



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.2, Serial.54, Summer 2022
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

Evaluating the Famous Theory about the Inclusion of “Al-Rahmānīyah” and “Al-Rahīmīyah”

Ali Rezaei Kahnamoeei¹

Received: 12/04/2021

Accepted: 30/10/2021

DOI: 10.22051/TQH.2022.35727.3185

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.2.3.6

Abstract

One of the most common ideas for a long time concerning the difference between “Al-Rahman” and “Al-Rahim” is the generality of the function of “Al-Rahman” and the specificity of the function of “Al-Rahim”. This view has been expressed in different interpretations, the most common of which is that “al-Rahman” includes all human beings or all creatures, but “al-Rahim” includes only believers. Based on a descriptive-analytical method, this study examined the origin and validity of this view. Despite the attempts to introduce it based on Qur’anic and literary evidence, it contradicts the total Qur’anic usage of “Al-Rahman” and “Al-Rahim”. In addition, the etymological construction of two good descriptions is not consistent with it as well. Finally, based on the Qur’anic usage and etymology form, it can be said that “al-Rahman” is an internal attribute that does not belong to the external source. “Al-Rahim” is an active adjective with stages, one of which is general for all and the strong and permanent of which is associated with specific people. Moreover, in some hadiths, it has been said that this view is not authentic, while it is proved that because of Qur’anic and literary usage of these two words, such hadiths are not acceptable. However, it is possible to have an interpretation of hadiths, agreeing with the chosen view.

Keywords: *Al-Rahman; Al-Rahim; The scope of mercy; General mercy; Special mercy*

¹. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Khoy Islamic Azad University, Khoy, Iran.
alirk1353@yahoo.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.و.ع.)

سال نوزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۴

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۳-۱۰۵

عیارسنجی دیدگاه مشهور در خصوص گستره شمول «رحمانیت» و «رحیمیت» علی رضایی کهنمویی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

DOI: 10.22051/TQH.2022.35727.3185
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.2.3.6

چکیده

از رایج‌ترین دیدگاه‌هایی که از دیرباز در خصوص تفاوت دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت است. البته دیدگاه مزبور با تقریرات متفاوتی ابراز شده است که رایج‌ترین آن، ناظر بودن الرحمن بر کل انسان‌ها یا کل مخلوقات، و ناظر بودن الرحیم، تنها بر مؤمنین است. تحقیق حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی به تبارشناسی این دیدگاه و عیارسنجی آن پرداخته است. به نظر می‌رسد دیدگاه محل بحث، علیرغم اینکه سعی شده متکی بر شواهدی قرآنی و ادبی معرفی شود، با برآیند کاربست قرآنی از «الرحمن» و «الرحیم» مغایرت دارد و ساخت صرفی دو وصف شریف نیز با دیدگاه مزبور همخوان نیست. نهایتاً بر اساس مطالعه کاربست قرآنی و همچنین با ساختارشناسی صرفی، می‌توان چنین گفت که «الرحمن» وصفی ذاتی است که اساساً متعلق خارجی بر نمی‌دارد و «الرحیم» صفتی فعلی و دارای مراتب است که مرتبه‌ای از آن با متعلق عام و مرتبه‌ای شدید و دائمی از آن، با متعلق خاص پیوند می‌خورد. البته در روایاتی دیدگاه محل بحث تأیید شده است که اتقان سندی ندارند و با عنایت به برآیند محکم بحث قرآنی و ادبی، ظاهرشان مردود است، هرچند امکان تأویل به معنایی خلاف ظاهر که موافق دیدگاه مرجع باشد فراهم است.

واژه‌های کلیدی: الرحمن، الرحیم، رحمت الهی، رحمت عام، رحمت خاص.

مقدمه و طرح مسئله

آیه شریفه «بسمله» از مهم ترین آیات قرآن کریم و بنا به نقلی افضل آیات «ام‌الکتاب» است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۹) و به همین جهت معرفت دقیق تر نسبت به آن، جایگاهی ویژه داشته و می‌تواند موجب معرفتی دقیق تر نسبت به کلیت پیام قرآن باشد. در این آیه شریفه دو وصف شریف الهی، «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، که قریب به اتفاق دانشمندان، هر دو را از ریشه رحم، و بیانگر اتصاف خدای سبحان به وصف رحمت می‌دانند. از دیرباز این سؤال ذهن مفسران را مشغول نموده که چه وجه تمایزی میان این دو وصف هم‌ریشه وجود دارد که موجب باهم آبی آن در این آیه مهم چهارکلمه‌ای شده است.

صرف نظر از دیدگاه سهل‌انگارانه‌ای که دو واژه را مترادف و تکرار را از باب تأکید مطرح نموده (ر.ک: انباری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۸؛ و نقد آن در طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۳۲ و رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۶)، مفسران از جنبه‌های مختلفی به تفاوت این دو وصف پرداخته‌اند؛ برخی با رویکرد صرفی، سعی کرده‌اند با تمسک به نظریه «زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷) یا با تمسک به نظریه «عدول»^۱ (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۶؛ همچنین بنگرید به: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷)، تفاوت را در میزان مبالغه مطرح کنند، و برخی دیگر تفاوت این دو را از باب تفاوت صفت مشبهه و صیغه مبالغه دانسته‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰؛ خوبی، ۱۴۳۰، ص ۴۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۸)، و برخی در بیان تفاوت، به‌طور ویژه بر خواص اوزان «فعلان» و «فعلیل» تمرکز نموده‌اند (سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۸۱)؛ در کنار این همه، غالباً به تفاوت این دو وصف از حیث دایره شمول نیز پرداخته شده است؛ نظر غالبی که از تفاسیر کهن تا تفاسیر کنونی در این خصوص رایج بوده، ناظر بودن «الرحمن» بر متعلق عام و «الرحیم» بر متعلق خاص است؛ تحقیق حاضر سعی دارد گزاره مشهور مزبور را به تفصیل و با شیوه توصیفی، تحلیلی، انتقادی، مورد

۱. نظریه عدول اجمالاً بیانگر آن است که اسم با تبدیل از قالب متعارف و اصلی به قالب دیگر، حائز مبالغه معنایی می‌گردد. بنگرید به: ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۹.

بررسی قرار دهد.^۱ به تعبیر دیگر، مسئله تحقیق حاضر، میزان اعتبار دیدگاه ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام، و «الرحیم» بر رحمت خاص است.

در مورد پیشینه بحث بایستی گفت، اصل نظریه عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، در منابع روایی، تفسیری و بعضاً عرفانی مورد اشاره قرار گرفته و با چند نوع تقریر، بیان شده است، که چون به ضرورت بحث، در متن مقاله، منابع مزبور با تفکیک تقریرات، به تفصیل گزارش شده، در اینجا مطرح نمی گردد. اما در باب نقد این نظریه مشهور، به ندرت بوده اند کسانی که به اجمال، حداقل بخشی از این نظر را رد نموده اند که در این خصوص می توان از شیخ محمد عبده (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷) و آیت الله خوئی (خوئی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲) یاد نمود که ناظر بودن «الرحیم» بر متعلق خاص را نپذیرفته اند؛ همچنین سید جعفر مرتضی العاملی کل نظریه مزبور را غیردقیق بر شمرده است (مرتضی العاملی، ۱۴۲۰، صص ۴۸-۴۷).

شایان ذکر است که در آثار معاصر نیز، تحقیقاتی مشتمل بر بررسی دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» قابل مشاهده است که در این راستا می توان از مقالات ۱- «پژوهشی درباره واژه های «رحمان» و «رحیم» بر اساس قاعده «زیاده المبنی تدل علی زیاده المعنی»، ۲- «اسم الله الرحمن فی القرآن الکریم جمع ودراسه»، ۳- «رویکردی نوین در ترجمه بسمله با تحلیل ساختارهای زبانی آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، ۴- «گستره معنایی «رحمن» و «رحیم» در روایات اهل بیت علیهم السلام» و ۵- «تاملی در معنای رحمن و رحیم»، یاد نمود؛ در این میان مقاله های ۱ و ۲ اساساً به بحث دایره شمول دو وصف شریف پرداخت نکرده اند؛ مقاله های ۳ و ۴ ضمن بحثی گذرا، همان نظریه رایج (عام بودن متعلق رحمانیت و ...) را پذیرفته و تقریر نموده اند؛ و مقاله ۵، باز ضمن نگاهی گذرا، نقد آیت الله خوئی بر خاص بودن متعلق رحیمیت را - که قبلاً اشاره شد - مطرح نموده و پذیرفته است.

