



An Examination of the Article “Mercy” in the Leiden Encyclopaedia of the Qur’an

Saeid Hedayatshodeh¹ , Mohammad Taqi Tabik² , Mahdi Abbasi³

1. Corresponding Author, Master's Degree in Islamic Psychology, Positive Psychology Track, University of Quran and Hadith, Qom, Iran: hedayatshodeh@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Islamic Sciences and Maaref, University of Quran and Hadith, Qom, Iran: t.tabik@modares.ac.ir
3. Assistant Professor, Islamic Psychology, Islamic Ethics and Psychology Research Institute, Qur'an and Hadith Research Institute, Qom, Iran: abbasi.m@riqh.ac.ir

Article Info

Article type:
promotional Article

Article history:

Received:
16 March 2026
Received in revised form:
14 April 2026
Accepted:
8 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:

Encyclopaedia of the Qur'an (Leiden), Daniel C. Peterson, Mercy, Pardon, Forgiveness, Wrath, Orientalists.

ABSTRACT

Objective: The entries of the *Encyclopaedia of the Qur'an* have consistently been among the significant sources for Orientalists in Islamic studies. The entry of “Mercy” by Daniel C. Peterson is such a text that necessitates scientific re-examination and evaluation. Accordingly, the main objective of the present research is to comprehensively critique and analyze this entry in order to elucidate the authentic intention of the Holy Qur'an regarding the concept of *Rahmah* (Mercy). Furthermore, this study aims to dissect the Western author's claims to dispel the doubts and misunderstandings that may arise in the minds of readers upon studying this entry, thereby presenting an accurate picture of the divine attributes within the Islamic monotheistic system.

Methodology: To rigorously examine the aforementioned entry and achieve the specified objectives, this research has been conducted using a descriptive-analytical-critical method. Additionally, by adopting an intra-Qur'anic approach, the present study attempts to evaluate divine concepts and attributes by referring directly to the verses and the semantic network of the revelation, thereby exposing the exegetical deviations of Orientalists.

Results: The findings of the research indicate that although Peterson explores the manifestations of these attributes by compiling the Qur'anic usages of terms such as *Rahmah*, *Ghufraan* (forgiveness), and *Afw* (pardon), the foundation of his article rests on the presupposition that *Rahmah* is essentially equivalent to pardoning and overlooking punishment. This reductionist approach has led to the neglect of the fundamental Qur'anic meaning of *Rahmah*—namely, perceiving the creature's need and the flow of divine beneficence towards it—and the subtle distinction between it and concepts like *Afw*, *Ghufraan*, and *Tawbah* (repentance) has been ignored. Moreover, the author fails to comprehend general *Rahmah* as a pervasive divine grace within whose scope human voluntary actions find meaning. He also perceives divine *Adl* (justice) in opposition to *Rahmah*. Due to his inability to explain the simultaneous attribution of the qualities of *Rahmah* and *Ghadrab* (wrath) to God, he leans towards determinism, depicting God merely as an absolute ruler who arbitrarily bestows His grace upon whomever He wishes without a clear criterion.

Conclusion: The outcome of this critical review proves that the position of *Rahmah* in the monotheistic system of the Qur'an is far profounder than superficial Orientalist analyses. Consequently, divine *Rahmah* in Islamic thought is not merely an emotional matter or a reactionary waiver of punishment; rather, it is a constant and continuous grace actualized precisely based on the needs of the creatures and the flow of divine beneficence. In this precise Qur'anic framework, a single divine act can be simultaneously attributed to *Rahmah*, *Ghadrab*, *Adl*, and other attributes of action from various perspectives, without any contradiction entering the divine realm.

Cite this article: Hedayatshodeh, S.; & Tabik, M. T.; Abbasi, M. (2026). An Examination of the Article “Mercy” in the Leiden Encyclopaedia of the Qur'an. *The Quran from Orientalists Point of View*, 21 (40), 425-464. <https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.15315.1310>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.15315.1310>

1. Introduction

Mercy (rahma) is one of the foundational theological concepts in the Qur'an and plays a central role in explaining the relationship between God, the created world, and human beings. In the Qur'anic worldview, mercy is not merely an emotional response to wrongdoing or a suspension of punishment; rather, it represents a continuous and life-giving divine relationship grounded in the ontological dependence of creation upon God and in divine beneficence toward creatures. The Qur'an repeatedly presents God as al-Rahmān and al-Rahīm, while also associating divine mercy with forgiveness, repentance, guidance, justice, and other divine attributes.

The present study critically examines Daniel C. Peterson's entry "Mercy" in the *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Peterson surveys Qur'anic usages of rahma and related terms, particularly ghufrān (forgiveness) and 'afw (pardon), and discusses several manifestations of divine mercy, including mercy as a human quality, a divine attribute, a facilitating principle in human life, a manifestation in the natural and spiritual worlds, and its relationship to divine justice, repentance, punishment, and divine decree. His discussion therefore provides a broad survey of the Qur'anic material concerning mercy.

Nevertheless, the study argues that Peterson's treatment is based upon an initially restrictive conception of mercy, defining it primarily in terms of refraining from severe punishment or showing compassion and forgiveness. This definition is insufficiently comprehensive because many of the phenomena that Peterson himself identifies as manifestations of mercy, such as creation, divine providence, revelation, guidance, and the provision of the conditions necessary for human life, cannot be reduced to the mere suspension of punishment.

The central problem addressed by this research is therefore semantic and theological: What is the precise Qur'anic meaning of rahma, and how should it be distinguished from related concepts such as 'afw, ghufrān, and tawba? The study further examines whether divine mercy can coherently be discussed alongside divine justice, wrath, punishment, will, and decree without reducing these attributes to anthropomorphic or voluntaristic conceptions of God.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical-critical method with an intra-Qur'anic approach. Its primary objective is not simply to summarize

Peterson's entry but to reconstruct its conceptual framework, identify its structural and substantive assumptions, and evaluate those assumptions in light of Qur'anic usage and Islamic theological and lexical sources.

The analysis proceeds through several stages. First, the structure and principal arguments of Peterson's article are reconstructed. Particular attention is given to his initial definition of mercy, his classification of its Qur'anic manifestations, and his treatment of its relationship to forgiveness, justice, repentance, punishment, divine wrath, and divine decree. Second, the study undertakes a lexical analysis of the principal Arabic terms involved. Classical Arabic lexicographers and exegetes, especially al-Rāghib al-Isfahānī, Ibn Fāris, al-Farāhīdī, and others, are examined in order to identify the semantic components of *raḥma*, *ghufrān*, *'afw*, and *tawba*.

On the basis of this lexical investigation, the study constructs conceptual models for the four terms. *Raḥma* is analyzed through three principal components: awareness of the need and deficiency of a needy being, tenderness or softness in its created-human application, and beneficent action directed toward meeting that need. In relation to God, however, emotional affect or inner alteration cannot be attributed to the divine essence. Divine mercy therefore consists essentially in divine knowledge of the creature's need and the corresponding act of beneficence.

The study similarly differentiates *ghufrān*, which fundamentally involves covering and protecting the believer from the consequences of sin together with the granting of reward; *'afw*, which concerns the relinquishment of deserved punishment through grace and the removal of the negative effects of wrongdoing; and *tawba*, which signifies genuine return from wrongdoing toward the correct path. These distinctions demonstrate that the four terms constitute related but non-identical semantic fields.

Finally, the study critically evaluates Peterson's theological interpretation of divine attributes. It examines whether concepts such as mercy, wrath, love, and satisfaction can be predicated of God without implying change, emotional fluctuation, or deficiency in the divine essence. It also evaluates Peterson's treatment of divine will and decree and its implications for human freedom and responsibility.

3. Findings

The research yields several principal findings. First, Peterson's initial definition of mercy is conceptually too narrow. By identifying mercy primarily with pardon or the suspension of punishment, the article fails to

provide a definition broad enough to encompass its own subsequent examples. Qur'anic mercy includes ontological, existential, spiritual, and ethical dimensions and therefore precedes the occurrence of sin and punishment. It is manifested in creation, sustenance, natural order, revelation, guidance, and the provision of opportunities for human perfection.

Second, the study establishes a significant semantic distinction between mercy, pardon, forgiveness, and repentance. These concepts should not be treated as interchangeable or substantially synonymous. Mercy has the broadest semantic scope and provides the conceptual framework within which pardon and forgiveness can be understood. 'Afw primarily concerns the relinquishment of deserved punishment, *ghufrān* involves the covering and removal of the consequences of sin together with protection from punishment and the possibility of reward, while *tawba* denotes an authentic return from wrongdoing.

Third, the study demonstrates that divine mercy must be distinguished from human emotional compassion. In human beings, mercy may involve emotional affect, tenderness, and psychological response to another's deprivation. Such affect cannot be attributed to God in the same manner because it would imply change or dependence in the divine essence. Divine mercy is therefore better understood as divine awareness of the creature's need and the deliberate bestowal of appropriate good. This understanding preserves both the semantic reality of divine mercy and divine transcendence.

Fourth, the research argues that divine mercy and divine justice are not oppositional principles. Justice concerns the appropriate correspondence between acts and their consequences, whereas beneficence may exceed what strict justice requires. Accordingly, mercy does not abolish justice but operates within a broader divine order governed by wisdom. The Qur'anic conception of mercy also includes both general and special dimensions. General mercy encompasses existence, the capacity for choice, and the system of causes through which human beings receive worldly benefits. Special mercy is associated with faith, repentance, righteous action, and the human preparedness to receive divine grace.

Fifth, the study identifies an unresolved problem in Peterson's treatment of the relationship between divine mercy and divine wrath or punishment. The Qur'an simultaneously describes God as merciful and as the possessor of painful punishment. Peterson does not adequately explain how these apparently contrasting descriptions can be reconciled within a coherent

theological framework. The present study argues that wrath and punishment should not be understood as independent opposites of mercy. Rather, they represent different aspects or relational manifestations of the same wise divine act when considered in relation to different human conditions and actions.

Sixth, the study finds that Peterson's interpretation of divine will and decree tends toward a voluntaristic or quasi-deterministic understanding when he presents the distribution or withholding of mercy as directly dependent upon God's absolute will. Such an interpretation risks obscuring the Qur'anic relationship among divine will, knowledge, wisdom, causality, and human freedom. The research maintains that divine sovereignty does not entail the negation of human agency. Rather, the possibility of moral choice, repentance, faith, and spiritual development itself belongs to the broader framework of divine mercy.

Finally, the study demonstrates a structural weakness in Peterson's article. Its final discussion combines the relationship between mercy and punishment with the difficult theological questions of divine decree and absolute will, producing an analytical transition that is insufficiently integrated. More importantly, the article does not offer a distinct and systematic conclusion synthesizing its principal findings.

4. Conclusion

The study concludes that a coherent Qur'anic understanding of *rahma* requires moving beyond the reduction of mercy to pardon, forgiveness, or exemption from punishment. Divine mercy is fundamentally an affirmative and ontological principle of divine beneficence, grounded in God's perfect knowledge of the needs and deficiencies of creatures and manifested through the appropriate bestowal of good. Because divine essence is free from emotional change and affective dependence, divine mercy should not be interpreted anthropomorphically. Rather, its essential meaning in relation to God is divine knowledge of need together with beneficent action.

The research further concludes that *rahma*, *'afw*, *ghufrān*, and *tawba* possess distinct semantic structures and should be carefully differentiated in Qur'anic interpretation. Mercy constitutes the broader conceptual field, while pardon and forgiveness represent particular manifestations of divine beneficence in response to human wrongdoing, and repentance represents the human return that prepares the way for divine acceptance and forgiveness.

Accordingly, the principal weakness of Peterson's treatment lies not in his recognition of the importance of mercy in the Qur'an, but in his restricted semantic starting point and in his insufficient integration of mercy with the Qur'anic concepts of justice, wisdom, divine wrath, human freedom, and divine providence. A more adequate interpretation requires an intra-Qur'anic and semantically differentiated framework capable of preserving both divine transcendence and the meaningful reality of divine attributes. Within such a framework, divine mercy is neither merely emotional nor merely punitive forgiveness; it is a continuous dimension of God's wise and beneficent governance of existence.

