

مفهوم‌شناسی تربیتی هم‌نشینی برخی از اسمای الهی در قرآن

محسن قاسم‌پور*

مهدی مطیع**، پیمان کمالوند***

چکیده

تأمل در مفهوم اسمای الهی و اوصاف پروردگار از مباحث درخور توجه در حوزه تربیت اسلامی است. خداوند در قرآن همواره از خود با اسمای حسنی یاد کرده و طبعاً معرفت به این اسما باب جدیدی از تجلی جلوه‌های ازلی حق تعالی را در برابر انسان می‌گشاید. در اهمیت بحث از صفات و اسمای الهی همین بس که از دیرباز عالمان مسلمان از عارفان و فیلسوفان گرفته تا مفسران و متکلمان به این موضوع توجه ویژه‌ای کرده و آثاری را رقم زده‌اند. تأمل در آیات و حیانی قرآن حاکی از گونه‌های متفاوت کاربرد اسمای الهی است؛ از جمله این ساختارها هم‌نشینی و تأثیر و تأثر اسمای الهی در یکدیگر است. امروزه بررسی واژگان و عبارت قرآنی از منظر معناشناختی و به شیوه‌های متعارف و به‌کاررفته بین معناشناسان برجسته مانند ایزوتسویکی از محورهای مهم در حوزه تحقیقات قرآن‌شناسی محسوب می‌شود؛ و بر این اساس این مقاله پژوهش و جستاری است به روش توصیفی و تحلیلی درباره برخی اسما و صفات الهی و دریافت حکمت‌های تربیتی نهفته در چنین اسما که به‌صورت دوگانه یا چندگانه در قرآن آمده است. توجه به چنین محورهایی به‌ویژه ما را در فهم و به‌کارگیری مؤلفه‌های مهم در فرایند تربیت انسان، در جایگاه جانشین خدا روی زمین، یاری خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: اسمای الهی، هم‌نشینی اسما، حکمت‌های تربیتی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول)، ghasempour@kashanu.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، mahdimotia@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، peyman.kamalvand@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۸

۱. مقدمه

قرآن کریم در موضوع اسمای الهی بر رابطه اسم و مسمی تکیه کرده است و نام‌های خداوند از مبانی مسلم جهان‌بینی توحیدی به شمار می‌آید. نزد حکیمان و عارفان پس از مبحث «وجود» مقوله‌ای شگرف‌تر و گسترده‌تر از مبحث «اسمای الله» صورت نبسته است؛ زیرا با شناخت اسمای الهی آشنایی با صفات و افعال حق تعالی برای ما ممکن می‌شود. هم‌چنین به گفته اهل معرفت شهود حضرتش میسور می‌شود. در خصوص اسمای الهی دیدگاه‌های گوناگونی در بین متکلمان و مخصوصاً عارفان، که زیربنای معرفت عرفانی و عارفانه را معرفت بر اسمای الهی دانسته‌اند، مطرح شده است؛ از قبیل: حادث و مخلوق یا قدیم و غیرمخلوق بودن نام‌های الهی یا عینیت اسم، مسمی، و ذات. این‌که اسمای الهی تجلیات ذات یا تجلیات مسمای الهی‌اند در رویکرد عارفانه به هستی، که به‌نوعی معطوف به صیورت انسان در جهت کمال است، از مؤلفه‌های پراهمیت تلقی می‌شود. باری مبحث اسمای الهی محل درنگ، موشکافی، و ژرف‌نگری بسیاری از اندیشوران، اعم از حکیمان، متکلمان، عارفان، و جز آنان شده و به تألیف رساله‌ها و کتاب‌های کوتاه و بلندی در این زمینه انجامیده است. ابن عربی به گردآوری و شمارش اسمایی که در جای جای قرآن آمده‌اند دست یازیده و مشخص کرده که در هر سوره چند اسم حضرت باری ذکر شده است. امام فخر رازی متکلم اشعری نیز شرحی به مذاق متکلمان بر اسمای حسنی نگاشته که به «لوامع البینات» شهره است. از حاج ملاهادی سبزواری نیز کتابی گرانسنگ در این زمینه به یادگار مانده که درحقیقت شرح دعای جوشن کبیر است (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۵۷). با توجه به آنچه بیان شد، شناخت عالم از یک سو جز با شناخت اسما و صفات الهی میسر نیست و از سوی دیگر انسان در تعبیر عارفان صورت جامع اسمای الهی و کون جامع است. بدین‌سان آگاهی از برخی زوج‌های معنایی اسمای الهی به‌عنوان موضوع این مقاله به‌ویژه به این دلیل که وجود چنین باوری اثر تربیتی مثبتی را در مسیر کمال انسانی ایجاد می‌کند اهمیت یافته است.

۲. بررسی مفهوم اسماءالحسنی

«اسما» جمع مکسر واژه «اسم» و مشتق از «وسم» یا «سمه» است که بنا بر دیدگاه ادیبان کوفی به معنای علامت و داعی است که بر پیشانی گوسفندان زده می‌شود، اما بصریان آن را از ریشه «سمو» که مفهوم آن علو و برتری است دانسته و این‌گونه استدلال کرده‌اند که اسم نسبت به مسمی و معنایی که بر آن دلالت می‌کند برتری و علو دارد (آلوسی، بی‌تا: ج ۱، ۱۰۸)

و در اصطلاح واژه‌ای است که بر مسمای خویش دلالت می‌کند. یعنی بر شیء یا شخصی که اسم بر وی قرار داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۵). قرآن فقط در چهار آیه اسمای حسنی را به خداوند اختصاص داده که عبارت‌اند از:

«وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰)؛

«قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...» (اسراء: ۱۱۰)؛

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه: ۸)؛

«... لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...» (حشر: ۲۴).

ترکیب وصفی اسمای حسنی برگرفته از «اسماء» و «حسنى» یعنی نام‌های برتر الهی است و اطلاق واژه اسم بر خداوند مانند سایر اشیا نیست؛ زیرا این اسمای الهی هر کدام وجودی مقدس و مؤثر در نظام هستی دارند، بنابراین از سنخ لفظ نیستند، بلکه حقایقی متحد با ذات یا همان ذات احدیت‌اند. بنا بر دیدگاه حکمای اسلامی اسم عبارت است از ذات همراه با تعینی از تعینات و کمالی از کمالات و این اسما از جنس لفظ و حرف و صوت نیست؛ زیرا این‌ها از عوارض جسم‌اند و ذات مقدس الهی از این نقایص منزّه است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۶). ملاصدرا در بیان اثبات این که اسمای الهی از جنس اسمای لغوی نبوده‌اند سه دلیل اقامه کرده و می‌نویسد:

۱. اتصاف اسمای الهی در قرآن به صفت حسنی نشان‌دهنده این است که مراد از اسما ماورای حقیقت لفظی آن‌هاست، زیرا یک لفظ به خودی خود بر لفظ دیگر شرافت ندارد؛
۲. بیان الهی در آیه «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ» (اعلی: ۱) نشان‌دهنده این است که اسمای الهی مورد تسبیح‌اند نه این که به واسطه آن‌ها تسبیح صورت گیرد؛
۳. سبب فضیلت حضرت آدم بر ملائکه نمی‌تواند از جهت حفظ داشتن یک سلسله از الفاظ باشد بلکه باید به واسطه حقیقتی ماورای لفظ باشد که آن نشانه‌هایی‌اند که حقیقت الله در آن‌ها حمل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱).

