

Vol.2, Series. 3,

No.1 Spring & Summer

23-56

**Examining the word “human”
in the Holy Quran;
with an environmental theology approach**

Doi: 10.22034/pt.2025.538154.1061



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

■ **Masoud Shavarani**

Assistant Professor, Department of Religions and Denominations, Faculty of Religions and Islamic teachings, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

Email: shavarani@gmail.com- shavarani@mazaheb.ac.ir

ORCID ID: 0000-0002-2203-7563

Abstract

The belief of some eco-theologians is that the theologies of the Abrahamic religions, Judaism and Christianity, are highly anthropocentric, and this has created a context for the destruction of the environment by humans. An “anthropocentric” approach also exists in Islamic theology, and to improve the behavior of Muslims in environmental conservation as much as possible, it must be critiqued and revised

so that it can move closer to an environmental theology. To understand the status and position of humankind in Islamic theology, one must first refer to the Holy Quran and examine how it speaks about “human.” This research is the first to descriptively examine the word “human” in the Holy Quran, and its analytical approach in critiquing anthropocentric teachings is also distinct and new. The Quran’s approach when using the word “human” is not to praise them, but rather to reproach them and remind them of their weaknesses, shortcomings, and undesirable characteristics. The traits and words used for humans include: very unjust and ignorant, weak, very despairing, greedy, ungrateful, and so on. From these attributes and characteristics that the Holy Quran uses for humankind, it can be concluded that God, in this way, familiarizes humans with humility and modesty, and distances them from arrogance and self-importance. As a result, religious people should avoid self-centeredness, domination, and superiority in their practical ethics and their interaction with other creations of nature.



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

Keywords: Man, Quran, Verse, humility and Description.

دوفصلنامه الهیات عملی

دوره ۲ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۳

بهار و تابستان ۱۴۰۴

۲۳ - ۵۶

کندوکاو واژه «انسان» در قرآن کریم؛ با رویکرد الهیات محیط زیست

Doi: 10.22034/pt.2025.538154.1061

■ مسعود شاورانی

استادیار، گروه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی
مذاهب اسلامی، تهران، ایران

رایانامه: shavarani@gmail.com- shavarani@mazaheb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴-۰۵-۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴-۰۶-۱۹

نوع مقاله: علمی- پژوهشی

چکیده

به باور برخی الهی‌دانان طرفدار محیط زیست، الهیات ادیان ابراهیمی یهودیت و مسیحیت به شدت انسان‌محور هستند و این مسئله بستری برای تخریب محیط زیست به دست انسان ایجاد کرده است. رویکرد «انسان‌محور» در الهیات اسلامی نیز وجود دارد و برای بهبود رفتار مسلمانان در نگهداری از محیط زیست تاجای ممکن باید به نقد و بازبینی آن پرداخت تا بتواند به الهیات محیط زیست نزدیک شود. برای درک جایگاه و موقعیت نوع انسان در الهیات اسلامی، ابتدا باید به قرآن کریم مراجعه کرد و بررسی نمود که



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

درباره «انسان» چگونه سخن گفته است. این تحقیق برای نخستین بار واژه «انسان» را در قرآن کریم با رویکرد توصیفی بررسی کرده است و رویکرد تحلیلی آن در نقد آموزه انسان‌محوری نیز متمایز و جدید است. رویکرد قرآن هنگام به‌کاربردن واژه «انسان» نه ستایش او، بلکه سرزنش و یادآوری نقاط ضعف، کمبودها و صفات ناپسند اوست. صفاتی چون ظلوم، جهول، ضعیف، بی‌نوس، کفور، فرح، فخور، قنوط، قنوط، هلوع، جزوع، منوع، خسر، کنود، کبد، جدل، طاغی، عجول، غرور، کدح، اسفل‌السافلین، خلق‌شده از صلصال و حمأ مسنون و منکر الحشر، که از بیان آن‌ها می‌شود چنین نتیجه گرفت که خدا با این روش انسان را با تواضع و فروتنی مأنوس، و از تکبر و خودبزرگ‌بینی دور می‌کند و در نتیجه، دینداران می‌بایست در اخلاق عملی و مواجهه خود با دیگر آفریده‌های طبیعت از خوی خودپرستی، سلطه‌گری و برتری‌جویی پرهیز کنند.

کلیدواژه‌ها: انسان، قرآن، سرزنش، صفات، آیه و تواضع.



