

نقد تبیین غیر امید بخش مفسران از آیه امید آفرین قرآن

سیده فاطمه کیایی *

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۲ - تاریخ تأیید: ۹۷/۰۶/۱۶

چکیده

مفسران در تبیین معنای «لایرجون لقاءنا» در آیه هفتم سوره یونس احتمالات مختلفی شامل خوف، طمع، توقع و تصدیق را مطرح کرده‌اند. در این میان «خوف» از جمله مفاهیمی است که حمل آن بر رجاء با چالش و ابهام جدی مواجه است؛ زیرا بررسی قرآنی چون معنای وضعی لغت رجاء و قرائن درون متنی مبتنی بر محور همنشینی نشان می‌دهد رجاء حداقل در این آیه به خصوص با خوف معادل نیست. مشکل دیگری که به نحوی شامل اکثر خوانشهای تفسیری این آیه از جمله خوانش مورد بحث می‌شود عدم توجه به رویکرد انگیزشی آیه در تبلیغ آخرت‌گرایی امید محور، به جای آخرت باوری استدلال محور است، نکته‌ای که علی‌رغم دارا بودن موبداتی چون گزینش و چینش واژگانی آیه در تفاسیر مفعول مانده و مورد بی توجهی قرار گرفته است. به عبارت دیگر در حالیکه با مطالعه تفاسیر ذهن مخاطب معطوف معادباوری و تبعات ناگوار معادگریزی به عنوان یک اصل اعتقادی می‌گردد، آیه سعی دارد پنجره دیگری غیر از آنچه معاد را به عنوان یک باور و اصل اعتقادی لازم الاطاعه می‌نمایاند به روی مخاطب بگشاید و قوای ذهنی او را نسبت به ظرفیت امیدبخش معاد تهییج و در یک کلام معادگرایی و نه معادباوری را ترویج نماید. این نوشتار با هدف تقریر و تحلیل دیدگاه ناظر به معادل انگاری رجاء با خوف و همچنین طرح این ادعا که این آیه به خصوص با موضوع محوری معاد در صدد ایجاد گرایش و نه بینش نسبت به حیات اخروی است به سامان رسیده است.

واژگان کلیدی: خوف و رجاء در قرآن؛ امید در قرآن؛ آیات امیدبخش قرآن؛ آیه هفتم سوره یونس.



۱- پیش‌گفتار و بیان مساله

آیه هفتم سوره یونس چنین است: «لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ»^۱ این آیه در بیان واکنش عده‌ای از مخاطبان وحی نسبت به حیات اخروی از تعبیر: «لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا»، استفاده می‌کند. اگر لقاء را بر آخرت تطبیق نماییم گزاره قرآنی مذکور می‌تواند حاوی این پیام باشد که نشئه اخروی اساساً مرحله‌ای است که قابلیت امید آفرینی داشته و آدمی می‌تواند در مقابل آن موضعی امید ورزانه اتخاذ نماید. در واقع لزوم داشتن نگاهی امیدوارانه به آخرت که آیه از آن با نام روز دیدار و وصال یاد می‌کند هرچند نه از منطوق ولی از مفهوم و فحوای پیام به راحتی قابل برداشت است. استفاده از واژگان امید و وصال در بافتی که سخن از معاد است نشان می‌دهد که گوینده سعی دارد ضمن زدودن نگاه بدبینانه به معاد دیدگاهی مثبت اندیشانه را نسبت به این مقوله به ظاهر هول انگیز درمخاطب ایجاد نماید. آنچه می‌تواند این ادعا را تقویت نماید با دقت در محور همنشینی واژگان که امید با «رضایت» و «اطمینان» قرین شده، قابل استفاده است. در واقع تمامی واژگانی که در این بافت قرآنی ناظر به معاد، به کار رفته‌اند دارای بار مثبت عاطفی هستند و به همین دلیل به آیه لحنی ترغیبی و تشویقی بخشیده‌اند.

وقتی در آیه می‌خوانیم «کسانی که امید به لقاء ما ندارند و به حیات دنیوی رضایت داده و بر آن اطمینان نموده‌اند...»، فحوای کلام می‌تواند این باشد که باید به جای دنیا به حیات اخروی اعتماد کرد و بر آن تکیه نمود. یعنی آخرت می‌تواند مایه امیدواری انسان باشد و حس رضایت طلبی و اعتماد ورزی آدمی را پاسخی درخور دهد. بار عاطفی و احساسی تمامی واژگان به کار رفته در متن پیام شامل: امید، وصال، رضایت و اطمینان، نشان می‌دهد گوینده به قصد امید آفرینی و انگیزه بخشی وارد تعامل با مخاطب خود شده است، نکته‌ای که به نظر می‌رسد در خوانش مفسران از آیه تا حد زیادی مغفول مانده و مورد بی‌توجهی قرار گرفته است.

در نوشتار پیش رو صرفاً به تقریر و تحلیل دیدگاه مفسرانی که لقاء را با خوف معادل پنداشته‌اند می‌پردازیم و بررسی توصیفی تحلیلی سایر دیدگاه‌ها را در نوشتاری دیگر پی خواهیم گرفت.

۱. آن‌ها که انتظار [رستخیز و] لقای ما را ندارند و به زندگی دنیا دلخوش گشته و به آن اطمینان یافته‌اند و کسانی که از نشانه‌های [قدرت] ما غافلند (نک: طاهری قزوینی، ۱۳۸۰: ۲۰۹)

۲- پیشینه مطالعات

بررسی پیشینه موضوع نشان می‌دهد که مطالعات در حوزه آخرت کمتر با تمرکز بر بعد امید ساز آن صورت گرفته و بیشتر به مسائلی چون: پیامدهای انکار معاد؛^۱ تردیدناپذیر بودن معاد؛^۲ معاد جسمانی؛^۳ کیفیت توازن اعمال؛^۴ حکمت معاد^۵ شیوه‌های حسابرسی^۶ و همچنین موضوعات جاودانگی عذاب اخروی^۷ اختصاص یافته است. مقالاتی نیز در حوزه تناسب معنایی آیات معاد تدوین شده که از آن جمله می‌توان به مقاله زاهدی فر (۱۳۹۶)^۸ تحت عنوان بررسی تناسب معنایی آیات سوره قیامت اشاره کرد. آیات مربوط به قیامت از منظر گفتمانی نیز در مقاله سیدی و حامدی شیروان (۱۳۹۱) مورد بررسی قرار گرفته و نویسندگان «قاطعیت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت»، «تأکید بر سهمگین و وحشتناک بودن» آن، «قطعی بودن وقوع قیامت» و بطور کلی «صراحت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت و عدم ابهام و پوشیده‌گویی [که] نشان از اهمیت بسیار این روز بزرگ دارد» را به عنوان نتیجه بررسی گفتمان محور آیات قیامت ذکر می‌کند.^۹ در مقاله‌ای که کشاورز و زهری (۱۳۹۳) تحت عنوان «ماهیت، اهداف، اصول و روشهای معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم» تألیف کرده‌اند، «اثر تربیتی مترتب بر معاد»، «اهداف اعتقاد به معاد» و همچنین «روش‌هایی که قرآن برای نهادینه کردن باور به معاد برگزیده مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که معاد به عنوان مقوله‌ای که از دیدگاه قرآن دارای «ظرفیتی امید آفرین» است کمتر مورد توجه و واکاوی قرار گرفته، هرچند معدود آثاری در حدی گذرا و بسیار موجز به این موضوع پرداخته‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به پژوهش علمی و نائمی اشاره کرد که در بررسی مقایسه‌ای مفهوم رجا در قرآن و مزامیر، ذیل عنوان «متعلقات رجاء»، امید به قیامت را

۱. نک: قاسمی: ۱۳۹۵.

۲. نک: قاسمی: ۱۳۹۵.

۳. نک: میرشفیعی: ۱۳۹۴؛ شریفی و خوانین زاده: ۱۳۹۴؛ خوش صحبت: ۱۳۹۳.

۴. نک: غلامپور و خلف مراد: ۱۳۹۳.

۵. نک: بطحائی گلپایگانی: ۱۳۹۳.

۶. نک: خرمی و بابایی قاسم‌خیلی: ۱۳۹۰.

۷. نک: محمودآبادی و بلانیا: ۱۳۸۹.

۸. نک: زاهدی فر، سیفعلی: ۱۳۹۶.

۹. نک: سیدی و حامدی شیروان، ۱۳۹۱: ۲۰.

