

بازکاوی معنای مادهٔ رحمت؛ به ویژه در مقام انتساب به خدای سبحان

علی رضایی کهنمویی^۱

چکیده

وصف رحمت در قرآن کریم بارها در قالب‌های مختلف به خدای سبحان منتسب گشته و آثاری اساسی و بس مهم برای آن یاد شده است؛ از این رو، ارتقای معرفت در خصوص آن مهم و مفید است. طبیعی است که واکاوی مفهوم «رحمت الهی» ابتدائاً منوط به مفهوم‌یابی خود مادهٔ رحمت است. تحقیق حاضر کوشیده به شیوهٔ توصیفی - تحلیلی به تعریفی دقیق‌تر از مادهٔ رحمت و در پی آن ارائهٔ مفهومی دقیق‌تر در خصوص «رحمت الهی» پردازد و البته در این مسیر به گونهٔ مقتضی از راهکارهای معناشناسی بهره برده است. باری می‌توان گفت: «رحمت» در معنای اصلی‌اش عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به «مرحوم»، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین نشئت می‌گیرد. در موارد انتساب مادهٔ «رحمت» به خدای سبحان در آیات شریفه نیز، به‌رغم برخی تأویلات خلاف ظاهر، به نظر می‌رسد مراد از رحمت، مُفَادِ متعارف معنای پیش‌گفته، البته با لحاظ شأن الهی است؛ هرچند از باب مجاز، گاه رحمت الهی، به فعل افاضه و انعام الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی نیز اطلاق شده است.

کلیدواژه‌ها: رحمت، رحمت الهی، مهربانی خدا، اوصاف الهی، معناشناسی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.
alirk1353@yahoo.com

طرح مسئله

وصف رحمت در قرآن کریم در قالب‌های متنوعی به خدای سبحان نسبت داده شده است؛ در قالب‌های فعلی نظیر: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ...» (دخان/۲۲)، یا «يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ» (عنکبوت/۲۱)؛ و در قالب‌های اسمی نظیر: «هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر/۲۲)، یا «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ» (انعام/۱۳۳)، یا «وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف/۱۵۱)، یا «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/۱۵۶).

با اینکه در نگاه ساده، معنای «رحمت» و به‌طور خاص «رحمت الهی»، روشن به نظر می‌رسد، اما در نگاه دقیق، در هر دو مورد ابهاماتی خودنمایی می‌کند که خود منشأ دیدگاه‌های مختلفی شده است.

حقیقت آن است که تبیین دقیق‌تر مفهوم «رحمت الهی» بسیار مهم است؛ چراکه قرآن کریم، اهتمام ویژه و بی‌نظیری به آن داشته و آن را در اساسی‌ترین امور هستی‌نقش‌آفرین می‌داند و از این روست که معرفت عمیق‌تر به آن می‌تواند در بُعد معرفتی و کمالی برای انسان سودمند باشد.

در خصوص پیشینهٔ این مبحث، علاوه بر اشارات کتاب‌های لغوی در مادهٔ «رحم» و مشتقات آن، منابع تفسیری، کلامی و عرفانی در شرح اسمای حسناى الهی به اظهار نظر دربارهٔ «رحمت الهی» پرداخته‌اند. در دوران معاصر نیز می‌توان آثار خاصی در این زمینه مشاهده کرد؛ نظیر مقالات «معناشناسی رحمت رحیمیه در قرآن»، نوشتهٔ اعظم پرچم و دیگران، «بررسی واژهٔ رحمت از دیدگاه‌های مختلف»؛ نوشتهٔ کرم عبادی و «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژهٔ رحمة در قرآن کریم»، نوشتهٔ سجادی و ماستری. مقالات مزبور از حیث هدف، رویکرد، شیوه و یافته، با مقالهٔ حاضر متفاوت‌اند. اساساً به‌زعم نگارنده، با همهٔ تلاش‌هایی که در این خصوص صورت گرفته (اعم از مقالات و کتب)، اولاً مسائلی مغفول مانده، و ثانیاً دیدگاه‌های ارائه‌شده، گاه نیازمند نقادی و تنقیح است. مقالهٔ حاضر بر آن است که به شیوهٔ توصیفی، تحلیلی و انتقادی، در این دو راستا گام بردارد. شایان ذکر است که بسته به اقتضا، از الگوهای معناشناسی معاصر (چه

توصیفی و چه تاریخی) استفاده خواهد شد.

ضمناً شایان ذکر است که در تحقیق حاضر، به معنای اصلی و پایه‌ای «رحمت» و «رحمت الهی» پرداخته خواهد شد و تفاوت‌های ایجاد شده در مفهوم ماده، به سبب قالب‌های صرفی مختلف، از محل بحث خارج است.

۱. تبارشناسی ماده «رحم»

نخست لازم است معنای ماده «رحم» و تطورات آن در بستر تاریخ بررسی شود.

۱-۱. معانی ماده «رحم» در زبان عربی

در کتاب‌های لغت عربی چند معنا برای ماده «رحم» قابل مشاهده است:

مهربانی: استعمال رایج ماده «رحم»، در معنای مهربانی است. منابع لغوی برای گزارش این معنا از واژگانی چون «رقة» (= نرم دلی)، «تعطف» (= عاطفه ورزی) و «رأفت» بهره گرفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۹۲۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۲۳).

قربتِ خویشاوندی: واژه «رحم» گاه در معنای قربتِ خویشاوندی به کار رفته است که با واژه «ارحام» جمع بسته می‌شود (فراهیدی ۱۴۰۹: ۳/۲۲۴)؛ نظیر: «... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ...» (نساء/۱). البته اهل تفسیر گاه «اولی الأرحام» را شامل تمام خویشان ندانسته، برخی ناظر بر خویشان مادری و برخی در نقطه مقابل، ناظر بر خویشان پدری مطرح کرده‌اند (بنگرید به: ابن عاشور ۱۴۲۰: ۹/۱۷۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۵۲۰). همچنین تعبیر «اولی الأرحام» در حوزه علم فقه، گاه معنای اصطلاحی یافته است؛ مانند اینکه در باب ارث، آن را گاه به خویشانی اطلاق می‌کنند که در قرآن کریم به سهم ارث آنان اشاره نشده و تنها به سبب عموم آیه «اولی الأرحام» به شمول ارث برایشان حکم شده است (مانند اعمام و آخوال) (بنگرید به: شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸/۱۵۲؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۹/۴۳۲) یا گاه در لسان فقهای اهل سنت به

خویشاوندانی که سهم ارثی برای آن‌ها فرض نشده و جزء «عَصَبَة»^۱ نیز نیستند، اطلاق شده است (مانند نوه‌های دختری و خواهرزادگان و دختران برادر) (بنگرید به: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۰۴: ۸۷/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۹/۸). البته روشن است که معنای «اولی الأرحام» در آیات شریفه، تابع اصطلاح متأخر فقها نیست و به تصریح بسیاری از دانشمندان بر مطلق خویشاوندان دلالت دارد (بنگرید به: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸۸/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۸۷/۱۰؛ غفوری، ۱۴۲۹: ۱۶۰-۱۶۱).

