

تبیینی غیر امیدبخش از معاد

مبنتی بر معادل‌انگاری رجاء با تصدیق در آیه ۷ سوره یونس*

- سیده فاطمه کیایی^۱
- سیدقاسم کیایی^۲

چکیده

مفسران واژه «رجاء» در عبارت «لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» (یونس / ۷) را با احتمالات مختلفی چون: خوف، طمع، توقع و تصدیق تبیین کرده‌اند. در این میان با اینکه «تصدیق» از جمله مدلولاتی است که به دلیل دور بودنش از معنای موضوع له رجاء، تبیین سازوکار ارتباطی بین آن با رجاء ضروری می‌نماید، مفسران بدان نپرداخته‌اند و همین مسئله، جواز حمل آن بر آیه را با ابهام و چالش جدی مواجه کرده است. مشکل دیگری که به نحوی شامل اکثر خوانش‌های تفسیری پیش گفته از جمله «تصدیق» می‌شود، عدم توجه به رویکرد انگیزشی آیه در تبلیغ آخرت‌گروی امیدمحور به جای آخرت‌باوری استدلال‌محور است؛ نکته‌ای که علی‌رغم دارا بودن مؤیداتی چون گزینش و چینش واژگانی آیه، در تفاسیر مفعول مانده و مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. یعنی با مطالعه تفاسیر، ذهن مخاطب

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (s.fatemechiayi@gmail.com).
۲. مدرس سطوح عالی علوم عقلی در حوزه علمیه قم (kiaiseyedghasem21@gmail.com).

معطوف به معادباوری و تبعات ناگوار معادگریزی به عنوان یک اصل اعتقادی می‌شود؛ در حالی که آیه سعی دارد پنجره دیگری غیر از آنچه معاد را به عنوان یک باور و اصل اعتقادی لازم‌الاطاعه می‌نمایاند، به روی مخاطب بگشاید و قوای ذهنی او را نسبت به ظرفیت امیدبخش معاد تهییج و در یک کلام معادگرایی و نه معادباوری را ترویج نماید.

این نوشتار با هدف تقریر و تحلیل دیدگاه ناظر به معادل‌انگاری رجاء با تصدیق و طرح این ادعا که این آیه به خصوص، با موضوع محوری معاد در صدد ایجاد گرایش و نه بینش نسبت به حیات اخروی است، به سامان رسیده است. **واژگان کلیدی:** رجاء، تصدیق، معاد، ایمان.

۱. پیش‌گفتار و بیان مسئله

آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ (یونس/ ۷) در بیان واکنش عده‌ای از مخاطبان وحی نسبت به حیات اخروی، از تعبیر ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ استفاده می‌کند. اگر لقاء را بر آخرت تطبیق نماییم، گزاره قرآنی مذکور می‌تواند حاوی این پیام باشد که نشئه اخروی اساساً مرحله‌ای است که قابلیت امیدآفرینی داشته و آدمی می‌تواند در مقابل آن موضعی امیدورزانه اتخاذ نماید. در واقع لزوم داشتن نگاهی امیدوارانه به آخرت که آیه از آن با نام روز دیدار و وصال یاد می‌کند، هرچند نه از منطوق، ولی از مفهوم و فحوی پیام به راحتی قابل برداشت است. استفاده از واژگان «امید» و «وصال» در صورتبندی رویداد معاد، نشان می‌دهد که گوینده سعی دارد ضمن زدودن نگاه بدبینانه به مسئله، دیدگاهی مثبت‌اندیشانه را نسبت به این مقوله به ظاهر هول‌انگیز در مخاطب ایجاد نماید. آنچه می‌تواند این ادعا را تقویت نماید، با استناد به قرینه «همنشینی» رجاء با واژگان «رضایت» و «اطمینان» به روشنی قابل استفاده است. باهم‌آیی رجاء با این واژگان نشان می‌دهد که هر برداشتی از این مقوله باید با نظر داشت به دو مؤلفه همنشین آن یعنی «اطمینان» و «رضایت» صورت گیرد؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد در خوانش مفسران از آیه تا حد زیادی مغفول مانده و مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. از جمله این خوانش‌ها، معادل‌انگاری «رجاء» با «تصدیق» است که به زعم نگارندگان، خوانشی است که ذهن مخاطب را از توجه به بُعد

امیدآفرین معاد منحرف می‌کند و به همین دلیل، در ترسیم رسالت اصلی آیه الکن می‌نماید. از این رو نوشتار حاضر با هدف تقریر و تحلیل دیدگاه مذکور و پرده‌برداری از رسالت اصلی آیه یعنی تأکید بر ظرفیت امیدساز معاد به سامان رسیده است.

۲. پیشینه مطالعات

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات در حوزه معاد، کمتر با تمرکز بر بعد امیدساز آن صورت گرفته و بیشتر به مسائلی چون: پیامدهای انکار معاد (قاسمی، ۱۳۹۵ الف)، تردیدناپذیر بودن معاد (همو، ۱۳۹۵ ب)، معاد جسمانی (میرشقیعی، ۱۳۹۴؛ شریفی و همکاران، ۱۳۹۴؛ خوش‌صحت، ۱۳۹۳)، کیفیت توازن اعمال (غلامپور و خلف‌مراد، ۱۳۹۳)، حکمت معاد (بطحانی گلپایگانی، ۱۳۹۳)، شیوه‌های حسابرسی (خرمی، بابایی قاسم‌خیلی، ۱۳۹۰) و همچنین موضوعات جاودانگی عذاب اخروی (محمودآبادی و همکاران، ۱۳۸۹) اختصاص یافته است. مقالاتی نیز در حوزه تناسب معنایی آیات معاد تدوین شده که از آن جمله می‌توان به «بررسی تناسب معنایی آیات سوره قیامت» (زاهدی‌فر، ۱۳۹۶) اشاره کرد. آیات مربوط به قیامت از منظر گفتمانی نیز در مقاله «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن» (سیدی و حامدی شیروان، ۱۳۹۱) مورد بررسی قرار گرفته و نویسندگان، «قاطعیت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت»، «تأکید بر سهمگین و وحشتناک بودن آن»، «قطعی بودن وقوع قیامت» و به طور کلی «صراحت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت و عدم ابهام و پوشیده‌گویی [که] نشان از اهمیت بسیار این روز بزرگ دارد» را به عنوان نتیجه بررسی گفتمان محور آیات قیامت ذکر می‌کنند (همان: ۲۰). در مقاله «ماهیت، اهداف، اصول و روش‌های معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم» (کشاورز و زهری، ۱۳۹۳) نیز «آثار تربیتی مترتب بر معاد»، «اهداف اعتقاد به معاد» و همچنین «روش‌هایی که قرآن برای نهادینه کردن باور به معاد برگزیده»، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی پیشینه حاکی از آن است که معاد به عنوان مقوله‌ای دارای «ظرفیتی امیدآفرین» از دیدگاه قرآن، کمتر مورد توجه و واکاوی قرار گرفته است، هرچند آثاری معدود در حدی گذرا و بسیار موجز به این موضوع پرداخته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به

جستار «مقایسه مفهوم رجاء در قرآن و مزامیر» (علمی و نائمی، ۱۳۹۵) اشاره کرد که در آن ذیل عنوان «متعلقات رجاء»، امید به قیامت مطرح گردیده و آیه ۳۶ عنکبوت به عنوان شاهد مثال آورده شده است (همان: ۱۵۷). در اثری دیگر با عنوان «بررسی مفهوم امید در قرآن و نقش آن در تربیت انسان» (خاری آرائی و همکاران، ۱۳۹۴)، نگارندگان امید را به دو بخش امید مطلوب و نامطلوب تقسیم کرده و در بیان متعلقات امید مطلوب، به موردی چون امید به آخرت اشاره نموده‌اند (همان: ۱۴۰).

در خصوص موضوع امید از منظر قرآن نیز نگارندگان به اثری برنخورده‌اند که مشخصاً به مسئله معاد به عنوان موضوعی امیدآفرین پرداخته باشد. البته در یک پژوهش تطبیقی با عنوان «ابعاد سه‌گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم» (پرچم و همکاران، ۱۳۹۲)، نویسندگان سعی در تطبیق شاخصه‌های امید از منظر روان‌شناسان با دیدگاه قرآن دارند. در اثری دیگر با عنوان «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا» (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۹) که در موضوع امید به رشته تحریر درآمده است، نویسندگان وجوه تشابه و تمایز مبانی امید در علم روان‌شناسی و علوم اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۳. ادبیات نظری پژوهش

«در نص چهار گونه روابط درون‌متنی وجود دارد که عبارت‌اند از: روابط منطقی، روابط دستوری، روابط معنایی و روابط کاربردشناختی». در این میان، روابط همنشینی و جانیشینی به عنوان زیرمجموعه روابط معنایی، از جمله ابزارهایی است که مفسر را با «قابلیت‌های معنایی بی‌شماری مواجه می‌سازد». روابط معنایی به آن دست از روابطی اطلاق می‌شود که در آن، «مفاهیم یا گزاره‌های موجود در متن، معانی یکدیگر را روشن می‌سازند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۳-۲۲۴). این دو نوع رابطه برای نخستین بار در علم زبان‌شناسی توسط فردینان دو سوسور مطرح شد (وفایی و علی‌نوری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). به نقل از: اسکولز). رابطه همنشینی رابطه عناصری است که روی زنجیره گفتار در کنار هم قرار می‌گیرند و بر سازگاری نشانه‌ها در کنار هم دلالت دارند. به عبارت دیگر از در کنار هم نشستن نشانه‌ها معلوم می‌شود چه معنایی به دست می‌آید. محور همنشینی ارتباط

نشانه‌ها را با یکدیگر بیان می‌کند و از همین ارتباط است که معنای نهایی حاصل می‌شود؛ مانند «او گل سرخ را به همسرش داد» (دلالت بر عشق) و «گل سرخ خیلی زود پژمرده می‌شود» (دلالت بر آسیب‌پذیری) (عبدی و دریانورد، ۱۳۹۲: ۱۳۶، به نقل از: محمدپور). در واقع:

«واحد‌های هم‌نشین واحد‌هایی هستند که انتقال معنا بین آن‌ها صورت می‌گیرد؛ یعنی در اثر انتقال معنا، یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را در بر می‌گیرد و گاه این انتقال تا جایی است که حضور واحد مجاور را حشو می‌سازد» (لطفی و میرسیدی، ۱۳۹۴: ۱۳۸، به نقل از: صفوی).