مطرح و آیه ۳۶ عنکبوت را به عنوان شاهد مثال می‌آورند.^۱ در اثر دیگری کهبخاری آرائی و همکاران (۱۳۹۴) تحت عنوان «بررسی مفهوم امید در قرآن و نقش آن در تربیت انسان» تألیف کرده، نویسنده امید را به دو بخش امید مطلوب و نامطلوب تقسیم می‌کند و در بیان متعلقات امید مطلوب به موردی چون امید به آخرت اشاره می‌کند.^۲

در خصوص موضوع امید از منظر قرآن نیز نگارنده به اثری که مشخصاً به مساله معاد به عنوان موضوعی امیدآفرین پرداخته باشد برنخورد. البته در یک پژوهش تطبیقی با عنوان «ابعاد سه گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم»^۳ نویسنده سعی در تطبیق شاخصه‌های امید از منظر روانشناسان با دیدگاه قرآن دارد. در اثر دیگری نیز در موضوع امید تحت عنوان «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روانشناسی مثبت‌گرا»^۴ نویسنده وجوه تشابه و تمایز مبانی امید در علم روانشناسی و علوم اسلامی را مورد بررسی قرار داده است.

۳- چهارچوب نظری بحث

«در نص چهارگونه روابط درون متنی وجو دارد که عبارتند از: روابط منطقی، روابط دستوری، روابط معنایی و روابط کاربرد شناختی». در این میان روابط همنشینی و جانشینی به عنوان زیر مجموعه روابط معنایی از جمله ابزارهایی است که مفسر را با قابلیت‌های معنایی بیشماری مواجه می‌سازد. روابط معنایی به آن دست از روابطی اطلاق می‌شود که در آن «مفاهیم یا گزاره‌های موجود در متن معانی یکدیگر را روشن می‌سازند.» (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۳-۲۲۴) این دو نوع رابطه برای نخستین بار در علم زبان شناسی توسط فردینان دو سوسور مطرح شد.^۵ رابطه همنشینی رابطه عناصری است که روی زنجیره گفتار در کنار هم قرار می‌گیرند و بر سازگاری نشانه‌ها در کنار هم دلالت دارند؛ به عبارت دیگر از در کنار هم نشستن نشانه‌ها معلوم می‌شود چه معنایی به دست می‌آید. محور همنشینی ارتباط نشانه‌ها را با یکدیگر بیان می‌کند و از همین ارتباط است که معنای نهایی حاصل می‌شود؛ مانند «او گل سرخ را به همسرش داد» (دلالت بر عشق) و

۱. نک: علمی و نائمی، ۱۳۹۵: ۱۵۷.

۲. نک: خاری‌آرائی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۴۰.

۳. نک: پرچم و همکاران: ۱۳۹۲.

۴. نک: بهشتی و همکاران: ۱۳۸۹.

۵. نک: وفايي و علی نوري، ۱۳۸۹: ۱۰۰؛ اسکولز، ۱۳۸۳: ۳۸.

«گل سرخ خیلی زود پژمرده می‌شود.» (دلالت بر آسیب پذیری)^۱ در واقع «واحد‌های هم‌نشین واحد‌هایی هستند که انتقال معنا بین آنها صورت می‌گیرد؛ یعنی در اثر انتقال معنا یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را در برمی‌گیرد و گاه این انتقال تا جایی است که حضور واحد مجاور را حشو می‌سازد.» (لطفی و میر سیدی، ۱۳۹۴: ۱۳۸؛ صفوی، ۱۳۷۹: ۲۴۵-۲۴۶)

تشکیل نص محصول هم‌نشینی و جانشینی عناصر آن است؛ یعنی نص مبتنی بر ترکیب و گزینش عناصر زبانی است که شکل می‌گیرد. «به اعتقاد سوسور عناصر زبانی دو گونه ارتباط دارند: گزینش، ترکیب. گزینش بر اساس تشابه، تفاوت، ترادف و تضاد ایجاد می‌شود. در حالیکه ترکیب ساختار جمله بر اساس هم‌نشینی انتخاب می‌شود. هر گوینده یا نویسنده‌ای اجزای گفتار را از میان موارد مشابه برمی‌گزیند و آنها را با ترتیب خاصی کنار هم می‌چیند. این گزینش اجزاء گفتار از میان موارد مشابه و ترکیب آنها موجب پدید آمدن معنا می‌شود. گزینش به محور جانشینی در نظام زبان و ترکیب هم به محور هم‌نشینی در آن مربوط می‌شود.» (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۵) «محور هم‌نشینی در اصل ترکیب این با آن است و حال آنکه محور جانشینی گزینش این یا آن است.» (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۶) این محور، بر قواعد ساختاری زبان استوار است و محور دستور و تجلی قواعد دستوری قلمداد می‌شود و اختلال در روابط هم‌نشینی موجود میان واحد‌های هر ساخت سبب می‌شود که ساخت جمله ناساز گردد.^۲

بنابراین از جمله قرائتی که می‌تواند بر معنای یک واژه پرتوافکنی نماید و مولفه‌های معنایی آن را آشکار سازد واژگانی هستند که در یک جمله با واژه مورد نظر هم‌نشین شده‌اند. در آیه ۷ سوره یونس با توجه به اینکه «رجاء» با دو واژه «رضایت» و «اطمینان» هم‌نشین شده است می‌توان به این نتیجه رسید که این دو واژه از جمله مولفه‌های معنایی رجاء مد نظر گوینده هستند؛ از این رو هرگونه تبیینی از رجاء باید با نظر داشت به محور هم‌نشینی آن صورت بگیرد. بررسی خوانش‌های تفسیری آیه از جمله اشاره به «خوف» در تبیین آیه نشان می‌دهد که مفسران بدون توجه به این محور به دلالت یابی آیه پرداخته‌اند که این امر منجر به عدم انعکاس رسالت آیه در ترسیم نمایی امیدبخش و انگیزه بخش از معاد شده است.

نوشتار پیش رو ضمن اینکه به تقریر دیدگاه ناظر به معادله رجا با خوف می‌پردازد در تلاش

۱. نک: عبدی و دریانورد، ۱۳۹۲: ۱۳۶؛ محمد پور، ۱۳۹۰: ۱۲۶؛ چندلر، ۲۰۱۰.

۲. نک: گلی ملک آبادی، خاقانی و شکرانی، ۱۳۹۴: ۶۸؛ صفوی، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰.

است به تحلیل این دیدگاه با تکیه بر قرائن درون متنی آیه شامل «محور همنشینی» و «معنای لغوی رجاء» و همچنین برخی قرائن برون متنی ناظر به سازه‌های امید از منظر روانشناسان مبادرت نماید.

۴- بحث و بررسی

۴-۱- رجاء به معنای: خوف

گروهی از مفسران که شاید بتوان گفت اکثریت آنها را نیز شامل می‌شوند از عباراتی چون «لایخافون لقاءنا»، «لایخشون عقاب الله»^۱ و سایر عبارات مشابه در تفسیر آیه استفاده کرده‌اند. شایان ذکر است در میان تفاسیر مختلفی که مورد بررسی قرار گرفت معانی دیگری چون «خوف به علاوه امید»^۲ و «توقع: (حسن یا سوء لقاء)»^۳ و همچنین تصدیق^۴ نیز مشاهده گردید؛