زهدان: در استعمالی دیگر، واژه «رَحِم» در معنای زهدان و محل تکوین جنین در بطن زن به کار رفته است که باز با واژه «ارحام» جمع بسته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۳)؛ نظیر: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرْكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾ (آل عمران/۶).

۲-۱. مادهٔ «رحم» در دیگر زبان‌ها

مادهٔ «رحم» از ریشه‌های مشترک در حوزهٔ زبان‌های سامی (نظیر عربی، عبری و سریانی) است و علاوه بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی نیز اجمالاً در مفهوم «مهر و محبت»، «زهدان زن» و «خویشاوندی» استعمال شده است (بنگرید به: ذیب، ۱۴۲۷: ۲۶۴؛ معن، ۱۴۲۳: ۲۲۷؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۱/۲۸۴-۲۸۵؛ کمال‌الدین، ۱۴۲۹: ۱۸۸).

۳-۱. مواد لغوی مرتبط با مادهٔ «رحم»

در بررسی تاریخی مادهٔ «رحم»، باید به ریشه‌هایی اشاره کرد که از حیث ماده و معنا نزدیک به این ماده بوده و به احتمال زیاد به یک منشأ برمی‌گردند، که عبارت‌اند از:

۱. «عصبة» در فقه اهل سنت خویشاوندانی هستند که مقدار مشخصی از ارث میت برای آن‌ها فرض نشده است، ولی اگر بعد از حساب ارث افرادی که سهمشان مشخص است، مالی اضافه ماند، به ایشان تعلق می‌گیرد (بنگرید به: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۳۰). «عصبة» در اصل شامل هر خویشاوند مذکری است که میان او و میت، جنس مؤنثی فاصل نشده است (همان، ۱۳۴/۳۰).

۱-۳-۱. ماده «رحم»

ماده عربی «رحم» هم در ظاهر و لفظ و هم در معنا شبیه «رحم» است؛ از جمله در خصوص برخی استعمالات این ماده، مفهوم نرمی به عنوان یک مؤلفه معنایی مطرح است (مانند باد نرم، صدای نرم، فرش نرم) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۴-۲۳۵) و مهم‌تر از آن، گاه این ماده دقیقاً در معنای رحمت استعمال شده است: «وَقَعَتْ عَلَيْهِ رَحْمَتُهُ أَيْ مَحَبَّتُهُ وَلِيْنُهُ وَيُقَالُ رَحْمَانٌ وَرَحْمَانٌ» (همان، ۱۲/۲۳۴). برخی این ماده را صورت سریانی ماده «رحم» دانسته‌اند (برهان‌الدین، بی تا: ۱/۹۵-۹۶) و حال آنکه ظاهراً چنین نیست و آن‌گونه که گذشت، خود ماده «رحم» در سریانی و عبری قابل مشاهده است. البته ماده «رحم» نیز علاوه بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی به همان معنای نرمی و ملایمت و شیرینی به کار رفته است (مشکور، ۱۳۵۷: ۱/۲۸۶). با توجه به نزدیک بودن مخرج حاء و خاء، بسیار محتمل است که منشأ ماده «رحم»، حداقل در مواردی که در معنای رحمت استعمال شده، تفاوت لهجه در ادای ماده «رحم» باشد (بنگرید به: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۴).

۱-۳-۲. ماده «رهم»

معنای مطرح شده برای ماده «رهم» در کتاب‌های لغت عربی، احتمال ارتباط آن با ماده «رحم» را متصور می‌نماید. آورده‌اند: «الرَّهْمَةُ: الْمَطْرَةُ الصَّغِيرَةُ الْقَطْرُ» (باران ریزدانه) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۲)، و در قرآن کریم نیز باران به «رحمت» وصف شده است (بنگرید به: اعراف/۵۷). مهم‌ترین نکته در برخی گزارش‌ها، مشتقات ماده «رحم» به جای حرف «حاء» با «هاء» مطرح شده است: «وَمِنْ كَلَامِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ مَا وَقَفَتِ السَّفِينَةُ «رَهْمَنُ أَتَقْنُ»» (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۷۷) که ظاهراً در این عبارت دعایی، «رهمن» همان «رحمان» است.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان رابطه ماده «رهم» و ماده «رحم» با ماده «رحم» را رابطه اشتقاق اکبر تلقی کرد (بنگرید به: کیا، ۱۳۴۰: ۱/۴).

در امتداد این مطلب، شایان بررسی است که آیا میان مادهٔ پارسی «مهر» و مادهٔ عربی «رهم» (و «رحم») می‌توان رابطه‌ای برقرار کرد؟ چراکه علاوه بر تقارب معنایی، از حیث لفظی نیز مقلوب هم‌اند!

۴-۱. رابطهٔ میان مدلول‌های مادهٔ «رحم»

یکی از کارکردهای مهم معناشناسی تاریخی، تشخیص سیرتطور مدلول‌های یک مادهٔ لغوی و همچنین وجه‌یابی مناسبات میان آن‌هاست (اعم از تعمیم، تخصیص و...). البته این امر معمولاً به احتمالات گوناگون می‌انجامد و امکان نیل قاطع به واقع امر در بسیاری موارد آسان نبوده و گاه ناممکن است. در ادامه، دو احتمال شاخص در خصوص سیرتکون و تطور مدلول‌های مادهٔ «رحم» بررسی می‌شود:

احتمال ۱. اگر این فرضیهٔ زبان‌شناختی مبنا قرار گیرد که مدلول نخستین و اصلی هر ماده، ناظر بر حوزهٔ محسوسات است (بنگرید به: قدور، ۱۴۲۹: ۴۰۰-۴۰۲)، باید مدلول اصلی مادهٔ «رحم» را «زهدان» دانست و چون «رحم» (=زهدان)، مبدأ قرابت نسبی و خویشاوندی و علقه و مهر میان انسان‌هاست، به تدریج دو مفهوم «قرابت خویشاوندی» و «مهربانی» نیز مدلول «رحم» شده است (بنگرید به: راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۷؛ در خصوص احتساب زهدان به عنوان اصل اولیه مادهٔ رحم همچنین بنگرید به: گروه مطالعات قرآنی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۳۴: ۲۳/۹۷۳).

احتمال ۲. فرضیهٔ دیگر آن است که مفهوم تجریدی و معنوی «مهربانی»، مدلول اصلی «رحم» تلقی شود (بنگرید به: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۹۸). در این صورت، دو مدلول دیگر (زهدان - قرابت خویشاوندی)، مستقیم یا غیرمستقیم از آن مدلول نخستین برگرفته خواهند بود که احتمالات متعددی در توجیه این تصور در مدلول قابل طرح است؛ از جمله اینکه زهدان زن، به سبب انعطاف و مدارایی که با جنین دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۲۷)، یا به سبب آنکه نخستین محل مهرورزی مادر به فرزندش است، به «رَحِم» نامیده شده است؛ و یا اینکه چون قرابت خویشاوندی منشأ و همچنین تجلی‌گاه مهربانی است،

«رَحِم» نام گرفته است.