تشکیل نص محصول هم‌نشینی و جانشینی عناصر آن است؛ یعنی نص مبتنی بر ترکیب و گزینش عناصر زبانی است که شکل می‌گیرد.

«به اعتقاد سوسور عناصر زبانی دو گونه ارتباط دارند: گزینش، ترکیب. گزینش بر اساس تشابه، تفاوت، ترادف و تضاد ایجاد می‌شود. درحالی که ترکیب ساختار جمله بر اساس هم‌نشینی انتخاب می‌شود. هر گوینده یا نویسنده‌ای اجزاء گفتار را از میان موارد مشابه برمی‌گزیند و آن‌ها را با ترتیب خاصی کنار هم می‌چیند. این گزینش اجزاء گفتار از میان موارد مشابه و ترکیب آن‌ها موجب پدید آمدن معنا می‌شود. گزینش به محور جانشینی در نظام زبان، و ترکیب هم به محور هم‌نشینی در آن مربوط می‌شود» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۵).

محور هم‌نشینی در اصل ترکیب این با آن است و حال آنکه محور جانشینی گزینش این یا آن است (همان: ۲۲۶ به نقل از: چندلر). این محور، بر قواعد ساختاری زبان استوار است و محور دستور و تجلی قواعد دستوری قلمداد می‌شود و اختلال در روابط هم‌نشینی موجود میان واحد‌های هر ساخت سبب می‌شود که ساخت جمله ناسازگردد (گلی ملک‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۸، به نقل از: صفوی).

بنابراین یکی از قرائتی که می‌تواند بر معنای یک واژه پرتوافکنی نماید و مؤلفه‌های معنایی آن را آشکار سازد، واژگانی هستند که در یک جمله با واژه مورد نظر هم‌نشین شده‌اند. در آیه ۷ سوره یونس با توجه به اینکه «رجاء» با دو واژه «رضایت» و «اطمینان» هم‌نشین شده است، می‌توان به این نتیجه رسید که این دو واژه از جمله

مؤلفه‌های معنایی رجاء مدّ نظر گوینده هستند؛ از این رو هر گونه تبیینی از رجاء باید با نظر داشت به محور همنشینی آن صورت بگیرد. بررسی خوانش‌های تفسیری آیه، از جمله اشاره به «تصدیق» در تبیین آیه نشان می‌دهد که مفسران بدون توجه به این محور، به دلالت‌یابی آیه پرداخته‌اند و این امر منجر به عدم انعکاس رسالت آیه یعنی ترسیم نمایی امیدبخش و انگیزه‌بخش از معاد شده است.

نوشتار پیش رو ضمن اینکه به تقریر دیدگاه ناظر به معادله رجاء با تصدیق می‌پردازد، در تلاش است به تحلیل این دیدگاه با تکیه بر قرینه همنشینی و همچنین برخی قرائن برون‌متنی مبادرت نماید. البته در بخشی از مقاله نیز به این موضوع اشاره می‌شود که این معادله معنایی تحت شرایطی قابل توجیه می‌شود؛ هر چند حتی در چنین صورتی باز هم به نظر می‌رسد که این خوانش تفسیری با مراد اصلی گوینده از بیان این آیه هم‌راستا نیست.

۴. بحث و بررسی

۱-۴. عدم وجود «تصدیق» در شمول معنایی «رجاء»

در این بخش، به بررسی دیدگاه مفسرانی می‌پردازیم که در خوانش تفسیری آن‌ها، معاد به عنوان یک اصل اعتقادی که باور بدان لازم است، نمود یافته است. چشم‌اندازی که این معادله تفسیری به روی معاد می‌گشاید، حیات اخروی را به عنوان یک باور که تصدیق آن لازم و ضروری است، برجسته می‌نماید؛ برای مثال در تفسیر میبدی، آیه مربوط به منکران معاد دانسته شده و مفسر رجاء را معادل با تصدیق برمی‌شمرد و در معادل‌یابی تفسیری برای «لقاء» واژه بعث را برمی‌گزیند:

«این آیت در شأن منکران بعث و نشور آمد. رجاء اینجا به معنی تصدیق است... و لقاء بعث است پس مرگ؛ یعنی «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَصْدَقُونَ بِالْبَعثِ بَعْدَ الْمَوْتِ» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۵۲/۴).

دلالت امید بر اعتقاد یا تصدیق به شکل دلالتی مستقیم و بی‌واسطه موجه نیست و با قرائنی چون معنای وضعی لغت رجاء در تعارض است؛ زیرا بررسی معنای لغوی واژه نشان می‌دهد که این کلمه در زبان عرب در مقابل یأس به کار می‌رود و به گمان و

پنداری که اقتضای رسیدن به شادی در آن هست: «وَالرَّجَاءُ بِالْمَدِّ: ضِدُّ الْيَأْسِ. قَالَ الرَّاعِبُ: هُوَ ظَنٌّ يَفْتَضِي حُصُولَ مَا فِيهِ مَسْرَّةٌ» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۱۸)؛ و یا انتظار و توقع بهره بردن از آنچه مقدماتش قبلاً فراهم شده است: «وقال الحرالي: هو تَرْقُبُ الارتفاع بما تقدّم له سبب مآ» (همان)، و یا ظن به اتفاق رویدادی خیر: «أَنَّ الرَّجَاءَ هُوَ الظَّنُّ بوقوع الخير...» (عسکری، بی تا: ۶۷) اطلاق می گردد. بنابراین با وجود اینکه رجاء در اصل برای انتظار و توقع حصول یک امر خوشایند و مطلوب استعمال می گردد، در خوانش این گروه از مفسران مورد توجه قرار نگرفته است. خوانش های تفسیری مترتب بر معادل دانستن رجاء با تصدیق در صورتی قابل توجه است که فرض نماییم مفسر با نظر داشت به نوعی رابطه که بین رجاء و تصدیق لحاظ نموده، به چنین معادله سازی دست زده است. بنابراین باید به دنبال سازوکار ارتباطی بین دو مقوله باشیم؛ مطلبی که شاید با رجوع به مباحث مربوط به تفاوت علم و ایمان روشن تر گردد.

۲-۴. تبیین رابطه رجاء با تصدیق

۱-۲-۴. «رجاء» لازمه «تصدیق قلبی» (ایمان)

نتیجه تفحصی که روی نظریات برخی دانشمندان مسلمان از جمله علم الهدی و علامه طباطبایی صورت گرفته، نشان می دهد که در نگاه شیعی برای شکل گیری ایمان علاوه بر شناخت، «میل» نیز نقش اساسی ایفا می کند (ر.ک: حقانی، ۱۳۹۲: ۸۰). در واقع، ایمان به خدا به صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است؛ زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸۴/۱۱). علامه در تفسیر المیزان تعاریف مختلفی از ایمان ارائه داده و در یک تعریف، قرار گرفتن عقیده در قلب را معادل با ایمان تلقی کرده است (همان: ۷۲/۱) که بر این اساس، ایمان جوهره ای معرفتی دارد (بدخشان، ۱۳۹۴: ۸۴) و در تعریفی دیگر، تعلق و بستگی قلب به خضوع و در برابر خدا در مقابل شرک به خداوند یعنی بستگی [وابستگی] قلب به غیر او (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱۱) را در تعریف ایمان آورده است که این تعریف بر خلاف تعریف نخست، دارای فحوائی غیر شناختاری از ماهیت ایمان است و به تلقی عاطفی و احساسی از ایمان نزدیک می شود (بدخشان، ۱۳۹۴: ۸۴)؛

با این حال منافات ندارد که این امور را مسبوق و مبتنی بر شناخت و معرفتی عقلی نسبت به متعلق این وابستگی و خضوع [خدا] به شمار آوریم (همان). در واقع چنان که به نقل از آیه‌الله جوادی آملی اشاره شد، برای تحقق ایمان علاوه بر شناخت، میل و اراده نیز لازم است؛ زیرا:

«انسان پس از آنکه مطلبی را فهمید، می‌تواند آن را محترم شمرده، گردن نهد یا اینکه به آن ایمان نیاورد و با وی مخالفت کند» (همان: ۸۸، به نقل از: جوادی آملی).