۱. لایخشون لقاءنا یعنی البعث و الحساب (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۲۲۷)؛ لایخافون لقاءنا يوم القيامة (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۱/ ۶۲) إن الذین لایخشون عقاب الله (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۲/ ۱۰۵)؛ ثم شرع فی شرح أحوال من لایؤمن بالمعاد و من یؤمن به فقال: إنَّ الذینَ لا یُرْجُونَ لقاءنا عن ابن عباس و مقاتل و الكلبی: معناه لایخافون البعث (نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق: ۳/ ۵۶۱)؛ لایرْجُونَ لقاءنا: أی لا یخافون عقابنا. وقیل: اللقاء: شهود المحشر (ابن ملقن، ۱۴۰۸ق: ۱۶۳)؛ فلا یتوقعونا لجزاء فلا یتقون. (مهناهی، ۱۴۰۳ق: ۱/ ۳۳۱)؛ لایخافون سوء العاقبة لئلا ینکارهم البعث (سیواسی، ۱۴۲۷ق: ۲/ ۱۶۷)؛ لایخافون البعث (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۲/ ۳۱۸) به نقل از ابن عباس)؛ لایخافون الحساب و البعث (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق: ۵/ ۳۲۲)؛ لایخافون البعث (واحدی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۴۹۰)؛ لایخافون و لایخشون (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۷۵) لایخافون لقاءنا بالبعث بعد الموت، ویقال: لا یقرون بالبعث بعد الموت (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۱/ ۳۳۶)؛ لایخافون لقاءنا (خزرجی، ۱۴۲۹: ۱۶۳)؛ قال ابن عباس: لایخافون البعث (رسعی، ۱۴۲۹ق: ۱۲/ ۳)؛ لایرْجُونَ: أبوعبیده: لایخافون... لقاءنا: الحساب والعرض، وقیل: لقاء الله. هم الذین أیسواعن لقاءه لجهلهم به. (جرجانی، ۱۴۳۰: ۱/ ۸۱۴)
۲. لایخافون فراقنا، و لا یرجون وصالنا (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸م: ۲/ ۶۸)؛ امید ندارند به ثواب و عقاب (کاشانی، ۱۳ش: ۴/ ۳۵۵)؛ یعنی لایخافون عقابنا و لا یرجون ثوابنا (نعلبی، ۱۴۲۲ق: ۵/ ۱۲۰)
۳. نسفی، ۱۴۱۶ق: ۲/ ۲۲۲؛ ابوحیان، ۱۴۰۷: ۷/ ۱۴۱۵؛ خازن، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۴۲۹؛ محلی، ۱۴۱۶ق: ۱۲/ ۲؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق: ۷/ ۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۸۵؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش: ۵/ ۲۲۰؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش: ۳/ ۲۳۵؛ طوسی: ۴۱/ ۳۴۱؛ تفسیر البغوی، ۱۴۲۰: ۲/ ۴۱۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/ ۹۹؛ المرغنی، بی تا: ۷۰/ ۱۱؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۳: ۲/ ۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۳۹۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۳/ ۱۰۶
۴. میبیدی، ۱۳۷۱ش: ۴/ ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۴/ ۱۰- ۱۵؛ البته در برخی تفاسیر مانند: بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۳/ ۱۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۳۹۵؛ شریف لاهیجی، ۳۴۱/ ۲؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۴۷/ ۲؛ المرغنی، بی تا: ۷۰/ ۱۱؛ شوکانی ۱۴۱۴ق: ۳/ ۲۰۹؛ شعرانی: ۲/ ۶۲۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۳/ ۱۷۶۷ و صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۴/ ۲۱ می‌توان چنین برداشت نمود که خوانش مفسر دلالت بر معادل انگاری رجاء با تصدیق دارد.

اما تنها تعداد کمی از مفسران از تعبیر اشتیاق^۱ که با معنای متبادر از ظاهر کلمه همخوان است و کاربرد اولیه آن را تأیید می‌کند،^۲ استفاده کرده بودند.

۴-۲- تحلیل معادله معنایی بر اساس قرائن لغوی و درون متنی:

۴-۲-۱- معنای لغوی

استفاده از عباراتی دال بر معادل بودن رجاء با خوف و ترس، در حالی بیشترین بسامد را در تفاسیر این گروه از مفسران دارد که بررسی معنای لغوی واژه نشان می‌دهد این کلمه در زبان عرب در مقابل یاس به کار می‌رود و به گمان و پنداری می‌گویند که اقتضای رسیدن به شادی در آن هست: «و الرجاء؛ بالمعنى ضد اليأس. قال الراغب: هو ظنٌ يقتضى حصول ما فيه مسرة»؛^۳ و یا انتظار و توقع بهره بردن از آنچه مقدماتش قبلاً فراهم شده: «وقال الجرجاني: هو ترقبُ الانتفاع بما تقدم له سبباً ما» (الزبيدي، ۱۸: ۲۲۸)؛ و یا ظن به اتفاق رویدادی خیر: «أن الرجاء هو الظن بوقوع الخير...» (عسگری، ۱۴۱۲: ۶۷)؛ بنابراین با وجود اینکه رجاء در اصل برای انتظار و توقع حصول یک امر خوشایند و مطلوب استعمال می‌گردد. در خوانش تفسیری این گروه از مورد توجه قرار نگرفته است.

اشکال دیگری که به زعم نگارنده بر این نحو برداشت تفسیری وارد است مشهود نبودن لحن انگیزشی و ترغیبی مندرج در فحوای پیام است. وقتی در توصیف عده‌ای از مردم می‌فرماید آنان کسانی اند که به دیدار ما امید ندارند و به دنیا راضی‌اند و به آن اطمینان می‌کنند، یعنی به جای حیات دنیوی، حیات اخروی است که قابلیت این را دارد که مایه امیدواری آدمیان گردد و رضایت و اطمینان آنان را جلب نماید.

۴-۲-۲- قرینه همنشینی

در واقع باهم‌آیی واژه رجاء با رضایت و اطمینان با استناد به قرینه «همنشینی» نشان می‌دهد مراد گوینده از امید آن چیزی است که باعث کسب رضایت و اطمینان می‌گردد. به عبارت بهتر

۱. نک: قشیری، ۲۰۰۰م: ۸۱/۲.

۲. در برخی از این تفاسیر به معادل‌هایی چون امید، طمع و آرزوی ثواب «لا يرجون ما وعد للخلق من الثواب، ولا يربغون فيما يرجي و يطمع من الرغائب (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۲/۶)؛ لقاء جزائنا و معناه لا يطمعون فيثوابنا (طبرسی ۱۳۷۲ش: ۱۴۰/۵)؛ اشاره شده که نشان می‌دهد به معنای لغوی رجاء یعنی حصول امری مسرت بخش توجه شده است. در واقع معنای متبادر از ظاهر کلمه «الظاهر أن الرجاء هو التأميل و الطمع أي: لا يؤملون لقاء ثوابنا و عقابنا» (ابو حیان، ۱۴۲۰ ق: ۱۶/۶؛ سعدی، ۱۴۰۸ ق: ۴۰۸) از نگاه این عده از مفسران دورنمانده است.

۳. نک: الزبيدي، ۱۸: ۲۲۸.

وقتی گوینده در شرح حال این عده می‌گوید آنها ناامید به معاند و به دنیا اطمینان کرده و از آن راضی هستند یعنی آنها که از معاد نا امیدند رضایت و اطمینانشان را از دنیا طلب می‌کنند. نتیجه این می‌شود که رضایت و اطمینان از مؤلفه‌های امید و جزء اجزاء سازنده آن امیدی هستند که مد نظر گوینده می‌باشد. در اینصورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان امید با مؤلفه‌های مدنظر گوینده را با خوف معادل دانست؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. وقتی در سیاق مختص به معاد آن را لقاء الله می‌خواند و عدم امید ورزی بدان که لازمه‌اش تکیه و اعتماد به دنیاست مذموم شمرده می‌شود «اولئک ماواهم النار بما كانوا یکسبون» (یونس/۸) یعنی امیدورزی که همان اطمینان و رضایت است باید به عقبی تعلق گیرد. پس این امیدورزی به عقبی است که مورد تمجید و تجلیل قرار گرفته است. این تمجید مستتر در پیام متن یا همان فحوای کلام، چون بر امیدورزی که آن نیز دارای دو شاخصه رضایت و اطمینان است استوار گردیده است، تنها چیزی که نمی‌تواند به ذهن مخاطب متبادر نماید خوف است؛ زیرا تمامی واژگان سلبی موجود در آیه وقتی به وجه اثباتیشان حمل شوند همگی دارای بار مثبت عاطفی می‌شوند که قادرند احساسات و هیجانات مثبت ایجاد نمایند و لحنی تشویقی- ترغیبی به پیام بدهند. وقتی گوینده در سیاقی که در آن از حیات اخروی سخن می‌گوید واژگانی چون امید، وصال، اطمینان و رضایت را برمی‌گزیند و تصویری از معاد در قالب چنین کلماتی در مرئی و منظر مخاطب قرار می‌دهد، یعنی سعی دارد شنونده از دریچه تازه‌ای به موضوع بنگرد و به درک و دریافتی شوق انگیز و مسرت بخش از آن دست یابد. بنابراین استفاده گوینده از واژه رجاء و اراده خوف از آن که در برخی کتب لغت به عنوان یکی از کاربرهای رجاء بدان اشاره شده، نامحتمل می‌نماید.