بر اساس این دیدگاه واژه اسم دو مفهوم دارد:

۱. مقام ذات پروردگار بدون صفت یا اسمی است که آن مقام عالی مرتبه حقیقت حقایق و مرتبه حضرت احدیت است که منشأ اسما و صفات است و به آن غیب‌الغیوب گویند (کاشانی، ۱۳۵۴: ۹۴)؛ هم‌چنین از این مرتبه به مقام احدیت نیز تعبیر شده است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۷).

۲. این الفاظ بر زبان‌ها برای افاده معنای مقصود به کار می‌رود و هیچ شأنی جز دلالت بر معنا و کشف آن ندارد. این الفاظ درحقیقت بر همان اسمی دلالت می‌کنند که در نزد ذات است نه این که خود این الفاظ اسم باشند که از آن به «اسم‌الاسم» تعبیر می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ۳۶۳). اما نکته دیگری که در این بحث شایان توجه است بررسی تفاوت دو واژه اسم و مسمی است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

خداوند سبحان آن وجود نابی است که همه کمالات وجودی را دارد؛ بنابراین هر آنچه مغایر با او فرض کنیم به او باز می‌گردد، از این رو او را وحدتی است که عین ذاتش است؛ به گونه‌ای که فرض دوم برای او محال می‌باشد پس در آن موطن نه تعددی است و نه اختلافی و هیچ نحوه تعین مصداقی یا مفهومی در آن جا راه ندارد و آن ذات چون دربردارنده حقیقت همه کمالات وجودی است متصف به همه آنهاست در نتیجه به همه آنها نامیده می‌شود، و آنها نام‌های او خواهند بود، زیرا اسم همان ذات است که همراه با پاره‌ای از اوصافش در نظر گرفته شده است. بنابراین او با توجه به دانش و بدون توجه به هر چیز دیگری به آن کمالات متصف شده و به آنها نامیده می‌شود و مفاهیم آنها از ذات او بدون لحاظ هر چیز دیگری انتزاع می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۴).

در نتیجه منظور از اسماء الحسنی هر اسمی است که نسبت به نظایر خود بهترین اسم بوده است. اسماء الحسنی الفاضلی است که بر معنای وصفی دلالت و صفات جمیله خداوند را در نهایت درجه و جمال بیان می‌کند.

۳. بررسی رابطه اسمای الهی در قرآن

از نظر یکی از نویسندگان نوع ارتباط اسما با یکدیگر و نیز تأثیر چند اسم در تجلی آنها بر ممکنات را می‌توان در عناوینی مانند تعاون اسماء، تناکح اسماء، تفاضل اسماء، و تقابل اسماء به شرح ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. تعاون اسماء: وقتی اسمی به‌تنهایی منشأ بروز مظهر و خاصیتی نمی‌شود که درخور غایت آن است، با مدد و دخالت برخی اسمای دیگر این امر انجام می‌شود.^۱
۲. تناکح اسماء: نوعی ترکیب در میان اسمای الهی به تأثیر و تأثر اسما از یکدیگر و پیدایش مظهري که صورت وحدانی جامع آنهاست می‌انجامد.^۲
۳. تقابل اسماء: عارفان اختلافات، تزاحم‌ها، و برخوردهای تکوینی یا تشریحی بین پدیده‌ها را به مدد نزاع یا تقابل یا تخاصم اسما تبیین می‌کنند؛ البته این تخاصم را تخاصم ممدوح می‌دانند که همه در جهت برقراری نظام احسن است.^۳

۴. تفاضل اسما: برخی از اسمای الهی همانند اسم جواد عظیم‌اند و برخی نیز اسم اعظم (الله)؛ برخی از حیث شمول بر مظاهر محیط‌اند (اسم علیم) و برخی محاط (اسم محیی)؛ برخی از اسما متبوع‌اند (قادر) و برخی تابع (رازق). از این رو، بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها محقق می‌شود و اختلاف درجات اسما به تفاوت در درجات مظاهر می‌انجامد و در نهایت آنچه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است مظهر اعظم الهی نیز هست که قطب محدود و معدل عالم به حساب می‌آید و انسان کامل نامیده می‌شود (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۴۲).^۴ در قرآن کریم ساختارهای گوناگونی از اسمای الهی ذکر شده که عبارت‌اند از:

۱. اسم رب که هم می‌تواند به ضمیر اضافه شود و هم به اسم ظاهر،

- ربّ مضاف به ضمیر: ربّکم، ربّنا، ربّکم، و ...،

- ربّ مضاف به اسم: ربّ السموات و الارض، ربّ العالمین، ربّ العرش، و ...؛

۲. اسم‌های مفرد: محیط، علیم، قدیر، و بصیر؛

۳. اسم‌های مرکب اضافی: خیر الحاکمین (اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹)؛ خیر الناصرین (آل عمران: ۱۵۰)؛ خیر المنزّلین (یوسف: ۵۹؛ مؤمنون: ۲۹)؛ ولی المؤمنین (آل عمران: ۶۸)؛ واسع المغفره (نجم: ۳۲)؛ و شدید العقاب (بقره: ۱۹۶؛ آل عمران: ۱۱)؛

۴. اسناد فعلی: «إِنَّا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا، إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ» (بقره: ۱۵۱)؛ «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (شرح: ۴)؛ «نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نِّسَاءٍ» (زخرف: ۳۲)؛ «وَيَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹)؛ و «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره: ۱۴۳)؛

۵. اسناد اسمی: «إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ» (قمر: ۲۷)؛ «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ» (آل عمران: ۵۵)؛ و «جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا» (فاطر: ۱)؛

۶. اسم‌هایی که به صورت فعل آمده‌اند اما در روایات و ادعیه کاربرد اسمی دارند: «تُعِزُّمَنْ تَشَاءُ وَتُدْخِلُ مَنْ تَشَاءُ» (آل عمران: ۲۶) که به صورت معزّ و مدلّ و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) در ادعیه به صورت مدرک‌الابصار آمده است؛

۷. ترکیب‌های دوگانه: عزیز حمید، غفور رحیم، حمید مجید، واسع علیم، و ...؛

۸. ترکیب‌های چندگانه: «الملك القدوس العزيز الحكيم» (جمعه: ۱) و «الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن» (حشر: ۲۳).

۴. بررسی هم‌نشینی دوگانه اسمای الهی در قرآن

یکی از ساختارهای اسمای الهی هم‌نشینی آن‌ها در قرآن کریم و تأثیر و تأثرشان در یک‌دیگر

است. «هنگامی که برای تحقق مظهري خاص در بين اسمای الهی ترکیبی حاصل می‌شود؛ بدان گونه که منجر به تأثیر و تأثر اسما از یک‌دیگر و پیدایش صورت وحدانی که جامع آنهاست شده و منشأ خاصیت واحدی شود به گونه‌ای که موجودات عالم به‌عنوان مظهر چند اسم به مرحله ظهور می‌رسند، تناکح اسماء' گویند» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۶۷). در قرآن کریم نیز بیش‌تر معرفی خداوند در قالب اسمای مزدوج رخ داده است. از ویژگی‌های اسمای متناکح تجلی و ظهور بیش‌تر خداوند است به این معنی که این اسما معرفت بیش‌تری به انسان عطا می‌کند که بی‌شک رازهایی در آن نهفته و بازگشایی آن رازها درهای معرفتی جدیدی از شناخت خدا فراروی انسان قرار می‌دهد و او را به شناخت بیش‌تر فضای حاکم بر اسما رهنمون می‌کند و در این فضا انسان قانونمندی‌های نظام اسما را درمی‌یابد.