بررسی مقاله «رحمت» در دایرةالمعارف قرآن لیدن

سعید هدایت شده^۱، و محمد تقی تیک^۲، و مهدی عباسی^۳

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد، رشته فلسفه اسلامی، دانشکده قرآن و حدیث، قم، ایران، لیدن: hedayatshodh@gmail.com
 ۲. استادیار گروه روانشناسی، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، رایانامه: t.tabik@modares.ac.ir
 ۳. استادیار گروه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه اخلاق و روانشناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، رایانامه: abbasim@iqp.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: مدخل‌های دایرةالمعارف قرآن لیدن همواره یکی از منابع مهم خاورشناسان در مطالعات اسلامی بوده است. مدخل «رحمت» (Mercy) اثر دانیل سی. پترسون از جمله این مقالات است که نیازمند بازخوانی و ارزیابی علمی است. بر این اساس، هدف اصلی پژوهش حاضر، نقد و تحلیل جامع این مدخل به‌منظور تبیین مراد و مقصود اصیل قرآن کریم از مفهوم «رحمت» است. علاوه بر این، پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند تا با کالبدشکافی ادعاهای نویسنده غربی، شبهات و کج‌فهمی‌هایی را که ممکن است در اثر مطالعه این مدخل در ذهن مخاطبان و پژوهشگران پدید آید، برطرف سازد و تصویری دقیق از جایگاه صفات الهی در نظام توحیدی اسلام ارائه دهد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵	روش پژوهش: این تحقیق برای واکاوی دقیق مدخل مذکور و دستیابی به اهداف تعیین شده، با استفاده از روش «توصیفی-تحلیلی-انتقادی» انجام پذیرفته است. افزون بر این، پژوهش حاضر با اتخاذ یک رویکرد «درون‌قرآنی»، تلاش کرده است تا مفاهیم و صفات الهی را با ارجاع به خود آیات و شکیکه معنایی کلام وحی مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد و از این طریق، انحرافات تفسیری مستشرقین را نمایان سازد.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۵	یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه پترسون با گردآوری استعمالات قرآنی واژگانی چون «رحمت»، «غفران» و «عفو» به بررسی مظاهر این صفات پرداخته است، اما شالوده مقاله وی بر این پیش‌فرض استوار است که «رحمت» اساساً معادل بخشایش و چشم‌پوشی از مجازات است. این رویکرد تقلیل‌گرایانه سبب شده تا معنای بنیادین قرآنی رحمت - یعنی ادراک نیاز مخلوق و جریان احسان الهی نسبت به او - مورد غفلت قرار گیرد و تمایز ظریف آن با مفاهیمی نظیر عفو، غفران و توبه نادیده انگاشته شود. افزون بر این، نویسنده از درک رحمت عام به‌منظور فیض فراگیر الهی که افعال اختیاری انسان نیز در گستره آن معنا می‌یابد، بازمانده است. وی همچنین عدل الهی را در تقلیل یا رحمت پنداشته و به دلیل ناتوانی در تبیین چگونگی املاقی هم‌زمان صفات رحمت و غضب بر ذات باری تعالی، با گرایش متمایل به جبرگرایی، خداوند را صرفاً حاکمی مطلق تصویر کرده که فیض خود را بدون ضابطه‌ای روشن و بر هر که بخواهد افاضه می‌کند.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۸	نتیجه‌گیری: برآیند این نقد و بررسی اثبات می‌کند که جایگاه رحمت در نظام توحیدی قرآن بسیار عمیق‌تر از تحلیل‌های سطحی شرق‌شناسانه است. نتیجه آنکه، رحمت الهی در اندیشه اسلامی نه یک امر صرفاً عاطفی یا واکنشی در برابر مجازات، بلکه یک فیض دائم و مستمر است که دقیقاً بر اساس نیاز مخلوقات و جریان احسان حق تعالی محقق می‌گردد. در این منظومه دقیق قرآنی، فعل واحد الهی به اعتبارات و جهات گوناگون می‌تواند هم‌زمان متصف به رحمت، غضب، عدل و سایر صفات فعلی شود، بی‌آنکه هیچ‌گونه تناقضی در ساحت ربوبی راه یابد.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۲۹	
کلیدواژه‌ها: دایرةالمعارف قرآن لیدن، دانیل سی. پترسون، رحمت، عفو، غفران، غضب، مستشرقان.	

استاد: هدایت شده، سعید؛ و تیک، محمد تقی؛ و عباسی، مهدی (۱۴۰۵). بررسی مقاله «رحمت» در دایرةالمعارف قرآن لیدن.

قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ۲۱ (۴۰)، ۴۶۴-۴۲۵. <https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.15315.1310>



نویسندگان

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة

مقدمه

مفهوم رحمت در قرآن کریم از بنیادی‌ترین مفاهیم الهی است که نسبت خداوند با جهان و انسان را تبیین می‌کند و محور بسیاری از آموزه‌های اسلامی به شمار می‌آید. رحمت در منطق قرآنی، حقیقتی هستی‌بخش و دائمی است که بر پایه نیاز مخلوقات و لزوم احسان جریان دارد و پیشینه‌ای به وسعت آفرینش دارد؛ زیرا هستی فقیر و نیازمند در همه مراتب وجود، متکی به فیض خالق است (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۲۲۰/۱۸) و روابط میان مخلوقات نیز بر پایه نیاز به یکدیگر و یاری متقابل شکل گرفته‌اند. از همین رو، رحمت نه پدیده‌ای انسانی یا حادث در تاریخ ادیان، بلکه ماهیت دائمی ارتباط میان خالق و مخلوق، و مخلوقات با یکدیگر است.

قرآن کریم در آیات بسیاری به این حقیقت می‌پردازد؛ آیاتی چون هود: ۱۱۹، اعراف: ۱۵۶، انعام: ۵۴-۵۵، آل عمران: ۷۴، انبیاء: ۱۰۷، الرحمن: ۱ و نیز خود «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، از مهم‌ترین مواضعی است که دیدگاه مفسران (برای نمونه: طبری، ۱۴۱۲: ۴۹/۱؛ طباطبائی، ۱۴۰۲: ۲۹/۱)، متکلمان (برای نمونه: فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۵۷۲)، عارفان (برای نمونه: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۶۲/۳؛ همو، ۱۳۷۰: ۳۵۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۵۱/۱) و برخی فلاسفه اسلامی (برای نمونه: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۳/۱) درباره حقیقت رحمت الهی، اقسام رحمت عام و خاص، تبیین رحمت به عنوان فلسفه آفرینش، چگونگی جمع این صفت با غضب و مسئله خلود در جهنم، ذیل آن مطرح شده است. همچنین شماری از اندیشمندان مسلمان آثاری را به شکل مستقل در این موضوع نگاشته‌اند (برای نمونه: انصاریان، جلوه‌های رحمت الهی، ۱۳۸۴؛ شاه‌کاظمی، رحمت من همه چیز را فراگرفته، ۲۰۰۷؛ بهشتی و صادق‌زاده دربان، دانشنامه جهان اسلام، مدخل «رحمت»؛ و با جست‌وجو در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی علمی مربوط به کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات، واژه «رحمت» در عنوان یا کلیدواژگان بسیاری از پژوهش‌ها مشاهده می‌شود که مرور آن‌ها نیازمند پژوهشی مستقل است.

پژوهشگران غربی نیز ذیل کتاب‌های استشرافی به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان به خدا و انسان در قرآن اثر ایزوتسو (ترجمه احمد آرام، ۱۳۷۴: ۲۹۸-۳۱۵) و الله: خدا در قرآن اثر گابریل سعید رینولدز (۲۰۲۰: ۷۱-۹۸) اشاره کرد. در این میان، دایرةالمعارف قرآن لیدن مدخلی را با عنوان «رحمت» به قلم دانیل سی. پترسون منتشر کرده است (۲۰۰۳، ج ۳، ص ۳۷۷-۳۸۰).

نویسنده در پایان این مدخل، به مدخل دیگری با عنوان «بخشایش» (ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵) ارجاع داده و در هر دو مقاله کوشش کرده است تا مفهوم رحمت و بخشایش را از منظر قرآن تبیین نماید. با توجه به اینکه دانشنامه لیدن از آثار موفق در پژوهش‌های قرآنی است و زمینه‌ساز تحقیقات گسترده‌تری در حوزه قرآن شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۵۸) و در شناخت مفاهیم قرآنی میان جوانان غربی تأثیرگذار بوده و برخی پژوهشگران از این دانشنامه در تفسیر و فهم قرآن بهره می‌برند، و از طرفی جست‌وجو در پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون نوشته‌ای در نقد این مقاله یا در بررسی تطبیقی مفهوم رحمت از منظر خاورشناسان و قرآن منتشر نشده است، ضرورت انجام چنین تحقیقی آشکار می‌گردد. بر این اساس، پژوهش حاضر بر پایه روش توصیفی-تحلیلی-انتقادی و با رویکرد درون قرآنی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۳) سامان یافته است تا چگونگی نسبت‌یافتگی مفاهیم و استدلال‌های طرح‌شده را با گفتمان قرآنی، مورد نقد و بررسی قرار دهد.

در ادامه این ضرورت، پژوهش حاضر کوشیده است تا خلأ موجود را با رویکردی روشمند و تحلیلی جبران کند و تصویری تازه از نسبت رحمت قرآنی با برداشت‌های خاورشناسانه ارائه دهد. بر همین اساس، مزایا و نوآوری‌های این پژوهش در مقایسه با آثار پیشین به شرح زیر است:

- ارائه توصیفی منظم و دسته‌بندی‌شده از متن مقاله نویسنده، همراه با نقد و تحلیل مشخص نسبت به ساختار و محتوای مقاله، به صورت جزئی در هر یک از محورهای مقاله وی؛
- بررسی دقیق معانی لغوی کلیدواژگان و ارائه مدل مفهومی از آن‌ها برای مقایسه و فهم بهتر این مفاهیم، همراه با قابلیت استفاده در سایر پژوهش‌های کیفی، از جمله تحقیقات مرتبط با رحمت در حوزه‌های علوم انسانی مانند علوم اجتماعی و روان‌شناسی؛
- ارائه تحلیلی روان‌شناختی با رویکرد درون قرآنی از رحمت الهی و نسبت آن با انسان، و انسان‌ها با یکدیگر؛

- جایگزینی مبانی هستی‌شناختی صحیح از «رحمت الهی» و نسبت آن با عدل، غضب، اراده و مشیت الهی از منظر قرآن، به جای صرف انتقاد، به منظور بازسازی بنیان‌های نظری در مقابل دیدگاه نویسنده استشرافی.

الف. معرفی اجمالی نویسنده مقاله

دکتر دنیل سی. پترسون (Daniel C. Peterson)، متولد ۱۹۵۳ میلادی در کالیفرنیا، استاد و پژوهشگر بازنشسته رشته مطالعات اسلامی و زبان عربی در گروه زبان‌های آسیایی و خاور نزدیک دانشگاه بریگام‌یانگ آمریکا است. حوزه فعالیت اصلی او شامل مطالعات جهان اسلام، مطالعات تطبیقی ادیان و به‌ویژه دفاعیات دینی (Apologetics) و نیز دفاع از آموزه‌های کلیسای قدیسان آخرالزمان (مورمون‌یسم) می‌شود. وی تحصیلات دانشگاهی خود را با مدرک لیسانس در رشته‌های کلاسیک و فلسفه از دانشگاه بریگام‌یانگ آغاز کرد، دوره‌هایی را در بیت المقدس و قاهره گذراند و در نهایت، دکترای زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک را از دانشگاه کالیفرنیا دریافت نمود. پترسون از سال ۱۹۸۵ تا ۲۰۲۱ در دانشگاه بریگام‌یانگ تدریس کرد و در این مدت، از جمله بنیان‌گذاران و مدیران طرح متون خاورمیانه دانشگاه بریگام‌یانگ بود و ریاست بنیاد Interpreter: A Journal of Latter-day Saint Faith and Scholarship را بر عهده داشت. وی نویسنده مقالات متعدد دایرةالمعارفی و آثاری چون محمد، فرستاده خدا و ادیان ابراهیمی، تابعیت و عرصه عمومی است (https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_C._Peterson).

ب. محورهای اصلی مقاله «رحمت»

مقاله «رحمت» (Mercy) «در دایرةالمعارف قرآن لیدن، حدود ۱۵۰۰ کلمه دارد. نویسنده در آغاز، معنای مورد نظر خود را از واژه «Mercy» چنین تبیین می‌کند: «چشم‌پوشی از اجرای مجازات سخت نسبت به دشمن یا خلافکار؛ تمایل به ترحم کردن یا بخشودن». سپس، واژه «رحمت»، کلمات هم‌ریشه و مشتقات آن، و همچنین واژه «غفر» و مشتقات آن را به‌عنوان کلیدواژه‌گانی برای توضیح این معنا در قرآن مورد بررسی قرار می‌دهد. به اعتقاد نویسنده، این دو مفهوم دارای دلالت‌های بسیار مشابهی هستند و با یکدیگر همپوشانی دارند؛ از این‌رو، خودش یکی دیگر از مقالات دانشنامه لیدن را با عنوان «غفران و بخشایش» (Forgiveness) نگاشته و در انتهای هر دو مقاله، به یکدیگر ارجاع داده است (خندق‌آبادی و همکاران، ۱۴۴۳: ۱۰۷/۳-۱۱۰؛ همان، ۵۰۰/۱-۵۰۲).

نویسنده، با اتکا به معنای اولیه‌ای که برای واژه رحمت ارائه کرده، به بررسی استعمالات قرآنی این مفهوم و تفسیر مفسران می‌پردازد و استعمالات رحمت در قرآن را به محورهای زیر دسته‌بندی می‌کند:

محور اول: رحمت به عنوان صفت انسانی

در قرآن آیاتی وجود دارد که پیامبر اسلام ﷺ را به عنوان الگوی کامل رحمت معرفی می‌کند (توبه: ۱۲۸) و مؤمنان را به عمل به رحمت در تعاملات روزانه (اعراف: ۱۹۹؛ اسراء: ۲۳-۲۴) فرا می‌خواند. همچنین، رحمت به عنوان یک ویژگی برجسته در میان پیروان عیسی ﷺ (حدید: ۲۷) شناخته می‌شود. از منظر قرآن، رفتار مؤمنان باید آمیزه‌ای از شدت و قاطعیت در برابر کافران، و رحمت به یکدیگر باشد (فتح: ۲۹).

محور دوم: رحمت به عنوان صفت الهی

رحمت الهی در قرآن با مجموعه‌ای از اسماء و صفات مرتبط مانند «أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ» (مدثر: ۵۶)، «غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ» (غافر: ۳)، «رَّءُوفٌ رَحِيمٌ» (هود: ۳۰) و «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف: ۱۵۱) تبیین می‌شود. تجلی اصلی این صفت در آغاز تمامی سوره‌های قرآن (به استثنای توبه) با عبارت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» مشهود است که تأکیدی بر پیوند جدایی‌ناپذیر رحمت در دو ساحت دنیوی و اخروی است و آن را به بنیادی‌ترین ویژگی ذات الهی تبدیل می‌کند. به علاوه، همین عبارت، سبب طرح بحث قدیمی در میان مفسران کلاسیک شده است: آن‌ها عموماً «رحمن» را نماد رحمت فراگیر خداوند بر تمام موجودات دنیا، و «رحیم» را مظهر رحمت محدود به مؤمنان در آخرت تلقی کرده‌اند. در مقابل، برخی خاورشناسان این دو واژه را صرفاً تکرار هم‌معنای یکدیگر («همه‌مهربان») دانسته‌اند؛ با این حال، نکته حائز اهمیت آن است که نام «الرحمن»، که بیش از چهل بار در قرآن تکرار شده، از سوی مفسرانی چون طبری و حسن بصری، منحصر به ذات الهی دانسته شده و اطلاق آن بر هیچ مخلوقی جایز شمرده نمی‌شود.