نکته حائز توجه در کتب لغتی که رجاء را با خوف معادل دانسته‌اند توجیهی است که در خصوص این معنا ارائه داده‌اند:

رَجَوْتُهُ: (أَرْجُوهُ) (رَجَوْتُ) عَلَى فِعُولٍ أُمَّلْتُهُ أَوْ أَرَدْتُهُ قَالَ تَعَالَى «لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» أَيْ لَا يَرِيدُونَهُ؛ وَ الْأَسْمُ (الرَّجَاءُ) بِالْمَدِّ وَ (رَجَيْتَهُ) (أَرْجِيهِ) مِنْ بَابِ رَمَى لَغَةً وَ يَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الْخَوْفِ لِأَنَّهُ رَجَوْتُ أَنَّهُ لَا يَدْرِكُ مَا يَتَرَجَّاهُ. (الفيومي، ۱۴۱۴: ۲/ ۲۲۱)

طبق این نظر، رجاء در اصل به معنای آرزو نمودن یا اراده نمودن و خواستن به کار می‌رود و استعمال آن در معنای خوف بدلیل این است که فرد امیدوار از عدم دسترسی به مطلوب خود هراسان است. پس دلالت رجاء بر خوف دلالتی اصلی نیست؛ بلکه چون در امیدوار بیم نرسیدن به مطلوبش وجود دارد رجاء

به معنی خوف استعمال می‌گردد. این برداشت لغوی نشان می‌دهد که نمی‌توان خوف را جزء مؤلفه‌های ساختاری امید برشمرد و آن را در قوام مفهوم امیدواری دخیل دانست. در یکی از تفاسیر به مقارنه حالت خوف با رجاء اشاره شده^۱ که این تعبیر مقارنه به شکل واضحی تأیید می‌کند نسبتی که بین خوف با رجاء می‌توان برقرار نمود از حوزه دلالت لفظی کاملاً خارج است.

از جمله قرائن دیگری که می‌تواند این مساله را که رجاء همواره بر وجود متعلق نیکو و مطلوب دلالت می‌نماید مؤکد گرداند، کاربرد آن در عرف قرآن است:

«لایرجون نشورا» (فرقان/۴۰): «ماكنت تَرْجُونَ أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ» (قصص/۹۸۶): «لَا تَرْجُونَ لِلْهَوَاقِرِ» نوح/۱۳: «لَا يَرْجُونَ حِسَابًا» (نبأ/۲۷): «لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (جاثیه/۱۴): «يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ» (فاطر/ ۲۹) «لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» (نور/۶۰): «يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ» (اسرى/۵۷): «تَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ» (نسا/۱۰۴) «يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره / ۲۱۸): «يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» (ممتحنه / ۶): «يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب/۲۱): «يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ» (عنكبوت/۵): «يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا» (كهف/۱۱۰)

ایام الله، تلقی کتاب، وقار، تجارت بی ضرر، نکاح، رحمت و لقاء الله از جمله متعلقات رجاء هستند که استعمال واژه در معنای اصلی خود یعنی همان امر مطلوب و پسندیده را به وضوح تأیید می‌نمایند. شاید موردی که بیش از سایر نمونه‌ها به اینکه رجاء متعلق مطلوب و پسندیده را در برمی‌گیرد تصریح دارد، آیه ۵۷ اسرى باشد که در آن رحمت متعلق رجاء و عذاب متعلق خوف قرار گرفته است.

در این میان برای اینکه بتوان مفعولیت «نشور» و «حساب» را به عنوان مقوله‌ای مطلوب برای رجاء توجیه نمود نیاز به تأمل بیشتری وجود دارد. در مورد نشور باید به این نکته توجه داشت که این کلمه در اصل به معنای حیات یا تجدید حیات است. «رِيحٌ نُّشُورٌ وَ رِيحٌ نُّشُورٌ نُّشُورٌ نُّشُورًا» من باب قعد: اى عاش بعد الموت» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۹۳/۳): نُشُورٌ: مصدر است لازم و متعدی هر دو آید: فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (فاطر: ۹). با آن آب سرزمین مرده را زنده کردیم؛

۱. نک: العالی، ۱۴۱۸: ۲۳۶/۳.

زنده شدن مردگان نیز همانطور است. بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا (فرقان، ۴۰)؛ بنابراین زنده شدن و حیات معنایی است که این کلمه برای دلالت بران وضع شده است. استعمال نشور در آیه سوم سوره فرقان «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا» موید این معناست که نشور فی نفسه می تواند امری مطلوب و پسندیده قلمداد گردد. فلذا معمولیت آن برای رجاء موجه می گردد؛ اما آنچه می تواند استعمال این واژه را با نظر به معنای ما وضع له آن با پرسشی جدی مواجه نماید آیه ۲۷ نبأ است؛ چرا که در این آیه «لَا يَرْجُونَ حِسَابًا» حساب که نمی توان آن را فی نفسه مقوله ای مورد خواست و مطلوب ارزیابی نمود به عنوان مفعول رجاء قرار گرفته است. فخر رازی ذیل تفسیر این آیه به بیان مطالبی می پردازد که با نظر داشت به عدم تناسب معنای وضعی رجاء با معنای استعمالی آن در آیه مطرح شده است:

الأول: و هو أن الحساب شيء شاق على الإنسان، و الشيء الشاق لا يقال فيه إنه يرجي بل يجب أن يقال: إنهم كانوا لا يخشون حساباً و الجواب من وجوه: أحدها: قال مقاتل و كثير من المفسرين قوله لا يرجون معناه لا يخافون، و نظيره قولهم في تفسير قوله تعالى: ما لكم لا ترجون لله وقاراً [نوح: ۱۳] و ثانيها: أن المؤمن لا بد و أن يرجو رحمة الله لأنه قاطع بأن ثواب إيمانه زائد على عقاب جميع المعاصي سوى الكفر، فقوله: إنهم كانوا لا يرجون حساباً إشارة إلى أنهم ما كانوا مؤمنين و ثالثها: أن الرجاء هاهنا بمعنى التوقع لأن الراجيللشيء متوقع له إلا أن أشرف أقسام التوقع هو الرجاء فسمى الجنس باسم أشرف أنواعه و رابعها: أن في هذه الآية تنبىها على أن الحساب مع الله جانب الرجاء فيه أغلب من جانب الخوف، و ذلك لأن للعبد حقاً على الله تعالى بحكم الوعد في جانب الثواب و لله تعالى حق على العبد في جانب العقاب، و الكريم قد يسقط حق نفسه، و لا يسقط ما كان حقاً لغيره عليه، فلا جرم كان جانب الرجاء أقوى في الحساب، فلهذا السبب ذكر الرجاء، ولم يذكر الخوف.

نکته اول اینکه «حساب» برای انسان امری شاق است و در مورد شیء شاق نمی گویند که به آن امید هست؛ بلکه واجب است که در مورد آن گفته شود: ایشان ترس از حساب ندارند. به این مساله چند پاسخ داده شده:

۱- مقاتل و جمع کثیری از مفسرین نقل می کنند که معنای «لا يرجون»، «لا يخافون»

است مانند قول خدایتعالی در آیه «ما لكم لا ترجون لله وقاراً» [نوح: ۱۳]

۲- پاسخ دوم این است که بر مؤمن است که نسبت به رحمت الهی امیدوار باشد؛ برای

اینکه او یقین دارد که ثواب ایمانش از عقاب جمیع معاصی به غیر از کفر بیشتر است پس «إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَاباً» اشاره به این دارد که ایشان مؤمن نیستند.

۳- رجاء در این آیه به معنی توقع است؛ زیرا کسی که امید به چیزی دارد در واقع متوقع آن است با این تفاوت که رجاء برترین قسم توقع است.

۴- آیه به این نکته توجه می‌دهد که حسابرسی از جانب خداوند به گونه‌ای است که بیشتر مایه امیدواری است تا بیمناکی؛ زیرا عبد برخداوند حقی دارد که آن وعده ثواب است و خداوند بربنده حقی دارد که همانا عقاب است و عادت کریم این است که حقی که خود بر دیگران دارد ساقط می‌کند، اما حق دیگران را بر خود رعایت می‌نماید.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۶۵)

مفسر ابتدا به طرح این سؤال می‌پردازد که حساب اساساً امری شاق برای انسان است و به طور معمول باید برای بیان آن از عبارت «لایخشون حساباً» استفاده شود. پس چگونه است که از عبارت «لایرجون حساباً» استفاده شده؟ در ادامه نیز چهار پاسخ ارائه شده در توجیه این استعمال را مطرح می‌کند: اول اینکه رجاء به معنای خوف است. دوم اینکه مؤمن باید به این نکته یقین داشته باشد که ثواب ناشی از ایمان ورزی او بیشتر از اعمال ناشایست اوست و بنابراین حساب برای مؤمن فی نفسه نیکو و خوشایند است. سوم اینکه اینجا «توقع» مدنظر بوده و رجاء خود در معنای نوعی از انواع توقع استعمال گردیده، پس در اینجا با اسم جنسی مواجهیم که بر اشرف انواع خود یعنی رجاء اطلاق گشته است، و وجه چهارم اینکه با هم آیی رجاء با خوف، خود یک نوع توجه دادن مخاطب است به اینکه به حساب پروردگار باید همواره نگاهی امیدوارانه داشت، یعنی با این دید که در آن جانب رجاء و حسن عاقبت بر خوف غلبه داشته باشد باید به آن نگریست.