نکته قابل توجه درباره احتمال ۲، تأیید آن توسط برخی روایات است:

بنا به حدیثی قدسی، خدای سبحان می فرماید: «أَنَا الرَّحْمَنُ، وَهِيَ الرَّحْمُ، شَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنْ أَسْمِي، مَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ، وَمَنْ قَطَعَهَا بَتَّئْتُ» (ابوداود، بی تا: ۱۳۳/۲؛ و نزدیک به آن در: ترمذی، ۱۳۹۵: ۴/۳۱۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۰۲؛ همچنین بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۴۵) (من رحمان هستم و آن رَحِم است؛ برایش از اسم خودم اسمی برگرفتم؛ هر که آن را پیوند دهد، (به رحمتم) پیوندش می دهم و هر که در آن گسست ایجاد کند او را (از رحمتم) جدا می کنم).

در روایتی دیگر از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرموده است: «إِنَّ الرَّحْمَ شَجْنَةٌ مِنْ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ اللَّهُ: مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۵۵۳ و ۵۸۱؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۶/۸).

مراد از واژه «رَحِم» در روایات یادشده، ظاهراً «قربابِ خویشاوندی» است (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/۳۹۶)، هرچند این امکان نیز هست که مراد زهدان باشد. در این صورت نیز بنا به مضمون روایات محل بحث و تعبیر آمده در انتهای آن (مَنْ وَصَلَهَا...)، زهدان، در اینجا به عنوان مبدأ قربابِ خویشاوندی محل نظر است. به هر حال، بر اساس مضمون این روایات، اصل اولیه در ماده مزبور، مفهوم مهربانی است؛ چراکه «الرحمن»، که «رَحِم» از آن مشتق شده است، به مفهوم مهربانی ناظر است. اما چنان که قبلاً نیز اشاره شد، وجه اخذ «رَحِم» به معنای «قربابِ خویشاوندی» یا «زهدان»، از «رَحِم» به معنای «مهربانی»، می تواند چنین تقریر گردد که این دو «تکویناً مبدأ مهربانی» و «محل شایسته مهربانی» هستند.

۱. «شجنه» به شاخه های درهم تنیده درخت گفته می شود. میان من و او «شجنه رحم» است؛ یعنی قرباب تودرتو است. اینکه در حدیث آمده: «الرحم شجنه من الله»؛ یعنی رحم از رحمن اشتقاق یافته است... (جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۲۱۴۳).

تعدد طرق روایات مزبور در منابع فریقین و همچنین صحت سندی برخی طرق آن^۱، موجب تقویت ویژهٔ احتمال محل بحث است. نکات دیگر روایات مزبور در مباحث آتی مطرح خواهد شد. تذکر این نکته نیز مفید است که روایات مزبور در واقع مؤید این فرضیهٔ زبان‌شناختی است که زبان در حالت ابتدایی‌اش به وضع الهی پدید آمده و به بشر نخستین القا شده است.

۲. تحلیل معنایی رحمت

اکنون بعد از بیان مدلول‌های مادهٔ «رحم» و تبیین احتمالات مطرح‌شده در ارتباط زبانی و مفهومی مدلول‌های مزبور باهم، نوبت آن است که به تحلیل معنایی مدلول محل بحث این ماده در مقاله حاضر، یعنی «مهربانی»، پرداخته شود، که بیشتر با قالب مصدري «رحمت» مطرح می‌گردد.

۲-۱. وصف رحمت؛ ذاتی یا فعلی؟

در این عنوان، سؤال آن است که آیا صدق وصف رحمت بر یک فرد، بسته به وقوع فعلی خارجی از اوست یا اینکه قوام آن به ذات و درون فرد است؟ صاحب التحقیق، رحمت را تنها فعلی دانسته است، با این تقریر که اوصافی چون رقت و رأفت مربوط به درون فرد است و رحمت، بازتاب خارجی این اوصاف درونی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴ و ۷-۶/۴). گویا دلیل ایشان آیات متعدد قرآنی است که در آن‌ها از اینکه رحمت الهی همهٔ آفریدگان را فرا گرفته، سخن رفته است (مانند: اعراف/۱۵۶؛ آل عمران/۱۰۷ و

۱. روایات مطرح‌شده در متن، در منابع اهل سنت از چندین تن از صحابه نقل گردیده (بنگرید به: ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۱۱۰/۵-۱۱۱ (پاورقی محقق)) و بارها بر صحیح بودن آن تصریح شده است (از جمله بنگرید به: ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲/۳۰۴ و ۳۱۷ و ۳۱۸ (پاورقی محقق)؛ حاکم، ۱۴۱۱: ۴/۱۷۴؛ البانی، ۱۴۱۵: ۲/۵۰) و در منابع شیعی نیز طی روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده که به برخی موارد در ارجاعات مندرج در متن اشاره شد.

مریم/۲). همچنین مواردی که رحمت، به موارد خارجی اطلاق شده است؛ مانند اطلاق رحمت به قرآن کریم (مثلاً نحل/۸۹)، پیامبر اکرم ﷺ (توبه/۶۱)، بهشت (آل عمران/۱۰۷) و باران (اعراف/۵۷). شیخ صدوق نیز پیش تر، با استشهاد به آیاتی از قبیل آنچه گذشت، رحمت را به معنای نعمت دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۰۳-۲۰۴) که ناظر بر همان موارد خارجی است.

به نظر می‌رسد دیدگاه مزبور صحیح نیست؛ چراکه رحمت در اصل یک وصف درونی و قلبی است. شاهد قرآنی در این خصوص آیه ۲۷ سوره حدید است که به روشنی، محل رحمت را (همانند رأفت) قلب معرفی می‌فرماید: «... وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً...». بر این اساس برخلاف دیدگاه محل بحث، قوام رحمت به ذات خود راحم است اگرچه حتی به سبب مانعی امکان بروز و ظهور و ایصال آن به مرحوم فراهم نگردد. بدین سان اطلاق رحمت بر ایصال خیر و افاضه و انعام (اطلاق بر فعل) و یا بر حاصل افاضه و انعام (اطلاق بر مصادیق خارجی)، که در آیات شریفه، فراوان مشاهده می‌شود، اطلاق مجازی و از باب اطلاق سبب بر مستبب است؛ زیرا به شرحی که خواهد آمد، رحمت، میل درونی به افاضه و انعام است؛ و به طور طبیعی این میل، در مرحله اول سبب فعل افاضه و انعام، و در مرحله دوم سبب حاصل فعل افاضه و انعام (همان مصادیق فیض و نعمت) می‌گردد.