محور سوم: رحمت الهی به مثابه تسهیل‌گری

این محور، رحمت الهی را در بستر تسهیل‌گری امور زندگی انسان تبیین می‌کند، چرا که خداوند خواهان آسانی برای انسان است، نه دشواری (بقره: ۱۸۵)، و دست‌های رحمت او گشاده است (مائده: ۶۴). بر این اساس، خداوند ناتوانی‌ها و الزامات زندگی انسان‌ها را در نظر می‌گیرد (بقره: ۲۶۳؛ نساء: ۲۵؛ توبه: ۹۱-۹۲ و غیره) و بر ضعف‌های بشری نظیر جهل آسان می‌گیرد (نساء: ۱۷؛ نحل: ۱۱۹؛ احزاب: ۵) و گناهان را تاب می‌آورد (حج: ۴۸)، تا حدی که اگر می‌خواست انسان‌ها را طبق استحقاقشان مجازات نماید، کسی باقی نمی‌ماند (نحل: ۶۱؛ فاطر: ۴۵).

محور چهارم: نشانه‌های رحمت الهی در جهان

مظاهر رحمت مادی شامل پدیده‌های طبیعی حیاتی همچون باران، نظم فصل‌ها، وزش باده‌ها و گردش شب و روز است (بقره: ۲۲؛ ابراهیم: ۳۲-۳۴). در بعد معنوی، در قالب وحی و ارسال کتب آسمانی (بقره: ۱۲۱-۱۲۲؛ انعام: ۱۵۷)، هدایت انسان‌های صالح (نساء: ۱۱۳؛ یوسف: ۵۳) و نجات بخشی بندگان از خطاها و دشمنان (بقره: ۳۷؛ هود: ۴۳) متجلی می‌شود.

محور پنجم: رحمت و عدالت الهی

رحمت الهی مشروط به عدالت است و گناه شرک بخشیده نمی‌شود (نساء: ۴۸، ۱۱۶). پاداش‌ها و جزاها متناسب با اعمال انسان‌ها تعیین می‌شود (هود: ۱۱۱؛ زلزله: ۶-۸). اصل عدالت الهی با این تأکید تقویت می‌شود که خداوند به هیچ‌کس ستم نمی‌کند (آل عمران: ۲۵) و حتی شفاعت نیز مستلزم اذن مستقیم الهی است (یونس: ۳).

محور ششم: توبه و گستره رحمت الهی

متن مقاله بر این مسئله تأکید دارد که در مورد مؤمنان، رأی خداوند بر اجرای عدالت سایه افکننده و اولویت با پذیرش توبه است (اشاره به آیاتی مانند نساء: ۱۶؛ زمر: ۵۳-۵۴). قرآن مؤمنان را پیوسته به طلب رحمت تشویق می‌کند (بقره: ۱۹۹)، چنانکه پیامبران پیشین و دیگران چنین کردند (هود: ۴۷؛ اعراف: ۱۵۱، ۱۵۵؛ ص: ۲۴ و ۳۵). و این طلب رحمت تا حدی است که دریافت رحمت الهی، بر جمع‌آوری گنجینه‌های مادی برتری دارد (آل عمران: ۱۵۷). خداوند وعده داده که بدی‌های مؤمنان نیکوکار را بزداید و بهترین اعمالشان را پاداش دهد (زمر: ۳۵؛ احقاف: ۱۶)، و حتی فرشتگان حامل عرش الهی برای آنان طلب بخشایش می‌کنند (شوری: ۵). با این حال، این رحمت شامل توبه در دم مرگ (نساء: ۱۸) یا شفاعت بدون اذن الهی (بقره: ۱۲۳) نمی‌شود، و هیچ‌کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد (اسراء: ۱۵).

محور هفتم: تناظر رحمت و عذاب الهی، و پیچیدگی تقدیر الهی

نویسنده در این محور بر دوگانگی توصیف قرآن از خداوند تمرکز دارد؛ جایی که خداوند هم‌زمان به‌عنوان «آمرزنده و مهربان» و نیز صاحب «عذاب دردناک» معرفی می‌شود (حجر: ۴۹-۵۰). او به نقل از ابن عباس می‌گوید که صفت «الرحمن الرحیم» به این معناست که نرمی و عطوفت خداوند

صرفاً شامل کسانی می‌شود که شایسته رحمت باشند و کسانی که شایستگی ندارند، با شدت رفتار می‌کند. این رویکرد، ناشی از این حقیقت است که خداوند کافران و بدکاران را دوست ندارد بلکه دشمن آنان است (بقره: ۲۷۶ و ۹۸)، و آن‌ها که گمراه‌اند از رحمت الهی ناامید می‌شوند (حجر: ۵۶)، اگرچه ارتداد را نیز می‌بخشد، اما به کسانی که بر عبادت غیر خدا اصرار دارند، رحمتی نشان نمی‌دهد (نساء: ۱۱۶).

از منظر نویسنده، توصیف قرآن از رحمت وقتی عمیق‌تر می‌شود که با مفاهیمی چون قضا و قدر (حجر: ۴-۵؛ نحل: ۳۵؛ کهف: ۵۷ و ۵۸؛ شعراء: ۲۰۰؛ تکویر: ۲۷-۲۹) و نقش خداوند در شکل‌دهی تمایل به بدی در افراد گناهکار گره می‌خورد (بقره: ۷). با این حال، قرآن صراحتاً بر آزادی مطلق خداوند در اعطا یا دریغ کردن رحمتش به هر که بخواهد تأکید دارد (بقره: ۱۰۵؛ نساء: ۴۸-۴۹؛ انعام: ۸۳-۸۸؛ احزاب: ۱۷) و به جمع‌بندی می‌رسد که نشان‌دهنده حاکمیت نهایی او بر نظام رحمت و قضاوت است (خندق‌آبادی و همکاران، ۱۴۴۳: ۱۰۷/۳-۱۱۰).

ج. نقد ساختاری

۱. تعریف اولیه ناکافی و مغایر با سعه مفهومی

از منظر منطقی، تعریف یک پدیده باید «جامع افراد» باشد تا بتواند تمامی مصادیق مورد بحث را در بر گیرد (مظفر، ۱۳۶۶: ۱۲۰/۱). با این حال، نویسنده در ابتدای مقاله، رحمت را صرفاً به معنای «خودداری از مجازات» تعریف کرده است. این تعریف مضیق، با آنچه خود نویسنده در ادامه متن به عنوان مصادیق رحمت برمی‌شمارد (از جمله ابعاد هستی‌شناختی مانند نظم جهان و نزول باران، و ابعاد هدایتی مانند وحی و رسالت)، در تناقض است. در واقع، تعریفی که نویسنده ارائه داده، بخش بزرگی از مصادیق مدنظر خودش را شامل نمی‌شود. برای حفظ انسجام ساختاری، لازم بود تعریفی جامع ارائه شود که «لطف پیشینی الهی» (متبلور در آفرینش و تدبیر امور) را پیش از «عفو پسینی» (بخشش پس از گناه) در بر گیرد تا میان «تعریف» و «گزاره‌های بعدی مقاله» تلائم برقرار گردد.

۲. پرش تحلیلی در محور هفتم

محور هفتم (تناظر رحمت و عذاب، و پیچیدگی تقدیر) ساختاری دوگانه و تا حدی متناقض دارد. این محور به جای یکپارچه‌سازی، دو بحث بزرگ کلامی (دوگانگی رحمت/عذاب) و (قضا و قدر و اراده مطلق) را در هم می‌آمیزد. گره خوردن بحث اراده مطلق خداوند به رحمت، ضروری است؛ اما قرار دادن بحث‌های سنگین تقدیر در انتهای مقاله، می‌تواند جریان تحلیلی را دچار پرش کند (خندق‌آبادی و همکاران، ۱۴۴۳: ۱۰۹/۳).

۳. نداشتن نتیجه‌گیری

نویسنده در بخش پایانی، به جای ارائه جمع‌بندی متسجم و مستقلی از یافته‌های کلیدی مقاله، با ارجاع به مفهومی کلی درباره حاکمیت مطلق خداوند در اعطا یا دریغ رحمت، مقاله را خاتمه می‌دهد. این شیوه پایان‌بندی، به جای برجسته‌سازی نتایج تحلیل‌ها، خواننده را با این پرسش مواجه می‌سازد که چگونه می‌توان این حاکمیت را با ضوابط پیش‌تر تبیین شده جمع کرد و او را به تأمل و پژوهش بیشتر وا می‌دارد (همان، ۱۱۰/۳).

د. نقد محتوایی

۱. کم‌توجهی به معناشناسی تفصیلی واژگان و نسبت‌سنجی آن با خداوند

نویسنده در ابتدای مقاله، واژه «رحمت»، کلمات هم‌ریشه و مشتقات آن، و همچنین واژه «غفر» و مشتقات آن را به‌عنوان کلیدواژگان اصلی بیان می‌کند و معتقد است که این واژگان دلالت‌های بسیار مشابهی دارند. ایشان در انتهای مقاله نیز مخاطب را به مقاله دیگرش در همین دانشنامه با عنوان «Forgiveness» به معنای «بخشایش و غفران» ارجاع می‌دهد. در آن مقاله نیز می‌نویسد: «واژه "غفار" نود و شش بار به‌عنوان نام یا صفت الهی به کار رفته که به "بسیار بخشنده" تعبیر می‌شود. واژه‌های هم‌معنای "تواب" و "عَفُو" روی هم پانزده بار آمده‌اند و - چنانکه پیش‌تر اشاره شد - ترکیب "رحمان/رحیم" کاربرد گسترده‌ای در قرآن دارد. برای آگاهی از تفاوت‌های معنایی بین عفو، مغفرت و رحمت، به تفسیر مفاتیح‌الغیب فخررازی، ذیل آیه آخر سوره بقره مراجعه کنید» (همان، ۵۰۱/۱).

با مراجعه به مفاتیح الغیب درمی یابیم که فخررازی در تفسیر آیه «وَأَعْفُ غَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا» حرکت معنوی انسان را به صورت سیر تکاملی از رفع عقاب تا وصول به قرب الهی تبیین می کند. از نگاه او، این آیه سه مرتبه از لطف الهی را در بر دارد: نخست عفو، یعنی سقوط عقاب و رهایی از عذاب جسمانی؛ دوم مغفرت، به معنای پوشانده شدن گناه برای ایمنی از رسوایی و عذاب روحانی؛ و سوم رحمت، یعنی افاضه ثواب که خود بر دو گونه است: ثواب جسمانی، شامل نعمت ها و خوشی های بهشت، و ثواب روحانی، که همان تجلی نور جلال و قرب الهی است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۴/۷).

انتظار می رود نویسنده پیش از ورود به تفسیر، با تحلیل لغوی کلیدواژگان بحث بر پایه منابع اصیل لغت عرب، مسیر روشمند فهم معنای قرآنی را طی کند؛ حال آنکه وی مستقیماً به تفسیر فخررازی ارجاع داده، در حالی که این تفسیر ناظر به قرائتی عرفانی و سلوکی است، نه تحلیل زبان شناختی واژگان، و افزون بر این، چنین تفسیری محل اختلاف اندیشمندان است. از این رو، بازگشت به تحلیل لغوی این مفاهیم ضروری می نماید؛ زیرا قرآن به زبان عربی نازل شده تا اندیشه انسان ها را به تعقل و تدبیر وادارد (یوسف: ۱-۲)، و این انتخاب الهی بیانگر ظرفیت دقیق و غنای ویژه لغت عرب در انتقال معناست.

یک. بررسی لغوی واژه «رحمت»

در بررسی عبارات لغویان، فراهیدی «رحمت» را به «یز» و «تَعَطَّف» تعریف کرده و موضوع آن را موجود محتاج و ضعیف می داند (۱۴۰۹: ۲۲۴/۳). ابوهلال عسکری آن را «إنعام به شخص محتاج» (۱۴۰۰: ۱۸۹) تعریف می کند، و ابن فارس به معنای «رِقَّت» و «عَطَف» (۱۴۰۴: ۴۹۸/۲)، طریحی و ابن سیده (۱۳۷۵: ۷۰/۶؛ ۱۴۲۱: ۳۳۶/۳) و راغب اصفهانی به «رِقَّت» که به «إحسان» می انجامد تعریف می کنند (۱۴۱۲: ۳۴۷). ازهری به «عطف» (۱۴۲۱: ۳۴/۵) و جوهری و ابن منظور (۱۳۷۶: ۱۹۲۹/۵؛ ۱۴۱۴: ۲۳۰/۱۲) و فیومی به «رِقَّت» همراه با «تَعَطَّف» یا «حنان» تعریف کرده اند (۱۴۱۴: ۲۲۳/۱)؛ که به تصریح فیومی، «حنان» معادل «عطف» است. ابن اثیر نیز تحقق «رحمت» را منوط به لحاظ خیر و مصلحت شخص محتاج می داند، هرچند با کراهت همراه باشد (۱۳۶۷: ۱۷۶/۲).

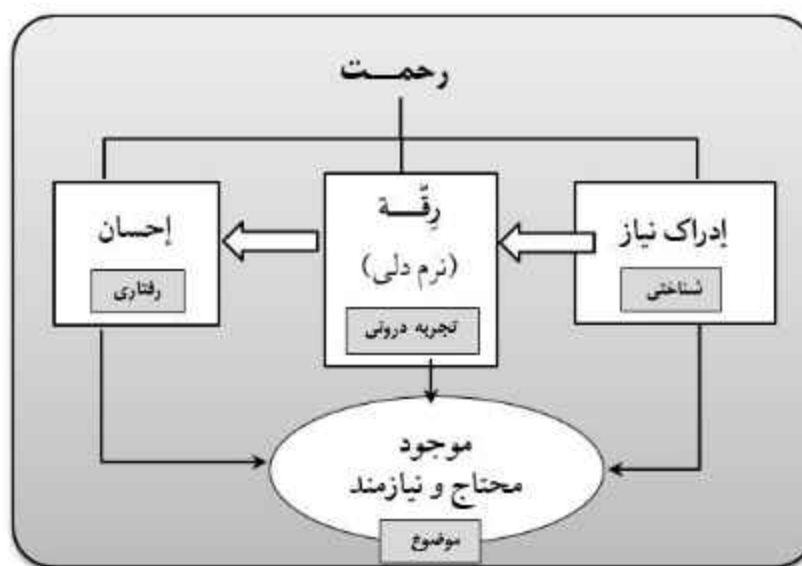
بر این اساس، پژوهش حاضر با تکیه بر وجه اشتراک اقوال لغویان و به ویژه دیدگاه راغب اصفهانی، مؤلفه‌های اصلی «رحمت» را در سه محور «رِقَّة»، «تَعَطُّف» و «إِحْسَان» بررسی می‌کند که توضیح آن به شرح زیر است.