بیانات مفسر متشکل از پرسش و پاسخهای ارائه شده خود حاکی از آن است که در تبیین معنای این عبارت قرآنی نمی‌توان از معنای ما وضع له و به عبارتی معنای معمول و مألوف آن بین اهل سخن منصرف گردید. از سوی دیگر سعی صاحبان این اقوال برای اینکه حساب را امری ذاتاً خوشایند و مطلوب نشان دهند خود گویای آن است که موضوع دلالت رجاء بر امری مطلوب، نکته‌ای نبوده که بتوان از آن غافل شد. درتفسیر میبیدی نیز به نقل از زجاج در تفسیر آیه عبارت «فیرجو» ثواب حساب آمده^۱ که نشان می‌دهد اضافه کردن «ثواب» به کلمه حساب در راستای معنایابی متناسب با دلالت وضعی رجاء صورت گرفته است.

۱. نک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۲۵۶.

فخررازی در تفسیر آیه ۷ یونس نیز بعد از آنکه به بیان دو نقل قول در معنای رجاء شامل خوف از بعث و طمع در ثواب می‌پردازد^۱ در تحلیل اقوال مطروحه و همینطور ارائه دیدگاه خود چنین می‌گوید:

«و اعلم أن حمل الرجاء على الخوف بعيد، لأن تفسير الضد بالضد غير جائز.....
و لا مانع هاهنا من حمل الرجاء على ظاهره ألبتة، و الدليل عليه أن لقاء الله
إما أن يكون المراد منه تجلى جلال الله تعالى للعبد و إشراق نور كبريائه فى
روحه، و إما أن يكون المراد منه الوصول إلى ثواب الله تعالى و إلى رحمته فإن
كان الأول فهو أعظم الدرجات و أشرف السعادات و أكمل الخيرات، فالعاقل
كيف لا يرجوه، و كيف لا يتمناه؟ و إن كان الثانى فكذلك، لأن كل أحد يرجو
من الله تعالى أن يوصله إلى ثوابه و مقامات رحمته، و إذا كان كذلك فكل من
آمن بالله فهو يرجو ثوابه، و كل من لم يؤمن بالله و لا بالمعاد فقد أبطل على
نفسه هذا الرجاء، فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الإيمان
بالله و اليوم الآخر.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱۷)

حمل رجاء بر خوف بعيد است زیرا یک معنا را برضدش نمی‌توان حمل کرد... در اینجا مانعی
برای حمل رجاء بر ظاهرش وجود ندارد به این دلیل که مراد از لقاء الله یا تجلی خداوند بر بنده
و تاباندن نورش در روح اوست و یا مراد از آن وصول به ثواب و رحمت الهی است. مورد نخست
رفیع‌ترین درجات و شریف‌ترین سعادات و کامل‌ترین خیرات است و عاقل چگونه به چنین
مقاماتی امید نبندد و آرزوی آن را نکند؟ اگر نیز وجه دوم مراد باشد نیز همین نکته صادق است؛
زیرا هر کس از خداوند امید دارد که به ثواب و مقامات رحمتش نائل گردد و حال که چنین
است پس هر مومن به خداوند امید به ثوابش دارد و هر کس که به خدا و معاد ایمان ندارد باب
این رجاء را بر خود بسته است. پس عدم رجاء را کنایه از عدم ایمان به خدا و معاد دانستن معادل
انگاری درخوری است.

مفسر بر این باور است که حمل رجاء بر خوف به دلیل عدم امکان حمل یک معنا بر ضدش قابل
قبول نیست. بنابراین به این نکته اذعان می‌نماید که خوف متضاد رجاء بوده و ممکن نیست که
گوینده واژه‌ای را استعمال و ضد آن را مراد کرده باشد. البته در اینصورت می‌توان با استناد به
نوعی کاربرد مجازی تحت عنوان کاربرد شیء در معنای ضدش این استعمال را موجه نمود؛ ولی

۱. نک: فخررازی، ۲۱۱: ۱۷.

باید به نیاز آن به قرینه صارفه نیز توجه نمود. مفسر متذکر می‌شود که با توجه به معانی مترتب بر لقاء به عنوان واژه همنشین، می‌توان رجاء را بر ظاهرش یعنی متضاد خوف که همان امیدواری است حمل نمود. از دیدگاه ایشان لقاء یا به معنای تجلی خداوند بر بنده‌اش و یا به معنای وصول بنده به ثواب و رحمت الهی است که این هر دو معنا یعنی تجلی و وصول با حس فرح بخش و خوشایندی که لقاء در ذهن بر می‌انگیزد متناسب است. بنابراین می‌توان با تکیه بر قرینه همنشینی، زوال یاس و ایجاد رضایت و دلگرمی را از رجاء استفاده نمود. به دیگر سخن اگر لقاء به معنی تجلی نور الهی بر بنده یا دستیابی او به ثواب و رحمت واسعه الهی باشد آنگاه وقتی این معنا بخواهد نقش مفعول را برای رجاء ایفا نماید و فعل «یرجون» شکل بگیرد امید تجلی یا وصال را نمی‌توان با خوف تجلی یا وصال معادل دانست؛ زیرا بدیهی است که تجلی و وصال که هر دو اموری رضایت‌بخش هستند مفعول و به عبارتی هدف فعل «یخافون» قرار نمی‌گیرند؛ یعنی نمی‌توان گفت شخصی از تجلی و وصال می‌ترسد، بلکه باید گفت او به تجلی و وصال امیدوار است. یعنی وقتی برای فعل «یرجون» معمولی چون وصال و تجلی که هر دو مطلوب و رضایت‌بخش هستند تعریف می‌شود، آنگاه نمی‌توان «یرجون» را از تعریف اصلی که برای این واژه شده، یعنی انتظار دستیابی به مطلوب، خارج کرد.

اگر رجاء را به معنای خوف بدانیم به نوعی از مجاز به نام «تسمیه الشیء به اسم ضد» ملزم شده‌ایم. یعنی باید ملزم گردیم که در اینجا رجاء در معنای حقیقی و موضوع له خود به کار نرفته و گوینده از استعمال این کلمه معنای دیگری مراد نموده است. با توجه به اینکه اصل این است که لفظ در معنای اولیه خود به کار رود، برای اینکه خروج از معنای ما وضع له به لحاظ قوانین بلاغی موجه باشد گوینده باید قرائنی که مخاطب را به این خروج رهنمون گردد ذکر نماید. توجه به ساختار بیانی آیه، نه تنها قرائنی دال بر این خروج را نشان نمی‌دهد، بلکه شاید بتوان گفت همنشینی رجاء با واژگانی چون «لقاء»، «اطمینان» و «رضایت» قرینه‌ای است بر اینکه رجاء در معنای حقیقی و نه مجازی خود به کار رفته است؛ چرا که با واژگانی که همگی جزء اهداف مطلوب و خوشایند فطرت انسانی‌اند قرین شده است. علاوه بر این باید به این نکته توجه ویژه داشت که گوینده هنگامی برای ایراد سخن از صنایعی چون مجاز استفاده می‌کند که استعمال لفظ در معنای حقیقی در دلالت بر مراد جدی گوینده نارسا باشد. اما با توجه به اینکه مفسر سخن خود در باب عبارت «لا یرجون لقاءنا» را اینگونه جمع بندی می‌کند که «و اعلم أن الصفة الأولى إشارة إلى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱۷)

می‌توان به این نتیجه رسید چنانچه رجاء را معادل با «طلب»، «اشتیاق»، «تمنی»، «آرزو» یا «طمع» بدانیم در این صورت دیگر نمی‌توان به خروج لفظ از معنای ماضع له حکم داد؛ چرا که تمامی این معادله‌ها در دامنه معنایی رجاء قابل بازیابی است.

