

The Meaning of "Qunut" in the Qur'an Based on the Semantics of Simultaneity in the Semantic Field of Izutsu

Niloofar Seyed Azizi¹

Received: 23/05/2023

Accepted: 20/12/2023



Abstract

Understanding the meaning of the words of the Holy Qur'an is of special importance for us as Muslims. One of the Qur'anic words is the word *Qunut* (despondence). According to the Qur'anic usages of the word *qunut* and its derivatives, it can be said that "qunut" is a state along with dissatisfaction, extreme sadness, excessive sadness and abnormal despair. This state occurs mostly in worldly affairs, ingratitude, fatigue, boredom, and restlessness, and its origin is factors such as not achieving the expected conditions, deprivation of personal interests, suspicion of God, not knowing God, neglecting God's mercy, focusing on the blessings and forgetting the benefactor, the feeling of not being shown mercy while he is in dire need of that mercy, and exclusive attention to normal causes of the world of creation. These factors cause the state of *qunut* to be created in humans normally. This study examines this word using a library and descriptive-analytical method via the semantic field method of Izutsu. So far, no research has been done about the word "Qunut" in this way.

Keywords

Qunut, mercy, semantics, simultaneity, Izutsu.

1. Level Four student (PhD student) in comparative interpretation of the Qur'an, Al-Zahra University, Qom. Iran. nsazizi313@gmail.com.

* Seyed Azizi, N. (1402 AP). The meaning of "Qunut" in the Qur'an based on the semantics of simultaneity in the semantic field of Izutsu. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(15), pp. 71-95. DOI: 10.22081/JQSS.2023.66518.1258

معنى القنوت في القرآن على أساس التزامن الدلالي في الحقل الدلالي عند إيزوتسو

نيلوفر سيدعزي

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٢/٢٠

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/١٠/٢٣



الملخص

بالنسبة لنا نحن المسلمين، فإن فهم معنى كلمات القرآن الكريم له أهمية خاصة. ومن الكلمات القرآنية كلمة القنوت ووفقا للاستخدامات القرآنية لكلمة "القنوت" ومشتقاتها، يمكن القول أن "القنوت" هي حالة ممزوجة بعدم الرضا الغم والحزن الشديد والافراط فيهما واليأس بما يتجاوز الحدود الطبيعية. وتحدث هذه الحالة في الغالب في شؤون الدنيا، وعدم الشكر، والتعب، والملل، والقلق، وأصلها عوامل مثل عدم تحقيق الشروط المتوقعة، والحرمان من المصالح الشخصية، وسوء الظن بالله تعالى، وعدم معرفة الله كولي حميد، والغفلة عن رحمة الله، والتركيز على النعم الدنيوي ونسيان المنعم، والشعور بعدم الرحمة وهو في أمس الحاجة إلى تلك الرحمة، والاهتمام الحصري بالأسباب الطبيعية لعالم الخلق. وهذه العوامل تسبب في ظهور حالة القنوت عند الإنسان بشكل طبيعي. تتناول هذه الدراسة الكلمة بالاعتماد على المنهج المكتبة والمنهج الوصفي التحليلي وباستخدام طريقة الحقل الدلالي لإيزوتسو. ولم يتم حتى الآن إجراء أي دراسة حول كلمة "القنوت" بهذه الطريقة.

المفردات المفتاحية

القنوت، الرحمة، علم الدلالة، التزامن الدلالي، إيزوتسو.

nsazizi313@gmail.com

١. طالبة في المستوى الرابع، قسم التفسير المقارن، جماعة الزهراء، قم، إيران.

* سيدعزي، نيلوفر. (٢٠٢٣م). معنى القنوت في القرآن على أساس التزامن الدلالي في الحقل الدلالي عند إيزوتسو. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٥)، صص ٧١-٩٥.

DOI: 10.22081/JQSS.2023.66518.1258



معنای «قنوط» در قرآن براساس معناشناسی همزمانی در میدان معنایی ایزوتسو

نیلوفر سیدعزیزی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

چکیده

فهم معنای کلمات قرآن کریم، برای ما مسلمانان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از کلمات قرآنی کلمه «قنوط» است. با توجه به کاربردهای قرآنی کلمه قنوط و مشتقات آن، می‌توان گفت «قنوط» حالتی آمیخته با نارضایتی، غم و اندوه شدید و افراط در غم و یأس خارج از حد طبیعی است. این حالت بیشتر در امور دنیوی، ناشکری و خستگی و ملال طبع و ناآرامی پیش می‌آید و منشأ آن، عواملی است همچون دست‌نیافتن به شرایط مورد انتظار، محرومیت از منافع شخصی، سوء ظن به خدا، ولی حمید ندانستن خدا، غفلت از رحمت خدا، چشم‌دوختن به نعمت و فراموش کردن منعم، احساس مورد رحم واقع نشدن، درحالی که به‌شدت به آن رحم نیازمند است و توجه انحصاری به اسباب عادی عالم خلقت. این عوامل باعث می‌شود که حالت قنوط به‌طور معمول در انسان ایجاد گردد. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی به روش میدان معنایی ایزوتسو به بررسی این کلمه می‌پردازد. تاکنون درباره کلمه «قنوط» به این روش پژوهشی انجام نشده است.

کلیدواژه‌ها

قنوط، رحمت، معناشناسی، همزمانی، ایزوتسو.

nsazizi313@gmail.com

۱. طلبه سطح ۴، رشته تفسیر تطبیقی، جامعه الزهراء (علیها السلام)، قم، ایران.

* سیدعزیزی، نیلوفر. (۱۴۰۲). معنای «قنوط» در قرآن براساس معناشناسی همزمانی در میدان معنایی ایزوتسو. فصلنامه

علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۱۵(۱)، صص ۷۱-۹۵. DOI: 10.22081/JQSS.2023.66518.1258

مقدمه

معناشناسی زبانی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به مطالعه علمی معنا می‌پردازد، و به نظری و کاربردی تقسیم می‌گردد. در معناشناسی نظری، معنا درون نظام زبان بررسی می‌شود (شریعتی، سعیدی‌روشن، ۱۳۹۴، ص ۶، به نقل از: Palmer, p. 5) و خود روش‌های گوناگونی دارد که یکی از آنها معناشناسی حوزه‌های معنایی ایزوتسو است. روش‌های وی شامل روش هم‌زمانی و درزمانی است که در اینجا از روش هم‌زمانی استفاده می‌شود. این رویکرد به معنای بررسی کلمه در یک متن با حذف عنصر زمان است؛ به طوری که کل متن در یک مقطع زمانی فرض می‌شود و مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این روش از نسبت صرفی، نحوی، همنشینی و جانشینی و تقابل بهره می‌گیرد. نسبت همنشینی بیانگر رابطه الفاظی است که در یک زنجیره کلامی کنار هم قرار گرفتند و در سطح جمله به بررسی واژه‌های هم‌نشین می‌پردازد تا زوایای معنا را کشف کند. جانشینی رابطه میان لفظ و الفاظ جایگزین آن است. تقابل نیز زمانی به وجود می‌آید که دو مفهوم عمده کلیدی کاملاً در تقابل با هم قرار بگیرند. در شروع تحلیل معناشناختی لازم است معنای پایه از طریق کتاب‌های لغت به دست آید. البته این معنا تنها نقطه شروعی برای تحلیل متن است و به هیچ وجه اساس کار بر آن نهاده نمی‌شود، اما در هر کجای متن که بنگریم این معنا می‌تواند درست باشد و اگر حتی این معنای پایه را از قرآن خارج کنیم، باز معنای خود را حفظ خواهد کرد. به این منظور به تحلیل نظرات گوناگون لغویان پرداخته و به جمع‌بندی مشخصی می‌رسیم. گفتنی است که این بررسی، تنها به صورت تتبع و تنها نقل از تفاسیر نیست، بلکه نگارنده نیز نظرات خود را در پاره‌ای از موارد با استدلال مطرح کرده است که چه بسا در تفاسیر نیامده باشد. در این پژوهش کلمه «قنوط» در قرآن براساس معناشناسی هم‌زمانی در میدان معنایی ایزوتسو گردد.

۱. پیشینه

درباره قنوط و مفهوم نزدیک به آن، مقالاتی نوشته شده است، همچون: ۱. «مفهوم‌شناسی

واژه یووس و قنوط در آیه ۴۹ فصلت و ارائه معنای مناسب با بافت آیه» (جلالی و نصیری وطن، ۱۴۰۰)؛ ۲. «نقش سیاسی رجاء و قنوط در اندیشه سیاسی اسلام با تأکید بر اندیشه امام خمینی علیه السلام» (رکابیان، ۱۴۰۰)؛ ۳. «دلالة اللفظ قنط في القرآن الكريم» (زاید المطیری و النصیرات، ۲۰۱۹م)؛ ۴. «یاس در زندگی؛ زمینه‌ها، آثار، راهکاهها» (مدرس وامقی، ۱۳۹۴)؛ ۵. «نامیدی و پیامدهای آن در قرآن و حدیث» (ساکو و مروتی، ۱۳۹۳).

لازم به ذکر است موضوع این پژوهش با آنچه در این مقالات آمده است متفاوت است.

۲. تحلیل معناشناختی

در شروع به رسم پژوهش‌هایی از این قبیل، ابتدا با جستجو در کتاب‌های لغت، تلاش در یافتن معنای پایه خواهد شد:

۱-۲. معنای پایه

به ترتیب زمانی، کتاب العین اولین کتاب لغت عربی، «قنوط» را نامیدی معنا می‌کند: القنوط: الإیاس (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۰۵). جمهرة، المحکم و لسان العرب نیز همین معنا را آورده‌اند که: لا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، أی لا تیأسوا (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۹۲۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۲۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۸۶) با این تفاوت که المحکم هیچ قیدی برای آن قائل نیست و آن را یأس از هر چیزی می‌شمارد: تدلُّ علی الیأس من الشَّیء (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۲۸۴). برخی لغویون با افزودن قید به معنای «قنوط» آن را ناامیدی از خیر معنا کرده‌اند: القنوط: الإیاس من الخیر (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۲۹).

اما مقایسه معنای منع و بازداشتن را آورده و مثال می‌زند: و بنو فلان یَقْنُطُونَ ماءهم عَنَّا قَنْطًا: أی یَمْنَعُونَهُ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲) که البته می‌توان «قنوط» را لازمه این معنا به حساب آورد، چراکه وقتی کسی را از چیزی منع می‌کنند در واقع او را از آن مأیوس کرده‌اند؛ پس لازمه منع کردن مأیوس شدن است.

در کتاب التحقیق قنوط به یأس از خیر معنا شده است: برخی «قنوط» را شدت یأس می‌دانند. وجود قاف و طاء که هر دو از حروف جهر و شدت هستند این نظر را تأیید می‌کند. برخلاف یأس که یاء و سین که از حروف جهر و سستی و سکون هستند؛ همچنین در تأیید این معنا باید گفت به ذکر کلمه «قنوط» پس از یأس نشانگر تفاوت این دو و شدت آن درباره یأس است. اما اینکه معنای آن را با خیر یا رحمت مقید کنیم، دلیلی برای آن وجود ندارد، چراکه ناامیدشدن در مقابل طمع می‌باشد و «قنوط» قطع شدن امید و طمع به هر چیزی است، اگرچه اغلب در چیزهای خیر می‌باشد و همان‌طور که امید توقع برای رسیدن به مقصود است «قنوط» قطع شدن این انتظار و توقع است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۲۵).

در مجموع به نظر می‌رسد معنای پایه «قنوط» همان یأس باشد.

۲-۲. حوزه معنایی صرفی

مشتقات ماده «قنوط» ۶ مرتبه در قرآن استفاده شده است:

یک مرتبه به شکل اسم فاعل «قانتین»: «قَالُوا بَشَرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ»

(حجر، ۵۵)؛

یک مرتبه به شکل صیغه مبالغه «قنوط»: «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ

الشَّرُّ فَيَوَسُّ قَنُوطًا» (فصلت، ۴۹)؛

دو مرتبه به صورت فعل مضارع: «وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ

بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ» (روم، ۳۶) «قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ»

(حجر، ۵۶)؛

یک مرتبه به شکل فعل نهی: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ

رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر، ۵۳)؛

یک مرتبه به شکل ماضی: «وَ هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ الْعَيْتَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ

هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ» (شوری، ۲۸).

از این کاربردها می‌توان نتیجه گرفت که «قنوط» از سویی حالتی است که بر «انسان» عارض می‌شود، چراکه در هر شش آیه «قنوط» به انسان نسبت داده شده است. از سوی دیگر قنوط جنبه عارضی و غیراختیاری دارد، اما نهی از آن در قرآن دلالت بر این دارد که علل و عوامل آن اختیاری و قابل پیشگیری است.

۳. عوامل «قنوط»

وقتی سخن از عوامل به میان می‌آید، منظور عوامل زمینه‌ساز حالت «قنوط» است، و شاید بتوان گفت که مراد از عامل، علت فاعلی است. ابتدا باید عوامل «قنوط» بررسی گردد و سپس میدان معنایی آنها مطرح گردد.

علت فاعلی تقریباً همان علت متداول نزد همگان است. علت فاعلی، منشأ دگرگونی شیئی و علت سازنده شیئی است. در مثال مجسمه، مجسمه‌ساز علت فاعلی است. و اینکه می‌گوییم: کارگر و بنا، علت فاعلی ساختمان هستند، یعنی آنان هستند که ساختمان را می‌سازند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۵۹-۸۶).

گاه انسان فاعل بالاراده در ایجاد مقدمات «قنوط» می‌گردد، و گاهی اراده و شعوری وجود ندارد، مانند نباریدن باران که سبب ناامیدی شده باشد، در این صورت به نظر می‌رسد فاعل، طبیعی است، چراکه دارای شعور و اراده نمی‌باشد، اما باعث ایجاد حالت «قنوط» شده است.

اما اگر نگاه مردمان به عامل پشت پرده نباریدن باران یعنی خدا باشد و عامل ناامیدی آنها ناامیدی از رحمت خدا باشد (چراکه مردمان باران را نشانه توجه خداوند متعال می‌شمارند)، در این صورت، فاعل بالقصد خواهد بود.

البته ممکن است چنین ترسیم کنیم که منشأ «قنوط» وقایعی هستند که عاملشان ارادی است که می‌تواند شامل خداوند یا انسان (فاعل‌های بالاراده) شود.

حال در این فرصت عوامل «قنوط» را در آیات گوناگون بررسی می‌کنیم، و به این منظور به عوامل معرفتی و طبیعی «قنوط» خواهیم پرداخت.

۳-۱. عوامل معرفتی «قنوط»

از میان عوامل زمینه‌ساز حالت «قنوط»، در قرآن کریم به چند نمونه اشاره شده که در این فرصت به عوامل معرفتی آن می‌پردازیم.

۳-۱-۱. ضلالت

طبق آیه ۵۶ سوره حجر که می‌فرماید: «قَالَ وَمَنْ يَقْضُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ؛ گفت: چه کسی جز گمراهان از رحمت پروردگارش مأیوس می‌شود؟» یکی از عوامل زمینه‌ساز حالت «قنوط»، «ضلالت» است که انسان به سبب آن از رحمت الهی ناامید می‌گردد. این که ضلالت به عنوان یک عامل شناختی، موجب «قنوط» می‌گردد؛ کم و بیش در تفاسیر اسلامی، مورد اشاره یا تصریح قرار گرفته است که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

در جامع البیان آمده است: «ابراهیم عليه السلام به مهمانان خود گفت چه کسی از رحمت الهی ناامید می‌گردد؟! مگر گروهی که از راه درست، به خطا رفته و راه میانه و معتدل را به دلیل ترک امیدواری به خدا رها کرده باشند، درحالی که فرد امیدوار به خدا هرگز ضایع نمی‌شود. اینجاست که آنان به سبب همین اشتباهات، از دین خدا گمراه شده‌اند» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۸).

در این عبارت، واضح است که به خطارفتن از راه درست و ترک و تعطیل امیدواری به خدا مطمئناً در مرحله‌ای قبل از حس «قنوط» است، به گونه‌ای که زمینه‌ساز «قنوط» می‌گردد و عامل معرفتی آن به شمار می‌رود.

همچنان که بیان السعادة نیز اشاره واضحی به این مقدمه معرفتی کرده است که گمگشتگی از معرفت الهی و عجز از درک قدرت اوست که موجب «قنوط» می‌شود (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰۲).

اینکه عامل شناختی ایجاد «قنوط» می‌کند، آنقدر برجسته است که سمرقندی در تفسیر خود می‌گوید: «إِلَّا الضَّالُّونَ أَيْ: الجاهلون» یعنی این عدم معرفت بوده که آنان را دچار «قنوط» کرده است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

در تفسیر مجمع البیان نیز به وضوح به این امر معرفتی و عامل شناختی تصریح شده است: «مگر کسانی که از راه حق عدول کرده و از مسیر هدایت دور شده و به قدرت خدا بر فرزندآوری یک پیرمرد جهل داشته باشند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۲۳).

و همچنین در کشف الاسرار به صراحت آمده است: «إِلَّا [القوم] الضَّالُّونَ» یعنی کسانی که جاهل به قدرت خدا هستند و وسعت رحمت الهی را نمی‌شناسند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۲۳).

و فخررازی تصریح می‌کند که اساساً عامل و سبب ضلالت اهل «قنوط» به چند جهل برمی‌گردد از قبیل: «اول جهل به قدرت الهی؛ دوم جهل به علم خدا به حوایج بندگان؛ سوم جهل به پاک و منزّه بودن خدا از هر گونه بخل و نیازمندی و نادانی. سپس فخررازی می‌گوید: «بر این اساس است که حضرت ابراهیم علیه السلام گفته است چه کسی از رحمت خدا ناامید می‌گردد جز گمراهان؟!» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۵۲).

طبق مطالبی که از تفاسیر یادشده نقل کرده‌ایم در این آیه شریفه، میان «قنوط» (ناامیدی از رحمت خدا) و «ضلالت» نسبت همنشینی وجود دارد که به تبیین آن می‌پردازیم.

ضلال به هر عدول و انحرافی از راه مستقیم خواه عمدی یا سهوی و کم یا زیاد گفته می‌شود. در آن صورت صحیح است که لفظ «ضلال» از کسی که خطائی از او سر می‌زند به کار رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۹).

اما در این آیه شریفه، «قنوط» و ناامیدی از رحمت خدا به گمراهان نسبت داده شده است، چراکه آنان فهم نکرده‌اند که عالم آکنده از رحمت رحمانیه و رحیمیه الهی است و از واقع عالم بیگانه‌اند؛ لذا به خطا رفته و دچار خطای محاسباتی شده‌اند.

همچنین در دعای امیرالمؤمنین علیه السلام در مسجد جعفی آمده است: خداوندا بر حُسن ظنم به خودت «قنوط» افراد مایوس را مسلط نکن (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۱). این دعای حضرت که نشان می‌دهد در «قنوط» نوعی سوء ظن به خدا و کژفهمی درباره او یا همان ضلالت معرفتی وجود دارد.

اما دو آیه دیگر، بیان ماجرای داستان بشارت فرزند از سوی فرشتگان به حضرت

ابراهیم علیه السلام در سن پیری است: «و تَبْتَهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ * قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ * قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ تَبَشِّرُونَ * قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ * قَالَ وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ؛ و به آنها از مهمان‌های ابراهیم خبر ده! * هنگامی که بر او وارد شدند و سلام کردند؛ (ابراهیم) گفت: ما از شما بیمناکیم! * گفتند: نترس، ما تو را به پسری دانا بشارت می‌دهیم! * گفت: آیا به من بشارت می‌دهید با اینکه پیر شده‌ام؟! به چه چیز بشارت می‌دهید؟! * گفتند: تو را به حق بشارت دادیم؛ از مایوسان مباش! * گفت: جز گمراهان، چه کسی از رحمت پروردگارش مایوس می‌شود؟!» (حجر، ۵۱-۵۶).

هنگامی که فرشتگان این بشارت را به ابراهیم علیه السلام دادند، وی پیرمردی سالخورده بود، آن هم پیرمردی که در دوران جوانیش از همسرش فرزنددار نشده بود. بدیهی است که در چنین حالتی براساس نظام علی حاکم بر جهان مادی از فرزنددار شدن مایوس باشد؛ لذا پیامبری بزرگوار مانند ابراهیم علیه السلام بزرگ‌تر از آنست که از رحمت خدا و نفوذ قدرت او مایوس باشد و به‌همین جهت پس از بشارت فرشتگان، پرسید آیا در چنین جا و روزی مرا به فرزنددار شدن بشارت می‌دهید؟ آن هم از همسر سالخورده عقیمی که در جای دیگر قرآن از قول خود او نقل شده که به پیری خود اعتراف کرده است. ابراهیم علیه السلام هم در قبال گفته آنان به‌طور کنایی سخنان را تایید و اعتراف نموده، به‌عنوان استفهام انکاری فرمود: کیست که از رحمت پروردگار خود نومید شود، جز گمراهان. چنین فهمانید که نومی‌دی از رحمت پروردگار از ویژگی گمراهان است و من از گمراهان نیستم، پس پرسشش یک فرد نومید که به‌خاطر نومی‌دی، فرزنددار شدن در این سنین را بعید بشمارد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۶۸).

تعجب حضرت از فرزنددار شدن در پیری و تذکر فرشتگان که از قانطان نباش و سخن خود حضرت که تنها گمراهان از رحمت پروردگار ناامید می‌شوند، نشان می‌دهد که طبق اسباب و علل معمول دنیا در سن پیری امیدی به فرزنددار شدن نیست؛ اما گویا فرشتگان به نوع دیگری از معرفت اشاره کرده و از ابراهیم علیه السلام می‌خواهند که به جای اسباب عادی عالم به رحمت خدا و اسباب غیبی توجه و اعتماد کند.

حضرت نیز تأیید کرده و اکتفا به اسباب عادی عالم را کار گمراهان می‌شمارد. پس «قنوط» در این آیه به معنای یأسی است که در اثر توجه انحصاری به اسباب عادی خلقت به طور معمول در انسان ایجاد می‌شود که نوعی اختلال معرفتی درباره خدا و قدرت اوست.

«قنوط»، حالتی است که انسان می‌تواند به وسیله پیشگیری از مقدمات آن، چنین حالتی را از خود دور سازد. راه خروج از «قنوط» در این آیه توجه و تکیه به رحمت خدا معرفی شده است.

۳-۱-۲. اسراف بر نفس

دومین عامل زمینه‌ساز حالت «قنوط» که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند، اسراف بر نفس است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنُطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ؛ بگو: ای بندگان من که در جنایت به خویش (به واسطه گناه) از حد گذشتید، از رحمت خدا نومید مگردید، بی‌تردید خداوند همه گناهان را (به وسیله توبه هر چند شرک باشد) می‌آمرزد، زیرا او آمرزنده و مهربان است» (زمر، ۵۳).

در این آیه نیز میان «قنوط» و «اسراف بر نفس» نسبت همنشینی دیده می‌شود.

اسراف بر نفس، تعدی بر نفس به جنایت کردن و با ارتکاب گناه است چه شرک باشد و چه گناهان کبیره و چه گناهان صغیره، زیرا سیاق آیات این عمومیت را می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۲۳).

در تفسیر مقاتل آمده است: «لَا تَقْنُطُوا یعنی لَا تَيَاسُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ، زیرا آنان گمان کرده‌اند که دیگر راه توبه ندارند» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۸۳).

سمرقندی در تفسیر بحر العلوم می‌گوید: «از قتاده نقل شده که گروهی هنگام شرک در جاهلیت گناهان بزرگی مرتکب شده بودند؛ از این رو می‌ترسیدند که خدا آنان را نیامرزد ولی خدا با این آیه از آنان دعوت کرده است» (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۹۱).

نسبت همنشینی میان «قنوط» و «اسراف بر نفس» با ارتکاب گناه نشان می‌دهد که

گناه و اسراف بر نفس گاهی منجر به ناامیدی از رحمت و بخشایش خدا می‌شود. خداوند این خطای محاسباتی یا وسوسه ابلیس را با نهی از «قنوط» و یادآوری رحمت و بخشایش خود ختنی می‌نماید.

با نگاهی به آیات قبل و بعد این سوره به نظر می‌رسد کسانی به دلیل ظلم و گناهان خود از آثار اعمالشان نگران هستند و می‌ترسند عذابی گریبان‌گیرشان گردد؛ لذا خداوند خیال آنان را آسوده کرده و رحمتش را موجب بخشیده شدن همه گناهان و پیشگیری از عذابی ناگهانی و حسرت‌آوری که هنگام رسیدنش یاری‌ای در کار نیست معرفی می‌نماید (ر.ک: زمر، ۵۲-۵۴).

طبق همشینی «قنوط» و «اسراف بر نفس» و همان‌گونه که در مطالب تفاسیر نیز آمده بود می‌توان گفت که در «قنوط» نوعی ترس از دست‌دادن منافع یا گرفتار شدن به ناگواری‌ها وجود دارد که از مقابله میان «قنوط» و «غفران» و «رحمت الهی» در آیه فهمیده می‌شود که اهل «قنوط» به خدا سوء ظن دارند که هرگز آنان را نخواهد بخشید و به آنان رحم نخواهد کرد. نکته مهم این است که نوعی رابطه تعاملی و تاثیر متقابل در «قنوط» و «اسراف بر نفس» وجود دارد که اگر کسی دچار گناهان زیاد شود و در این زمینه اسراف و زیاده‌روی کند ممکن است به «قنوط» و یأس دچار گردد، همان‌گونه که افراد مأیوس و ناامید ممکن است به حالت اسراف بر نفس و زیاده‌روی در گناه برسند که به وضوح در ابلیس دیده می‌شود.

۳-۱-۳. عدم پذیرش ولایت الهی

عامل دیگر در ایجاد روحیه «قنوط»، نبود اعتقاد یا نبود توجه به ولایت ممدوح الهی است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي يَنْزِلُ الْعَيْثُ مِنْ بَعْدِ مَا قَنُطُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ؛ او کسی است که بعد از نومیدی خلق، بر ایشان باران می‌فرستد و رحمت خود را گسترش می‌دهد، و تنها او سرپرستی ستوده است» (شوری، ۲۸).

با توجه به ارتباط اسماء الهی در آخر آیات با محتوای آیات، می‌توان گفت میان

«قنوط» و توصیف خداوند به «ولّی حمید» یا همان «ولایت الهی» همنشینی معناداری وجود دارد.

به این ارتباط متقابل، به اجمال، در تفسیر مجمع البیان و دیگر تفاسیر، اشاره شده است: «وَهُوَ الْوَلِيُّ» یعنی این خداست که متولی تدبیر بندگان و تقدیرکننده امورات زندگی و مصالح آنان است، چراکه مالک آنهاست. و «الْحَمِيدُ» یعنی کسی که به خاطر تمام افعالش تحسین می‌شود، چون همه کارهایش از روی احسان و منفعت‌رسانی به دیگران است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۷).

همچنین در المحرر الوجیز آمده است: درباره قول خدای متعال: وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ، مراد این است که افعال خدا ناشی از همین ولایت اوست که به دیگران نفع می‌رساند و افعالش مورد ستایش قرار می‌گیرد، نه مثل بت‌های مشرکان که فقط ضرر می‌رسانند و هیچ نفعی ندارند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۷).

میان «قنوط» و «ولایت الهی» نیز نسبت همنشینی وجود دارد. واژه ولایت، ولاء و تَوَالِي در لغت برای دوستی در نزدیکی مکانی، نسبی، دینی، بخشش و یاری کردن و اعتقاد و ایمان به کار می‌رود. و لایة (به کسره واو) به معنای یاری کردن است، و «وَلَايَة» (به فتحه ی واو) به معنای سرپرستی می‌باشد و نیز گفته شده هر دو واژه حقیقتش همان سرپرستی است که کاری را به عهده بگیرند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵).

کلمه «حمید» نیز که در آیه با «قنوط» همنشین شده است از ریشه حمد است و حمد به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده به اختیار خود انجام داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰).

از همنشینی «قنوط» با ولّی حمید در آخر آیه می‌توان نتیجه گرفت که کفار و مشرکان، خدا را متولی عالم و سرپرست محمود و ستوده نمی‌دانستند، بلکه او را سرپرستی مذموم می‌دانستند که باعث غم، نگرانی و ناامیدی آنها شده و به فکر آنها و نگرانی‌هایشان نبوده است؛ لذا زبان از حمد خدا بسته‌اند. پس می‌توان گفت که کاسته شدن رضایت از خدا و حمد او از آثار «قنوط» است. البته شاید اصلاً خدا را ولّی خود محسوب نمی‌کردند، همان‌گونه که ابن عاشور آورده است: از آنجاکه مشرکان

نزول باران را مربوط به ستارگان می دانستند، خداوند آن را به خود نسبت می دهد و خود را ولی و سرپرست و متوجه نیازهای آنان و برطرف کننده ناامیدی ایشان معرفی می کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۵۷).

۳-۱-۴. فراموش کردن دست الهی در پس حوادث نیک و بد

در آیه ۳۶ سوره روم می خوانیم: «وَ إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَ إِنَّا نُصِيبُهُمْ سَيِّئَةً بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ؛ هنگامی که ما رحمتی به مردم بچشانیم از آن خوشحال می شوند و هرگاه رنج و مصیبتی به خاطر اعمالی که انجام داده اند به آنها رسد ناگهان مأیوس می شوند». آیه شریفه در صدد بیان این نکته است که: مردم نظرشان از ظاهر آنچه از نعمت و نعمت می بینند فراتر نمی رود، باطن امر را نمی بینند، همین که نعمتی به دستشان می آید، خوشحال می شوند، بی آنکه ببینند این امر به دست خود آنان نیست، و این خداست که به مشیت خود نعمت را به ایشان رسانده است، و اگر او نمی خواست نمی رسید، و همین که نعمتی را از دست می دهند، مأیوس می شوند، تو گویی خدا در این میان هیچ کاره است، و از دست رفتن نعمت به اذن خدا نبوده! پس این مردم چقدر ظاهر بین و سطحی هستند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶، ص ۲۷۵).

برای برداشت بهتر از این آیه لازم است برخی نکات مشخص گردد. «سیئه به معنای چیز قبیح یا ناخوشایند است خواه عقلی باشد یا شرعی یا حتی طبعی مثلاً نسبت به طبع کسی چیزی ناخوشایند باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۲). در اینجا اصابت سیئه به معنای پیش آمدی ناخوشایند است، که عامل آن نیز اعمال خود آنان می باشد.

از قید «بها» در آیه می توان چنین برداشت کرد که گویا وقتی رحمت از طرف خدا به آنان می رسد، آنان به جای دیدن دست منعم، تنها به نعمت چشم دوخته و به همان شادمان می شوند، لذا وقتی نعمتی زائل می شود یا ناگواری به آنان می رسد نیز، ناگهان به شدت ناامید می شوند، چون در امور ناخوشایند نیز دست خدا را نمی بینند.

در این آیه از مقابله «فرح» به نعمت و «قنوط» از اصابت نعمت می توان نتیجه گرفت که گویا فرح به نعمت، نوعی تکیه به نعمت و فراموش کردن دست منعم است. پس

چه بسا «قنوط» نیز نوعی فراموشی دست الهی در پس حوادث را در درون خود داشته باشد.

۳-۱-۵. احساس بی‌رحمی نسبت به خود

در آیه ۳۶ سوره روم راز دیگری نیز وجود دارد. آن آیه چنین است: «وَ إِذَا أَدَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ» و چون مردم را رحمتی بپوشانیم (مانند، امنیت و وسعت روزی) سرمستی می‌کنند، و چون به خاطر گناهان دستاورد خودشان آسیبی به آنها رسد به ناگاه (از رحمت حق نیز) مأیوس می‌شوند (و این هر دو حالت زشت است).

رحمت صفتی انفعالی و تاثیر درونی خاصی است، که قلب هنگام دیدن کسی که فاقد چیزی و یا محتاج به چیزی است که نقص کار خود را تکمیل کند، متاثر شده، و از حالت پراکندگی به حالت جزم و عزم در می‌آید، تا حاجت آن بیچاره را برآورد، و نقص او را جبران کند، ولی این معنا با لوازم امکانش درباره خدا صادق نیست، چون رحمت در خدای تعالی به معنای تاثیر قلبی نیست، بلکه باید نواقص امکانی آن را حذف کرد، و باقی مانده را که همان اعطاء، افاضه و رفع حاجت حاجتمند است، به خدا نسبت داد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۹).

با توجه به معنای این آیه به نظر می‌رسد قنوط، با اصابت سیئه احساس می‌کند به او رحم نشده است؛ در این آیه «قنوط» با «رحمت» همنشین شده است.

راغب اصفهانی درباره رحمت می‌نویسد: «رحمت، دلسوزی و رقتی است که اقتضای آن احسان به رحمت‌شونده می‌باشد. و گاهی در رقت صرف، استعمال می‌شود و گاهی در احسان خالی از رقت، مانند: رَحِمَ اللهُ فُلَانًا. و زمانی که خدا را با آن وصف می‌کنیم منظور همین احسان بدون رقت است. بر همین اساس است که گفته شده رحمت الهی إنعام و إفضال است و رحمت انسان‌ها رقت و تعطف می‌باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۷).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «از رحمت الهی، چیزهایی در ما ایجاد می‌شود از قبیل

جود و شفقت. رحمت الهی پاداشی برای مردمان جهان است. رحمت در بین بندگانش خدا دو چیز را به وجود می‌آورد: یکی مهربانی و دلسوزی درباره بیماری‌ها و نیازها و انواع بلاهای انسان‌ها؛ و دیگری آنچه که بعد از مهربانی و دلسوزی به مردم، و شناخت گرفتاری‌های آنان برای ما به وجود می‌آید که گاهی گفته می‌شود: ببینید رحمت فلانی را! در حالی که منظورش فعل و عملی است که از سر دلسوزی قلبی از او سرزده است. پس مهربانی و دلسوزی گاهی قلبی است و گاهی عملی است. آنچه که به خدای متعال نسبت داده می‌شود همین بخش عملی است نه قلبی. لذا خدا رحیم و دلسوز است، اما نه به صورت مهربانی دلسوزانه‌ای که خدا را از درون متأثر و ناراحت نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۹۶).

در این روایت امام علیه السلام به عنصر مهمی اشاره کرده که به نظر می‌رسد از میان لغت‌شناسان عرب نخستین مرتبه ابوהלلال عسکری به آن توجه کرده است و آن عنصر «حاجت و نیازمندی» در طرف مورد رحمت است.

ابوהלلال عسکری در فرق بین «رحمت» و «نعمت» می‌نویسد: «فرق بین نعمت و رحمت اینست که رحمت انعام به محتاج به آنست و نعمت چنین نیست، زیرا وقتی با دادن مال خود به کسی انعام می‌کنی، نمی‌گویند رحمت کرد، بلکه فقط می‌گویند «أنعمت علیه» (ابوהלلال عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۹). پس هنگامی که طرف مقابل نیازمند باشد و به او چیزی بدهی تا با آن رفع نیاز کند به آن «رحمت» می‌گویند. به‌طور کلی می‌توان گفت: که معنای جامع رحمت، همان اعطا و افاضه برای رفع حاجت نیازمندان است و به این معنا به خدای سبحان نیز اسناد داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۸۰).

حال که معنای رحمت مشخص شد، شاید رابطه میان «قنوط» و «رحمت» چنین باشد که مردمان قانط به‌شدت نیازمند به رحم خدا بودند، ولی در عین حال تصور غلطی در پس‌زمینه ذهن آنان شکل گرفته بود که خداوند به آنان رحم ندارد و نیت برآورده کردن حاجات آنان را ندارد!

پس از همنشینی رحمت و «قنوط» در این آیه نیز می‌توان نتیجه گرفت که شخص در

حالت «قنوط» احساس می‌کند مورد رحمت قرار نگرفته است و به او رحم نشده است.

۲-۳. عوامل طبیعی «قنوط»

عوامل طبیعی «قنوط» در قرآن عبارتند از «نباریدن باران» و «اصابت سیئه» و «مَسْ شَر».

۱-۲-۳. نباریدن باران

«وَهُوَ الَّذِي يَنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ؛ او کسی است که پس از نومیدی خلق، بر ایشان باران می‌فرستد و رحمت خود را گسترش می‌دهد، و تنها او سرپرستی ستوده است (شوری، ۲۸).

در این آیه خداوند نباریدن باران را یکی از عوامل «قنوط» معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد که میان نباریدن باران و «قنوط» نسبت همنشینی وجود دارد. که به بررسی آن می‌پردازیم:

در این آیه واژه قنطوا با «نزول غیث» همنشین شده است. کلمه «غیث» به معنای باران است، اما نه هر بارانی، بلکه بارانی به‌هنگام که آمدنش نافع است، به خلاف کلمه «مطر» که اعم است و هم به چنان بارانی اطلاق می‌شود و هم به باران زیان‌بخش، که در نابه‌هنگام خودش بیارد. «نشر رحمت» به معنای منتشر کردن نعمت در بین مردم است، به این صورت که با فرستادن باران گیاهان را برویاند و میوه‌ها را به بار نشانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۸۳).

ابن عاشور می‌گوید: «غیث باران بعد از خشکی است، و از آن جهت که فریادرس بیچارگان است به آن غیث می‌گویند. و مراد از «مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا» ناامیدی با قطع شدن نشانه‌های باران است که به‌طور معمول ظاهر می‌شوند و تنگ‌شدن وقت زراعت است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۵۷).

با توجه به آنچه گذشت، معنای «قنوط» روشن‌تر می‌شود. مردم از بارش باران هنگامی که برای کشت محصول سخت به آن نیازمند بودند ناامید شدند و پس از این

حالت ناامیدی خدا باران فرستاد و رحمتش را گستراند. پس «قنوط» حالتی است که گاه بر اثر به وجود نیامدن شرایط مورد توقع و مورد نیاز که به نفع انسان است پیش می‌آید. البته با توجه به تفاسیر که بناریدن باران را باعث به خطر افتادن جان خود مردم و حیوانات و محصولاتشان می‌دانند، «قنوط» هم می‌تواند شامل ضرر به خود انسان به طور مستقیم شود و هم ضرر به منافعی. به علاوه می‌توان دریافت که «قنوط» همواره غم و ناراحتی در پی دارد، چون ممکن نیست کسی مأیوس باشد و در آن واحد شاد و آرام و راضی باشد. پس غم و ناراحتی لازمه «قنوط» است.

۳-۲-۲. اصابت سیئه

در آیه ۳۶ سوره روم میان «قنوط» و «اصابت سیئه» همنشینی دیده می‌شود و آن آیه چنین است: «وَ إِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ؛ هنگامی که ما رحمتی به مردم بچشانیم خوشحال می‌شوند و هرگاه رنج و مصیبتی به خاطر اعمالی که انجام داده‌اند به آنها رسد ناگهان مأیوس می‌شوند».

۳-۲-۲-۱. نسبت همنشینی میان «قنوط» و «اصابت سیئه»

سیئه گاهی به معنای کار زشت و ضد کار نیک است، همچنین به هر چیزی که انسان را غمگین کند خواه دنیوی یا اخروی سیئه گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۲). منظور آیه ۳۶ سوره روم معنای دوم است. یعنی وقتی در اثر اعمال خودشان به آنها چیز ناخوشایندی برسد، ناگهان ناامید می‌شوند.

علامه طباطبایی نیز به درستی در این آیه اصابت سیئه را به معنای مصائب و گرفتاری‌ها تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۴). چرا که یکی از معانی سیئه بدی کردن است؛ اما در اینجا به قرینه کلمه اصابت، نمی‌توان سیئه را بدی کردن معنا کرد.

از سوی دیگر در آیه ۴۸ سوره شوری میان «قنوط» و «کفران» نسبت جانشینی دیده

می‌شود: «وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرَحَّ بِهَا وَإِن تَصَبَّهْمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ».

از آنجاکه در هر دو آیه شرط تقریباً یکسانی آمده است (آیه ۳۶ سوره روم: «إِن تَصَبَّهْمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنُطُونَ» و آیه ۴۸ سوره شوری «إِن تَصَبَّهْمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» پس باید میان دو جزای شرط نیز ارتباطی وجود داشته باشد. آنان با برخورد چیز ناخوشایند ناگهان به «قنوط» می‌رسند و آنان با برخورد چیز ناخوشایند «کفور» می‌گردند. «کفور» یعنی حق‌ناشناس و ناگرونده به حق، که هم در مورد نعمت و هم در مورد دین به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۴).

پس چه بسا ناامیدی در اثر امور ناخوشایند نوعی کفران و نادیده گرفتن نعمت‌ها و رحمت‌های پیشین الهی باشد. همان‌گونه که وقتی خدا به انسان رحمتی را می‌چشاند، انسان در وهله اول به جای تشکر و شادمان شدن از نظر رحمت الهی، به همان رحمت دل خوش می‌کند (فَرِحَ بِهَا).

همچنین، گویا در «قنوط» نوعی نزدیک‌بینی و ندیدن پس پرده دیده می‌شود، همان‌گونه که در این آیه شخص به خود رحمت و خود سیئه نظر می‌کند؛ لذا «فرح» و «قنوط» و «کفران» او نسنجیده و ناشی از نبود دوراندیشی وی می‌باشد.

۳-۲-۳. مس شر

«لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسَ قَنُوطٌ؛ انسان هرگز از تقاضای نیکی و نعمت خسته نمی‌شود؛ و هر گاه شرّ و بدی به او رسد، بسیار مأیوس و نومید می‌گردد!» (فصلت، ۴۹) در این آیه شریفه، میان «قنوط» و «مس شر» نسبت همنشینی وجود دارد.

در اینجا هم مس شر (رسیدن بدی و ناگواری) مثل اصابت سیئه باعث یأس و «قنوط» شده است. با این تفاوت که در آنجا اصابت سیئه بر اثر رفتارهای قبلی خود افراد ایجاد شده بود، اما اینجا قیدی نیامده و ممکن است به هر دلیلی چیز ناخوشایندی برای شخص عارض شود.

۴. همنشین‌های معناساز «قنوط» در قرآن

برخی همنشین‌ها برای کلمه «قنوط» در آیات قرآن وجود دارد؛ که جزو عوامل قنوط به‌شمار نمی‌روند، اما در فهم بهتر معنای آن ما را یاری می‌رسانند؛ که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم:

۴-۱. نسبت همنشینی میان «قنوط» هنگام مس شرّ، با «سؤم»

میان «قنوط» و «سؤم» در آیه «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» (فصلت، ۴۹) نیز نسبت همنشینی وجود دارد.

لا یسأم یعنی خسته و ملول نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۸). در این آیه خسته‌نشدن از طلب خیر با یأس شدید و «قنوط» هنگام رسیدن شر در مقابل هم قرار گرفته است. گویا «قنوط» نوعی خستگی و ملالت طبع را تداعی می‌کند.

۴-۲. نسبت همنشینی میان «قنوط» و «فرح»

در آیه: «وَ إِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ» (روم، ۳۶). در بررسی نسبت همنشینی میان «قنوط» و «فرح» به نکاتی پی می‌بریم، مثلاً در این آیه، «قنوط» در مقابل «فرح» آمده است؛ در آیات قبلی رحمت الهی باعث از بین رفتن «قنوط» معرفی شده بود، ولی در این آیه چشیدن رحمت باعث شادمانی و فرح معرفی شده است. شاید بتوان نتیجه گرفت که در «قنوط» نوعی غم وجود دارد؛ اما برای اظهار نظر دقیق‌تر لازم است معنای فرح بررسی گردد.

در آیات مختلفی از ریشه «فرح» استفاده شده است. فرح مخالف حزن یا غم است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۴۷). براساس آنچه برخی لغویان گفته‌اند، «فرح» در قرآن کریم در سه معنا استعمال شده است:

الف) شادمانی متکبرانه و از روی طغیان؛ «لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص،

۷۶) گویا قارون مست ثروتش شده بود.

ب) خرسندی و رضایت؛ «كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مومنون، ۵۳)؛

ج) شادی و سرور؛ «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آل عمران، ۱۷۰) (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۵).

فرح، می تواند در حق یا باطل، مادی یا معنوی باشد. و می تواند در هر درجه ای باشد خفیف یا شدید یا افراطی (اشر و بطر) مفهوم فرح بعد از غمگینی و با رفع پرده غم و تاریکی ناشی از آن تحقق می یابد. پس فرح امری عَرَضِي است که با زوال علتش زائل می شود. به همین دلیل بیشتر در امور دنیوی استعمال می شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۴۷).

«قنوط» در تقابل با «فرح» چنین معنا می شود: غم و یأسی شدید و خارج از حد طبیعی که بیشتر در امور دنیوی است و همراه ناخوشنودی و نارضایتی و از دست رفته دیدن دلخوشی هاست.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که «قنوط» حالتی است با مقدمات ارادی، که آمیخته از نارضایتی، غم و اندوه شدید و تفریط در غم و یأس خارج از حد طبیعی است، و بیشتر در امور دنیوی، ناشکری و خستگی و ملال طبع و ناآرامی که بر اثر به وجود نیامدن شرایط مورد توقع و نیاز که به نفع شخص انسان یا منافع او است و همچنین اثر سوء ظن به خدا، ولی حمیدندانستن خدا، یا غفلت از رحمت خدا و پشت گرمی به نعمت و فراموش کردن منعم، یا احساس مورد رحم واقع نشدن، در حالی که به شدت به آن رحم نیازمند است؛ و گاهی در اثر توجه انحصاری به اسباب عادی عالم خلقت به طور معمول در انسان ایجاد می شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة (ج ۲). بیروت: دار العلم للملايين.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم (ج ۶). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۵). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. قم: بی نا.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، ۷، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر (ج ۲۵). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
۹. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. جلالی، مهدی؛ نصیری وطن، جواد. (۱۴۰۰). مفهوم شناسی واژه یئوس و قنوط در آیه ۴۹ فصلت و ارائه معنای مناسب با بفت آیه. نشریه مطالعات تفسیری، ۱۲(۴۶)، صص ۲۲۳-۲۴۰.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم (ج ۱). قم: اسراء.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم.
۱۳. رکیبان، رشید. (۱۴۰۰). نقش سیاسی رجاء و قنوط در اندیشه سیاسی اسلام با تأکید بر اندیشه امام خمینی علیه السلام. پژوهش نامه علوم انسانی اسلامی، شماره ۱۶، صص ۱۰۶-۱۲۷.
۱۴. زاید المطیری، هیا؛ النصیرات، جهاد. (۲۰۱۹م). دلالة اللفظ قنط فی القرآن الکریم. دراسات علوم الشریعة والقانون، المجلد ۴۶ - العدد ۱، صص ۶۸۹-۷۰۰.

۱۵. ساکی، سارا؛ مروتی، سهراب. (۱۳۹۳). ناامیدی و پیامدهای آن در قرآن و حدیث. بینات، شماره ۸۴، صص ۱۶۳-۱۸۴.
۱۶. سلطان علی شاه، محمد. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). بحر العلوم (ج ۲، ۳). بیروت: دار الفکر.
۱۸. شریعتی، غلام محمد؛ سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۴). رابطه معناشناسی زبانی و تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. مجله قرآن شناخت، ۷(۱۴)، صص ۵-۲۴.
۱۹. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة (ج ۵). بیروت: عالم الكتاب.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۷). نهاية الحکمة (ج ۲). تهران: الزهرا.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: سید محمد باقر موسوی، ج ۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۶، ۹، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۴). بیروت: دار المعرفة.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۱۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العين (ج ۵). قم: انتشارات هجرت.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (ج ۲، چاپ دوم). قم: دارالهجرة.
۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۳، ۶۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مدرس دامقی، سید محسن. (۱۳۹۴). یاس در زندگی؛ زمینه‌ها، آثار، راهکاهها. زلال وحی، شماره ۲۴، صص ۴-۱۹.
۲۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۹). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۰. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار احیاء

التراث العربی.

۳۱. میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار (ج ۵، چاپ پنجم). تهران:

امیر کبیر.

References

* Holy Quran

1. Abu Hilal 'Askari, H. A. (1400 AH). *Al-Furuq fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic]
2. Azhari, M. A. (1421 AH). *Tahdhib al-Lughah* (Vol. 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
3. Fakhr Razi, M. O. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb* (3rd ed., Vol. 19). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
4. Farahidi, K. A. (1410 AH). *Kitab al-'Ayn* (Vol. 5). Qom: Hijrat. [In Arabic]
5. Fayumi, A. M. (1414 AH). *Al-Misbah al-Munir fi Gharaib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'I* (2nd ed., Vol. 2). Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
6. Ibn Ashur, M. T. (1420). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 25). Beirut: al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
7. Ibn Atiyah, A. G. (1422 AH). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
8. Ibn Duraid, M. H. (1988). *Jumharat al-Lughah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ilm Lil-Malayin. [In Arabic]
9. Ibn Fares, A. (1404 AH). *Mu'jam Muqayyis al-Lughah* (Vol. 5). Qom: Maktab al-'I'lami al-Islami. [In Arabic]
10. Ibn Manzur, M. M. (1414 AP). *Lisan al-Arab* (3rd ed., Vols. 2 & 7). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
11. Ibn Mashhadi, M. J. (1419 AH). *Al-Mazar al-Kabir*. Qom: n.p. [In Arabic]
12. Ibn Sayyidah, A. I. (1421 AH). *Al-Muhkam wa al-Mahit al-A'zam* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
13. Jalali, M., & Nasiri Vatan, J. (1400 AP). Conceptual Analysis of the Words "Yus" and "Qonut" in Verse 49 of Surah Fussilat and the Presentation of Appropriate Meanings within the Context of the Verse. *Interpretive Studies*, 12(46), pp. 223-240. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 1). Qom: Isra. [In Persian]

15. Majlisi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 3 & 69). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
16. Maqatil ibn Sulayman. (1423 AH). *Tafsir Maqatil ibn Sulayman* (1st ed., Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
17. Meybodi, A. M. (1371 AP). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar* (5th ed., Vol. 5). Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]
18. Modarres Vameqi, M. (1394 AP). Jasmine in Life; Roots, Effects, and Solutions. *Zolal-e Vahy*, 24, pp. 4-19. [In Persian]
19. Mustafavi, H. (1360 AP). *Investigation into the Words of the Noble Quran* (Vol. 9). Tehran: Translation and Publishing House. [In Arabic]
20. Raghیب Isfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Ghurub al-Quran*. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic]
21. Rekabiyān, R. (1400 AP). The Political Role of Hope and Despair in Islamic Political Thought with Emphasis on Imam Khomeini's Ideology. *Research of Islamic Human Sciences*, 16, pp. 106-127. [In Persian]
22. Sahib ibn Abbad, I. I. (1414 AH). *Al-Muhit fi al-Lughah* (Vol. 5). Beirut: Alem al-Kitab. [In Arabic]
23. Saki, S., & Morovati, S. (1393 AP). Despair and Its Consequences in the Quran and Hadith. *Bayanat*, 84, pp. 163-184. [In Persian]
24. Samarqandi, N. M. (1416 AH). *Bahr al-'Ulum* (Vols. 2 & 3). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
25. Shariati, G. M., & Saedi-Roshan, M. B. (1394 AP). The Relationship between Linguistic Semantics and Interpretation of the Quran by the Viewpoint of Allamah Tabatabai. *Quran Shinakht*, 7(14), pp. 5-24. [In Persian]
26. Sultan Ali Shah, M. (1408 AH). *Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah* (2nd ed., Vol. 2). Beirut: Al-Alami for Publications Foundation. [In Arabic]
27. Tabari, M. J. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

28. Tabarsi, F. H. (1372 AP). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (3rd ed., Vols. 6 &9). Tehran: Naser Khosro. [In Arabic]
29. Tabatabai, S. M. H. (1367 AP). *Nahaya al-Hikmah* (Vol. 2). Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]
30. Tabatabai, S. M. H. (1374 AP). *Translation of the Interpretation of al-Mizan* (Vols. 1, 12, 17 &18, M. B. Musavi, Trans.). Qom: Islamic Publishing House. [In Persian]
31. Zayed al-Matiri, H., & al-Nasairat, J. (2019). Dalalat al-Lafz Qant fi al-Quran al-Karim. *Dirasat 'Ulum al-Shari'ah wa al-Qanun*, 1, pp. 689-700. [In Arabic]