مقدمه

محیط زیست در چند قرن و دهه اخیر به‌دست بشر به‌شدت ویران شده است، زیرا انسان مدرن و صنعتی خود را موجود محوری روی زمین و موجودات دیگر را کالا و ابزار سود و برای استفاده خود می‌داند. لاین‌وایت درباره ریشه بحران زیست‌محیطی معتقد است که ادیان ابراهیمی، برخلاف ادیان شرقی، بر جایگاه انسان در جهان و در میان سایر مخلوقات خدا، تأکید فراوان دارند که این امر به «انسان‌محوری» و اعتقاد به اشرف‌مخلوقات‌بودن انسان منجر شده است. وایت بیان می‌کند که بحران زیست‌محیطی امروز، حاصل فرهنگ انسان‌سالارانه نوظهور و کاملاً بدیعی است. غلبه دین مسیح بر ادیان غیر ابراهیمی، بزرگ‌ترین انقلاب روانی در تاریخ فرهنگ بشر بوده است. مسیحیت داستان جالب آفرینش را از یهودیت به ارث برد. هیچ‌چیز در عالم طبیعت هدفی جز برآوردن اهداف بشر نداشته، و بشر هرچند بدنش از خاک رس ساخته شده، صرفاً جزء طبیعت نیست، بلکه به‌صورت خدا آفریده شده است. از نظر وایت، مسیحیت، مخصوصاً در شکل غربی‌اش، «انسان‌مدارترین» دینی است که چشم جهان

دیده است و بشر در آن تا حد زیادی در تعالی‌ای که خدا به طبیعت دارد شریک و سهیم است. مسیحیت در تقابل مطلق با ادیان غیر ابراهیمی عرب باستان و ادیان آسیا (احتمالاً به‌جز آیین زردشت)، نه فقط ثنویتی را میان انسان و طبیعت بنیاد نهاد و تثبیت کرد، بلکه بر این امر نیز اصرار ورزید که خدا اراده کرده انسان طبیعت را به مقتضای اهداف خاص خود استثمار کند و تأیید نموده که در این جهان فقط انسان این حق ممتاز را واجد است زیرا دارای روح است. علم جدید از منظر تاریخی، از نتایج الهیات طبیعی است و فناوری جدید را باید حداقل تا اندازه‌ای، به‌عنوان تحقق غربی و اراده‌گرایانه این اصل عقیدتی مسیحیت دانست که آدمی بر طبیعت برتری و بر آن به‌حق سلطه دارد (White, 1967, pp. 72-85). در تقابل با دیدگاه انسان‌محوری، رویکرد «محیط زیست‌محوری» شکل گرفت. محیط زیست‌محوری حاصل انتقاد از انسان‌محوری است و امروزه به‌عنوان اصطلاحی جامع، برای اشاره به تمامی نظام‌های ارزشی غیر انسان‌محور به کار می‌رود. محیط زیست‌محوری عبارت است از: تغییر هستهٔ تمرکز اندیشهٔ بشر از انسان به شبکه‌ای از روابط متقابل میان انسان و طبیعت. در دیدگاه پیشامدرن «زنجیرهٔ بزرگ وجود» جهان به‌مثابهٔ ساختاری ارگانیک و منظم، و مبتنی بر زنجیره‌ای از موجودات است که در رابطه‌ای سلسله‌مراتبی قرار دارند. در این زنجیره، انسان‌ها و آفریده‌های دیگر که پیوندهای عمیقی با هم دارند، همگی به نحوی برابر، برای حفظ و انسجام این نظام سلسله‌مراتبی ضروری هستند. مشخصهٔ مهم این «زنجیرهٔ بزرگ وجود»، فروتنی انسان در رابطه‌ای است که با طبیعت دارد و اینکه لزوماً انسان را در جایگاهی «والا‌تر» از موجودات «پایین‌تر» از او قرار نمی‌دهد و همین امر احساسی از فروتنی و تکریم به طبیعت را در انسان می‌آفریند (Leib, 2011, pp. 28-29). لین وایت هم کلید حل بحران زیست‌محیطی را فروتنی نوع بشر در مقابل موجودات جهان، و پایین‌کشیدن انسان از مقام سلطنت بر عالم می‌داند. در باور رایج مسلمانان نیز نوع «انسان» خلیفه و جانشین خدا (شاورانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۴، ص. ۲۶) و آفریدهٔ برتر و اشرف مخلوقات است و تمام هستی برای بهره‌مندی او آفریده شده است. ضروری است که دیدگاه «انسان‌محور» در الهیات اسلامی نقد (شاورانی، ۱۴۰۳، ص. ۶۱، ۶۹) و برای مواجهه با بحران محیط زیست الهیات اسلامی بازبینی شود (Shavarani, 2024, pp. 182-185). در آیات فراوان قرآن، انسان «عبد» و «بنده» خوانده می‌شود (ibid, 2024, pp. 85-86) و ویژگی عبد تواضع و فروتنی است (ibid, 2019, pp. 158-161). واژه «انسان» در همه جای قرآن، سرزنش‌آمیز است که به نظر می‌رسد هدف از آن، پرورش «تواضع و فروتنی» در انسان و دور کردن خودبزرگ‌بینی، خودپرستی و گردن‌کشی از اوست (ibid, 2025, pp. 139, 149). این مقاله با چارچوب خاص و قلمروی محدود، دربارهٔ واژه «انسان» در قرآن، با روش توصیفی و تحلیلی به کندوکاو