شایان ذکر است ابو حامد غزالی «رحمت تام» را ترکیبی از دو حالت ذاتی و فعلی دانسته است: «رحمت تامه تنها زمانی شکل می‌گیرد که افاضه خیر بر محتاجان [جنبه فعلی]، همراه با اراده خیر بر ایشان، آن هم با انگیزه عنایت و لطف به ایشان باشد [جنبه درونی]». وی افاضه خیر بدون نیت درونی را رحمت نمی‌داند، ولی اراده خیر بدون امکان تحقق بخشی خارجی را رحمت ناقصه (و نه تامه) می‌شمارد (غزالی، ۱۴۰۷: ۶۲). به نظر می‌رسد سخن غزالی نیز در لازم دانستن ایصال خارجی خیر، برای تحقق مفهوم رحمت تام، صحیح نیست و چنان‌که گذشت، قوام «رحمت» تنها به ذات راحم است، چه تحقق خارجی حاصل شود و چه نشود. اما آنچه هست اینکه این وصف درونی، «اقتضای

ایصال خارجی خیر را دارد» و از این رو اگر مانعی نباشد این انفعال درونی حتماً به فعل خارجی خواهد انجامید و اگر چیزی مانع تحقق خارجی آن شود، نقضی در تحقق رحمت نخواهد بود.

تعریف راغب گویای همین نکته است: «رحمت نوعی رقت (نرمی دل) است که اقتضای احسان به مرحوم را دارد» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۷؛ نظیر این تعریف از سوی دیگران نیز تکرار شده است؛ از جمله: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶)، البته راغب در ادامه اشاره کرده است که گاه رحمت در معنای رقت مجزّد، و گاه در معنای احسان صرف مجرد از رقت نیز استعمال می‌شود. در خصوص تعریف راغب نیز ملاحظاتی می‌توان داشت؛ از جمله اینکه: اولاً تعبیر از حالت درونی رحمت، به رقت، دقیق و صحیح نیست. به نظر می‌رسد رقت، بستر لازم برای تحقق رحمت است نه خود رحمت. ثانیاً سخن راغب ظاهر در آن است که گاه به مجرد رقت، بدون اقتضای احسان نیز رحمت گفته می‌شود و حال آنکه ماهیت ذاتی رحمت (که راغب آن را نوعی رقت بر شمرده) بدون «اقتضای احسان» قابل تصور نیست! تعبیر راغب را این‌گونه می‌توان اصلاح کرد که گاه به مجرد رقتی که اقتضای احسان دارد بدون تحقق خارجی احسان نیز رحمت اطلاق می‌شود.

۲-۲. رابطهٔ رحمت با رقت، شفقت، عطف و رأفت و ...

برخی دانشمندان، رحمت را با واژگانی چون رقت، شفقت، عطف و رأفت، معنا و معرفی کرده‌اند (از جمله: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۸۹؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۹۲۹). موارد یاد شده در واقع بیان واژگان قریب المعنی و به نوعی مترادف با رحمت است و نمی‌توان آن را تعریف تلقی کرد؛ چرا که اولاً واژگان مزبور «اجلی از معرّف» نیستند. ثانیاً واژگانی بسیط‌اند و مؤلفه‌های معنایی را تبیین نمی‌کنند. ثالثاً به رغم قریب المعنی بودن با رحمت، تفاوت‌های مفهومی با آن دارند؛ این واژگان ناظر بر مقدمات یا آثار و لوازم یا اجزای معنایی رحمت هستند که با تسامح مترادف با آن گرفته شده‌اند. تبیین این روابط معنایی

مجالى مستقل مى طلبد (در این خصوص برای نمونه بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۲/۴؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۱۸۹-۱۹۰).

۲-۳. رابطه رحمت و قرابت

از مطالعه تاریخی ماده «رحم» می توان اجمالاً به این حدس رسید که در مفهوم رحمت، مؤلفه معنایی قرابت حضور دارد؛ چراکه این مفهوم در دو مدلول دیگر ماده «رحم»، یعنی «زهدان» و «قرابت خویشاوندی» حضور ملموس دارد. در این راستا مخصوصاً روایاتی که پیش تر درباره اشتقاق «رَحِم» از «رحمان» گزارش شد، می تواند مؤید باشد:

اولاً از روایات مزبور می توان به این فرضیه رسید که «رحمت»، در اصل ناظر به نوع ویژه ای از مهربانی است که از داشتن نوعی مبدأ مشترک نشئت می گیرد؛ چراکه بنا به بیان روایات، واژه «رَحِم» (به معنای قرابت خویشاوندی یا زهدان) از آن مشتق شده و در واقع مفهوم رحمت به نوعی در آن تزیق شده است. از طرفی روشن است که مهربانی مندرج در واژه «رَحِم» - چه به معنای قرابت خویشاوندی لحاظ شود و چه به معنای زهدان - مهربانی ناظر به قرابت خویشاوندی یا رَحِم مشترک می تواند باشد و همین مطلب نشان می دهد که در مبدأ اشتقاق (یعنی ماده رحمت) نیز چنین مؤلفه معنایی موجود بوده است!

ثانیاً از اینکه در روایات مزبور، بعد از اشاره به اشتقاق «رَحِم» از «رحمان»، بر لزوم «صله رحم» تأکید شده است، می شود استفاده کرد که رحمت اشاره به نوعی مهربانی است که علاقه به قرب و نزدیکی و اتصال مجدد دارد. در برخی روایات، از منظری ماورائی، تمنای مضطرانه وصل، از لسان «رَحِم» نقل شده است: «... أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَعَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ، فَقَالَ: مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ...» (بنگرید به: بخاری، ۱۴۲۲: ۶/۱۳۴؛ مسلم، ۱۴۱۲: ۴/۱۹۸۰-۱۹۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۸).

براساس آنچه گذشت، به نظر می‌رسد «رحمت» در اصل اشاره به مهری است که از نوعی هم‌منشأی یا نوعی قرابت و وابستگی پیشین سرچشمه می‌گیرد و اقتضای قرب و نزدیکی و وصل مجدد دارد.

قرینهٔ دیگر در خصوص رابطهٔ رحمت و قرابت، تعبیر «اَقْرَبُ رُحْمًا» در آیهٔ ۸۱ سورهٔ کهف است: «فَارْزُقْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا»؛ پس خواستیم که پروردگار آن دو (پدر و مادری که پسرشان توسط خضر کشته شد) برایشان (فرزندی) پاک‌تر و مهربان‌تر از او را عوض دهد.

«رُحْم» به معنای رحمت و «اَقْرَبُ رُحْمًا» به معنای مهربان‌تر است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۳-۲۲۵). حال، اینکه به جای تعابیری چون «اوسع رُحْمًا» یا «أَرْفَقَ رُحْمًا» یا «أَرْقَ رُحْمًا» یا «أَشَدَّ رُحْمًا»، تعبیر «اَقْرَبُ رُحْمًا» مطرح می‌شود، گویا بیانگر آن است که «قرابت» از مؤلفه‌های معنایی مندرج در رحمت است که هر چه بیشتر باشد به تبع آن، رحمت بیشتر خواهد بود! البته وجه دیگری نیز در خصوص «اَقْرَبُ رُحْمًا» قابل تصور است و آن اینکه نظیر تعبیر «اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا» (نساء/۱۱)، «اَقْرَبُ» وصف بیرونی و نسبی برای رحمت باشد و نه وصف ذاتی و ناظر به مؤلفهٔ معنایی رحمت.