ابن فارس و راغب اصفهانی «رِقَّة» را با توجه به استعمالات آن، به معنای نرم دلی در مقابل قساوت قلب، خشونت، بداخلاقی و سخت‌خویی می‌دانند (۱۴۰۴: ۳۳۹/۳؛ ۱۴۱۲: ۳۶۱). ابوهلال عسکری «رِقَّة» را به مانند «غَلَطْتُ»، امری قلبی می‌داند (۱۴۰۰: ۱۹۰).

فراهیدی و ابن فارس معنای اصلی ریشه «احسان» را به ضَدّش تعریف می‌کنند و می‌نویسند: «فَالْحُسْنُ ضَدُّ الْقَبِيحِ» (۱۴۰۹: ۱۴۳/۳؛ ۱۴۰۴: ۵۷/۲). فیومی «أَحْسَنْتُ» را به «انجام دادن فعل نیکو» (۱۴۱۴: ۱۳۶/۱)، و ابوهلال عسکری «قصد و اراده»، «لحاظ نفع حقیقی و صلاح واقعی» و «در نظر نگرفتن وجود حقی در بین» را در توضیح این مفهوم بیان می‌کند (۱۴۰۰: ۱۸۷). راغب اصفهانی «حُسْن» را هر امر بهجت‌آفرین و مطلوب می‌داند و «إِحْسَان» را هم در معنای نیکو به دیگران و هم نیکو انجام دادن خود فعل به کار می‌برد. به نظر وی، با استناد به آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹)، مفهوم «إِحْسَان» از «إِنْعَام» گسترده‌تر و از «عَدْل» برتر است؛ زیرا عدل ناظر به رعایت حدّ است، در حالی که احسان متضمن بخششی افزون بر استحقاق است. بر این اساس، «إِحْسَان» را می‌توان چنین تعریف کرد: «انجام آگاهانه و اختیاری فعل نیکو (بدون هیچ وجه قبیح و سوء در آن)، فراتر از حدّ عدالت، نسبت به خود یا دیگری، به اعتبار نفع حقیقی‌ای که در آن فعل نهفته است که بهجت‌آفرینی، سرور و مدح عقلاء را به دنبال دارد» (۱۴۱۲: ۲۳۵).

فراهیدی و ابن فارس معنای اصلی ریشه واژه «تعطف» را «تمایل و گرایش، همراه با نوعی خم شدن» می‌دانند (۱۴۰۹: ۱۷/۲؛ ۱۴۰۴: ۳۵۱/۴). هرچند فراهیدی علاوه بر معنای مذکور، ویژگی‌های رفتاری مانند صله و برّ، حُسْنِ خُلُق، روی نرم و مهربان را نیز ذکر می‌کند. به نظر راغب، هنگامی که این واژه با «علی» متعدی می‌شود به معنای «توجه، شفقت و مهربانی کردن» است (۱۴۱۴: ۲۱۴). علامه مصطفوی «عَطْف» را به دو ساحت ظاهری و معنوی تقسیم می‌کند: تمایل جسمانی یا رفتاری به سمت مطلوب، و توجه و میل قلبی به آن. به نظر می‌رسد لغویانی که در توضیح واژه «رحمت» از تعابیر «تعطف» استفاده کردند، مرادشان معنای مستقلاً از «رِقَّة» و «إِحْسَان» نبوده است، بلکه «تعطف» توضیح و تبیین همان دو مؤلفه به‌شمار می‌رود، نه عنصری افزوده بر آن‌ها (۱۳۶۸: ۱۶۹/۸).

در نهایت از عبارات لغویان به دست می آید که «رحمت» یک اصل معنایی بیشتر ندارد و آن هم معنایی جامع از مؤلفه های «رقت» و «إحسان» نسبت به «موجود محتاج و نیازمند» است؛ بنابراین اگر یکی از مؤلفه های فوق وجود نداشته باشد، مفهوم رحمت تحقق نمی یابد و این موارد از مصادیق مفاهیمی چون إحسان، إنعام، فضل و غیره هستند. همچنین استفاده می شود که رحمت خالی از بُعد شناختی نیست، زیرا فاعل رحمت می بایست مصلحت شخص محتاج را در نظر بگیرد؛ چنانکه علامه طباطبائی در این باره می نویسد: «رحمت به معنای نوعی تأثیر نفسانی است، که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد، و محتاج به رفع نقص است، در دل پدید می آید، و صاحب دل را وادار می کند به اینکه در مقام عمل برآید و او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند» (طباطبائی، ۱۴۰۲: ۲۵۰/۱۶). از این رو مفهوم رحمت از سه مؤلفه ساختاری «ادراک و آگاهی از نیاز»، «رقت» و «إحسان» نسبت به «موجود محتاج و نیازمند» تشکیل شده که در پژوهش هدایت شده روایی آن با ارزیابی کارشناسان تأیید شده است (۱۴۰۰: ۹۷). بنابراین، می توان «رحمت» را برخورداری از یک مدل مفهومی دانست که در قالب شکل شماره ۱ قابل مشاهده است.



شکل ۱: مدل مفهومی «رحمت»

این مدل مفهومی رحمت در روابط انسانی کاملاً آشکار است؛ زیرا انسان در برابر نیاز دیگری، دچار رقت و تأثر می‌شود و از سر دلسوزی به احسان و یاری او برمی‌خیزد. اما نسبت به خداوند متعال، مؤلفه تعالی تأثر (اثرپذیری) و انفعال قلبی معنا ندارد؛ زیرا مستلزم نوعی نقصان در ذات واجب متعال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۴۳۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۸/۱؛ علامه طباطبائی، ۱۴۰۲: ۱/۲۹). امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ۱۷۷ نهج البلاغه به روشنی بر همین حقیقت تأکید فرموده است: «رَحِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالزُّقَّةِ». و امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به شخصی که از رضایت، غضب و سخط الهی سوال کرد، فرمودند: «آری، دارد، ولی نه به همان معنا که در مخلوقات یافت می‌شود. زیرا رضا در مخلوق حالتی است که در او پدید می‌آید و او را از حالی به حال دیگر منتقل می‌کند؛ چون مخلوق تو خالی، دارای ساختار و ترکیب است، و در او اشیاء راه می‌یابند و اثر می‌گذارند. اما آفریننده ما چنان نیست که چیزی در او راه یابد یا بر او اثر گذارد، زیرا او یکی است؛ یکتای ذات و یکتای معنا، پس رضای او همان پاداش اوست، و سخط او همان کیفر او، بدون آنکه چیزی در ذاتش وارد شود تا او را برانگیزد و از حالی به حال دیگر تغییر دهد؛ زیرا چنین چیزی از صفات مخلوقات ناتوان و نیازمند است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۰).

قرآن نیز بر همین معنا تأکید کرده است که هیچ‌گونه تردید حالت، انفعال یا دگرگونی در خداوند راه ندارد؛ زیرا او بی‌نیاز و ذاتاً سزاوار ستایش است، و مخلوقات همگی فقیر و نیازمنداند (فاطر: ۱۵). در آیاتی دیگر گریه و اندوه به آسمان‌ها و زمین نسبت داده می‌شود (ذخا: ۲۹)، یا کوه از تجلی کلام الهی فرو می‌پاشد (اعراف: ۱۴۳)، اما ذات خداوند همواره استوار، ثابت و منزّه از تغییر است (بقره: ۲۵۵). اگر همه بندگان معصیت کنند، هیچ نقص یا تحولی در ذاتش پدید نمی‌آید، و اگر کسی او را اطاعت کند، در حقیقت به سود خود شکرگزاری کرده است؛ زیرا او کمال مطلق بی‌تأثر است و فعلی بندگان تنها در سرنوشت خودشان معنا می‌یابد، نه در ذات الهی (زمر: ۷؛ ابراهیم: ۸؛ لقمان: ۱۲؛ عنکبوت: ۶).

سید عبدالله شبر با طرح قاعده معروف خود، «اُخِذَ الْغَايَاتُ وَ اِتْرَكَ الْمَبَادِي»، تصریح می‌کند که در فهم این‌گونه صفات باید به غایت و اثر الهی صفت توجه کرد، و نباید به مبدأ و منشأ انسانی آن توجه داشت (شبر، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۶). وی هرچند یک محدث اخباری است و نه فیلسوف، اما تحلیلی ارائه داده که از جنس استدلال فلسفی نیست، بلکه ناظر به فهم عقلا از متن‌های دینی می‌باشد، همان‌گونه که تحلیل راغب اصفهانی نیز، با آنکه او لغوی است، بر پایه همین فهم عقلانی شکل

می‌گیرد. به همین سان از منظر عقلاء، "غضبِ الهی" به معنای اراده عقوبت است نه هیجانِ نفسانی، "رحمت" اراده احسان و افاضه خیر است نه رقت و تأثر، و "محبت" اراده قرب و تکریم بندگان است نه میل یا رغبت قلبی.

بر پایه آن چه تا این جا درباره صفاتِ فعلی الهی بیان شد، پرسش‌هایی پدید می‌آید که تأمل در آن‌ها برای تبیین درست این صفات، به‌ویژه صفتِ رحمت، ضروری است؛ از جمله این که:

سؤال: با توجه به این که در اطلاقِ اوصافی چون محبت، رحمت و غضب بر خداوند، برخی مؤلفه‌های انسانی این الفاظ (مانند انفعال و تأثر) سلب می‌شود، آیا استعمال این الفاظ در حق باری تعالی حقیقی است یا مجازی؟ و اگر مجازی دانسته شود، با توجه به کثرت کاربرد آن‌ها در قرآن و بیانات معصومان، آیا چنین مجازی‌گویی گسترده‌ای با حکمت الهی سازگار است؟

پاسخ: اولاً بر اساس دیدگاه برخی اندیشمندان، اطلاقِ الفاظ بر خداوند متعال با اطلاقِ آن‌ها بر بندگان یکسان نیست. این الفاظ، هرچند برای مخلوقات وضع شده‌اند و در حق آنان مشتمل بر مؤلفه‌هایی چون تأثیرپذیری، انفعال، تردد، تغییر و هیجان درونی‌اند، اما هنگامی که همین الفاظ درباره خداوند به کار می‌روند، مؤلفه‌هایی که در ساحت الهی راه ندارند حذف می‌شوند؛ با این حال، استعمال همچنان حقیقی است. استعمالِ مجازی تنها زمانی تحقق می‌یابد که لفظ، بدون در نظر گرفتن عناصر اصلی معنا یا با افعال مؤلفه‌هایی نامتناسب با شأن الهی به کار رود؛ یعنی اگر کسی واژه‌ای را در حق خداوند استعمال کند، اما هیچ‌یک از عناصر معنایی درست آن لفظ را اراده نکرده باشد، یا عناصری را قصد کرده باشد که مخصوص مخلوق بوده و محال در ذات واجب‌الوجوداند - مانند رقت قلب یا فوران دم آن در اثر خشم - چنین استعمالی مجازی خواهد بود. اما اگر معنایی را اراده کند که با مقام الهی سازگار و از جهت فعل و اراده، صادق باشد، آن استعمال حقیقی است، نه مجازی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/۲۰۱).

ثانیاً اگر چنین استعمالی مجازی باشد، از نوع علاقه سببیت است؛ بدین معنا که لفظ سبب (مانند رحمت به معنای رقت یا غضب به معنای خشم) به کار رفته، اما مقصود، مسبب آن یعنی احسان و عقوبت است. چنین استعمالی عین حکمت است؛ زیرا خداوند برای هدایت انسان، معانی بلند ملکوتی را در قالب زبانی متناسب با سطح ادراک بشر عرضه می‌کند تا مخاطب بتواند به اندازه ظرفیت خود، حقیقت این اوصاف را دریابد. نظیر پدری که ناگزیر به زبان کودکانه فرزند سخن می‌گوید تا در دل و جان او بنشیند، از این رو چنین تعبیری در واقع بیان‌هایی تربیتی و تنزلی‌اند که بدون نسبت دادن نقص یا

انفعال، معانی توحیدی را قابل فهم می‌سازند. برخی اندیشمندان از این شیوه با عنوان «تکلم تشریفی و تربیتی به زبان خلق» یاد کرده‌اند (طهرانی، ۱۴۲۳: ۲۴۹/۱-۲۵۰). این نوع تکلم در لسان روایات نیز تأکید شده است. آن‌جا که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱)، به این توضیح که ما انبیاء از ناحیه خداوند مأمور شده‌ایم کلام خدا را به عنوان یک حقیقت در سطح فهم و ادبیات مردم بیان کنیم.

سوال دوم: اگر خداوند از احساس و شوق عاطفی منزّه است، پس برای انسان دردکشیده یا منتظر توجه و محبت، دلسوزی و مهربانی او چه معنایی دارد؟ به عبارتی، خدای بی‌احساس چه مفهومی برای دل رنج‌دیده یا منتظر محبت دارد؟

پاسخ: باید توجه داشت که انسان در موقعیت‌های گوناگون -رنج، شادی، موفقیت یا شکست- به‌طور طبیعی انتظار دارد دیگران احساس او را درک و به آن احترام بگذارند، و در صورت امکان، اقدام عملی انجام دهند؛ نه آنکه خودشان نیز از رنج او بشکنند یا از شادی‌اش به هیجان افراطی دچار شوند. در روان‌شناسی، این نوع مواجهه را «همدلی» می‌نامند: یعنی شخص مقابل، حالت و اندیشه ما را درمی‌یابد، آن را به‌صورت کلام یا رفتار منعکس می‌سازد تا ما مطمئن شویم که درک شده‌ایم، و در صورت امکان، برای رفع نیاز یا راهنمایی اقدام عملی مؤثر می‌کند (American Psychological Association, 2013, p.37, 669,761; Lopez, J, 2009, p56, 398).