پرداخته، و در نتیجه به آیات دیگر مرتبط با مقام انسان نمی‌پردازد. گفتنی است که برخی رفتارها، صفات و کلمات سرزنش‌آمیز دربارهٔ انسان، حتی به‌طور مستقیم تأثیرات مخربی در مواجههٔ او با محیط زیست دارند. مقالات و کتاب‌های متعددی دربارهٔ محیط زیست و اسلام نگاشته شده‌اند، اما این مقاله دارای نوآوری است، زیرا برخلاف آثار پیشین، از جهت رویکرد و محتوا آموزهٔ انسان‌محوری را نقد کرده است.

ظلوم و جهول

در قرآن کریم «ظُلُوم» و «جَهُول» به واژهٔ «انسان» اشاره دارد: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲، ۱۴۴۵ق.). ظلوم و جهول بر وزن فَعُول یکی از وزن‌های اسم مبالغه است که این وزن دلالت بر زیادی وصف در موصوف می‌کند (شرتونی، بی‌تا، ص. ۱۴۹، ۱۵۲). در این آیه، علاوه بر اسم مبالغه، از حرف «إِنْ» نیز برای تأکید بر ستمکاری و نادانی انسان استفاده شده است. ظُلُوماً اسم مبالغه از ظلم (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱۰، ص. ۴۰۲) به معنای بسیار ستمکار (مراغی، بی‌تا، ج. ۲۲، ص. ۴۶) و جهول اسم مبالغه از جهل (مدرسی، ۱۴۱۹ق، همانجا) و به معنای بسیار جاهل است (مراغی، بی‌تا، همانجا). برخی مفسران منظور از انسان را در این آیه «آدم (ع)» می‌دانند که بعد از عرضهٔ امانت از سوی خدا بر وی، امانت را پذیرفت (جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص. ۴۳۰؛ میبیدی، ۱۳۷۱ق، ج. ۸، ص. ۱۰۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۶، ص. ۲۸) و بعد از انجام گناه و ظلم به نفسش از بهشت اخراج شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۵، ص. ۱۸۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۴، ص. ۲۴۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۲۲، ص. ۳۹؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۵، ص. ۲۲۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج. ۸، ص. ۶۷؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج. ۱۴، ص. ۲۵۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج. ۶، ص. ۴۳۱؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۴۸۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۱۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۳، ص. ۵۱۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۶)؛ در هنگام عرضه کردن امانت بر آدم، خدا فرمود: ای آدم من امانت را بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه کردم، آن‌ها طاقت نداشتند، آیا تو طاقت آن را داری؟ آدم گفت آن چیست؟ خدا فرمود: اگر نیکی کنی جزا یابی یا بدی کنی عقاب شوی، پس آدم آن را گرفت (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۲۲، ص. ۳۹) و حملش کرد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۴، ص. ۲۴۰). به دنبال قبول امانت از سوی آدم، بقیهٔ فرزندان او نیز امانت را از او گرفتند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۵، ص. ۱۸۸). اما برخی مفسران معتقدند در اینجا جایز نیست که مقصود از انسان، حضرت آدم (ع) باشد؛ زیرا خدای متعال فرمود: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ» (آل عمران، ۳۳، ۱۴۴۵ق.) و به‌درستی که