نکته دیگری که در این دست از تفاسیر جلب نظر می‌کند قرار دادن «عقاب» به عنوان معادل تفسیری «لقائنا» است که به شدت به بار تنبیهی آیه افزوده و از بار تشویقی آن کاسته است. در واقع شاید به این ادعا که آیه سراسر دارای رویکرد تشویقی در انتقال پیام خویش بوده و به هیچ روی رویکردی تنبیهی ندارد این اشکال وارد گردد که با توجه به پایان بندی پیام گوینده در آیه ۸: «ولئنک ماواهم النار بما کانوا یکسبون» چنین فرضی قابل دفاع نیست و از این روی بتوان قائل شد که گوینده در انتقال پیام تا حدی رویکرد تنبیهی نیز داشته است. پس معادل یابی مفسران این اشکال را دارد که میزان این رویکرد را که رویکردی تقلیلی است به شدت افزایش می‌دهد. به عبارت دیگر اگر هم فرض نماییم که گوینده تا حدی به ایجاد لحنی تنبیهی در کلام توجه داشته، اما به زعم نگارنده لحن غالب کلام رویکردی ترغیبی و انگیزشی دارد و معادل دانستن لقاء با عقاب از غلظت آن می‌کاهد.

۴-۳- تحلیل معنای رجاء بر اساس مبانی روان شناختی

امید در تعریف روانشناسان مبتنی بر انگیزه‌هایی چون دل‌بستگی و بقاء است.^۱ یعنی انگیزه انسان برای پاسخ به نیازهای نهادینه شده در وجودش من جمله بقاء و دل‌بستگی باعث می‌شود او به سمت مقوله‌ای توجه نشان دهد و در صورتیکه بتواند نیازهای خود را در آن برآورده سازد آن امر قابلیت ایجاد امیدواری در آدمی را دارد. از سوی دیگر به باور برخی روانشناسان امیدطلبی از سایر مطالبات روانی انسان پایه‌ای‌تر است. (اسکیولی)، یعنی هنگام که آدمی در معرض محرکهای گوناگون قرار می‌گیرد آنچه بتواند موجب امیدواری او گردد و حس امیدطلبی او را برانگیزد سریع‌تر و زودتر از سایر محرکها توجه او را به خود جلب خواهد نمود. بنابراین با توجه به اینکه امیدطلبی حسی بسیار ریشه‌ای در انسان بوده و بر دل‌بستگی و اعتماد مبتنی است استفاده گوینده از این واژه در ترسیم نمای معاد می‌تواند در راستای تحریک حس امیدطلبی و پاسخ به نیاز دل‌بستگی و اعتماد ورزی او ارزیابی شود. جدا از این قرائن مبتنی بر روانشناسی و انسان شناسی، قرائن درون متنی خود آیه یعنی معنای ما وضع له رجاء در فرهنگ عرب و همچنین اشاره آیه به دو مقوله اطمینان

۱. نک: پروان، ۱۳۹۵؛ آنتونی اسکویولی، پایگاه الکترونیکی مجله اطلاعات حکمت و معرفت.

و رضایت که بر اساس محور همنشینی می‌توان آنها را به عنوان شاخصه‌های رجاء مد نظر گوینده برشمرد، موید این ادعاست که استفاده از این واژه در راستای ترسیم نمایی مطلوب و خوشایند از حیات پس از مرگ بوده است.

گوینده در تبیین وضعیت ناامیدان به معاد، آنان را کسانی می‌داند که در جستجوی رضایت و اطمینان به دنیا رسیده‌اند. از این شرح حال که در آن امید با رضایت و اطمینان یک محور همنشینی را تشکیل داده‌اند استفاده می‌شود که امید بردو پایه رضایت و اطمینان مبتنی است؛ یعنی هر آنچه بتواند رضایت و اطمینان آدمی را فراهم نماید مایه امیدواری او می‌گردد. حال با نظر داشت به اینکه دلستگی و بقاء سازه‌های امیدواری به عنوان یکی از مطالبات پایه‌ای انسان‌اند بر اساس همنشینی امید با دو مولفه «رضایت» و «اطمینان»، می‌توان نتیجه گرفت وقتی مقوله‌ای بتواند رضایت و اطمینان آدمی را جلب نماید یعنی توانسته میل او به بقاء و دلستگی را ارضاء و از این طریق امیدواری او را برانگیزاند. بنابراین آنچه می‌توان از مفاد آیه برداشت نمود این است که انسان چون امید طلب است اساساً به دنبال چیزی است که بتواند رضایت و اطمینان او را به عنوان مولفه‌های امیدساز، فراهم نماید؛ اما چون به ظرفیت امیدآفرین معاد پی نمی‌برد دنیا به جای عقبی مایه رضایت و اطمینان او یعنی همان امیدواری او می‌گردد. یعنی انسان امیدطلبی که هر آنچه بتواند به نیازهای درونی او یعنی بقا طلبی و دلستگی پاسخ دهد مطلوب او خواهد بود، وقتی دیار باقی نتواند توجه او را به خود جلب نماید نهایتاً در مسیر جستجوی خویش از دیار فانی سر در می‌آورد.

در مواجهه با یک شیء «می‌توان به سه طریق با آن مواجه شد: آن را قبول کرد و حکم کرد، آن را انکار کرد و حکم بر ضد آن کرد، آن را رها کرد و حکمی صادر نکرد»^۱ اگر بتوانیم بگوییم شق سوم مواجهه می‌تواند با علم یا اعتقاد هم جمع گردد یعنی بتوان تصور نمود که عده‌ای علی‌رغم اعتقاد به مقوله‌ای آن را رها کرده و نسبت بدان بی‌تفاوتند، آنگاه می‌توان گفت روی سخن آیه باعلمان، معتقدان یا باورمندان بی‌تفاوت است. وقتی مقوله‌ای را انکار می‌کنیم یعنی نسبت به آن بی‌تفاوت نیستیم و آن را رها نکرده‌ایم؛ بلکه در موضعی کاملاً فعالانه به نفی آن پرداخته‌ایم. اما وقتی نسبت به موضوعی بی‌تفاوت می‌شویم یعنی در موضعی نه فعالانه که منفعلانه نسبت بدان قرار داریم. بنابراین به نظر می‌رسد آیه در صدد است با تحریک حس امیدورزی انسانها، آنان را که در موضعی منفعلانه نسبت به معاد به سر می‌برند به واکنشی فعالانه وادارد. پس می‌توان

۱. نک: پروان، ۱۳۹۵؛ آنتونی اسکولی، پایگاه الکترونیکی مجله اطلاعات حکمت و معرفت.

کنش امیدآفرین آیه را که در صدد جلب رضایت و اطمینان مخاطبان است با هدف ایجاد واکنشی سازنده در میان آنان که رویکردی منفعلانه دارند ارزیابی نمود. در واقع عده‌ای به انکار معاد نمی‌پردازند، اما نسبت به آن «اهمیتی» قائل نیستند؛ یعنی آن را در زمره اهداف و ارزشهای خود قرار نداده‌اند.

به زعم نگارنده، با توجه به فراوانی استفاده آیه از واژگانی که همگی دارای بار مثبت عاطفی هستند و از طرفی چون ما تنها نسبت به اموری حالت عاطفی داریم که در ساختار اهداف و غایات ما با اهمیت باشند^۱ می‌توان به این نتیجه رسید که آیه سعی دارد تا با ایجاد حالت عاطفی، آدمی را وادار تا معاد را در حیطه اهداف و غایات خود قرار دهد. به عبارت دیگر چون ما در حالات عاطفی موضوعات را از زاویه اهداف و غایات خود می‌شناسیم و نسبت به آنها حالت عاطفی پیدا می‌کنیم (همان) لحن عاطفی آیه می‌تواند در راستای «هدف‌گزینی» معاد از جانب مخاطب سامان یافته باشد، که در اینصورت معتقدانی که علی‌رغم عالم بودن به واقعیت معاد نسبت به آن بی‌تفاوتند جزء مخاطبان آیه قرار می‌گیرند. در واقع چون ایجاد حس عاطفی نسبت به معاد را می‌توان معادل هدف‌آفرینی آن ارزیابی نمود، معتقدان بی‌تفاوت و منفعل در شمار مخاطبان خاص آیه هستند. در اینصورت شاید بتوان با قاطعیت بیشتری گفت که روی سخن آیه لزوماً نه با منکران که با معتقدان «بی‌توجه» و «بی‌تفاوت» می‌تواند باشد. شاید استفاده از تعبیری چون «لا یبالون»^۲ یا تارکین الحیة العلی^۳ را بتوان تا حدی از جمله خوانشهای تفسیری موید این ادعا دانست.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که آیه به توصیف وضعیت گروهی می‌پردازد که به قول خود آیه نسبت به مقوله لقاء ناامیدند. این در حالی است که انواع دیگری از واکنشها در مقابل لقاء نیز در قرآن آمده است. قرآن غیر از ناامیدی به لقاء به پنج نوع مواجهه دیگر با لقاء از سوی مردم اشاره می‌کند: عده‌ای آن را تکذیب می‌کنند: «کذبوا بلقاء الله» (انعام/۳۱)؛ عده‌ای نسبت بدان در شک و تردیدند: «فی مریه من لقاء ربه» (فصلت/۵۴)؛ و عده‌ای نسبت بدان مؤمن هستند: «لعلکم بلقاء ربکم یومنون» (انعام/۱۵۴)؛ عده‌ای نسبت بدان یقین دارند: «لعلکم بلقاء ربکم توقنون» (رعد/۲) و عده‌ای نیز نسبت بدان ظن دارند: «یظنون انهم ملاقوا ربهم» (بقره/۴۶).