حال اگر فرد مقابل در جایگاه بالاتری باشد -مانند پدر، معلم، مشاور یا درمانگر- انتظارمان این است که او در برابر هیجانات ما متفعل نشود؛ بلکه ثبات و تکیه‌گاه بودن او برای ما اهمیت دارد؛ چون تنها در چنین مواجهه‌ای می‌توان به او اعتماد کرد و مسائل را بی‌پرده بیان نمود، و از تصمیم و اقدام او یاری گرفت، اصلاً ما زمانی مسائل و رنج‌هایمان را مطرح می‌کنیم که طرف مقابل قابل اتکاء باشد (Lopez, J, 2009, p. 398; Bowlby, 1988, p. 138-139).

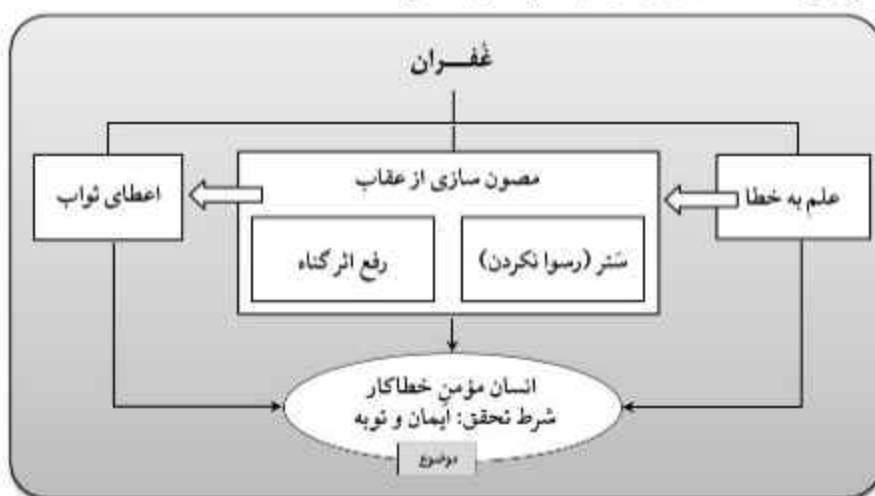
حال اگر همین رابطه را با خداوند در نظر بگیریم، خدایی که از خود انسان به احساسات، افکار و حالات درونی‌اش آگاه‌تر و حتی به تعبیر قرآن از رگ گردن به او نزدیک‌تر است (ق: ۱۶) -زیرا خالق انسان و همه شئون اوست- و خدایی که رنج‌ها و شادی‌ها و نیازهای واقعی من انسان را بهتر از خودم می‌داند، و تمام اسباب خیر دنیا و آخرت در دست اوست، و قدرت آن را دارد که خیرات واقعی هر انسانی را به شکل احسان‌مند و بهترین صورت برای هر کسی فراهم کند و عاجز از هیچ امر خیر و صلاحی نیست، خواسته حقیقی انسان از چنین ذاتی چه می‌تواند باشد!؟

بنابراین، رحمت الهی هرچند فاقد مؤلفه «رقت» است، اما دربردارنده دو مؤلفه اساسی «ادراک نیاز» و «اقدام احسان‌مند» می‌باشد؛ آن هم در مرتبه‌ای فراتر از تصور انسانی. رحمت او همان ادراک خاص نیاز و احسان ویژه اوست، بی‌انفعال و بی‌رقت؛ و همین بی‌انفعالی سرچشمه ثبات مطلق الهی است که امکان توکل و اعتماد آرامش‌بخش انسان را فراهم می‌سازد؛ زیرا او نه متأثر می‌شود و نه مضطرب، بلکه همواره در موضع عقل و فعل احسان قرار دارد. و خداوند متعال، برای قابل فهم‌ساختن این حقیقت فراتر از ادراک بشری، از زبان انسانی تمثیل بهره‌گرفته و با واژه‌هایی چون رحمت، غضب و محبت، واقعیتی نامحدود را در قالب تجربه‌های زبانی ما نمایان کرده است؛ تا بدین‌وسیله بفهماند که «من احساس و اندیشه تو را کاملاً درک می‌کنم». در این شیوه سخن گفتن، ادراک نیاز انسان، بی‌آنکه مستلزم رقت و انفعال در ذات الهی باشد، با انعکاس احساس و اندیشه بندگان همراه شده و اقدام احسان‌مند عملی، کمال این ارتباط الهی را تثبیت می‌کند.

دو. بررسی لغوی واژه «غفران»

به اعتقاد فراهیدی و ابن‌فارس، اصل ماده «غفر» به معنای پوشاندن و مستور کردن است، و کاربردهایی چون کلاه‌خود جنگی، دستمال روی سر و دیگر مشتقات این ریشه همگی به همین معنا باز می‌گردند (۱۴۰۹: ۴۰۷/۴؛ ۱۴۰۴: ۳۸۶/۴). راغب اصفهانی در توضیح این واژه می‌نویسد: «الْغُفْرُ یعنی پوشاندن چیزی با آنچه آن را از آلودگی حفظ می‌کند؛ از همین رو گفته‌اند: اغفر ثوبک فی الوعاء یعنی لباس را در پوشش یا ظرفی بگذار تا محفوظ بماند... و الْغُفْرَانُ و الْمَغْفِرَةُ از جانب خداوند، عبارت است از محافظت بنده از رسیدن عذاب و پوشاندن گناه او از آلودگی. الاستغفار یعنی طلب آمرزش و پوشش از خداوند، هم با گفتار و هم با کردار... و واژه‌های الغافر و الغفور در وصف خداوند، همگی بیانگر صفت الهی پوشاننده و آمرزنده‌اند» (۱۴۱۲: ۶۰۹). ابوهلال عسکری بر آن است که واژه «غفران» تنها در نسبت با خداوند معنا دارد و استعمال آن برای انسان صحیح نیست؛ از این رو نمی‌توان گفت «غفر زید لک»، درحالی‌که «عفو» میان خدا و انسان مشترک است و گفته می‌شود «عفا زید عن عمرو»، زیرا عفو صرفاً به معنای اسقاط سرزنش و مذمت است، اما غفران به معنای اسقاط عقاب و ایجاب ثواب است و این فعل تنها از سوی خداوند نسبت به بنده مؤمن رواست (۱۴۱۲: ۲۳۱). وی تصریح می‌کند هنگامی که دو واژه عفو و غفران در قرآن پشت سر هم می‌آیند، نخستین به معنای رفع عقاب و دومی به معنای لزوم ثواب است. افزون بر این، عسکری غفران را

أخصّ از ستر می‌داند و توضیح می‌دهد که خداوند گناه بنده مؤمن را هم رسوا نمی‌کند و هم به او ثواب می‌بخشد؛ اما ستر شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود، زیرا خدا ممکن است در دنیا بسیاری از زشتی‌های بندگان کافرش را ببوشاند، بی‌آنکه نسبت به آنان غفران داشته باشد (همان، ۲۳۰). از تحلیل دیدگاه لغویان و تطبیق آن با استعمال‌های قرآنی برمی‌آید که غفران در اصل، دلالت دارد بر علم الهی نسبت به خطا و گناه انسان مؤمن، ستر و پوشاندن آن، و مصون‌سازی از عقاب دنیوی یا آخری، همراه با اعطای ثواب در حقّ انسان مؤمن خطاکاری که نسبت به اعمال خویش توبه و پشیمانی دارد؛ بر این اساس، می‌توان مفهوم غفران را واجد یک مدل مفهومی منسجم و چندوجهی دانست که اجزای آن در شکل شماره ۲ قابل مشاهده است.



شکل ۲: مدل مفهومی «غفران»

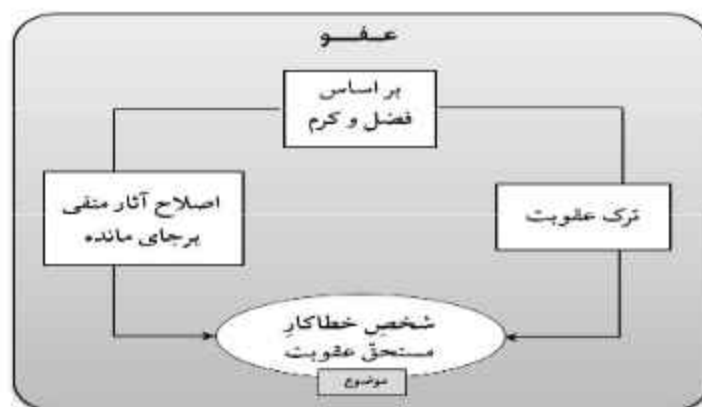
سه. بررسی لغوی واژه «عفو»

واژه «عفو» یکی دیگر از کلیدواژگان بحث نویسنده است، در بررسی عبارات لغویون پیرامون واژه «عفو»، فراهیدی می‌نویسد: «عفو به معنای ترک مجازات کسی است که سزاوار عقوبت است» (۱۴۰۹: ۲: ۲۹۵). ابن فارس برای ریشه این واژه دو معنای بنیادی ذکر می‌کند: یکی به معنای ترک چیزی و دیگری به معنای طلب چیزی است. او عفو خداوند از بندگان را به معنای ترک عقوبت آنان از روی فضل می‌داند و تصریح می‌کند که گفتار فراهیدی، مبنی بر تحقق عفو در جایی که شخص

سزاوار عقوبت باشد، دیدگاهی درست و قابل قبول است (۱۴۰۴: ۱۵۷/۴). سایر لغویون نیز همان معنای سلبی عفو را که فراهیدی بیان کرده، پذیرفته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۱/۳؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲۴۳۳/۶). از منظر راغب اصفهانی «عفو» معنایی کاملاً ایجابی و قلبی دارد؛ او آن را قصد رفع اثر گناه و گرایش فعال به نیکی می‌داند. «عفوت عنه» را به معنای «قصدتُ إزالة ذنبه صارفاً عنه» می‌داند (۱۴۱۲: ۵۷۴)، یعنی عفو نه فقط چشم‌پوشی از عقوبت، بلکه حرکت ارادی درونی خیت فعال درونی - برای زدودن اثر منفی نفرت یا خشم یا خاطره بد از درون خود است.

بنابراین، عفو در پیوند معنایی دیدگاه‌های فراهیدی، ابن فارس، راغب اصفهانی و دیگر لغویان، عبارت است از «ترک عقوبت سزاوار از روی فضل، همراه با قصد آگاهانه برای زدودن اثر گناه، و بازگرداندن حالت خیر و صلاح»، یعنی عفوکننده با آنکه توان عقوبت دارد، از روی کرم از مجازات منصرف می‌شود و حتی کدورت‌های درونی را چنان می‌زداید که در مواجهه بعدی، گویی خطایی رخ نداده است.

بر این اساس، ساختار مفهومی عفو از سه مؤلفه بنیادین تشکیل می‌شود: ترک عقوبت مستحق (بعد سلبی)، بخشش از روی فضل و کرم، نه ناتوانی یا بی‌تفاوتی (بعد ارزشی)، و حرکت آگاهانه و ارادی درونی برای زدودن آثار خطا و بازسازی رابطه بر پایه خیر (بعد کنشی). موضوع عفو، شخص خطاکار و سزاوار عقوبت است؛ با این قید که نسبت دادن ابعاد انسانی آن به خداوند متعال، همانند رحمت، نیازمند تنزیه از قیاسات انسانی است. از این رو، «عفو» در لغت عرب واجد مدلی معناشناختی منسجم و چندوجهی است که اجزای آن در شکل شماره ۳ تبیین شده است.



شکل ۳: مدل مفهومی «عفو»

جبار. بررسی لغوی واژه «توبه»

در شمار فراوانی از آیات قرآن، تحقق بازگشت خداوند (قبول توبه)، و نیز غفران و رحمت الهی، مشروط به توبه حقیقی بندگان دانسته شده است (نساء: ۱۷ و ۱۸؛ بقره: ۱۶۰؛ آل عمران: ۱۳۵؛ فرقان: ۷۰). فراهیدی توبه را به «بازگشتن» معنا می‌کند و این واژه را در زبان عربی کهن به معنای «شرم و احساس حیا» نیز یافته است. به اعتقاد ابن فارس، «توبه» تنها یک معنا دارد و آن «رجوع» (بازگشت) است. راجب اصفهانی می‌نویسد: «توبه یعنی ترک گناه به بهترین وجه، و از جهاتی از اعتذار رساتر است؛ زیرا عذرخواهی بر سه وجه است: نخست آنکه عذرخواه گوید «تکرده‌ام»، دوم آنکه «به این دلیل گناه کردم»، و سوم آنکه «گناه کردم، بد کردم و دیگر تکرار نمی‌کنم». این معانی وجه چهارمی ندارد و همان وجه سوم، یعنی اعتراف به بدی گناه و ترک آن، معنای حقیقی توبه است». وی واژگان «تائب» و «تواب» را هم به معنای «توبه‌کننده» و هم به معنای «توبه‌پذیر» می‌داند؛ زیرا در روند توبه، بنده به‌سوی خدا بازمی‌گردد و خدا نیز با پذیرش توبه به‌سوی او بازمی‌گردد. از همین رو، «تواب» درباره انسان به معنای کثیرالتوبه، و درباره خداوند به معنای پذیرنده مکرر و پی‌درپی توبه بندگان است.

پنج. جمع‌بندی

خلاصه آن‌که، چهار واژه «عفو»، «غفران»، «رحمت» و «توبه» هر یک دارای معنا و ساختار مفهومی مستقل خویش‌اند و هر کدام مشتمل بر مؤلفه‌های ویژه و متمایز خود هستند؛ قرآن کریم نیز این الفاظ را بر اساس معانی اصیل و بنیادین آن‌ها در زبان عربی استعمال کرده است، نه آنکه معانی را نقی یا از معنای نخستین خود منصرف کرده باشد. جدول شماره ۱ نشان‌دهنده تفاوت‌های معنایی و تمایز مفهومی این واژگان است.