خدا آدم را برگزید و چگونه می‌شود کسی که خدا او را از میان خلقتش برگزیده است، موصوف به صفت ظلم و جهل و ستمگری و نادانی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۸، ص. ۵۸۶). گروهی از مفسران منظور از انسان را در این آیه، «ابن آدم» یعنی «قابیل» می‌دانند که وقتی پدرش به فرمان خدا به سفر حج عزیمت کرد، خانواده و اهل خود را به «امانت» به قابیل سپرد؛ ولی قابیل خیانت کرد و هابیل را کشت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۶، ص. ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۸، ص. ۵۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۲۲، ص. ۴۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج. ۸، ص. ۶۸؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۴، ص. ۲۵۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۴۸۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۱۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۴). قول دیگر می‌گوید که مراد خدای متعال از کلمه «انسان» افراد خاصی چون آدم یا قابیل نبوده است، بلکه معنای عام‌تری دارد، همانند آیات: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر، ۲، ۱۴۴۵ق)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات، ۶، ۱۴۴۵ق)؛ «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ» (فجر، ۱۵، ۱۴۴۵ق). که مقصود این آیه گروهی از انسان‌هاست، و پیامبر، اولیای خدا و مؤمنان از شمول این آیه بیرون‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۸، ص. ۵۸۶)؛ در نتیجه می‌تواند منظور از انسان کافر (طوسی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۳۷۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۴۸۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۸، ص. ۵۸۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۴، ص. ۲۵۵؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۰۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۵)، منافق (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۴۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۴، ص. ۲۵۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۸، ص. ۵۸۵)، عاصی (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۱۰؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۰۲) یا فاسق (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۵) باشد، و این‌ها کسانی هستند که در امانت خیانت کرده‌اند و حق آن را ادا ننموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۳۶۸). قول رایج دیگر می‌گوید که مقصود از انسان، معنای مطلق، کلی و عمومی و عام همه انسان‌هاست (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۳، ص. ۵۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۵۶۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۴، ص. ۲۴۰؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۰۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۴، ص. ۲۵۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۴۸۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۵، ص. ۱۸۸؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۵، ص. ۲۲۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج. ۵، ص. ۴۷۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج. ۸، ص. ۶۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۶، ص. ۳۴۹؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج. ۵، ص. ۲۸۸۵). گفته شده است که این آیه سرزنش‌آمیز است و خودداری آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها از قبول امانت به علت سرزنش آن کس از طرف خدا بود که آن را حمل کند، زیرا خدا حاملش



را به ظلم و جهل وصف نمود، حمل امانت ناشی از جهل حامل آن یعنی انسان بود، که ظلوم به نفس خود بود، پس عقل زمین، کوه‌ها و آسمان‌ها بیشتر از عقل انسان بود و آنان ظلوم به نفسشان نبودند و در این مسئله آن‌ها داناتر از انسان بودند و به همین دلیل مانند انسان وصف به جهل نشدند و خلقتشان در منزلت «اکبر» از خلقت «ناس» بود و آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» هنگامی نازل شد که امانت را انسان پذیرفت (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۴۱۸-۴۱۹) و آن را حمل کرد، و به سبب ضعفی که داشت خدا فرمود: «وَوُحِّلَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲۵، ص. ۱۸۸). با توجه به مطالب گفته شده، این آیه به صورت مؤکد نوع انسان را به ظلم و جهل وصف می‌کند و یکی از نتایج این دو صفت انسان در عملکرد او در نابودی کره زمین آشکار می‌شود.

ضعیف

در قرآن کریم انسان با صفت «ضعیف» وصف شده است، ضعف ضد و خلاف قوت است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۲۴۵؛ فراهیدی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸۱؛ راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۵۰۶). آیه نخست که انسان را ضعیف توصیف می‌کند: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء، ۲۸، ۱۴۴۵ق.)، «انسان» معنای عام و کلی دارد و وصف مشترک همه امت‌هاست، ضعف عام در نوع انسان وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۴، ص. ۲۸۲)؛ شاید خطاب بیشتر به گروه مردان و منظور ضعف و کم‌طاقتی آنان در موضوع تمایل به زنان است؛ ولی در کل مقصود ضعف اراده در مقابل قدرت هوا، شهوت و هوس است (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۵، ص. ۱۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۵، ص. ۱۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۱۰، ص. ۵۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۱، ص. ۳۹۵؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۲، ص. ۱۴۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۱، ص. ۵۰۲؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۷۷؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۱، ص. ۳۲۵؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۷۴؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۳، ص. ۱۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳، ص. ۶۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۴، ص. ۳۱۶). برخی مفسرین عبارت «مِنْ شَيْءٍ» را در تقدیر گرفته‌اند و منظور آیه را خلق شدن از آب و شیء ضعیف دانسته‌اند و ضعف را در اصل خلقت انسان دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۲۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۱، ص. ۳۹۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳، ص. ۶۰۵). در آیات دیگری مانند: «إِذَا لَذَقْنَاكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ» (إسراء، ۷۵، ۱۴۴۵ق.) و همچنین: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً» (روم، ۵۴، ۱۴۴۵ق.). انسان امروز در نگهداری از طبیعت ضعیف و ناتوان است.