این ترکیب و تلفیق بین اسما در مظاهر وجود هم‌ظهور دارد. یعنی هستی و دین در نگاه اول یا دو رویه یک مفهوم‌اند یا هستی نیز به اندازه دین حامل و حاوی گوهرهای معرفتی است. یعنی هستی صورت دیگری از دین است و یا حداقل با مفاهیم دینی و قدسی برابری می‌کند.

حکیمان و عارفان این شباهت بین نظام اسمای الهی و مظاهر وجود را برگرفته از اجتماع بین اسما و نکاح در اسما و صفات می‌دانند که ثمره آن در عالم معانی و حقایق وجود دارد؛ زیرا «نکاح صوری مظهر نکاح روحانی است که آن نیز مظهر نکاح اسمایی است» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۴۹). درباره اسمای خداوند متعال نیز همین گونه است، زیرا اسمای الهی تجلی و ظهوری از ناحیه ذات الهی است و حقیقتی وجودی نزد خداوند دارند. امام خمینی نیز در این باره می‌نویسد: «اسمای خداوند جدا و منخلع از ذات نیست، به این معنی که اسمای الهی تجلی و ظهور حقیقت خداوند است بدون تجافی از مقام و مرتبه حقیقت ذات» (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱). بنابراین تناکح اسما امری اتفاقی و تصادفی نیست، بلکه به حقیقت در هستی رخ داده است.

۵. بررسی انواع هم‌نشینی اسمای الهی در قرآن کریم

هم‌نشینی اسما در قرآن کریم در ساختارهایی شکل گرفته است، مانند:

۱. اسم مرکب: عالم الغیب و الشَّهاده، ذوالجلال و الاکرام (الرحمن: ۷۸)؛ غافر الذنب و قابل التوب (غافر: ۳)؛ و ...؛
۲. به صورت اسمی و با واو عطف: هادياً و نصيراً (فرقان: ۳۱)؛ لایجد من دون الله ولیاً و لانصیراً (نساء: ۱۲۳)؛ و ...؛

۳. به صورت فعلی و با واو عطف: یحیی و یمیت (یونس: ۵۶)؛ بیسط و یقبض (بقره: ۲۴۵)؛ أضحک و أبکی (نجم: ۴۳)؛ أغنی و أفتنی (نجم: ۴۸)؛ و ...
۴. هم نشینی دو گانه: غفور رحیم (مائده: ۳۹)؛ غنی حمید (تغابین: ۶)؛ عزیز حکیم (بقره: ۲۴۰)؛ حمید مجید (هود: ۷۳)؛ و ...
۵. هم نشینی چند گانه: الغفور الودود (بروج: ۱۴)؛ ذوالعرش المجید (بروج: ۱۵)؛ فَعَالٌ لما یرید (بروج: ۱۶)؛ الخالق الباری المصور (حشر: ۲۴)؛ و الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن (حشر: ۲۴).
- بر اساس شمارش انجام شده در مجموع آیات قرآن کریم ۶۶ مورد از هم نشینی اسمای الهی به شکل دو گانه و پنج مورد به شکل چند گانه است که در این ذیل به مفهوم شناسی تربیتی برخی از آنها پرداخته می شود.

۱،۵ بررسی هم نشینی دو گانه غفور رحیم در قرآن

دو واژه غفور و رحیم در ۷۱ موضع از قرآن به صورت «غفور رحیم» و در یک موضع با جابه جایی به صورت «رحیم غفور» (سبا: ۲) هم نشین شده اند. گفتنی است که نام غفور شش مرتبه با حلیم، چهار مرتبه با عفوف، سه مرتبه با شکور، دو مرتبه با عزیز، یک مرتبه با ذوالرحمه، یک مرتبه با ربّ، و یک مرتبه با ودود آمده و نام رحیم با احتساب بسمله ۱۱۹ مرتبه با رحمن، سیزده مرتبه با عزیز، نه مرتبه با تواب، هفت مرتبه با رؤوف، یک مرتبه با ربّ، یک مرتبه با برّ، و یک مرتبه نیز با ذوالرحمه آمده و همه این ها مژده و نویدی امیدبخش برای گناه کاران است.

واژه غفور در اصل به معنی پوشش و ستر است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۲، ۷۷۰) و از این ماده است «عَفَّرَ الثوب» یعنی درز و شکاف پارچه پوشیده شد. به پرز و کرک لباس نیز «الغفر» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۵). غفران و مغفره یعنی بنده را از عذاب و عقوبت مصون داشتن مانند: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ...» (آل عمران: ۱۳۳). استغفار یعنی طلب غفران با زبان و عمل مانند: «... فَاسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِهِمْ...» (آل عمران: ۱۳۵) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹). ساختار واژه غفور صفت مشبّهه است که بر استمرار مغفرت از جانب خداوند متعال دلالت دارد، یعنی او آمرزنده ای است که همواره گناهان را پنهان می دارد و بندگان عاصی را رسوا نمی کند، مؤاخذه نمی کند و از شدت فضل و بخشش حتی گناهان را از خاطر فرشتگان ناظر محو می فرماید (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۸۸).

واژه رحیم از اصل «رَحِم» است که به مشیمه و رحم زن اطلاق می‌شود. رحم دلالت بر دل‌سوزی و مهربانی دارد. مشیمه را رَحِم گویند؛ زیرا فرزند داخل آن مورد رحمت و مهربانی قرار می‌گیرد. توضیحات بیش‌تر پیرامون واژه رحیم ذیل «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» خواهد آمد. از میان اسمای الهی دو واژه «غفور رحیم» بیش‌ترین هم‌نشینی را به خود اختصاص داده که از رحمت و نعمت غیرمتناهی خداوند به انسان‌ها نشان دارد. هنگامی که انسان خطایی مرتکب می‌شود، طبیعتاً در روح و جان او اثری سوء دارد؛ زیرا خاصیت گناه آن است که حالات روحانی و عرفانی را از انسان سلب می‌کند، اما توبه کامل و خالص (توبه نصوح) آثار و رسوبات گناه را از روح و جان انسان می‌شوید و کم‌ترین اثری از آن در زوایای قلب و جان انسان باقی نمی‌گذارد (امین، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۷).

غفور انسان را از رذایل و زشتی‌ها دور و گناه بنده را پاک می‌کند و رحیم آنان را مشمول رحمت خاص خود کرده و آنان را به مراتب عالی‌ه کمال وجودی می‌رساند. خاصیت اسم «رحیم» تکامل و ارتقای وجودی بندگان است. چنان‌که ملاصدرا بیان می‌کند: «رحیم جبران نقایص وجودی و اعطای کمال و افاضه فضائل به انسان می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۶، ۳۰۷).