حال باید گفت در هیچ کدام از آثار پیشین و معاصر، بحثی متمرکز، جامع و دقیق در خصوص بررسی دیدگاه عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت انجام نیافته

۱. چون در تحقیق حاضر در کنار توصیف و تحلیل نظریه محل بحث و ادله آن، به اقتضای عنوان، به طور ویژه به ارزیابی و نقادی حاصل توصیف و تحلیل مزبور تمرکز شده است، واژه «انتقادی» نیز در بیان روش تحقیق لحاظ گردید.

است و از این حیث، مقاله حاضر، به فضل الهی، تحقیقی جدید به شمار می‌آید که برای نخستین بار گزارش دقیق و جامع از اصل نظریه و تقریرات متعدد آن ارائه کرده، و همچنین تمام ادله نظریه را از تصریحات، تلویحات و ملازمات کلام قائلان استخراج نموده، و آنگاه ارزیابی تفصیلی ادله مزبور، مخصوصاً مهمترین آنها یعنی ادله روایی را با مذاقه‌ها و تحلیل‌هایی نو عرضه داشته، و نهایتاً به ارائه مستدل نظریه معیار، با ذکر مستندات بدیع پرداخته است.

۱. طلعه نظریه عام بودن متعلق «الرحمن» و خاص بودن متعلق «الرحیم»

ناظر بودن رحمانیت الهی به عموم و رحیمیت الهی به مؤمنین، در برخی روایات، از پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) نقل شده که در مباحث آتی مفصلاً انتساب این روایات مورد ارزیابی واقع خواهد شد؛ گذشته از روایات مزبور، این گزاره از دیرباز میان اهل تفسیر رایج بوده است که شاید نخستین ایشان ضحاک تابعی (م ۱۰۵هـ) (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸) و بعد از او عرزمی (م ۱۴۵هـ) (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷) باشد. در ادامه، ابن وهب دینوری (م ۳۰۸) قائل به این نظر بوده (۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۴)، و طبری (م ۳۱۰) نیز ضمن پذیرش این دیدگاه شاید نخستین کسی باشد که به شرح آن پرداخته است (۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۹). ماتریدی (م ۳۳۳) (۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۶۱) و زجاجی (م ۳۳۷) (۱۴۰۶، ص ۴۰) نیز این دیدگاه را مورد اشاره قرار داده‌اند. شاید اولین دانشمند شیعی که این دیدگاه را به تقریر خود (و نه نقل روایت) بیان نموده، شیخ صدوق (م ۳۸۱) باشد (۱۳۹۸، ص ۲۰۳). این دیدگاه در تفاسیر بعدی نیز تا کنون غالباً مطرح شده و عمدتاً تلقی به قبول شده است.

۲. تقریرات نظریه

۱-۲. الرحمن ناظر بر کل انسان‌ها (یا کل مخلوقات)، و الرحیم ناظر بر مؤمنین

رایج‌ترین و ساده‌ترین تقریر از نظریه عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، آن است که الرحمن ناظر بر کل انسان‌ها یا کل مخلوقات، و الرحیم ناظر بر مؤمنین است (مثلاً ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷).

اما در کنار این تقریر، بعضاً در تفاسیر، در بیان وجه تمایز «الرحمن» و «الرحیم» دیدگاه‌هایی مطرح شده که گویا به‌مثابه تقریر و تعبیر دیگری از همین نظریه است، که ذیلاً تقریرات مزبور ارائه می‌گردد:

۲-۲. الرحمن ناظر بر دنیا؛ و الرحیم ناظر بر آخرت

این دیدگاه گویا ابتدا از جانب مجاهد مطرح شده (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹) و توسط برخی مفسران تکرار شده است (مثلاً: سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۷۳؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۳)، و البته در برخی منابع شیعی، ضمن ادعیه مأثوره از معصوم (ع) نیز با سند ضعیف و یا بدون سند نقل شده است (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۹). دیدگاه مزبور، ظاهراً حاصل دو پیش‌فرض است، نخست آن که «تجلی‌گاه رحمت عام الهی، این دنیا است، که در آن کافر و مؤمن توأماً متنعم هستند؛ و تجلی‌گاه رحمت خاص، بهشت اخروی است که خاص مؤمنین است» و دوم آنکه «رحمانیت ناظر بر رحمت عام و رحیمیت ناظر بر رحمت خاص است».

تعبیر محل بحث، چندان مورد استقبال واقع نشده، چرا که اولاً در قرآن کریم در مواردی رحمانیت در مقام ناظر بر آخرت (مثلاً: نبأ: ۳۸ و طه: ۱۰۸) و رحیمیت در مقام ناظر بر دنیا (مثلاً: حج: ۶۵ و اسراء: ۶۵) استعمال گشته است؛ ثانیاً تحقق افاضاتی از رحمت خاص الهی بر مؤمنین در دنیا، مسلم است (مثلاً: کهف: ۱۶ و نساء: ۸۳)، و در خصوص تحقق افاضاتی از رحمت عام در آخرت نیز شواهدی اقامه شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۹)؛ و ثالثاً در ادعیه مأثوره متعدد و بعضاً با سند معتبر، بر شمول هر دو وصف شریف رحمانیت و رحیمیت هم بر دنیا و هم بر آخرت تأکید شده است: «رَحْمَانَ الْمَدْنِيَّ وَالْآخِرَةَ وَ رَحِيمَهُمَا» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۷۹؛ صحیفه سجادیه، دعای ۵۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹).

همین ایرادات، باعث شده برخی نویسندگان، به تلطیف نظریه مورد بحث اقدام کرده و آن را این‌گونه تقریر نمایند که رحمانیت بیشتر با این دنیا و رحیمیت بیشتر با بهشت اخروی تناسب دارد (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۶).

شایان ذکر است در روایتی از رسول خدا (ص) که در منابع اهل سنت وارد شده، تعبیر «الرحمن، رحمان الدنيا و الآخرة؛ و الرحیم، رحیم الآخرة» آمده است (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸) که ممکن است با توجیهاتی، باز همسو با گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت معنا گردد (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰)؛ اما عالمان شاخصی از اهل سنت بر ضعف سندی و بطلان انتساب روایت مزبور به رسول الله (ص) تصریح نموده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۷ (پاورقی محقق))؛ و گذشته از آن، سه ایراد پیش گفته، اجمالاً دامن این عبارت را نیز می‌گیرد.

در تکمله آنچه گذشت می‌توان به نظر علامه طباطبایی ذیل روایت «الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَ الرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ» (که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت)، نیز اشاره نمود که «اسم خاص» بودن الرحمن را به معنی مختص بودنش به دنیا و «اسم عام» بودن الرحیم را به معنی اشتمالش بر دنیا و آخرت در نظر گرفته و باز این مطلب را همسو با گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص مومنین بودن متعلق رحیمیت، تلقی و تقریر نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳).

در خصوص این دیدگاه علامه نیز بایستی گفت: اولاً تعبیر «اسم خاص بودن الرحمن و اسم عام بودن الرحیم»، که تنها دلیل ایشان بر ادعایشان است، صراحت و بلکه ظهوری در معنایی که ایشان کرده‌اند ندارد و همانگونه که دیگر مفسران گفته‌اند اسم خاص بودن الرحمن می‌تواند ناظر بر اختصاصش به ذات پاک الهی و اسم عام بودن الرحیم اشاره به جواز تسمیه مخلوقات به این وصف باشد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹؛ اصفهانی، ۱۳۶۶، صص ۲۵۲-۲۵۳؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۸۵-۸۶)؛ ثانیاً همانگونه که گذشت، تنها ناظر بر دنیا دانستن الرحمن، با استعمالات قرآنی و روایی تعارض دارد.