یئوس

«يُؤُس» در آیه «وَلَيْتُنَّ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُؤُسُّ كَفُورٌ» (هود، ۹، ۱۴۴۵ق.)، از ماده یأس گرفته شده و به معنای ناامیدی است. همچنین، به معنای فقدان و نبود طمع و ضد آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.)، ص. ۸۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.)، ج. ۸، ص. ۲۳۹)، و ضد و نقیض رجاء است (فراهیدی، بی تا، ج. ۷، ص. ۳۳۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.)، ج. ۱۱، ص. ۱۲۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۵، ص. ۲۹۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.)، ج. ۶، ص. ۲۵۹). همچنین قطع شدن «زجاء» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق.)، ج. ۶، ص. ۱۵۳). در تفسیر این آیه، برخی از مفسران مقصود از انسان را کسانی مانند ولید بن مغیره و عبدالله بن أمیه مخزومی دانسته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.)، ج. ۲، ص. ۳۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.)، ج. ۶، ص. ۱۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.)، ج. ۶، ص. ۲۱۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.)، ج. ۲، ص. ۵۵۱) و برخی آن را به معنای فرد کافر تفسیر کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق.)، ج. ۳، ص. ۱۲۹؛ جلال الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق.)، ص. ۲۲۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.)، ج. ۶، ص. ۱۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.)، ج. ۶، ص. ۲۱۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.)، ج. ۲، ص. ۵۵۱)؛ اما بیشتر مفسران «إنسان» را به معنای کلی، مطلق و اسم جنس گرفته‌اند و آن را شامل تمام انسان‌ها دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق.)، ج. ۱۲، ص. ۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.)، ج. ۱۷، ص. ۳۲۲؛ طوسی، بی تا، ج. ۵، ص. ۴۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.)، ج. ۲، ص. ۳۸۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق.)، ج. ۴، ص. ۲۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.)، ج. ۳، ص. ۱۲۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.)، ج. ۲، ص. ۲۶۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.)، ج. ۱۰، ص. ۲۳۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.)، ج. ۲، ص. ۳۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.)، ج. ۶، ص. ۱۲۷؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۴، ص. ۱۰۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.)، ج. ۶، ص. ۲۱۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.)، ج. ۲، ص. ۵۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.)، ج. ۱۰، ص. ۱۵۶). براین اساس، «یئوس» حالتی است که در نوع انسان ایجاد می‌گردد. اسم مبالغه بر وزن فَعُول و به معنای یأس شدید (زمخشری، ۱۴۰۷ق.)، ج. ۲، ص. ۳۸۱؛ طوسی، بی تا، ج. ۵، ص. ۴۵۴؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.)، ج. ۲، ص. ۲۶۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۱۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.)، ج. ۶، ص. ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.)، ج. ۱۰، ص. ۱۵۶) و قطع شدن امید از فضل خداست (زمخشری، ۱۴۰۷ق.)، ج. ۲، ص. ۳۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.)، ج. ۳، ص. ۱۲۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.)، ج. ۲، ص. ۲۶۱). در آیات دیگری نیز این صفت تکرار شده است: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَتُوسًّا» (إسراء، ۸۳، ۱۴۴۵ق.)؛ «لَا يَسْأُمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤُسُّ قَنُوطًا» (فصلت، ۴۹، ۱۴۴۵ق.). در مجموع، مقصود این آیات بیان حالت ناپسندی در نوع انسان است که به هنگام زائل شدن رفاه و نعمت و گرفتاری در مشکلات دچار ناامیدی و یأس شدید می‌شود و شاید در این حالت برای رفع گرفتاری خدا را بسیار می‌خواند.