۲-۴. رابطهٔ رحمت و محبت

براساس آنچه تاکنون گذشت، اجمالاً می‌توان رحمت را «حالتی درونی که اقتضای احسان به مرحوم دارد» یا به عبارت دیگر «میل درونی به ایصال خیر به مرحوم» معنا کرد. حال نکتهٔ اینجاست که منشأ ایجاد و ریشهٔ این حالت یا میل نفسانی چیست؟ به نظر می‌رسد ریشه و منشأ رحمت، حَسَّ محبت نسبت به مرحوم است که بسته به میزان این محبت، رحمت نیز درجات متفاوت خواهد داشت. با توجه به عنوان پیشین می‌توان به این بیان دقیق‌تر رسید که ریشهٔ رحمت، محبتِ برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب اولیه است. البته تبیین این نوع محبت، و فرایندِ نشئت‌گیری آن از هم‌مبدای یا قربِ پیشین، نیازمند مجالی دیگر و گاه در حیطهٔ مباحث فلسفی - عرفانی است.

۲-۵. اقتضای رحمت؛ ایصال خیر یا دفع شر؟

ظاهر سخن برخی دانشمندان، حاکی از آن است که رحمت را تنها ناظر بر رفع سختی دانسته‌اند (بنگرید به: نیشابوری، ۱۴۱۰: ۹۸/۱؛ غزالی، ۱۴۰۷: ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶). در محاورات فارسی نیز کاربرد مصدر «رحم» یا «رحم کردن» بیشتر ناظر بر رفع شرّ و ضرّ و اضطراب، و به عبارت دیگر، ناظر بر ایصال خیر نسبی^۱ است و در مقام اشاره به افاضه خیر ذاتی، از واژگان دیگری استفاده می‌شود؛ برای نمونه به مهرورزی مادر به فرزندش، «رحم کردن» اطلاق نمی‌شود، اما سائل مضطر، از تعبیر «به من رحم کنید» استفاده می‌کند. اما این معنا با استعمالات قرآنی این ماده همخوانی ندارد، که شاید معلول تطوّر معنایی این ماده بعد از ورود به دایره واژگانی فارسی‌زبانان باشد (شایان توجه است سه دانشمند پیش‌گفته نیز ایرانی‌اند!). در قرآن کریم، متعلق ماده «رحمت»، مطلق ایصال خیر است، چه ایصال خیر ذاتی و وجودی (برای نمونه بنگرید به: بقره/۱۰۵؛ آل عمران/۱۰۷؛ اعراف/۴۹؛ یوسف/۵۶؛ کهف/۶۵) و چه ایصال خیر نسبی (برای نمونه بنگرید به: مؤمنون/۷۵؛ انبیاء/۸۳ و نساء/۲۹) و حتی گویا بتوان گفت ماده رحمت، بیشتر ناظر بر ایصال خیر ذاتی است، از جمله به این قرینه که در قرآن کریم، بیش از هفتاد بار و وصف «رحیم» به همراه وصف «غفور» استعمال شده است، و حال آنکه در این ترکیب، «غفران» ناظر بر اغماض از گناه به عنوان منشأ شرّ و عذاب است و اگر مراد از رحمت مذکور بعد از مغفرت، کشف ضرّ باشد، عباراتی نظیر «غفور رحیم» تنها ناظر به بخشایش گناه و رفع عذاب ملازم با آن خواهد بود، در حالی که از سیاق آیات استفاده می‌شود که این عبارت، نیل به خیر ذاتی و تفضل الهی را نیز پوشش می‌دهد؛ بلکه می‌توان

۱. در اینجا وجه تعبیر از رفع شرّ، به خیر نسبی، آن است که حالت مرتفع شدن شرّ، نسبت به حالت وجود شرّ، بهتر و خیر است. به عبارت دیگر، خیر نسبی را می‌توان خیر عدمی نامید؛ نظیر اینکه خدای متعال عذاب قومی را رفع فرماید. در مقابل آن، خیر وجودی یا ذاتی یا اصیل مطرح است؛ مانند اینکه خدای متعال کمالی را به بنده ارزانی فرماید.

گفت چون با غفران و رفع ریشهٔ ضرّ و عذاب، قهراً خودِ ضرّ و عذاب نیز رفع خواهد شد، ذکر رحمت بعد از مغفرت بیشتر می‌تواند اشاره بر افاضهٔ خیر ذاتی بعد از رفع ضرّ (ایصال خیر نسبی) باشد. به عبارت دیگر اشاره به این باشد که خدای متعال گناهان را می‌آمرزد (که پیرو آن عذاب و عقوبت ملازم با آن نیز منتفی می‌شود) و علاوه بر آن، به خیر ذاتی و نعمت نائل می‌فرماید (بنگرید به: فرقان/ ۷۰ و انفال/ ۷۰)؛ برای نمونه، دقت در آیات زیر در این راستا می‌تواند راهگشا باشد:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفْرِقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/ ۱۵۲).

﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَوَخَّأَ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سِئِدِ خَلُهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (توبه/ ۹۹).

در آیهٔ نخست، گویا بیان «رحیمیت» اشاره به منشأ نیل به اجر آتی است و در آیهٔ دوم نیز رحیمیت، اشاره به منشأ دخول به رحمت به عنوان امری وجودی است و به عبارت دیگر در هر دو آیه، رحیمیت ظاهراً به عنوان منشأ خیر ذاتی مطرح شده است.

در تکمیل این بحث اشاره به این نکته نیز مفید است که در آیات، غفران الهی به عنوان مقدمهٔ نیل به عناوینی چون جنت (آل عمران/ ۱۳۳) و اجر عظیم (فتح/ ۲۹) مطرح شده است و اشاره به رحمت، بعد از مغفرت نیز ظاهراً در همین راستا و بیانگر آن است که جنت و اجر عظیم و... (که خیر ذاتی‌اند) مصادیق رحمت هستند.

ناگفته نماند که خود مغفرت (به عنوان مصداقی از رفع ضرّ و ضرّ) نیز داخل در مفهوم کلی «رحمت» است (بنگرید به: اعراف/ ۱۴۹ و غافر/ ۷)، اما به قرینهٔ آنچه گذشت، گویا رحمت، «بیشتر» ناظر بر ایصال به خیر ذاتی است.

