



Linguistic Research in the Holy Quran.  
Vol. 13, No. 1, 2024  
Research Paper

## **The semantic challenge of self-oppression in the Qur'an in the view of Izutsu and Hourani**

**Mohammad Akbarian**

Assistant Professor at the Islamic Science and Culture Research Institute,  
Iran

### **Abstract**

Understanding the meaning of self-oppression requires a psychological explanation of the dual identity in human beings, one of them oppresses and it is satisfied with it, and the other is oppressed which is dissatisfied with it. The association of this duality in the existence of a human being has faced problems for non-Muslim Quran scholars. To solve the problem, Izutsu has referred to the meaning of "self-oppression" as "oppression of God" and George Hourani has interpreted the meaning of cruelty to self as mistakes and self-harm and has understood the verses of the Qur'an in this meaning. Both views are contrary to the appearance of the Qur'anic verses and the views of Islamic thinkers. In the Holy Qur'an, cruelty to self is known independently of cruelty to God. The Qur'anic verses have also informed about two types of soul in human existence, which expresses the dual identity of man. Inspired by the Qur'anic verses, Islamic thinkers have pointed out the meaning of this dual identity and the inner conflict of man and have provided a rational explanation of the dual identity in human existence. By proving the dual identity in human existence, man's cruelty to himself becomes understandable without the need for reference or interpretation, and the challenge of orientalist is answered.

**Keywords:** Self-Oppression, Dualism, Single Identity, True "I".



This is an open access article under the CC- BY 4.0 License ([Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)).



<https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.137047.1857>

## مقاله پژوهشی

# چالش معناشناختی ظلم به نفس در قرآن در نگاه ایزوتسو و حورانی

سید محمد اکبریان

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ایران

m.akbarian@isca.ac.ir

## چکیده

شناخت معنای ظلم به نفس به تبیین روان‌شناختی از هویت دوگانه در انسان نیاز دارد که یکی از آن دو ظلم می‌کند و به آن رضایت دارد و به دیگری ظلم می‌شود و از آن ناراضی است. اجتماع این دوگانگی در وجود یک انسان برای قرآن‌پژوهان غیر مسلمان با اشکال مواجه شده است. برای حل مشکل، ایزوتسو معنای «ظلم به نفس» را به «ظلم به خدا» ارجاع کرده و جورج حورانی، معنای ظلم به نفس را به خطا و آسیب به خود تأویل کرده و آیات قرآن را به این معنا دانسته است. هر دو دیدگاه برخلاف ظاهر آیات قرآن و دیدگاه اندیشمندان اسلامی است. در قرآن کریم، ظلم به نفس مستقل از ظلم به خدا شناخته شده است. آیات قرآن هم از دو نوع نفس در وجود انسان خبر داده‌اند که بیان‌کننده هویت دوگانه انسان است. با الهام از آیات قرآن، اندیشمندان اسلامی به معنای این هویت دوگانه و نزاع درونی انسان اشاره کرده و به تبیین عقلانی از هویت دوگانه در وجود انسان پرداخته‌اند. با اثبات هویت دوگانه در وجود انسان، ظلم انسان به نفس خود، بدون نیاز به ارجاع یا تأویل‌گرایی فهم‌پذیر می‌شود و چالش خاورشناسان پاسخ می‌یابد.

**واژگان کلیدی:** ظلم به نفس، دوگانه‌انگاری، هویت یگانه، «من» حقیقی.

## ۱- طرح مسئله

این میان برخی از این مفاهیم توجه آنها را بیش از سایر مفاهیم اخلاقی به خود جلب کرده و درباره آنها مباحث مستقلی ارائه کرده‌اند که از جمله آنها مفهوم ظلم در قرآن است. کوین راینهارت<sup>۱</sup> با اشاره به کاربرد بسیار زیاد لفظ ظلم با مشتقات آن در قرآن، آن را پرسامدترین واژه‌های ناظر به کارهای غلط (ردیلت اخلاقی) می‌داند و با اشاره به مباحث بسیار زیاد صورت‌گرفته بر محور این واژه از سوی خاورشناسان، معنای آن را پیچیده و بحث‌برانگیز

تهذیب اخلاق بشر یکی از محورهای اساسی تعالیم آیات قرآن و از اهداف اصلی ارسال پیامبران و نزول قرآن شناخته شده است (جمعه: ۲/۶۲) و شناخت نیکی‌ها و بدی‌های اخلاقی (فضایل و رذایل) و راه کسب آنها از سوی انسان، یکی از نیازهای اصلی برای دستیابی به این هدف است. قرآن‌پژوهان غیر مسلمان که موضوع تحقیق خود را قرآن و معارف آن قرار داده‌اند، یکی از مباحث اصلی آنان، بررسی مفاهیم اخلاقی در قرآن بوده است. در

<sup>۱</sup> Kevin Reinhart

می‌داند (مک اولیف، ۱۳۹۲، ص ۱/۱۴۱). توشی‌میکو /ایزوتسو<sup>۱</sup> بیان می‌کند اگر این واژه یکی از مهم‌ترین واژه‌های ارزشی منفی در قرآن دانسته شود، سخنی به گزاف گفته نشده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱). او دربارهٔ این واژه در قرآن، دیدگاه خاص و مباحث متفاوتی بیان داشته است. پیش از او جورج حورانی<sup>۲</sup> یک نوشتار مستقل به بررسی مفهوم «ظلم به خود» در قرآن اختصاص داده و معتقد شده است مفهوم ظلم به نفس در قرآن ما را به چالش دوگانه‌انگاری مواجه می‌کند که رفع‌شدنی نیست؛ بنابراین، تلاش کرده است ظلم به نفس در قرآن را به معنای دیگر تأویل کند. کسانی چون ایزوتسو و راینهارت که به موضوع ظلم به نفس پرداخته‌اند، تحت تأثیر همین مشکل جورج حورانی، دیدگاهی برخلاف ظاهر آیات و مفسران اسلامی داشته‌اند. چالش ایجادشده برای خاورشناسان در حالی است که این مسئله یا برای اندیشمندان و مفسران مسلمان اصولاً مطرح نبود یا آن را به روشنی و بدون اشکال تبیین کرده‌اند.