از حکمت‌های هم‌نشینی دو واژه «غفور رحیم» تکامل امتدادی این دو اسم یعنی رحیمیت خداوند در امتداد غفوریت اوست؛ آن گونه که غفور سبب توقف و پاک شدن گناه و رحیم سبب تکامل و کسب توفیق است. غفور موانع را برمی‌دارد و رحیم به رستن و فلاح می‌رساند. در قرآن کریم در ۷۱ مورد واژه غفور بر رحیم مقدم شده، اما فقط در یک مورد واژه رحیم بر غفور مقدم آمده است. چینش «غفور رحیم» به این معنی است که رحمت یعنی افاضه نعمت از ناحیه خداوند موقوف بر این است که موانع برطرف شود و برطرف کردن موانع عین مغفرت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۴۸) و تا غفران الهی تجلی و نمود نکند و بنده مشمول مغفرت الهی نشود نمی‌تواند به رحمت خاص خداوند نائل شود. آیاتی که با دو واژه «غفور رحیم» پایان یافته‌اند غالباً ناظر به عملکرد انسان‌ها هستند. در این آیات معمولاً به خطا و گناهی که از انسان سر زده و مستوجب ذکر صفت «غفور رحیم» است اشاره شده؛ یعنی انسان باید ابتدا بخشیده شود، سپس رحمت الهی را دریافت کند. اما در چینش «رحیم غفور» در دومین آیه سوره سبأ «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ» از همان ابتدا اساس توجه به لطف و رحمت الهی است؛ زیرا نزول برکات و مواهب آسمانی مولود رحمت است. هم‌چنین سوره با حمد و شکر الهی آغاز شده «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ

ما فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (سبأ: ۱)، پس تجلی و بروز اسم «رحیم» و مقدم شدن آن بر «غفور» شایسته تر است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱۳، ۱۸۸). در تبیین ارتباط دو واژه «غفور رحیم» با پیشینه متن آیه چند آیه را گزینش و ارتباط آن را با متن آیه بررسی می کنیم:

ادب برخورد با این دو اسم این است که این دو به ظاهر از اسمای جمالی خداوندند که در تمام آیات این صفت جمالی ظهور یافته اند و انسان را امیدوار به رحمت و کرم الهی می کنند، زیرا خداوند رحمت خویش بر بندگان را بر خود واجب کرده است «... كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (انعام: ۱۲). در همه آیاتی که با این دو صفت پایان یافته غفران و رحمت بیکران الهی وجود دارد. برای نمونه صفت غفور رحیم در احکام فقهی چون تجویز و اجازة از اکل محرّمات به هنگام اضطراب (بقره: ۱۷۳) نمودی از غفران و رحمت الهی را در بردارد و به بیان این نکته می پردازد که خداوند از خطایی که انسانها بالاضطرار مرتکب شده اند می گذرد و از آنها نقصان گناه را برطرف می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۴۲۶). گونه ای دیگر از تحقق این صفت جمالی درباره کسانی است که برای شرکت در جنگ عذر مالی و یا جانی دارند (توبه: ۹۱) و خداوند آنها را به غفران و رحمت خود وعده داده است (همان: ج ۹، ۳۶۱). بروز این دو صفت در بازداشتن نفس از کردار ناپسند (یوسف: ۵۳) نشان دهنده این است که خداوند با غفاریت خود معایب و نواقص نفس را می پوشاند و با رحمتش جبران نقصان بندگی را می کند (همان: ج ۱۱، ۱۹۷).

در نظام تربیتی اسلام نیز یکی از سفارشات قرآنی متخلق شدن به صفت غفوریت و رحیمیت است. خداوند در آیات متعددی بندگان را به تخلق به این هر دو واداشته و می فرماید: «... وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن: ۱۴) و «... وَ لِيُعْفُوا وَلِيُصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۲۲)، که در این صورت بندگان از خطاهای هم دیگر در می گذرند و نسبت به جبران نقایص هم دیگر تلاش می کنند و سعی در رفع نقایص وجودی شخص خاطی می کنند. برآیند سخن این که «غفور رحیم» تناکح دو اسم جمالی خداوند است که بیشترین تکرار را در قرآن داشته و این حاکی از آن است که نظام هستی بر غفوریت و رحیمیت بنا شده است، یعنی بخشش گناهان و رساندن بشر به فلاح و کمال. خداوند در این تجلی نه فقط غفور است و گناهان را می پوشاند که در امتداد غفوریت خود رحیم نیز هست؛ زیرا گناه باعث سقوط بنده می شود و خداوند با اسم رحیم خود بنده را از پرتگاه سقوط از بندگی به اوج رستگاری و فلاح می رساند.

۲,۵ بررسی هم‌نشینی دو واژه غنی و حمید در قرآن

دو واژه «غنی» و «حمید» در ده موضع از قرآن کریم در ترکیب دوگانه «غنی حمید» هم‌نشین شده‌اند. شایان توجه است که واژه غنی یک مرتبه با حلیم، یک مرتبه با ذوالرحمه، و یک مرتبه نیز با کریم آمده و نیز اسم حمید سه مرتبه با عزیز، یک مرتبه با مجید، یک مرتبه با حکیم، و یک مرتبه نیز با ولی همراه شده است.

واژه غنی به معنای بی‌نیازی مطلق و مخصوص ذات خداوند است، زیرا او محتاج کسی نیست و همه محتاج اویند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۱۳۵). به کفایت و بسندگی و نیاز کم هم غنی گفته می‌شود. غنا مقابل فقر و حاجت است و بسندگی و کفایت و راضی بودن از مصادیق آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۷، ۲۷۴). معنی دیگر غنی اقامت گزیدن است. مانند: «غنی القوم فی دارهم» یعنی اقامت گزیدند، گویی به این مکان بسنده کردند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۱۳۹) و به مغانی منازل گویند (ابن فارس، ۱۳۹۱: ج ۴، ۳۹۷). برای مثال آیه ۶۸ سوره هود به این معنا اشاره دارد؛ «كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا ...» (هود: ۶۸) یعنی «لم یقیموا فیها» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۱۳۹). از این رو به مکان اقامت انسان اطلاق می‌شود؛ زیرا حاجت و فقر انسان را می‌پوشاند «و انسان را از نیاز به دیگران بی‌نیاز می‌کند» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۷، ۲۷۴).

ابن عربی در توضیح این واژه می‌گوید: «غنی از اسمای حسنیای پروردگار به معنای چنان بی‌نیازی است که همانندش وجود ندارد، همه به او محتاج‌اند، و در این معنی با اسم صمد همانند است» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

غناى الهی ذاتی است که به علت، اسباب، آلات، و ادوات نیازی ندارد. غنا در مقابل فقر است و فقر و احتیاج از لوازم ممکنات است و هر ممکن‌الوجودی محتاج و فقیر است، ولی ذات واجب‌الوجود غنی مطلق است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۳۰).

اما واژه حمید برگرفته از حمد و تقیض ذم است، محمود و محمد یعنی کسی که خوبی‌هایش زیاد باشد (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۱، ۴۶۳). محمود یعنی ستایش‌شده، مانند «حمادا که آن تفعل کذا» یعنی اگر آن کار را انجام دهی عاقبت محمود و پسندیده است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۵۶).

واژه غنی به مفهوم تجلی اسمای جلالیه و واژه حمید از تجلیات جمالی خداوندی است (دینانی ابراهیمی، ۱۳۷۵: ۸۶). هم‌نشینی دو اسم «غنی حمید»، که به ظاهر از اسمای متضاد خداوندند، حاکی از این است که خداوند جامع تمام کمالات از صفات جلال و

جمال است. هم‌نشینی دو اسم جلال و جمال بیانگر این است که صفات جلالیه خداوند مانع فیوضات جمالیه او نیست؛ اما در عین جلال، جمال او مشهود و در عین جمال جلالش نیز نمایان است. بنابراین در قرآن کریم صفت جلالی غنی همواره با یک صفت جمالی همراه شده مانند: «غنی ذو الرحمه»، «غنی حلیم»، و «غنی کریم». اگر صفت جلالی «غنی» پوشش جمالی نمی‌یافت و فقط تجلی خداوند به «غنی» می‌بود خلقت و آفرینش نیست و نابود می‌شد، زیرا خداوند متعال غنی عن العالمین است و نیازی به این هستی ندارد.