واژه	موضوع	فاعل	معنا و مؤلفه‌ها
عفو	انسان خطاکار مستحق عقوبت (اعم از مؤمن و غیرمؤمن)	انسان و خدا	- ترک عقوبت - اصلاح آثار منفی گذشته (مثل رفع ناراحتی‌ها و کدورت‌ها + به رو نیابردن) - از روی توانایی (فضل و کرم)

واژه	موضوع	فاعل	معنا و مؤلفه‌ها
غُفران	انسانِ مؤمنِ خطاکار	مختص خداوند	- مصون سازی از عقاب * ستر (رسوا نکردن، مخفی کردن) * رفع آثار گناه (از بین بردن آثار ظاهری و باطنی مرتبط با گناه که در دنیا یا آخرت برای نفس انسان یا امور مرتبط با او تحقق پیدا می‌کند) - اعطای ثواب
رحمت	موجود محتاج و نیازمند	انسان و خدا	- ادراک نیاز و احتیاج موجود - رقت و نرم دلی (این مؤلفه در خداوند تحقق ندارد) - احسان (کار خوب را خوب انجام دادن)
توبه	انسان معترف به خطا و اشتباه	انسان و خدا	رجوع و بازگشتن واقعی از کار اشتباه به مسیر درست

با نگاه به جدول فوق روشن می‌شود که مفهوم «رحمت»، دامنه‌ای عام و گسترده دارد و «عفو» و «غفران» از نمونه‌های بارز آن به شمار می‌روند نه آنکه مفاهیمی در عرض مفهوم رحمت باشند؛ چراکه انسان خطاکار برای رهایی از عقوبت استحقاقی یا آثار گناهی که مرتکب شده، «نیازمند عفو و غفران» (موضوع رحمت) است. خداوند متعال «این نیاز را درمی‌یابد» (مؤلفه ادراکی) و، به شرط توبه، با احسان و لطف به سوبش «توبه» کرده (بازمی‌گردد) و او را «عفو» می‌کند - یعنی از روی فضل و کرم خویش ترک عقوبت می‌کند و به روی او نمی‌آورد، گویا چنین خطایی هرگز رخ نداده است - و با «غفران» خویش گناه او را می‌پوشاند و آثار تکوینی ناراحت‌کننده آن - همچون مشکلات معنوی یا مادی، یا عذاب‌های دنیوی یا اخروی، فردی یا اجتماعی - را از میان برمی‌دارد، و او را ثواب می‌دهد. هنگامی که واژه «رحمت» در قرآن پس از «عفو» و «غفران» به کار می‌رود (بقره: ۲۸۶؛ مؤمنون: ۱۱۸)، اگر معنای لغوی «رحمت» را در نظر گیریم، این استعمال از یک سو می‌تواند مصداق ذکر عام پس از خاص تلقی شود؛ زیرا «رحمت» دایره‌ای فراگیرتر دارد و «عفو» و «غفران» از مصادیق آن به شمار می‌روند. و از سوی دیگر، از آن جا که رحمت در این موارد به رحمت خاصه الهی مرتبط است و ویژه مؤمنان توبه‌پذیرفته می‌باشد، «عفو» و «غفران» در واقع شرط لازم تحقق موضوع رحمت به شمار می‌آیند، یعنی آن دو موجب می‌شوند تا بنده با رفع استحقاق عقوبت و پوشانده شدن اثر گناه،

قابلیت دریافتِ رحمتِ الهی در او فراهم گردد. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «رحمت واسعه الهیه و فیوضات صوری و معنوی غیر متناهی که نزد خدا است، موقوف بر شخص و یا صنفی معین از بندگانش نیست، و هیچ استثنایی نمی‌تواند حکم افاضه علی الاطلاق خدا را مقید کند و هیچ چیزی نمی‌تواند او را ملزم بر امساک و خودداری از افاضه نماید، مگر اینکه طرف افاضه استعداد افاضه او را نداشته باشد و یا خودش مانعی را به سوء اختیار خود پدید آورد، و از فیض او محروم شود» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۵۰/۳). ایشان همچنین ذیل آیه ۱۸ سوره نحل می‌فرمایند: «خدای سبحان بسیاری نعمت‌ها را تعلیل می‌کند به "إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ" و این خود از لطیف‌ترین و دقیق‌ترین تعلیل‌ها است. با مغفرتش که همان پوشاندن است بدی نقص و قصور اشیاء را می‌پوشاند و با رحمتش که اتمام نقص و رفع حاجت است، خیر و کمال هر چیزی را ظاهر می‌سازد و به زیور جمالش می‌آید» (همان، ۳۲۲/۱۲).

به نظر می‌رسد، مستشرق محترم که از متخصصان آموزه‌های کلیسای قدیسان آخرالزمان (مورمونیزم) است، در خوانش خود از رحمت در قرآن با پیش‌فرضی متأثر از الهیات غربی و با تلقی رحمت به بخشش و خودداری از مجازات در مقابل عدالت (Moerbe, 2019, p.3,8)، آیات قرآنی را می‌کاود تا نمونه‌های تطبیقی این دو معنا را بیابد. در حالی که تحلیل روشمند اقتضا می‌کند ابتدا معنای رحمت از منظر لغت عرب و استعمال قرآنی بررسی شود، سپس نسبت آن با مفاهیمی چون غفران، تقصّل، عفو و توبه تبیین گردد. و در نهایت مقایسه‌ای تطبیقی با الهیات مسیحی صورت پذیرد.

بنابراین اگر نویسنده می‌خواهد این مفهوم برگرفته از الهیات مسیحی را در قرآن جست‌وجو شود، این معنا بیشتر با «عفو» در قرآن هم‌خوانی دارد؛ هرچند عفو در قرآن واجد معنایی ژرف‌تر و چندلایه است. در حالی که در الهیات غربی، Mercy عمدتاً به ترک عقوبت و واکنشی سلبی فروکاسته می‌شود. همچنین اگر واژه‌ای در الهیات مسیحی به رحمت قرآنی نزدیک‌تر باشد، می‌توان از (Grace) نام برد؛ زیرا هر دو ناظر به احسانی فراتر از استحقاق‌اند. با این حال، در سنت مسیحی، (Grace) غالباً در افق آموزه گناه نخستین و وضعیت طبیعت سقوط‌کرده فهم می‌شود، به گونه‌ای که همبستگی انسان با آدم در گناه، پیش‌فرض تبیین نیاز بشر به فیض است و نجات انسان در نسبت با رهایی از بند این گناه صورت‌بندی می‌شود (Kubacki, 2026, p. 5-6). در مقابل، رحمت قرآنی فعلی دائمی و عام از جانب خداوند است که به موجود نیازمند تعلق می‌گیرد، بی‌آنکه لزوماً به منطبق سقوط، کفاره، یا قربانی وابسته باشد.

۲. عدم توجه به هستی‌شناسی رحمت در تبیین رحمت عام الهی در منطق قرآن

نویسنده مقاله در چند موضع به «رحمت عام الهی» اشاره کرده است: نخست، در تبیین معنای واژه «الرحمن»، آن‌جا که دیدگاه مفسران را در تبیین این صفت در برابر «الرحیم» گردآورده است؛ دوم در توضیح نوعی تسهیل‌گری الهی در زندگی انسان با توجه به ضعف‌ها و محدودیت‌های او؛ و سوم در بیان مظاهر رحمت که شامل پدیده‌های طبیعی یا ابعاد معنوی مانند وحی و ارسال کتب آسمانی و هدایت صالحان و نجات بندگان نیز می‌شود. با این همه، در هیچ‌یک از این موارد، گستره عمومیت رحمت به درستی تبیین نشده و تحلیل قرآنی روشنی از مبنای این عمومیت ارائه نگردیده است. بر پایه بدهات عقل و تأیید آموزه قرآنی، حقیقت هستی بر فقر مطلق مخلوقات و غنای ذاتی خداوند استوار است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). بدین‌سان، رحمت نه امری عارضی و واکنشی، بلکه حقیقتی فراگیر و ساختاری در ذات هستی است که از فقر مخلوق و غنای مطلق خالق سرچشمه می‌گیرد و شامل همه موجودات حتی کافران نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۴۵/۱۷-۴۷)، حتی هدایت پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی نیز رحمتی از همین سنخ است که نیاز انسان به هدایت و کمال را تأمین می‌کند.

۳. عدم ارائه تصویری روشن از چگونگی رحمت در روابط انسانی

نویسنده محترم در محور نخست مقاله خویش به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند که در آن‌ها «رحمت» به‌مثابه ویژگی انسانی مطرح شده است: به‌عنوان نمونه، رسول مکرم اسلام الگویی از رحمت معرفی شده، و مؤمنان نیز در روابط میان خویش به رحمت و مدارا توصیه شده‌اند. با این حال، نویسنده توضیح نمی‌دهد که «رحمت انسانی» چگونه باید در روابط اجتماعی تحقق یابد. افزون بر این، از آیاتی غفلت کرده است که «رحمت» را محور اصلی رابطه انسان با والدین (اسراء: ۲۳؛ کهف: ۸۱)، و نیز پیوند زوجین (روم: ۲۱) می‌داند؛ به نظر می‌آید که این کاستی برخاسته از تعریف ابتدایی نویسنده از «رحمت» است که آن را به معنای عفو پس از تقصیر محدود کرده است. بر پایه تبیین قرآنی «رحمت»، روابط انسانی بر سه عنصر استوار است: ادراک نیاز، نرم‌دلی و احسان. فرزند در برابر والدین، زوجین در مواجهه با یکدیگر و مؤمنان در تعاملات خود باید نیازهای واقعی طرف مقابل را دریابند، با نرمی و دلسوزی به او روی آورده و به بهترین شکل برآورده نمایند. هرچه شناخت نیازها دقیق‌تر و رفع آن‌ها با مهر و احسان بیشتری همراه‌تر باشد، پیوند مودت و محبت

استوارتر می‌گردد؛ از همین رو در روابط زوجین «رحمت» در کنار «مودت» یاد شده است (روم: ۲۱). بنابراین، رحمت در قرآن نه صرفاً مفهومی ابتدایی به معنای گذشت از گناه دیگری، بلکه پایه و اساس روابط اجتماعی است (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۱۶/۳۹۳). در پرتو همین بنیان می‌توان نقش قرآن را به‌عنوان حقیقتی دانست که موجب پیدایش، گسترش، اصلاح و بازسازی علوم انسانی می‌شود (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۹۹: ۲۴۷).

۴. عدم تقابل میان رحمت و عدالت

نویسنده در محور پنجم مقاله، عدالت را در مقابل و به‌منزله محدودکننده رحمت می‌داند چون به اعتقاد وی طبق برخی آیات پاداش‌ها و جزاها متناسب با اعمال انسان تعیین می‌شود، و فرموده است که به کسی هیچ‌کسی ستم نمی‌کند.

در حالی که «رحمت» فعل خداوند است، و فعل الهی از حیث صدور و واقعیت خارجی یک چیز بیشتر نیست و آن هم ایجاد شیء است (یس: ۸۲)، و ایجاد الهی همه چیز را در بر گرفته است (اعراف: ۱۵۶)، اما به‌اعتبار نسبت‌ها و تعلق‌های گوناگون به مخلوقات، عناوین متکثر به خودش می‌گیرد (حشر: ۲۲-۲۴). برای نمونه، انسانی که آفریده شده و روزی می‌خورد، از جهت آفرینش «مخلوق» است، زیرا از نیستی به هستی آمده؛ از حیث بقاء و استمرار وجود، «مرزوق» است، زیرا انعام الهی سبب حفظ و دوام اوست؛ از جهت هماهنگی و تناسب نظام وجودی، «منظم» است، زیرا وجود او در خود و در نسبت با موجودات دیگر غایت و ترتیبی خاص دارد؛ و از حیث لحاظ خبر و احسان، «مرحوم» است، زیرا کمالی در وجود او محقق شده، و از حیث اعطای «کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ»، عدل بر آن جریان یافته است، از این رو، خداوند نیز به صفات فعلی متناسب با این حیث‌ها متصف می‌شود: خالق، رازق، ناظم، رحیم، عادل و مانند آن‌ها (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۱۲ و ۴۱۳).

این تکرر در صفات فعلی به سبب تعدد فعل نیست تا گفته شود فعلی، فعلی دیگر را محدود می‌کند - مثلاً عدل الهی رحمت الهی را مقید سازد - بلکه دلیل تفاوت، جهات تعلق آن فعل واحد به ممکنات مختلف است: در ایجاد، بقاء، نوع اعطاء و مرتبه افاضه، عقل انسان هر یک از این نسبت‌ها را با مفهومی متمایز تعبیر می‌کند، و از همین‌جا کثرت اسما و صفات فعلیه در عین وحدت منشأ و واقع خارجی آن پدید می‌آید.

از آن جا که منشأ فعل الهی، ذات غنی، قادر و علیمی است که جهل در او راه ندارد، هرگاه اراده کند، بر پایه آگاهی کامل به مصالح و مفاسد اراده می نماید؛ فعل او نیز همواره بر اساس مصلحت و حکمت است. بدین ترتیب، فعل واحد الهی، مصداق عدل است از آن جهت که بر مقتضای حکمت و استحقاق واقع می شود، و مصداق رحمت است از آن جهت که فیض و خیر را به ممکنات می رساند؛ نه آنکه عدل الهی رحمت او را مقتید یا محدود سازد، بلکه هر دو جلوه هایی از همان فعل واحد حکیمانه اند.

۵. فقدان تحلیل از رحمت خاص الهی و نسبت آن با ایمان و توبه

نویسنده در محور پنجم بیان می کند که خداوند بر عدم بخشش گناه شرک تأکید دارد. ایشان سپس در محور ششم معتقد است که رأی خداوند نسبت به مؤمنان بر اجرای عدالت سایه افکننده و اولویت با پذیرش توبه است، از این رو بر استغفار و طلب رحمت از ناحیه بندگان تأکید شده است. گرچه بیان ایشان در ظاهر متین است، اما تحلیل ارائه شده دچار کاستی می باشد، زیرا با تکیه بر توصیف های انسانی، چنین می نماید که گویا خداوند در صدور رأی خویش میان بندگان تبعیض یا نوعی جانب داری قائل است، در حالی که این تصور ناشی از اشتباه در فهم رحمت الهی نسبت به مخلوقات است.