### الف. پیشینه پژوهش

بسیاری از نوشتارهای اندیشمندان مسلمان به موضوع ظلم در قرآن پرداخته‌اند که یا به صورت اثر مستقل به نگارش درآمده‌اند؛ مانند کتاب پژوهشی در مفهوم ظلم در نگاه قرآن با رویکرد فقهی و اخلاقی یا کتاب نکته‌های قرآنی درباره ظلم و ستم، یا در ضمن آثار اخلاقی در بررسی مفاهیم اخلاقی یا در ضمن تفاسیر آمده است. کتاب مستقل دربارهٔ ظلم به نفس در قرآن نیز با عنوان ظلم به نفس از منظر قرآن کریم نگارش شده است. بخش نخست آثار که دربارهٔ مفهوم کلی ظلم باشد، ارتباط با موضوع تحقیق ندارد و کتاب با عنوان مستقل ظلم به نفس در قرآن نیز به دیدگاه خاورشناسان و چالش مدنظر در این نوشتار پرداخته است. اصولاً مشکلی که

خاورشناسان با آن مواجه بودند، برای نویسندگان و مفسران مسلمان مطرح نبوده است؛ به همین دلیل، نوشتاری (کتاب یا مقاله) دیده نشد که به طرح این مشکل پردازد و در مقام پاسخ آن برآید. تنها یک مقاله با ارتباط بسیار اندک در موضوع حاضر با عنوان «معناشناسی واژه ظلم در قرآن با تکیه بر نظریه ایزوتسو» وجود دارد که تفاوت بنیادین با نوشتار حاضر دارد. مقاله مذکور بر مباحث لغوی و استفاده از روش ایزوتسو در معناشناسی تأکید دارد. این مقاله علاوه بر اینکه تنها از ایده و روش ایزوتسو سخن گفته است، حتی به مشکل ظلم به نفس در دیدگاه ایزوتسو یا تحلیل از دیدگاه او در این مسئله هم اشاره نکرده است. ضمن آنکه هیچ اشاره به دیدگاه تأویل‌گرایی جرج حورانی نیز ندارد. در عین حال در آثار استاد مطهری بی‌آنکه بخواهد به طرح دیدگاه خاورشناسان یا نقد آنها پردازد، مطالب سودمندی در برون‌رفت از چالش موجود در این موضوع وجود دارد که در نوشتار حاضر از آن بهره گرفته شد.

### ظلم در لغت

ظلم در مقابل عدل قرار می‌گیرد و چون عدل به معنای قرارگرفتن هر چیز در جای خود معنا شده، ظلم نیز در لغت به معنای «وضع الشی فی غیر موضعه؛ یعنی «قراردادن چیزی در غیر جای خود» آمده است (أزهری، ۱۴۲۱، ص ۲۷۴/۱۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۶/۴) و گفته شده است که بیشتر اهل لغت همین معنا را ذکر کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۷/۱۷). به همین معنای لغوی در تقابل میان عدل و ظلم در تفاسیر نیز اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۳/۱؛ حیدر آملی، ۱۴۲۲، ص ۲۳۳/۳، ۲۰۵/۴؛ حقی برسوی، ص ۲۸۷/۳). علاوه بر آن، ظلم به معنای تجاوز از حق نیز گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷). تجاوز به ملک غیر و از حد و اندازه گذشتن نیز ظلم دانسته شده است؛ به همین دلیل گفته‌اند ظلم دربارهٔ خدا معنا ندارد؛ زیرا همه چیز در ملک

<sup>۱</sup> Toshihiko Izutsu

<sup>۲</sup> George Hourani

دفاعی برای آن متصور نبوده است، آن را به معنای ظلم به خداوند ارجاع می‌دهد.

دلایل او برای این دیدگاه دو چیز است؛ یکی استشهاد به آیات قرآن و دوم عقیده مبنایی که درباره مفاهیم اخلاقی به‌طور کلی بیان داشته است که شامل مفهوم ظلم نیز می‌شود.

او در استشهاد به آیات قرآن این‌گونه سخن می‌گوید که اگر انسان مرتکب گناه و برخلاف فرمان الهی شود، عذاب الهی را در دنیا و آخرت بر خود هموار کرده است؛ پس با سرپیچی از فرمان الهی و گناه بر خود ستم روا داشته است (همان)؛ بنابراین، در اینجا که مفهوم ظلم به نفس در قرآن آماده، در واقع همان سرپیچی از فرمان خدا و ظلم به خداوند است.

او همچنین برای ارجاع «ظلم به نفس» به «ظلم به خدا» و تأیید معنای مدنظر خود، از آیاتی شاهد می‌آورد که در آنها از حدود الهی سخن گفته شده و تجاوز انسان از حدود الهی با لفظ ظلم یاد شده است (همان، ص ۳۳۶-۳۳۸). او معتقد است در صورت انجام گناه، یک شخص اگرچه آسیب به خود رسانده است، چون از قانون و دستور الهی مبنی بر آسیب‌نرساندن به خود سرپیچی کرده، پس قانون الهی را نادیده گرفته و بر خداوند ظلم کرده است. شاهد دیگر او، آیاتی است که بیان کرده انسان به دلیل نافرمانی از خداوند یا تجاوز از حدود و مقررات الهی، عذاب دنیا و آخرت را برای خود فراهم می‌کند؛ بنابراین، عذاب‌کردن خداوند را نیز تأییدی بر ظلم انسان به خدا می‌داند (همان، ص ۳۳۲-۳۳۵).

دلیل دوم ایزوتسو مبنای خاص او است که درباره رابطه مفاهیم اخلاقی و دینی بیان داشته است که نتیجه آن ارجاع «ظلم به نفس» به «ظلم به خدا» خواهد بود. او معتقد به جدایی مفاهیم اخلاقی و دینی (اعتقادی) از یکدیگر نیست. تمام مفاهیم اخلاقی به عقیده او در ذیل مفهوم کفر و ایمان قرار می‌گیرند و کفر و ایمان، اساس تقسیم فضایل و رذایل اخلاقی در قرآن است. مفهوم ایمان

او است و تجاوز به ملک غیر برای خدا معنا ندارد (زبیدی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۷/۱۷).

### اقسام ظلم در قرآن از دیدگاه خاورشناسان

در آیات قرآن به سه نوع ظلم اشاره شده است. ظلم به دیگران (انسان و غیر انسان)؛ مانند «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری: ۴۲/۴۲)؛ ظلم به خداوند، مانند «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا» (انعام: ۱۵۷/۵) و مانند «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ» (یونس: ۱۷/۱۰) و ظلم به خود (ظلم به نفس) مانند «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ» (نحل: ۲۸/۱۶) و مانند «مِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر: ۳۲/۳۵).

برخی از خاورشناسان که به مفهوم ظلم در قرآن توجه کرده و درباره آن بحث کرده‌اند، به وجود دو نوع ظلم اول در قرآن اذعان داشته و آن را پذیرفته‌اند؛ اما درباره ترسیم معنای ظلم به نفس با مشکل مواجه شده‌اند؛ به همین دلیل، برخی آن را به ظلم به خدا ارجاع کرده‌اند و برخی دیگر در صدد تأویل معنای ظلم به نفس برآمده‌اند؛ بنابراین، دو دیدگاه در اینجا وجود دارد: دیدگاه ارجاع و دیدگاه تأویل.

### ۱. دیدگاه ارجاع

ایزوتسو که کتاب مستقلی درباره مفاهیم اخلاقی به نگارش در آورده، به‌طور مشخص درباره ظلم این دیدگاه را طرح کرده و معتقد است: براساس آیات قرآن نیز ظلم تنها از دو جهت امکان وقوع دارد؛ یکی از جانب انسان نسبت به خداوند و دیگری از جانب انسان نسبت به انسان (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۵)؛ بنابراین، او اصولاً امکانی برای وقوع ظلم به نفس باور ندارد؛ البته او به وجود مفهوم ظلم به نفس در قرآن اذعان دارد و آیات آن را هم ذکر می‌کند؛ اما به دلیل آنکه معنای صحیح و قابل

قرآن را بر دو قسم دانسته‌اند؛ یکی ظلم به خود و دیگری ظلم به انسان‌های دیگر (فخر رازی، ۱۴۲۰، ص ۳۲۱/۸؛ ابن‌عادل، ۱۴۱۹، ص ۶۱۱/۵)؛ بنابراین، هر دو گروه، ظلم به نفس را مستقل دانسته و آن را به نوع دیگر ارجاع نکرده‌اند.

## ۲- ارجاع تمام ظلم‌ها به یک نوع

طبق دلیل ایزوتسو، براساس آیات، باید تنها یک قسم ظلم وجود داشته باشد و آن هم ظلم به خدا باشد، نه دو قسم. چون انسان در جایی که به انسان‌های دیگر ظلم می‌کند، از قانون و دستور خداوند که فرمود به دیگران ظلم نکنید، تجاوز کرده و براساس دلیل ایزوتسو، تجاوز از دستور خداوند، ظلم به خدا است. پس تمام انواع ظلم انسان، ظلم به خدا است. در این صورت تقسیم ظلم از سوی ایشان به دو قسم؛ ظلم به خدا و ظلم به دیگران موجه نخواهد بود.

## ۳- لزوم ارجاع «ظلم به خدا» به «ظلم انسان به خود»

برخلاف ایده ایزوتسو، طبق آیات قرآن ما می‌توانیم تمام انواع ظلم را به ظلم به نفس (خود). بازگردانیم نه ظلم به خداوند؛ زیرا در جایی که انسان به دیگران ظلم می‌کند یا از قانون الهی سرپیچی می‌کند، خود را از سعادت و کمال محروم کرده و به خود ستم کرده است. در یکی از آیات به صراحت آمده است که تجاوز از حریم و قانون الهی، نه ظلم به خدا بلکه ظلم به خود است. «وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (بقره: ۵۷/۲). درست است که انسان در اینجا حق خداوند و تکلیف الهی را نادیده گرفته است، اما در واقع در این مورد به خودش ظلم کرده و حق نفس و جانس را ادا نکرده است. آیه مذکور در واقع بیان یک قاعده کلی است و فقط مربوط به حکم یا دستور خاصی از سوی خداوند نیست و در تمام مواردی که انسان مرتکب گناه یا

در رأس شبکه فضایل اخلاقی و فضایل دیگر در ذیل آن قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۱۶). در سوی دیگر در رأس شبکه رذایل اخلاقی، کفر قرار دارد. بر همین اساس رذایل اخلاقی بسیاری مانند بطر، ناسپاسی، بغی، کبر، طغیان، خیانت، فسق، ظلم، تجاوز از حدود و اسراف را برمی‌شمارد که در ذیل شبکه معنایی کفر شناسایی می‌شوند (همان، ص ۲۳۹-۳۵۹)؛ بنابراین، وقتی «ظلم» به معنای عام آن در قرآن، در شبکه معنایی کفر معنا شود، «ظلم به نفس» نیز به «ظلم به خدا» ارجاع می‌شود.

راینهارت نیز بدون آنکه دلایل ایزوتسو را بیان کند، به همان عقیده گرایش داشته و بیان کرده است که: «ظلم به خود با توجه به الزاماتی که در رابطه میان خدا و انسان هست، ممکن است» (مک اولیف، ۱۳۹۲، ص ۱۴۱/۱)؛ بنابراین، او نیز امکان وقوع «ظلم به خود» را در ارتباط با «ظلم به خدا» دیده است.

## الف: بررسی و نقد دلیل اول (استشهاد به آیات).

در بررسی دیدگاه ایزوتسو دو دلیل او به صورت مستقل باید بررسی شود.

دلیل اول او در استشهاد به قرآن در بیان عقیده ارجاع، با چند اشکال مواجه می‌شود.

## ۱- تقابل با ظاهر آیات و دیدگاه مفسران

این دیدگاه هم در تقابل با ظاهر آیات قرآن است و هم با دیدگاه مفسران اسلامی. ظاهر آیات همان‌گونه که در ابتدا بیان شد از سه نوع ظلم به صورت مستقل سخن گفته است که ظلم به نفس یک قسم و مستقل از دو قسم دیگر است؛ بنابراین، آیات قرآن با دیدگاه ارجاع سازگار نیست. مفسران مسلمان نیز با توجه به همین آیات، ظلم به نفس را مستقل از اقسام دیگر دانسته و آن را به ظلم به خدا ارجاع نکرده‌اند؛ البته آنها در بیان اقسام ظلم دو گروه شده‌اند؛ عده‌ای بر وجود هر سه نوع ظلم مذکور در آیات قرآن تصریح کرده‌اند (میبدی، ۱۳۷۱، ص ۶۸۲/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ص ۵۴۲/۳). گروهی دیگر ظلم در

خدایا، ما بر خویش ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشی و به ما رحمت و رأفت نفرمایی سخت از زیانکاران خواهیم بود» (اعراف: ۲۳/۷) و آیه مبارکه «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغْفَرَ لَهُ؛ (آنگاه موسی) گفت: ای خدا، من بر خویش ستم کردم. تو از من در گذر، خدا هم از او در گذشت» (قصص: ۱۶/۲۸). در این آیات، ظلم بر خود نمی‌تواند گناه و تجاوز از حریم الهی باشد؛ زیرا پیامبران الهی معصوم از گناه هستند و مرتکب معصیت و گناه نمی‌شوند؛ بنابراین، ظلم در این موارد به معنای گناه نیست؛ بلکه فقط آسیب‌رساندن به خود و دریافت آثاری است که آنان با عمل خود بر خود روا داشتند و دستور الهی در داستان آدم و حوا و داستان حضرت موسی در این دو آیه نیز فرمان ارشادی است که مخالفت با آنها گناه نیست. شواهد آن هم در تفسیر آیات سوره بقره و سوره طه بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۸-۲۷۹).

وقتی فرمان خداوند ارشادی باشد، مخالفت با آن گناه نیست و وقتی گناه نباشد، عذابی که خداوند به گناهکاران وعده داده است، شامل چنین مواردی نمی‌شود؛ پس این موارد ظلم به نفس هست؛ اما نه عذابی از طرف خداوند هست و نه تجاوز از فرمان مولوی خداوند؛ بنابراین، ارجاع «ظلم به نفس» به «ظلم به خداوند» در این موارد اصلاً صحیح نیست؛ حتی اگر در موارد دیگر پذیرفته باشد.

ب- بررسی و نقد دلیل دوم (جدایی مفاهیم اعتقادی و اخلاقی).

یکی از اشکالات مهم مبنای ایزوتسو در طبقه‌بندی یکسان مفاهیم اعتقادی و اخلاقی که موجب شده است مفهوم ظلم در زیر مجموعه کفر قرار گیرد، نادیده‌گرفتن تقسیم‌بندی علوم اسلامی است. ادعای او این است که «فکر اسلامی در مرحله قرآنی آن، تفاوتی میان دین و اخلاق نمی‌گذارد» (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۵۲۲)؛ اما این ادعا نه تأیید قرآنی دارد و نه با تقسیم علوم دینی به سه علم اخلاق، اعتقادات و فقه در آثار اندیشمندان اسلامی

نافرمانی از دستور خداوند شود، یا حتی به دیگران ظلم کند و حق دیگران را پایمال کند، بر خویشتن ستم روا داشته است.

این معنا مورد توجه و تأیید برخی لغت‌دانان و مفسران اسلامی نیز قرار گرفته است. در بحث از مفردات آیات قرآن پس از اشاره به سه قسم ظلم در قرآن آمده است: «همه این اقسام سه‌گانه درحقیقت ظلم به نفس است؛ چون در همه این موارد اول انسان به خود ظلم می‌کند» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷)؛ یعنی در هر نوع ستم بر دیگران یا در عصیان و نافرمانی از خداوند یا حتی شرک و مانند آن، هر شخص به خود ستم روا کرده است و زیان آن متوجه خود انسان می‌شود؛ حتی جایی که به دیگران زیان می‌رساند و ستم می‌کند، زیان آن متوجه خود اوست (کاشانی، ۱۳۵۱، ص ۱۹۶/۱؛ صابونی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷/۳). همچنین، وقتی که حق ربوبیت و بندگی خدا را به جای نمی‌آورد و آیات الهی را تکذیب می‌کند، خود را از خیر، کمال و سعادت بازداشته و به خود ستم کرده است. در روایت هم آمده است خداوند عزیزتر از آن است که کسی بتواند به او ظلم کند (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۴۶/۱)؛ بنابراین، ظلم انسان‌ها تنها به خود است.

#### ۴- ظلم به خود در فرمان ارشادی خداوند

دلیلی که ایزوتسو بیان می‌کند شامل تمام آیات ظلم به نفس نمی‌شود. در برخی از موارد ظلم به نفس، تجاوز از تکلیف دینی و فرمان مولوی خداوند نیست تا بخواهیم آن را به ظلم به خداوند ارجاع دهیم. در چنین مواردی، فرمان خداوند ارشادی است که تکلیف دینی متوجه انسان نمی‌کند، جز ارشاد به آنچه حکم عقل است؛ بنابراین، حتی با فرض پذیرش استدلال و استشهاد او به آیات در موارد دیگر، برخی از موارد ظلم به نفس از آن خارج است.

ازجمله موارد، آیه مبارکه «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» است که گفتند:

که تحت تأثیر آیات و روایت دینی صورت گرفته، سازگار است.

برخی مفسران با توجه به برشمردن آیاتی از قرآن یادآور شدند که در نگاه کلی آیات، قرآن به سه قسم علم راهنمایی می‌کند: توحید (اعتقادات) که شناخت خالق و مخلوقات است و تذکیر (اخلاق) که تصفیه ظاهر و باطن است و احکام که تکالیف دینی است (زرکشی، ۱۴۱۰، صص ۳۱/۱ و ۱۱۰؛ سیوطی، صص ۲/۲۶۵ و ۴۵۴). این وجوه سه‌گانه شناختی در آیات قرآن، با ابعاد سه‌گانه شناختی، عاطفی و کنشی انسان سازگار و منطبق است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

در روایات دینی این اقسام به طور روشن‌تری بیان شده‌اند. روایت مشهور از پیامبر(ص) که فرمود: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ أَيْةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (ابن ماجه، بی‌تا، ص ۲۱/۱).

بر اساس این روایت و روایات مشابه، اندیشمندان مسلمان از دیرباز آموزه‌های دین اسلام را به سه بخش اصلی و متمایز اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عملی طبقه‌بندی کرده‌اند (مصطفوی فرد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۵). اصول کافی کلینی بیش از هزار سال قبل بر مبنای این ساختار سه‌گانه، روایات را اول به اصول دین، دوم به دستورات اخلاقی و جلد‌های بعدی را با عنوان فروع کافی به فروع دین و فقه اختصاص داده است.

با توجه به جدایی اخلاق از اعتقادات دینی، نمی‌توان تمام مفاهیم اخلاقی و دینی (اعتقادی) را در یک علم و در یک طبقه جای داد و بر اساس آن، ظلم را با کفر پیوند داد و ظلم به نفس را همان کفر و شرک قرار داد و نتیجه گرفت ظلم به نفس، همان ظلم به خدا است.

## ۲- دیدگاه تأویل

به نظر می‌رسد عقیده ایزوتسو در دیدگاه اول بر عدم امکان وقوع ظلم به نفس، به دلیل اشکال معنایی ظلم به نفس باشد که در این دیدگاه دوم طرح شده است. این

دیدگاه که از سوی جورج حورانی در یک مقاله مستقل قبل از دیدگاه ایزوتسو طرح شده، ظلم به نفس را دارای چالش معناشناختی دانسته و معتقد است ظلم به معنای واقعی خود آنگونه که در سنت اخلاق ارسطویی بیان شده است، نمی‌تواند درباره خود انسان صادق باشد. به همین دلیل، معتقد است مهم‌ترین چالش در موضوع ظلم در قرآن، مربوط به ظلم به نفس است و حل آن را نیز مشکل و پیچیده است (Ibid: 49-50). او معتقد است ظلم به معنای اصلی خود نمی‌تواند درباره خود انسان صادق باشد و باید به ناچار معنای آن تأویل شود. مشکل اساسی در اینجا لزوم وجود دو طرف (انسان) در تحقق معنای ظلم است و این معنا درباره یک شخص نمی‌تواند درست باشد.

به عقیده او، ظلم یک معنای مشخصی دارد که ارسطو آن را اخلاق نیکوماخوس بیان داشته و پذیرفته شده همگان قرار گرفته است. بر طبق این معنا «ظلم به معنای اخلاقی آن، عملی غیر عادلانه است که دست‌کم باید دو شخص درگیر آن باشند؛ کسی که ظلم می‌کند و آنکه ظلم می‌شود. بر طبق سنت ارسطویی از معنای ظلم اخلاقی، ناممکن است این دو نفر یکی باشند و کسی به نفس خود ظلم کند. کسی که ظلم می‌کند نسبت به آن رضایت و موافقت دارد و آنکه ظلم می‌شود، مورد رضایت او نیست و یک عمل نمی‌تواند هم مورد رضایت شخص باشد و هم نباشد؛ بنابراین، نمی‌تواند ظلم از طرف یک شخص علیه خود باشد» (Ibid: 50-52)؛ ضمن آنکه هیچ تصویر روشن از روانشناسی دوگانه‌انگاری در قرآن وجود ندارد که بتواند این معنا (ظلم به نفس) را توضیح دهد (Ibid: 54).

او پس از طرح مشکل برای رفع آن معتقد است باید معنای ظلم را در «ظلم به نفس» تأویل به معنای دیگر کرد. معنای تأویلی پیشنهادی او، خطا نسبت به خود و آسیب به خود است. او در عین حال که اذعان دارد این معنای پیشنهادی به صراحت از معنای ظلم به خود در قرآن

شبهات دارد، متمایز با آن است. در اینجا به ماهیت دوگانه در خود نفس نیاز است تا بتوان ظلم انسان به خود را موجه ساخت؛ بنابراین، فرض پذیرش دوگانگی نفس و بدن از سوی حورانی نیز نمی‌تواند چالش ظلم به نفس را برطرف کند؛ زیرا او تنها راه حل مشکل را در توضیح روانشناسانه‌ای از تفاوت ماهوی در وجود انسان می‌داند که مربوط به نفس انسان می‌شود. این تفاوت ماهوی باید بتواند دو هویت متمایز وجود انسان را تبیین کند که یکی ظلم می‌کند و دیگری ظلم می‌شود؛ اما این تمایز ماهوی با پذیرش دوگانگی نفس و بدن حاصل نمی‌شود. درست است که با فرض پذیرش دوگانگی نفس و بدن، ظلم یک شخص به بدن و جسم خود می‌تواند معقول باشد؛ یعنی نفس انسان، حق بدن را به‌جا نیاورد و آنچه برای بدن و رشد آن لازم است، فراهم نیاورد؛ اما این ظلم به نفس شمرده نمی‌شود.

ظلم بدن به نفس نیز نمی‌تواند معقول باشد؛ زیرا بدن و جسم هویت فعال مستقل از بدن ندارد تا بتواند به نفس ظلم کند. بدن هویت متمایز از نفس و روح است؛ اما فاعل مستقل نیست؛ یعنی نمی‌تواند بدون روح و نفس، فعلی انجام دهد؛ به همین دلیل، با مفارقت روح و نفس از بدن، هیچ تحرک یا فعلی نخواهد داشت. در واقع نفس و روح، همان صورت نوعیه انسان است که منشأ تمام آثار و افعال است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، صص ۸۶ و ۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۲/۲). هر نوع فعل و کاری از بدن به اراده نفس تحقق می‌پذیرد و اگر ظلمی از سوی بدن به نفس صورت گیرد، آن هم ظلم نفس به خود است.

#### راه حل چالش ظلم به نفس

مشکل ایجادشده برای خاورشناسان در معنای ظلم به نفس در قرآن در حالی است که اصولاً در آثار اندیشمندان مسلمان یا اصلاً طرح نشده، یا مشکل و چالش جدی ایجاد نکرده، یا کاملاً حل شده است. هویت دوگانه مفروض در معنای ظلم به نفس، در آیات قرآن شناسایی

حاصل نمی‌شود، معتقد است این معنا ارتباط نزدیکی با ظلم به نفس دارد و با مجموع آیات نیز سازگارتر است و از این آیات می‌توان استنباط کرد (Ibid: 55). ظلم به معنای زیان و آسیب تشخیص بیشتری دارد؛ اما چون از ناحیه انسان ایجاد می‌شود، خطا نیز بر آن حاکم است. در این صورت آسیب‌زدن به خود به‌خوبی دو طرف را پوشش می‌دهد (Ibid: 56).

او در بیان علت اینکه چرا قرآن برای بیان معنای آسیب به خود و خطاکاری انسان از لفظ ظلم استفاده کرده است، می‌گوید: «این تأویل بدان معنا نیست که قرآن در به‌کارگیری این الفاظ اشتباه کرده است؛ بلکه با توجه به کاربرد زبان عربی در زمان خود، این معنا را با لفظ «ظلم» به زبان شاعرانه بیان کرده است» (Ibid: 56).

چالش اساسی که حورانی در مسئله ظلم به نفس با آن مواجه است، مشکل تصور دوگانگی انسان است که به‌عنوان یک چالش، همیشه به‌نوعی در سابقه فکری اندیشمندان وجود داشته است.

#### چالش دوگانه‌انگاری

اندیشمندان از دیرباز به اندیشه دوگانه‌انگاری درباره ماهیت انسان توجه داشته‌اند؛ اما این دوگانه‌انگاری درباره نفس و بدن یا ذهن و بدن جریان داشته است. نخستین‌بار ایده تمایز و دوگانگی نفس و بدن را افلاطون از زبان سقراط و در محاوره فیدون آن را طرح کرده است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۹۷/۱-۴۹۸). ارسطو با بیان این مسئله که بیشترین اختلاف در میان فیلسوفان درباره جسمانی بودن یا نبودن (تمتایز بودن) است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۱)، ایده افلاطون را مبنی بر تمایز میان نفس و بدن و غیر جسمانی بودن نفس، تأیید می‌کند (کاپلسون، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳/۱). برخی اندیشمندان و به‌طور ویژه رفتارگرایان، کارکردگرایان و فیزیکالیسم، به این ایده در قرن بیستم انتقاد کرده‌اند (سر، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

دوگانه‌انگاری مدنظر، اگرچه با دوگانگی نفس و بدن



شده و حل مشکل در دیدگاه اندیشمندان اسلامی نیز با الهام از همین آیات است که ابعاد مختلف حل این مشکل در ادامه بیان شده است.

### الف- هویت دوگانه در قرآن

در بسیاری از آیات قرآن به هویت دوگانه برای نفس که در تضاد با یکدیگرند، اشاره شده است. در یک سو در آیات قرآن از وجود نفسی در انسان خبر می‌دهد که به بدی فرمان می‌دهد: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ؛ یوسف: ۵۳/۱۲». این نفس همان‌گونه که در روایات دینی آمده است، دشمن خود انسان، بلکه بدترین دشمن انسان است: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ» (ورام، ۱۴۱۰، ص ۵۹/۱). در این سو با چنین نفسی که دشمن است، باید دشمنی کرد؛ اما در سوی دیگر، خداوند از نفسی در وجود انسان خبر می‌دهد که باید آن را دوست بداریم و آن را از آسیب حفظ کنیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶/۶۶). این نفس همان چیزی است که به خود انسان معنا شده است. درباره همین نفس در آیه دیگر فرمان داده شده است که از آن مراقبت کنیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵/۵). پس در آیات قرآن از دو نفس با مفاهیم متضاد (خوب و بد) خبر داده است که هر دو در درون انسان و مربوط به هویت انسان واحد است. این هویت دوگانه، همان‌گونه که در آیات مشخص شده است، برای نفس انسان است، نه برای نفس و بدن.

این دو هویت به گونه‌ای است که می‌تواند نزاع درونی و امکان ظلم یکی به دیگری را نیز تبیین کند.

### ب- دو فرض در ظلم به نفس

انسان دارای حب ذات و به‌طور طبیعی به دنبال جلب منفعت برای خود است؛ اما ظلم ضرر و زیان رساندن است. چگونه موجودی که به دنبال جنب منفعت است به خود آسیب می‌زند. آیا می‌تواند انسان بدخواه خود باشد.

در پاسخ، فرض‌ها و صورت‌های مختلف طرح‌شدنی است. پاسخ اولیه، علت را خطاکار بودن انسان می‌داند. در چنین جایی «ظلم به خود» نیست. ظلم به خود در جایی است که انسان از روی عمد به خود ظلم کند؛ اما اگر از روی ناآگاهی باشد، ظلم به خود تلقی نمی‌شود. ممکن است انسان به تصور خیرخواهی برای خود به خود آسیب رساند. بسیاری از سختی‌ها و زیان‌های انسان‌ها مواردی است که انسان با فکر و نیت خیرخواهی برای خود فراهم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۲/۱۱۶).

این فرض طرح‌شده (آسیب به خود از روی خطا) همان معنای تأویلی بود که حورانی برای رفع چالش پیشنهاد داد و پایان اندیشه او بود؛ اما این تنها یک فرض اولیه است؛ زیرا مواردی وجود دارند که «انسان گاهی عالماً عامداً و نه از روی جهالت، به خودش بدی می‌کند و این شگفت‌انگیز است» (همان، ص ۱۱۷). این مورد شگفت همان موضع چالش‌برانگیز مسئله و معنای اصلی ظلم به نفس است.

### ج- چگونگی ظلم به نفس

هویت دوگانه‌ای که پیش از این در آیات قرآن بیان شده است، زیربنای تبیین چگونگی ظلم به نفس را فراهم می‌آورد. این هویت دوگانه مربوط به تعدد و تضاد قوای نفس انسان است که به قوه از وجود انسان را فاعل و قوه دیگر را قابل قرار داده است.

مهم‌ترین قوای نفس که تضاد در آن واقع می‌شود، قوه عقل از یک سو و قوه شهوت از سوی دیگر است. ظلم بر انسان در جایی واقع می‌شود که قوه شهوت بر قوه عقل غالب شود و حق عقل که معرفت و آگاهی و سپس اطاعت و پیروی از معرفت عقلی است، توسط شهوت پایمال شود و انسان براساس خواست عقل رفتار نکند و این همان ظلم به خود است (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

در چنین مواردی ممکن است شخص تصور فایده و سود برای خود کند؛ مانند اینکه کالایی را با دروغ و

ظلم به خود بیان شد؛ بنابراین، حتی از نگاه سنت ارسطویی به مسئله ظلم، موضوع ظلم انسان به خود معنادار است و هیچ مشکل معنایی یا وقوعی ندارد.

#### و: ظلم به نفس در تضاد «من»های وجود انسان

تبیین هویت دوگانه، با طرح موضوع «من» دوگانه حیوانی و انسانی در وجود انسان نیز تصورشدنی است. برتری این تبیین نسبت به پیشین در آن است که در اینجا کاملاً با دو هویت جداگانه مواجه هستیم که از آنها تعبیر به دو «من» در وجود انسان می‌شود. تضاد و کشمکش دو «من» در انسان، همان تضاد دو هویت وجود انسان را به نمایش بگذارد. تمثیل تضاد مجنون و شتر در اشعار مثنوی نیز بیان‌کننده همین تضاد میان دو «من» وجودی انسان است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۴۵۵/۲۳).

نکته شایان توجه در اینجا آن است که نخست، غلبه یک من بر من دیگر ظلم است. دوم اینکه غلبه من حیوانی بر من انسانی ظلم است، نه بالعکس. سوم اینکه ظلم به من انسانی ظلم به تمام وجود انسان است.

دلیل سخن اول اینکه حق «من» حقیقی پایمال شده و به همین دلیل ظلم تحقق یافته است.

دلیل دوم این است که من حیوانی، من مجازی وجود انسان است. «خود» حقیقی انسان، همان «من» انسانی است. حقیقت وجودی انسان مربوط به جنبه انسانی وجود انسان یا «من» انسانی او است. «من» مجازی، تعبیر به «ناخود» وجود انسان شده است (همان). این «ناخود» همان جنبه مادی وجود انسان است که از بین رفتنی و نابودشدنی است؛ اما «من» حقیقی انسان، جاودان است و این همان است که خداوند از آن به دمیدن روح خود در آن یاد کرده است (همان، ص ۷۲/۳۸)؛ اما دلیل آن این است که ظلم به من حقیقی، ظلم به تمام وجود انسان است؛ چون تمام حقیقت انسان، همان روح و نفس جاودانه انسان است که ماندگار است. در آثار فلسفی نیز بیان شده که تمام حقیقت انسان، صورت نوعی و نفس ناطقه انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸،

تدلّیس، گران‌تر از نرخ واقعی خود به فروش می‌رساند؛ چون تصور می‌کند از آن نفع می‌برد؛ اما در واقع به روح خود آسیب می‌زند و با آگاهی از بدی ظلم و زیان آن برای نفس، مرتکب می‌شود، فرمان عقل خود را نادیده می‌گیرد و به آنها آسیب می‌رساند و ستم می‌کند. در تمام این موارد آگاهانه و به عمد به خود ظلم می‌کند.

#### د- جمع شدن رضایت و عدم رضایت در یک شخص

مشکل چگونگی جمع شدن رضایت و عدم رضایت در یک شخص نیز در اینجا برطرف می‌شود؛ چون دو قوه در انسان، همانند دو شخص متضاد عمل می‌کند. نفس اماره و قوه شهوت انسان نسبت به عملی رضایت دارد؛ با این تصور که برای او نفع دارد یا مطابق با میل آن است؛ اما عقل و وجدان به آن رضایت ندارد و از آن نهی می‌کند. وقتی آن عمل انجام شود، نفس و وجدان انسان با این عمل آسیب می‌بیند و مورد ظلم واقع می‌شود.

این تبیین از تضاد درونی دو هویت متضاد در درون انسان، با مفهوم ظلم در اخلاق ارسطویی نیز سازگار است. در تقابل با این اندیشه که انسان خواسته و دانسته مرتکب بدی نمی‌شود و اگر کسب به بدی عمل معرفت داشته باشد، مرتکب آن نخواهد شد (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۱۲/۱؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۸۳۴/۲). ارسطو به صراحت بیان می‌کند ممکن است انسان نسبت به بدی عمل آگاهی داشته باشد؛ اما به اراده و خواست خود مرتکب آن شود. چنین انسانی ضعف اراده (آکراسیا)<sup>۱</sup> دارد. تبیین او از ضعف اراده، همان تقابل دو قوه عقل و شهوت است. زمانی که انسان ضعف اراده دارد، تابع خواسته میل و شهوت می‌شود و مرتکب چنین عملی برخلاف خواسته و حکم عقل می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳-۳۵۵).

بیان او از ضعف اراده، همان چیزی است که در تبیین

<sup>1</sup> Weakness of Will

ص ۹/۱۸۷).

## نتیجه‌گیری

چالش اساسی که خاورشناسان قرآن‌پژوه در مفهوم «ظلم به نفس» در قرآن با آن مواجه شدند، چگونگی توجیه و امکان ستم‌کردن یک انسان به خود است. برخی مانند ایزوتسو، اصل وجود آن را قابل وقوع نمی‌داند؛ بنابراین، ضمن پذیرش وجود آن در قرآن، معنای آن را به «ظلم به خدا» ارجاع داده و برای این ارجاع دلایل و شواهدی از آیات قرآن ذکر کرده است. شواهد و دلایل او با استفاده از آیات قرآن و سخن اندیشمندان اسلامی نقد شده‌اند. برخی دیگر مانند حورانی با پذیرش معنای ظلم به نفس در قرآن، آن را به معنای زیان و آسیب به خود تأویل کرده‌اند. علت اصلی این تأویل که انصراف «ظلم به نفس» از معنای اصلی است، دست‌نیافتن به تبیین معقولی از هویت دوگانه در انسان است که غیر از دوگانگی نفس و بدن باشد تا بتواند رضایت‌داشتن و رضایت‌نداشتن هم‌زمان یک انسان نسبت به یک عمل را توجیه کند.

معنای ظلم به نفس بدون نیاز به هیچ‌گونه ارجاع به معنای دیگر یا تأویل یا تغییر معنای آن از معنای اصلی خود، با استفاده از آیات قرآن و مباحث اخلاقی است که استاد مطهری در شناسایی دو «من» در وجود انسان تبیین می‌کند. بر اساس این تبیین، ظلم به نفس زمانی واقع می‌شود که در کشمکش دو نیروی متضاد در وجود انسان، یکی نوع نفس (اماره) بر هویت و نفس (من) واقعی انسان فرمان براند و بر آن غلبه یابد. در چنین مواردی، هویت دوگانه وجودی در انسان نیز کاملاً معنادار و توجیه‌پذیر است.

## کتابنامه

القرآن الکریم.

آملی، حیدر بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. محقق: محسن موسوی تبریزی. جلد سوم و چهارم. چاپ سوم.

درواقع باید «من حیوانی» در خدمت «من انسانی» و تکامل آن قرار گیرد؛ زیرا اصل و حقیقت انسان و بقای و جاودانگی برای آن جنبه از وجود انسان است؛ پس اولی فرع دومی است. حال اگر انسان اصل وجود خود را در خدمت فرع قرار دهد یا اصل را فدای فرع کند، چیزی را که جاودان و اصیل است، فدای فانی و غیر اصیل کند، به خود ستم کرده است؛ اما به خدمت گرفتن بدن و جسم برای وجود اصیل، ظلم شمرده نمی‌شود. این به آن معنا نیست که جسم انسان به خاطر روح نادیده گرفته یا نابود شود. این هم ظلم است؛ زیرا معنای ظلم آن است که چیزی در جای خود قرار نگیرد و حق آن برآورده نشود. بر این اساس، ظلم به جسم هم ظلم به جزئی از وجود خود و درواقع ظلم به خود است؛ زیرا در هر حال آن روح جاودانه در لباس تن قرار دارد و با ابزار تن تکامل می‌یابد؛ پس هر گونه ظلمی به جسم و بدن نیز می‌تواند آسیبی به روح جاودان و من حقیقی وجود انسان باشد. درحقیقت «ظلم به بدن» به‌عنوان ابزار تکامل به «ظلم به نفس» انسان باز می‌شود.

مفهوم «خود» را باختن<sup>۱</sup> و «خود» را فراموش کردن<sup>۲</sup> که در آیات قرآن بیان شده، اشاره به همان «من» حقیقی وجود انسان است که «نفس» و «من» اصلی وجود انسان را همان جنبه انسانی و ملکوتی انسان دانسته است. بی‌تردید این «خودی» که فراموش می‌شود، جنبه مادی وجود انسان نیست که هر روز هر انسانی با آن سر و کار دارد و به آن مشغول است و با پوشاندن آن از سرما و گرما و سیر کردن دائمی آن و فراهم کردن هر آنچه نیاز دارد، از آن مراقبت دارد؛ بلکه همان «من» حقیقی است که پیش از این بیان شد.

<sup>۱</sup> قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ؛ زمر: ۱۵/۳۹.  
<sup>۲</sup> وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ حشر: ۱۹/۵۹.

- قم: نور علی نور.
- ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). اللباب فی علوم الكتاب. جلد پنجم. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی تا). سنن ابن ماجه. جلد اول. بیروت: دار الفکر.
- ارسطاطاليس. (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ارسطاطاليس. (۱۳۷۸). درباره نفس. ترجمه علی مراد داودی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حکمت.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. جلد چهاردهم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ سوم. جلد اول. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فروزان.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). تفسیر روح البیان. جلد سوم. لبنان: دار الفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. محقق: صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیه.
- زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. مصحح: علی شیری. جلد هفدهم. بیروت، دار الفکر.
- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. محقق: جمال حمدی ذهبی. جلد اول. بیروت: دار المعرفه.
- سر، جان. آر. (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم. ترجمه امیر دیوانی. قم: بوستان کتاب.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن. محقق: فواز احمد زمرلی. چاپ دوم. جلد دوم. بیروت: دار الکتب العربی.
- صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). صفوه التفاسیر. جلد سوم. بیروت: دار الفکر.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. جلد نهم. قم: مکتبه المصطفوی.
- شرح الهدایه الاثیریہ. (۱۴۲۲ق). مصحح: محمد مصطفی فولاد کار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نهایه الحکمه. مصحح: غلامرضا فیاضی. جلد دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- المیزان فی تفسیر القرآن. (۱۳۹۰). \_\_\_\_\_ جلد ششم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی. جلد اول. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). جلد هشتم. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. جلد سوم و چهارم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۶ق). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز. چاپ سوم. قاهره: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. جلد اول. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، فتح الله. (۱۳۵۱). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. جلد اول. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. جلد اول. قم:

- Second edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Aristotle. (1999). *About the ego*. Translated by Ali Murad Davoudi. Fourth edition. Tehran: Hekmat.
- Azhari, Mohammad bin Ahmad. (1421 AH). *Tahzib al-Lughah*. The fourteenth volume. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Plato. (2001). *Plato's works*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Third edition. First volume. Tehran: Kharazmi publishing company.
- Izutsu, Toshihiko. (1999). *Moral-religious concepts in the Holy Quran*. Translated by Fereydoun Badrei. Tehran: Forouzan.
- Haqi Barsawi, Ismail bin Mustafa. (N.d). *Interpretation of the spirit of Bayan*. Volume III. Lebanon: Dar al-Fikr.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1412 AH). *Vocabulary words of the Qur'an*. Investigated by Safwan Adnan Davoodi. Beirut: Dar al-Shamia.
- Zubaydi, Mohammad bin Mohammad. (1414 AH). *Taj al-Arous*. Investigated by Ali Shiri. Beirut, Dar al-Fikr.
- Zarkashi, Mohammad bin Bahadur. (1410 AH). *The evidence in the sciences of the Qur'an*. Investigated by Jamal Hamdi Zahabi. Beirut: Dar al-Marefa.
- Sir, John. R. (2003). *Mind, brain and science*. Translated by Amir Diwani. Qom: Boustan Kitab.
- Suyouti, Abdurrahman bin Abi Bakr. (1421 AH). *Proficiency in the sciences of the Qur'an*. Investigated by Fawaz Ahmad Zamarli. Second edition. The second volume. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi .
- Sabouni, Mohammad Ali. (1421 AH). *Safwa al-Tafaseer*. Volume III. Beirut: Dar al-Fekr.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1989). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'ali in Al-Asfar*. The ninth volume. Qom: Al-Mustafawi Library.
- \_\_\_\_\_. (1422 AH). *Description of Al-Hidaya Al-Athariyya*. Investigated by Mohammad Mostafa Fouladkar. Beirut: Arab History Foundation.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein. (2007). *The end of wisdom*. Investigated by Gholamreza Fayazi. The second volume. Qom: Imam Khomeini Educational and
- دار الحدیث.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد دوم. تهران: خوارزمی.
- مک‌اولیف، جین دمن. (۱۳۹۲). *دائرةالمعارف قرآن*. ترجمه حسین خندق آبادی و دیگران. جلد اول. تهران: حکمت.
- مصطفوی فرد، حامد و حمید ایماندار. (۱۳۹۶). *طبقه بندی دین پایه علوم مبتنی بر روایت «إنما العلم ثلاثه: آیه محکمه، فریضه عادلّه، سنه قائمه»*. رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، ۶۹ (۱)، ۱۷۱-۱۴۹.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. چاپ هشتم. جلد بیست و دوم، بیست و سوم و سی و هشتم. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). *انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
- میددی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدّه الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*. جلد اول. چاپ پنجم. تهران: امیر کبیر.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۰۴۱ق). *مجموعه ورام*. جلد اول. قم: مکتبه فقیه.
- Hourani, George. (2007). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press.

## Bibliography

### Holy Quran

- Amoly, Haider bin Ali. (1422 AH). *Tafsir al-Muhit al-Azam and al-Bahr al-Khudzm in the interpretation of the book of Allah*. Investigated by Mohsen Mousavi Tabrizi. The third and fourth volume. Third edition. Qom: Noor Ali Noor.
- Ibn Adel, Omar Ibn Ali. (1419 AH). *Al-Lubab in the sciences of the book*. The fifth volume. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiya. Mohammad Ali Beyzoon.
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. (N.d). *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Aristotle. (2006). *Nicomachus ethics*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi.

- Maybodi, Ahmed bin Muhammad. (1992). *Discovery of Secrets and Kitah Al-Abrar* (known as the interpretation of Khaja Abdullah Ansari). First volume. Fifth Edition. Tehran: Amir Kabir.
- Varam bin Abi Firas, Masoud bin Isa. (1410 AH). *Varam complex*. First volume. Qom: Jurisprudence library.
- Hourani, George. (2007). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press.
- Research Institute.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. The sixth volume. Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan in Tafsir al-Qur'an*. Investigated by Fadlullah Yazdi Tabatabayi. Third edition. Tehran: Nasser Khosrow.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Gheib)*. The eighth volume. Third edition. Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi.
- Firouzabadi, Mohammad bin Yaqoub. (1415 AH). *The surrounding dictionary*. The third and fourth volume. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiya.
- Firozabadi, Mohammad bin Yaqoub. (1416 AH). *Basa'ir Dhawi al-Tamiz*. Third edition. Cairo: Ministry of Endowments, Majlis-ul-A'la for Islamic Affairs.
- Caplestone, Frederick. (2001). *History of philosophy (Greece and Rome)*. Translated by Seyed Jalaluddin Mojtabowi. Fourth edition. Tehran: Soroush Publications and Scientific and Cultural Publications Company.
- Kashani, Fathullah. (1972). *The method of al-Sadiqin in the obligation of the opposites*. First volume. Tehran: Islamic bookstore.
- Kuleini Razi, Mohammad Bin Yaqoub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhoundi. First volume. Qom: Dar al-Hadith.
- Gumperts, Theodore. (1996). *Greek thinkers*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. The second volume. Tehran: Kharazmi.
- McAuliffe, Jane Damon. (2012). *Encyclopedia of the Qur'an*. Translated by Hossein Khandaghabadi and others. First volume. Tehran: Hikmat.
- Mustafavi Fard, Hamed and Hamid Imandar. (2016). *The classification of science-based religion based on the narration of "Innama-l-ilmu-Thalatha: Ayat Muhkhama. A fair duty, a valid Sunnah*. Approaches in Quran and Hadith Sciences, 69 (1), 149-171.
- Motahari, Morteza. (1993). *Motahari's works*. Eighth edition. The twenty-second, twenty-third and thirty-eighth volumes. Qom: Sadra.
- Motahari, Morteza. (2003). *Man and faith*. Tehran: Sadra.