کفور

در آیه ۹ سوره هود، ویژگی «کُفُور» از ماده «کفر» نیز برای انسان ذکر شده است. اصل «کُفُور» پوشش و ستر بر چیزی است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج. ۲، ص. ۷۸۶؛ راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۷۱۴) و «کُفُور» نقیض «ایمان» است (صاحب، ج. ۶، ص. ۲۵۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۱۰؛ جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۲، ص. ۸۰۷؛ فراهیدی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۳۵۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۵، ص. ۱۴۴). کُفُور را چهار وجه دانسته‌اند: کفر انکار، کفر وجود، کفر مُعاندت و کفر نفاق (ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۱۰). یکی از معانی دیگر کُفُور، کُفُورِ نعمت است و آن نقیض شکر است (صاحب، ۱۴۱۴ق.، ج. ۶، ص. ۲۵۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۱۰؛ جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۲، ص. ۸۰۷؛ فراهیدی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۳۵۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۵، ص. ۱۴۴)؛ زیرا کُفُور و کُفُورِ نعمت پوشاندن نعمت به وسیله عدم شکرگزاری نیز هست. کلمه «کُفُور» بیشتر درباره انکار نعمت و ناسپاسی به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۷۱۴). کسی که کفر می‌ورزد، «کُفُور» است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج. ۲، ص. ۷۸۶). کُفُورِ مبالغه در کفران نعمت است، یعنی شخص بسیار ناسپاس (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۷۱۵). و در مورد نعمات به معنای شکرگزاری اندک است (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۲، ص. ۶). «کفور» یکی از نقاط ضعف آدمی است که قرآن در آیات دیگری هم به آن اشاره کرده است: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُم إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (إسراء، ۶۷، ۱۴۴۵ق.)؛ «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج، ۶۶، ۱۴۴۵ق.)؛ «وَإِنَّا إِذَا أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (شوری، ۴۸، ۱۴۴۵ق.) که در این آیه گفته نشده «فإنه کفور» تا تبیین کند که طبیعت انسان این حالت را اقتضا می‌کند، مگر زمانی که با آداب الهی تربیت و تأدیب شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲۷، ص. ۶۰۹). در آیات دیگری نیز انسان با کفور بودن وصف شده است: «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج، ۶، ۱۴۴۵ق.)؛ «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ» (زخرف، ۱۵، ۱۴۴۵ق.). همچنین «كَفَّارٌ» هم معنای کفور در آیه «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (إبراهیم، ۳۴، ۱۴۴۵ق.) و آیه دیگر «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» (عبس، ۱۷، ۱۴۴۵ق.) برای وصف انسان ذکر شده‌اند. همان‌طور که گفته شد، انسان در این آیات معنای عام دارد و مقصود این آیات بیان یکی از ویژگی‌های منفی درونی انسان‌هاست که به ناسپاسی و ویرانی نعمت‌های خدا در طبیعت منجر شده است.



کنود

در سوره عادیات (۶، ۱۴۴۵ق.) درمورد انسان چنین آمده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ». «کنود» کسی است که نعمت را کفران می‌کند (جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۲، ص. ۵۳۲) و برای آن شکرگزاری نمی‌کند (زمخشری، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۵)؛ کنود یعنی کفور (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱، ص. ۴۶۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۰، ص. ۷۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۳، ص. ۳۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۷۲۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق.، ج. ۵، ص. ۱۴۰). خدا در آیات ابتدایی این سوره به اموری چند سوگند یاد می‌کند: «وَالْعَادِيَاتِ...، فَالْمُورِيَاتِ...، فَالْمُغِيرَاتِ...»، سپس می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» که این جواب همین قسم‌هاست؛ یعنی انسان به‌طور قطع بر نعمت‌های خدای خود کفور و ناسپاس است. هرچند گفته شده منظور از انسان، فرد کافر (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۸۱) یا کسانی چون قرط بن عبدالله بن عمرو بن نوفل قرشی (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۴، ص. ۸۰۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۶۲) و ولید بن مغیره است (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۸۱)، اکثر مفسران انسان را اسم جنس دانسته‌اند و گفته‌اند که مراد همه مردم هستند، زیرا ناسپاسی و کفران نعمت جزء طبیعت انسان‌هاست (طبری، ج. ۳۰، ص. ۱۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۰۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۸۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۳۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۳۸۴؛ ۲۶۱؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۹۷؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۶، ص. ۳۸۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۴، ص. ۲۳۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۰؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۳۰، ص. ۲۲۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج. ۹، ص. ۳۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۱، ص. ۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۴۶). در آیه بعد: «وَأِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَّشَهِيدٌ» (عادیات، ۷، ۱۴۴۵ق.) که عطف بر آیه قبلی است، دوباره بر این موضوع تأکید شده است و در ادامه وصف و تشبیه انسان آمده است: «وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» که «خیر» به مال معنا شده است (طبری، ج. ۳۰، ص. ۱۸۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۸۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۳۱؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۴۴۵)؛ یعنی آدمی طبعاً علاقه‌مند و دوستدار شدید مال و اموال دنیوی است و حرص و طمع شدیدی به آن‌ها دارد. در این آیات نیز انسان سرزنش شده است.

فرح

صفت دیگری که در قرآن برای انسان ذکر شده است، فرح‌بودن اوست: «وَلَمَّا أَذَقْنَا نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَّسْتَهُ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ» (هود، ۱۰، ۱۴۴۵ق.). فرح به



معنای شادی و انبساط خاطر است و منظور از آن بیشتر لذات جسمی و بدنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۲۸) و ضد حزن است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۵۱۸). مفسران این صفت را نیز به عموم انسان‌ها نسبت داده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند، فرح سرور و گشایش دل است به وسیله چیزی لذت‌بخش و ضد غم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۱۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۵۶) و همچنین، به معنای شادی و سرمستی شدید است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۲، ص. ۲۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۲، ص. ۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۲، ص. ۳۸۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۴، ص. ۲۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۳، ص. ۱۲۹؛ بغوی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲، ص. ۴۴۱؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۲، ص. ۲۶۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۱۱؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۲، ص. ۳۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج. ۶، ص. ۱۲۸) که از صفات ذمیمه است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۴، ص. ۲۶۸) به معنای مرح و تکبرداشتن در برابر طاعت خدا (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۲، ص. ۳۶۰). موارد دیگری نیز در وصف فرح‌بودن انسان وجود دارد؛ «وَإِنَّا إِذَا أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مَتًّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (شوری، ۴۸، ۱۴۴۵ق.). واژه فرح در بیشتر آیات قرآن مذموم است.



فخور

ویژگی دیگری که در آیه ۱۰ سوره هود برای انسان بیان شده، «فخور» بر وزن فَعول به معنای بسیار فخرکننده (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۲۷؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۵۱۱۸) و نیز مباهات و بالیدن به چیزهایی خارج از وجود انسان است، مانند مال و جاه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۲۷). معنای متکبر را نیز برای آن در نظر گرفته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۵، ص. ۴۹). از نظر مفسران این صفت در انسان‌ها عمومیت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۱۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۱۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۲، ص. ۵۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۵۷) و در ذم و نکوهش استعمال می‌شود، زیرا به معنای اظهار تکبر کسی است که تکبر بر او جایز نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۱۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۵۷). عبارت «لَفَرِحَ فَخُورٌ» یعنی سرمستی و فخرفروشی در هنگام برخورداری از نعمت‌ها و فراموشی شکر خدا (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۲، ص. ۲۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۲، ص. ۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۲، ص. ۳۸۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۳، ص. ۱۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۱۷، ص. ۳۲۳؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۲، ص. ۲۶۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۱۱). در ادامه، خدا از میان تمام انسان‌ها که دارای این صفت

ناپسند هستند، کسانی را استثنا می‌کند که صبر و عمل صالح دارند: «إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ» (هود، ۱۱، ۱۴۴۵ق.). در آیات دیگری نیز بر ناپسندی این صفت انسان تأکید شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء، ۳۶، ۱۴۴۵ق.)؛ «اللَّهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان، ۱۸، ۱۴۴۵ق.)؛ حدید، ۲۳، ۱۴۴۵ق.). علت فخر فروشی، خودبزرگ‌بینی و تکبر در برابر خدا و فراموشی اوست، پس صفتی نکوهیده است. همچنین در آیه «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ» (إسراء، ۸۳، ۱۴۴۵ق.)؛ فصلت، ۵۱، ۱۴۴۵ق.) واژه «انسان» در اشاره به صفت «تکبر» آدمی ذکر شده است. واژه «نأى» در این آیه به معنای فاصله‌گرفتن و دور شدن است (فراهیدی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۳۹۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۲۴۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۵، ص. ۳۸۹؛ ازدی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۲۳۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۵، ص. ۳۰۰)؛ و منظور از «نأى بجانبه» تکبر است (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۸۳۱). مفسران نیز این عبارت را کنایه از استکبار و تکبر انسان دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۳، ص. ۷۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۵، ص. ۱۰۳؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۳، ص. ۲۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲۱، ص. ۳۹۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۷، ص. ۱۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۲، ص. ۶۹۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۲، ص. ۲۸۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۲، ص. ۴۷۱؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۴، ص. ۱۹۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۰، ص. ۳۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۳، ص. ۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۹۵؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۲۵، ص. ۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۱۳، ص. ۱۸۵). انسان امروز با احساس سرمستی از پیشرفت‌های فناوریانه خود و فراموش کردن امور معنوی در حال نابودی محیط زیست است.