در خصوص اینکه چه نوع تصدیقی در ایمان معتبر است، میان متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. برخی تصدیق منطقی را در ایمان معتبر می‌دانند. این تصدیق «مبتنی بر ادراکی است که مستلزم حمل محمولی بر موضوعی یا سلب محمولی از یک موضوع است؛ مانند کسی که برهانی بر وجود خدا اقامه می‌کند و اذعان می‌کند که خدایی وجود دارد» (همان). اما برخی تصدیق به این معنا را منتج به ایمان نمی‌دانند، بلکه معتقدند پذیرش قلبی که به ثبات و آرامش نفس می‌انجامد، فرد را وارد وادی ایمان می‌نماید؛ در نتیجه این تصدیق قلبی که مبتنی بر تصدیق منطقی است، معادل با ایمان است. آیه‌الله جوادی آملی بر این نکته تأکید دارد که در علم، بین موضوع و محمول قضیه پیوند ایجاد می‌گردد؛ ولی در مرحله ایمان‌آوری، بین نفس انسان و محتوای آن قضیه این بار با وساطت اراده و خواست درونی خود انسان پیوند برقرار می‌گردد. از این رو در وادی علم، انسان می‌تواند بعد از آنکه مطلبی را فهمید، تسلیم آن شود و یا از آن سرپیچی نماید؛ اما چون انسان با میل درونی خود وارد منزلگاه ایمان می‌شود، تمرد ناممکن می‌گردد (همان). در واقع، رفتار و اعمال مقتضی با عقیده در صورتی بروز می‌نماید که سکون و آرامش نفس که خود ناشی از پذیرش قلبی است، حاصل آمده باشد. به عبارت روشن‌تر، صرف اینکه یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود، به این معلومیت ایمان اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه به «سرسپردگی»^۱ که انسان در برابر

۱. از آنجا که علمی و نظریور نجف‌آبادی این مطلب را از قول مهدوی‌نژاد (۱۳۸۷) نقل کرده‌اند و این اثر ایشان نیز به بررسی مسئله ایمان‌گرایی خریدیشه در اندیشه فخر رازی اختصاص دارد، به نظر می‌رسد مؤلفه سرسپردگی از مذاقه مؤلف در نظریات فخر رازی حاصل آمده باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: علمی و نظریور نجف‌آبادی، ۱۳۹۳).

آگاهی هایش نشان می‌دهد، ایمان می‌گویند (علمی و نظریور نجف‌آبادی، ۱۳۹۳: ۸۶، به نقل از: مهدوی‌نژاد). آنچه در باب معنای لغوی واژه ایمان مبنی بر ایجاد اطمینان و آرامش در قلب خویش یا دیگری، تصدیق کردن خبر کسی بر اثر اطمینان یافتن از صحت و عدم کذب آن، و از بین رفتن ترس، اضطراب و وحشت (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۱۸۸/۵، به نقل از: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة: ۱۳۳/۱؛ ابن منظور، لسان العرب: ۱/۲۲۳-۲۲۷، «أمن»)، دستیابی انسان به آرامش و اطمینان با اعتقاد به خدا و تصدیق او که احتمالاً سبب استفاده از «أمن» برای مفهوم ایمان بوده (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۱۸۸/۵، به نقل از: مصطفوی، التحقیق: ۱/۱۵۰-۱۵۱، «أمن»)، مطرح است، می‌تواند سرسپردگی و انقیاد را به عنوان مؤلفه بنیادی ایمان تأیید کند. علامه در یکی از تعاریف خود از ایمان، آن را جاگیر شدن «اعتقاد» تلقی می‌کند؛ اما چون محل آن را «قلب» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۲/۱)، به نظر می‌رسد بتوان اعتماد، امنیت، سکون و آرامش نفس را حتی بر اساس این تعریف، از مؤلفه‌های مبنایی ایمان برشمرد؛ چرا که از دیدگاه ایشان، شخص باایمان، دلگرمی، اطمینان و امنیت خاطر را به دیگران منتقل می‌کند (همان: ۷۳/۱)؛ صفاتی که همگی منشأ قلبی دارند و از برکات و فیوضات ایمان حاصل آمده‌اند.

تفکیک ساحات به تفکیک ساحات عقیدتی، و عاطفی - ارادی از یکدیگر، [مطلبی است] که امروزه مورد قبول بسیار واقع شده است (شهاب، ۱۳۸۷: ۴۲).

«در ساحت معرفتی یا عقیدتی با مجموعه افکار و باورهای انسان سروکار داریم.... ساحت احساسات و عواطف، ساحت مستقلی را تشکیل می‌دهد که با تأثرات و انفعالات آدمی سروکار دارد. در این ساحت، آدمی با خوش‌آمدن‌ها، لذات و آلام و... مواجه است که حالاتی مانند ترس، غم، شادی، امید، محبت، عشق، نفرت، دوستی، دشمنی و... را در بر می‌گیرد. ساحت ارادی هم شامل خواسته‌ها، آرزوها، امیال، نیات، عزم‌ها و تصمیم‌گیری‌های انسان می‌شود» (همان).

بنابراین برای اینکه بتوان نسبت به موضوعی ایمان آورد، آن مقوله باید بتواند ساحات ارادی - عاطفی وجود آدمی را تحریک نماید. برای امیدورزی نیز دقیقاً همین ساحات باید درگیر شوند. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که امید و ایمان دارای خاستگاه مشابهی هستند؛ یعنی هر دو، محصول کارکرد ساحت غیر عقیدتی وجود آدمی‌اند. اگر

بتوان بین امید و ایمان رابطه تنگاتنگی قائل شد، به گونه‌ای که تا حد زیادی آن دو را بر یکدیگر قابل تطبیق دانست (البته این به معنای عدم وجود تفاوت بین این دو مقوله نیست) و یا امید را گنشیار و موتور محرکه ایمان قلمداد نمود، آنگاه می‌توان به این نتیجه رسید که آیه در صدد است با استفاده از محرک امید، آدمی را از مرحله اعتقاد صرف به معاد عبور دهد و به مرحله ایمان برساند. اگر فرضمان این باشد که امید آفرینی در این آیه به قصد ایمان‌ورزی است، آنگاه می‌توان تصدیق را به نحوی مشمول معنایی آیه دانست؛ اما نه تصدیق منطقی، بل تصدیق ایمانی. همان تصدیقی که هرچند مترتب بر تصدیق منطقی می‌تواند باشد، اما جوهر و سازه ایمان نیست؛ زیرا بر سرسپردگی و پذیرش قلبی مبتنی است. با این وصف می‌توان دلالت امید بر تصدیق البته از نوع ایمانی آن را به عنوان دلالتی التزامی موجه نمود.

سیاق پسینی کلام در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (یونس/ ۹) می‌تواند فرضیه مطرح در خصوص قصد گوینده برای ایمان‌آوری را تأیید نماید. حال اگر امید را سازه ایمان یا لازمه ایمان‌ورزی تلقی نماییم، آنگاه نتیجه این می‌شود که آیه در مسیر هموارسازی راه ایمان‌ورزی حرکت می‌کند و ایجاد توانمندی در آدمی برای ایمان‌ورزی را مدنظر دارد. در واقع از آنجا که در حوزه ادراک، علم و شناخت دخیل است که به «بینش» تعبیر می‌شود و در اراده، میل، رغبت و انگیزش نقش دارد که به «گرایش» تعریف می‌شود و این دو عامل اساسی، یعنی «بینش» و «گرایش» موجب پیدایش «کنش» یعنی رفتار می‌شوند (جلالی، ۱۳۸۰) می‌توان گفت که روی سخن آیه با معتقدان به معاد است و می‌خواهد به تعمیق و تحکیم باور آنان بپردازد تا این دانش از شکل یک بینش خشک و غیر سازنده به در آید و به گرایش که نهایتاً یک کنش و عملکرد متناسب با عقیده را در پی دارد، بینجامد؛ نکته‌ای که شاید تبیین علامه از ایمان - که آن را «سکون و آرامش علمی خاصی در نفس نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته [می‌داند]، و لازمه این آرامش [را] التزام عملی نسبت [به متعلق ایمان]» در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۹۶/۱۶) -، بتواند در همین راستا قلمداد گردد. در واقع آیه، وارد تعامل با معتقدان گردیده است؛ اما بدیهی است که نه به منظور ایجاد عقیده، بل به منظور تبدیل نمودن این بینش به

شاید به همین دلیل است که گوینده به استفاده از واژه امید که از مطالبات فطری بشر است، روی می آورد. اگر بتوانیم بگوییم که امید در پاسخ به نیاز انسان به دل بستگی و بقاء شکل می گیرد (اسکیولی، ۱۳۹۵) و به عبارتی هر آنچه بتواند انگیزه دل بستگی و بقاء را در انسان ایجاد نماید، مایه امیدواری او می گردد، آنگاه باید گفت که آیه در پی آن است تا با تحریک تعلق خاطر انسان نسبت به این عناصر، معاد را مقوله‌ای قابل اعتماد برای ارضاء نیاز او به دل بستگی و بقاء معرفی کند و بدین وسیله او را به این مقوله «متماثل» گرداند تا برای ایمان‌ورزی مهیا و مجهز گردد.

بنابراین اگر بتوان گفت که آیه با نکوهش ناامیدی از معاد در صدد تبلیغ امیدورزی بدان است و چون امید از لوازم ایمان‌آوری است، لازم را که همان رجاء است، به کار برده و ملزوم را که همان ایمان است، اراده نموده، معادله‌سازی تفسیری بین امید و تصدیق ایمانی از باب دلالت التزامی یا کاربرد مجازی واژه قابل توجیه می‌گردد و از پیامدهای این توجیه آن خواهد بود که روی سخن آیه را با معتقدان و نه منکران بدانیم.