در منطق قرآن، رحمت الهی برگرفته از ذات علیم و قدرتمندی است که همه افعال او از حکمت و مصلحت است، چنین خورشید تابانی همیشه ممکنات را در صورت وجود مصلحت و عدم مانع، هستی می بخشد، بنابراین اگر مراد نویسنده از رحمت، معنای عام آن باشد، خداوند به همه آفریدگان - حتی انسان کافر - رزق و امکانات زندگی می بخشد، زیرا رفع نیاز و خواسته موجودات، لازمه بقا آن ها و در مخلوقات دارای اختیار مثل انسان، لازمه انتخاب و اختیارشان است. انسانی که باید راه خود را آزادانه برگزیند، نخست باید امکان زیستن و امکان عبودیت و معصیت را داشته باشد (کهف: ۷؛ ملک: ۲؛ انعام: ۱۶۵؛ زخرف: ۳۲؛ انسان: ۳)، و همین فراهم بودن امکانات، بخشی از رحمت عام خداوند است (انصاریان، ۱۳۹۳: ۱/۳۹۸).

اما اگر مراد نویسنده از رحمت، همان رحمت خاص الهی به معنای پاک کردن انسان از آلودگی های گناه و رساندن او به کمالات معنوی در دنیا و آخرت باشد، یعنی عبودیت و بندگی خداوند متعال، در این جا پرسشی که مطرح می شود این است که آیا انسانی مشرک، یا مؤمن معصیت کاری

که به سوی خدا توبه نمی کنند و در واقع احساس نیازی به رحمت الهی ندارند و خود مسیر بی نیازی را برگزیده است - آن هم با بهره گیری از امکاناتی که خدا در پرتو رحمت عام برایش فراهم کرده بود - خداوند نمی خواهد او را بیامرزد و پاک سازد و به مراتب والای انسانی در عبودیت برساند، یا این خود انسان ها هستند که مانع جریان رحمت می شوند؟

پاسخ روشن است: رحمت خاص الهی به مانند رحمت عام پیوسته در حال افاضه است، چون بخل و عجز و جهلی و هیچ مانعی برای افاضه نیست (بقره: ۲۰ و ۲۸۲؛ فاطر: ۲). بلکه انسان ها هستند که باید ظرف پذیرش آن را در خود فراهم کنند. از همین رو، خداوند بندگان را به توبه، استغفار و طلب رحمت فرا می خواند (نوح: ۱۰؛ نساء: ۱۰۶؛ تحریم: ۸؛ آل عمران: ۸) تا دریچه دلشان به سوی این فیض گشوده شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۵۰/۳؛ ج ۳۲۲/۱۲). چنانکه نور خورشید نیز همواره می تابد، اما تنها زمین گشوده و آماده از او بهره می گیرد، نه آن کسی که خویش را در چاه یا سیاه چاله ای فروبرده و خود را از تابش آن محروم کرده است.

۶. عدم ارائه تحلیل از نحوه تقابل صفات رحمت و غضب در خداوند متعال

نویسنده در محور هفتم مقاله خویش به «تقابل صفات رحمت و غضب در قرآن» پرداخته و در تحلیل آن، صرفاً به تفسیر ابن عباس اکتفا کرده است که رحمت تنها شامل کسانی می شود که شایسته باشند. که این بیان صرفاً نمونه ای از فهم عمومی نسبت به کارکرد صفات الهی است. با این حال، پرسش بنیادینی که ذهن خواننده مقاله را (با توجه به ارجاعات پیشین مقاله) به خود مشغول می کند آن است که: خدایی که «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) و «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲، ۵۴) چگونه به برخی بندگان غضبناک می شود و آنان را در دنیا یا آخرت عذاب می کند؟

در حالی که انتظار می رفت نویسنده برای این پرسش، تحلیلی قرآنی و عقلانی عرضه کند، متن مقاله از ارائه چنین تبیینی بازمانده است.

در پاسخ به این پرسش باید گفت: همان گونه که پیش تر بیان شد، خداوند قادر و عالم و حکیم علی الاطلاق، اگر چیزی ممکن باشد، مصلحت داشته باشد و مانعی نداشته باشد، آن را افاضه می کند. از این رو، همه مخلوقات فی نفسه خیر و رحمت عامه الهی هستند: از فرشتگان و گیاهان و سنگ و آتش و آب و هوا گرفته تا جانداران، اجنه و انسان دارای اختیار. همچنین رحمت الهی نسبت

به موجودات مختار در این است که زمینه ایجاد، بقا، اراده و انتخاب برای آنان فراهم باشد تا اگر بخواهند بتوانند در مسیر فیض الهی حرکت کند و به بهشت جاودان و رحمت خاصه الهی برسند. و اگر بخواهند، بتوانند از مسیر خیر فاصله گرفته و با مخلوقات و حتی با خالق خود درگیر شود و رنج و مشقت را برگزیند، رنجی که امتداد آن تا برزخ و قیامت استمرار دارد.

به این ترتیب، عذاب‌هایی که در دنیا یا آخرت برای انسان‌هایی که بر کفر و گناه اصرار می‌ورزند و از توبه روی گردانند پدید می‌شود. در واقع ناشی از مواجهه نادرست خود او با همان مخلوقات و نظام خیر است. آتش، سنگ، گرما، آهن، یا حتی عوامل روانی و طبیعی همگی فی‌نفسه خیرند؛ اما برای انسانی که خود را با این نظام خیر درگیر کرده است بر کفر و اعمال ناشایست اصرار می‌ورزد و توبه نمی‌کند، ظهور این خیرات در قالب رنج و عذاب، حیث «شری» برای خود او پیدا می‌کند. در این میان استناد این رنج و عذاب به خود انسان است، زیرا او با اختیار خویش مسیر درگیری با نظام خیر را برگزیده است؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المذثر: ۳۸)، و نیز: ﴿فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس: ۱۰۸).

به عبارت دیگر، در این جا چند مرتبه از خیر و رحمت عامه الهی را می‌توان تفکیک کرد:

۱. مجموعه موجودات طبیعی، از قبیل سنگ و چوب، گرما و سرما، و اثرات آن‌ها در عالم ماده.
۲. اصل وجود انسان به عنوان موجودی که توان شناخت و اختیار دارد، فی‌نفسه خیر است و از جلوه‌های رحمت عامه می‌باشد؛ زیرا داشتن اختیار و اراده شرط امکان عبودیت، رشد و وصول به رحمت خاصه است.
۳. فراهم کردن بستری در عالم ماده که در آن تراحم و درگیری میان خیرات ممکن باشد، تا انسان بتواند آزادانه مسیر خویش را برگزیند - خواه همراهی با نظام خیر و بهره‌مندی از آن در دنیا و آخرت، خواه درگیری و محرومیت - خود فی‌نفسه خیر است و ظهوری دیگر از رحمت عامه الهی به شمار می‌رود.

۴. استناد محرومیت و رنج به انسانی که خودش را با خیرات هستی و خالق خیرات درگیر کرده و الآن این خیرات در مقایسه با او شر شده است. که چنین چیزی خیر است و رحمت عامه می‌باشد؛ چرا که اگر این وجه دوم از امکان انسان - یعنی استعداد درگیری با خیرات و تبعات انتخاب ناصواب -

حذف گردد، وجه اول، یعنی امکان همراهی با خیرات نیز از میان خواهد رفت؛ زیرا همراهی حقیقی و بهره‌مندی از رحمت خاصه الهی تنها در صورتی معنا دارد که انسان بتواند با اراده آزاد خویش مسیر عبودیت، اطاعت و تزکیه را برگزیند (کهف: ۷؛ ملک: ۲؛ انعام: ۱۶۵؛ زخرف: ۳۲؛ انسان: ۳). اگر امکان مخالفت و رنج منتفی شود، اختیار و آزمون نیز از میان می‌رود، و در نتیجه تحقق ایمان، توبه و قرب الهی ستمت می‌گردد.

بنابراین، خداوند نسبت به مؤمنان «رحیم» است و نسبت به کسانی که بر گناه و دشمنی با حق اصرار می‌ورزند «غضبناک» می‌شود و آنان را عقاب می‌کند. اما نه به این معنا که امر شری به نام عقاب یا جهنم وجود داشته باشد که خداوند آن را به عنوان موجودی مستقل از نظام خیر خلق کرده باشد؛ بلکه این پدیده‌ها در اصل از مظاهر خیر و رحمت عامه الهی‌اند. و این انسان است که با اراده و رفتار خود، در برابر این نظام خیر موضع ستیز اتخاذ می‌کند و از همین رهگذر، آن امور خیر در نسبت با او به صورت رنج و عذاب جلوه می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷/۶؛ ج ۱/۱۵۱ و ۱۵۲).

در واقع، تجربه عذاب ظهور همان سامان حکیمانه هستی است که در آن رابطه انسان با خیر و رحمت بر پایه اختیار و نتایج طبیعی آن شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که همان فیض واحد الهی برای انسان صالح منشأ لذت و قرب است، و برای انسانی که ظرفیت خویش را به سبب مخالفت با حق تباه کرده، به صورت رنج و دوری از خیرات جلوه می‌کند. از این رو، همین فعل واحد صفت رحمت و غضب را هم زمان داراست، چنانکه صفات دیگری مانند خلق، عدالت، نظم و غیره را نیز به اعتبارات مختلف دربر دارد.

همچنین نویسنده در ادامه محور هفتم بیان می‌کند که: «این رویکرد ناشی از آن است که خداوند کافران و بدکاران را دوست ندارد بلکه دشمن آنان است؛ آنان که گمراه هستند از رحمت الهی نومید می‌شوند، اگرچه ارتداد را نیز می‌بخشد، اما به کسانی که بر عبادت غیر خدا اصرار دارند رحمتی نشان نمی‌دهد».

ظاهر این تعبیر چنین القا می‌کند که گویا خداوند متعال همانند انسان با برخی بندگان رفتار شخصی دوستانه یا خصمانه دارد. در حالی که در تحلیل صفات الهی پیش‌تر روشن شد که نسبت‌های رحمت، غضب و عدوات در مورد خداوند جنبه وصف انسانی ندارند، بلکه بیانگر نحوه ارتباط فعل الهی با بندگان در نظام اختیاراند. از همین رو، کاربرد واژگانی چون غضب و عدوات در قرآن، اشاره به پیامدهای طبیعی فعل الهی دارد، نه انفعال درونی یا اراده مقابله‌جویانه شخصی. او

خالقی است که همه خیرات را برای بندگان خویش آفریده و در صورت بازگشت از گناه، آثار باطنی آن را می‌زداید و برای آنان آخرتی جاودانه می‌گشاید. با این حال، هنگامی که انسان با وجود هدایت‌های روشن -آن‌گونه که فرمود «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ»، و «قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ»- به جای همراهی با این نظام خیر، به ستیز و اصرار بر ضد آن می‌پردازد و دیگران را نیز به انحراف می‌کشاند، خداوند آثار همین ضدیت را که در حقیقت بازگشت عمل آن‌ها بر خودشان است را به ایشان باز می‌گرداند؛ و این همان چیزی است که در قرآن با عنوان غضب و عداوت الهی تعبیر می‌شود.

۷. ابهام در تبیین رابطه رحمت الهی با قضاء و اختیار انسان

نویسنده مقاله در پایان، با استناد به آیاتی درباره قضا و قدر، نتیجه می‌گیرد که عذاب بندگان و اعطای یا دریغ رحمت، مستقیماً به مشیت مطلق و بی‌واسطه خداوند وابسته است؛ برداشتی که حاکی از حاکمیت نهایی خدا بر نظام رحمت و قضاوت است. این تفسیر از اراده الهیه قرائت‌های جبرگرایانه از مفهوم «اراده مطلق» نزدیک است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳۹ و ۲۸۱) و نوعی فعل دل‌بخواهی را به خداوند نسبت می‌دهد. این نگاه، نسبت رحمت و مشیت الهی را به گونه‌ای بیان می‌کند که گویا رحمت و غضب از دو فعل متفاوت از دو منشأ مستقل است، حال آنکه در منطق قرآنی، فعل الهی واحد است و صفات اراده و رحمت و عدل تجلیات نسبی همان فعل واحد می‌باشند.

بر همین اساس، در واکاوی نسبت میان اختیار انسان و مسئله قضا و قدر، به نظر می‌رسد توجه به این نکته منطقی ضروری است که اختیار انسان، امری خارج از قلمرو تقدیر الهی نیست، بلکه خود به عنوان یک متغیر اصیل، درون همین نظام تقدیر تعریف شده است. به بیان دیگر، تقدیر الهی بر این تعلق گرفته است که انسان موجودی مختار باشد و افعال خود را از مجرای اراده خویش برگزیند. از این منظر، «قدر» ناظر به فراهم بودن امکان انتخاب برای انسان، و «قضا» تعیین یافتن آن فعل از مسیر اراده و اختیار اوست. بنابراین، تحقق آثار گناه پیامدهای طبیعی اعمال خود انسان است که به اراده تکوینی خداوند و در چارچوب نظامی حکیمانه که اختیار انسان در آن جزئی اصیل به‌شمار می‌آید محقق می‌شود؛ نه بر اساس رضایت تشریعی یا اراده‌ای بی‌ضابطه. از این رو حاکمیت مطلق خداوند به معنای دل‌بخواهی و تبعیض نیست، بلکه در قلمرو علم و حکمت معنا می‌یابد. آیاتی چون «يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۲۹) و «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹) وابستگی اختیار انسان به اراده حکیمانه الهی را بیان می‌کنند، نه نفی آن را.