هم‌چنین هم‌نشینی دو اسم «غنی حمید» بیانگر این نکته است که هر چند تصرفات و شئون خداوند همه جمیل و نافع و سزاوار تحمید و تمجید است، اما او مستغنی از این تصرفات است و نیازی به آن ندارد و خداوند جز آن‌چه نافع است انجام نمی‌دهد و نفع آن‌چه انجام می‌دهد عاید بندگانش می‌شود نه خودش (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۴، ۴۰۲). از دیگر علل هم‌نشینی غنی حمید این است که خداوند متعال بی‌نیازی است که همه محتاج اویند که در عین بی‌نیازی ستودنی است، زیرا غنا و بی‌نیازی‌اش باعث ظلم و تجاوز به بندگانش نمی‌شود، پس در غنایش هیچ نکوهیده‌ای راه ندارد. هم‌چنین بیان شده که: «از سویی دیگر غنی وقتی قابل ستایش است که بخشنده و جواد باشد و خداوند بی‌نیازی است که منعم و بخشنده است، بدین دلیل، حمید هم می‌باشد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۶۰۶) و مانند اغنیا بخل نمی‌ورزد پس سزاوار حمد است (شعرانی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۲۳۱).

در چنین غنی حمید باید گفت که: ابتدا خداوند با صفت جلالیه غنی تجلی نمود؛ به این مفهوم که غنای ذاتی و مطلق مخصوص به ذات ازلی و ابدی اوست، زیرا هیچ احتیاجی در ساحت ربوبی او راه ندارد «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۶) و به این منظور غنی را بر حمید مقدم نمود تا جلوه‌ای از جلوه‌های عظمت و بزرگی خود را به بندگان بنمایاند و فقر و احتیاج آنان را به خود متذکر شود تا به غیر خدا نیاز نبرند. سپس صفت حمید را بیان کرد به این مفهوم که حمدها و ستایش‌ها مخصوص ذات واجب متعالی است که بی‌نیاز است و با غنای ذاتی که دارد به هر صاحب کمالی کمال بخشیده و به هر صاحب جمالی جمال عنایت فرموده است. «پس مبادی حمدها و ثناها که کمال و جمال است از خداست و به او بازمی‌گردد، زیرا او «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید: ۳) است (خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۳) و آیاتی که با دو واژه «غنی حمید» خاتمه یافته معمولاً ناظر بر وحدانیت و مالکیت علی‌الاطلاق خداوند متعال و غنای ذاتی او در مقابل فقر ذاتی بندگان است.

ادب برخوردار با این دو اسم این است که غنی عظمت و بی‌نیازی و صفت جلال الهی را تداعی می‌کند و اسم حمید صفت جمالی الهی است که سرشار از لطف و امید و رحمت است. اسم غنی برای کافران و انسان‌های رشدنیافته تجلی جلالی دارد؛ زیرا ایشان از خضوع در مقابل خداوند ابا دارند و شکرگزار نعمات و الطاف او نیستند. خداوند نیز با تجلی اسم غنی بی‌نیازی از شکر و سپاس و ایمان آن‌ها را گوش‌زد می‌کند و در چندین آیه می‌فرماید اگر کفر بورزید ضرری به او نمی‌رسانید، چون مالکیت آسمان‌ها و زمین از اوست و شما ذره‌ای از این وجود هستید و همه چیز از آن خداوند است و خداوند هیچ نیازی به ایمان شما ندارد و هیچ زیانی از کفر شما نمی‌بیند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۷۴) که این مفهوم در چندین آیه که با غنی حمید پایان یافته آمده است (نساء: ۱۳۱؛ ابراهیم: ۸؛ لقمان: ۱۲، ۲۶؛ حدید: ۲۴؛ ممتحنه: ۶؛ تغابن: ۱۶). ظاهر بعضی از آیات بیانگر این مطلب است که غنی تجلی جمالی دارد، زیرا سیاق آیات مربوط به صالحان و نیکان است و ایشان نیاز خود را به درگاه خداوند بی‌نیاز می‌برند و فقر مطلق خود را به غنای بیکران او پیوند می‌دهند، پس غنای الهی در پوشش رحمت تجلی می‌یابد. سوره حج در بیان این مطلب است که خدای تعالی جز آنچه به منفعت بندگان است انجام نمی‌دهد و این نفع عاید خودش نمی‌شود (حج: ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۴، ۴۰۲). خداوند در سوره فاطر آیه ۱۵ فقر بندگان را به غنای الهی پیوند داده و می‌فرماید ملاک در غنای خدا از خلق و فقر خلق به خداوند این است که خدا خالق و مدبّر امور ایشان است. در این دو آیه غنی پوشش جمالی یافته و به این معنی است که خداوندی که بی‌نیاز مطلق است افعالش پسندیده و نیکو است (همان: ج ۱۷، ۴۷).

برآیند نگاه تربیتی قرآن به این دو اسم حاکی از آن است که انسانی که متخلق به این دو صفت شود بی‌نیازی مادی و ظاهری او را به طغیان وانمی‌دارد و از بخشش به دیگران دریغ نمی‌کند و خود را در مقابل خداوند غنی با لذات فقیر مطلق می‌داند. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). در نظام تربیتی «غنی حمید» هیچ انسانی نباید به مالکیت اعتباری و ظاهری خود بر اشیا و اموال اعتماد کند؛ زیرا غنای واقعی و مالکیت حقیقی از آن خداست؛ با این حال انسان رشدیافته که به غنای ظاهری رسیده و به اعتباری از اعتباریات دنیا دست یافته است این غنا را با صفت حمید توأم می‌کند و با خلق نیکو و پسندیده و بدون هیچ بخل و خستی و ظلم و ستمی با دیگران برخوردار می‌کند.

۳,۵ بررسی هم‌نشینی دو واژه الرَّحْمَن و الرَّحِيم در قرآن

از ترکیب دو گانه «الرَّحْمَن الرَّحِيم»، بدون احتساب بسمله، در پنج موضع از قرآن کریم یاد شده است. شایان توجه است که واژه «رحمن» یک مرتبه با واژه «مستعان» (انبیا: ۱۱۲) و نیز واژه «رحیم» با احتساب بسمله ۱۱۹ مرتبه با رحمن، سیزده مرتبه با عزیز، نه مرتبه با تواب، هفت مرتبه با رؤف، یک مرتبه با رب، و یک مرتبه با بر آمده است.

پیش از این به اصل معنای لغوی واژه رحم اشاره شد. در این مقام شایسته است تفاوت معنایی دو واژه «الرَّحْمَن الرَّحِيم» بررسی شود: «الرَّحْمَن الرَّحِيم» دو صفت از صفات ربوبیت و خصوصیات ذات الهی است که هر دو از ماده رحمت اشتقاق یافته‌اند؛ کلمه «رحمن» صیغه مبالغه است که بر کثرت و بسیاری رحمت دلالت می‌کند و کلمه «رحیم» بر وزن فعلیل صفت مشبیه است که ثبات و بقا و دوام را می‌رساند؛ پس رحمن یعنی «کثیر الرحمه» و رحیم یعنی «دائم الرحمه» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۷۱). امام صادق (ع) نیز در بیانی معنای «الرحمن الرحیم» را این‌گونه تبیین کرده که: «الرَّحْمَنُ إِسْمٌ خَاصٌّ لِصِفَةِ عَامَّةِ وَالرَّحِيمُ إِسْمٌ عَامٌّ لِصِفَةِ خَاصَّةٍ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۹۴). یعنی اسم رحمن خاص خداوند است و دیگران را رحمن نگویند و این صفتی عام است؛ زیرا فیض وجود او و اشعه نور حقیقت او به همه جا رسیده و همه از خوان نعمت وی برخوردار شده و از رحمت و واسعة او فیض می‌برند، اما رحیم اسم عام است و غیر خدا را نیز رحیم می‌خوانند. از دیدگاه امام خمینی (ره) رحمت رحمانیه خداوند مقام بسط وجود است که حاکی از رحمت فراگیر و گسترده الهی است. گستره رحمت الهیه به گونه‌ای است که همه مخلوقات و موجودات در گستردگی و سعه آن قرار دارند و هیچ مخلوقی را بی‌نصیب از راه رشد و تکامل مخصوص به خود رها نکرده است (خمینی، ۱۳۷۴: ۸۶). ابن عربی نیز چنین رحمتی را «رحمت امتنانی» می‌خواند؛ رحمت امتنانی رحمتی ذاتی است که همه چیز را بدون استثناء در برمی‌گیرد و بر همه چیز گسترش دارد: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) و «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر: ۷) (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

اما رحمت رحیمیه مقام بسط کمال وجود است که هر چیزی را به کمال معنوی و هدایت باطنی خود می‌رساند. در روز جزا فقط رحمت رحیمه خداوند ظهور دارد و شامل حال بندگانی می‌شود که شرایط آن را احراز کرده‌اند. بنابراین در دعا آمده «یا رحمن الدُّنْيَا وِ رَحِيمِ الْآخِرَةِ» (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸۶) و ابن عربی این رحمت را «رحمت وجوب» می‌نامد: «فَسَاكِنُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶؛ ابن عربی، ۱۳۸۳: ۷۵).

هم‌نشینی این دو اسم از نوع امتدادی است. به این مفهوم که تکامل یک اسم در گرو قرار گرفتن در کنار اسمی دیگر از اسامی پروردگار است؛ زیرا «رحمن» حاکی از رحمت فراگیر و گسترده و استعدادهای بالقوه‌ای است که پروردگار به همگان عطا فرموده و «رحیم» حاکی از به کمال رساندن این استعدادهای الهی و ویژه انسان‌هایی است که رحمت رحیمیۀ خداوند را دریافت کرده‌اند. از منظر دیگر «رحمن» اسم ظاهر خداوند است، زیرا در تمام هستی مشهود است و همه هستی از جماد و غیرجماد را در بر گرفته است و چیزی نیست مگر این‌که به دریافت این رحمت نائل آمده باشد «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) و «رحیم» اسم باطن خداوند است که فقط مختص کسانی است که با رحمت رحمانیۀ خداوند همراه شده و شایسته دریافت رحیمیت خداوند می‌شوند. چگونگی چینش این دو اسم نیز درخور توجه است. خرمشاهی در توجیه تقدم و تأخر دو واژه «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» نکاتی را بیان کرده که عبارت‌اند از:

۱. اسم «رحمن» مختص به خداوند و با «الله» مشترک است و در قرآن نیز آمده است: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...» (بقره: ۱۱۶)، «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا» (مریم: ۸۸)، «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰) (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۰۹۸). بنابراین رحمن اسم خاص خداوند و مختص به ذات اوست و رحیم وصف رحمن است. از این‌جا تقدم واژه «رحمن» بر «رحیم» لازم می‌آید (طوسی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۲۸-۲۹)؛

۲. دیگر این‌که «رحمن» بیانگر رحمت عمومی و رحیم گویای رحمت خصوصی خداوند متعال است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۰۹۹).

هم‌چنین امام خمینی در بیان تقدم واژه رحمن بر رحیم می‌نویسد: «وجود رحمت است حتی آن وجودی که به موجودات شریر هم اعطا شده باز هم رحمت است، رحمت واسعه‌ای است که همه موجودات زیر پوشش آن است یعنی همه موجودات در زیر پوشش رحمت‌اند، خودشان رحمت‌اند ... الله که جامع همه کمالات است به مرتبه ظهور، رحمن و رحیمش را ذکر فرموده است از باب این‌که رحمت است و رحمانیت است و رحیمیت، و اوصاف غضب و انتقام این‌ها تبعی است و آن‌که بالذات است این دو صفت است». ولی رحمت رحیمی رحمتی خاص است که فقط در قبال قابلیت‌ها افاضه می‌شود «چون اسم شریف رحمن را در بین اسم‌های محیطه مزید اختصاص است و چون رحمن ظهور رحمت و مرتبه بسط مطلق است، مقدم شده بر رحیم که به افق بطون نزدیک‌تر است» (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۷).

ادب برخورد با این دو اسم این است که چون هر دو اسم نمودی از رحمت گسترده و لطف دائم و بی‌زوال خداوندی بر هستی و موجودات دارد، بندگان را امیدوار به رحمت بی‌دریغ خداوند می‌کند، هر دو اسم از اسمای جمالی الهی‌اند که در تمام آیات، که به این دو اسم خاتمه می‌یابد، ظهور دارد. در جایی این تجلی جمالی در مالکیت و ربوبیت جهانیان ظهور دارد (حمد: ۲؛ بقره: ۱۶۳)؛ یعنی تدبیر هستی بر اساس رحمت الهی است و نیز امور جهان را مدبری «رحمن رحیم» به عهده دارد و پایه‌ریزی هستی بر اساس دو صفت «رحمن رحیم» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۳۴). بنابراین افزون بر این‌که تدبیر امور به دست خداوندی است که رحمن رحیم است و تدبیر او هم بر اساس رحمت است، برنامه‌ای که برای سعادت بشر فرستاده از مقام رحمانیت و رحیمیت نازل فرموده است (فصلت: ۲)؛ یعنی تنزیل قرآن مایه اصلاح دنیای مردم است، هم‌چنان که مایه اصلاح آخرتشان است (طباطبایی: ۱۴۱۷: ج ۱۷، ۵۴۴).

۴,۵ بررسی هم‌نشینی دو گانه غفور حلیم در قرآن

این دو واژه در چهار آیه از قرآن کریم به صورت دو گانه «غفور حلیم» و در دو موضع با جابه‌جایی به صورت «حلیم غفور» آمده است. پیش‌تر به معنای واژه «غفور» اشاره شد، اما واژه حلیم در اصل به معنای ترک عجله، خلاف سبک‌سری و کم‌خردی است، که نوعی نرمی و بردباری در مفهوم آن نهفته است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۵، ۱۹۰۳). مصطفوی بر آن است که اصل ماده حلم کنترل نفس و طبع از هیجان خشم و غضب و احساسات و دست یافتن به آرامش و طمأنینه و صبر است در برابر آنچه طبع از آن در سختی است و وجوه بعدی حلم با این معنا ارتباط دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۲، ۲۷۳).

بنابراین واژه حلم به معنی آرامش و توازن عقلی و تسلط بر نفس و استقامت رأی است که این حالت در مقابل واژه «جهل» به معنی طبع زودرنج و هوسناک، که قدرت بر مهار احساسات و عواطف ندارد، است. حلیم طبیعتی است که می‌تواند اشتعال و انفجار جهل را فرو نشاند. حلیم کسی است که می‌داند چگونه بر احساسات و عواطف خود غلبه کند و بر هواها و هوس‌های خود پیروز شود (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۶۴). حلیم صفت کسی است که دیگران را اداره می‌کند و بر آنان تسلط دارد، نه صفت کسی که تحت اداره و سلطه دیگران است (همان: ۲۶۷).

هم‌نشینی دو واژه «غفور حلیم» حاکی از نهایت رأفت و رحمت و اسعه الهی بر بندگان اوست. غفور اشاره به کمال خداوند و رحمت بی‌متنهای او دارد. پروردگار با لطف و

رحمت خود گناهان بنده‌اش را می‌پوشاند، لغزش‌های او را مخفی می‌کند، کسی را بر گناهان وی آگاه نمی‌کند، و بر عقوبت کسانی که نافرمانی او را کرده‌اند شتاب نمی‌کند. نام غفور در بردارندهٔ بخشش از گناهانی است که هنوز بنده را احاطه نکرده و ذاتی و عادت او نگردیده و توبه بر آن واقع شده است و خداوند متعال به لطف و کرم بی‌کران خود در عذاب آن‌ها شتاب نمی‌کند و عقاب آن‌ها را به تأخیر می‌اندازد و این نهایت لطف اوست که در این دنیا معاقب نبوده و اگر هم عقوبت کند عقاب به مثل می‌کند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام: ۱۶۰). این چنین مواجهه‌ای، که از سوی خدا صورت می‌پذیرد، به خاطر حلیم بودن خداست. این سبک مواجهه از سوی خداوند در تربیت فردی و اجتماعی بنده مؤثر و سازنده است.

پس هم‌نشینی غفور با حلیم تجلی ستارالعیوب بودن خداوند است. بندگان با همهٔ معاصی و نافرمانی‌هایشان هیچ‌گاه از جانب خداوند رسوا نشده‌اند و خداوند با اندک ندامت و پشیمانی از گناهان عظیم آنان درمی‌گذرد. ستاریت خداوند در صفت حلم او بیش‌تر تجلی و نمود دارد، زیرا حلم و شکیبایی او مانع مجازات و مؤاخذهٔ بندگان عاصی می‌شود. «غفور حلیم» رحمت در رحمت است، گویی که خداوند اصلاً قصد عذاب بنده‌اش را ندارد.

دو اسم «غفور حلیم» از اسمای جمالی خداوند است، اما ابتدا غفور آمده تا رحمت امتنانی و بی‌متنهای الهی را بر بنده برساند، سپس با ذکر حلیم تأکید بر این رحمت کرده که اگر عفو و بخشش را شامل حال بندهٔ خود کرد از روی ناتوانی و عدم قدرت نیست، بلکه حلم او باعث عدم تعجیل در عذاب است. یعنی آن‌چنان نافرمانی و گناه بنده شدید بوده که خداوند چون قصد عذاب بنده را نداشته ابتدا صفت حلیم را ذکر کرده سپس بنده را مشمول غفران و بخشش خود کرده است.

ادب برخورد با این دو اسم، که از اسمای جمالی الهی است، چنین اقتضا می‌کند که انسان این دو جنبه یعنی لطف و رحمت را در سیرهٔ تربیتی خود در نظر بگیرد و بدان پای‌بند باشد و چنین بیندیشد که وقتی خداوند با صفت جمالی غفور حلیم از عمل بنده می‌گذرد و نسبت به مؤاخذهٔ او حلم می‌ورزد، او هم این دو وصف را نصب‌العین خود قرار دهد و از اهل حلم باشد.

بر اساس نظام تربیتی قرآن وقتی شخصی متخلق به این دو صفت شد حلم و غفران خداوندی را در همهٔ امور سرلوحهٔ خود قرار می‌دهد، زیرا تخلق به این دو صفت جمالی باعث رشد و تعالی وجودی انسان می‌شود. به گونه‌ای که در برخورد با رفتارهای ناپسند

دیگران با متانت، وقار، و آرامش رفتار می‌کند و با وجود این‌که قدرت بر انتقام و شدت عمل دارد، از حق خود چشم‌پوشی می‌کند و توازن و آرامش خود را از دست نمی‌دهد.

۵,۵ بررسی هم‌نشینی دو گانه حیّ قیوم در قرآن

دو واژه «حیّ قیوم» در سه آیه از قرآن هم‌نشین شده است (بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲). حیّ به معنای زنده و جمع آن احیا است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۳۲۳). «حیات و حیوان» هر دو مقابل ممات‌اند؛ از این رو باران را «حیّ» گویند، زیرا حیات زمین به آن است (ابن فارس: ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۲۲) و به شتر «محي و محیبه» گویند؛ زیرا همیشه دارای فرزند است (همان: ۱۲۳) و گیاه تازه و نارس را نیز «حیّ» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ۲۱۲). مصطفوی در شرح این واژه می‌نویسد: «حق حیات آن است که آمیخته با سستی و هلاکت نباشد و حیات اصلی و ذاتی و ابدی این حیات است که مخصوص خداوند متعال بوده، و بقیه مراتب حیات از او و به سوی اوست» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۲، ۳۳۸). اما اصل معنای واژه «قوم» برخاستن است «قَوْمٌ مَقَابِلَ قَعْدٍ وَقَعُودٍ (نشستن)» و قائم یعنی به‌پاخاسته و «القَوْمَةُ» یعنی یک بار برخاستن (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۵، ۲۰۱۶). معنی «قَوْمٌ» تصمیم و اراده به کاری داشتن است؛ مانند «قام بأمرکذا» یعنی کار را به عهده گرفت (ابن فارس، ۱۳۹۱: ج ۵، ۴۴) و واژه قیوم صیغه مبالغه آن است که دلالت بر کثرت دارد و به معنی دائم بلازوال، پایدار، بدون ابتدا (الذی لا بدئه له)، حافظ، و دهنده لوازم زندگی و مدبّر امور بندگان است (شعرانی، ۱۳۵۲: ج ۲، ۳۱۸). قیوم و پاینده واقعی کسی است که از طرفی پایداری او بالذات است و از سویی دیگر همه ماسوی الله در قیام و برپایی به ذات و لوازم او هم‌چون قدرت، اقتدار، و حیات نیازمندند (امین، بی‌تا: ۳۲۲).

علامه طباطبایی در توضیح «قیوم» قیومیت خدا را این‌گونه تبیین کرده که: «قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و مراقبت بر آن است و همه این معانی از قیام استفاده می‌شود؛ چون قیام به معنای ایستادن است و عادتاً بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست. قیام خدا خالص است نه قیام آمیخته با ضعف و سستی، و غیرخدا به جز این راه ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۳۰).

حیّ قیوم به صفات جمال و جلال خداوندی اشاره دارد. حیّ، که نشان از حیات‌بخشی و اعطای نعمت وجود و زندگی بر موجودات است، نمودی از جمال خداوندی است. هر جا حیاتی و کمالی یافت شود مظهر و نماینده‌ای جز خداوند ازلی بر آن نتوان یافت. به دلیل

این‌که حیات منشأ علم و قدرت و از صفات کمالی است، حیّ صفتی است که همه اسماء‌الحسنی در آن مندرج است و ظهور و بروز اسماء‌الله از ناحیه حیّ است؛ پس از بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اسمای الهی به شمار می‌آید. خداوند حیّ مطلق است که علمش محیط بر تمام موجودات و کائنات عالم است و حیات هر جنبنده‌ای نیز ناشی از حیات اوست. نیستی، موت، و عدم در ساحت مقدسش راه ندارد. قیوم نیز، که از صفات جلال خداوندی است، یعنی آن زنده و پاینده‌ای که قائم به ذات و قوام تمام موجودات به قیومیت اوست، از این رو «حیّ» مقارن با «قیوم» شده است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۱۰).

«حیّ قیوم» تجلی فیض و رحمت دائم و همیشگی خداوند است، چنان‌که می‌فرماید: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹). هر زمان او در کاری است که «منظور احاطه تام خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ۱۰۲). هم‌چنین نشان‌دهنده مالکیت به حق و نفوذ و تصرف و قدرت مطلق خداوند است (طالقانی، ۱۳۵۰: ج ۲، ۲۰۲). «حیّ» تحت اسم اول پروردگار و «قیوم» تحت اسم آخر خداوند قرار می‌گیرد. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...» (حدید: ۳) و خداوند متعال، که حیات بدون فنا و نابودی را داراست، بعد از افاضه نعمت حیات به موجودات تدبیر و محاسبه زندگی آنان را نیز به عهده می‌گیرد.

فلسفی نیز در باب هم‌نشینی این دو اسم چنین بیان می‌دارد که جهان زنده از خدای زنده است و چون افاضه حیات به تنهایی برای ادامه حیات کافی نیست و موجود زنده بدون مجهز بودن به وسایل زندگی نمی‌تواند خود را با محیط زیستی خویش منطبق کند و زنده بماند، بنابراین بعد از صفت «حیّ» بلافاصله صفت «قیوم» را آورده تا بفهماند خداوند قیوم تمام محاسبه‌های حکیمانه و اندازه‌گیری‌های لازم را برای ادامه زندگی، در ساختمان موجوداتی که از نعمت حیات برخوردار شده‌اند، به کار برده است. در نتیجه موجودات زنده عالم با تمام اعضا و قوایی که برای سازگاری با محیط زیستی خود در اختیار دارند یک‌جا و در آن واحد مظهر دو صفت «حیّ» و «قیوم» خداوندند (فلسفی، ۱۳۵۱: ۱۱۴).

ادب برخورد با این دو اسم این است که در دو آیه این دو اسم بعد از «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲) آمده، یعنی خداوندی که مبدأ هستی است قیومیت بر هر چیز دارد، قیومیتی که آمیخته با خلل و سستی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۵۰۵). این دو آیه و آیه ۱۱۱ سوره طه عظمت و جلال خداوند را بیان می‌کنند که در این سوره خضوع و خشوع موجودات را در برابر خداوند حیّ قیوم اعلام می‌کند (همان: ج ۱۴، ۲۹۷). بر اساس نظام تربیتی قرآن باور به حی بودن خداوند یعنی اعتقاد به حیات حقیقی که همان علم و قدرت بی‌منتهای اوست و از آن‌جا که لازمه حیات علم و قدرت است و حیات حقیقی نزد خداوند

است، بنابراین علم و قدرتش نامحدود است. قیوم بودن نیز یعنی باور به این‌که تدبیر و نگه‌داری تمام و کمال هستی به‌دست حضرت حق است و قیومیتی که ناشی از علم و قدرت است ذاتی است و دوام دارد. از سوی دیگر قیوم بودن خدا یعنی فقر و نیاز همه موجودات به خداوند. خدایی که علم و قدرتش بر همه هستی سایه‌گستر است و مدبری جز او نیست. این‌چنین نگاهی لوازمی را در حیات انسانی به‌دنبال دارد که از جمله ایجاد امید و نشاط و فعالیت در زندگی است و انسان امیدوارانه به‌سوی کمال طی طریق می‌کند. قائل شدن به چنین مبنایی او را به‌لحاظ تربیتی به‌سمت حیات طیبه و معقول رهنمون می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

۱. بهترین راه شناخت خداوند معرفت به اسمای حسنا است و در قرآن ساختارهایی از اسمای خداوند ارائه شده که بهترین شیوه خداشناسی را ارائه می‌کند. این اسماء در ساختارهای گوناگونی تجلی نموده است.
۲. در این مقاله با بررسی پنج نمونه از اسم‌های هم‌نشین نتیجه گرفته شد که هم‌نشینی اسمای الهی در قرآن تصادفی و اتفاقی نبوده و حکمت‌هایی در آن‌ها نهفته است.
۳. برآیند هم‌نشینی «غفور رحیم» این است که رحیمیت خدا در امتداد غفوریت اوست. ابتدا خداوند گناه بنده را می‌آمرزد و سپس در مراحل تکامل وجودی او را مشمول صفت رحیم خود می‌کند.
۴. در دوگانه هم‌نشینی «غنی حمید» به این معناست که خداوند در عین غنا و بی‌نیازی، چون متصف به صفت حمید است، بخل نمی‌ورزد و غنایش باعث ظلم به بندگان نمی‌شود.
۵. در «الرحمن الرحیم» تجلی رحمت عام و خاص خداوند نهفته است. «رحمن» آراستن هر چیز به زیور وجود و «رحیم» اکمال این رحمت است. به دیگر سخن رحمانیت دهش الهی نسبت به همه موجودات و رحیمیت کشش الهی نسبت به همه آدمیان است.
۶. در «غفور حلیم» ستارالعیوب بودن خداوند متجلی است. یعنی خداوند معاصی و نافرمانی بندگان را پس از توبه‌شان می‌بخشد و در مقابل نافرمانی‌ها و خطاها، که توبه‌ای صورت نگرفته، بردبار و شکیباست.
۷. در «حی قیوم» این حکمت نهفته است که فیض دائم و رحمت همیشگی خداوند بر هستی ممتد است، خداوندی که هیچ زوال و فنایی در او راه ندارد.

۸. توجه به این دوگانه‌ها و واکاوی در چرایی این هم‌نشینی‌ها و راز و رمز نهفته در آن‌ها در فهم و کاربست فرایند تربیت انسان، در جایگاه جانشین خدا روی زمین، مؤثر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنان‌که اسم رازق مظهریت خود را با تعاون اسم العلیم، المدبّر، المحصی، و ... انجام می‌دهد.
۲. همان‌گونه که ویژگی موجودی که مظهر دو اسم القادر و القاهر باشد با خاصیت موجود مظهر القادر و الرحیم متفاوت است.
۳. چنان‌که مقتضای دو اسم محیی و ممیت یا هادی و مضل و ... متفاوت است.
۴. در نهایت آن‌چه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است مظهر اعظم الاهی نیز هست که قطب، محدّد، و معدل عالم به حساب آمده و (انسان کامل) نامیده می‌شود.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۳). *کشف المعنی عن سرّ اسماء الحسنی*، ترجمه و شرح علی زمانی قمشه‌ای، قم: مطبوعات دینی.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۳۹۱ ق). *معجم مقاییس اللغة*، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- امین، سیده نصرت (۱۳۶۱). *مخزن العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- امین، سیده نصرت (بی‌تا). *سیر و سلوک*، اصفهان: کتاب‌فروشی تفتی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- آلوسی، شهاب‌الدین سیدمحمد (بی‌تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالحیاه التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تسنیم*، قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۶ ق). *تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، مصر: دار الکتاب العربی.
- حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ ق). *انوار درخشان*، تهران: کتاب‌فروشی لطفی.

- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). *دانش‌نامه قرآن*، تهران: دوستان.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴). *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران: اطلاعات.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دینانی ابراهیمی، غلامحسین (۱۳۷۵). *اسما و صفات حق*، تهران: اهل قلم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدارالشامیه.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
- زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ ق). *تفسیر کشاف*، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العرب.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۶). *نثر طوبی*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۵). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۵ ق). *رساله التوحیدیه*، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدشرف‌الدین (۱۳۷۹). *اسماء الحسنی*، تهران: بهراد.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قیصر امامی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- العالمی، الموتر (۱۴۰۶ ق). *فقه المنسوب الی امام رضا*، مشهد: مؤسسه آل‌بیت علیهم‌السلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۶۹). *تفسیر الکبیر*، تهران: دارالکتب العلمیه.
- فلسفی، محمد تقی (۱۳۵۱). *گفتار فلسفی (آیه‌الکرسی)*، تهران: معارف اسلامی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۰۷). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ ق). *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینییه.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق). *کافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کاظمی خلخالی، زین‌العابدین (بی‌تا). *تفسیر آیه‌الکرسی*، تهران: مؤسسه عطایی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱). *عرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان.