شایع و رایج است و برچسب «تأویلات آبکی!» بدان نمی‌چسبد.



البته اگر مراد سید قطب از این تفسیر این باشد که نباید به حداقل‌ها اکتفا کرد، کاملاً مقبول و موجه است. اکتفای به حداقل‌ها هرگز و در هیچ موضوعی قابل توصیه نیست. مثلاً حداقل نمرهٔ قبولی برای دانش‌آموزان، نمره ۱۰ است، اما اگر کسی به این مقدار رضایت دهد و تمام توجه خود را به آن معطوف کند، دانش‌آموز خوبی دیده نمی‌شود. این نمره، حد غیرقابل تجاوز و کف توقع نظام آموزشی از یک دانش‌آموز است و همواره باید دانش‌آموزان را به فاصله گرفتن از آن و تلاش برای به دست آوردن کمال بالاتر تشویق کرد. در چنین شرایطی اگر گفته شود «دانش‌آموز کسی است که از فرصت خود برای رسیدن به موفقیت بالا به خوبی استفاده کند و برترین معدل را به دست آورد»، تعریف منطقی و حد جامع و مانع مفهوم «دانش‌آموز» بیان نشده و معدل‌های پایین از تعریف دانش‌آموز خارج نشده‌اند، بلکه این بیان تنها تشویق و توصیه‌ای است برای تلاش بیشتر و حرکت به سمت کمال این وصف.

سید قطب برای ادعای خود استدلال می‌آورد «فلو شاء الله سبحانه أن يقول هذا لقاله»؛ یعنی «اگر خدا می‌خواست ایمان کامل را - نه اصل ایمان را - نفی کند، همان را می‌فرمود.» وجه این استدلال معلوم نیست؛ زیرا می‌بینیم خدا خواسته ایمان کامل را نفی کند و همان را هم فرموده است! گویا ایشان انتظار داشته خدای متعال از کلمه «ایمان کامل» به صراحت استفاده کند! درحالی‌که این ساختار متعارف رایج، به وفور در نفی کمال استعمال می‌شود و به بلیغ‌ترین شیوه نفی کمال را می‌رساند. خدای متعال نیز از همین استفاده کرده است.

«أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» بَیِّن ذَلِك أَنَّهُ أَشَارَ بِهِ إِلَى خِيَارِهِمْ وَأَفْضَلِهِمْ، لِأَنَّ هَذِهِ أَوْصَافُهُمْ. فَمَنْ أَيْنَ أَنْ غَيْرَهُمْ وَ إِنْ كَانَ دُونَهُمْ فِي الْمَنْزِلَةِ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا؟»
(طوسی، التبیان، ۷۶/۵)

اگر خدای متعال اصل ایمان را برای کسانی با کمتر از این شرایط ثابت کرده باشد، لاجرم این شرایط را باید شرایط کمال ایمان دانست. همچنان این سؤال باقی است که اگر این آیات گویای معنای دقیق ایمان در همه مراتب نیست، برای به دست آوردن تعریف دقیق آن چه باید کرد؟ مراجعه به

کتاب لغت، مراجعه به انصرافات عرفی و موارد استعمال کلمه، جمع‌بندی میان آیات و روایات و تحلیل مضمون آن یا ...؟ کدام یک راه دستیابی به تعریف علمی دقیق و کامل ایمان است؟ پاسخ این پرسش را به ادامه مباحث وامی‌گذاریم.

نمونه دوم: موصول و صله

یکی از تعابیری که در تعریف مفاهیم اخلاقی به کار می‌رود، توصیف این مفاهیم به موصول است. در قرآن موارد فراوانی دیده می‌شود که اوصاف یک گروه، با موصول و جمله صله بعد از آن ذکر شده است. مثلاً در وصف کم‌فروشان آمده است: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُواهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (مطففین/۳-۱). یا در وصف مکذبان چنین گفته شده: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مرسلات/۱۵)؛ ﴿الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ (مطففین/۱۱).

گاهی نیز در توصیف یک مفهوم اخلاقی تعابیر متعدد و توضیح مستوفایی ذکر شده است. مثلاً در وصف مؤمنان این‌گونه آمده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (مؤمنون/۱۱-۱).

چالش

شاید به نظر آید که موصول در این عبارات در مقام تعریف مفهوم است و می‌توان از طریق آن با ماهیت آن مفهوم آشنا شد. اما وجود چند چالش این تصور را مشکوک و این مسیر را دشوار می‌سازد؛ چالش‌هایی که به «نسبت میان عبارات قبل و بعد موصول» بازگشت دارد:

یک: تعدد توصیفات؛ گاهی در آیات متعدد توصیفات مختلفی برای یک مفهوم اخلاقی ذکر شده است؛ مثلاً در وصف متقین چند تعبیر در قرآن کریم وجود دارد: الف) ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (بقره/۴-۲)



ب) ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ*
الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ*
وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا
اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۳۵-۱۳۳)

ج) ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيََاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ
بِالْغَيْبِ وَ هُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ (انبیاء/ ۴۹-۴۸)

د) ﴿كَذَٰلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ تَوَقَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ
ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نحل/ ۳۲-۳۱)