شاهد دیگر بردعای گفته شده، سخن برخی دانشمندان در بیان وجه تفاوت «رأفت» و «رحمت» است که ذیل زوج اسمائی «رُؤُوفٌ رَحِيمٌ» و نظایر آن مطرح شده است؛ و آن اینکه، رأفت حالتی است که اقتضایش دفع ضرّ و ضرّ است، ولی رحمت، اقتضائی عام دارد که هم شامل دفع شرّ است و هم شامل افاضهٔ خیر ذاتی (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰:

۹۳/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۳۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۲۶؛ رضا، ۱۴۱۴: ۲/۱۲؛ گاه این نظرنیز مطرح شده است که وقتی رحمت با رأفت بیاید تنها ناظر به معنای افاضه خیر ذاتی خواهد بود (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۸۹).

۲-۶. شمول رحمت بر ایصالِ مکروهِ مصلحتی

گاه رسیدن به خیر، مستلزم طی مقدماتی است که خود ناپسند است (بنگرید به: بقره/۲۱۶ و نساء/۱۹). طبیعی است که ایصال این قبیل سختی‌ها به فرد، وقتی با انگیزه نیل او به خیر نهایی صورت پذیرد، مصداق خیرخواهی و لطف و عنایت است. در بخش پیشین، نظر برخی دانشمندان در تفاوت رأفت و رحمت بیان شد (رأفت حالتی است که اقتضایش دفع شر و ضرر است، ولی رحمت، اقتضائی عام دارد که هم شامل دفع شر است و هم شامل افاضه خیر ذاتی (دیدگاه ۱))، اما برخی دیگر از دانشمندان، وجه تمایز «رأفت» و «رحمت» را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده‌اند و آن اینکه رأفت، تنها اقتضای خیر نقد و بالفعل را دارد و امر مکروه مصلحتی را که لازمه خیری نهایی است شامل نمی‌شود، ولی «رحمت»، امر مکروه مصلحتی را که به خیر نهایی بینجامد نیز شامل می‌شود (دیدگاه ۲) (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۱۷۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴/۶). برای مثال ممکن است مادر به سبب غلبه رأفت، درمان دردناک فرزند را برنتابد، ولی پدر از باب رحمت جامع، بر آن اصرار کند! البته ارزیابی تفصیلی دو دیدگاه مطرح شده در معنای رأفت و وجه تفاوت آن با رحمت، نیازمند مجال وسیع و مستقل است، اما اجمالاً به نظر می‌رسد رأفت، تنها ناظر بر حالتی درونی است که رنج مرئوف را بر نمی‌تابد (از جمله به استناد آیه ۲ سوره نور؛ بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴/۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۰۶؛

۱. بر اساس آنچه گذشت، زوج اسمائی «رُؤُوفٌ رَحِيمٌ» در خصوص خدای سبحان می‌تواند افاده‌کننده معنایی بس لطیف باشد و آن اینکه او در حدی مهربان است که رخداد مکروهی را برنتابد (رئوفیت)، اما در همان حال چون می‌خواهد هر خیر ممکن و شایسته‌ای را افاضه فرماید، به سبب اقتضائات تکوینی، برخی مکروهات قهری در مسیر نیل به آن را نیز روا می‌دارد (رحیمیت)!

مکارم، ۱۳۷۴: ۲۳/۳۸۱) و در واقع مصداقی خاص از رحمت است. این حالت طبعاً می‌تواند مراتب داشته باشد؛ در حالت شدت، حتی رنج مبتنی بر مصلحت و از باب رحمت را در مرثوف تحمل نمی‌کند (همان دیدگاه دوم) و در حالت کم‌رنج، رنج و تضرع ناشی از شدت عذاب مرثوف را بر نمی‌تابد (همان دیدگاه اول). بنابراین هر دو دیدگاه قابل تصحیح‌اند و برداشت‌های انجام‌گرفته از هر دو در خصوص دایرهٔ معنایی رحمت می‌تواند درست باشد.

تعریف پیشنهادی رحمت

بر اساس بررسی‌هایی که انجام گرفت، به نظر می‌رسد رحمت را چنین بتوان تعریف کرد:

رحمت در اصل عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به مرحوم (چه ایصال خیر ذاتی و چه ایصال خیر نسبی) (ازاله شَرِّ و ضَرِّ)، و چه ایصال خیر نقد و چه ایصال خیر منوط به مقدمهٔ مکروه)، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین نشئت می‌گیرد.

با توجه به اینکه مؤلفه‌های تعریف یادشده، از جمله مؤلفهٔ قرابت، بیشتر از رهگذر قرائن قرآنی و روایی به دست آمده، کاربرد اصلی آن مربوط به استعمالات مادهٔ رحمت در نصوص دینی و به ویژه در آیات قرآن کریم خواهد بود.

البته با وجود تعریفی که گفته شد، مانعی ندارد در مواردی مادهٔ رحمت، از باب «توسعهٔ معنایی»، به مطلق مهربانی (بدون قید ناشی بودن از نوعی هم‌مبدأی یا قرابت پیشین)، اطلاق شود. همچنین مانعی ندارد از باب «مبالغه»، در خصوص برخی مهربانی‌های غیرمستند به نوعی مبدأ مشترک یا قرابت پیشین استعمال گردد؛ نظیر «اخوت» که در اصل ناظر بر قرابتی نسبی است، ولی از باب مبالغه ممکن است در خصوص قرابت غیرنسبی نیز به کار رود. همچنین چنان‌که پیش‌تر گذشت، مانعی ندارد از باب مجاز، به اثر رحمت که همان فعلِ خارجی ایصال خیر است یا به حاصل فعل مزبور

که همان مصداق خارجی خیر است، نیز رحمت اطلاق شود.

۳. مفهوم رحمت الهی

چنان که یاد شد، در آیات قرآن کریم، وصف رحمت بارها در قالب های مختلف به خدای سبحان نسبت داده شده است؛ اما در خصوص معنای رحمت، آنگاه که به خدای متعال منتسب شده، دیدگاه های متفاوتی مطرح شده است که در ادامه طرح و بررسی می گردد:

۳-۱. افضال و انعام

چنان که پیش تر گذشت، برخی دانشمندان رحمت را ناظر به فعل یا مصداق خارجی و اجمالاً به معنای انعام یا نعمت دانسته اند. طبیعی است که چنین افرادی رحمت الهی را به معنای انعام یا نعمت الهی خواهند دانست. با نقدهایی که پیش تر درباره این تعریف برای رحمت مطرح شد، منتفی بودن این معنا برای رحمت الهی نیز روشن است. در این میان برخی دیگر که تعریفی اجمالاً درست از رحمت ارائه داده اند نیز، رحمت الهی را با تأویل معنای اصیل، باز به همان انعام و افضال معنا کرده اند؛ بیضاوی می نویسد: «رحمت در لغت به معنای رقت قلب و انعطافی است که اقتضای تفضل و احسان دارد... و اسمای خدای تعالی به اعتبار غایاتی که از جنس افعال اند لحاظ می شوند نه به اعتبار مبادی که از جنس انفعال اند [بنابراین معنای رحمت الهی نیز به اعتبار غایت رحمت، تنها افضال و احسان خواهد بود]». (بیضاوی، ۱۴۱۸/۱: ۲۷؛ همچنین بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷/۱: ۸؛ رضا، ۱۴۱۴/۱: ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱: ۱۸). این دیدگاه به متکلمان معتزلی (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵/۱: ۶۳) و همچنین متکلمان اشعری (بنگرید به: عثیمین، ۱۴۲۱/۱: ۲۵۷) منتسب است.^۱