۳-۲. الرحمن ناظر بر رحمت امتنانی و الرحیم ناظر بر رحمت وجوبی

معی الدین عربی، الرحمن را ناظر بر رحمت امتنانی و الرحیم را ناظر بر رحمت وجوبی دانسته است (۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ مراد از رحمت امتنانی، رحمت ابتدائی و پیش از استحقاق مخلوق

است که همه چیز را فرا گرفته است، و مراد از رحمت و جوبی - که ایجابش از ناحیه خود خدای تعالی بر خود است (انعام: ۱۲)-، رحمت جزائی و بعد از استحقاق است که صرفاً شامل اهل ایمان و عمل صالح می شود (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۳۱؛ قیسری، ۱۳۷۵، ص ۹۱۳). البته خود رحمت و جوبی نیز در حقیقت امتنانی است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۵۱؛ همچنین ر.ک: قیسری، ۱۳۷۵، ص ۹۱۴)، چه اینکه هم قوه و توفیق اختیار ایمان و عمل، ناشی از رحمت الهی است، و هم رحمتی که به عنوان جزا عطا می گردد بسی برتر از عمل عبد است!

اکنون بایستی گفت که دیدگاه مطرح شده در واقع تقریری دیگر از گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت است، که در صدد بیان وجه این عام و خاص بودن است. شایان ذکر است این تقریر از رحمت عام و رحمت خاص، پیش از محی‌الدین نیز فی‌الجمله مطرح بوده است (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۵۳؛ در این راستا همچنین بنگرید به: اصفهانی، ۱۳۶۶، صص ۲۵۱-۲۵۲).

۴-۲. الرحمن ناظر بر اعطای اصل وجود، و الرحیم ناظر بر اعطای کمال

عرفا در تبیین تمایز اوصاف شریف «الرحمن» و «الرحیم»، علاوه بر سخن پیشین، وجه دیگری نیز مطرح نموده‌اند که در واقع، باز، تقریری دیگر از گزاره ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام و «الرحیم» بر رحمت خاص است، به این نحو که مصداق رحمت عام و خاص را مشخص می‌نماید. تقریر مزبور اجمالاً چنین قابل طرح است که «الرحمن» ناظر بر اعطای اصل وجود به مخلوقات، و «الرحیم» ناظر بر اعطای کمالات است (ر.ک: پرچم و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). البته در متون عرفانی در بسط این دیدگاه تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود اما گویا، تقریری که روشن‌تر ذیل گزاره محل بحث در این مقاله، قرار می‌گیرد، آن است که: «الرحمن» اسمی از حق تعالی است که وجود ممکنات و کمالات تابع وجود ایشان، از آن فیضان یافته است و «الرحیم» اسم الهی است به اعتبار فیضان کمالات معنوی بر اهل ایمان (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۳۱)؛ و به تعبیر یکی دیگر از عرفا، «رحمت رحمانیتش عبارت از افاضه وجود منبسط بر جمیع مخلوقات [است]، و ایجاد او، همان رحمانیت او [ست]، و آنچه هستی یافته، رحمت اوست؛ و رحمت رحیمیه ذات اقدس حق، عبارت از افاضه هدایت و کمال نسبت به بندگان مؤمنش در

دنیا و اعطاء پاداش و ثواب به آن‌ها در آخرت است؛ بنابراین، رحمانیت حق تعالی که مسئله ایجاد را شامل می‌شود، مسئله عامی است که نیک و بد را در بر می‌گیرد، ولی رحیمیت او که هدایت او هست اختصاص به مؤمنان دارد.» (ملکی تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۶؛ برای مشاهده تقریراتی دیگر از عنوان محل بحث، ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۹۹ و قیصری، ۱۳۷۵، صص ۹۰۹-۹۱۳؛ سلطان علیشاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۱).

۳. ادله نظریه و ارزیابی آن

پیش از ارائه ادله نظریه، شایان ذکر است در آیاتی از قرآن کریم از عام و خاص بودن رحمت الهی سخن رفته است؛ قرآن کریم تصریح فرموده که رحمت خدای تعالی نقداً همه چیز را فرا گرفته است ولی سرانجام در خصوص شایستگان ثابت و مقرر خواهد شد: «... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۵۶؛ همچنین بنگرید به: غافر: ۷)؛

عنوان رحمت در اینجا عنوانی کلی و دارای مراتب است و با عنایت به ده‌ها آیه دیگر (مثلاً: شوری: ۳۶ و اعلی: ۱۶-۱۷)، روشن است که مصداقی از رحمت که بر شایستگان مقرر خواهد شد فراتر از مصداق عام رحمت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۵ (پاورقی)). حال، این حقیقت (عام و خاص بودن رحمت الهی)، می‌تواند اذهان مفسران را در کشف وجه تمایز «الرحمن» و «الرحیم»، اجمالاً به سمت تفاوت در دایره شمول سوق دهد، هر چند آیات فوق‌الذکر تناظری میان این دو وصف شریف با رحمت عام و خاص مطرح نموده‌اند. اما در خصوص ناظر بودن «الرحمن» بر رحمت عام و ناظر بودن «الرحیم» بر رحمت خاص، ادله‌ای مطرح شده است که ذیلاً ارائه و ارزیابی می‌گردد.

۳-۱-۱. ادله قرآنی

۳-۱-۱-۱. تناسب استعمالات قرآنی دو وصف شریف با گزاره محل بحث

الف: برخی از مفسران، تصریحاً یا تلویحاً، آیاتی را که در آن‌ها وصف شریف «الرحمن» مقارن با گزاره‌هایی ناظر بر عموم مخلوقات یا عموم انسان‌ها آمده، دلیل بر عام بودن متعلقِ رحمانیت گرفته‌اند؛ مثلاً آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) دال بر این معنی گرفته شده که رحمانیت الهی شامل کل عالم وجود است که تحت عرش و حکومت الهی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ یا آیات شریفه «الرَّحْمَنُ * ... * خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (الرحمن: ۱ و ۳) شاهدهی بر این مطلب تلقی شده که منشأ خلقت انسان رحمانیت است (سلطان علیشاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۱).

ب: برخی دیگر از مفسران، با نگاه و استدلالی متفاوت از آنچه گذشت، سعی کرده‌اند عام بودن متعلقِ الرحمن را مطرح نمایند؛ به این تقریر که چون الرحمن برخلاف الرحیم، هرگز در قرآن کریم، با متعلق ذکر نشده، لذا ناظر بر متعلق خاصی نبوده و متعلقش عام است (خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۰؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳).

ج: بسیاری از مفسران، عبارت شریفه «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳) و نظایر آن را، دال بر اختصاص رحیمیت بر مؤمنین تلقی کرده‌اند (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸).

۱-۱-۱-۳. بررسی

الف: در آیات شریفه‌ای چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» یا «الرَّحْمَنُ * ... * خَلَقَ الْإِنْسَانَ»، تصریحی بر اینکه رحمانیت بر تمام مخلوقات یا بر تمام انسان‌ها تعلق یافته وجود ندارد، هرچند آیات شریفه را می‌توان حاوی اشارتی دانست بر اینکه عالم وجود و به‌طور ویژه خلقت انسان، در اصل از مبدأ رحمانیت سرچشمه گرفته است. در ادامه این وجه دقیق‌تر مطرح خواهد شد.

ب: بدون متعلق آمدن الرحمن در کل قرآن کریم، ظاهراً نمی‌تواند اشاره به عام بودن متعلق آن باشد چه اینکه در این صورت شایسته به نظر می‌رسید که حداقل در معدودی از

استعمالات به این متعلق عام تصریح می‌شود! به نظر می‌رسد دلیل بدون متعلق آمدن «الرحمن»، آن است که اساساً صفتی ذاتی است و نمی‌تواند ناظر بر متعلق خارجی (چه خاص و چه عام) باشد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۴)؛ تفصیل این ترجیح، در تبیین نظریه معیار خواهد آمد. البته ممکن است برای بدون متعلق آمدن وصف شریف «الرحمن»، توجیه دیگری نیز مطرح گردد مبنی بر اینکه عدم ذکر متعلق برای «الرحمن» بدان جهت است که اساساً «الرحمن» در قرآن در مقام اسم علم استعمال شده است و معنای وصفی اش ملحوظ نیست (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۳)؛ این توجیه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، چه، اولاً برخی استعمالات «الرحمن»، با وصفیت تناسب دارد و نه با علمیت (مانند آیه شریفه بسمله)، و ثانیاً در استعمالات ظاهر در علمیت هم، در بسیار، یا غالب، یا همه موارد، معنای لغوی نیز ملحوظ است (ر.ک: ابن قیم، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳).

ج: آنچه ایراد اساسی دارد، استشهاد به شریفه «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» برای اثبات خاص بودن متعلق رحیمیت است، چراکه در آیات دیگری رحیمیت متعلق به عموم انسان‌ها بیان شده است، از جمله: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵)؛ «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (اسراء: ۶۶)؛

ممکن است گفته شود مراد از «ناس» و «کم» در آیات شریفه پیشین، مؤمنین هستند، اما اولاً این آیات شریفه در مقام بیان نعمات عامی است که کل بشر از آن منتعم‌اند و ثانیاً سیاق آیات نیز، بر عدم اختصاص بر مؤمنین تأکید می‌نماید، چنانکه ادامه آیه ۶۶ اسراء روشن می‌کند که مخاطب این آیات مشرکان‌اند: «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا * أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا» (اسراء: ۶۶-۶۸).

توجیه دیگری که ممکن است مطرح شود آن است که تعلق رحیمیت به مؤمنین، بالفعل، و به عموم مردم، بالقوه است، و آیات ناظر بر عام بودن متعلق رحیمیت، درصدد بیان آن‌اند که راه برای نیل همگان به رحمت ویژه الهی باز است؛ اما این توجیه نیز با آیات شریفه فوق‌الذکر

سازگار نیست چه اینکه آیات مزبور، رحیمیت عام الهی را در مقام بالفعل مطرح نموده و مصادیق آن را که همگان نقداً از آن متنعم‌اند، برشمرده‌اند (مسخر نمودن امکانات زمینی و بهره‌مندی از کشتی و ...).

با بررسی انجام گرفته روشن شد برخلاف پندار رایج که رحیمیت را صرفاً مخصوص مؤمنان می‌داند، در قرآن کریم رحیمیت بعضاً مختص مؤمنین و بعضاً شامل همه انسان‌ها مطرح شده است؛ حال این سؤال خودنمایی می‌کند که این دو متعلق متفاوت را چگونه می‌توان جمع نمود؟ در تبیین نظریه معیار این پرسش پاسخ داده می‌شود.

۲-۳. ادله روایی

در برخی از روایات منقول از حضرات معصومان (ع) گزاره محل بحث مورد تأکید قرار گرفته است:

روایت ۱: «... الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ؛ الرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً...».

روایت مزبور در تفسیر قمی با این دو سند از امام صادق (ع) نقل شده (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸):

الف. «قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَمْرِو بْنِ إِبرَاهِيمَ الرَّاشِدِيِّ وَ صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ وَ يَحْيَى بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ بْنِ عَمْرَانَ الْحَلَبِيِّ وَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ فَرَارٍ [مَرَارٍ] وَ أَبِي طَالِبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)...»

ب. «قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...».

و در محاسن (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۸)، کافی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۰) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰) با سند «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ» از همان حضرت روایت شده است. همچنین در تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰) همین تعبیر به واسطه راوی مجهول از امام صادق (ع) روایت گشته است.

علاوه بر آنچه گذشت در حقایق التفسیر (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۲۱) و کنز الفوائد (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۲) نیز عبارت مزبور بدون ارائه سند به امام باقر (ع) نسبت داده شده است.

روایت ۲: «الرَّحْمَنُ هُوَ الْعَاطِفُ عَلَى خَلْقِهِ بِالرِّزْقِ...! الرَّحِيمُ ... رَحِيمٌ بَعْبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ».

در تفسیر منتسب به امام حسن عسکری علیه السلام، ۳ نقل در تفاوت «الرحمن» و «الرحیم» بیان شده، که دو مورد به امیر المومنین (ع) و یک مورد به خود امام عسکری (ع) منتسب شده است (۱۴۰۹، ص ۲۸، ۳۴ و ۳۷)؛ مفاد روایات مزبور باهم تفاوت‌هایی دارند و آخرینشان که روایت فوق‌الذکر باشد، با گزاره محل بحث هماهنگ است.

روایت ۳: «أَمَّا الرَّحْمَنُ فَالْعَاطِفُ عَلَى الْبِرِّ وَ الْفَاجِرِ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ أَمَّا الرَّحِيمُ فَالرَّفِيقُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً».

گویا قدیمی‌ترین منبع موجود برای روایت فوق، تفسیر سمرقندی (م ۳۷۳) است که آن را بدون ذکر سند، از عبدالله بن عمر از عثمان بن عفان از رسول‌الله (ص) نقل نموده است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴).

روایت ۴: «الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَ الرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ».

این روایت نیز با ناظر دانستن الرحمن به صفتی عام و الرحیم به صفتی خاص، گزاره محل بحث را با تعبیر دیگری مطرح نموده است. گویا قدیمی‌ترین منبع موجود روایت مزبور، تفسیر الکشف و البیان نوشته یکی از دانشمندان اهل سنت به نام ثعلبی (م ۴۲۷) است که آن را به امام صادق (ع) منتسب نموده است (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹).

۱-۲-۳. بررسی سندی

در خصوص روایت ۱، در سند الف از تفسیر قمی، اولاً پدر علی بن ابراهیم در منابع نخستین قدح و مدح نشده است هرچند برخی رجالیان متأخر سعی در توثیق وی دارند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۹۱)، و عمرو بن ابراهیم، صالح بن سعید، یحیی بن ابی عمیر بن عمران حلبی

و اسماعیل بن فرار [مرار] مجهول‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۷۹؛ ج ۱۰، ص ۷۲؛ ج ۴، ص ۹۶)، و علی بن یحیی در طبقه مطرح در این سند، نامی مشترک میان ثقه و مجهول است (ر.ک: جواهری، ۱۴۱۷، ص ۴۱۷)؛ ثانیاً بنا به سندی که فرزند علی بن ابراهیم برای همین روایت آورده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۵۱)، سند مزبور مختل است و باید «... یونس بن عبدالرحمن عن علی بن یحیی» باشد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۷۲۷ (پاورقی محقق))؛ ثالثاً سند مزبور سندی غریب است، چراکه با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، سند دیگری یافت نشد که یونس از علی بن یحیی، یا علی بن بصیر روایتی نقل نموده باشند!

در سند ب از تفسیر قمی، گذشته از ابراهیم بن هاشم که پیش‌تر بررسی شد، سه راوی دیگر ثقه اند (جواهری، ۱۴۱۷، ص ۴۴۸، ۶۴۰ و ۶۸۶)، اما مسئله اینجاست که اولاً سند مزبور نیز افتادگی دارد، چراکه با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، در کتب روایی ۵ قرن نخست، در سند حدود ۱۴۰ روایت، نضر بن سوید و ابی بصیر موجودند، که غیر از روایت محل بحث، در تمام موارد بین این دو راوی، یک یا دو واسطه وجود دارد. ثانیاً باز با جستجو در نرم‌افزار جامع الاحادیث، روشن می‌شود که هیچ سند دیگری وجود ندارد که در زنجیره آن توأماً ابن ابی عمیر و نضر و ابی بصیر حضور داشته باشند و لذا از این حیث، سند مزبور سندی غریب است.

به نقدهای فوق بایستی این نکته را نیز اضافه نمود که اساساً تفسیر قمی به گفته محققان، همان تفسیر نگاشته شده توسط علی بن ابراهیم قمی نیست و مورد دخل و تصرف دیگران واقع شده است (ر.ک: شبیری، ۱۳۸۲، صص ۷۰۰-۷۰۳ و موسوی، ۱۳۶۹، صص ۸۴-۹۴).

اما در سند روایت کافی، در خصوص قاسم بن یحیی، نجاشی (۱۳۶۵، ص ۳۱۶) و شیخ طوسی (۱۳۷۳، ص ۳۶۳) اسمش را آورده ولی نظری نداده‌اند ولی ابن غضائری تضعیفش کرده است (۱۴۲۲، ص ۸۶) و البته بعضی از متأخرین به جهاتی احتمال ثقه بودنش را مطرح نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۶۸)؛ و حسن بن راشد را ابن غضائری تضعیف کرده (۱۴۲۲، ص ۴۹) و نجاشی ذکر ننموده و شیخ طوسی ذکر نموده ولی درباره اش نظر نداده است (۱۳۷۳، ص ۱۸۱)؛ بر همین اساس، علامه مجلسی سند مزبور را ضعیف ارزیابی نموده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷).

نهایتاً مشاهده می‌شود که تمام نقل‌های روایت ۱، از حیث سندی مشکل دارند. شایان‌ذکر است که روایت مزبور، چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، از برخی تابعین هم نقل شده است (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸).

اما روایت ۲، گذشته از اینکه با دو روایت دیگرِ ناظر بر تفاوت «الرحمن» و «الرحیم»، در همان تفسیر منسوب به امام عسکری ع، ناهماهنگی‌هایی دارد، یک مشکل مهم و اساسی دارد و آن ضعف یا فقدان اعتبار انتساب کتاب مزبور به امام عسکری (ع) است (مثلاً ر.ک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۵۷؛ شوشتری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲).

اما روایت ۳، روایتی فاقد سند و غیر قابل اعتناست که اساساً جز در تفسیر سمرقندی، در منابع متقدم، از جمله در منابع روایی، اثری از آن نمی‌توان یافت.

و روایت ۴ نیز، باز روایتی فاقد سند است که در منابع کهن روایی شیعه و اهل سنت نیامده، و چنانکه گذشت، گویا قدیمی‌ترین منبع موجود آن، تفسیر ثعلبی است که آن را به امام صادق (ع) منسوب نموده است (۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹) و در مصنفات شیعه نیز گویا اولین بار آن را در مجمع البیان شیخ طبرسی (م ۵۴۸) می‌توان مشاهده نمود (۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۳). بر اساس آنچه گذشت روایات شاهد بر گزاره محل بحث، همگی دچار ضعف سندی اند.

۲-۲-۳. بررسی محتوایی

عطف به آنچه در بررسی ادله قرآنی گذشت، مضمون روایات فوق، به ویژه در فراز حاکی از خاص بودن متعلق رحیمیت، با دیدگاه قرآن کریم مغایرت دارد و لذا به حسب ظاهر قابل انتساب به حضرات معصومین (ع) نیست (ر.ک: خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲)؛ البته برخی سعی نموده‌اند با تأویلاتی، مغایرت مضمون روایات محل بحث با آیات حاکی از عام بودن متعلق رحیمیت را توجیه نمایند:

الف. تعبیر روایی «الرَّحِيمِ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً» (و نظائر آن)، خاص وصف «الرحیم» در آیه شریفه بسمله است (نه کلّ استعمالات آن که بعضاً ناظر بر متعلق عام است)، و در واقع در بسمله، بعد از «الرحیم»، «بالمؤمنین» در تقدیر است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۳).

روشن است که تقدیر مطرح شده در این توجیه، خلاف ظاهر آیه شریفه بسمله است و قرینه ای نیز آن را مساعدت نمی کند.

ب. آیات حاکی از متعلق عام رحیمیت، ناظر بر تعلق بالقوه است و آیات ناظر بر متعلق خاص رحیمیت و همچنین روایات محل بحث که حاکی از همین خاص بودن متعلق است، ناظر بر تعلق بالفعل است (قریب به این توجیه در: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۳).
به نادرستی این توجیه پیش تر اشاره شد.

ج. رحیمیت اگرچه در مرحله ای، عام است اما چون نهایتاً در خصوص مؤمنین استقرار می یابد لذا به اعتبار استقرار نهایی برای مؤمنین، می توان آن را مختص مؤمنین دانست، چه اینکه رحیمیت عامی که مقطعی باشد در قبال «ابدیت» و «عظمت» رحیمیت خاص مؤمنان اساساً قابل ذکر نیست! (قریب به این توجیه در: خویی، ۱۴۳۰، ص ۴۳۲).

اگر قرار بر توجیه روایات محل بحث باشد، توجیه اخیر در خصوص فراز مربوط به خاص بودن متعلق رحیمیت، علیرغم مغایرت با ظاهر روایات، محمل قابل توجهی است.
در انتهای مقاله، و بعد از تبیین نظریه معیار، تکمله ای در خصوص توجیه روایات فوق مطرح خواهد شد.

۳-۳. ادله ادبی

برخی از مفسران، سعی نموده اند برای گزاره عام بودن متعلق رحمانیت و خاص بودن متعلق رحیمیت، دلایل ادبی نیز تدارک نمایند که ذیلاً مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۳-۳. مبالغه بیشتر «الرحمن» نسبت به «الرحیم»

چنانکه پیش تر با ذکر مستندات اشاره شد، بسیاری از مفسران، با تمسک به نظریه عدول، یا نظریه «زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی»، الرحمن را ابلغ از الرحیم ذکر نموده اند؛ حال برخی مفسران از همین ابلغ بودن الرحمن چنین نتیجه گرفته اند که الرحمن ناظر بر متعلق عام و الرحیم ناظر بر متعلق خاص است (بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴؛ زجاجی، ۱۴۰۶، ص ۴۰).

۱-۱-۳. بررسی

استدلال مزبور تمام نیست چراکه:

اولاً قیاسِ دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» آنگاه معنا دار است که یا هر دو، صفت مشبّه و دال بر «دارندگی» بوده و از حیثِ «کثرت» یا «شدت» این دارندگی باهم قیاس شوند، و یا اینکه هر دو، صیغه مبالغه و دال بر «کنندگی» بوده و از حیثِ «کثرت» یا «شدت» این کنندگی باهم مقایسه گردند، و حال آنکه چنانکه در تبیین نظریه معیار خواهد آمد، این دو وصف شریف هم سنخ نیستند؛ الرحمن، صفتی ذاتی و از سنخِ صفت مشبّه، و الرحیم، صفتی فعلی و از سنخِ صیغه مبالغه است، و لذا ابلغ دانستن یکی نسبت به دیگری منطقی نیست.

ثانیاً حتی اگر دو وصف شریف هم سنخ هم می بودند، از ابلغ بودن الرحمن نسبت به الرحیم نمی توان گزاره محل بحث را نتیجه گرفت، چراکه این ابلغ بودن می تواند ناظر به جهاتِ دیگری باشد، مانند اینکه متعلقاتِ الرحمن بیش از الرحیم باشد بدون آنکه متعلقِ الرحمن به حدّ عموم برسد؛ و یا اینکه متعلقاتِ این دو کماً مساوی بوده و شدت رحمت در رحمانیت بیش از رحیمیت باشد.

۲-۳-۳. صیغه مبالغه بودن «الرحمن» و صفت مشبّه بودن «الرحیم»

چنانکه پیش تر نیز اشاره رفت، یکی از وجوه ادبی که در تفاوت دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم» مطرح شده، آن است که الرحمن از سنخِ صیغه مبالغه، و الرحیم از سنخِ صفت مشبّه است؛ قائلان این دیدگاه بعضاً چنین نتیجه گرفته اند که الرحمن به جهتِ صیغه مبالغه بودن بر کثرت رحمت و رحمت عامه دلالت دارد و رحیم به جهتِ صفت مشبّه بودن بر رحمت ثابت و دائم که خاص مؤمنین است دلالت می کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۸۱).

۱-۲-۳. بررسی

استدلال فوق نیز تمام نیست چراکه:

اولاً الرحمن صیغه مبالغه و الرحیم صفت مشبیه نیست؛ در تبیین نظریه معیار، ساختار صرفی این دو وصف تبیین خواهد گشت.

ثانیاً صیغه مبالغه بودن اگرچه به جهت دلالت بر کثرت فاعلیت، می تواند از وجهی، حاکی از کثرت متعلق تلقی گردد، اما شمول بر عموم را نمی توان از آن استفاده نمود.

ثالثاً قائلان به این دیدگاه از طرفی رحیمیت را صفتی فعلی که شأنش رساندن رحمت ویژه به مؤمنان است دانسته اند و از طرف دیگر آن را صفتی مشبیه گرفته اند، و حال آنکه طبق تعریف متعارف، صفت مشبیه بر صفات ملازم ذات، ناظر است، نه صفات دال بر فاعلیت (مثلاً ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۶۵).

۴. نظریه معیار

چنانکه مشاهده شد، نظریه محل بحث، علیرغم رواجش، متکی بر هیچ سند متقن قرآنی، روایی و یا ادبی نیست و بلکه حاصل رجوع به قرآن کریم و قواعد صرفی، حکم به مردودیت آن است. اینک نوبت آن است که نظریه مرجع در خصوص گستره شمول «الرحمن» و «الرحیم»، از رهگذر تمرکز بر کاربست قرآنی این دو وصف شریف و با عنایت به ساختار شناسی صرفی آن دو، ارائه گردد.

۴-۱. رحمانیت: صفتی ذاتی و بدون متعلق خارجی

وزن فعالن غالباً بر امتلاء از یک ویژگی، که ملازم حرارت درونی است دلالت دارد (مثلاً ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، صص ۷۸-۸۲)؛ مانند: عطشان، غضبان (پر از خشم)، حنان (پر از مهر سوزناک)، تکلان (پر از غم سوزناک به جهت فقدان عزیز)، و لهان (سرگشته از شدت محبت، شدیداً غمگین)، هیمان (شدیداً تشنه، محباً شدیداً به وجد آمده). روشن است که این خصوصیات، ناظر بر صفاتی منتزع از ذات موصوف (و نه منتزع از فعل او) است و به عبارت دیگر از سنخ «دارندگی» است و نه «کنندگی» و به همین جهت در زمره صفت مشبیه قرار خواهد داشت (ر.ک: سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۱؛ سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۷۸؛ امیل، ۱۳۶۷، ص ۵۱۰).

در این راستا وصف شریف «الرحمن» نیز -در کنار واژگان هماهنگ و هم سنخش در وزن فعّان، که به برخی اشاره شد- بر صفتی مشابه و به عبارت دیگر بر وصفی درونی و منتزع از ذات خدای سبحان دلالت خواهد داشت که بیانگر اتصاف ذات پاک الهی به رحمتی لبریز و جوشان است. بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌گردد که الرحمن به جهت ذاتی بودن، شأنیت تعلق مستقیم به متعلق خارجی را (چه عام باشد و چه خاص) ندارد؛ و چنانکه پیش‌تر نیز اشاره رفت، ظاهراً به همین جهت است که در قرآن کریم هرگز متعلق بر نداشته است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۴). البته آنچه گفته شد منافاتی ندارد با اینکه رحمانیت به طور غیر مباشر در عالم خارج اثر بگذارد، به این تقریر که رحمانیت ذاتی، منشأ رحمتی فعلی شود (که به تقریری که در ادامه می‌آید این رحمت فعلی همان رحیمیت است)، و آن رحمت فعلی به مخلوق تعلق یابد!

۲-۴. رحیمیت: صفت فعلی، ذو مراتب و ناظر بر متعلق عام و خاص

طبق قواعد صرفی، چون فعل «رَحِمَ» متعدی است لذا با ورود به ریخت «فعلیل»، بر صیغه مبالغه یا مبالغه در کنندگی دلالت خواهد نمود و بنا به تحلیلی دقیق‌تر، چون ساختار فعل بر طبیعت و سجیت بودن یک ویژگی (چه به طبع اولیه چه به طبع ثانویه) دلالت می‌کند (ر.ک: سامرائی، ۱۴۲۸، ص ۱۰۲)، لذا «رحیم» به معنی کسی است که «فعل رحمت ورزیدن» برایش «طبیعتی ثابت» است (ر.ک: سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶). موارد متعددی که در قرآن کریم، رحیمیت، متعلق به متعلقات عینی خارجی استعمال شده (نظیر: نساء / ۲۹؛ احزاب / ۴۳؛ توبه / ۱۱۷؛ فتح / ۲۹) نیز، موید همین فعلی (و نه ذاتی) بودن این صفت است. چنانکه پیش‌تر اشاره شد، روشن است که رحیمیت که جنبه فعلی دارد، انعکاس بیرونی رحمانیت ذاتی است.

با عنایت به آنچه گذشت، روشن می‌شود که آن رحمت الهی که به مخلوقات تعلق می‌گیرد، تماماً زیر پوشش وصف رحیمیت است، حال چه متعلق خاص باشد و چه عام. به عبارت دیگر رحمت عامی که «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» است و رحمت خاصی که ویژه مؤمنین و متقین است، هر دو، مصداق رحمت رحیمیه اند. البته این عام و خاص بودن متعلق رحیمیت، بیانگر تفاوت مراتب آن است؛

اولاً یک مرتبه از رحیمیت، شامل بر «کل شیء» است (اعراف: ۱۵۶ و غافر: ۷)؛
ثانیاً گویا بتوان از تفاوت جایگاه ارزشی انواع مخلوقات (مثلاً بنگرید به: اسراء: ۷۰)، به
 رحیمیت عام محدودتری که مخصوص دایره هر نوع خاص از مخلوقات است پی برد، که در
 این میان نوع انسان نیز حائز مرتبه‌ای از رحیمیت است که نسبت به دایره انسان‌ها عام و در قیاس
 با سایر انواع مخلوقات خاص است (بنگرید به: حج: ۶۵؛ اسراء: ۶۶)؛

ثالثاً اشتداد و همچنین امتداد رحیمیت بر انسان‌ها، دیگر عمومیت ندارد و مرتبه‌ای خاص،
 برای افرادی است که با حُسن اختیار، صلاحیت ویژه‌ای در خود ایجاد نمایند که بالاترین این
 صلاحیت‌ها از رهگذر ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود؛ به همین جهت در برخی آیات
 شریفه، رحیمیت مختص مؤمنین ذکر شده است (مانند: اعراف: ۱۵۳ و احزاب: ۴۳)؛ بنابراین
 رحیمیت خاص مطرح شده در آیات شریفه‌ای نظیر «وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳)، با
 رحیمیت عام مطرح شده در آیات شریفه‌ای نظیر «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَكَرُوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵)، از
 حیث رتبه و شدت و ضعف متفاوت بوده و هر کدام ناظر بر مرتبه‌ای متفاوت از حقیقت ذو
 مراتب رحیمیت است. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، آیات حاکی از اختصاص رحیمیت به مؤمنین،
 از منظری دیگر، حاوی اشاره به این مطلب نیز می‌تواند باشد که رحیمیت عامی که مقطعی
 باشد در قبال «ابدیت» و «عظمت» رحیمیت خاص مؤمنان اساساً قابل ذکر نیست!