بی‌شک تعبیر چهارم در مقام تعریف متقین نیست؛ زیرا تعریف باید از خود مفهوم روشن‌تر باشد، درحالی‌که احوال پس از مرگ و ویژگی‌های قبر و قیامت برای ما آشکار نیست. از این رو آیه چهارم تنها در مقام بیان یک گزارش جدید از احوال متقین است و نمی‌توان از آن تعریف متقین را انتظار داشت؛ تعریفی که به واسطه آن بتوان مصادیق متقی را از غیرمتقی بازشناخت.^{۱۱}

با صرف نظر از این مورد، اگر سه آیه اول را در مقام تعریف متقین بدانیم، نشانه‌های متعدد و مختلفی برای تشخیص متقی از غیرمتقی ذکر شده که نسبت آنها با هم برای مخاطب ابهام دارد. آیا متقی کسی است که همه این نشانه‌ها را یکجا داشته باشد، یا اگر یک دسته از آنها را داشته باشد، کافی است؟^{۱۲}

دو: توصیف مشترک؛ گاهی یک توصیف مشترک برای بیان دو یا چند مفهوم مختلف ذکر شده است:

﴿هُدًى وَ بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ* الَّذِينَ يَتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾
(نمل/ ۳-۲)

﴿هُدًى وَ رَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ* الَّذِينَ يَتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾
(لقمان/ ۴-۳)

﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* وَالَّذِينَ
يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (بقره/ ۴-۲)

بر اساس این آیات یا باید سه مفهوم «مؤمن»، «متقی» و «محسن» را مترادف بشماریم، یا اینکه قائل شویم این آیات در مقام تعریف این مفاهیم نبوده و تنها برخی از ویژگی‌های مشترک این سه گروه را بیان می‌کند؛ البته مترادف شمردن این سه مفهوم با نظر به ریشه لغوی آنها بسیار دشوار است.

سه: قرینه بر عدم تعریف؛ به شهادت قرائن در مواردی خاص، وصف بعد از موصول، تعریف و توضیح مفهوم ماقبل نیست؛ بلکه بی‌تردید قید یا شرط آن است؛ مثل: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (ماعون/۷-۴).

در اینجا یقین داریم که موصول در صدد تعریف مفهوم «مصلی» نیست. هرگز نمی‌توان گفت نمازگزار کسی است که از نماز خود غافل است و در آن مسامحه می‌کند! این قید، احترازی است و شرطی را برای شمول «ویل» ذکر می‌کند. گویا با این قید، نمازگزار به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی آنکه نماز را سبک نمی‌شمارد و از برکات رحمت الهی برخوردار است^{۱۳}، و دیگری آنکه در نماز مسامحه می‌کند و مشمول ویل و نفرین الهی است.

چهار: ابهام در نسبت؛ گاهی اشتراکی در توصیف وجود ندارد؛ اما نسبت میان عبارات پیش و پس از موصول معلوم نیست. مثلاً در توصیف مکذبان در قرآن کریم آمده است: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾ (طور/۱۲-۱۱). بنا بر تعریف اول، مکذّب کسی است که حقیقتی را دروغ می‌شمارد، اما این آیه، مکذّب را کسی دانسته که به یاوه سرگرم است. دقیقاً معلوم نیست که چرا این ویژگی برای مکذبان ذکر شده است؟ آیا این ویژگی تعریف ماهیت مکذبان است؟ یا اینکه قیدی احترازی برای آنان است که مکذبان را بر دو دسته تقسیم کرده (گروهی که به یاوه مشغولند و گروهی که به یاوه مشغول نیستند) و گروه اول را مشمول ویل و نفرین خدا دانسته است؟ اگر چنین است، دسته دوم چه کسانی هستند که مکذّبند؛ اما مشمول نفرین خدا نیستند؟!



اکنون پس از توجه به این نمونه‌های قرآنی، به سؤال اصلی بحث بازمی‌گردیم. آیا آنچه بعد از موصول ذکر می‌شود، تعریف منطقی جامع و مانعی برای مفهوم ماقبل آن است؟

پاسخ به این پرسش - به‌وضوح - منفی است؛ زیرا این ساختار هم در مقام تعریف و هم در غیر آن به‌کار می‌رود. در موارد بسیاری این موصولات تعریف منطقی جامع و مانع و توصیف کاملی از ماهیت وصف پیش از خود ارائه نمی‌دهند؛ یعنی پیش و پس از موصول، نه از نظر مفهومی کاملاً مترادفند، و نه از نظر مصداقی مساوی‌اند؛ بلکه تنها یک توضیح تأسیسی افزوده و یک خبر جدید از آن وصف ارائه می‌دهند. البته گاهی ترادف مفهومی یا تساوی مصداقی هم وجود دارد، اما این ساختار همواره ترادف یا تصادق را تضمین نمی‌کند و برای حمل جمله صله بر «تعریف مفهوم»، به قرائن و شواهد خارجی نیازمندیم. بنابراین غالباً می‌توان احتمال داد توضیحی که با «الذین» پس از یک مفهوم آمده، قید احترازی باشد. مثلاً در وصف صابران گفته شده: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/۱۵۶-۱۵۵).

در این آیه دست کم دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه این وصف تعریف صابران و در صدد بیان این است که صابر حقیقی یا صابر کامل از نظر قرآن تنها کسی است که این‌گونه باشد. دوم اینکه این وصف قید احترازی‌ای شمرده شود که در صدد تقسیم صابران بر دو گروه است و این بشارت تنها شامل یکی از این دو گروه می‌گردد.

تعاریف در قرآن

اکنون پس از بررسی چند مورد، به‌روشنی نتیجه می‌گیریم که تعریف مفاهیم اخلاقی در قرآن، سبک و ساختاری متفاوت از انتظار اولیه ما دارد. این توقع که تعاریف قرآنی بسان تعاریف خشک منطقی در صدد تحدید دقیق مرزهای مفهومی باشد و شرط لازم و کافی برای تحقق یک ماهیت را در مصادیق خود، آن هم در کوتاه‌ترین عبارت بیان کند، با واقعیت منطبق نیست. همان‌گونه که دیدیم، بیشتر

تعاریف قرآنی جامع و مانع به نظر نمی‌رسد؛ یعنی گاهی/اخص از مفهوم است و گاهی/اعم از آن و البته هیچ‌گاه مباین نیست.

عدم جامعیت

درباره شبهه عدم جامعیت تعاریف قرآنی باید گفت گرچه دانشمندان منطق تعریف به اخص را ممنوع دانسته و جامعیت مصداقی را شرط صحت تعریف برشمرده‌اند، اما تعریف گاهی ناظر به مصداقی موجود و گاهی ناظر به مصداقی مطلوب است. در مواردی که تعریف ناظر به مصداقی بایسته و مطلوب است، یک قید مخفی و ناگفته - قید «کامل» - در موضوع تعریف وجود دارد؛ یعنی معرف، موضوع مطلق نیست، بلکه آنچه تعریف می‌شود، مقید به قید کمال است. در این صورت تعریف، اخص از معرف نیست. می‌توان این‌گونه تعاریف را تعریف هنجاری یا آرمانی نام داد که بیش از آنکه در مقام توصیف و تبیین موضوع باشد، در مقام توصیه به کسب مراتب بالای آن است.

عدم مانعیت

اما درباره عدم مانعیت تعریف مفاهیم اخلاقی در متون دینی گفته می‌شود آیات نوعاً خطاب به توده مردم صادر شده و زبانی عرفی - و نه زبان اصطلاحی و یا بیانی خشک و علمی - دارد. در بیانات عرفی برخلاف کتب علمی، تعریف کامل و دقیق منطقی کمتر کاربرد دارد و از ذکر همه حدود و قیود دخیل در تحقق ماهیت پرهیز می‌شود. معمولاً برای شناساندن یک مفهوم به ذکر مصداقی، نشانه‌ها و لوازم اکتفا می‌شود یا از مثال و تمثیل بهره گرفته می‌شود. این بیانات کلیت مفهوم را به صورتی اجمالی در ذهن مخاطب پدید می‌آورد و به جای ارائه یک عبارت کوتاه که در مقام بیان همه شرایط و موانع باشد، با تنوع مثال‌ها و افزودن توضیحات، آرام آرام تصور مخاطب از موضوع تکمیل می‌شود.

البته نباید این صورت‌بندی عرفی را غیرمنطقی و غیرعلمی پنداشت. چنین عملیاتی در شناساندن یک مفهوم به دیگران، کاملاً طبیعی، منطقی و کارآمد است و همه ما در تفهیم مفاهیم اولیه - مثلاً به کودکان - این تجربه را داشته و از آن سود



برده‌ایم. شاید همین موضوع سبب بوده که محققان قدیمی علم منطق - مانند ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی - برخلاف متأخرین^{۱۴}، مانعیت را شرط صحت تعریف نمی‌دانسته‌اند؛^{۱۵} بلکه تنها شرط کمال آن می‌دیده‌اند. به این ترتیب «تعریف به اعم» ناروا نیست و بهره آن، این است که نفی غیر می‌کند؛ یعنی گرچه دایره همه مصادیق را معلوم نمی‌کند، اما مصادیق منفی را بیان می‌کند. مثلاً اگر در تعریف انسان گفته شود «انسان موجودی جاندار است»، معلوم می‌شود که موجودات بی‌جان هیچ‌یک انسان نیستند.

بر این اساس هر خبری که درباره یک موضوع بیان می‌شود، تعریفی از آن به شمار می‌رود که مفهوم آن را در ذهن مخاطب تا اندازه‌ای روشن می‌سازد. به طور طبیعی برای آشنایی کامل با یک موضوع و دستیابی به یک تعریف جامع لازم است همه این گزاره‌ها جمع‌آوری و به‌صورت پیوسته و در کنار هم ملاحظه شود. فرض کنید بخواهیم «آب» را برای کسی تعریف کنیم. اگر تعریف را اعم از حدّ تام و به‌معنای آشناسازی مخاطب با مفهوم بدانیم، لازم است گزاره‌های فراوانی درباره آب بیان کنیم. هرچه از کیفیت و آثار و کارکرد و احوال «آب» اطلاعات بیشتری به مخاطب دهیم، او را با حقیقت آن آشناتر ساخته‌ایم؛ یعنی تعریف آب برای او کامل‌تر شده است.

بر اساس اصطلاح علم منطق، این تعاریف (تعریف به آثار، نشانه‌ها، عوامل، موانع، کارکردها، جلوه‌ها، مصادیق، شرایط، لوازم، مقارنات و...) «رسم ناقص» نامیده می‌شود. گویا در فرهنگ اسلامی و در آیات و روایات - مانند همه بیانات عرفی - اصراری برای بیان حدّ تام و تعریف فشرده مفاهیم اخلاقی وجود نداشته و بیشتر آشناسازی مؤمنان با حقیقت آن مفاهیم به‌صورت رسم ناقص مدّ نظر بوده است.^{۱۶} به همین جهت لازم است برای تصور کامل این مفاهیم به‌جای استناد قاطعانه به یک آیه یا حدیث، مجموع آیات و روایات مرتبط را جمع‌آوری کنیم و از ترکیب انضمامی آنها تعریف و تصویر کاملی به‌دست آوریم.

البته می‌توان حدس زد حتی اگر همه گزاره‌ها و اطلاعات پیرامون یک موضوع اخلاقی نیز جمع‌آوری شود، باز هم در پاره‌ای موارد به تعریف جامع و مانعی دست نیابیم. مثلاً اگر آن اطلاعات از مقوله نشانه‌های اخلاقی باشد، نباید انتظار

داشت که الزاماً با بودنش، وجود و با عدمش، عدم آن صفت ثابت شود؛ بلکه - همان‌گونه که پیش از این اشاره شد - تراکم و تجمع آنها مانند نشانه‌های بیماری، تنها احتمال وجود آن صفت را بالا می‌برد.

به این ترتیب توقع خود را از تعاریف مفاهیم در قرآن و روایات تعدیل کرده و از استناد بیش از اندازه به آن پرهیز می‌کنیم و استفاده خود را از این تعاریف، روشمند و محدود به حدود و شرایط خاص خود می‌دانیم. از این پس بر عهده عالمان دین است که با کاوش در منابع و تحلیل دقیق محتوای آیات و احادیث و جمع‌بندی مفاد آن، به تعاریف قاطع علمی دست یابند.

تعدد و تغایر

با توجه به مطالب پیشین، تعدد و تغایر تعاریف در متون دینی مشکلی تلقی نمی‌شود. هر تعریفی که برای مفاهیم اخلاقی ذکر شده، یک گزاره خبری از آن است که برخی از ویژگی‌های آن را بیان کرده و مخاطب را با پاره‌ای از ماهیت آن آشنا می‌سازد؛ یعنی چهره آن مفهوم را به صورت ناقص در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند. رسم ناقص گاهی به بیان مصداق است، گاهی به بیان آثار و لوازم، و گاهی به تمثیل و... که نوعاً توضیحاتی قابل جمع و سازگارند. این تعدد و تغایر مادام که به تضاد و تعارض نینجامد، نه تنها مذبذوم نیست که امتیاز به‌شمار می‌رود؛ زیرا در فهم بهتر آن مفهوم یاری می‌رساند.^{۱۷}

ابهام مفهومی

دانستیم برای شناخت مفاهیم اخلاقی باید تمام گزاره‌های مرتبط با آن مفهوم را از متون دینی جمع‌آوری و یک‌جا بررسی کرد. این روش، ابهام مفهومی پاره‌ای از تعاریف مبهم را می‌زداید و آشنایی مؤثری ایجاد می‌کند. پرابهام‌ترین مفاهیم برای بشر گرفتار قوانین مادی، مفاهیم معنوی است.



پی نوشت ها:

۱. از جمله «اخلاق در قرآن» اثر محمد تقی مصباح یزدی، و نیز توشیهیکو ایزوتسو، «مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن» و «خدا و انسان در قرآن».
۲. حکم اخلاقی از موضوع و محمولی تشکیل شده است. موضوع حکم اخلاقی رفتار یا صفت اختیاری است و محمول آن یکی از مفاهیم خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست و وظیفه. آنچه ما در این بحث بدان پرداخته‌ایم، عمدتاً مفاهیمی است که در موضوع گزاره اخلاقی قرار می‌گیرد. گرچه در متون دینی گاهی عباراتی ناظر به تعریف مفاهیم محمولی نیز دیده می‌شود؛ مانند «الْحَقُّ مَا رَضِيَئُمُوهُ وَ الْبَاطِلُ مَا اسْخَطْتُمُوهُ» (مشهدی، ۵۷۱)، «إِنَّمَا الْخَيْرُ مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى، وَ عَمِلَ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ» (احمد بن علی طبرسی، ۴۵/۱)، «وَسُئِلَ عَنِ الْخَيْرِ مَا هُوَ؟ فَقَالَ لَيْسَ الْخَيْرُ أَنْ يَكْثُرَ مَالُكَ وَ وَذَكَرَ لَكِنَّ الْخَيْرَ أَنْ يَكْثُرَ عِلْمُكَ وَ أَنْ يَعْظُمَ حِلْمُكَ وَ أَنْ تُبَاهِيَ النَّاسَ بِعِبَادَةِ رَبِّكَ فَإِنْ أَحْسَنْتَ حَمِدَتَ اللَّهُ وَ إِنْ أَسَأْتَ اسْتَغْفَرَتَ اللَّهُ وَ لَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لِلرَّجُلَيْنِ رَجُلٌ أَذْنَبَ ذُنُوبًا فَهُوَ يَتَدَارَكُهَا بِالتَّوْبَةِ وَ رَجُلٌ يُسَارِعُ فِي الْخَيْرَاتِ وَ لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ التَّقْوَى وَ كَيْفَ يَقِلُّ مَا يُنْقَلُ» (نهج البلاغه، حکمت ۹۴)، «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُؤَلُّوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/۱۷۷)، «وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره/۱۸۹). لازم به ذکر است که بیشتر احکامی که در خلال این بحث بدان دست می‌یابیم، عیناً درباره مفاهیم محمولی اخلاقی و حتی در تعریف مفاهیم غیراخلاقی جاری است.
۳. در صورتی این تعاریف رسم ناقص شمرده می‌شود که تساوی مصداقی میان معرف و معرف و معرف تعریف شرط نباشد. بسیاری از محققان منطق این شرطیت را انکار کرده و تعریف به اعم را پذیرفته‌اند. در این باره پس از این سخنی خواهیم داشت. (ر.ک: شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)
۴. واژه «حله» گاهی به معنای مقدار (مرزهای کمی) به کار می‌رود: «سئل ع عن قول الله عز و جل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» ما حد هذا الذكر؟ فقال: من سبَّح في عقب كل فريضة تسبيح

الزهراء فاطمة س فقد ذكر الله ذكراً كثيراً» (مفید، المقنعه، ۱۴۰)، «ما حدّ المزلفة؟ قال ابو جعفر ع: حدّها ما بين المازمين الى الجبل الى حياض محسّر» (حر عاملی، ۱۷/۱۴)، «قُلْتُ لِلرَّجُلِ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ ع: مَا حَدُّ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يُعْطَى الرِّكَاهَ؟ قَالَ يُعْطَى الْمُؤْمِنُ ثَلَاثَةَ آلَافٍ ثُمَّ قَالَ أَوْ عَشْرَةَ آلَافٍ وَيُعْطَى الْفَاجِرُ بِقَدَرٍ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ يُنْفِقُهَا فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْفَاجِرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى» (همان، ۲۴۹/۹)، «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: مَا حَدُّ الْجَزِيَّةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَهَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُؤْتَفٌ لِأَنِّي أَنْ يَجُوزُوا إِلَيَّ غَيْرِهِ؟ قَالَ: ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ يَأْخُذُ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا يَشَاءُ عَلَى قَدْرِ مَالِهِ» (ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ۵۰/۲).

این واژه گاهی نیز به معنای آداب (مرزهای کیفی انجام عمل) به کار می‌رود؛ «وَعَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع بِالْمَدِينَةِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ خِوَانٌ وَهُوَ يَأْكُلُ فَقُلْتُ لَهُ مَا حَدُّ هَذَا الْخِوَانِ فَقَالَ إِذَا وَضَعْتَهُ فَسَمَّ اللَّهُ وَإِذَا رَفَعْتَهُ فَاحْمَدَ اللَّهُ وَقَمَّ مَا حَوْلَ الْخِوَانِ فَهَذَا حَدُّهُ» (طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۴۱).

واژه حد گاهی نیز به معنای کیفر مقرر که برای مجرم در نظر گرفته می‌شود (حدود شرعی) به کار می‌رود: «و سئل ابن عباس ما حد اللوطي؟ فقال ينظر إلى أرفع بناء في القرية فيرمى به منكسا ثم يتبع بالحجارة.»

در روایت زیر کلمه «حد» دو مرتبه استعمال شده؛ بار اول به معنای «تعریف» و بار دوم به معنای «کیفر مقرر شرعی»:

«أَنَّ عَلِيًّا ع سُئِلَ مَا حَدُّ السُّكْرَانِ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَدُّ؟ فَقَالَ: السُّكْرَانُ عِنْدَنَا الَّذِي لَا يَعْرِفُ نَوْبَهُ مِنْ نِيَابِ غَيْرِهِ وَلَا يَعْرِفُ سَمَاءَ مِنْ أَرْضٍ وَلَا أُخْتًا مِنْ زَوْجَتِهِ.»

۵. این ترکیب ۳۷ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در بیشتر این موارد، پس از ضمیر فصل، الف و لام مشاهده می‌شود، مگر آنکه کلمه بعد از ضمیر، مضاف باشد که امکان دریافت الف و لام ندارد؛ «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ» (آل عمران/۱۰)، «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۸)، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه ۶-۷). بنابراین در همه موارد، خبر جمله اسمیه، معرفه است.



۶. «فاذا كان الخبر معرفاً بـ (ال) فقد يفيد القصر الحقيقي و ذلك اذا كان الخبر خاصاً بالمتبداً، لا يتجاوزهُ إلى غيره تقول: «محمد الخاتم للانباء» فأنت ترى أن هذا الوصف لا يصدق على أحد غير سيدنا رسول الله (ص)... و قد يكون معرفاً بـ (ال) لا لاقادهُ القصر الحقيقي و انما لبيان كمال هذا الوصف فإذا قلت «زيد الاسد» و «فاطمه الزكيه» فأنت هنا تدعى ان زيدا هو الشجاع الكامل في الشجاعه و ان فاطمه هي الزكيه و هي الحريه بهذا الوصف و هذا كثير في اقوال البلاغاء..» (البلاغه فنونها و افنانها؛ فضل حسن عباس)؛ «ضمير الفصل هو ضمير رفع منفصل يوْتى به بين المبتدأ و الخبر، أو بين ما أصله مبتدأ و خير فيرفع الابهام بسبب دلالتة على أن الاسم بعده هو الخبر لما قبله من مبتدأ أو اصله مبتدأ و ليس صفه و لا بدلا و لاغيرهما من التوابع و المكملات التي ليست اصلية في المعنى؛ و فوق ذلك يفيد في الكلام معنى الحصر و التخصيص أو القصر أي إفادته اختصاص المسند إليه بالمسند، بمعنى جعل المسند مقصوراً على المسند إليه بحيث لا يتعداه إلى مسند آخر.» سيد جعفر سيد باقر الحسيني، *اساليب المعاني في القرآن*، ص ۱۸۹؛ «أولئك هم المفلحون: هم فصل، و فائدته الدلالة على أن الوارد بعده خير، لا صفة، و التوكيد و ايجاب أن فائدته المسند ثابتة للمسند إليه، دون غيره.» زمخشرى، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج ۱، ص ۴۶.

۷. علاوه بر آیات قرآن کریم، در روایات شیعه نیز همین مضمون را می توان یافت. با احتساب روایات، این چالش جدی تر و سنگین تر خواهد شد؛ «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا مِنْ خَلْقِهِ فِي أَرْضِهِ يُفْرَعُ إِلَيْهِمْ فِي حَوَائِجِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا آمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا وَ إِنَّ أَحَبَّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى اللَّهِ مَنْ أَعَانَ الْمُؤْمِنَ الْفَقِيرَ مِنَ الْفَقْرِ فِي دُنْيَاهُ وَ مَعَاشِيهِ وَ مَنْ أَعَانَ وَ نَفَعَ وَ دَفَعَ الْمَكْرُوهَ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» (حرانی، ۳۷۶)؛ «عَلَى بْنِ مُوسَى الرَّضَاعِ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ بِأَبْوَابِ السَّلَاطِينِ مِنْ نَوَّرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى وَجْهَهُ بِالْبُرْهَانِ وَ مَكَانَهُ فِي الْبِلَادِ لِيُدْفَعَ بِهِ عَنْ أَوْلِيَائِهِ وَ يُصْلَحَ بِهِ أُمُورَ الْمُسْلِمِينَ إِلَيْهِ يَلْجَأُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الضَّرْرِ وَ يُفْرَعُ دُوَالْحَاجَةِ مِنْ شِيَعَتِنَا وَ بِهِ يُؤْمِنُ اللَّهُ تَعَالَى رَوْعَتَهُمْ فِي دَارِ الظُّلْمَةِ أُولَئِكَ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا وَ أُولَئِكَ أَمْنَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» (مفيد، الأمالي، ۱۰۰)؛ «يَا كُمَيْلُ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ مَنْ قَالَ بِقَوْلِنَا فَمَنْ تَخَلَّفَ عَنَّا قَصَرَ عَنَّا وَ مَنْ قَصَرَ عَنَّا لَمْ يَلْحَقْ بِنَا وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَنَا فَفِي الدَّرَكِ الْاسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (عمادالدين طبري، ۲۶۲/۲)

۸. علاوه بر این شرایط، تمام شرایط موجود در روایات نیز باید گردآوری و بدان افزوده شود؛ از جمله: «مَنْ وَاسَى الْفَقِيرَ وَ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ حَقًّا.» (کلینی، ۱۴۷/۲)، «مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَاتُهُ وَ سَاءَتْهُ سَيِّئَاتُهُ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ حَقًّا» مجلسی، بحار الأنوار، ۵۴۹/۳۳، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي

وَصِيَّتِهِ لَهُ يَا عَلِيُّ سَبْعَةٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ وَأَبْوَابُ الْجَنَّةِ مُفْتَحَةٌ لَهُ مَنْ أَسْبَغَ وُضُوئَهُ وَ أَحْسَنَ صَلَاتَهُ وَ أَدَّى زَكَاةَ مَالِهِ وَ كَفَّ غَضَبَهُ وَ سَجَنَ لِسَانَهُ وَ اسْتَغْفَرَ لَذَنبِهِ وَ أَدَّى النَّصِيحَةَ لِأَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّهِ.»

۹. در این زمینه به تفسیر ابن عاشور در تفسیر آیه ۴-۲ انفال نیز مراجعه شود.

۱۰. مثلاً آیه شریفه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۰۶) حدی از ایمان را با شرک [خفی] نیز قابل جمع می‌داند.

۱۱. مشابه این مسأله در توصیف کافران نیز دیده می‌شود: «إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ* الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل/۲۷-۲۸). با این توصیف نمی‌توان مصداق کافر را از غیر کافر باز شناخت؛ یعنی این توصیف تعریف کافر به شمار نمی‌رود، بلکه حداکثر آثار برزخی کفر را نشان می‌دهد. این توصیف از خود مفهوم کافر ابهام بیشتری دارد.

۱۲. مسأله تعدد توصیفات درباره کافران نیز دیده می‌شود: «وَ وَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ* الَّذِينَ يَسْتَحْيُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (ابراهیم/۲-۳)، «وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا* الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَفْطِحُونَ سَمْعًا» (کهف/۱۰۰-۱۰۱)، «إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ* الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل/۲۷-۲۸).

همچنین در وصف بندگان خدا سه عبارت آمده است: «وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ* الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ* الصَّابِرِينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الْقَانِتِينَ وَ الْمُتَّقِينَ وَ الْمُتَّغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران/۱۵-۱۷)، «فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۷-۱۸)، «وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا* وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ رَبَّهُمْ سَجْدًا وَ قِيَامًا...» (فرقان/۶۳ تا آخر سوره).

در وصف خردمندان نیز این عبارات بیان شده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ* الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران/۱۹۰-۱۹۱)، «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ* الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَتَّقُونَ الْمُيْتَأَقِ* وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ



يُوصَل وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ * وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴿رعد/۱۹-۲۲﴾.

۱۳. در جای دیگری نیز به این گروه اشاره شده است: «إِلَّا الْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ * وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ * وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيَّوْمَ الدِّينِ * وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ ﴿معارج/۳۵-۲۲﴾.

۱۴. رک: قطب الدین الرازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۰۰؛ الحاشیة علی تہذیب المنطق، ص ۲۵۶؛ المنطق، ص ۱۲۳.

۱۵. رک: الشفا (المنطق)، البرهان، المقالة الأولى، الفصل الأول فی الدلالة علی غرض هذا الفن، ج ۳، ص ۵۲؛ اساس الاقتباس، ص ۴۱۵.

۱۶. شیوع این گونه تعاریف در آیات و روایات به حدی است که اصل در تعریف را مشخص می‌کند، مگر قرینه خارجی قاطعی داشته باشیم که تعریف موجود در متون دینی را جامع و مانع بدانیم. مثلاً روایت زیر در تعریف غیبت در کلام فقها بر تعریف حقیقی حمل شده است: «قال ابودر: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْغَيْبَةُ؟ قَالَ ص: ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُهُ.» (طوسی، الأمالی، ۵۳۷) در این باره رک: شیخ انصاری؛ المکاسب، ج ۱، ص ۳۲۱.

۱۷. به‌عنوان نمونه به توضیحاتی که در تعریف «عزت» در احادیث آمده است توجه کنید: «العز ان تذل للحق اذا لزمك» (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۲۸/۷۵)، «طاعه ولاة الامر تمام العز» (همان، ۱۴۱)، «و عزه ترک القول و القیل» (همان، ۴۱۳/۷۴)، «شرف المؤمن صلاته باللیل و عزه کف الاذی عن الناس» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۷۲/۱)، «لا عز ارفع من اللحم» (کلینی، ۱۹/۸)، «الصدق عز و الجهل ذل» (همان، ۲۶/۱)، «العز ادراک الانتصار» (تمیمی آمدی، ۴۷۸)، «وَ اعْلَمُ أَنَّ شَرَفَ الرَّجُلِ قِيَامُهُ بِاللَّيْلِ وَ عِزُّهُ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنِ النَّاسِ» (ابن بابویه، الخصال، ۷/۱).

این موارد هیچ کدام تعریف مفهومی عزت نیست، بلکه مصادیق، عوامل، شرایط، نشانه‌ها و جلوه‌های عزت را بیان می‌کند.

مشابه این موضوع را در تعریف تواضع در روایات می بینیم: «قُلْتُ: فَمَا حَدُّ التَّوَاضُّعِ؟ قَالَ: أَنْ تُعْطِيَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ مَا تُحِبُّ أَنْ يُعْطُوكَ مِنْهُ» (ورام بن ابی فراس، ۱۶۵/۲)، «قُلْتُ: مَا حَدُّ التَّوَاضُّعِ الَّذِي إِذَا فَعَلَهُ الْعَبْدُ كَانَ مُتَوَاضِعًا؟ فَقَالَ: التَّوَاضُّعُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ قَدْرَ نَفْسِهِ فَيَنْزِلُهَا مِنْزِلَتِهَا بِقَلْبٍ سَلِيمٍ لَا يُحِبُّ أَنْ يَأْتِيَ إِلَى أَحَدٍ إِلَّا مِثْلَ مَا يُؤْتَى إِلَيْهِ؛ إِنْ رَأَى سَيِّئَةً دَرَأَهَا بِالْحَسَنَةِ كَأَظْمِ الْغَيْظِ عَافٍ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (کلینی، ۱۲۴/۲)، «مَا التَّوَاضُّعُ؟ قَالَ ع: أَنْ تَرْضَى مِنَ الْمَجْلِسِ بَدُونِ شَرَفِكَ، وَأَنْ تُسَلِّمَ عَلَى مَنْ لَقِيتَ، وَأَنْ تَتْرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًّا.»

و نیز در تعریف زهد گفته شده است: «قيل لامير المؤمنين ع: ما الزهد في الدنيا؟ قال: تنكب حرامها» (مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۲۸۵/۸)، «قيل له ع: ما الزهد؟ قال: الرغبة في التقوى والزهادة في الدنيا» (ابن شعبه حرانی، ۲۲۵)، «وَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مَا الزُّهْدُ؟ فَقَالَ ع: الزُّهْدُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءٌ؛ فَأَعْلَى دَرَجَاتِ الزُّهْدِ أَدْنَى دَرَجَاتِ الْوَرَعِ وَأَعْلَى دَرَجَاتِ الْوَرَعِ أَدْنَى دَرَجَاتِ الْيَقِينِ وَأَعْلَى دَرَجَاتِ الْيَقِينِ أَدْنَى دَرَجَاتِ الرِّضَا وَإِنَّ الزُّهْدَ فِي آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ (لِكَيْ لَا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ)» (همان، ۲۷۸)، «قُلْتُ يَا جَبْرِئِيلُ فَمَا تَفْسِيرُ الزُّهْدِ؟ قَالَ: الزَّاهِدُ يُحِبُّ مَا [مِنْ] يُحِبُّ خَالِقَهُ وَ يُبْغِضُ مَا [مِنْ] يُبْغِضُ خَالِقَهُ وَ يَتَحَرَّجُ مِنْ حَلَالِ الدُّنْيَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى حَرَامِهَا فَإِنَّ حَلَالَهَا حِسَابٌ وَ حَرَامِهَا عِقَابٌ وَ يَرْحَمُ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ كَمَا يَرْحَمُ نَفْسَهُ وَ يَتَحَرَّجُ مِنْ [كَثْرَةِ] الْكَلَامِ فِيمَا لَا يَعْنيهِ كَمَا يَتَحَرَّجُ مِنَ الْحَرَامِ وَ يَتَحَرَّجُ مِنْ كَثْرَةِ الْأَكْلِ كَمَا يَتَحَرَّجُ مِنَ الْمَيْتَةِ الَّتِي قَدْ اشْتَدَّ نَتْنُهَا وَ يَتَحَرَّجُ مِنْ حُطَامِ الدُّنْيَا وَ زِينَتِهَا كَمَا يَتَجَنَّبُ النَّارَ أَنْ يَغْشَاهَا وَ أَنْ يَقْضِرَ أَمَالَهُ وَ كَانَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ أَجَلُهُ.»



منابع و مأخذ:

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دارسیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد؛ الجعفریات (الأشعثیات)، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه، بی تا.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۵. _____؛ الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۶. _____؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دارالشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
۷. _____؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا.
۸. _____؛ من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۰. ابن عربی، محیی الدین محمد؛ تفسیر ابن عربی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ایباری، ابراهیم؛ الموسوعه القرآنیة، بی جا، مؤسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ق.
۱۴. استرآبادی، محمد بن علی؛ آیات الأحکام، تهران، مکتبه المعراجی، بی تا.
۱۵. ایزوتسو، توشیهیکو؛ خدا و انسان در قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱ش.
۱۶. _____؛ مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، تهران، فروزان روز، ۱۳۸۸ش.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۱۸. بلاغی نجفی، محمد جواد؛ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

۲۲. حر عاملی، محمدین حسن؛ وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۳. حرانی، ابن شعبه؛ تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲۴. حسینی، سید جعفر سید باقر؛ اسالیب المعانی فی القرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۷ق.
۲۵. حمیری، عبدالله بن جعفر؛ قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ق.
۲۶. ديلمی، حسن بن محمد؛ ارشاد القلوب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۷. _____؛ اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۲۸. رازی، فخر الدین؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن، لبنان، دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۳۰. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی؛ النوادر، قم، دارالکتاب، بی تا.
۳۱. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۳۲. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۳. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۳۴. شبر، سید عبدالله؛ تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالبلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
۳۵. شعیری، محمدین محمد؛ جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة، بی تا.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ منیة المرید، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۷. شیرازی، سید محمد؛ تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۴۱. طبرسی، علی بن حسن؛ مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ش.
۴۳. _____؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.



۴۴. طبری آملی، محمد بن ابی القاسم؛ بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۳ق.
۴۵. طوسی، محمدبن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث، بی تا.
۴۶. _____؛ الأمالی، قم، دارالتقافه، ۱۴۱۴ق.
۴۷. عدة من العلماء؛ الأصول الستة عشر، قم، دارالشبستری للمطبوعات، ۱۳۶۳ش.
۴۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعة؛ تفسير نور الثقلين، قم، اسماعيليان، ۱۴۱۵ق.
۴۹. علی بن موسى (امام هشتم)؛ صحيفة الإمام الرضا عليه السلام، مشهد، كنگره جهانى امام رضا عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
۵۰. فتال نيشابورى، محمد بن احمد؛ روضة الواعظين و بصيرة المتعظين، قم، انتشارات رضى، ۱۳۷۵ش.
۵۱. فرات كوفى، ابوالقاسم فرات بن ابراهيم؛ تفسير فرات الكوفى، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ۱۴۱۰ق.
۵۲. فيض كاشانى، ملا محسن؛ الأصفى فى تفسير القرآن، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۱۸ق.
۵۳. _____؛ التفسير الصافى، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۵۴. فيضى دكنى، ابوالفضل؛ سواطع الإلهام فى تفسير القرآن، قم، دار المنار، ۱۴۱۷ق.
۵۵. كراچكى، محمد بن على؛ كنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۵۶. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافى، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۵۷. كوفى اهوازى، حسين بن سعيد؛ المؤمن، قم، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴
۵۸. مازندراني، محمد صالح بن احمد؛ شرح الكافى، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۲ش.
۵۹. مجلسى، محمد باقر؛ مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ۱۴۰۴ق.
۶۰. _____؛ بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۳ق.
۶۱. مراغى، احمد بن مصطفى؛ تفسير المراغى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بی تا.
۶۲. مصباح يزدى، محمد تقى؛ اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۴ش.

۶۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸ق.
۶۴. مفید، محمد بن محمد؛ الإختصاص، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۵. _____: الأملی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۶. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ زیدة البیان فی تفسیر القرآن، تهران، کتابفروشی مرتضوی، بی تا.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۶۸. منسوب به علی بن موسی امام هشتم علیه السلام؛ الفقه المنسوب الی الإمام الرضا علیه السلام، مشهد، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۶ق.
۶۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت، ۱۴۰۹ق.
۷۰. نجفی خمینی، محمد جواد؛ تفسیر آسان، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۷۱. نوری، حسین بن محمد تقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
۷۲. واربرتن، نایجل؛ اندیشیدن؛ فرهنگ کوچک سنجشگرانه اندیشی، ترجمه: محمد مهدی خسروانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
۷۳. ورام بن ابی فراس، محمدبن عیسی؛ مجموعه ورام - آداب و اخلاق در اسلام، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.