در مواجهه با یک شیء می‌توان به سه طریق با آن مواجه شد:

«آن را قبول کرد و حکم کرد؛ آن را انکار کرد و بر ضد آن حکم کرد؛ آن را رها

کرد و حکمی صادر نکرد» (میرشمسی و جوادی، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

اگر بتوانیم بگوییم که شق سوم مواجهه می‌تواند با علم یا اعتقاد هم جمع گردد، یعنی بتوان تصور نمود که عده‌ای علی‌رغم اعتقاد به مقوله‌ای، آن را رها کرده و نسبت بدان «بی تفاوت» اند، آنگاه می‌توان گفت که روی سخن آیه با عالمان، معتقدان یا باورمندان بی تفاوت است. وقتی مقوله‌ای را انکار می‌کنیم، یعنی نسبت به آن بی تفاوت نیستیم و آن را رها نکرده‌ایم؛ بل در موضعی کاملاً فعالانه به نفی آن پرداخته‌ایم. اما وقتی نسبت به موضعی بی تفاوت می‌شویم، یعنی در موضعی نه فعالانه که منفعلانه نسبت بدان قرار داریم. بنابراین اگر بخواهیم با توجه به رابطه‌ای که بین امید و تصدیق ایمانی برقرار است، به تبیین معنای آیه پردازیم، باید بگوییم که آیه در صدد است تا با تحریک حس امیدورزی انسان‌ها، آنان را که در موضعی منفعلانه نسبت به معاد به سر می‌برند، به واکنشی فعالانه وادارد. پس می‌توان کنش امیدآفرین آیه را که در صدد جلب رضایت و اطمینان مخاطبان است، با هدف ایجاد واکنشی سازنده در میان آنان

که رویکردی منفعلانه دارند، ارزیابی نمود. در واقع عده‌ای با وجود اینکه به انکار معاد نمی‌پردازند، اما نسبت به آن اهمیتی قائل نیستند؛ یعنی آن را در زمره اهداف و ارزش‌های خود قرار نداده‌اند. به زعم نگارندگان با توجه به فراوانی استفاده آیه از واژگانی که همگی دارای بار مثبت عاطفی هستند و از طرفی چون ما تنها نسبت به اموری حالت عاطفی داریم که در ساختار اهداف و غایات ما با اهمیت باشند (همان: ۲۰۹)، می‌توان به این نتیجه رسید که آیه سعی دارد حالتی عاطفی ایجاد کند تا آدمی بتواند معاد را در حیطه اهداف و غایات خود قرار دهد. به عبارت دیگر، چون ما در حالات عاطفی، موضوعات را از زاویه اهداف و غایات خود می‌شناسیم و نسبت به آن‌ها حالت عاطفی پیدا می‌کنیم (همان)، لحن عاطفی آیه می‌تواند در راستای هدف‌گزینی معاد از جانب مخاطب سامان یافته باشد، که در این صورت معتقدانی که علی‌رغم عالم بودن به واقعیت معاد نسبت به آن بی‌تفاوت‌اند، جزء مخاطبان آیه قرار می‌گیرند. در واقع چون ایجاد حس عاطفی نسبت به معاد را می‌توان معادل هدف‌آفرینی آن ارزیابی نمود، معتقدان بی‌تفاوت و منفعل را نیز می‌توان در شمار مخاطبان خاص آیه برشمرد. در این صورت شاید بتوان با قاطعیت بیشتری گفت که روی سخن آیه لزوماً نه با منکران که با معتقدان بی‌توجه و بی‌تفاوت نیز می‌تواند باشد. شاید استفاده از تعبیری چون «لایبالون» (یزیدی، ۱۴۰۵: ۱۶۹) یا «تارکین الحیاة العلی» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۲/۱۴) را بتوان تا حدی از جمله خوانش‌های تفسیری مؤید این ادعا دانست.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که آیه به توصیف وضعیت گروهی می‌پردازد که به قول خود آیه نسبت به مقوله «لقاء» ناامیدند. اما انواع دیگری از واکنش‌ها در مقابل لقاء نیز در قرآن آمده است. قرآن به جز ناامیدی از لقاء، به پنج نوع مواجهه دیگر با لقاء از سوی مردم اشاره می‌کند: تکذیب لقاء: ﴿كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ (انعام/ ۳۱)؛ شک و تردید در لقاء: ﴿إِنَّهُمْ فِي مَرِيبَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ (فصلت/ ۵۴)؛ ایمان به لقاء: ﴿لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/ ۱۵۴)؛ یقین به لقاء: ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (رعد/ ۲)؛ ظن به لقاء: ﴿يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (بقره/ ۴۶).

در آیه مورد بحث ما، سخن در باب کسانی است که نسبت به لقاء امیدوار نیستند. بنابراین با توجه به سایر آیات که به انواع دیگری از مواجهه مردم با لقاء پرداخته‌اند،

می‌توان نتیجه گرفت که ما در این آیه با طیف دیگری از مردم سروکار داریم که نمی‌توان آن‌ها را در شمار تکذیب‌کنندگان، شک‌کنندگان، بی‌ایمانان، یقین‌نداشته‌گان و مظلومان نسبت به لقاء به شمار آورد. ما در این آیه با کسانی مواجه نیستیم که به تکذیب و انکار لقاء می‌پردازند، بل با کسانی مواجهیم که بدان امیدوار نیستند. امید فریندی است که طی آن، فرد هدف‌های خود را تعیین می‌کند، راهکارهایی برای رسیدن به آن‌ها می‌سازد و انگیزه لازم را برای اجرای این راهکارها ایجاد و در طول مسیر حفظ می‌کند (پرچم و همکاران، ۱۳۹۲: ۶، به نقل از: اسنایدر). به عبارت دیگر، امید انتظار مثبت برای دستیابی به هدف‌ها، یا انتظار فرد برای موفقیت در دستیابی به هدفش می‌باشد (همان، به نقل از: خدابخشی). بنابراین ما در آیه با کسانی مواجهیم که معاد - که جایگاه لقاء و وصال است - به عنوان هدف در زندگی آن‌ها ترسیم نشده است و چون آدمی آنچه را که مطابق طبع و خوشایند اوست، در افق اهداف خود قرار می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که روی سخن در این آیه با ناامیدان از معاد است؛ یعنی کسانی که نسبت به آن مشتاق و راغب نیستند و آن را مأمن، ملجأ و پناهگاه خود نمی‌دانند؛ حالتی که می‌تواند حتی در صورت باور به وقوع معاد نیز در آدمی وجود داشته باشد؛ زیرا وقتی چیزی هدف ما نباشد، لزوماً مورد انکار ما نیست. در یکی از تفاسیر، ضمن اینکه آیه را در صدد بیان عاقبت امر کافران به بعث می‌داند: «بیان لمآل أمر من کفر بالبعث وأعرض عن البينات» (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۲۲/۴)، به نکته مهمی اشاره می‌کند مبنی بر اینکه مراد از عدم رجاء، عدم توقع مبتنی بر عدم امل و عدم خوف است و این عدم توقع، مستلزم عدم اعتقاد به وقوع - آنچه مورد امید یا خوف است - نمی‌باشد:

«المراد بعدم الرجاء عدم التَّوَقُّعِ مطلقاً المنتظم لعدم الأمل وعدم الخوف فإنَّ عدمهما لا يستدعی عدم اعتقاد وقوع المأمول والمخوف أی لا يتوقعون الرجوع إلینا أو لقاء حسابنا المؤدی إما إلی حسن الثواب أو إلی سوء العذاب» (همان).

در واقع نمی‌توان گفت که عدم رجاء معادل با عدم اعتقاد است؛ زیرا کاملاً قابل تصور است که شخصی در عین اینکه به وقوع رویدادی معتقد است، نسبت بدان ناامید و بدون توقع باشد.

خواننده محترم به این نکته توجه دارد که هرچند ما سعی کردیم خوانش تفسیری

مبتنی بر معادل دانستن رجاء با تصدیق را ترمیم و بازسازی نماییم، ولی مشکل اصلی همچنان باقی است؛ زیرا این خوانش که بدون هیچ توضیحی در باب سازوکار دلالت رجاء بر تصدیق سامان یافته و کوچک‌ترین اشاره‌ای به نقش امید در ایمان‌آوری نمی‌کند، به دلیل مکتوم گذاردن لحن ترغیبی - تشویقی آیه و سرپوش نهادن بر تلاشی که گوینده برای خوشایند و مطلوب جلوه دادن معاد می‌نماید، با چالشی جدی روبه‌روست. البته در برخی تفاسیر، هرچند می‌توان اشارهٔ مختصری به ارتباط بین دو مقوله یافت، اما سازوکار ارتباطی مشخص نشده است.

در تفسیر کبیر به این نکته اشاره شده که اگر لقاء را بر معنای وصول به رحمت و ثواب الهی حمل نماییم؛ یعنی کسانی که در آیه با وصف «لا یرجون لقاءنا» توصیف شده‌اند، به خداوند ایمان ندارند؛ زیرا هر کس به خداوند ایمان دارد، به ثوابش نیز امید خواهد بست و هر کس به خدا و معاد ایمان ندارد، دسترسی به چنین ثوابی را باطل می‌شمارد. بنابراین مشکلی نیست و جایز است که این عدم رجاء را کنایه از عدم ایمان به خدا و معاد بدانیم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱۷). مفسر به اولین نکته‌ای که اشاره می‌کند، این است که ایمان به معاد طبیعتاً باعث می‌شود که آدمی به محسنات آن نیز امید داشته باشد. ملاحظه می‌نمایید که موضوع محوری تفسیر، ایمان است، در حالی که به نظر می‌رسد موضوع محوری آیه، رجاء باشد نه ایمان. اگر هم آیه در صدد برقراری نسبت بین رجاء و ایمان باشد، این نسبت‌یابی را با هدف برجسته‌سازی رجاء صورت داده است؛ اما آنچه در این تفسیر برجسته شده، ایمان است نه رجاء، و رجاء تنها به عنوان پیامد طبیعی ایمان بازنمایی شده و تا حد یک امر حاشیه‌ای و متفرع بر ایمان تقلیل یافته است. مفسر اشاره می‌کند که مشکلی نیست که رجاء را کنایه از عدم ایمان بدانیم، اما به تبیین سازوکار ارتباطی بین این دو و مشخص نمودن مختصات رجاء در جغرافیای ایمان نمی‌پردازد تا در پرتو آن بتواند آخرت‌گروی مبتنی بر امیدواری را که به زعم نگارندگان، جزء هدف اصلی نزول آیه است، منتقل نماید.

۴-۲-۴. «رجاء» زمینه‌ساز «تصدیق منطقی» (باور)

با استناد به آن دست از دیدگاه‌ها در مورد رابطهٔ اراده (میل، خواست) و باور که

تکوین باورها را متأخر و متأثر از اراده می‌داند، می‌توان این فرضیه را نیز مطرح کرد که گوینده می‌خواسته با تحریک عواطف و حس امیدورزی در نهایت منجر به ایجاد اعتقاد و باور به معاد گردد. در این دست دیدگاه‌ها، تأکید بر آن است که عوامل دیگری هم هستند که ما را مستعد باور آوردن به واقعیت یک چیز می‌کنند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، حیات عاطفی ماست. بیشترین افراد گرایش شدیدی دارند به اینکه واقعیت داشتن یک چیز، رویداد یا فکر را در صورتی که عواطفشان را برانگیزد یا آنان را به عمل وادارد، باور کنند (شهاب، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۴، به نقل از: ویلیام جیمز^۱). آنچه این جریان فکری بر آن تأکید می‌کند، این است که عقل در انسان، تنها عنصر تعیین‌گر نیست و امیال و خواسته‌های انسان در شکل‌گیری باورهای او نقش تعیین‌کننده‌تری نسبت به ادله و شواهد دارند (موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۸۵، به نقل از: غلامحسین ابراهیمی دینانی)؛ یعنی فرایند کسب معرفت، در تمامی مراحل آن، متأثر از جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان است (همان: ۱۸۶، به نقل از: پورسینا). در واقع باورآوری به معنای قبول و تصدیق یک مقوله از کارکردهای اراده دانسته شده است (پورسینا، ۱۳۸۶: ۹)؛ مثلاً در این جریان فکری^۲ قدم اول برای روی‌آوری فرد به یک کار علمی، «میل» قلمداد شده است؛ یعنی تحقیق، «میلی» برای یافتن، و «معرفت» مولودی که به دنبال «میل» و «خواسته» ما پدید می‌آید، دانسته شده است (همان). در این دیدگاه از میان هشت عاملی که آن‌ها را در فرایند تکوین باور مؤثر می‌دانند، تنها یکی را به «استدلال» اختصاص می‌دهند و هفت عامل دیگر را عواملی غیر معرفتی شامل بیم و امید، عشق و نفرت، منفعت شخصی، منفعت گروهی و القانات دوران کودکی می‌دانند (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر آنچه بتواند در حوزه امیدها و عشق‌های ما وارد شود یا پاسخی به این نیازها بدهد، می‌تواند فرایند باورآوری ما را تسریع و تسهیل نماید. این ارتباط بین عاطفه و باور می‌تواند تا اندازه‌ای تنگاتنگ باشد که «عده‌ای آن را مؤلفه‌ای از باور دانسته یا بر آن‌اند که آن ارتباط علی‌بی‌واسطه‌ای با باور دارد» (همان: ۲۰۵، به نقل از: زاگزبسکی). این تأثیرگذاری ساحات عاطفی بر باورآوری، از همان مرحله

۱. ویلیام جیمز فیلسوف معروف آمریکایی است.

۲. از جمله پیشروان این جریان فکری، آگوستین است که نقل قول‌های پورسینا برگرفته از دیدگاه‌های اوست.

نخست شروع فرایند باورمندی خود را نشان می‌دهد؛ چرا که به «التفات» ما نیز جهت می‌دهد:

«تا نفس به موضوع معرفت التفات نوزد، آن موضوع در حوزه آگاهی نفس وارد نمی‌شود. پس التفات شخص باید به موضوعات مناسب هر سطح روی کند. این معطوف شدن نگاه نفس با تلاش ارادی به انجام می‌رسد. من می‌بینم یا می‌شنوم؛ زیرا می‌خواهم چنین کنم» (همان: ۲۵۶، در تشریح دیدگاه آگوستین قدیس).

در واقع «قرائن و شواهد» هرچند شرط لازم برای باورآوری هستند، اما شرط کافی نیستند؛ چرا که در قدم اول باید «توجه» ما به این قرائن و شواهد جلب گردد:

«پویمن معتقد است که صرف وجود قرائن در کسب باور کفایت نمی‌کند، بلکه توجه و التفات هر فرد به قرائن نقش اساسی دارد؛ زیرا توجه به قرائن مقوله‌ای است که معمولاً در اختیار انسان است و ممکن است افراد مختلف با قرینه‌ای واحد مواجه شوند، ولی تنها برخی از افراد به این قرائن توجه کنند یا ممکن است یک فرد با قرائن مختلفی مواجه شود، اما تنها تعدادی از این قرائن توجه او را جلب نمایند؛ یعنی هم افراد نسبت به قرینه واحد واکنش‌های متفاوت نشان می‌دهند و هم توجه یک فرد نسبت به قرائن متعدد، متفاوت است. بر همین اساس، پویمن افراد را از نظر التفات و توجه به قرائن و ادله به دو دسته «باتوجه» یا «بادقت» و «بی‌اعتنا» یا «بی‌دقت» تقسیم کرده، نتیجه می‌گیرد که صرف وجود دلایل و قرائن برای شکل‌گیری باور نسبت به یک گزاره یا انکار آن کافی نیست و التفات و توجه فرد به قرائن و شواهد در شکل‌گیری باور مؤثر است» (بیات و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

بنابراین ابعاد عاطفی - ارادی وجود آدمی در کل مسیر تکوین باور دخالت دارند؛ چه در مرحله مقدماتی آن، که منجر به ایجاد توجه و التفات به موضوع می‌گردند و چه در مرحله میانی و نهایی فرایند، که دستیابی به باور را تسهیل و تسریع می‌کنند.

«اگر انسان همه ساحت‌های وجودی‌اش را درگیر کند، بخواهد و عاشق باشد که بشناسد، آن خواست و آن عاطفه در به کارگیری همه قوای شناختی او کمک خواهند کرد؛ یعنی دقت وی را افزایش خواهند داد، حواس او را تیزتر خواهند کرد و خلاصه به روشنی، حرکت او را در مسیر شناخت، سرعت و قوت خواهند بخشید» (همان: ۲۵۲).

بر همین اساس، توجه به تأثیر بعد عاطفی و ارادی وجود آدمی در کسب معرفت به خصوص در حوزه الهیات، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت؛ چرا که:

«در این حوزه، باور به گزاره‌های مورد نظر کاملاً با حیث اخلاقی شخص (احساس‌ها و خواسته‌هایش) درگیر است» (پورسینا، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

یعنی:

«در این حوزه، آدمی نمی‌تواند امید به کشف حقیقت داشته باشد، در حالی که تمایلات و خواسته‌هایش از درون با پذیرش باورهای مربوطه مخالفت می‌ورزد» (همان: ۲۵۲).

در واقع، رد یا قبول گزاره‌های این حوزه به نحو چشمگیری مبتنی بر شخصیت اخلاقی فرد می‌باشد که در علاقه‌ها، عشق‌ها، نیازها، امیال، گرایش‌ها، آرزوها، مقاصد و خواسته‌هایش منعکس است (همان: ۲۶۷).

هنگام مواجهه با قرائن و شواهدی که به نفع حقایق دینی ارائه می‌شود، آنچه آدمی را در مسیر درک «قوت این شواهد» یاری می‌رساند، احساس قلبی فرد است:

«دریافت قوت شواهدی که به سود حقایق دینی اقامه می‌شوند، کاملاً به احساس قلبی انسان مربوط می‌شود؛ زیرا این حس روحانی قلب است که زیبایی تقدس و حاق خیرخواهی را که بسیاری از حقایق دینی بر آن‌ها ابتننا دارند، ادراک می‌کند و خود این درک نیز به کار عقل در اثبات حقانیت آن گزاره‌ها سود می‌رساند» (همان: ۲۵۴).

بنابراین با توجه به اینکه فرایند باورآوری، از مسیر گرایش‌های عاطفی و ارادی انسان عبور می‌کند، در آیه مورد نظر نیز هموارسازی مسیر که با ایجاد انگیزش‌های عاطفی ارادی میسر می‌شده، در اولویت قرار گرفته است. به دیگر سخن، چون آدمی به طور ناخودآگاه از پنجره جهازات عاطفی و ارادی خود به قرائن و شواهد می‌نگرد و به تحلیل و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد، گوینده می‌خواسته با پاکسازی این پنجره، او را در مسیری که به تکوین باور به معاد می‌انجامد، قرار دهد. در واقع استفاده از واژه امید، و تشکیل یک محور هم‌نشینی بین آن با رضایت و اطمینان می‌تواند در راستای وارد ساختن مخاطب به فرایند باورآوری قلمداد گردد؛ زیرا برای ورود به مرحله مقدماتی باورمندی، لازم است که توجه و التفات شنونده به موضوع سخن جلب گردد و این مهم نیز جز با رخنه در ابعاد

ارادی عاطفی مخاطب و درگیر نمودن ساحات غیر عقیدتی او میسر نخواهد شد. حال که هنگام نضح یک عقیده، ساحات غیر عقیدتی وجود آدمی شروع به فعالیت می‌کنند و در عقیده‌مندی او نقشی تأثیرگذار ایفا می‌نمایند، دیگر شروع بحث از منظری غیر عقیدتی نمی‌تواند به کلی با هدف‌گذاری گوینده برای طرح یک بحث عقیدتی نامربوط باشد؛ یعنی اگر با این فرضیه به تحلیل محتوای آیه پردازیم که وقتی انسان در معرض یک اندیشه قرار می‌گیرد، کل فرایند تکوین باور در او از التفات تا ارزیابی شواهد و غیره که مسیر استدلالی او را شکل می‌دهند، از تأثیر ساحات غیر عقیدتی او برکنار نمی‌مانند، می‌توان احتمال داد که حتی در این آیه که در آن نمایی امیدبخش و قابل اعتماد از حیات پس از مرگ ترسیم گردیده که ظاهراً به کار باورمندی نمی‌آید، گوینده با رویکردی معرفت‌بخش در پی کمک به مخاطب برای یافتن اعتقادی راسخ به معاد است. برخی مفسران نیز آیه را مربوط به منکران معاد می‌دانند و عباراتی چون: «المنکرون لیوم الجزاء»، «إنکار البعث»، «نسیان الآخرة»، «إنکار اللقاء» و «نسیان یوم الحساب» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۰)، بالاترین بسامد را در تبیین آن‌ها از آیه دارد. برخی نیز در تبیین علی عبارت «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» به موضوع انکار بعث: «لإنکارهم إعادتنا إياهم فی یوم الجزاء لنجزیهم وفق ما عملوا...» (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۳۲۶/۱) اشاره می‌کنند. البته تفسیری چون علامه، هنگامی که ذیل آیه به عباراتی چون منکران روز جزا اشاره می‌کند، نمی‌خواهد دلالت رجاء بر تصدیق یا اعتقاد را به عنوان دلالت وضعی یا مطابقی تأیید نماید؛ یعنی قطعاً متوجه این نکته بدیهی بوده که رجاء با تصدیق هم‌معنا نیست. در واقع ایشان در راستای تبیین و تشریح کل آیه است که عبارت «المنکرون یوم الجزاء» را مطرح می‌کند و بین رجاء و باور یا رجاء و اعتقاد ارتباطی می‌دیده که منکران را مصداق ناامیدان دانسته است. شاید از نظر ایشان، رجاء به عنوان یکی از صفات انسان‌های معتقد یا مؤمن مدنظر بوده و آیه در شرح حال غیر معتقدان یا غیر مؤمنان، به یکی از ویژگی‌های روحی آن‌ها اشاره نموده باشد. شاید بین رجاء و ایمان، رابطه‌ای از نوع دلالت التزامی، حال یا بین و یا غیر بین دیده شده یا بین رجاء با اعتقاد و تصدیق نیز به هر حال رابطه‌ای مفروض شده که مفسران این گروه، مبحث منکران را ذیل آیه‌ای که در آن لفظ رجاء مندرج است، مطرح نموده‌اند. اما مشکل تفاسیری از این دست،

آن است که اولاً وقتی بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به چگونگی و نحوه ارتباط بین عدم رجاء و انکار، بلافاصله مبحث منکران را پیش می‌کشند، آنچه ابتدائاً به ذهن متبادر می‌گردد، آن است که مفسر بین رجاء و تصدیق، هم‌معنایی یا دلالت مطابقی دیده که مستقیماً وارد بحث منکران گردیده است؛ یعنی ناامیدان را همان ناباوران دانسته، به این اعتبار که رجاء از منظر او، دلالت لفظی مطابقی بر تصدیق داشته است. ثانیاً این استفاده بدون مقدمه از واژه انکار و عدم اشاره به نحوه رابطه آن با عدم رجاء - با این فرض که چنین ارتباطی مفروض مفسر بوده - چنان که پیش از این بدان اشاره شد، بار عاطفی مترتب بر الفاظ خود آیه را می‌شکند و فلسفه کاربرد واژگان گرایشی و انگیزشی مذکور در آیه را مکتوم باقی می‌گذارد؛ یعنی این نوع تفاسیر، سعی گوینده در راستای استفاده از ظرفیت انگیزشی کلماتی چون امید، رضایت و اطمینان را در تصویرسازی امیدآفرین از معاد بی‌ثمر می‌گذارد.

۴-۳. خوانش آیه مبتنی بر قرینه «همنشینی»

صرف نظر از اینکه خوانش‌های تفسیری پیش گفته، به دلیل عدم تبیین سازوکار ارتباطی بین رجاء و انکار تا چه حد قابل پذیرش باشند، به زعم نگارندگان مشکل اصلی این دست قرائت‌ها، عدم نمودار ساختن لحن تشویقی و ترغیبی آیه است؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد رویکرد غالب در این آیه قرآنی باشد. در واقع اگر هم منکران مورد خطاب قرار داشته باشند، نکته مهم این است که گوینده اساساً نمی‌خواهد انکار آنان را به رخ بکشد و با کاربرد این لفظ در شرح حال آنان، رویکرد انگیزشی کلام را با آمیخته نمودن به لحنی انذاری، آموزشی، نصیحتی یا تنبیهی کم‌رنگ نماید؛ در غیر این صورت دلیلی نداشت که در چنین کلام و ترسیم محور همنشینی، تا این حد خود را مقید به استفاده از واژگان عاطفی نماید و سخن را با واژگان اطمینان و رضایت صورتبندی نماید! یعنی حتی اگر بگوییم که منکران مدنظر آیه‌اند و آیه در صدد تبیین مشکل منکران معاد بوده، باز هم این تفاسیر به دلیل عدم توجه به ساختار بیانی آیه، از انتقال مراد گوینده به نحو اتم و اکمل عاجزند؛ چرا که قادر نیستند تلاش گوینده برای تعاملی انگیزشی - عاطفی با مخاطب را منعکس نمایند.

تفاسیری که با عباراتی چون «لا یعتقدون» و یا «المنکرون» به معنایابی آیه مبادرت نموده‌اند، چون قادر نیستند انرژی بخشی و حرکت آفرینی موجود در لفظ آیه را منتقل نمایند، لحن انگیزشی و امیدبخش کلام را که از محور همنشینی آن به دست می‌آید، مکتوم می‌گذارند. این گونه خوانش‌ها به جای آنکه رویکرد امیدبخش گوینده در پیام‌رسانی را به مخاطب منتقل نماید، رویکرد توییخی - تنبیهی را در ساختار زبانی آیه برجسته می‌سازد که هرچند نمی‌توان گفت که اتخاذ چنین رویکردی همیشه نابه‌جاست، اما در این آیه به خصوص که به نظر، گوینده قصد نداشته سخن خود را با چنین لحنی منتقل نماید، برجسته‌سازی آن با مراد گوینده ناسازگار می‌نماید. در واقع استناد به قرینه همنشینی یعنی باهم‌آیی رجاء با دو کلیدواژه «رضایت» و «اطمینان» روشن می‌کند که امید از منظر مقوله‌ای رضایت‌بخش و اطمینان‌آور مدنظر گوینده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گوینده در صدد ترسیم نمایی انگیزه‌بخش و اعتمادآور از حیات اخروی است؛ تصویری که به بازنمایی ظرفیت امیدآفرین معاد می‌انجامد.

شاید نکته دیگری که مزید بر علت شده تا لحن ترغیبی - تشویقی آیه در تفاسیر مشهود نباشد، استفاده مفسران از عبارات: «یوم البعث»، «یوم الحساب»، «یوم الجزاء» و سایر عبارات مشابه باشد که به هیچ وجه نمی‌توانند بار معنایی واژه «لقاءنا» را منتقل نمایند. وقتی گوینده در توصیف حیات اخروی، از آن به عنوان روز دیدار و وصال یاد می‌کند، یعنی قصد دارد تا مخاطب از زاویه‌ای به این روز بنگرد که تصویری فرح‌بخش از آن در ذهنش تداعی گردد؛ اما اشاره به حسابرسی و جزادهی هرچند یکی از کارکردهای معاد است، استفاده از آن در این آیه با توجه به اینکه نمی‌تواند تصویری مشابه لقاءنا در ذهن متبادر نماید، نابه‌جا می‌نماید. به عبارت دیگر، در حالی که دقت در الفاظ خود آیه، رویکرد ترغیبی گوینده را نشان می‌دهد، خوانش مفسران از آن به دلیل عدم معادل‌سازی‌های مناسب، رنگ و بویی تنبیهی یافته، یا اگر هم نخواهیم بگوییم که دارای چنین رویکردی است، می‌توان گفت که رویکرد ترغیبی و انگیزشی در آن، چنان که باید مشهود نیست. به عبارات علامه ذیل آیه توجه نمایید:

«فقد تبین أن إنكار اللقاء ونسيان يوم الحساب يوجب رضى الإنسان بالحياة الدنيا...
وتبين أيضاً أن الاعتقاد بالمعاد أحد الأصول التي يتقوم بها الدين إذ بسقوطه يسقط

الأمر والنهي والوعد والوعيد والنبوة والوحي وهو بطلان الدين الإلهي من رأس...»
(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۰).

در این تفسیر، به معاد از دریچه یک اصل اعتقادی که باور بدان لازم است، نگریده شده و بیش از آنکه امیدمحوری معادنگر یا معادگرایی امیدمحور در آن نمود یافته باشد، این معادباوری اصل محور (اصل اعتقادی مراد است) است که در آن برجسته گردیده است. در واقع فارغ از اینکه در این تفسیر، نحوه دلالت رجاء بر اعتقاد مشخص نشده و سازوکار ارتباطی بین این دو مقوله ناهمگون تبیین نگردیده است، از لحن ترغیبی و انگیزشی آیه نیز در آن اثری نیست. از این رو در مواجهه با این برداشت تفسیری، ذهن خواننده به این نکته کلیدی معطوف نمی‌گردد که معاد مرحله‌ای در زندگی آدمی است که به دلیل قابلیت امیدآفرینی اش می‌توان بدان دل سپرد و تکیه کرد.

در واقع به نظر می‌رسد که آیه نمی‌خواهد منکران یا ناباوران یا ناامیدان از معاد را سرزنش نماید و به تویخ آن‌ها پردازد، بلکه در صدد تبیین چرایی بروز چنین واکنشی است؛ چه خوانشمان از آیه این باشد که گوینده در صدد است تا کسانی را که نسبت به معاد عالم‌اند، از این علم بی‌عمل عبور دهد و با تزریق امید، آن‌ها را به سرسپردگی و دلبستگی به معاد رهنمون گردد و چه برداشتمان این باشد که گوینده می‌خواهد با تحریک ابعاد عاطفی و ارادی بی‌توجهان نسبت به معاد، در نهایت بذر باوری عمیق را در آن‌ها بنشانند. در هر دو صورت باید به این نکته توجه ویژه داشت که با استناد به سه رویکرد مطرح در مباحث تربیتی شامل رویکرد بینشی، گرایشی و رفتاری (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۵)، آیه در این جهت‌گیری تربیتی خود که یک جهت‌گیری کلان قرآنی است، راهبردی ترغیبی و انگیزشی را برگزیده که هر قرائتی باید معطوف بدان صورت گیرد. مخلص کلام اینکه آیه، کلام خود را بر کلیدواژگان دل‌سپاری، اعتمادورزی و رضایت‌طلبی استوار می‌نماید؛ حال چه از این لحن، دل‌سپاری بعد از آگاهی و چه آگاهی برخاسته از دل‌سپاری را مدنظر داشته باشد، در اینکه لحن آیه لحنی تشویقی است، تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

برداشت‌های تفسیری مترتب بر معادل بودن رجاء با تصدیق، با استناد به دو سازوکار ارتباطی تعریف‌شده بین امید و باور، به دو صورت قابل ترمیم و اصلاح می‌باشد:

نخست اینکه رجاء چون موجب دل‌سپاری و سرسپردگی می‌گردد، یکی از سازه‌های مقولهٔ تصدیق، البته از نوع ایمانی آن می‌باشد و بدین ترتیب از آنجا که رجاء موجب و موجب ایمان به منزلهٔ رویکردی مترتب بر دو مؤلفهٔ شناخت و میل است، می‌توان رجاء را بر ایمان تطبیق نمود. پس به دلیل همراهی و قرابتی که بین این دو مقوله وجود دارد، به شکلی که رجاء را می‌توان از لوازم ایمان برشمرد، حمل رجاء بر ایمان از باب استعمال لازم و ارادهٔ ملزوم موجه می‌گردد که نوعی استعمال مجازی است که می‌توان آن را از باب دلالت التزامی^۱ رجاء بر ایمان دانست. این معادله بر اساس سازوکار ارتباطی دوم بدین نحو قابل تبیین است که: چون در فرایند باورآوری به یک مقوله، قوای عاطفی ارادی دخالت می‌کنند و تا این قوا تحریک نگردند و مداخله نمایند، اساساً باوری شکل نمی‌گیرد، رجاء بسترساز تبلور باور است؛ از این رو رجاء می‌تواند بر باور از باب همان دلالت التزامی قابل حمل باشد. اما به زعم نگارندگان، تلاش تکلف‌آمیز برای اینکه حمل رجاء بر مدلول غیر موضوع‌له آن موجه گردد، ما را از مراد گوینده دور می‌کند؛ چرا که خود رجاء و نسبتی که می‌تواند با حیات اخروی برقرار نماید، مطمح نظر گوینده است. در واقع خوانش‌های تفسیری مبتنی بر نگاه آموزه‌ای و اعتقادی به معاد که در آن‌ها حیات اخروی به عنوان یک اصل دینی که باید بدان معتقد بود، نمودار می‌شود، چون از عهدهٔ نمایاندن نسبت میان امید و آخرت‌گرایی (نه آخرت‌باوری) برنیامده‌اند، قادر نیستند که اثربخشی مورد نظر گوینده را منتقل نمایند. رجوع به چنین رهیافت‌هایی، بیش از آنکه نسبت بین امید و آخرت‌گرایی را برجسته نمایند، به دلیل

۱. در دلالت مطابقی، لفظ بر کل معنای موضوع‌له خود دلالت و در واقع با آن مطابقت می‌نماید؛ مانند دلالت لفظ کتاب بر کل آن، شامل جلد، اوراق و... در دلالت تضمینی، لفظ بر بخشی از معنای موضوع‌له خود دلالت می‌کند؛ مانند دلالت لفظ کتاب بر جلد آن. در دلالت التزامی بر خلاف دو دلالت پیشین که لفظ بر معنایی دلالت داشت که در دامنه معنایی لفظ تعریف شده بود، لفظ بر معنایی خارج از موضوع‌له خود دلالت می‌کند؛ مانند دلالت لفظ دوات بر قلم. برای مثال، وقتی که شخصی از ما دوات می‌خواهد، هرچند در خواسته خود تصریحی بر آوردن قلم نمی‌کند، اما چون برای تحقق امر نوشتن، ذهن ما بین دوات و قلم تلازم برقرار می‌کند، دوات و قلم را با هم به شخص می‌دهیم (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۰: ۳۲). نکته مهم این است که در دلالت التزامی باید بین لفظ و لازم معنایش، تلازمی ذهنی و واضح وجود داشته باشد. البته برای این ملازمه واضح، دو حالت بین و غیر بین تعریف شده است (ر.ک: همان: ۳۳).

اینکه از مدلول‌های غیر موضوع‌له رجاء استفاده کرده‌اند، ذهن مخاطب را به جای توجه به نسبت میان رجاء و آخرت و ظرفیت امیدآفرین معاد، بیشتر به چگونگی نسبت میان رجاء و این مدلول‌ها معطوف می‌کنند و دقیقاً به همین دلیل، او را از دریافت پیام اصلی مندرج در متن آیه منصرف می‌نمایند. به زعم نگارندگان، بدون نظرداشتن به هرگونه ربط و نسبتی که رجاء می‌تواند با ایمان، تصدیق یا باور داشته باشد یا حتی نداشته باشد، این خود رجاء است که به عنوان یک مفهوم مستقل، آیه در صدد نسبت‌سنجی آن با معاد است و سعی دارد تا با تبیین این نسبت، مخاطب را متوجه ظرفیت امیدآفرین معاد نماید.

نتیجه‌گیری

عده‌ای از مفسران، رجاء را با تصدیق معادل دانسته و برخی نیز ذیل آیه به عباراتی چون منکران بعث، غیر معتقدان به آخرت یا غیر مؤمنان به معاد اشاره نموده‌اند که در این صورت باید ملتزم گردیم که آیه با تشریح وضعیت غیر معتقدان یا منکران معاد، در صدد نکوهش ناباوری به این مقوله و تمجید از باورمندی بدان می‌باشد. به دیگر سخن، آیه با بیان عاقبت منکران، می‌خواهد مخاطبان غیر معتقد خود را به سمت باورمندی سوق دهد. اگر در ارائه تقریرهای فوق از برداشت این گروه از مفسران، به خطا نرفته باشیم و لوازم منطقی سخن آنان را به درستی تبیین نموده باشیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این نحو از برداشت‌های تفسیری با گزینش و چینش واژگانی آیه منطبق نمی‌گردد؛ زیرا آیه از کلماتی برای بیان مراد خود استفاده کرده که همگی مختص اثرگذاری بر بعد عاطفی - ارادی وجود آدمی‌اند؛ بُعدی که با بعد شناختاری که محصول آن ایجاد باورمندی است، متفاوت است. در واقع از آنجا که باورمندی از جمله کارکردهای ساحت شناختاری وجود آدمی است و آیه از الفاظی استفاده کرده که مختص اثرگذاری بر ساحت غیر عقیدتی یا همان ساحت عاطفی - ارادی است، شاید بتوان نتیجه گرفت که آیه در پی ایجاد باور نیست و به همین دلیل روی سخنش می‌تواند نه با منکران که اتفاقاً با معتقدان بوده باشد؛ یعنی گوینده می‌خواسته معتقدان را از مرحله باور صرف و توخالی عبور دهد و به سمت گرایش سوق دهد که در نهایت

منتج به بروز رفتار متناسب با عقیده می‌گردد. البته در ادامه به این نکته اشاره کردیم که با استناد به آن دست از دیدگاه‌هایی که شناخت را امری پسینی دانسته و آن را مبتنی بر اراده و میل می‌دانند، این فرضیه نیز قابل طرح خواهد بود که آیه با تحریک قوای عاطفی و ارادی آدمی که در ورود انسان به فرایند باورآوری ایفای نقش می‌کنند، می‌تواند اساساً در صدد ایجاد باور نیز بوده باشد؛ یعنی چون باورآوری اساساً فرایندی است که با فعالیت قوای ارادی - عاطفی آغاز می‌گردد، آیه را می‌توان در راستای باورمند نمودن مخاطب نیز ارزیابی نمود. اما چه نزول آیه را در راستای باورسازی باور به وسیلهٔ رساندن آن به مرحلهٔ گرایش و کنش بدانیم و چه نزول آن را نه در راستای تعمیق بل اساساً ایجاد باور ارزیابی نماییم، نکتهٔ مهم این است که ابزاری که آیه برای رسیدن به هدف خود - چه آن را ایجاد و چه تعمیق باور بدانیم - بدان متوسل می‌شود، امیدآفرینی و انگیزه‌بخشی است. به دیگر سخن، اگر در فحوای آیه امیدورزی به آخرت یا نشان دادن قابلیت حیات اخروی برای امیدورزی مدنظر باشد، حال چه این امیدورزی را به عنوان نردبامی تلقی نماییم که آدمی می‌تواند با گام نهادن بر آن از دانستن به سرسپردن، از بینش به گرایش یا از علم به عمل صعود نماید و چه این امیدورزی را ریلی تصور نماییم که قرار است حرکت آدمی در فرایند باور را تسریع و تسهیل نماید، یعنی چه کارکرد نردبامی برای این امیدورزی قائل گردیم و چه کارکرد ریلی، مهم این است که نقطهٔ عزیمت آیه از آن شروع می‌شود و آیه بدان نگاه راهبردی داشته و دقیقاً به همین دلیل، کلام لحنی ترغیبی - انگیزشی یافته است. در واقع اگر این آموزهٔ قرآنی را کلاس درسی تصور نماییم - چه قائل باشیم روی سخن با شاگردانی دارد که مرحلهٔ مقدماتی «علم» را سپری کرده‌اند و می‌خواهد آنان را از این مرحله عبور دهد و به مرحلهٔ ایمان یا همان علم ممزوج با سرسپردگی برساند و چه قائل باشیم شاگردان این کلاس تازه قرار است به مرحلهٔ مقدماتی آگاهی و معرفت پا بگذارند، نکته کلیدی این است که آموزگار در هر دوی این کلاس‌ها، از یک وسیلهٔ کمک آموزشی که همان امیدورزی است، استفاده می‌کند و از این رو هر خوانشی از آیه که نتواند توجه مخاطب را به چنین نکته‌ای جلب نماید، توانسته پیام مندرج در آن را به درستی منتقل نماید.

کتاب‌شناسی

۱. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی‌السعود المسمی ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م. (نرم‌افزار نور، نسخه ۳/۵)
۲. اسکویلی، آنتونی، «امید و معنویت در عصر اضطراب»، ترجمه زهرا پروان، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، سال یازدهم، شماره ۱۱، وبگاه مجله، اسفند ۱۳۹۵ ش.
۳. بدخشان، نعمت‌الله، «تبیین و بررسی حقیقت ایمان، ویژگی‌ها و پیامدهای آن در تفسیر المیزان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۴. بطحانی گلپایگانی، سیدحسین، «حکمت معاد در المیزان»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و سوم، شماره ۲۰۴، آذر ۱۳۹۳ ش.
۵. بهشتی، سعید، مجید خاری آرانی، و زهرا علی‌اکبرزاده آرانی، «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا»، *دوماهنامه دانش‌ور رفتار*، سال هفدهم، شماره ۴۵، اسفند ۱۳۸۹ ش.
۶. بیات، محمدرضا، و مهدی طهماسبی، «ارزیابی نظریه لوئیس پویمن درباره اخلاق باور»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آئینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، سال پانزدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۷. پرچم، اعظم، مریم فاتحی‌زاده، و زهرا محققیان، «ابعاد سه‌گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم»، *دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۸. یورسینا، زهرا (میترا)، «آموزه "ایمان می‌آورم تا بفهمم"؛ تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دانشگاه قم، سال نهم، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۹. همو، *تأثیرگناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. جلالی، حسین، «درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آن‌ها»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۵۰، بهمن ۱۳۸۰ ش.
۱۱. زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمدمرتضی بن محمد حسینی واسطی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. حقانی، ابوالحسن، «رابطه عاطفه با ایمان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۳. خاری آرانی، مجید، اکبر رهنما، و زهرا علی‌اکبرزاده آرانی، «بررسی مفهوم امید در قرآن و روایات و نقش آن در تربیت انسان»، *مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی*، سال هفتم، شماره ۳ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۱۴. خرمی، مرتضی، معصومه بابائی قاسم‌خیلی، «شیوه‌های حسابرسی در قیامت از منظر قرآن»، *مجله فروغ وحدت*، سال هفتم، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۵. خوش‌صحت، مرتضی، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۶. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، و محمدرضا بلانین، «تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات»، *مجله الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۷. زاهدی‌فر، سیفعلی، «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۶-۱۹ قیامت»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۶ ش.

۱۸. سیدی، سیدحسین، و زهرا حامدی شیروان، «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۳ (پیاپی ۷۱)، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۱۹. شریفی، عنایت‌الله، محمدحسین خوانین‌زاده، و علیرضا انصاری‌منش، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ششم، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۰. شهاب، محمدهادی، «کشش‌های عاطفی و عقلانیت ایمان و باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، زمستان ۱۳۸۷ ش.
۲۱. شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود نخجوانی، التفسیر الصوفی الكامل للقرآن الکریم، المسمی الفوتوح الالهية و المفاتيح الغيبية، الموضحة للكلم القرآنية و الحكم الفرقانية، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۴. همو، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. عبدی، صلاح‌الدین، و مریم دریانورد، «تحلیل ساختاری داستان "وجه القمر" زکریا نامر (با تکیه بر دو محور همنشینی و جان‌نشینی)»، جستارهای زبانی، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۲۶. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، الفروق فی اللغة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۷. علمی، قربان، و حامد نظربور نجف‌آبادی، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی»، فصلنامه الهیات تطبیقی، سال پنجم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۲۸. علمی، قربان، و مجید نائمی، «مقایسه "رجاء" در قرآن و مزامیر»، فصلنامه سراج منیر، دانشگاه علامه طباطبایی، سال هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. غلام‌پور، علیرضا، و عبدالرحیم خلف‌مراد، «کیفیت توزین اعمال در قیامت در منابع تفسیری فریقین بر اساس آیه ۴۷ انبیاء»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۱. قاسمی، علی‌محمد، «پیامدهای انکار معاد در قرآن»، ماهنامه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۲، خرداد ۱۳۹۵ ش. (الف)
۳۲. همو، «تردیدناپذیر بودن معاد از نظر قرآن»، ماهنامه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۵، شهریور ۱۳۹۵ ش. (ب)
۳۳. قائمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. کشاورز، سوسن، و محسن زهری، «ماهیت، اهداف، اصول و روش‌های معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال نهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳۵. گلی ملک‌آبادی، فاطمه، محمد خاقانی، و رضا شکرانی، «معناشناسی "تین" در قرآن بر اساس روابط جان‌نشینی و همنشینی»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۸)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۳۶. لطفی، سیدمهدی، و سمانه میرسیدی، «معناشناسی واژه "کتاب" در قرآن بر پایه روابط همنشینی»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۳۷. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرةالمعارف قرآن کریم*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چاپ دوم، تهران، مدرسه، ۱۳۹۱ ش.
۳۹. مظفر، محمدرضا، *منطق*، چاپ سوم، قم، دارالتفسیر، ۱۴۲۰ ق.
۴۰. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی، «اراده گرایی به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۴۱. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۲. میرشفیعی، سیدروح الله، «بررسی معاد جسمانی قرآنی - حدیثی از دیدگاه مکتب خراسان»، *نیم سال نامه حدیث و اندیشه*، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴۳. میرشمسی، زینب السادات، و محسن جوادی، «گزارش و ارزیابی نسبت عاطفه با شناخت از دیدگاه مارتا نوسبام»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهارم و پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۴۴. وفایی، عباسعلی و زهرا علی نوری، «تناسب هنری در دو محور همنشینی و جاننشینی شعر قیصر امین پور»، *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۴۵. یزدی، عبدالله بن یحیی، *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.