نتیجه گیری

یافته‌های پژوهش در نقد مقاله «رحمت» در دایرةالمعارف قرآن لیدن نشان می‌دهد که بخش مهمی از اشکالات مقاله از تلقی انسان‌وار از صفات الهی و بی‌توجهی به ساختار توحیدی و حکیمانه افعال خداوند ناشی می‌شود. نویسنده، رحمت را با نگاهی متأثر از الهیات مسیحی، صرفاً به معنای بخشش یا چشم‌پوشی از مجازات فهم کرده، در حالی که در منطق قرآنی رحمت امری ایجابی و هستی‌بخش است که از دو عنصر تشکیل می‌شود: علم خداوند به نیاز و فقر ذاتی مخلوق، و احسان متناسب با آن نیاز؛ ازاین‌رو، چون در خداوند انفعال معنا ندارد، رحمت او همان علم و احسان اوست. همچنین رحمت الهی در دو سطح عام و خاص قابل فهم است: رحمت عام شامل فیض هستی، امکان اختیار و انتخاب در انسان و نظام اسباب خیر است، و رحمت خاص به کسانی می‌رسد که با ایمان، توبه و عمل صالح، خود را برای دریافت آن آماده می‌کنند. در همین چارچوب، غضب و عذاب نیز در برابر رحمت قرار ندارند، بلکه چهره سلبی همان فعل واحد حکیمانه و خیر است که در مقایسه با رفتار انسان به صورت رنج ظهور می‌کنند. بنابراین، دیدگاه پایانی مقاله که عذاب و مغفرت را امری دل‌خواهی و تابع مشیت مطلق خدا می‌داند، برداشتی جبرگرایانه را القا می‌کند، در حالی که اراده الهی در منطق قرآن، در بستر علم، حکمت و با لحاظ اختیار انسان تحقق می‌یابد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، تحقیق یحیی عثمان اسماعیل، تصحیح مذکور ابراهیم بیومی، مصر بیروت: الهيئة المصرية العامة للكتاب دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تهران: الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقایس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر دارالصادر، ۱۴۱۴ ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر، ۱۴۰۰ ق.
- انصاریان، حسین، جلوه های رحمت الهی، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۴ ش.
- انصاریان، حسین، تفسیر حکیم، قم: دارالعرفان، ۱۳۹۳ ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- بهشتی، فهیمه سادات و صادق زاده دربان، فیروزه، رحمت، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، <https://rch.ac.ir/article/Details/13811>.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
- خندق آبادی، حسین و همکاران، ترجمه دایرةالمعارف قرآن لیدن، تهران: حکمت، ۱۴۴۳ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، قم: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و بو عذار، هیثم، بررسی مقاله قرآن و علم دایرةالمعارف البورلیمن، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۲۹، ۲۵۴-۲۳۳، ۱۳۹۹ ش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، بررسی دایره المعارف قرآن لایدن، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱، ۴۳، ۷۰، ۱۳۸۵ ش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، شیوه های تفسیر موضوعی قرآن کریم، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۶، ۲۹، ۴۸، ۱۳۸۸ ش.

رینولدز، گابریل سعید، الله: خدا در قرآن، عنوان اصلی Allah: God in the Qur'an، نیویورک و لندن: انتشارات دانشگاه ییل، ۲۰۲۰م.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

شاه کاظمی، رضا، رحمت من همه چیز را فرا گرفته است: آموزه‌های قرآن در باب شفقت صلح و عشق، عنوان اصلی My Mercy Encompasses All، برکلی: انتشارات شومیکر و هورد، ۲۰۰۷م.

شیر، سید عبدالله، الحقّ یقین فی معرفة أصول الدین، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.

شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصیحی صالح)، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، ۱۳۶۱ش.

طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۲ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.

طبرسی، حسن بن فضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ق.

الطهرانی، السید محمد حسین، لبّ اللباب فی أسرار المبدأ و المعاد، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۳ق.

عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش.

فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، العين، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.

فنازی، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى، ۱۳۷۴ش.

فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

مظفر، محمد رضا، المنطق، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶ش.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
هدایت شده، سعید، مدل مفهومی «مودت» و «رحمت» در روابط همسران بر اساس منابع اسلامی و مقایسه آن با مفاهیم مرتبط در دانش روانشناسی، کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۴۰۰ ش.

References

- American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th ed., Arlington, VA: American Psychiatric Association, 2013.
- Bowlby, J., A Secure Base: Parent Child Attachment and Healthy Human Development, Basic Books, 1988.
- Daniel C. Peterson, https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_C._Peterson.
- Jane Dammen McAuliffe, Mercy, Encyclopaedia of the Qurān, Brill, Leiden Boston Köln, vol. 3, pp. 377 380, 2003.
- Kubacki, Z., Original Grace and Original Sin Reconsidered, Studia Bobolanum, 37 (1): 5 30, 2026.
- Lopez, J., The Encyclopedia of Positive Psychology, Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- Moerbe, M. & Schuldheisz, S.P. (Eds.), Toward a Theology of Mercy: Winning Student Essays for 2008, Vol. 2, The Lutheran Church Missouri Synod, 2019.

References

- The Holy Quran, translated by Naser Makarem Shirazi. Qom: Dar al-Quran al-Karim, 1373 SH (1994 CE).
- al-Tehrani, Seyyed Muhammad-Hosayn. Lobb al-Lobab fi Asrar al-Mabda va al-Maad (The Essence of Essence concerning the Secrets of Origin and Return). Beirut: Dar al-Mahajjah al-Bayda, 1423 AH (2002 CE).
- American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th ed., Arlington, VA: American Psychiatric Association, 2013.
- Ansarian, Hosayn. Jelveh-haye Rahmat-e Elahi (Manifestations of Divine Mercy). Qom: Dar al-Erfan, 1384 SH (2005 CE).
- Ansarian, Hosayn. Tafsir-e Hakim (The Wise Commentary). Qom: Dar al-Erfan, 1393 SH (2014 CE).
- Ashari, Ali ibn Ismail. Maqalat al-Islamiyin va Ekhtelaf al-Mosallin (The Doctrines of the Muslims and the Differences among the Worshippers). Beirut: Franz Steiner Publishing House, 1400 AH (1980 CE).
- Askari, Hasan ibn Abdollah. al-Foruq fi al-Lughah (The Distinctions in Language). Beirut: Dar al-Afaq al-Jadideh, 1400 AH (1980 CE).
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad. Tahzib al-Lughah (Refinement of the Language). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, 1421 AH (2000 CE).
- Beheshti, Fahimeh-Sadat, and Firouzeh Sadeqzadeh Darban. "Rahmat" (Mercy). Daneshnameh-ye Jahan-e Eslam (Encyclopedia of the Islamic World). Tehran: Bonyad-e Dayerat al-Maarif-e Eslami. Article link
- Bowlby, J., A Secure Base: Parent Child Attachment and Healthy Human Development, Basic Books, 1988.
- Daniel C. Peterson .https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_C._Peterson.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb) (The Great Commentary [The Keys to the Unseen]). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, 1420 AH (1999 CE).
- Fanari, Muhammad ibn Hamzah. Mesbah al-Uns (The Lamp of Intimacy), translated by Muhammad Khajavi. Tehran: Mola, 1374 SH (1995 CE).
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. al-Ayn (The Source). Qom: Hejrat, 1409 AH (1989 CE).
- Fayumi, Ahmad ibn Muhammad, al-Mesbah al-Monir fi Gharib al-Sharh al-Kabir (The Illuminating Lamp concerning Unfamiliar Words in the Great Commentary). Qom: Dar al-Hijrah, 1414 AH (1993 CE).
- Fazel Moghaddad, Mighdad ibn Abdollah. al-Lawame al-Ilahiyah fi al-Mabahas al-Kalamiyah (The Divine Flashes in Theological Discussions). Qom: Daftar-e Tablighat-e Eslami, 1380 SH (2001 CE).
- Hedayat-Shodeh, Said. Model-e Mafhumi-ye "Mowaddat" va "Rahmat" dar Ravabet-e Hamsaran bar Asas-e Manabe-e Eslami va Moqayese-ye An ba Mafahim-e Mortabet dar Danesh-e Ravan-Shenasi (A Conceptual Model of "Affection" and "Mercy" in Marital Relationships Based on Islamic Sources and Its Comparison with Related Concepts in Psychological Science). Master's thesis, University of Quran and Hadith, 1400 SH (2021 CE).

- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali. *al-Fotuhāt al-Makkiyah* (The Meccan Revelations), researched by Yahya Osman Ismail, corrected by Madkour Ibrahim Bayoumi. Egypt and Beirut: al-Hayeh al-Mesriyeh al-Ammeh lel-Ketab; Dar Ihya al-Torath al-Arabi, 1408 AH (1988 CE).
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali. *Fusus al-Hekam* (The Bezels of Wisdom). Tehran: al-Zahra, 1370 SH (1991 CE).
- Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad. *al-Nehayah fi Gharib al-Hadith va al-Athar* (The End [Dictionary] of Unfamiliar Words in Hadith and Reports). Qom: Esmacilian, 1367 SH (1988 CE).
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. *Mojam Maqayis al-Lughah* (Dictionary of the Standards of Language). Qom: Maktab al-Elam al-Islami, 1404 AH (1984 CE).
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. *Lisan al-Arab* (The Language of the Arabs). Beirut: Dar al-Fekr; Dar al-Sader, 1414 AH (1993 CE).
- Ibn Saydah, Ali ibn Ismail. *al-Mohkam va al-Mohit al-Azam* (The Definitive and Comprehensive Dictionary). Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyeh, 1421 AH (2000 CE).
- Izutsu, Toshihiko. *Khoda va Ensan dar Quran* (God and Man in the Quran), translated by Ahmad Aram. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami, 1374 SH (1995 CE).
- Jane Dammen McAuliffe, Mercy. *Encyclopaedia of the Qurān*, Brill, Leiden Boston Köln, vol. 3, pp. 377-380, 2003.
- Johari, Ismail ibn Hammad. *al-Sahah* (The Authentic [Lexicon]). Beirut: Dar al-Elm lel-Malayin, 1376 AH (1956 CE).
- Khandaq-Abadi, Hosayn, et al. *Tarjomeh-ye Dayerat al-Maarif-e Quran-e Leiden* (Translation of the Encyclopedia of the Quran of Leiden). Tehran: Hekmat, 1443 AH (2021 CE).
- Kubacki, Z., *Original Grace and Original Sin Reconsidered*, *Studia Bobolanum*, 37 (1): 5-30, 2026.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. *al-Kafi* (The Sufficient Book). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh, 1407 AH (1986 CE).
- Lopez, J., *The Encyclopedia of Positive Psychology*, Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- Makarem Shirazi, Naser, et al. *Tafsir-e Nemuneh* (Sample Commentary). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh, 1371 SH (1992 CE).
- Moerbe, M. & Schuldheisz, S.P. (Eds.), *Toward a Theology of Mercy: Winning Student Essays for 2008*, Vol. 2, The Lutheran Church Missouri Synod, 2019.
- Mostafavi, Hasan. *al-Tahqiq fi Kalamat al-Quran al-Karim* (An Investigation into the Words of the Holy Quran). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 SH (1989 CE).
- Mozaffar, Muhammad-Reza. *al-Manteq* (Logic). Qom: Esmacilian, 1366 SH (1987 CE).
- Ragheb Esfahani, Hosayn ibn Muhammad. *Mofradat Alfaz al-Quran* (The Vocabulary of the Words of the Quran). Qom: Dar al-Qalam, 1412 AH (1991 CE).

- Reynolds, Gabriel Said. *Allah: Khoda dar Quran (Allah: God in the Quran)*. New Haven and London: Yale University Press, 2020 CE.
- Rezaei Esfahani, Muhammad-Ali, and Haytham Bouazar. "Barresi-ye Maqale-ye Quran va Elm-e Dayerat al-Maarif-e Oliver Leaman" (An Examination of the Article "The Quran and Science" in the Encyclopedia by Oliver Leaman). *Quran-Pajuheshi-ye Khavarehshenasan (Quranic Studies of Orientalists)*, no. 29, pp. 233–254, 1399 SH (2020 CE).
- Rezaei Esfahani, Muhammad-Ali. "Barresi-ye Dayerat al-Maarif-e Quran-e Leiden" (An Examination of the Encyclopedia of the Quran of Leiden). *Quran-Pajuheshi-ye Khavarehshenasan (Quranic Studies of Orientalists)*, no. 1, pp. 43–70, 1385 SH (2006 CE).
- Rezaei Esfahani, Muhammad-Ali. "Shiveh-haye Tafsir-e Mozuei-ye Quran-e Karim" (Methods of Thematic Interpretation of the Holy Quran). *Pazhuheshnameh-ye Quran va Hadith (Journal of Quran and Hadith Studies)*, no. 6, pp. 29–48, 1388 SH (2009 CE).
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. *Tafsir al-Quran al-Karim (Commentary on the Holy Quran)*, corrected by Muhammad Khajavi. Qom: Bidar, 1361 SH (1982 CE).
- Shah-Kazemi, Reza. *Rahmat-e Man Hamah Chiz ra Far Gerefteh Ast: Amuzeh-haye Quran dar Bab-e Shafqat, Solh va Eshq (My Mercy Encompasses All: The Quranic Teachings on Compassion, Peace, and Love)*. Berkeley: Shomaker and Hord Publications, 2007 CE.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn Hosayn. *Nahj al-Balaghah (The Path of Eloquence)*, edited by Sobhi Salih. Qom: Hejrat, 1414 AH (1993 CE).
- Shubbar, Seyyed Abdollah. *al-Haqq al-Yaqin fi Marefat Osul al-Din (The Certain Truth concerning the Knowledge of the Principles of Religion)*. Najaf: Matbaa al-Adab, 1381 AH (1961 CE).
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jame al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Quran)*. Beirut: Dar al-Marafeh, 1412 AH (1991 CE).
- Tabarsi, Hasan ibn Fazl. *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Quran)*. Tehran: Naser Khosrow, 1372 SH (1993 CE).
- Tabatabai, Muhammad-Hosayn. *Tarjomeh-ye Tafsir al-Mizan (Translation of al-Mizan: The Balance in the Interpretation of the Quran)*, translated by Muhammad-Baqer Musavi. Qom: Jameye-ye Modarresin-e Howzeh-ye Elmiyeh-ye Qom, Daftar-e Entesharat-e Eslami, 1402 AH (1981 CE).
- Tureihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. *Majma al-Bahrain (The Confluence of the Two Seas)*. Tehran: Mortazavi, 1375 AH (1955 CE).
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar. *al-Kashshaf (The Revealer)*. Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi, 1407 AH (1986 CE).