۱. نک: میر شمسی، ۱۳۹۱: ۲۰۹.

۲. نک: یزیدی، ۱۴۰۵: ۱۶۹.

۳. نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۲/۱۴.

در آیه مورد بحث ما سخن در باب کسانی است که نسبت به لقاء امیدوار نیستند؛ بنابراین با توجه به سایر آیات که به انواع دیگری از مواجهه مردم با لقاء پرداخته، می‌توان نتیجه گرفت ما در این آیه با طیف دیگری از مردم سرو کار داریم که نمی‌توان آنها را در شمار تکذیب کنندگان، شک کنندگان، بی‌ایمانان، یقین نداشتگان و مظنونان نسبت به لقاء به شمار آورد. ما در این آیه با کسانی مواجه نیستیم که به تکذیب و انکار لقاء می‌پردازند؛ بلکه با کسانی مواجهیم که بدان امیدوار نیستند. امید فرایندی است که طی آن، فرد هدفهای خود را تعیین می‌کند، راه کارهایی برای رسیدن به آنها می‌سازد و انگیزه لازم را برای اجرای این راه‌کارها ایجاد و در طول مسیرحفظ می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، امید انتظار مثبت برای دستیابی به هدفها، یا انتظار فرد برای موفقیت در دستیابی به هدفش می‌باشد. بنابراین ما در آیه با کسانی مواجهیم که معاد که جایگاه لقاء و وصال است به عنوان هدف در زندگی آنها ترسیم نشده است و چون آدمی آنچه را که مطابق طبع و خوشایند اوست در افق اهداف خود قرار می‌دهد می‌توان نتیجه گرفت که در این آیه روی سخن با نامیدان به معاد است؛ یعنی کسانی که نسبت به آن «مشتاق» و «راغب» نیستند و آن را مأمن، ملجاء و پناهگاه خود نمی‌دانند، حالتی که می‌تواند حتی در صورت باور به وقوع معاد نیز در آدمی وجود داشته باشد؛ زیرا وقتی چیزی هدف ما نباشد لزوماً مورد انکار ما نیست. در یکی از تفاسیر ضمن اینکه آیه را درصدد بیان عاقبت امر کافران بعث می‌داند: «بیان لمأل أمر من کفر بالبعث و أعرض عن البینات» (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۲۲/۴) به نکته مهمی اشاره می‌کند: مراد از عدم رجاء عدم توقع مبتنی بر عدم امل و عدم خوف است و این عدم توقع مستلزم عدم اعتقاد به وقوع (آنچه مورد امید یا خوف است) نمی‌باشد: «المراد بعدم الرجاء عدم التوقع مطلقاً المنتظم لعدم الأمل و عدم الخوف فإن عدمهما لا يستدعی عدم اعتقاد وقوع المأمول و المخوف أی لا يتوقعون الرجوع إلینا أو لقاء حسابنا المؤدی إما إلى حسن الثواب أو إلى سوء العذاب.» (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۲۲/۴) در واقع نمی‌توان گفت عدم رجاء معادل با عدم اعتقاد است؛ زیرا کاملاً قابل تصورات است که شخصی در عین اینکه به وقوع رویدادی معتقد است، نسبت بدان ناامید و بدون توقع باشد.

هر چند به زعم نگارنده آیه خطاب به ناباوران یا غیرمعتقدان نبوده و رویکردی آموزشی و اندازی ندارد، اما اگر هم قائل شویم که چنین افرادی در دایره مخاطبان آیه قرار دارند نکته مهم این است که آیه نمی‌خواهد منکرین یا ناباوران به معاد را سرزنش نماید و به توبیح آنها بپردازد؛ بلکه در

۱. نک: پرچم و همکاران، ۱۳۹۲: ۶؛ به نقل از اسنایدر

صدد تبیین چرایی بروز چنین واکنشی است. در واقع با استناد به سه رویکرد مطرح در مباحث تربیتی شامل رویکرد بینشی، گرایشی و رفتاری^۱ آیه در این جهت گیری تربیتی خود که یک جهت گیری کلان قرآنی است راهبردی ترغیبی و انگیزشی را برگزیده که هر قرائتی باید معطوف بدان صورت گیرد. مخلص کلام اینکه چون دل کندن از دار فانی و دل بستن به دیار باقی، قطع امید از دنیا و امیدواری به عقبی منظور نظر آیه است و از سوی دیگر هرچا پای امید در میان باشد انگیزه برای گرایش به آن نیز مهیا می‌باشد، لحن ترغیبی و تشویقی آیه نکته‌ای است که نباید هنگام برداشتهای تفسیری از نظر دور بماند. آیه کلام خود را بر کلید واژگان دل‌سپاری، اعتماد ورزی و رضایت طلبی استوار می‌نماید. حال چه از این لحن دل‌سپاری بعد از آگاهی و چه آگاهی برخاسته از دل‌سپاری را مد نظر داشته باشد در اینکه لحن آیه لحنی تشویقی است تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

۵- نتیجه گیری

بررسی نظرات مفسران در خصوص معنای «لایرجون» نشان داد که رجاء به معنای خوف، طمع، اشتیاق، آرزو، رغبت و همچنین تصدیق به کار رفته است. در میان این معادل‌های تفسیری آنچه بیش از همه با معنای وضعی رجاء فاصله داشت به گونه‌ای که حتی به قول برخی مفسرین موجب حمل لفظ بر معنای ضدش می‌گردید، مفهوم خوف بود. در صورتی که معتقد شویم گوینده از رجاء خوف را اراده کرده است فارغ از اینکه مباحث لغوی در باب معنای واژه تا چه حد مجوز چنین کاربردی را صادر می‌نماید، چالش مهم عدم هم راستایی آن با قرائن درون متنی یعنی محور هم‌نشینی واژه بود. واژگان هم‌جوار رجاء یعنی رضایت و اطمینان با استناد به این اصل معناشناسی که با هم‌آیی آنها با رجاء می‌تواند به دلیل وجود همبستگی معنایی بین آنها باشد امکان اراده خوف را نامحتمل می‌نمود؛ چه، اطمینان و رضایت نمی‌توانند با خوف تشکیل یک همبسته معنایی را دهند. قرائن درون متنی دیگری چون کاربرد رجاء در عرف قرآنی نیز حاکی از آن بود که در تمامی آیاتی که رجاء در آنها به کار رفته، متعلق آن امری خوشایند و مطلوب بوده و بدین ترتیب نمی‌توان اموری شاق و ناخوشایند مانند «عقاب» یا «جزاء» و سایر موارد مشابه را در زمره متعلقات آن محسوب نمود.

بررسی دیدگاه آن گروه از مفسرین که رجاء را با تصدیق معادل دانسته‌اند به دلیل محدودیت در تعداد صفحات مقاله به نوشتار دیگری موقوف گردید.

۱. نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۵.

کتاب‌نامه

۱- کتب فارسی:

۱. بهشتی، سعید، مجید خاری آرانی و زهرا علی اکبر زاده آرانی (۱۳۸۹)، «دوماهنامه علمی-پژوهشی دانشور رفتار»، معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روانشناسی مثبت‌گرا، شماره ۴۵.
۲. پرچم، اعظم، مریم فاتحی‌زاده، زهرا محققیان (۱۳۹۲)، «ابعاد سه‌گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم»، دوفصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، دوره ۱۰، شماره ۱.
۳. خاری آرانی، مجید، اکبر رهنما، زهرا علی اکبر زاده آرانی (۱۳۹۴)، «بررسی مفهوم امید در قرآن و نقش آن در تربیت انسان»، مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، دوره ۷، شماره ۳.
۴. سیدی، سیدحسین و زهرا حامدی شیروان (۱۳۹۱)، «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۳.
۵. شریفی، عنایت‌الله، محمد حسین خوانین زاده و علیرضا انصاری منش (۱۳۹۴)، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۶، شماره ۲۱.
۶. طاهری قزوینی، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، ترجمه قرآن (طاهری)، تهران: قلم.
۷. عبدی، صلاح‌الدین و مریم دریانورد (۱۳۹۲)، «تحلیل ساختاری داستان «وجه القمر» زکریا تأمر با تکیه بر دو محور همنشینی و جانشینی»، جستارهای زبانی، دوره ۴، شماره ۳، صص ۱۳۳-۱۵۳.
۸. علمی، قربان، مجید نائمی (۱۳۹۵)، «مقایسه مفهوم رجاء در قرآن و مزامیر»، مجله سراج منیر، دوره ۷، شماره ۲۳.
۹. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹)، بیولوژی نص، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۱. کشاورز، سوسن و محسن زهروی (۱۳۹۳)، «ماهیت، اهداف، اصول و روش‌های معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم»، دو فصلنامه تربیت اسلامی، دوره ۹، شماره ۱۹.
۱۲. گلی ملک آبادی، فاطمه، محمد خاقانی و رضا شکرانی (۱۳۹۴) «معناشناسی «بین» در قرآن براساس روابط جانشینی و هم‌نشینی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، دوره ۴، شماره ۲، صص ۵۹-۷۶.
۱۳. لطفی، سید مهدی و سمانه میر سیدی (۱۳۹۴)، «معنا شناسی واژه «کتاب» در قرآن برپایه روابط همنشینی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۳۷-۱۵۷.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی و دیگران (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مدرسه.

١٥. میرشمسی، زینب السادات و محسن جوادی (١٣٩١)، «گزارش وارزیابی نسبت عاطفه با شناخت بر اساس آرای مارتا نوسبام»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، دوره ٤٥، شماره ١، صص ١٩٩-٢٢٣.
١٦. وفایی، عباسعلی و زهرا علی نوری (١٣٨٩)، «تناسب هنری در دو محور جانشینی و همنشینی شعر قیصر امین پور»، *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*، دوره ٢، شماره ٦، صص ٩٩-١١٨.

٢- کتب عربی:

١٧. ابن‌ابی‌جامع، علی‌بن‌حسین (١٤١٣ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)*، قم: دار القرآن الکریم.
١٨. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (١٤٢٢ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الکتب العربی.
١٩. ابن‌ملقن، عمر بن علی (١٤٠٨ق)، *تفسیر غریب القرآن (ابن ملقن)*، بیروت: عالم الکتب.
٢٠. ابوالسعود، محمد بن محمد (١٩٨٣م)، *تفسیر ابی‌السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢١. ابوحیان، محمد بن یوسف (١٤٠٧ق)، *تفسیر النهر الماد من البحر المحيط*، بیروت: دار الجنان.
٢٢. ابوحیان، محمد بن یوسف (١٤٢٠ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
٢٣. ابوعبیده، معمر بن مثنی (١٣٨١ق)، *مجاز القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی.
٢٤. بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠ق)، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٥. بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
٢٦. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٨ق)، *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٧. ثعلبی، احمد بن محمد (١٤٢٢ق)، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٨. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (١٤٣٠ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان: دار الفکر.
٢٩. حائری طهرانی، علی (١٣٣٨)، *مقتنیات الدرر*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٣٠. خازن، علی بن محمد (١٤١٥ق)، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
٣١. خزرجی، احمد بن عبدالصمد (١٤٢٩ق)، *تفسیر الخزرجی المسمی نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه*، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

نقد تبيين غير اميد بخش مفسران از آيه اميدآفرين قرآن/ كيايي ٦٣

٣٢. خطيب شربيني، محمد بن احمد (١٤٢٥ق)، تفسير الخطيب الشربيني المسمى السراج المنير، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
٣٣. دينوري، عبدالله بن محمد (١٤٢٤ق)، تفسير ابن وهب المسمى الواضح في تفسير القرآن الكريم، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
٣٤. رسعني، عبدالرزاق بن رزق الله (١٤٢٩ق)، رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز، عربستان: مكتبة الأسد.
٣٥. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (٢٠٠٨م)، عرائس البيان في حقائق القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
٣٦. الزبيدي، مرتضى (بيتا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.
٣٧. سعدی، عبدالرحمن (١٤٠٨ق)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، چاپ: دوم، بيروت: مكتبة النهضة العربية.
٣٨. سمرقندی، نصر بن محمد (١٤١٦ق)، تفسير السمرقندی المسمى بحر العلوم، بيروت: دار الفكر.
٣٩. سيواسی، احمد بن محمود (١٤٢٧ق)، عيون التفاسير، بيروت: دار صادر.
٤٠. شوکانی، محمد (١٤١٤ق)، فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير.
٤١. صادقی تهرانی، محمد (١٤٠٦ق)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
٤٢. طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢)، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ: سوم تهران: ناصر خسرو.
٤٣. طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٢)، تفسير جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
٤٤. طبری، محمد بن جریر (١٤١٢ق)، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، بيروت: دارالمعرفة.
٤٥. طريحي، فخرالدين بن محمد (١٣٧٥)، مجمع البحرين، محقق: احمدحسيني اشكوري، تهران: مرتضوى.
٤٦. طوسى، محمد بن حسن (بى تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٤٧. عسگرى، ابوהלلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (١٤١٢ق)، الفروق في اللغة، محقق: شيخ بيت الله بيات، قم: موسسه نشر اسلامى.
٤٨. فخر رازى، محمد بن عمر (١٤٢٠ق)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، چاپ: سوم، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٤٩. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى (١٤١٥ق)، تفسير الصافي، چاپ: دوم، تهران: مكتبة الصدر.
٥٠. قشيري، عبدالكريم بن هوازن (٢٠٠٠م)، لطائف الاشارات: تفسير صوفى كامل للقرآن الكريم، چاپ: سوم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥١. قطب، سید (١٤٢٥ق)، *في ظلال القرآن*، چاپ سی وینجم، بیروت: دار الشروق.
٥٢. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (١٣ش)، *منهج الصادقين في إلزام المخالفين*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
٥٣. ماتریدی، محمد بن محمد (١٤٢٦ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون .
٥٤. محلی، محمد بن احمد (١٤١٦)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات .
٥٥. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
٥٦. مقاتل بن سلیمان (١٤٢٣ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٥٧. الفیومی، احمد بن محمد بن علی (١٤١٤ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: دارالهجره.
٥٨. مکی بن حموش (١٤٢٩ق)، *الهدایة إلى بلوغ النهاية*، شارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی.
٥٩. مهائمی، علی بن احمد (١٤٠٣ق)، *تفسیر القرآن المسمى تبصیر الرحمن و تیسیر المنان*، چاپ دوم، بیروت: عالم الکتب.
٦٠. نسفی، عبدالله بن احمد (١٤١٦ق)، *تفسیر النسفی مآرک التنزیل و حقایق التاویل*، بیروت: دار الفنائس.
٦١. نظام الاعرج، حسن بن محمد (١٤١٦ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون .
٦٢. نهبوندی، محمد (١٣٨٦)، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر.
٦٣. واحدی، علی بن احمد (١٤١٥ق)، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزيز (واحدی)*، بیروت: دار القلم.
٦٤. یزیدی، عبدالله بن یحیی (١٤٠٥ق)، *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت: عالم الکتب.

٣- پایگاه الکترونیکی:

٦٥. اسکولی، آنتونی (١٣٩٥)، «امیدومعنویت در عصر اضطراب»، مترجم: زهرا پروان، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، س: ١١، ش: ١١، صص ٢٥-٢٩، پایگاه الکترونیکی مجله، تاریخ نشر در پایگاه: شنبه ٧ اسفند ١٣٩٥ ساعت ١٠:٥٩ تاریخ بازدید: یکشنبه ١٢ آبان ١٣٩٨