۱. ظاهراً همین دیدگاه پرتطرفدار در خصوص معنای رحمت الهی، ریشه ترجمه اوصاف شریفه «الرحمن» یا «الرحیم» به واژگانی نظیر «بخشنده» بوده است که هیچ تطابقی با اصل معنای متعارف آن ها ندارد. با

دیدگاه مزبور پذیرفته نیست؛ چراکه اولاً اگر مراد خدای متعال از انتساب رحمت به خود، انتساب نعمت و تفضّل و احسان بود، می‌توانست از همان مادهٔ لغوی استفاده فرماید؛ و این‌گونه استفاده پریسامد از مادهٔ رحمت در مقام انتساب به خدای متعال، از جمله چهار مورد در سورهٔ حمد که «امّ الکتاب» است، برای مرادی خلاف ظاهر، موجه به نظر نمی‌رسد! ثانیاً چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، ذاتی و درونی بودن رحمت، تلازمی با قرین بودنش با رقت و تأثر و انفعال ذاتی و درونی ندارد؛ رحمت میل درونی به ایصال خیر به مرحوم است که از محبت نشأت می‌گیرد، این میل در مختصات جهان مادی و در درون انسان، با اوصافی نظیر رقت و تأثر همراه می‌شود، ولی در مختصات وجودی متفاوت، می‌تواند قرین چنین اوصافی نباشد و به همین سبب است که انتساب اصل معنای ذاتی رحمت به خدای سبحان مشکلی ندارد و به معنای انتساب ویژگی‌های نقص‌آلودی نظیر تأثر و انفعال به ذات مقدس او نیست (بنگرید به: خمینی، ۱۳۷۷: ۲۳۰-۲۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۸/۱-۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۲/۱).

تذکر این نکته لازم است که آنچه گفته شد، مغایرتی با این ندارد که در کنار انتساب رحمت با معنای اصیل آن به خدای سبحان، گاه مجازاً، به فعل انعام و افاضه الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی، رحمت اطلاق شود.

۲-۳. ارادهٔ افضال و انعام

برخی دانشمندان از یک سواجمالاً به ذاتی و درونی بودن وصف رحمت عنایت داشته و تأویل رحمت الهی به معنای فعلی افضال و انعام را مغایر معنای اصیل رحمت دانسته‌اند و از سوی دیگر مشاهده کرده‌اند که معنای رقت و انفعال که در بیان مفهوم ذاتی رحمت مطرح می‌شود مناسب شأن خدای سبحان نیست، از این رو رحمت الهی را به «ارادهٔ افضال و انعام» تعریف کرده‌اند تا با لحاظ کردن «اراده» که وصفی ذاتی است،

ذاتی بودن رحمت را تدارک نمایند و از طرف دیگر اوصاف نامناسب با شأن خدای سبحان را کنار نهند (بنگرید به: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱/۹۹؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۱/۴۵۵).

این دیدگاه نیز تأویلی نارواست؛ چراکه از یک سو چنان‌که گذشت، معنای متفاهم و متعارف رحمت نوعی میل درونی است و میل، چیزی غیر از اراده است و از منظر تحلیلی، میل می‌تواند مقدمه اراده باشد، و از سوی دیگر آن‌گونه که در مطلب پیشین گذشت، هیچ معنی در انتساب اصل معنای ذاتی رحمت، با تقریر گفته شده، به خدای سبحان وجود ندارد، و از این رو، عدول از معنای اصلی واژه به معنای عنوان شده موجه نیست.

۳-۳. معنای متعارف، متناسب با شأن خدای سبحان

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مشکلی در انتساب معنای اصیل و متعارف ماده رحمت، به عنوان وصفی درونی، به خدای سبحان وجود ندارد و نباید با تأویل‌های بی‌قرینه، خود را از معرفت صحیح به وصفی بسیار اساسی در هستی، که خدای سبحان بارها به خود منتسب فرموده، محروم کرد. البته باید به این نکته مهم توجه داشت که ملازمات نقص آلود این وصف، هنگام تحقق در وجود دنیوی بشر، اولاً جزء جوهره معنای واژه نیست و ثانیاً خدای سبحان از آن منزّه است. همچنین چنان‌که قبلاً اشاره رفت، باینکه رحمت ناظر بر میلی درونی است، اما مجازاً می‌تواند در مقام اشاره به آثار میل مزبور، یعنی فعل افاضه یا مصداق خارجی فیض نیز به کار رود.

۴-۳. اقوالی شاذ در معنای رحمت الهی

برخی نویسندگان، با پذیرش این دیدگاه که مدلول اصلی و اولی ماده «رحم» زهدان بوده و در رتبه بعد، مدلول خویشاوندی از آن نشئت گرفته، بدون در نظر گرفتن مدلول مهم ماده «رحم»، یعنی مهربانی، اوصاف «الرحمن» و «الرحیم» خدای سبحان را ناظر بر همان مدلول خویشاوندی لحاظ نموده‌اند! با این تقریر که به سبب «نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) خدای متعال دارای نوعی خویشاوندی با انسان است (سیدی، ۱۳۸۶: ۹۹ و

نزدیک به این معنا برای «الرحمن» در: خمینی (مصطفی)، ۱۴۱۸: ۱/۱۹۱). شاذتر از این قول، دیدگاه «آندره شورقی»، مترجم یهودی قرآن کریم به زبان فرانسوی است که با اصل قرار دادن مدلول زهدان، «الرحمن» و «الرحیم» را «جمالاً» زهدان جهان آفرینش» معنا کرده است! (بنگرید به: حدیدی، ۱۳۷۸: ۱۶).

این آراء، اولاً اجتهادی انتزاعی است در مقامی که نصوص مبتنی بر مشاهدات میدانی ارباب لغت، متفقاً حاکی از ارتباط این واژگان با مدلولِ مهربانیِ مادهٔ «رحم» است؛ و حدسی است در مقابلِ علمِ مبتنی بر حَسّ!

ثانیاً کاربردهای این اوصاف در قرآن کریم، خود گویای ناروایی این ادعاهاست؛ به عنوان یک نمونه، چه نسبتی میان معانی ادعاشده، با کاربرد وصف «رحیم» در آیهٔ زیر می‌توان یافت؟!

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثَمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/۱۱۰).

ثالثاً استناد رحمت به خدای سبحان تنها در قالب این دو وصف اتفاق نیفتاده، بلکه چنان‌که گذشت، در قالب‌های اسمی دیگر و همچنین در قالب‌های فعلی مشهود است که استعمالات مزبور تناسبی با این معانی ادعایی ندارند؛ مثلاً چگونه می‌توان واژگان «رحمة» یا «يَرْحَمُ» در آیات زیر را به مفهوم «خویشاوندی خدا با انسان» یا «زهدان آفرینش» ربط داد؟!

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف/۶۵)؛
﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ (عنکبوت/۲۱).

در انتهای نقد آرای مزبور، اشاره به این نکته لازم است که چنان‌که گذشت، گویا انگیزهٔ رحمت، در معنای اصیل آن، محبت برخاسته از نوعی اشتراک مبدأ یا قرابت پیشین است؛ و بر این اساس در مفهوم رحمت الهی نیزای بسا این مؤلفه ملحوظ باشد؛ یعنی شاید بتوان گفت منشأ «رحمت» خدای سبحان به انسان، سابقهٔ از او بودن انسان است، که برای نمونه، آیات حاکی از رجعت الی الله (مانند: بقره/ ۱۵۶ و ۲۴۵) شاهد

آن‌اند؛ چراکه رجعت عبارت است از «بازگشت به آنچه، آغاز از آن بوده» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۴۲). در تکمیل این فرضیه، می‌توان گفت بعد از مرحله رحمت عام اولیه که مساوق وجود انسان است (برای نمونه بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۵/۴)، هر کس توجه‌اش به فطرت و مبدأ نخستین پیش گفته بیشتر باشد - که این توجه بیشتر، ملازم با عبودیت و طاعت بیشتر است (بنگرید به: روم/۳۰؛ اعراف/۱۷۲؛ یس/۶۰-۶۱)-، مستحق سهم بیشتر و ویژه‌ای از «رحمت» الهی خواهد بود (بنگرید به: اعراف/۱۵۶ و...).

نتیجه

در خصوص تعریف رحمت، از رهگذر توجه به استعمالات قرآنی، آرای لغویان، برخی روایات و همچنین با تحلیل عقلی می‌توان به این پیشنهاد رسید: «رحمت در اصل عبارت است از میل درونی به ایصال خیر به مرحوم، که از محبت برخاسته از نوعی مبدأ مشترک یا نوعی قرب پیشین نشأت می‌گیرد». باید توجه داشت که در تعریف مزبور، ایصال خیر، هم شامل ایصال خیر ذاتی و وجودی است و هم ایصال خیر نسبی، و از جانبی دیگر هم شامل ایصال خیر نقد است و هم ایصال خیر منوط به مقدمه مکروه. البته با وجود تعریف گفته شده، مانعی ندارد که در برخی استعمالات ماده رحمت، مثلاً از باب توسعه معنایی، قید «ناشی بودن از نوعی مبدأ مشترک یا قرب پیشین» نادیده گرفته شود. در موارد انتساب ماده «رحمت» به خدای سبحان در آیات نیز، به رغم برخی تأویلات خلاف ظاهر، به نظر می‌رسد مراد از رحمت، مُفَادِّ متعارف معنای پیش گفته، البته با لحاظ شأن الهی است؛ هر چند از باب مجاز، گاه رحمت الهی، به فعل افاضه و انعام الهی یا مصداق خارجی نعمت و فیض الهی نیز اطلاق شده است. با عنایت به تعریف رحمت، منشأ رحمت الهی می‌تواند پیشینه از او - جَلّ و علا - بودن آفریدگان باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک، *النهاية فی غریب الحديث والآثر*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۳۹۸ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق: احمد محمد شاکر، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۶ ق.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق شعیب الأرنؤوط و دیگران، مؤسسة الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۹. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابو داود سجستانی، سلیمان، *سنن*، مکتبه العصریه، بیروت، بی تا.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفه الأئمّه*، بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ ق.
۱۴. ازهری، ابومنصور محمّد، *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۵. البانی، محمد ناصر الدین، *سلسله الأحادیث الصحیحه*، مکتبه المعارف، ریاض، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحیح (صحیح البخاری)*، دار طوق النجاة، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. برهان الدین کرمانی، محمود، *غرائب التفسیر وعجائب التأویل*، دار القبله للثقافة الإسلامیه، جدّه، بی تا.
۱۸. بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، مکتبه و مطبعة مصطفی البابی، مصر، ۱۳۹۵ ق.
۲۰. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبیان (تفسیر الثعلبی)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. جمعی از پژوهشگران، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

۲۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۴. حدیدی، جواد، «ترجمه‌ای یهودی‌وار از قرآن مجید به زبان فرانسوی»، *ترجمان وحی*، شماره ۶، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۲-۲۵.
۲۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۶. خمینی، روح الله، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. خمینی، مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۴۱۸ق.
۲۸. خوبی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۳۰ ق.
۲۹. ذیب، سلیمان، *معجم المفردات الاریامیه القدیمة: دراسة مقارنة*، جامعه الملك سعود، ریاض، ۱۴۲۷ ق.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار القلم - الدار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. رضا، محمدرشید، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. زمخشری، محمود، *الفائق فی غریب الحدیث*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۵. سیدی، حسین، «معناشناسی در زمانی واژگانی از قرآن»، *پژوهش‌های اسلامی*، شماره ۱، ۱۳۸۶ ش، ص ۹۵-۱۰۴.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، با تعلیقات سید محمد کلانتر، مطبعه امیر، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، بیدار، قم، ۱۳۶۱ ش.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۳۹. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۰. عثیمین، محمد بن صالح، *شرح العقیده الواسطیه*، دار ابن الجوزی، عربستان سعودی، ۱۴۲۱ق.
۴۱. عسکری، حسن بن عبد الله، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۰ ق.

۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمیه، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۴۳. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنی*، الجفان والجبلی، قبرص، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. غفوری، خالد، «دراسات مقارنة فی فقه القرآن؛ إرث أولى الأرحام»، *فقه اهل البيت*، شماره ۵۰، ۱۴۲۹ ق، ص ۱۵۵-۱۸۸.
۴۵. فخر رازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فیتومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. قدور، احمد محمد، *مبادئ اللسانیات*، دار الفکر، دمشق، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ق.
۴۹. قرشی بنابی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۱. کمال الدین، حازم علی، *معجم مفردات المشترك السامی فی اللغة العربیه*، مکتبه الآداب، قاهره، ۱۴۲۹ ق.
۵۲. کیا، محمد صادق، *قلب در زبان عربی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۵۴. گروه مطالعات قرآنی، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سربلاغته*، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۳۴ ق.
۵۵. مسلم بن حجاج، *المسند الصحیح (صحیح مسلم)*، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
۵۶. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۵۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۵۸. معن، مشتاق عباس، *المعجم المفصل فی مصطلحات فقه اللغة المقارن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، نسخهٔ نیکلسون، میلاد، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۶۱. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، *وضح البرهان فی مشکلات القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۶۲. واحدی نیشابوری، علی، *التفسیر البسیط*، جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه، عربستان سعودی، ۱۴۳۰ ق.
۶۳. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیه، *الموسوعة الفقهیه الكويتیه*، دار السلاسل، کویت، ۱۴۰۴ ق.