۳-۴. تکمله ای بر توجیه روایات

پیش‌تر در خصوص فراز مربوط به «خاص بودن متعلق رحیمیت» در روایات، تأویل و توجیهی
 مطرح شد؛ اکنون بعد از تقریر نظریه معیار می‌توان گفت که فراز نخست روایات، یعنی «عام
 بودن متعلق رحمانیت» نیز به نوعی قابل تأویل و توجیه است، به این تقریر که:

اولاً رحمانیت، مبدأ و منشأ رحیمیت است و در نتیجه آثار و متعلقات عام و خاص
 رحیمیت به‌طور غیرمستقیم و غیرمباشر به رحمانیت نیز قابل انتساب است.

ثانیاً منشأ رحمانیت بر رحیمیت عام، پررنگ‌تر از منشأیتش بر رحیمیت خاص است،
 چراکه چنانکه گذشت برای تحقق رحیمیت خاص، خود فرد بایستی از رهگذر حسن اختیار و

با ورود به وادی ایمان و عمل صالح، صلاحیت لازم را در خود ایجاد نماید؛ به عبارت دیگر برخلاف رحیمیت عام، در رحیمیت خاص، اختیار و عمل خود مخلوق نیز مدخلیت دارد. حاصل کلام آنکه می‌توان از باب مجاز و از باب ذکر سبب بجای مسبب، رحمانیت را در جایگاه رحیمیت و مخصوصاً رحیمیت عام بکار برد و مثلاً گفت خداوند بر همگان رحمن است.

فی‌الجمله در خصوص روایات، چنین می‌توان گفت که گرچه ظاهرشان خلاف قرآن کریم است، اما در مقام توجیه، می‌توان با تأویل برخلاف ظاهر و با حمل کلام بر مجاز، این‌گونه گفت که هرچند رحمانیت، ذاتی است و متعلق بردار نیست، اما چون همین رحمانیت ذاتی، یگانه منشأ رحیمیت فعلی عام است، لذا متعلقات عام این نوع رحیمیت، در روایات محل بحث، به رحمانیت منتسب شده است؛ و چون مرتبه شدید و دائمی رحیمیت، خاص مؤمنین است، روایات مزبور، با نادیده گرفتن رحیمیت عام محدود در قبال آن رحیمیت ویژه، کل رحیمیت را متعلق به مؤمنین دانسته است.

نتیجه‌گیری

بسیاری از مفسران در مقام ذکر تفاوت‌های دو وصف شریف «الرحمن» و «الرحیم»، با تعبیرها و تقریرهای مختلف بر این گزاره تأکید نموده‌اند که رحمانیت، ناظر بر متعلق عام، و رحیمیت، ناظر بر متعلق خاص است؛ روایاتی نیز بر این معنا دلالت دارد. اما گزاره مزبور، در مقام ارزیابی، محل اشکال است، چراکه:

اولاً با برآیند حاصل از کاربست قرآنی این اوصاف شریف (به‌ویژه برخی موارد صریح استعمال رحیمیت با متعلق عام) مغایرت دارد؛

ثانیاً خواص اصیل ساختار صرفی «رحمن» و «رحیم» نیز با گزاره مزبور هماهنگ نیست؛

ثالثاً روایات مربوطه نیز هیچ‌کدام اعتبار سندی ندارد. با عنایت به کاربست قرآنی و ویژگی‌های صرفی دو وصف شریف، گویا چنین بتوان گفت که «الرحمن» صفتی ذاتی است که اساساً شأنیت تعلق بر متعلق خارجی را (چه عام و چه خاص) ندارد و «الرحیم» صفتی فعلی است که به متعلق خارجی تعلق می‌گیرد؛ رحیمیت دارای مراتب است، که مرتبه‌ای از آن بر

عموم تعلق می‌گیرد و اساساً منشأ وجود کل مخلوقات است، و مرتبه‌ای دیگر از آن، خاص و منوط به حسن اختیار مخلوق است که بالاترین مصداقش نصیب مؤمنان خواهد بود. شایان ذکر است که مضمون روایات مربوطه، در مقام توجیه، قابلیت تأویل به معنایی خلاف ظاهر را که موافق با ره‌آورد فوق باشد، دارد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. **صحیفه سجادیه.**
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم** (ابن ابی حاتم)، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن انباری، محمد بن قاسم (۱۴۱۲ق)، **الزاهر فی معانی کلمات الناس**، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۵. ابن جنی، عثمان (بی تا)، **الخصائص**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲ق)، **تفسیر ابن عربی** (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م)، **فصوص الحکم**، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
۸. ابن قیّم، محمد (۱۴۲۵ق)، **بدائع الفوائد**، مکه المکرمه: دار عالم الفوائد.
۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰ش)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**، تهران: امیر کبیر.
۱۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۶۶ش)، **مجد البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: موسسه البعثه.
۱۲. امیل، یعقوب (۱۳۶۷ش)، **موسوعه النحو و الصرف و الإعراب**، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الإسلامیه.

۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. پرچم، اعظم و دیگران (۱۳۸۹ش)، «معناشناسی رحمت رحیمه در قرآن»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، ش ۱۴.
۱۶. **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام** (۱۴۰۹ق)، قم: مدرسه الإمام المهدی عج.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۲ش)، **ادب فنای مقربان**، قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۳ش)، **تسنیم**، قم: اسراء.
۲۰. جواهری، محمد (۱۴۱۷ق)، **المفید من معجم رجال الحدیث**، قم: نشر محلاتی.
۲۱. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواء**، نجف الاشرف: موسسه اسلامی امام خویی.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۴. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، **تفسیر القرآن الکریم** (تفسیر المنار)، بیروت: دار المعرفه.
۲۶. زجاجی، عبد الرحمن بن إسحاق (۱۴۰۶ق)، **اشتقاق أسماء الله**، بی جا: مؤسسه الرساله.
۲۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۸. سامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۸ق)، **معانی الابنیة فی العربیة**، عمان: دار عمار.
۲۹. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق)، **بیان السعاده فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۰. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش)، **حقائق التفسیر**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
۳۲. سیویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق)، **الکتاب** (کتاب سیویه)، قاهره: مکتبه الخانجی.
۳۳. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق)، **تفسیر الشریف المرتضی المسمی ب: نفائس التأویل**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۵. سیوطی، عبد الرحمن (بی تا)، **هَمع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. شبیری، محمد جواد (۱۳۸۲ش)، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، **دانشنامه جهان اسلام**، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. شوشتری، محمد تقی (بی تا)، **الآخبار الدخیله**، تهران: مکتبه الصدوق.
۳۸. شیخ زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ق)، **حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۴۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، **مکارم الأخلاق**، قم: الشریف الرضی.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۴۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، **رجال الطوسی**، قم: جامعه مدرسین.
۴۹. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، تهران: المطبعة العلمیه.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتب.
۵۱. قیصری، داود (۱۳۷۵ش)، **شرح فصوص الحکم** (القیصری)، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۲. کاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۶ق)، **اصطلاحات الصوفیه**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۳. کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰ش)، **شرح فصوص الحکم** (کاشانی)، قم: انتشارات بیدار.
۵۴. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، **کنز الفوائد**، قم: دار الذخائر.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، محقق: دارالحدیث، قم: دار الحدیث.
۵۶. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، **تأویلات أهل السنة** (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۹. مرتضی‌العاملی، سید جعفر (۱۴۲۰ق)، **تفسیر سورة الفاتحة**، بیروت: المركز الإسلامی للدراسات.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۱. ملکی تیریزی، میرزا جواد (۱۳۷۸ش)، **اسرار الصلاة**، مترجم: رضا رجب زاده، تهران: پیام آزادی.
۶۲. موسوی، سید احمد (۱۳۶۹ش)، «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی»، **کیهان اندیشه**، ش ۳۲.

۶۳. نظام الاعرج، حسن بن محمد قمی نیشابوری (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an.*
2. Al-Sahifah Al-Sajjadiya (Supplications by Imam Sajjad AS).
3. Ibn Abi Hātam, Abdurrahman ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr AlQur'an Al-'Azīm, Riyadh: Nazar Library.
4. Ibn Anbārī, Muhammad bin Qasim (1412 AH), Al-Zāhir fī Ma'ānī fī Kalimāt Al-Nāss, Beirut: Al-Risala Foundation.
5. Ibn Jennī, Othman (nd), Al-Khaṣā'is, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya.
6. Ibn Arabī, Muhy al-Din (1422 AH), Tafsīr Ibn 'Arabī, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī.
7. Ibn Arabī, Muhy al-Din (1946), Fusūs al-Hikam, Cairo: House of Revival of Arabic Books.
8. Ibn Qayyim, Muhammad (1425 AH), Badai' Al-Fawā'id, Mecca: Dar Ālam Al-Fawā'id.
9. Ibn Kathīr Demashqī, Ismail (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
10. Āshtiyānī, Seyed Jalal ad-Din (1992), Explanation of Qaysari's Introduction on Fusus al-Hekam, Tehran: Amir Kabir.
11. Isfahani, Muhammad Hussein (1987), Majd al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an, Tehran: Al-Bethah Institute.
12. Emile, Yaqoub (1988), Encyclopedia of Grammar, Syntax and Syntax, Beirut: Dar Al-elm le Al-Malaein.
13. Barqī, Ahmed bin Muhammad (1371 AH), Al-Mahāsin, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.
14. Baydāwī, Abdullah bin Omar (1418 AH), 'Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
15. Parcham, Azam et al. (2010), "Semantics of Rahimiyeh Mercy in the Qur'an," Qur'an and Hadith Research 14.
16. Al-Tafsir Attributed to Imam Hasan bin Ali al-Askari (1409 AH), Qom: Al-Imam Mahdi school.

17. Tha'labī, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH), Al-Kashf wa Al-Bayān, Beirut: Dar Al-'Ihyā' Al-Turāth Al-Arabī.
18. Javadi Amoli, Abdullah (2003), Adab-e Fana-e Moqarraban, Qom: Esra'.
19. Javadi Amoli, Abdullah (2004), The Commentary of Tasnim, Qom: Isra'.
20. Jawāhirī, Muhammad (1417 AH), Al-Mufid min Mu'jam Rijāl al-Hadith, Qom: Mahallati Publishing.
21. Khomeini, Mustafa (1418 AH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
22. Khū'ī, Sayed Abu al-Qasim (1413 AH), Mu'jam Rijāl al-Hadith wa Tafsīl Tabaqāt al-Ruwāt, Najaf Al-Ashraf: Imam Khū'ī Islamic Institute.
23. Khū'ī, Sayed Abu al-Qasim (1430 AH), Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Institute for the Revival of the Works of Imam Khū'ī.
24. Diniwārī, Abdullah Ibn Muhammad (1424 AH), Tafsir Ibn Wahb (Al-Wadih fī Tafsir Al-Qur'an Al-Karim), Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiya.
25. Rashid Rida, Muhammad (1414 AH), Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim (Tafsir Al-Manar), Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
26. Zajājī, 'Abdurrahman bin 'Ishaq (۱۴۰۶ AH), 'Ishtiqaq 'Asma' Allah, Np: Al-Risāla Foundation.
27. Zamakhshārī, Mahmūd bin Omar; Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad bin Ali (1407 AH), Al-Kashshāf, Research: Mustafa Hussain Ahmed, Muhammad 'Ulyān Mazkour, Ahmad bin Al-Munīr Iskandrī, and Muhammad 'Ulyān Marzouqī, Dar -al-Kitāb al-Arabī.
28. Samirā'ī, Fādil Saleh (1428 AH), Ma'ānīy al-Abnīya fī al-Arabīya, Amman: Dar Ammar.
29. Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haider (1408 AH), Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibāda, Beirut: Al-'A'lamī Publications Institution.
30. Sulamī, Muhammad ibn Hussein (1990), haqā'iq al-Tafsīr, Tehran: Daneshgahi Publishing Center.
31. Samarqandī, Nasr bin Muhammad (1416 AH), The Commentary of al-Samarqandī called Bahr al-'Ulūm, Beirut: Dar al-Fikr.

32. Sibiwayh, 'Amr bin Othman (1408 AH), Al-Kitab (Book of Sibiwayh), Cairo: Al-Khanjī Library.
33. Sayed Mortada 'Alam Al-Huda, Ali Bin Al-Hussein (1431 AH), The Commentary of Al-Sharif Al-Murtadā called: Nafā'is Al-Ta'wīl, Beirut: Al-'A'lamī Foundation for Publications.
34. Al-Suyūṭī, Abd al-Rahman (1404 AH), Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Mathūr, Qom: Ayat`ollah Marashi Najafi's Library.
35. Al-Suyūṭī, Abd al-Rahman (nd), Hama' al-Hawā'mi', Beirut: Dar 'Ihya' al-Turāth al-Arabī.
36. Shubairī, Muhammad Jawad (2003), "Ali Ibn Ibrahim Qomi's Tafsir," Encyclopedia of Muslim World, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
37. Shoushtari, Muhammad Taqi (nd), Al-Akhbar Al-Dakhilah, Tehran: Al-Sadooq Library.
38. Sheikh Zadeh, Muhammad bin Mustafa (1419 AH), A footnote by Mohy Al-Din Sheikhzadeh on the interpretation of Al-Qadi Al-Baydawi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya.
39. Sadeqi Tehrani, Mohammad (1986), Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an, Qom: Islamic Culture Publications.
40. Sadūq, Muhammad bin Ali (1398 AH), Al-Tawhid, Qom: Qom Seminar Teachers Association.
41. Sadūq, Muhammad bin Ali (1406 AH), Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl, Qom: Dar Al-Sharif Al-Radi for Publishing.
42. Tabataba'ī, Sayed Muhammad Hussein (1390 AH), Al-Mīzān, Beirut: Al-'A'lamī Foundation for Publications.
43. Tabrisī, Hassan bin Fadl (1412 AH), Makārim al-'Akhlāq, Qom: Al-Sharif Al-Radi.
44. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an, Tehran: Naser Khosrov Publications.
45. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1420 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, Beirut: Al-Risala Foundation.
46. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (nd), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.

47. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1407 AH), Tahdhīb al-Ahkām, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
48. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1994), Al-Rijāl, Qom: Qom Seminary Teaches Association.
49. Ayyāshī, Muhammad ibn Masoud (1380 AH), Tafsīr al-Ayyāshī, Tehran: Al-'Ilmīyah Printing House.
50. Qummi, Ali ibn Ibrahim (1984), Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kutub.
51. Qaisarī, Davood (1996), Sharh Fusūs Al-Hakam (Al-Qaisarī), Research: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
52. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1426 AH), 'Istilāhāt Al-Sūfiyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
53. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1991), Sharh Fusūs al-Hakam (Kāshānī), Qom: Bidar Publications.
54. Karājakī, Muhammad bin Ali (1410 AH), Kanz al-Fawā'id, Qom: Dar Al-Dhakhā'ir.
55. Kulainī, Muhammad bin Yaqoub (1429 AH), Al-Kāfī, Research: Dar Al-Hadith.
56. Mātirīdī, Muhammad bin Muhammad (1426 AH), Ta'wīlāt 'Ahl al-Sunnah (Tafsīr Al-Matirīdī), Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmīyya.
57. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar Al-Anwar, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
58. Majlisī, Muhammad Baqir (1404 AH), Mir'āt al-'Uqūl, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
59. Mortada Al-Āmilī, Sayed Ja'far (1420 AH), Tafsīr Sūrat al-Fātiha, Beirut: The Islamic Center for Studies.
60. Makarem Shirazi, Nasser (1995), The Commentary of Nemooneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
61. Maleki Tabrizi, Mirza Jawad (1999), Asrār al-Salaat, Translated by: Reza Rajabzadeh, Tehran: Payam-e Azadi.
62. Mousavi, Seyed Ahmad (1990), "A study of Qumī's Interpretation", Kayhan Andisheh 32.
63. Nizam al-A'raj, Hassan bin Muhammad Qumi Nishabūrī (1416 AH), Tafsīr Gharā'ib al-Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya..