

An Approach to the Theological Thought of al-Raghib al-Isfahani in the Book Mufradat Alfaz al-Qur'an

Mostafa AhmadiFar¹ , Kazem Khosravi² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: 0945367430@miu.ac.ir

2. Department of Law, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: kazem.khosravi@iau.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 09 April 2025 Received in revised form 05 June 2025 Accepted 15 June 2025 Available online 22 June 2026 Keywords: Mufradat, al-Raghib al-Isfahani, Islamic theology (kalam), theological terminology	This research examines the theological thought of al-Rāghib al-Isfahānī in the book Mufradāt Alfāz al-Qur'ān (The Vocabulary of Qur'anic Terms). Its objective is to elucidate the true meaning of Qur'anic theological terminology and to discover al-Rāghib's theological orientations through lexical analysis. The research method is descriptive-analytical, based on library sources. The findings indicate that al-Rāghib adopts a rationalist ('aql-garā) and transcendence-oriented (tanzīhī) approach in discussions of monotheism (tawhīd), divine attributes, justice ('adl), determinism and free will (jabr wa ikhtiyār), prophethood (nubuwwa), and the eschaton (ma'ād). The most important conclusion is that al-Rāghib's theological thought is close to the school of 'Adlīya (Imāmī Shī'a and moderate Mu'tazilism), because he emphasizes divine transcendence (tanzīh), the negation of corporeal vision (ru'yat al-jismānī), rational goodness and evil (ḥusn wa qubḥ al-'aqlī), divine justice, the negation of both determinism and absolute free will (the doctrine of al-amr bayn al-amrayn—the position between the two positions), although he refrains from explicit sectarian affiliation. Accordingly, Mufradāt is not merely a lexical work but a theological work of significant content, featuring innovations such as the distinction between will (irāda) and providence (masī'a), the analysis of divine decree and destiny (qaḍā' wa qadar) within the framework of divine knowledge, and the defense of the doctrine of al-amr bayn al-amrayn.

Cite this article: AhmadiFar, M., & Khosravi, K. (2026). An Approach to the Theological Thought of al-Raghib al-Isfahani in the Book Mufradat Alfaz al-Qur'an. *Theology Journal*, 13(1), 281-316. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23643.2081>



© Author (s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23643.2081

1. Introduction

This research examines the theological thought of al-Rāghib al-Iṣfahānī in the valuable book *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān* (The Vocabulary of Qurʾānic Terms). The primary objective is to elucidate the true meaning of Qurʾānic theological terminology through al-Rāghib's lexical analysis and to discover his theological orientations. The research method is descriptive-analytical, based on library sources. While most previous studies have regarded *Mufradāt* as a purely lexical or literary work, this research demonstrates that this book possesses a deep layer of coherent and innovative theological thought.

Background

Al-Rāghib al-Iṣfahānī lived in the fifth century AH (eleventh century CE), a period in which the main theological currents—such as Muʿtazilism, Ashʿarism, and Imāmī Shīʿism—were actively present in the Islamic world. Although al-Rāghib never explicitly disclosed his sectarian affiliation, in *Mufradāt* he adopts a rationalist (ʿaql-garā) and transcendence-oriented (*tanzīhī*) approach. The research findings indicate that his theological thought is close to the ʿAdlīya (Imāmī Shīʿa and moderate Muʿtazilism) because he emphasizes principles such as divine transcendence (*tanzīh*), the negation of corporeal vision (*ruʾyat al-jismānī*), rational goodness and evil (*ḥusn wa qubḥ ʿaqlī*), divine justice (ʿadl), the negation of both determinism (*jabr*) and absolute free will (*tafwīd*), and the acceptance of the doctrine of *al-amr bayn al-amrayn* (the position between the two positions).

2. Methodology

This research has been conducted employing a "descriptive-analytical" method, based on library-based research and textual analysis. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Source Selection and Data Collection — The primary source for this research is al-Rāghib al-Iṣfahānī's *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān*. The study examines the entries for key theological terms across major doctrinal categories, including: (a) theology and monotheism (*ilāhiyyāt wa tawḥīd*); (b) divine names and attributes (*asmāʾ wa ṣifāt Allāh*); (c) anthropology and human nature (*insān*); (d) religion and sacred law (*dīn wa sharīʿa*); (e) divine justice (ʿadl); (f) determinism and free will (*jabr wa ikhtiyār*); (g) divine decree and destiny (*qaḍāʾ wa qadar*); (h) prophethood and the Prophet's infallibility (*nubuwwa wa ʿisma*); (i) the nature of revelation (*waḥy*); and (j) the eschaton and related topics (*maʿād*).

Stage Two: Lexical and Semantic Analysis — The selected entries are subjected to detailed analysis, with attention to: (a) al-Rāghib's lexical definitions and etymological explanations; (b) his theological commentary and interpretive choices; (c) his engagement with alternative interpretations;

(d) his use of rational arguments (*adilla* 'aqliyya); and (e) the implicit or explicit theological commitments that inform his analysis.

Stage Three: Comparative Analysis — Al-Rāghib's positions are compared with the major theological schools of his time to identify points of convergence and divergence.

Stage Four: Synthesis and Evaluation — The findings are synthesized to identify the distinctive features of al-Rāghib's theological thought.

3. Findings

The findings of this research reveal that al-Rāghib's theological thought, as articulated in *Mufradāt*, is characterized by the following features:

3.1. Theology and Monotheism (*Ilāhiyyāt wa Tawḥīd*)

Al-Rāghib regards the word "Allāh" as a proper name (*ism* 'alam) for the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*) and connects its roots to meanings of wonder, concealment, and profound attachment. He interprets monotheism (*tawḥīd*) as the simplicity of the Divine Essence (*basāṭat al-dhāt*) and the negation of any composition or plurality (*kathra*) in God. In discussing divine attributes, he regards divine life as absolute deathlessness and negates any resemblance to creation. He explicitly considers corporeal vision (*ru'yat al-ḥissī*) of God impossible and interprets the verses concerning vision as referring to divine knowledge and encompassing power (*iḥāṭa*). On the question of divine speech (*kalām*), although he affirms divine speech, he does not regard it as being of the kind of sounds and material letters, and regards its quality in the hereafter as unknown (*majhūl*). These middle positions distance him from the Ash'arīs and bring him closer to the 'Adlīya.

3.2. Innovation: The Distinction between Will (*Irāda*) and Providence (*Masī'a*)

One of al-Rāghib's significant innovations is the distinction between divine will (*irāda*) and divine providence (*masī'a*). In his view, divine will means definitive decree and legislative command (*ḥukm tashrī'ī*), the external realization of which is not necessary. Providence, however, means creation and bringing into existence (*ījād wa āfarīnīsh*), and whatever God has providentially willed necessarily occurs. This distinction paves the way for reconciling divine absolute sovereignty with human free will. Al-Rāghib also regards human will as real, although he considers its realization dependent upon divine providence.

3.3. Divine Decree and Destiny (*Qaḍā' wa Qadar*)

In discussing divine decree and destiny, al-Rāghib regards these as deriving from the levels of divine knowledge (*marātib al-'ilm al-ilāhī*). He defines *qaḍā'* as "final decision and definitive decree" (*fayṣala wa ḥukm qat'ī*) and *qadar* as "measurement and determination of the existential limits of things according to wisdom" (*andāza-gīrī wa ta'yīn-i ḥudūd-i wujūdī-yi ashyā' bar*

asās-i hikmat). By narrating the story of ‘Umar fleeing from the plague, he explains the difference between qaḍā’ and qadar: escape from qaḍā’ is impossible, but one can seek refuge from one qadar in another. This analysis, which is consistent with the views of philosophers such as Mullā Ṣadrā and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, reconciles divine foreknowledge with human free will.

3.4. Determinism and Free Will (Jabr wa Ikhtiyār)

On the question of determinism and free will, al-Rāghib explicitly defends the doctrine of al-amr bayn al-amrayn (the position between the two positions). He defines jabr as "reform through compulsion and force" (iṣlāḥ bi qahr wa zūr) and interprets "al-Jabbār" as one of God's names meaning "the Reformer" (iṣlāḥ-kunanda), not "the Compeller" (majbūr-kunanda). Citing the prophetic hadith "lā jabra wa lā tafwīḍa" (neither determinism nor absolute free will) and critiquing the view of the Mujaḥḥira (determinists), he offers a middle approach that preserves both God's absolute power and human moral responsibility. He also critiques a group of Mu‘tazilīs who deny any divine compulsion, while God has created human beings in circumstances such as death and illness in which they are compelled.

3.5. Divine Justice (‘Adl)

In discussing justice, al-Rāghib divides it into two types: absolute (muṭlaq)—which reason always deems good—and relative (nisfī)—which may be abrogated in the sacred law (sharī‘a). He bases his position on rational goodness and evil (ḥusn wa qubḥ ‘aqlī) and purifies the divine realm from the performance of reprehensible acts (af‘āl-i qabīḥ).

3.6. Anthropology (Insān)

In anthropology, al-Rāghib calls the human being "the microcosm" (‘ālam-i ṣaghīr), the manifestation of the macrocosm (‘ālam-i kabīr). He traces the root of the name "insān" to "nisyān" (forgetfulness), because the human being has forgotten the divine covenant (‘ahd-i ilāhī). He emphasizes "there is no compulsion in religion" (lā ikrāḥa fī al-dīn) and regards religion as a matter of the heart (amr-i qalbī) based on sincerity (ikhlāṣ), which is incompatible with compulsion.

3.7. Prophethood (Nubuwwa) and Revelation (Waḥy)

Al-Rāghib defines the prophet (nabī) as the bearer of an important and certain news (khabar-i muhimm-i yaqīnī) and the messenger (rasūl) as one sent for wise delivery of the message. He divides revelation (waḥy) into six types: through the angel, hearing a voice without seeing the speaker, inspiration in the heart (ilqā’ dar qalb), intuition (ilhām), instinctive subjugation (taskhīr-i gharīzī), and dreams (ru’yā). He establishes the infallibility (‘iṣma) of the prophets while preserving their free will.

3.8. The Eschaton (Ma'ād)

Al-Rāghib believes in corporeal resurrection (ma'ād-i jismānī), regards the soul as an immaterial reality (ḥaqīqat-i mujarrad), and considers death as an existential transition (intiqāl-i wujūdī). He describes the barzakh as the intermediate world between death and the Resurrection ('ālam-i miyān marg wa qiyāmat), intercession (shafā'a) as by divine permission, and explains iḥbāt (nullification of good deeds) and takfīr (expiations) within the framework of divine justice.

4. Conclusion

The final conclusion is that Mufradāt Alfāz al-Qur'ān is not merely a dictionary but a work of theology with significant innovations. Al-Rāghib's theological thought is close to the 'Adlīya (Imāmī Shī'a and moderate Mu'tazilism), and by avoiding sectarian bias, he has been able to present a moderate and rationalist system of Qur'ānic knowledge. It is recommended that future research compare al-Rāghib's theological views with those of prominent theologians of each school.

Declarations

Authors' Contributions: This article is single-authored.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.



انجمن کلام اسلامی حوزه

پژوهشنامه کلام

شماره چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶

شماره پرنک: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیه

رهیافتی بر اندیشه کلامی راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن

مصطفی احمدی فر^۱، کاظم خسروی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: 0945367430@miu.ac.ir

۲. گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: kazem.khosravi@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش به بررسی اندیشه‌های کلامی راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن می‌پردازد. هدف آن تبیین معنای حقیقی اصطلاحات کلامی قرآن و کشف جهت‌گیری‌های کلامی راغب از خلال تحلیل واژگان است. روش تحقیق، توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که راغب در مباحث توحید، صفات الهی، عدل، جبر و اختیار، نبوت و معاد، رویکردی عقل‌گرا و تنزیه‌ی دارد. مهم‌ترین نتیجه این است که اندیشه کلامی راغب به عدلیه (امامیه و معتزله معتدل) نزدیک است؛ زیرا او بر تنزیه خدا، نفی رؤیت جسمانی، حسن و قبح عقلی، عدل الهی، نفی جبر و تفویض و پذیرش نظریه «امر بین الامرین» تأکید دارد. هرچند از وابستگی فرقه‌ای صریح پرهیز کرده است. بر این اساس، مفردات تنها یک اثر لغوی نیست، بلکه اثری کلامی با محتوای قابل توجه و دارای نوآوری‌هایی مانند تفکیک اراده و مشیت، تحلیل قضا و قدر در چهارچوب علم الهی و دفاع از نظریه «امر بین الامرین» است.
کلیدواژه‌ها: المفردات، راغب اصفهانی، کلام اسلامی، اصطلاحات کلامی	

استناد: احمدی فر، مصطفی؛ خسروی، کاظم. (۱۴۰۵). رهیافتی بر اندیشه کلامی راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن. پژوهشنامه کلام، ۱۳(۱)، ۳۱۶-۲۸۱. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23643.2081>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند، به این نحو که آن‌ها را توضیح می‌دهد، و درباره‌شان استدلال کرده و از آن‌ها دفاع می‌نماید. در گذشته به آن علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می‌گفتند. (رک: مطهری، ۱۳۷۳، ج. ۲، صص. ۱۵-۱۶)

از همان سال‌های اولیه اسلام، متدینین با الهام از تأکیدات فراوان قرآن کریم بر تدبر و تفکر در مسائل اعتقادی پرداختند؛ زیرا قرآن ایمان را بر پایه عقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود تعبیر را کافی نمی‌داند، بنابراین در اصول دین باید تحقیق کرد. (رک: مطهری، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵، ص. ۲۸۴)

قرآن کریم دو شیوه برهان و جدل را در بسیاری از آیاتش به کار بسته و مردم را به تفکر آزاد در کلیات هستی و نظام آسمانی و ستارگان و شب و روز که همان تفکر عقلی و جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می‌شود امر نموده، چنان‌که می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۱). با گسترش اسلام و اختلاط مسلمانان با سایر ملل و شرایع، این علم وسعت یافته و در پرتو آن سؤالات و شبهات فراوان و جدیدی مطرح شد، که نیاز به پاسخ‌گویی مناسب با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی احساس شد، و در همین راستا علم کلام تدوین گردید، و فرقه‌های کلامی به تدریج شکل گرفت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «اشاعره و معتزله» اشاره کرد.

در قرن پنجم هجری، عصر حیات راغب اصفهانی، چند جریان اصلی کلامی در جهان اسلام حضور فعال داشتند. معتزله بر اصول پنج‌گانه‌ای چون توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر تأکید داشتند و رویکردی عقل‌گرا در فهم دین داشتند. اشاعره در مقابل، با تأکید بر پیروی از ظواهر نصوص و رد حسن و قبح عقلی، بر جبرگرایی و اثبات صفات ازلی برای خداوند پای می‌فشردند. مکتب شیعه امامیه نیز با بهره‌گیری از تعالیم ائمه معصومین (ع)، راهی میانه را در پیش گرفت: هم عدل الهی و اختیار انسان را می‌پذیرفت و هم بر حاکمیت مطلق مشیت خداوند تأکید داشت. راغب اصفهانی در چنین فضای چندفرقه‌ای رشد کرد و در آثار خود، به‌ویژه مفردات، بدون وابستگی صریح به یک مکتب، کوشید با تکیه بر تحلیل دقیق الفاظ قرآن، بنیان‌های معرفتی مشترکی را تبیین کند. و همپای آن‌ها مکتب شیعه با برخورداری از تعلیمات امامان معصوم (علیهم السلام) حضور فعال و اثرگذار داشتند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق)

بنابراین بسیاری از اندیشمندان و در رأس آن‌ها متکلمین به تدوین کتاب‌ها و رساله‌های مستقل در تمام ابواب کلام با برخی از آن‌ها جهت بیان اصول اعتقادی اسلام بنا بر مذهب خود همت گماشتند. و در کنار آن‌ها مفسرین در تفسیرهای خود و محدثین در نقل احادیث به مناسبت به بیان مسائل کلامی و حل آن‌ها تلاش فراوان نمودند. از آن جمله دانشمند کم‌نظیر راغب اصفهانی است که در کتاب‌های خود به مباحث کلامی می‌پردازد، به‌خصوص در کتاب مفردات الفاظ القرآن که از اهمیت خاصی برخوردار است. وی در این کتاب که به شرح و

تفسیر الفاظ قرآن کریم می‌پردازد، می‌توان در ذیل اصطلاحات اعتقادی و کلامی چشمه‌هایی از اندیشه‌های کلامی ایشان را پیدا کرد. اگرچه خواهیم گفت که مکتب کلامی ایشان مشخص نیست و مسائل را بدون تعصب و اینکه دآوری نماید، نقل می‌کند.

سعی و هدف این پژوهش پی بردن به معنای حقیقی اصطلاحات مطرح شده در علم کلام و نیز پیدا کردن رگه‌هایی از اندیشه‌های کلامی راغب اصفهانی در کتاب ارزشمند مفردات الفاظ القرآن می‌باشد.

پژوهش‌های پیشین درباره مفردات الفاظ القرآن عمدتاً به جنبه‌های لغوی، ادبی و روش‌شناسی واژه‌شناختی این اثر پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به کارهای محمد مهدی معرفت در تفسیر و مفسران اشاره کرد که مفردات را در چهارچوب تاریخ تفسیر و روش‌های لغوی بررسی کرده است (معرفت، ۱۳۸۵). همچنین مرتضی ایروانی در مقاله «نقد و بررسی کتاب مفردات راغب» به نقد روش شناختی راغب در واژه‌پردازی پرداخته، بدون آنکه به تحلیل کلامی اثر بپردازد (ایروانی، ۱۳۷۳). افزون بر این‌ها، ترجمه‌ها و شرح‌های متعددی از مفردات، مانند ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی (خسروی حسینی، ۱۳۶۲)، صرفاً به معادل‌یابی فارسی واژگان قرآنی بسنده کرده‌اند. با وجود این، جایگاه کلامی مفردات و تحلیل جهت‌گیری‌های اعتقادی راغب براساس واژگان قرآنی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر اصطلاحات کلیدی کلامی قرآن در مفردات، در صدد است لایه‌های اعتقادی نهفته در روش لغت‌شناختی راغب را آشکار سازد و بدین‌وسیله خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کند.

شرح حال راغب اصفهانی

راغب در مقدمه مفردات خود را چنین معرفی می‌کند، «الشیخ ابوالقاسم الحسین بن محمد بن مفضل الراغب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۳). ایشان در سده پنجم هجری در اصفهان متولد شد. و با دانشمندانی چون؛ جارالله زمخشری، ابوبکر عبدالقاهر جرجانی، خطیب تبریزی هم‌عصر بود.

از دوران تحصیل، استادان و شاگردان او اطلاع دقیقی نداریم، او در زمان خود مؤلفی ناشناخته بود که خود گمنامی را دوست می‌داشت و از برخی از اشعارش این مسئله پیداست. همین را می‌دانیم که وی در جوانی به بغداد رفته و تحصیلات و تألیفاتش را در آن‌جا به پایان برده است.

درباره عقیده و مذهب کلامی و فقهی او اتفاق نظر وجود ندارد، گروهی ایشان را معتزلی، و گروهی شیعه، و گروه دیگر وی را از اهل سنت و اشعری می‌دانند. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۸، صص. ۱۰۰-۱۰۱)

۱۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، مقدمه محقق، صص. ۷-۱۶)

اگرچه برخی از پژوهشگران براساس پاره‌ای از عبارات راغب (مانند تأکید بر عدل و نفی تشبیه) او را صرفاً معتزلی، و برخی دیگر با تکیه بر روایات شیعی در مفردات و ارادت او به امیرالمؤمنین (ع) وی را شیعی اثناعشری دانسته‌اند، اما این اقوال به تنهایی نمی‌تواند تمام ابعاد اندیشه راغب را پوشش دهد. همچنین دیدگاه کسانی که او را اشعری معرفی می‌کنند، با تأکید راغب بر حسن و قبح عقلی، نفی جبر و تفویض، و نظریه «امر بین الامرین» که از اصول مسلم عدلیه است، سازگاری ندارد. آنچه از تحلیل نظام‌مند مفردات به دست می‌آید، آن

است که راغب نه به طور کامل در قالب معتزله می‌گنجد (زیرا از تصریح به اصول خمسة معتزله پرهیز کرده و در برخی جزئیات با آنان اختلاف دارد) و نه می‌توان او را اشعری دانست. بلکه اندیشه او به عدلیه (امامیه و معتزله معتدل) نزدیک است و رویکردی میانه و مستقل دارد که بر پایه تحلیل واژگانی قرآن و بدون تعصب فرقه‌ای شکل گرفته است.

با این حال، بررسی نظام‌مند مفردات الفاظ القرآن نشان می‌دهد که راغب در اصول اعتقادی به عدلیه (امامیه و معتزله معتدل) گرایش دارد. مؤلفه‌هایی مانند تنزیه مطلق خداوند از تشبیه و تجسیم، نفی رؤیت حسی، پذیرش حسن و قبح عقلی، تأکید بر عدل الهی، رد جبر و تفویض و پذیرش نظریه «امر بین الامرین» در مسئله اختیار، همگی حاکی از رویکردی عقل‌گرا و هم‌سو با مبانی عدلیه است. با این وجود، او از اعلام صریح وابستگی فرقه‌ای خودداری کرده و کوشیده است مباحث را در چهارچوب تحلیل واژگانی قرآن و بدون تعصب فرقه‌ای مطرح کند.

به هر دلیلی او نخواست مذهب کلامی و فقهی خود را آشکار کند و این امر بر ما مجهول مانده، شاید می‌خواست بدون تعصب فرقه‌ای به بیان معارف قرآنی و دینی بپردازد.

راغب دارای تألیفات بسیاری است، از آن جمله می‌توان از: مفردات الفاظ القرآن، محاضرات الأدباء، الذریعة إلى مکارم الشریعة، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین و تفسیر قرآن کریم که آن را جامع التفسیر نامیده است، نام برد.

در تاریخ وفات ایشان هم اختلاف نظر وجود دارد، برخی وفات وی را سال ۵۰۲ ه. ق. و برخی ۵۰۳ ه. ق. و نیز اقوال دیگر اعلام کرده‌اند. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، مقدمه، صص. ۸-۱۲، ۳۷)

مفردات الفاظ القرآن

مفردات شیواترین و کامل‌ترین کتاب در تفسیر الفاظ قرآن است، که تا به امروز یکی از بهترین مآخذ برای معانی مفردات و الفاظ قرآن می‌باشد. این کتاب، اولین کتابی است که در آن، باب اجتهاد در لغت باز شده و در فهم و استنباط معانی لغات و کلمات، اعمال نظر شده است و چه زیبا و شیوا اعمال نظر شده است! این کتاب، از توانمندی والایی در واژه‌شناسی و مفهوم‌یابی برخوردار است و در کنار قرآن، پدیده‌ای اعجاز‌آفرین و اعجاب‌برانگیز شناخته شده است. (رک: معرفت، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۵۴۶)

ایشان در این کتاب ابتدا ریشه کلمه و معنای اصلی آن را نقل کرده، سپس قرآن را میزان قرار می‌دهد. و در بیشتر جاها از روایات معصومین (ع) به خصوص امیرالمؤمنین (ع)، اشعار شاعران نامی و اصطلاحات و عبارات متداول زبان عربی یاری می‌جوید. وی در اغلب موارد تحول تدریجی کلمه را نقل کرده تا به معنی اولین آیه مورد استشهاد برسد. ایشان در ایجاد ربط و ذکر تناسب بین معانی گوناگون از یک ماده لغوی استاد بود.

(رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۱۹-۲۲؛ ایروانی، ۱۳۷۳، صص. ۹۴-۱۰۵)

از دیگر ویژگی‌های این اثر ارزشمند نقل مباحث علمی و به‌ویژه کلامی در ذیل اصطلاحات آن بوده اما ایشان با اینکه در دورانی می‌زیسته که اختلافات کلامی و فلسفی و فرقه‌ای زیاد بوده، بدون تعصب تنها به نقل اقوال به‌طور مختصر پرداخته و کمتر به داوری در آن مباحث می‌پردازد. با این حال ایشان برخی از واژه‌های قرآنی را یا اصلاً مطرح نکرده و یا تنها به نقل معنی بدون استشهاد به آیات قرآنی بسنده کرده، و برخی از اصطلاحات کلامی (مانند بدا، معجزه) را فقط معنی لغوی کرده و از بیان معنی مصطلح آن در میان متکلمین خودداری نموده است.

الهیات

توحید و خداشناسی

مهم‌ترین اصل در ادیان الهی بحث خداشناسی و معرفت الهی است. اعتقاد به مبدأ هستی و وحدانیت حق، اولین گام برای ورود در قلمرو دین آسمانی و اسلام است.

«الله» اسم علم (خاص) برای ذات واجب‌الوجود جامع همه اوصاف کمال است. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۹) راغب درباره کلمه مقدسه «الله» می‌نویسد: اصل «الله» از «إله» است که همزه‌اش حذف شده و «الف و لام» بر سر آن آمده است، و این واژه مخصوص حضرت باری تعالی است. و این آیه شریفه «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم: ۶۵) بر آن دلالت دارد.^۱ و معنای معبودی است که شایسته همه ستایش‌ها و سزاوار عبادت است.^۲ ایشان برای کلمه «إله» معانی دیگری را که متناسب با ذات مقدس می‌باشد ذکر می‌کند، از آن جمله اینکه: ۱- «الله» از «إله» به معنی تحیر و سرگردانی است، و با توجه به این معنی حضرت علی (ع) می‌فرماید: «كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيرُ الصِّفَاتِ وَ ضَلُّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ اللِّغَاتِ».^۳ زیرا بنده هرچه در صفات خدای تعالی بیندیشد، عظمتش او را سرگردان و متحیر می‌سازد. به همین دلیل نقل شده است: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ».^۴

۲- ریشه «الله» از «وَلَاه» بوده؛ که حرف «و» به همزه تبدیل گشته است، به این دلیل که هر آفریده‌ای دلباخته و دلشده وجود مقدس اوست، و آن یا به وسیله تسخیر به تنهایی است، مانند جمادات و حیوانات، و یا به تسخیر و اراده با هم، مانند بعضی انسان‌ها. به همین جهت برخی از حکیمان می‌گویند: خداوند محبوب

۱. این دیدگاه تمامی متفکران است که «الله» فقط مخصوص ذات مقدس احدیت است و به دیگری اطلاق نمی‌شود. بنابراین ترجمه دقیقی از این لفظ جلاله در زبان‌های دیگر وجود ندارد.

۲. به گفته برخی دیگر، واژه «إله» مشتق و به معنای مدبر جهان، و صاحب نعمت‌هایی است که جز او کسی دیگر بر آن توانایی ندارد. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۴۴۵)

۳. البته در کتب حدیثی ما روایت این‌گونه ضبط شده است: «كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيرُ اللِّغَاتِ وَ ضَلُّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ» اصول کافی، ج. ۱، ص. ۱۳۴، باب جوامع التوحید، حدیث اول.

۴. در روایات شیعی آمده: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ» و «تَفَكَّرُوا فِي الْمَخْلُوقِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۴، ص. ۳۴۸).

تمام اشیاست^۱ و بر این سخن آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَقْضَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) دلالت دارد.

۳- اصل «الله» از «لَا، یَلُو، لیاها»، یعنی؛ از دیدگان پوشیده است. و آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) به این معنی اشاره دارد. و در همین معنا قرآن به «باطن» بودن خداوند اشاره دارد؛^۲ «والظاهر و الباطن» (حدید: ۳).

در ادامه راغب می‌گوید: حقیقت واژه «إله» در معنی «الله» این است که جمع بسته نمی‌شود زیرا معبودی جز او نیست،^۳ ولی عرب‌ها به سبب اعتقاد به معبودهای متعدد آن را جمع بسته‌اند. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۸۲-۸۳)

و اما «توحید»؛ راغب درباره حقیقت توحید می‌گوید: اگر خدای تعالی با این واژه وصف شود، معنایش آن است که خداوند، دارای اجزاء و تکرر نیست^۴ و برای مشکل بودن تصور این چنین وحدتی، قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ إِشْمَازَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵). در ادامه ایشان می‌نویسد: لفظ «واحد» فقط درباره خدای تعالی است، و غیر خدا با آن توصیف نمی‌شود. و از لفظ «وحد» برای توصیف غیر خدای تعالی، استفاده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۸۵۷-۸۵۸)، و کلمه «أحد» وقتی در جمله اثباتی قرار گیرد، و به صورت وصف مطلق استعمال شود، فقط وصف الله تعالی واقع می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۷).^۵ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱).

ایشان در مورد «شُرک» می‌نویسد: شرک و مشارکت آن است که چیزی برای دو نفر و بیشتر چه از نظر عین و مال و چه از نظر معنی وجود داشته باشد. سپس وی شرک در دین را دو گونه می‌داند: اول «شُرک

۱. ابن سینا می‌گوید: «همه موجودات صادر از ذات حق هستند و این صدور چون اقتضای ذات اوست پس منافی ذات نیست. از سوی دیگر خدای تعالی ذاتش محبوب و معشوق اوست پس همه اشیا به‌خاطر حب ذاتی او مراد او هستند.» (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۱۶).

۲. «باطن» یکی از اسمای ذات مقدس بوده، با ذات حق و دیگر اسمای خداوند، عنین و اتحاد دارد، و اندیشمندان اسلامی، باطن بودن خداوند را به دو گونه تبیین کرده‌اند: ۱- ذات حق از دیدگان خلایق مستور است، و به کنه ذات و باطن اشیا آگاه، و خود باطن مطلق است، و هرچه جز او باطن باشد، باطن نسبی و اضافی خواهد بود. و ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، زیرا خود خالق زمان و مکان و محیط به تمام موجودات است. (رک: غزالی، ۱۹۹۰، ص. ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۹، ص. ۱۵۱). ۲- مراد از باطن بودن خداوند آن است که به همه چیز و باطن اشیا عالم است. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۹، ص. ۳۴۷).

۳. برخی از معاصرین با استشهاده به آیات، «إله» را در دوران نزول قرآن همسان لفظ جلاله دانسته و معانی دیگر که راغب بیان کرد بر فرض صحت، مربوط به قبل از عصر نزول یا احتمالاً از لوازم و آثار معانی إله (نه موضوع له آن) معرفی کرده‌اند. (رک: سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۶، ص. ۱۱۰).

۴. در اینجا مراد راغب از توحید، توحید ذاتی است. و توحید ذاتی یعنی اینکه ذات خداوند یکتاست. و یگانگی ذات دو معنا دارد: الف- ذاتی که در هستی خود بی‌نیاز از علت است و بی‌همتا و بی‌شریک. ب- ذات خداوند مرکب از اجزاء نیست، و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در ذات الهی راه ندارد. خواه ترکیب از اجزای عقلی (مانند ترکیب ماهیت از جنس و فصل) و یا مادی (ماده و صورت). زیرا ترکیب مستلزم محدودیت و نیازمندی است و خداوند بی‌نیاز مطلق است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، صص. ۹۵-۹۶).

۵. البته برای «أحد» که به‌عنوان وصف الهی ذکر شده، معانی زیادی را ذکر کرده‌اند (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۶) و چون راغب اصل «أحد» را از «وحد» می‌داند، «أحد» را به معنای اینکه خداوند بسیط و هیچ‌گونه جزئی ندارد، می‌گیرد، که دیدگاه برخی از اندیشمندان، همین است (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۷).

عظیم؛ و آن دانستن شریک برای ذات خداوند متعال است^۱ و آن بزرگ‌ترین کفر است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (نساء: ۴۸) و یا «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۱۶).
دوم؛ شرک صغیر: و آن ملاحظه کردن غیر خدا در بعضی امور است، که نمونه آن ریاکاری و نفاق می‌باشد^۲ که آیه «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۹۰) بر آن دلالت دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۲)

اسماء و صفات

ایشان درباره واژه «اسم» می‌نویسد: «اسم؛ هر چیزی است که ذات اشیاء با آن شناخته می‌شود، و ریشه آن از سمو است، به دلالت واژه‌های أسماء و سَمَى که اصلشان السَّمَو می‌باشد، یعنی چیزی که به وسیله آن مسمی (کسی یا چیزی که نام بر آن نهاده شد) یادآوری و شناخته می‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۲۸)^۳

بعد ایشان می‌گوید: انسان وقتی که اسمی بر او عرضه می‌شود، عارف به مسمای آن اسم نمی‌شود مگر اینکه ذات آن اسم را هم، بشناسد. و نتیجه می‌گیرد که معرفت اسماء به دست نمی‌آید مگر به معرفت مسمای آن اسماء و دریافت صورتش در دل و خاطر انسان؛^۴ بنابراین در آیه «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا»

۱. مقصود از این شرک «شرک جلی» است، که خود گاهی شرک در ذات خداست مانند تئلیتی که در آیین مسیحیت است، گاهی شرک در عبادت است، یعنی انجام خضوع و تذلل در برابر غیر خداوند با اعتقاد به الوهیت و خالقیت خداوند یکتا. نمونه آن مشرکان عصر رسالت پیامبر (ص) بودند، که نسبت به توحید در خالقیت پروردگار عالم اعتراف داشتند اما در برابر بت‌ها اظهار بندگی و خضوع می‌کردند. (رک: ربانی گلیپگانی، ۱۳۸۱، ص. ۹۶، ۱۲۳).

۲. از آن به «شرک خفی» یاد می‌شود، در حدیثی از معصومین (ع) آمده که: «شرک در اعمال انسان مخفی‌تر است از حرکت مورچه سیاه بر روی صخره صاف در تاریکی شب.» (سفینه البحار، ج. ۱، ص. ۶۹۷).

۳. این دیدگاه راغب مطابق نظریه بصریان است که ریشه اسم را سمو گرفته‌اند. اما در برابر آن‌ها ادیبان کوفی قائل‌اند که «اسم» از «وسم» به معنای «علامت» مشتق شده است. بر این اساس، معنای لغوی اسم، «علامت و نشان» خواهد بود، یعنی اسم کلمه‌ای است که بر مسمی دلالت می‌کند، یعنی اسم، نشانه و علامت مسمی است. (رک: فیومی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۹۰).

۴. در اینجا راغب یکی از مسائل کلامی را که از دیرباز مطرح بوده، عنوان می‌کند، و آن یگانگی یا مغایرت اسم با مسمی است. مفسران، متکلمان و اندیشمندان اسلامی در ذیل مباحثی به‌طور صریح یا ضمنی با عنوان عینیت یا غیریت اسم و مسمی طرح کرده‌اند. در این زمینه از سوی آنان دو نظریه با استدلال‌های متفاوت ارائه شده است، عده‌ای مانند ابوحامد غزالی و فخر رازی عقیده دارند که اسم و مسمی با هم مغایر و متباین هستند. و برای این امور استدلال‌هایی بیان می‌کنند که یکی از آن‌ها براساس آیه ۱۸۰ سورة اعراف «لِلَّهِ السَّمَاءُ الْحُسْنَى» شکل گرفته است؛ خداوند در این آیه فرمان داده که به وسیله اسمی حسنایش او را بخوانند، حال اگر اسمی حق که وسیله خواندن او به شمار می‌آید با حق یکی باشد لازم می‌آید وسیله و صاحب وسیله یکی بوده، وسیله‌جویی برای رسیدن به صاحب وسیله بی‌مفهوم باشد. پس باید اسم غیر از مسمی باشد. (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، صص. ۳۹-۴۰؛ دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۰۸). و از سخنان راغب استفاده می‌شود که ایشان هم این دیدگاه را دارند. ایشان در ذیل همین آیه می‌نویسد: «می‌بینی که اسمی خداوند بر غیر او اطلاق می‌شود و لیکن معنای آن اسم وقتی درباره خداوند به کار می‌رود همان نیست که درباره غیر خداوند به کار می‌رود» (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۲۸). و در برابر این نظریه، اعتقاد به عینیت میان اسم و مسمی مطرح شده است. یکی از دلیل‌های آن‌ها تمسک به آیه ۴۰ سورة یوسف است که در متن مقاله به آن اشاره شده است این‌ها قائل‌اند که آیه از معبود قرار گرفتن غیر خدای سبحان از سوی مشرکان خبر می‌دهد. واضح است آنان ذواتی را عبادت می‌کردند؛ نه اسمی ایشان را، ازاین‌رو اسم در اینجا چیزی جز مسمی نیست. (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص. ۴۱). در اینجا علامه طباطبایی نکته لطیفی دارند: «اسم در لغت به معنای لفظی است که بر مسمی دلالت می‌کند و آنچه لغت از اسم می‌فهمد همین است و معلوم است که لازمه این

(یوسف: ۴۰) می‌گوید اسمایی که ذکر می‌کنید مسمیات ندارند و نام‌های بدون مسمما هستند، زیرا حقیقتی که دربارهٔ بت‌ها اعتقاد دارید بنا بر همان اسمایی است که در آن‌ها وجود ندارد.

و در مورد «صفت» می‌نویسد: وصف ذکر و یادآوری چیزی است که به صورت ستایش و بیان زیبایی موصوف باشد. و صفت حالتی از زینت، زیبایی و ستایش موجود در موصوف است. وصف ممکن است حق یا باطل باشد. و سخن خدای تعالی در آیه «رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰) هشدار می‌دهد که صفات او جلّ جلاله آن‌طوری نیست که بیشتر مردم عقیده دارند، زیرا برای او مثل یا تشبیهی تصور می‌کنند،^۱ درحالی‌که ذات مقدس برتر است از آنچه می‌گویند. به همین جهت فرمود: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (نحل: ۶۰)، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۷۳)

حیات

راغب می‌نویسد: «حیات در مورد خداوند یعنی مرگ و موت ندارد، و چنین حیاتی جز برای خداوند صحیح نیست» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۶۸).^۲

از منظر کلامی، این دیدگاه راغب رویکردی میانه میان تعطیل و تشبیه است. او از یک‌سو مانند معتزله و امامیه بر تنزیه خداوند از هرگونه مشابَهت با مخلوقات تأکید می‌کند و از سوی دیگر، همچون اشاعره اصل اتصاف خداوند به صفت حیات را می‌پذیرد و آن را از کمالات ذاتی الهی می‌شمارد. بنابراین، حیات الهی در اندیشهٔ راغب نه قابل قیاس با حیات مخلوقات است و نه قابل انکار.

رؤیت

راغب قائل است که: رؤیت الهی، دیدن با چشم ظاهری نیست، و ذاتش متعالی از آن است. وی در ذیل آیه شریفه «فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمُ» (توبه: ۱۰۵) می‌نویسد: «هرچند در این آیه به رؤیت خدای تعالی به صورت دیدن حواس اشاره شده است، اما حواس و حاسه بر خدا صحیح نیست، او منزّه از آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۷۴).^۳

از نظر کلامی، این دیدگاه راغب آشکارا با نظریهٔ اشاعره که رؤیت خداوند را در آخرت ممکن می‌داند (هرچند با نفی کیفیت و جهت) در تضاد است و با مبانی عدلیه (امامیه و معتزله) که رؤیت حسی خداوند را

معنا این است که مغایر با مسمی‌باشد. و بعد می‌فرماید: البته این یک استعمال است، و استعمال دیگر اینکه اسم بگویی و مرادمان از آن ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر ماست، که در این صورت کلمهٔ اسم دیگر از مقولهٔ الفاظ نیست، بلکه از اعیان خارجی است، چون چنین اسمی همان مسمای کلمه (اسم) به معنای قبلی است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۷).

۱. به تعبیر امام صادق (ع) «کَلِمَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ مِرْدُودُ إِلَيْكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۹، ص. ۲۹۳)؛ بنابراین هرچه صفت اوست منزّه و میرای از هر نقص و محدودیت است.

۲. البته متکلمین در مورد حیات می‌گویند، «حیات» عبارت است از گونه‌ای از هستی که علم و قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد. و همین قدرت و علم، دلالت بر حی بودن دارد. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۷۸).

۳. شیخ مفید می‌نویسد: «رؤیت باری تعالی با چشم صحیح نیست، به این مطلب عقل و نقل و اجماع امامیه شهادت می‌دهد» (مفید، ۱۳۷۲، ص. ۱۵). درحالی‌که برخی از فرق مثل مشبهه و کرامیه و اشاعره معتقدند به اینکه رؤیت خداوند امری ممکن است و در قیامت واقع می‌شود. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۹۷).

محال می‌شمارند، هم‌سویی کامل دارد. راغب با تأکید بر اینکه «حواس و حاسه بر خدا صحیح نیست»، عملاً هرگونه نسبت ابزار حسی به خداوند را نفی می‌کند و رؤیت را به علم و احاطه الهی تأویل می‌برد.

کلام

راغب، کلام را بر الفاظ منظم و آراسته، و نیز بر معانی که تحت آن الفاظ فراهم می‌آید و قرار می‌گیرد، اطلاق می‌کند و این معنای کلام را بر خداوند هم به کار می‌برد که آیه شریفه «وَيُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ» (فتح: ۱۵) بر آن دلالت دارد. ایشان قائل است خداوند متعال هم در دنیا و هم در آخرت با بنده سخن می‌گوید؛^۱ سخن گفتن خداوند با بنده در دنیا در آیه «مَا كَانَ لِيَبْشِرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ» (شوری: ۵۱) اشاره شده، ولی سخن گفتن خداوند در آخرت با بنده همان ثوابی است که ویژه مؤمنین و بزرگداشتی نسبت به آن‌هاست، که کیفیت آن بر ما پوشیده است و کافران از چنین کرامتی محرومند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۲۴)

از منظر کلامی، راغب در مسئله کلام نیز رویکردی میانه اتخاذ کرده است. او با پذیرش اصل «تکلم الهی»، به اشاعره نزدیک می‌شود که صفت کلام را برای خداوند اثبات می‌کنند؛ اما در عین حال، با نفی اینکه کلام الهی از جنس اصوات و حروف مادی باشد و با تأکید بر مجهول‌الکیفیه بودن تکلم اخروی، به الهیات تنزیهی معتزله و امامیه گرایش دارد. بدین‌سان، کلام الهی در اندیشه راغب نه لفظی صرفاً حادث است و نه صفتی ازلی مشابه گفتار بشری، بلکه حقیقتی است که در دنیا در قالب وحی و در آخرت در قالب کرامت و اکرام خاص تجلی می‌یابد.

جمع‌بندی دسته «الهیات»

در حوزه الهیات، راغب بر تنزیه مطلق خداوند، نفی هرگونه تشبیه و تجسیم، و بساطت ذات تأکید دارد. این رویکرد با مبانی معتزله و امامیه هم‌سو و با تأویلات اشعری در صفات خبری ناهم‌سوست.

صفات الهی

علم

راغب درباره معنای «علم» می‌نویسد:

علم ادراک شیء بتمامه و حقیقت آن است، که این دو گونه است: ۱- ادراک ذات شیء، ۲- حکم کردن بر شیء با وجود شیء دیگری که برایش ثابت و موجود است یا نفی چیزی که، از او نفی شده است. علم در نوع اول متعدی به یک مفعول است، مثل آیه «لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» (انفال: ۶۰) و در معنی دوم، متعدی به دو مفعول است؛ مانند آیه «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ» (ممتحنه: ۱۰). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۸۰)

۱. این معنای راغب مطابق با نظریه معتزله و امامیه است که کلام الهی را لفظی و حادث می‌دانند، و اینکه خداوند متکلم است، یعنی ایجادکننده کلام است. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲۸۹-۲۹۰).

ایشان اطلاق علم بر خداوند متعال را این می‌داند که هیچ چیز از او مخفی و پوشیده نیست؛^۱ چنان‌که می‌فرماید: «عَلَّمَ الْغُيُوبَ» (مائده: ۱۰۹) و یا در آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ» (جن: ۲۶-۲۷) که واژه علم در توصیف خداوند است، یعنی کسی که چیزی بر او پوشیده نیست، چنان‌که می‌فرماید: «لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» (حاقه، ۱۸)؛^۲ این چنین توصیفی جز درباره خدای تعالی در مورد دیگران صحیح نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۵۱).

قدرت

راغب می‌نویسد: هرگاه خداوند متعال را با وصف قدرت توصیف کنی معنایش آن است که از ذاتش، عجز و ناتوانی منتفی است و محال است کسی غیر خداوند به قدرت مطلق وصف شود،^۳ و اگر هم وصف شده فقط لفظی است نه واقعی. خداوند «قادر» است یعنی؛ کسی که ناتوانی از هر جهت از وی نفی شده است^۴ و «قدیر» فاعلی است که، آنچه را بخواهد مطابق حکمت انجام می‌دهد، نه زیاد و نه کم؛ بنابراین صحیح نیست غیر خداوند با آن توصیف شود؛ «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰). معنای «مقتدر» نزدیک به قدیر است؛ «عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، اما این لفظ مقتدر گاهی در وصف بشر هم به کار می‌رود، اما هرگاه وصف ذات مقدس باشد، به معنی «قدیر» است، و هرگاه به وصف بشر درآید، به معنای اکتساب‌کننده قدرت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۵۷-۶۵۸)

اراده و مشیت

ایشان می‌نویسد: «اراده» از «رَاد، يَرُودُ» یعنی کسی که در طلب چیزی سعی و کوشش کند. و اراده در اصل قدرت و نیرویی است که از شهوت، نیاز و آرزو ترکیب شده است. «اراده» اسمی است برای تمایل نفس به چیزی که حکم و فرمان انجام دادن و یا ندادن در آن چیز باشد، یا اینکه سزاوار انجام شدن یا نشدن باشد. پس این‌گونه اراده و

۱. متکلمین شیعه در مورد علم الهی همین دیدگاه را دارند. به عنوان مثال، شیخ مفید می‌نویسد: «خداوند متعال به همه موجودات قبل از پیدایش آن‌ها عالم است و هیچ پدیده‌ای نیست مگر اینکه خداوند قبل از پیدایش به آن علم دارد و او به حقیقت آنچه امکان معلوم شدن را دارد، عالم است، و چیزی در آسمان و زمین بر خدای سبحان پوشیده نیست، این مطلب مقتضای دلیل عقلی و قرآن و روایات متواتر از اهل بیت پیامبر (ص) می‌باشد و مذهب همه امامیه است» (مفید، ۱۳۷۲، صص. ۱۳-۱۴).

۲. ابتدای آیه شریفه این است: «يَوْمَئِذٍ تَعْرُضُونَ لَا تُخْفَىٰ...» که زمان محشر و روز قیامت است. یعنی در آن روز همگی به پیشگاه خدا عرضه می‌شوید و چیزی از کارهای شما پنهان نمی‌ماند.

۳. اما حکما قائل‌اند معنای قدرت در رابطه با خداوند عبارت است از: «مبدأ فاعلیت نسبت به فعل که توأم با خیریت و همراه با اختیار و ترجیح یک فعل بر دیگری می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۹۷).

۴. جمعی از متکلمین و فلاسفه بیان می‌کنند که قادر کسی است که اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را ترک می‌کند (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۱).

خواست نفسانی درباره اصل چیزی، گاهی میل و کشمکش در مبدأ و آغاز آن چیز است، و گاهی در نتیجه حکم و دستور آن چیز، که شایسته است انجام گیرد یا نگیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۷۱).

اما اگر «اراده» درباره خداوند متعال به کار رود، مراد حکم، نتیجه و پایان آن است، نه تمایل و خواست نفسانی به مبدأ و آغاز چیزی؛ زیرا او جل جلاله از این امور منزّه است؛^۲ هرگاه گفته شود: «أَرَادَ اللَّهُ بِكَذَا»، یعنی خداوند در آن حکم کرد که آن طور هست و آن طور نیست؛ مانند آیه شریفه: «إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً» (احزاب: ۱۷). و گاهی مراد از اراده «امر» است؛ که آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) نمونه آن است.

و اما «مشیت» اصل آن از «شیء» است. و راغب می نویسد: «که شیء چیزی است که شناخته می شود، و از آن خبر می دهند. در نظر بیشتر متکلمین واژه شیء زمانی که درباره خداوند و غیر او به کار می رود؛ معنی مشترکی دارد و بر پدیده های موجود و معدوم هر دو واقع می شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱). اما نظر برخی این است که «شیء» همان پدیده های موجود است،^۳ و اصلش مصدر «شاء» یعنی خواستن است، و هرگاه خدای تعالی با آن وصف شود معنایش شاء خواهند، و هرگاه غیر خدا با آن وصف شود، معنایش «مشیء» خواسته شده است. و معنای دوم در آیه «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶) تجلی کرده است، که در اینجا شیء، مصدر، و در معنای مفعول است.

سپس ایشان می فرماید؛ واژه «مشیت» در نظر بیشتر متکلمین مثل اراده است. و در نظر بعضی دیگر اراده و مشیت با هم تفاوت دارد؛ مشیت در اصل ایجاد شیء و به دست آوردن چیزی است هرچند که در سخن و تعارفات معمولی به جای اراده به کار می رود.

پس مشیت از سوی خدای تعالی ایجاد و آفرینش است و مشیت از جانب مردم رسیدن به چیزی است.^۴ «المشيئة من الله» همان اقتضای وجود و پیدایش چیزی می باشد، و به همین دلیل گفته شده: «ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن». اما اراده از سوی او وجود مراد را اقتضا نمی کند چنان که می فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ» (غافر: ۳۱). و واضح است که سختی و ستمدیدی در چیزهایی است که میان مردم حاصل می شود.

۱. این توضیحی که راغب بیان کرد، در مورد اراده انسان است. بنابراین اراده در انسان، از کیفیت نفسانیه (امور وجدانی مانند درد و لذت) که معنای آن نزد عقل واضح است و با غیر مشتبه نمی شود، اما تعریف حقیقی آن، که بتوان حقیقتش را باز نمود دشوار است، و اندیشمندان در تعیین حدود آن دچار مشکل شده اند. (رک: صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱۳).

۲. راغب با بیان این معنا از اراده الهی، اراده را از صفات فعل دانسته است، همان طور که بسیاری از متکلمین شیعه چون شیخ مفید، و برخی از حکما چون علامه طباطبائی قائل اند. و دلیل عمده این گروه آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) است که اراده را به معنای ایجاد فعل گرفته اند. در برابر این گروه برخی از حکما اراده را صفت ذات قلمداد کرده که به معنای علم به مصلحت و عین داعی است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص. ۱۵۴-۱۵۵).

۳. حکما لفظ شیء و وجود را مساوی می دانند و آنچه لفظ شیء بر آن اطلاق می شود لفظ موجود نیز بر آن اطلاق می گردد. اما برخی از متکلمان حد فاصل بین موجود و معدوم را شیء می دانند که نام آن ثابت و ثبات ازلیه است. (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۷).

۴. منظور این است که اراده و مشیت در مورد خداوند متعال به یک معنا و در مورد انسان متفاوت است.

و برخی گفته‌اند، از فرق‌های میان اراده و مشیت، این است که اراده انسان نخست قبل از اینکه اراده خدا بر آن پیشی گیرد حاصل می‌شود مثلاً انسان می‌خواهد نمیرد ولی خدا آن را می‌خواهد، اما مشیت انسان انجام نمی‌شود مگر بعد از مشیت خداوند؛^۱ چنانچه می‌فرماید: «مَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰). راغب در ذیل آیه می‌نویسد:

روایت شده وقتی آیه «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» (تکویر: ۲۸) نازل شد، کافران گفتند: «الأمر إلينا أن شئنا إستقمنا وإن شئنا لم نستقم». سپس خدای تعالی آیه شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را نازل کرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۴۷۱-۴۷۲)

آفرینش

راغب در مورد «خلق» می‌گوید: «خلق» اصلش اندازه‌گیری مستقیم و استوار است، و واژه خلق در مورد نوآفرینی و ایجاد کردن چیزی، بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی و نمونه‌ای در ایجاد داشته باشد، به کار می‌رود؛^۲ خداوند می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۱)، یعنی آسمان‌ها و زمین را ابداع و ایجاد نمود، بنا به دلالت آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». و این آفریدن جز برای خدای تعالی نیست، بنابراین خداوند درباره تفاوت این معنی میان خود و دیگران می‌فرماید: «أَقَمْنِ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۱۷). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۹۶)

جمع‌بندی دسته «صفات الهی»

راغب در بحث صفات الهی، رویکردی میانه دارد: صفات ثبوتی (حیات، علم، قدرت، کلام) را برای خدا اثبات می‌کند، اما هرگونه تشبیه به مخلوقات را نفی می‌نماید. این جهت‌گیری به عدلیه (امامیه و معتزله) نزدیک است و با اشاعره در کیفیت اثبات صفات فاصله دارد.

۱. در برخی از کتب لغت در تفاوت میان مشیت و اراده آمده است؛ مشیت صرفاً خواستن چیزی است، ولی اراده، به‌سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن است و روشن است که گاهی چیزی خواسته می‌شود؛ ولی اراده بر انجام آن تعلق نمی‌گیرد؛ از این رو می‌توان گفت: مشیت، مرتبه ضعیف اراده است که با فعل فاصله دارد؛ و اراده، مرتبه قوی مشیت و متصل به فعل است. (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۴۴۴) و برخی با توجه به استعمال اراده و مشیت در قرآن کریم بین آن‌ها فرق قائل شده‌اند به اینکه، استعمال واژه اراده در آفرینش و احکام (تکوین و تشریع) در قرآن فراوان است، ولی مشیت معمولاً در مشیت‌تکوینی به کار رفته و استعمال آن در مورد احکام و تشریع بسیار کم است، و این خود نشان می‌دهد که مفهوم مشیت بیشتر در جنبه تکوین به کار رفته است. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج. ۴، ص. ۱۵۱).

۲. راغب در اینجا به معانی خلقت که در مورد خداوند به کار می‌رود اشاره دارد که هم مطابق با آیات الهی و هم روایات است. یک ایجاد شیء که قبلاً نبوده یعنی ایجاد از عدم (لا من شیء)؛ امام باقر (ع) می‌فرماید: «خداوند شیء را آفرید، اما نه از چیزی که قبل از آن وجود داشته باشد» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۶۷). و معانی دیگر خلقت، ایجاد چیزی بدون الگوی سابق است، که در اصطلاح فلسفی به آن «ابداع» می‌گویند و ابداع همان آفرینش و ایجاد شیء است بدون نمونه قبلی، و اگر فعل آن را به خداوند نسبت دهیم، ابداع به معنای ایجاد و آفرینش چیزی بدون ماده و ابزار و بدون زمان و مکان است. (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۱۲۰؛ کرچی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴). امیرالمؤمنین در مورد معنای دوم خلقت می‌فرماید: «ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۴۴).

عدل الهی و افعال

قضا و قدر

«قضا و قدر» را جزء مراتب علم الهی دانسته‌اند. ملاصدرا در اسفار و علامه طباطبایی در نه‌ایه الحکمه این موضوع را بعد از علم حق تعالی مورد بحث قرار داده‌اند؛ چون مفهوم این دو واژه بر یکی از خصوصیات علم خداوند صادق است (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۲۹۲).

راغب درباره معنای «قضا» می‌نویسد: قضا در اصل به معنی فیصله دادن به امری است؛ قولی باشد یا فعلی، و هرکدام از این دو، بر دو وجه است: الهی و بشری. بنابراین قضا چهار قسم است: ۱- قولی الهی، آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهَهُ» (اسراء: ۲۳). ۲- قضای فعلی الهی، مانند: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ» (غافر: ۲۰) که اشاره به آفرینش ابدایی و فراغ از آن دارد، مانند آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷). ۳- قولی بشری، مثل اینکه گفته شود «حاکم چنین کرد». ۴- فعلی بشری، مانند آیه «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ» (بقره: ۲۰۰).

راغب بیان می‌کند به «مردن انسان» هم قضا می‌گویند، از این نظر که مرگ در موجودات زنده به صورت یک ناموس طبیعی تغییرناپذیر، شناخته شده است؛ مانند آیه «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام: ۲) که اجل اولی زندگی و اجل دومی بعث و قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۷۴-۶۷۵).

اما در مورد «قدر»، راغب آن را اندازه‌گیری و تبیین کمیت شیء دانسته است و می‌نویسد: تقدیر خداوند نسبت به اشیاء بر دو گونه است: ۱- اعطای قدرت بر اشیاء. ۲- آنکه اشیاء را بر مقدار و وجه مخصوص، به حسب اقتضای حکمت قرار دهد. و در این زمینه فعل خداوند به دو صورت است: اول آنکه فعلی را کامل و به‌طور دفعی به وجود آورده که هیچ نقصان و زیادی ندارد، مانند آسمان‌ها و آنچه در آن است. دوم آنکه اساس و ریشه موجودات را بالفعل ولی اجزای آن را بالقوه قرار داده است و آن را به وجهی تدبیر می‌کند که از آن موجود غیر از آنچه که خداوند آن را مقدر کرده است، صورت نمی‌پذیرد، مانند تقدیر هسته خرما که از آن خرما می‌روید نه سیب و زیتون، و مانند تقدیر منی انسان که از آن انسان به وجود آید نه حیوانات دیگر.

بنابراین تقدیر الهی بر دو وجه است: یکی حکم کردن به اینکه آن‌طور باشد و این‌طور نباشد، خواه بر سبیل وجوب و خواه بر سبیل امکان، مانند: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳).

و دوم، اعطای قدرت بر اشیاء، مانند: «فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ» (مرسلات: ۲۳) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۵۸).

ایشان در مورد رابطه قضا و قدر می‌نویسد: قضا از جانب خداوند متعال اخص از قدر است؛ زیرا قضا فیصله دادن (حکم کردن) میان تقدیر است و قدر همان تقدیر، و قضا همان حکم کردن و محتوم نمودن مقدرات است. و برخی از دانشمندان گفته‌اند قدر به منزله آمادگی برای وزن و کیل است و قضا به منزله خود کیل

است.^۱ و سپس شاهی را نقل می‌کند که ابوعبیده از عمر -خلیفه دوم- هنگامی که از طاعون به شام فرار می‌کرد، سؤال کرد: آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ عمر جواب داد: از قضای خداوند به قدر خداوند فرار می‌کنم.^۲ و راغب می‌نویسد این سخت تنبیهی است بر اینکه قدر، قضا نیست؛ پس آرزو می‌کند خداوند قضایش را از او دور کند، زیرا که هیچ راه فراری از قضای الهی نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۶۷۵-۶۷۶) و شاهد آن آیه «وَكَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا» (مریم: ۷۱) است.

خیر و شر

راغب در مورد «خیر» می‌نویسد: ««خیر» چیزی است که همه کس به آن رغبت پیدا می‌کنند، مانند عقل، عدل، فضل و هرچیز سودمندی، و نقطه مقابل آن شر است.

خیر دو گونه است: ۱- خیر مطلق، یعنی چیزی که در هر حال و نزد هرکس پسندیده و مورد رغبت است، مانند توصیفی که پیامبر (ص) از بهشت کرده‌اند: «لَا خَيْرَ بَخِيرٍ بَعْدَهُ النَّارُ وَلَا شَرٌّ بَشَرٍّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ». ۲- خیر و شر مقید، به این معنی که چیزی برای فردی خیر و برای فرد دیگر شر است، مانند مالی که ممکن است برای زید خیر ولی برای عمرو شر باشد؛ از این رو خدای تعالی خیر را با دو امر توصیف کرده است؛^۳ در جایی می‌فرماید: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا» (بقره: ۱۸۰) و در جای دیگر: «أَيُحْسِبُونَ أَنَّكُمْ تُمْدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ * نَسَارِعَ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ» (مؤمنون: ۵۵-۵۶) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۰۰).

جبر و اختیار

راغب می‌نویسد: «جبر» در اصل به معنی اصلاح کردن با زور و قهر است. تسلط و قدرت سلطان را هم جبر و زور گفته‌اند، و این وجه تسمیه یعنی واژه جبر در معنی فوق، یا برای آن است که مردم را به زور به قبول اراده خویش وامی‌دارد و یا اینکه برای اصلاح کارهای مردم است.

۱. برخی حکما می‌گویند: قدر به منزله جزءالعله است و قضا به منزله تام‌العله. بنابراین تخلف معلول از قدر که جزءالعله است امکان دارد؛ اما تخلف معلول از قضا -که تام‌العله است- محال است. موطن قدر، عالم ماده است؛ یعنی عالم متکثرات و متزاحمات؛ اما موطن قضا عالم مجردات است. پس قدر اخص از قضا است؛ چون قضا هم در مورد مجردات مطرح است و هم در مورد مادیات؛ اما قدر اختصاص به مادیات دارد و این در صورتی است که حدود ماهوی را در آن لحاظ نکنیم. (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، پاورقی، ص. ۲۹۲).

۲. شبیه همین قضیه در مورد مولای متقیان حضرت علی (ع) است. اصبع بن نباته نقل می‌کند: «امیرالمؤمنین (ع) از کنار دیواری مشرف به خرابی برخاست و به سوی دیواری دیگر رفت. گفته شد: ای امیرالمؤمنان! آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ فرمود: از قضای خدا به قدر خدای عزوجل می‌گریزم» (صدوق، ۱۳۹۱ق، ص. ۳۶۹).

۳. در اینجا راغب به یکی از تفاوت‌های مهم خیر و شر اشاره دارد که در بیان حکما وجود دارد و آن اینکه خیر یا مطلق است و آن وجود محض بسیط یعنی ذات الهی است، یا نسبی است و آن وجوداتی است که خیرات آن‌ها بر شرور آن‌ها غلبه دارد؛ اما شر همیشه نسبی است و شر مطلق وجود ندارد، بلکه شر بودن بعضی از موجودات نسبت به عدم وجود یا عدم کمال و امثال آن خواهد بود. منظور از عدم در اینجا عدم محض نیست بلکه عدم ملکه است. بنابراین، شر بودن عدم از حیثیت نقص وجودی که شأنت وجدان کمال را دارد، انتزاع می‌شود. (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۴۰؛ ج. ۷، ص. ۵۸).

و «اجبار» در اصل واداشتن کسی است بر اینکه به کاری مجبور شود، و این معنی با اکراه و بی میلی محض همراه است.^۱ «أجبرته علی کذا» مانند «أکرهته» است؛ یعنی او را مجبور کردم. و کسانی که ادعا می کنند خداوند بندگان را بر گناه مجبور می کند، متکلمان آن‌ها را «مجبیره» و پیشینیان آن‌ها را «جبریه و جبریه»^۲ نامیدند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۸۳).

راغب در ادامه می نویسد: در وصف خداوند متعال به «جبار»، گروهی گفته اند از معنی «جبرت الفقیر» است؛ زیرا خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت هایش به صلاح می آورد. اما برخی جبار بودن خداوند را از این جهت می دانند که آن‌ها را بر آنچه می خواهد وامی دارد و مقهور می سازد.^۳

اما راغب با استناد به سخن برخی از لغت شناسان می گوید: این معنی اخیر نادرست است؛ زیرا از «أفعلت»، «فعال» ساخته نمی شود؛ پس جبار از فعل «أجبرت» ساخته نشده تا معنی قهر و اجبار و زور داشته باشد، و گفته اند جبار از معنی لفظ «جبر» که در روایت پیامبر (ص) آمده: «لا جبر ولا تفویض»^۴ گرفته شده نه از لفظ و مصدر «إجبار».

سپس وی عنوان می کند: گروهی از معتزله هم این مطلب را انکار کرده و گفته اند خداوند از این معنی - اینکه جبار به معنی مقهور ساختن است - برتر می باشد، و البته این موضوع قابل انکار نیست که خدای تعالی از نظر اقتضای حکمت الهی مردم را بر چیزهایی اجبار کرده که گریزی از آن‌ها ندارند - نه با آن صورتی که

۱. البته میان اجبار و اکراه تفاوت است؛ اگرچه در هر دو مورد، انسان وادار به انجام یا ترک کاری می شود، ولی در اجبار، اراده و اختیار انسان سلب می شود، ولی در اکراه، اراده سلب نمی شود. (رک: دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۵۷).

۲. جبریه، عنوانی برای پیروان نامعین از فرقه های کلامی است که به درجات و انواع مختلف انسان را در انجام کارهایش مجبور می دانند. در برابر ایشان قدریابند که انسان را (آن هم در درجات مختلف) در کار خود آزاد می شمارند. روی هم عقاید متکلمان مسلمان در باب اراده انسان بسیار مختلف است؛ برخی وی را کاملاً آزاد و برخی مطلقاً مجبور می دانند. اشاعره که مذهبشان رفته رفته مذهب رسمی و فراگیر جهان اسلام گردید، به آسانی بر مخالفان خویش تهمت می زدند و از پیامبر (ص) حدیث می آوردند که «التدبیر مجوس هذه الأمة» و گاه شیعیان هم که در این مبحث کلامی راهی میانه برگزیده اند، آماج این تهمت می گشتند. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۵، ص. ۳۱۱).

۳. راغب در اینجا اشاره به دو معنا از «جبار» دارد. اما باید گفت از اسماء و صفات حق تعالی طبقه بندی های مختلفی به دست داده اند؛ نام یا صفت جبار را می توان با توجه به طبقه بندی های مختلف صفات خدا بدین شرح طبقه بندی کرد: ۱- جبار، صفت سلبی به معنی دست نیافتنی؛ یعنی جبار کسی است که بدو نتوان رسید، و در مورد خداوند به این معنی است که اندیشه ها خداوند را نتوانند یافت و دیدگان او را نتوانند دید و خرد خردمندان به کنه عزت او نتواند رسید. ۲- جبار، صفت فعل است که در این صورت دارای سه معنی است: سامان دهنده کارها، وادار کننده به کار و کمال بخشی. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۵، صص. ۲۹۰-۲۹۱).

۴. این روایت شریف اعتقاد اساسی امامیه در باب جبر و تفویض است که از ائمه هدی (ع) رسیده است. فرموده اند: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵، ص. ۵۷). البته درباره تفسیر این سخن اهل بیت تلاش های زیادی از سوی اندیشمندان شیعی شده است؛ اما به تعبیر ملاصدرا اندیشه و عقل بسیاری از حکما از فهم حقیقت امر بین امرین فرومانده است چه رسد به افراد معمولی. و اهل بیت برای راهنمایی افراد در این زمینه مثال هایی می زدند؛ به عنوان مثال امام صادق (ع) می فرماید: «امر بین امرین در قالب مثال مانند این است که فردی را در حال انجام گناهی ببینی و او را از آن نهی کنی، ولی او اعتنا نکند، و تو او را به حال خود رها کنی؛ در این صورت تو نه او را به گناه امر کرده ای و نه وی را بدان وادار ساختی» (رک: صدوق، ۱۳۹۱ق، باب نفی الجبر و التفویض، حدیث ۸؛ و نیز رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۴).

گمراهان و نادانان می‌پندارند- مثل اکراه ایشان بر مرض و مرگ و محشور شدن. و هرکدام از این موارد را مقهور صنعتی ساخته که در آن به ستیز با دیگران برمی‌خیزد و با روشی اخلاقی و علمی که در پیش می‌گیرد، او را در شکل انتخاب‌شده‌ای مجبور قرار داده است. و اینان بر دو دسته‌اند: یا کسی که به همین صنعت خشنود است و نمی‌خواهد آن را تغییر دهد، و یا کسی که ناخشنود است، ولی با وجود ناروا دانستن عقیده و روش خویش باز خود را به‌زحمت می‌اندازد، گویی که چاره و راه دیگری نیافته است.^۱ و خداوند درباره آنان می‌فرماید: «فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون: ۵۳).

و بر این منوال خداوند با واژه «قاهر» توصیف شده است و قهر و چیرگی او جز بر مقتضای حکمت نیست. از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است: «يَا بَارِي الْمَشْمُوكَاتِ وَجَبَّارِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيهَا وَسَعِيدِهَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۸۵).

عدل

راغب در مورد معنای «عدل» می‌نویسد: «الْعَدَالَةُ وَالْمُعَادَلَةُ»: به‌جهت نزدیک بودن معنی عدل به مساوات، این دو واژه در حکم و معنی مساواتند. ایشان در ادامه می‌گویند: «عَدْلٌ وَ عِدْلٌ» در معنی به هم نزدیکند، ولی «عَدْلٌ» در چیزهایی به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود مثل احکام، و آیه «أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صَيِّمًا» (مائده: ۹۵) بیانگر آن است. ولی واژه‌های «عَدْلٌ» و «عَدِيلٌ» در چیزهایی است که با حواس درک می‌شود مثل اوزان، اعداد و پیمانه‌ها.

عدل تقسیط براساس راستی و کمال است، و به همین جهت روایت شده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» و این تنبیهی است بر اینکه هرگاه رکنی از ارکان چهارگانه^۲ عالم افزون بر دیگری یا کم از دیگری بود، جهان بنابر مقتضای حکمت، انتظام نمی‌یافت.

سپس راغب می‌گوید: عدل دو گونه است: ۱- عدل مطلق؛ عدلی که عقل و خرد بر خوبی آن حکم می‌کند و در هیچ زمانی منسوخ نمی‌شود و به‌هیچ‌وجه چنین عدلی به زیاده‌روی و ستم وصف نشده است، مثل احسان و نیکی کردن به کسی که به تو نیکی کرده است.

۲- عدلی که وجودش در شریعت به عدالت شناخته می‌شود و ممکن است در بعضی اوقات منسوخ شود، مثل قصاص و دیه جنایات و اصل مال مرتد. و ایشان شاهد این نوع عدل را آیات: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» (بقره: ۱۹۴) و «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ۴۰) بیان می‌کند که قصاص و جزای متقابل در دو آیه فوق نخست اعتداء و سپس سیئه نامیده شده است، و این موضوع را تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

۱. این بیان راغب موجب گشته که برخی او را معتزلی بنامند، چون گروه مقابل را جاهل و نادان خطاب می‌کند.

۲. ارکان اربعه در متون فلسفی و حکمت الهی شیعه به معانی گوناگون به کار رفته است. در اصطلاح حکیمان گاه به چهار عنصر اطلاق می‌شود که آتش و باد و آب و خاک هستند، و گاه به چهار طبع که گرمی و سردی و تری و خشکی است و گاه به صفرا و سودا و دم و بلغم اطلاق می‌گردد، و در فلسفه مشاء به عقل و روح و نفس و طبع و در عالم ملک به خلق و رزق و موت و حیات گفته می‌شود؛ و احتمال اینکه راغب به تمامی این معانی توجه داشته وجود دارد. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۷۷).

وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) می‌داند و ادامه می‌دهد: عدل همان مساوات در پاداش است؛ اگر خیر بود، عدالتش همان تلافی به خیر است و اگر شر و بدی بود، عدلش همان شر و بدی است، و احسان این است که در برابر خیر و نیکی، خوبی بیشتر و در مقابل شر و بدی، بدی کمتر انجام دهیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۵۵۱-۵۵۲).^۱

جمع‌بندی دسته «عدل الهی و افعال»

در مباحث عدل و افعال الهی، راغب به‌صراحت از حسن و قبح عقلی، نفی جبر و تقویض، و نظریه «امر بین الامرین» دفاع می‌کند. این مواضع عیناً با اصول عدلیه و به‌ویژه امامیه هماهنگ است و از جبرگرایی اشاعره فاصله می‌گیرد.

انسان‌شناسی

انسان

راغب قائل است: عالم دو گونه است: «عالم کبیر» که فلک و محتوای آن است، و «عالم صغیر» که همان انسان است؛ زیرا بر هیئت و شکل عالم آفریده شده و خداوند هرآنچه را که در عالم کبیر وجود داشته، در او ایجاد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۸۲).^۲

ایشان ریشه انسان را یا «أنس» دانسته است و وجه تسمیه‌اش آن است که حیات انسان بدون انس با دیگران تأمین نمی‌گردد، از این‌رو انسان را «مدنی الطبع» می‌گویند؛ یا بدان جهت انسانش خواندند که با هرچه مرتبط است انس و الفت می‌گیرد؛ و یا از «نسی» و مشتق از نسیان است، و وجه تسمیه‌اش آن است که آدمی عهد خود را با خداوند به فراموشی سپرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۴).

وی در یک تقسیم‌بندی درباره موجودات می‌نویسد: همه موجودات با توجه به نسبتی که با موجودات دیگر دارند به سه دسته‌اند: ۱- موجوداتی که فاعلند، و در موجودات دیگر تأثیر می‌گذارند و خود تأثیر نمی‌پذیرند (غیرمنفعل) مانند خداوند متعال. ۲- موجوداتی که فقط تأثیرپذیر و منفعل‌اند، و فاعل نیستند مانند جمادات. ۳- موجوداتی که از یک جهت منفعل و تأثیرپذیرند مانند ملائکه و انسان و جن - که در برابر ذات باری تعالی

۱. قابل ذکر است که راغب به نقطه اصلی اختلاف اشاعره و امامیه و معتزله اشاره می‌کند و آن اینکه اشاعره منکر حسن و قبح عقلی (ذاتی) هستند و معتقدند که در امور تکوینی آنچه را خدا انجام دهد نیکو است و در امور تشریعی آنچه را خدا امر کند خوب است، نه اینکه چون کاری خوب است خدا آن را انجام می‌دهد یا به آن امر می‌کند. اما عدلیه معتقدند که افعال، صرف‌نظر از انتساب تکوینی یا تشریعی آن‌ها به خدای تعالی، به حسن و قبح متصف می‌شوند و عقل انسان هم تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تنزیه نماید. (رک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۳۰۲).

۲. در اینجا راغب به یکی از اصطلاحات حکما اشاره دارد. آن‌ها به عالم هستی، انسان کبیر هم می‌گویند. و عالم از آن جهت انسان کبیر است که شامل وجود انسان می‌باشد، و انسان به تنهایی، جلوه تمامی نام‌ها و صفات حق تعالی، و خلیفه خداوند در آسمان و زمین است. اما انسان صغیر که از آن به عالم صغیر تعبیر می‌شود، خلیفه خدا بر روی زمین است، که این انسان صغیر (افراد بشر)، نسخه انتخاب‌شده از انسان کبیر هستند، به منزله فرزند نسبت به پدر. (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج. ۲، صص. ۳۰۲-۳۰۳).

منفعلند- و از جهت دیگر در مورد مصنوعات و دست‌ساخته‌های خود فاعل و تأثیرگذارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۴).^۱

دین و شرع

راغب می‌نویسد: «شرع» به معنی راه روشن است؛ و در آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده: ۴۸). حقیقت شرع اشاره به دو امر دارد: اول، سرشت و نهادی که خدای تعالی انسان را بر آن آفریده و مسخر گردانیده، و راهی که آن را اراده و قصد کرده است، و نتیجه آن به مصلحت بندگان و آبادانی بلاد بازمی‌گردد؛ و به همین مطلب آیه «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) اشاره دارد. دوم، آنچه را که خداوند از دین برای انسان مقدر کرده است، و او را با اختیار، در برگزیدنش امر فرموده است: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (جاثیه: ۱۸).

راغب در مورد «دین» می‌نویسد: دین مثل ملت است، ولی آن را به اعتبار پرستش و اطاعت از شریعت، دین می‌گویند؛ و در آیات «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء: ۱۲۵) دین به معنای طاعت و پرستش است. و در مورد آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) می‌نویسد: اطاعت که جز با اخلاص ممکن نیست، و در اخلاص هیچ‌گاه اکراه وجود ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۲۳).^۲

جمع‌بندی دسته «انسان‌شناسی»

راغب انسان را موجودی «مدنی‌الطبع» و در عین حال فراموشکار می‌داند که برای هدایت نیازمند شریعت است. تأکید او بر «لا اکراه فی الدین» و اختیار در پذیرش دین، با نگاه عدلیه به مسئولیت اخلاقی انسان هم‌سوست.

۱. در علم کلام، حقیقت انسان به‌عنوان مقدمه بر بحث معاد مورد بررسی قرار می‌گیرد و متکلمان حقیقت انسان را از چهار دیدگاه مورد بحث قرار می‌دهند: الف) انسان جوهری جسمانی است که دارای پیکر مادی و از اجزای اصلی و فرعی تشکیل شده است. ب) انسان عرضی از عرض‌هاست. ج) انسان جوهری مجرد است؛ یعنی جوهری است مجرد که زنده و توانا و دانا و مختار است که از آن به نفس ناطقه یا روان تعبیر می‌شود. د) انسان اتحادی از روح و جسم است. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۵۴۹).

۲. علامه طباطبایی می‌نویسد: «در جمله «لا اکراه فی الدین» دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت است از حرکات مادی و بدنی، و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد، یا مقدمات غیرعلمی، تصدیقی علمی را بزاید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۵۲۴).

نبوت و وحی

پیامبرشناسی

راغب می‌نویسد: ریشه «نبی» را از «نَبَأٌ» دانسته، و آن خبری است که فایده و سود بزرگی دارد و به واسطه آن علم حاصل شده و بر ظن و گمان غلبه می‌کند؛ و نیز به خبری که دروغی در آن نباشد، «نبأ» هم می‌گویند، مانند خبر متواتر و خبری که از سوی خداوند و نبی (ص) باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص. ۷۸۹-۷۸۸).^۱

و اما «رسول» از ماده «رَسَلَ»، به معنی برانگیخته شدن به صورت آرام و آهسته است. و رسول گاهی رسالت و تبلیغش زبانی و گاهی با کتابت و نوشتن است. جمع رسول، «رُسُل» است؛ و گاهی مراد از «رسل الله» فرشتگان و گاهی پیامبران است. آیات «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹) یا «بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْفُوبُونَ» (زخرف: ۸۰) درباره فرشتگان، و آیات «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» (آل عمران: ۱۴۴) و «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) درباره پیامبران است. راغب قائل است وقتی گفته می‌شود «یا ایها الرسل» مقصود پیامبران و یاران پاک و خالص آن‌هاست، چون در همه حال، مطیعان و پیوستگان راستین او هستند.

و «ارسال» هم در مورد فرستادن انسان و هم اشیاء، چه در حالت خوشایند و چه ناخوشایند، به کار می‌رود؛ که گاهی تسخیری و جبری است، مانند ارسال باد و باران در آیه «وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِذْرَارًا» (انعام: ۶) و یا ارسال درباره گروهی که دارای اختیار هستند، می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۵۳). خداوند می‌فرماید: «وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً» (انعام: ۶۱).

وحی

راغب می‌نویسد: اصل «وحی» همان اشارات سریع و سری است.^۲ و این مفهوم در کلام به صورت رمز و کنایه است، که گاهی به صورت صدای بدون ترکیب و با اشاره به بعضی از اعضا و جوارح است و گاهی هم با نوشتن و کتابت است؛ و به همین معنی خداوند در مورد زکریا می‌فرماید: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۱۱).

۱. و این ویژگی در مسئله نبوت موجود است؛ زیرا خبرهایی که پیامبران الهی (ع) به بشر ابلاغ می‌کنند از عالی‌ترین اهمیت برخوردارند، زیرا که سعادت و شقاوت بشر با نوع برخورد انسان با خبرهای پیامبران رقم می‌خورد (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۱۷). بنابراین از دیدگاه متکلمان، «نبی» انسانی است که خبردهنده از جانب خدا بدون واسطه بشری باشد؛ که با قید «انسان» ملک خارج می‌شود، با قید اینکه «خبر از جانب خدا باشد» خارج می‌شود کسی که از غیر خدا پیام برد، و با قید «واسطه نبودن احدی از بشر» امام و عالمان که به واسطه نبی از جانب خداوند خبر می‌دهند خارج می‌شوند (رک: حلی، ۱۳۷۲، ص. ۳۴).

۲. بنابراین می‌توان بیان کرد که دو عنصر در صدق وحی مداخلیت دارند، یکی خفا و پنهانی، و دیگری سرعت و تندی.

سپس راغب درباره حقیقت وحی^۱ می‌نویسد: «وحی کلمه الهی است که خداوند به پیامبران و اولیایش می‌رساند». و این وحی به شکل‌های مختلفی است، چنانچه آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا... يَأْذُنُهُ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱) بر آن دلالت دارد:

۱- یا به وسیله فرشته‌ای است که دیده شده و کلامش شنیده می‌شود، مانند وحی رساندن جبرئیل به پیامبر (ص) در شکل معینی.

۲- یا با شنیدن کلامی، بدون دیدن صاحب صداست، مانند حضرت موسی (ع) که سخن خداوند (از جانب کوه طور) را شنید.

۳- و یا القاء به قلب و جان است؛ چنانچه پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي».

۴- و یا به وسیله الهام است، مانند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص: ۷).

۵- و یا با تسخیر و غریزه (الهام غریزی) است، که آیه «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل: ۶۸) بر آن دلالت دارد.

۶- و یا وحی در رؤیا صورت می‌گیرد، چنانچه پیامبر (ص) فرمودند: «انقطع الوحى و بقيت المبشرات رؤيا المؤمن». پس الهام و غریزه و خواب دلالت بر مبشرات دارند؛ که آیه «ما كان لبشر... إلّا وحياً» بر آن‌ها اشاره دارد. ایشان در مورد آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ إِلَّا نُوْحِي إِلَيْهِ» (انبیاء: ۲۵) قائل است در این آیه وحی عام و شامل تمام انواع است؛ زیرا شناخت وحدانیت خدای تعالی و معرفت وجوب عبادت او، چیزی نیست که به همان وحی خاص پیامبران اولوالعزم بسنده شود، بلکه به وسیله عقل و الهام نیز شناخته می‌شود.^۳ بنابراین هدف آیه فوق هشدار است بر اینکه محال است پیامبری وحدانیت خداوند و واجب بودن عبادت او را نداند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۵۹).

۱. البته شناسایی تعریف حقیقی وحی ممکن نیست چون آنچه که در حقیقت وحی گفته می‌شود تعریف به علائم و برخی خصوصیات آن است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «ما که از موهبت وحی بی‌بهره‌ایم و به عبارت دیگر آن را نچشیده‌ایم حقیقت آن برای ما مجهول است؛ تنها برخی از آثار آن را که از آن جمله قرآن مجید می‌باشد و پاره‌ای از اوصاف آن را که از راه نبوت به ما رسیده دیده و شنیده‌ایم، با این همه نمی‌توان گفت که اوصاف آن همان است که به ما رسیده.» (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۱۰۰).

۲. بنابر اینکه روح القدس غیر از جبرئیل باشد. زیرا برخی از مفسرین، روح القدس را همان جبرئیل می‌دانند. اما برخی دیگر، آن را نیروی غیبی می‌دانند که در انبیاء به صورت عالی وجود دارد و در بقیه انسان‌ها با تفاوت درجات ایمان وجود دارد. و معلوم می‌شود راغب معنای اخیر را برگزیده است. (رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۳۰۷).

۳. برخی میان وحی و الهام تفاوت قائل‌اند، به اینکه الهام گاهی بدون واسطه موجودی از موجودات از ملک علام حاصل می‌شود ولی «وحی» از طریق ملائکه و شهود بر نفس نبوی (ص) افزوده می‌شود. به همین جهت احادیث قدسیه را وحی نمی‌دانند با اینکه به اتفاق اهل معرفت، احادیث قدسیه کلام حق است. و دیگر اینکه: الهام کشف معنوی صرف است ولی وحی اقسام مکاشفات شهودی و متضمن کشف معنوی است، چون فرشته گاهی به صورتی از صور و معانی متمثل می‌شود. سوم اینکه: وحی از خواص نبوت است و الهام از خواص اهل ولایت. چهارم: از شرایط وحی، تبلیغ است برخلاف الهام. (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص. ۴۷۹).

عصمت

راغب قائل است واژه «عصمت» از «عصم»، به معنی امساک یا نگه داشتن و حفظ کردن می‌باشد.^۱ ایشان در چگونگی عصمت پیامبران می‌نویسد: عصمت انبیاء به معنای حفظ و نگهداری آن‌ها به صورت‌های زیر است:

۱- دادن صفا و پاکی گوهر درون. ۲- و فضائل جسمی و نفسانی. ۳- به نصرت و پیروزی و ثبات قدم. ۴- نازل کردن آرامش بر آن‌ها و حفظ دل‌هایشان. ۵- و توفیقی که همراه آن‌هاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۷۰). خداوند متعال می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷) (مائده: ۶۷).

جمع‌بندی دسته «نبوت و وحی»

راغب نبی را حامل «نبأ» یقینی و رسول را مأمور به ابلاغ حکیمانه می‌داند. نظریه عصمت او (با حفظ اختیار) به دیدگاه امامیه و معتزله نزدیک است و از تلقی اشعری (که عصمت را صرفاً حفظ از گناه بدون توجه به اختیار می‌داند) متمایز می‌شود.

معاد و امور آخرت

معاد

راغب می‌نویسد: «معاد از «عود»، به معنی بازگشتن به چیزی بعد از انصراف از آن است، که این انصراف یا از ذات چیزی و یا از سخن و تصمیم است. قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ» (مؤمنون: ۱۰۷)» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۹۳).

معاد هم به زمان بازگشت و هم به مکان بازگشت اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۹۴) (معاد هم اسم مصدر و هم اسم زمان و مکان است).^۲

ایشان می‌گوید: بعث و حشر الهی بر دو گونه است: ۱- ایجاد کردن پدیده‌ها و اجناس و انواع، که آن‌ها را از نیستی به هستی درمی‌آورد، و این تنها به ذات باری تعالی اختصاص دارد و بر آن هیچ کس دیگر قادر نیست. ۲- به معنی زنده کردن مردگان است، که اختصاص به خداوند و بعضی از اولیای خود مانند عیسی (ع) و امثال او دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۳۲).

۱. عصمت در اصطلاح کلام، نوعی تفضل و توفیقی است از جانب خداوند که شخص را از گناه و اشتباه حفظ می‌کند. به عبارت دیگر عصمت ملکه نفسانی است که صاحبش را از گناه مصون نگه می‌دارد و لطفی است که خداوند در حق بنده انجام می‌دهد به حدی که با داشتن انگیزه، ترک طاعت نکرده و مرتکب معصیت نمی‌شود. (رک: حلی، ۱۳۷۲، ص. ۳۷).

۲. فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر می‌نویسد: معاد به معنای زمان بازگشت و یا مکان بازگشت است، اما مراد از معاد در بحث کلامی، نفس بازگشت است، یعنی وجود دوم برای اجسام، و بازگشت آن‌ها بعد از مردن و متفرق شدنشان. (رک: فاضل مقداد، ۱۳۷۲، ص. ۵۲). و دیگر اینکه واژه معاد در اصطلاح متکلمان در دو معنا به کار می‌رود: یکی به معنای عام و دیگری به معنای خاص. معنای عام همه بحث‌های مربوط به عالم پس از مرگ را شامل می‌شود، و معنای خاص آن مربوط به خصوص سرای قیامت و آخرت است. (رک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۸).

روح

راغب قائل است: «روح نامی برای نفس است، همانند تسمیه انسان به حیوان، و به وسیله روح، حیات و تحرک، جلب منفعت و دفع ضرر حاصل می شود. و اضافه شدن «روح» در آیات ((وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)) (اسراء: ۸۵) و ((وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)) (حجر: ۲۹) به خداوند، اضافه ملکی و تخصیصی است، که باعث شکوهمندی و شرافت روح است،^۱ مانند آنچه که در آیات ((وَوَظَّهَّرَ بَيْتِي)) (حج: ۲۶) و ((وَيَا عِبَادِي)) (زمر: ۵۳) است».

ایشان فرشتگان والا و ارزشمند را «ارواح» می نامید، که در آیات زیر بیان شده است: ((يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا)) (نبا: ۳۸) و ((نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ)) (شعراء: ۱۹۳) و حضرت عیسی را نیز «روح» نامیده اند، و این نام گذاری برای توانایی در زنده کردن مردگان به اذن خداوند بوده است. و خود قرآن نیز روح نامیده شده است، و آیه ((وَوَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا)) (شوری: ۵۲) به این مطلب اشاره دارد، زیرا قرآن سببی برای حیات اخروی است که آیه ((وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِی الْحَيَوانِ)) (عنکبوت: ۶۴) آن را توصیف می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۳۶۹).

مرگ

راغب می گوید: مرگ بر حسب نوع زندگی متفاوت است:

اول: مرگی که نیروی نامیه (رشددهندگی) موجودات زنده را از بین می برد، که آیه ((يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا)) (روم: ۱۹) اشاره به آن دارد.

دوم: مرگی که با از بین رفتن نیروی حواس حاصل می شود، چنان که در آیه ((يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا)) (مریم: ۲۳) فرمود.

سوم: مرگی که به واسطه آن نیروی عاقله انسان از بین می رود و آن همان جهالت است: ((أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ)) (انعام: ۱۲۲).

چهارم: اندوه و حزن مرگ آفرینی که زندگی را مکدر می سازد، مانند آیه ((وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ)) (ابراهیم: ۱۷).

پنجم: خواب: زیرا خواب مرگ سبک و خفیف، و مرگ خواب سنگین است، و به همین جهت خداوند این دو را «توفی» نامیده است و می فرماید: ((وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ)) (انعام: ۶۰)، ((اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا)) (زمر: ۴۲).

در آیه ((وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ)) (آل عمران: ۱۶۹) راغب می نویسد: مرگ از ارواح شهدا نفی شده است و در آیه به تنعم آن ها اشاره دارد.

۱. علامه طباطبایی می گوید: روح در لغت لفظی مذکر و مؤنث و بنا بر تعریفی که کرده اند امری است که مبدأ حیات بوده و از سنخ عالم ملکوت است، مفسران اقوال مختلفی را بیان داشته اند ولی آنچه که مسلم است این است که روح از امر پروردگار بوده و هیچ کس به حقیقت آن مطلع نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۳، ص. ۱۹۱).

و در آیات ((وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ)) (ابراهیم: ۱۷) و ((كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)) (آل عمران: ۱۸۵) مرگ عبارت است از زوال قوه حیوانی و دوری روح از جسد.^۱

راغب در ذیل آیه شریفه ((إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ)) (زمر: ۳۰) می نویسد: برخی گفته اند این آیه، اشاره به دوری روح از جسم ندارد، بلکه اشاره ای به تحلیل رفتن و کاستی بشر در هرحالی است؛ زیرا انسان در دنیا به طور دائم، در حال از دست دادن جزء جزء وجود خویش است، چنان که شاعر می گوید: «يَمُوتُ جُزْأً فُجْزاً». از این روی عده ای این گونه مرگ را «مات» تعبیر کرده اند. و در فرق میان میت و مائت قائلند مائت همان تحلیل رونده است، که به تدریج به مرگ قطعی می رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۸۲).

و از طرف ایشان که نفس را هم همان جان و روح می داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۱۸)، که آیه ((أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ)) (انعام: ۹۳) دلالت بر آن دارد.

برزخ

راغب می نویسد: «برزخ» حد و مرز و مانع میان دو چیز است. و برزخ در قیامت حائلی میان انسان و رسیدن به مقامات عالی اخروی است، و آیات ((فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ)) (بلد: ۱۱)، ((وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)) (مؤمنون: ۱۰۰) به این رویداد اشاره دارد. و این رویدادها و عقبه ها، موانعی است از حالات مختلفی که جز انسان های شایسته کسی به آن ها نمی رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸). و برخی گفته اند، برزخ حد فاصل مرگ تا قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۱۸).^۲

نفسه صور

راغب گوید: «نفس» دمیدن باد در چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۱۶). ((يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ)) (طه: ۱۰۲) و دمیدن در صور آغاز قیامت، و بانگی فراگیر در زمین است، که خداوند آن را سببی برای بازگشت صورت ها و ارواح به اجسامشان قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۹۸).^۳

شفاعت

راغب می نویسد: «شفع» پیوستن و ضمیمه شدن چیزی به همانند خود است. و «شفاعت» پیوستن به دیگری است، برای اینکه یاری کننده او باشد. کاربرد بیشتر شفاعت پیوستن و انضمام به کسی است که، از نظر حرمت و مقام بالاتر از، شفاعت شونده باشد، و این معنی شفاعت در قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

۱. با توجه به روایات وارد، در مورد پدیده مرگ نکات زیر به دست می آید: مرگ صرفاً انتقال است نه اعدام، و مرگ امری وجودی است و نه تنها امر وجودی است بلکه کامل تر از وجود مادی است و مرگ سیر تکاملی نفس است. (رک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص. ۱۳).

۲. در اصطلاح علم کلام همین معنا مورد نظر است که برزخ عالمی میان دنیا و آخرت است. (رک: دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۸، ج. ۳، ص. ۱۷۶).

۳. از آیات و روایات استفاده می شود که دو نفخه وجود دارد، نفخه اول برای میراندن و نفخه دوم برای زنده ساختن است. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۵، ص. ۳۹۹). نفخه اول را نفخه «فزع»، و نفخه دوم را نفخه «صعق» می گویند. ملاصدرا قائل است: نفخه فزع برای نفوس، و نفخه صعق، برای ارواح است. (رک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱).

راغب در ذیل آیات ((مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةَ حَسَنَةٍ)) (نساء: ۸۵) و ((وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةَ سَيِّئَةٍ)) (نساء: ۸۵) می‌نویسد: کسی که به غیر خودش همراه می‌شود و در کار خیر و شریاری‌اش می‌کند، شفیع آن می‌شود، هم در کار خیر و هم شر؛ پس او در سود و زیانش شرکت دارد. و گفته شده؛ شفاعت در دو آیه اخیر (شفاعت خیر و شر) این است که انسان برای دیگری، راه خیر یا راه شر را باز و روشن کند، و او آن را پیروی نماید، گویی که آن همراه و پیوسته با اوست، چنان‌که پیامبر (ص) می‌فرماید: «وَمَنْ سُنَّ سُنَّةَ حَسَنَةٍ فَلَهُ أَجْرُهَا وَاجْرُ مِنْ عَمَلِ بِهَا وَمَنْ سُنَّ سُنَّةَ سَيِّئَةٍ فَعَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مَنْ عَمَلِ بِهَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

و ایشان در معنای آیه ((مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ إِذْنَهُ)) (یونس: ۳) می‌نویسد؛ خدای تعالی است که، تدبیر امر می‌کند، و در حل و فصل امور، شریکی برایش نیست، مگر اینکه خود به فرشتگان مدبر و مقسم اجازه دهد، و آن‌ها آنچه را که اجازه یافته‌اند، انجام می‌دهند. و پیامبر (ص) در مورد قرآن می‌فرماید: «القرآن شافع مشفع» یعنی قرآن شفاعت‌کننده و شفاعت‌پذیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۵۸).

احباط و تکفیر

راغب می‌نویسد، با توجه به آیه ((حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ)) (مائده: ۵۳)، حبط عمل بر چند گونه است: ۱- اعمالی که صرفاً دنیایی است و در قیامت سودی به حال انسان نداشته و نیازی را برنمی‌آورد، چنان‌که خداوند در این آیه: ((وَقَدْ مَنَّا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)) (فرقان: ۲۳)، اشاره به معنی فوق دارد: ۲- حبط عمل، یعنی باطل شدن کارهای اخروی که به قصد قربت انجام نداده است. چنان‌که روایت شده است: «إِنَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِرَجُلٍ يُقَالُ لَهُ بِمَ كَانِ اسْتِعَاكَ؟ قَالَ: بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ. فَيَقَالُ لَهُ قَدْ كُنْتَ تَقْرَأُ لِيُقَالَ هُوَ قَارِي وَ قَدْ قِيلَ ذَلِكَ، فَيُؤْمَرُ بِهِ إِلَى النَّارِ»؛ ۳- افعال و اعمال شایسته‌ای که در کنار آن‌ها زشتی‌ها و گناهانی^۲ نیز انجام شده، و این همان چیزی است که در سبک شدن میزان اعمال به آن اشاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۱۶).

و اما «تکفیر»؛ یعنی پوشاندن و پنهان داشتن عمل به گونه‌ای که گویا آن عمل انجام نشده است. و صحیح است که اصل تکفیر از بین بردن کفر و کفران باشد^۳ مانند تمریض؛ به معنای از بین بردن بیماری، و تغذیه العین، در پاک کردن خاشاک از چشم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۱۷). و به‌عنوان نمونه آیه ((وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ)) (مائده: ۶۵) اشاره به این مطلب دارد.

۱. حضرت علی (ع) در مورد شفاعت قرآن کریم می‌فرماید: «اعلموا أَنَّ الْقُرْآنَ شَافِعٌ مَشْفَعٌ... وَ أَنَّهُ شَفَعٌ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُفَعٌ لَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۴).

۲. علامه طباطبایی می‌نویسد؛ حبط، بطلان عمل و سقوط از تأثیر آن را گویند در دنیا و آخرت، و این اعمال محدود در اعمال عبادی نیست بلکه برای همه افعال مؤمن نوری است که برای اعمال کافر چنین نورانیی وجود ندارد. آیات حبط می‌رساند که کفر و ارتداد موجب بطلان عمل می‌شود یعنی نمی‌گذارد که فرد به سعادت برسد چنان‌که ایمان موجب اعمالی می‌شود که در سعادت تأثیرگذار می‌باشند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۱۳).

۳. در اصطلاح تکفیر، به معنای از بین رفتن کیفر گناهان پیشین به واسطه طاعت پسین است. و این ظلم نیست چون، کیفر دادن حق خداوند است، و گذشتن از حق احسان و نیکی است، نه ظلم و ستم، چنان‌که بیان کرده‌اند، خلف وعده قبیح است ولی تخلف از وعید و تهدید هیچ قبحی ندارد. (رک: سبحانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۳۳).

جمع‌بندی دسته «معاد و امور آخرت»

جمع‌بندی: راغب معاد جسمانی، شفاعت به اذن خدا، و نظام پویای جزا (احباط و تکفیر) را اثبات می‌کند. این دیدگاه‌ها با مبانی مشترک امامیه، معتزله و اشاعره قابل جمع است، اما تأکید بر اذن الهی در شفاعت او را به عدلیه نزدیک‌تر می‌کند.

نوآوری‌های کلامی راغب در مفردات

در میان مباحث کلامی مطرح‌شده در مفردات، چند دیدگاه چالشی وجود دارد که نشان‌دهنده استقلال فکری راغب و رویکرد میانه‌اوست و می‌تواند به‌عنوان نوآوری این اثر در نظر گرفته شود.

۱. تفکیک اراده و مشیت: راغب اراده الهی را به معنای «حکم قطعی و امر تشریعی» می‌داند و آن را از صفات فعل به شمار می‌آورد، درحالی‌که مشیت را به معنای «ایجاد و آفرینش» تفسیر می‌کند. این تفکیک، او را از اشاعره (که اراده را صفت ازلی ذات می‌دانند) جدا می‌کند و به امامیه و معتزله نزدیک می‌سازد. همچنین او برای اراده انسانی واقعیت قائل است، هرچند تحقق خارجی آن را مشروط به مشیت الهی می‌داند.

۲. تحلیل قضا و قدر در چهارچوب مراتب علم الهی: راغب قضا را «حکم حتمی و فیصله نهایی» و قدر را «تقدیر و تعیین حدود وجودی اشیاء» می‌داند و هر دو را برآمده از علم پیشین و احاطی الهی معرفی می‌کند. این دیدگاه با تلقی حکیمانی چون ملاصدرا (قضا: تام‌العله، قدر: جزءالعله) همخوانی دارد و راه را برای جمع میان علم پیشین الهی و اختیار انسان هموار می‌کند.

۳. نظریه «امر بین الامرین» در مسئله جبر و اختیار: راغب با نقد جبرگرایی اشاعره و تفویض افراطی معتزله، به‌صراحت از نظریه «امر بین الامرین» دفاع می‌کند. او با تکیه بر حدیث نبوی «لا جبر و لا تفویض» و تحلیل صفت «جبار» به معنای «اصلاح‌کننده» (نه مجبورکننده)، چارچوبی ارائه می‌دهد که هم حاکمیت الهی را حفظ می‌کند و هم اختیار انسان را. این نظریه در سنت کلامی امامیه ریشه دارد و نشان‌دهنده نزدیکی اندیشه راغب به این مکتب است.

این موارد نشان می‌دهد که مفردات تنها یک فرهنگ لغت نیست، بلکه اثری کلامی با نوآوری‌های قابل توجه در الهیات اسلامی است.

مسئله کلامی	دیدگاه راغب در مفردات	امامیه	معتزله	اشاعره
توحید و صفات	تنزیه مطلق، نفی تشبیه، بساطت ذات، نفی رؤیت حسی	تنزیه، نفی تشبیه، توحید ذاتی و صفاتی	تنزیه، نفی تشبیه، نفی صفات زائد بر ذات	اثبات صفات خبری (بدون کیفیت)، تأویل ناپذیر
رؤیت خدا	نفی رؤیت حسی، تفسیر به علم و احاطه الهی	نفی مطلق رؤیت	نفی مطلق رؤیت	اثبات رؤیت در آخرت (بدون کیفیت و جهت)
حسن و قبح عقلی	پذیرش حسن و قبح عقلی به‌عنوان مبنای عدل	پذیرش (از اصول دین)	پذیرش (از اصول خمسه)	رد حسن و قبح عقلی (تبئیت محض از شرع)

عدل الهی	عدل به عنوان اصل عقلی، تکوینی و تشریعی	عدل از اصول دین (قاعده لطف)	عدل از اصول خمس (عدل و وعید)	قضا و قدر، نفی عدل به معنای عقلی
جبر و اختیار	امر بین الامرین (نفی جبر و تقویض)	امر بین الامرین	تقویض (اختیار مطلق انسان)	جبر با نظریه کسب
اراده و مشیت	اراده: صفت فعل (حکم قطعی و امر تشریعی)؛ مشیت: ایجاد و آفرینش	اراده: صفت فعل	اراده: صفت فعل	اراده: صفت ازلی ذات
عصمت پیامبران	اثبات عصمت در گفتار، فعل و اختیار (با حفظ اختیار)	اثبات عصمت مطلق به لطف الهی	اثبات عصمت مطلق	انکار عصمت یا محدود کردن آن
شفاعت	اثبات شفاعت به اذن خدا (از جمله برای قرآن)	اثبات به اذن خدا	اثبات به اذن خدا	اثبات بدون قید (توسل به ذات شفیق)
معاد جسمانی	اثبات (بازگشت روح به بدن در قیامت)	اثبات	اثبات	اثبات

جدول تطبیقی دیدگاه کلامی راغب در مقایسه با سه مکتب (امامیه، معتزله، اشاعره)

نتیجه گیری

پژوهش حاضر نشان داد که کتاب مفردات الفاظ القرآن نه یک فرهنگ لغت صرف، بلکه متنی کلامی با جهت گیری مشخص است. راغب اصفهانی با وجود خودداری از اعلام صریح مذهب، در محتوای اثر خود به اصول عدلیه (امامیه و معتزله معتدل) نزدیک است: تنزیه خدا، نفی رؤیت جسمانی، حسن و قبح عقلی، عدل الهی، نفی جبر و تقویض و پذیرش «امر بین الامرین»، علم فراگیر الهی، اراده به عنوان صفت فعل، و شفاعت به اذن خدا. مهم ترین نوآوری مقاله، کشف این الگوی منسجم و تحلیل موارد چالشی مانند تفاوت اراده و مشیت، رابطه قضا و قدر، و نظریه «امر بین الامرین» در کلام راغب است. پیشنهاد می شود پژوهش های آتی به مقایسه اندیشه کلامی راغب با متکلمان شاخص هر مکتب (مانند شیخ مفید، قاضی عبدالجبار، امام الحرمین جوینی) بپردازد. انصاف این است که بررسی کامل اندیشه کلامی راغب نیازمند فحص در تمام آثار اوست، اما در این پژوهش به اقتضای اختصار بر کتاب مفردات تکیه شده است. از روح آن شخصیت بزرگ، و نیز فضلا و پژوهشگران و خوانندگان گرامی پوزش خواسته، و از خداوند مٔان عاجزانه مسألت داشته که حقیر را در فهم و تبیین و ترویج معارف حقّه شیعه توفیق عنایت نماید.

منابع

- قرآن کریم.
- نہج البلاغہ. (۱۳۷۴). نہج البلاغہ، ہمراہ با شرح محمد عبدہ (ترجمہ علی اصغر فقیہی). تہران: انتشارات صبا.
- ابن سینا، حسین بن عبد اللہ. (۱۴۰۳ق). الإشارات و التنبیہات مع الشرح (شرح نصیر الدین طوسی، چاپ دوم). دفتر نشر الکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبد اللہ. (بی تا). تعلیقات (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابراہیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). اسماء و صفات حق تبارک و تعالیٰ. تہران: اہل قلم.
- ایروانی، مرتضیٰ. (۱۳۷۳). نقد و بررسی کتاب مفردات راغب. فصلنامہ بینات، ۱ (۲).
- الراغب الإصفہانی. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی). دمشق: دارالقلم؛ بیروت: الدار السامیة.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۲). الباب الحادی عشر، ہمراہ با شرح النافع یوم الحشر مقداد بن عبد اللہ سیوری (تحقیق مہدی محقق، چاپ سوم). مشهد: آستان قدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (تصحیح حسن حسن زادہ آملی، چاپ ششم). قم: مؤسسۃ النشر الإسلامی.
- خسروی حسینی، سید غلامرضا. (۱۳۶۲). ترجمہ و تحقیق مفردات الفاظ قرآن راغب اصفہانی (ج. ۱). تہران: انتشارات مرتضوی.
- دائرة المعارف تشیع. (بی تا). دائرة المعارف تشیع (ج. ۱، ۳، ۵). تہران: نشر محبی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). عقاید استدلالی (ج. ۱-۲، چاپ دوم). تہران: نصایح.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰). معادشناسی در پرتوی کتاب، سنت و عقل (ترجمہ علی شیروانی). قم: الزہرا.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). مفاہیم القرآن فی معالم الحکومۃ (بہ کوشش جعفر الہادی). قم: مؤسسۃ امام صادق (ع).
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تہران: امیرکبیر.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۱ق). التوحید (تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری). تہران: مکتبۃ الصدوق.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۶۶). شواہد الربوبیۃ (ترجمہ جواد مصلح). تہران: سروش.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم (ج. ۲، چاپ سوم). قم: بیدار.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۸۰). اسرار الآیات (ترجمہ محمد خواجوی). تہران: مولیٰ.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعة (ج. ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة. تہران: ناصر خسرو.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). حیات پس از مرگ. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). شیعہ در اسلام (چاپ دوازدہم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴ق). نہایۃ الحکمة. قم: مؤسسۃ النشر الإسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (بی تا). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- غزالی، ابوحامد. (۱۹۹۰). شرح أسماء الحسنی. بغداد: المكتبة الحديثة.
- کرچی، علی. (۱۳۸۱). اصطلاحات فلسفی و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب قم.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحر الأنوار (چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). دائرة المعارف قرآن کریم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش عقاید (دوره کامل سه جلدی، چاپ سوم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). آشنایی با علوم اسلامی (ج. ۲، چاپ سیزدهم). تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). تفسیر و مفسرون (ج. ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۷۲). اوائل المقالات (به اهتمام مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). تصحیح الاعتقاد الإمامیه (سلسلة مؤلفات شیخ مفید، ج. ۵، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی، چاپ دوم). بیروت: دارالعلم المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). پیام قرآن (ج. ۴، چاپ سوم). قم: مطبوعاتی هدف.
- المقری الفیومی، احمد بن علی. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر (چاپ دوم). قم: دارالهجرة.

References

The Holy Qur'ān.

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (Avicenna). (1403 AH [1982–1983 CE]). *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt ma'a al-Sharḥ* (Remarks and Admonitions with Commentary), commentary by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 2nd edition. Daftar-i Nashr-i Kutub. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (Avicenna). (n.d.). *Ta'liqāt* (Glosses), edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī. Qom: Maktab al-'Ālām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibrāhīmī Dīnānī, Ghulām Ḥusayn. (1375 SH [1996 CE]). *Asmā' wa Ṣifāt-i Haqq-i Tabārak wa Ta'ālā* (The Names and Attributes of God Almighty), 1st edition. Tehran: Ahl-i Qalam. [In Persian]
- Irvānī, Murtaḍā. (1373 SH [1994 CE]). "Naqd wa Barrasī-yi Kitāb-i Mufradāt-i Rāghib" (Critique and Review of al-Rāghib's Mufradāt). *Faṣlnāma-yi Bayyināt* (Bayyināt Quarterly), 1(2). [In Persian]
- al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1412 AH [1991–1992 CE]). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (The Vocabulary of Qur'ānic Terms), edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, 1st edition. Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: Al-Dār al-Shāmīya. [In Arabic]
- al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf ('Allāma al-Ḥillī). (1372 SH [1993 CE]). *Al-Bāb al-Ḥādī 'Ashar, ma'a Sharḥ al-Nāfi' Yawm al-Hashr* (The Eleventh Chapter, with Commentary by al-Miqdād ibn 'Abd Allāh al-Suyūrī), edited by Maḥdī Muḥaqqiq, 3rd edition. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]
- al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf ('Allāma al-Ḥillī). (1416 AH [1995–1996 CE]). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'Itiqād* (The Unveiling of the Intended in Commentary on the Purification of Belief), edited by Ḥasan Ḥasan-zāda Āmulī, 6th edition. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

- Khusrawī Ḥusaynī, Sayyid Ghulām Riḍā. (1362 SH [1983 CE]). *Tarjuma wa Tahqīq-i Mufradāt Alfāz-i Qurʾān-i Rāghib Isfahānī* (Translation and Investigation of al-Rāghib al-Isfahānī's Mufradāt Alfāz al-Qurʾān), Vol. 1. Tehran: Intishārāt-i Murtaḍawī. [In Persian]
- Dāʾirat al-Maʾārif-i Tashayyuʿ* (Encyclopedia of Shīʿism). (n.d.). Vols. 1, 3, 5. Tehran: Nashr-i Muḥibbī. [In Persian]
- Rabbānī Gulpāyigānī, ʿAlī. (1381 SH [2002 CE]). *ʿAqāʾid-i Istidlālī* (Argumentative Doctrines), Vols. 1–2, 2nd edition. Tehran: Naṣāyih. [In Persian]
- Subḥānī, Jaʿfar. (1370 SH [1991 CE]). *Maʾād-shināsī dar Partaw-i Kitāb, Sunnat wa ʿAql* (Eschatology in the Light of the Book, Tradition, and Reason), translated by ʿAlī Shīrwānī, 1st edition. Qom: Al-Zahrā. [In Persian]
- Subḥānī, Jaʿfar. (1413 AH [1992–1993 CE]). *Mafāhīm al-Qurʾān fī Maʾālim al-Ḥukūma* (Qurʾānic Concepts in the Features of Governance), compiled by Jaʿfar al-Hādī. Qom: Muʾassasa-i Imām Ṣādiq (AS). [In Arabic]
- Sajjādī, Sayyid Jaʿfar. (1375 SH [1996 CE]). *Farhang-i ʿUlūm-i Falsafī wa Kalāmī* (Dictionary of Philosophical and Theological Sciences), 1st edition. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (Ibn Bābawayh al-Qummī). (1391 AH [1971–1972 CE]). *Al-Tawḥīd* (Monotheism), edited and annotated by ʿAlī Akbar Ghaffārī. Tehran: Maktabat al-Ṣadūq. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SH [1987 CE]). *Shawāhid al-Rubūbiya* (The Divine Witnesses), translated by Jawād Muṣliḥ, 1st edition. Tehran: Surūsh. [In Persian translation]
- Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1379 SH [2000 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān), Vol. 2, 3rd edition. Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1380 SH [2001 CE]). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), translated by Muḥammad Khwājavi, 1st edition. Tehran: Mawlā. [In Persian translation]
- Ṣadr al-Mutaʾallihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʾaliya fī al-Asfār al-ʿAqlīya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys), Vol. 6. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1406 AH [1985–1986 CE]). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Gathering of Elucidation in Qurʾānic Exegesis). Beirut: Dār al-Maʾrifā; Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1362 SH [1983 CE]). *Ḥayāt pas az Marg* (Life After Death). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1376 SH [1997 CE]). *Shīʿa dar Islām* (Shīʿism in Islam), 12th edition. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1404 AH [1983–1984 CE]). *Nihāyat al-Ḥikma* (The Ultimate Philosophy). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH [1996–1997 CE]). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (The Balance in Qur'ānic Exegesis), 1st edition. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Qur'ān dar Islām* (The Qur'ān in Islam). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
- al-Ghazālī, Abū Hāmid. (1990 CE). *Sharḥ Asmā' al-Ḥusnā* (Commentary on the Most Beautiful Names), 1st edition. Baghdad: Al-Maktaba al-Hadītha. [In Arabic]
- Karājī, 'Alī. (1381 SH [2002 CE]). *Iṣṭilāḥāt-i Falsafī wa Tafāvut-hā-yi Ān-hā bā Yikdīgar* (Philosophical Terms and Their Differences), 2nd edition. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom. [In Persian]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH / 1983 CE). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights), 2nd edition. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. [In Arabic]
- Markaz-i Farhang wa Ma'ārif-i Qur'ān. (1382 SH [2003 CE]). *Dā'irat al-Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm* (The Encyclopedia of the Noble Qur'ān). Qom: Mu'assasa-i Būstān-i Kitāb, Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-i Ḥawza-yi 'Ilmiya-yi Qom. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1379 SH [2000 CE]). *Āmūzish-i 'Aqā'id* (The Teaching of Doctrines), complete three-volume course, 3rd edition. Tehran: Sāzmān-i Tabliḡhāt-i Islāmī, Shirkat-i Chāp wa Nashr-i Bayn al-Milal. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā. (1373 SH [1994 CE]). *Āshnāyī bā 'Ulūm-i Islāmī* (Introduction to Islamic Sciences), Vol. 2, 13th edition. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (1385 SH [2006 CE]). *Tafsīr wa Mufasssirūn* (Exegesis and Exegetes), Vol. 2, 2nd edition. Qom: Mu'assasa-yi Farhangī-yi Tamhīd. [In Persian]
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Nu'mān (al-Shaykh al-Mufīd). (1372 SH [1993 CE]). *Awā'il al-Maqālāt* (The First Articles), compiled by Mahdī Muḥaqqiq, 1st edition. Tehran: Dānishgāh-i Tih-rān. [In Arabic]
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Nu'mān (al-Shaykh al-Mufīd). (1414 AH [1993–1994 CE]). *Taṣḥīḥ al-I'tiqād al-Imāmīya* (Correction of Imāmī Doctrine), in *Silsila-yi Mu'allafāt-i Shaykh al-Mufīd*, Vol. 5, edited by Sayyid Muḥammad Riḍā Husaynī Jalālī, 2nd edition. Beirut: Dār al-'Ilm al-Mufīd. [In Arabic]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1373 SH [1994 CE]). *Payām-i Qur'ān* (The Message of the Qur'ān), Vol. 4, 3rd edition. Qom: Maṭbū'ātī-yi Hadaf. [In Persian]
- al-Muqarī al-Fayyūmī, Aḥmad ibn 'Alī. (1414 AH [1993–1994 CE]). *Miṣbāḥ al-Munīr* (The Luminous Lamp), 2nd edition. Qom: Dār al-Hijra. [In Arabic]
- Nahj al-Balāgha* (The Peak of Eloquence). (1374 SH [1995 CE]). With commentary by Muḥammad 'Abduh, translated by 'Alī Aṣghar Faqīhī, 1st edition. Tehran: Intishārāt-i Ṣabā. [In Persian translation]