قنوط

در آیه «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» (فصلت، ۴۹، ۱۴۴۵ق.) انسان با صفت قنوط‌بودن وصف شده است. قنوط به معنای یأس (جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۳، ص. ۹۹۲؛ حمیری، ۱۴۲۰ق.، ج. ۸، ص. ۵۶۴۸؛ راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۸۵) و قطع امید از رحمت خداست (ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۲، ص. ۳۰۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۶، ص. ۳۰) و قنوط شدیدتر از یأس (عسکری، ۱۴۰۰ق.، ص. ۲۴۰) و بلکه شدیدترین حالت یأس از چیزی است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۱۱۳). مفسران در این باره بیان کرده‌اند که قنوط از دو نظر در ناامیدی مبالغه دارد: اول آنکه بر وزن فعول است و دوم آنکه از یئوس و قنوط کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. یأس صفت قلب و قنوط آشکار شدن آثار یأس در صورت و احوال ظاهری است



(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۷، ص. ۵۷۲). قنوط همچنین به سوء ظن داشتن به خدا معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۲۸؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۵، ص. ۳۷۲).

قتور

قتور از ویژگی‌های دیگر انسان است که در آیه «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (إسراء، ۱۰۰، ۱۴۴۵ق.) به آن اشاره شده است. «قَتْر» یعنی کمتر از حد لازم مصرف کردن، و مقابل آن إسراف است که هر دو مذموم‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص. ۶۵۵). قَتْر یعنی بخیل (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۱۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص. ۶۵۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۰۶ق، ج. ۷، ص. ۳۶۸). برخی مفسران بیان کرده‌اند که مراد از کلمه «إِنْسَان» در این آیه، اهل مکه‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۸، ص. ۱۷۱) و برخی دیگر، مقصود از آن را برخی از مشرکین می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۰، ص. ۳۳۵؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۷۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۱۱) و برخی دیگر نیز آن را کافر معنا کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۲، ص. ۵۵۳؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۵۲۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۵۶) ولی نظر جمهور و اکثر آنان، این است که معنای عام دارد و ظاهر آیه عموم را می‌رساند (طبری، ج. ۱۵، ص. ۱۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۵۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۶۸۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۱، ص. ۴۱۳؛ بیضاوی، ج. ۳، ص. ۲۶۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج. ۵، ص. ۱۱۳؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۲۰۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۲، ص. ۲۹۵؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۷۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۰، ص. ۳۳۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۸، ص. ۱۷۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۳، ص. ۲۱۱). بعداز بیان این مطالب، مفسران به معنای واژه قتور پرداخته‌اند، قتور از ماده قتر، به معنای تنگ است (حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۷)؛ یعنی بخیل (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۲، ص. ۵۵۳؛ طبری، ج. ۱۵، ص. ۱۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۵۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۶۸۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۶۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۲، ص. ۲۹۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۱، ص. ۴۱۳؛ بیضاوی، ج. ۳، ص. ۲۶۸؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص. ۲۹۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج. ۵، ص. ۱۱۳؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۲۰۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۱۱). قتور بر وزن فَعُول اسم مبالغه (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۳، ص. ۲۱۱) و دارای معنای فراوانی بخل است (بیضاوی، ج. ۳، ص. ۲۶۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۸، ص. ۱۷۱؛ شوکانی،



۱۴۱۴ق. ج. ۳، ص. ۳۱۰؛ صابونی، ۱۴۲۱ق. ج. ۲، ص. ۱۶۳). انسان در ضمیر و درون خود این خصیصه را داراست که این نیز از نقاط ضعف آدمی است.

هلوع

در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج، ۱۹، ۱۴۴۵ق.)، انسان به صفت «هلوع» وصف شده است. هلوع از ماده هَلَع به معنای شدت حرص (صاحب، ۱۴۱۴ق. ج. ۱، ص. ۱۱۴) و درجه‌ای بعد از حرص است (فراهیدی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۷) و نیز گفته شده جَزَع و قَلت صبر است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق. ج. ۸، ص. ۳۷۴). «هلوع» به معنای حریص (فراهیدی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۷) و جَزُوع (ابن منظور، ۱۴۰۸ق. ج. ۸، ص. ۳۷۵) اسم مبالغه بر وزن فعول‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق. ص. ۶۳۹) و گفته شده هلوع کسی است که بر مصائب یا خیر و شر صبر نمی‌کند تا در هر یک از آن دو غیر از حق را انجام می‌دهد (حسینی زبیدی، ۱۴۰۶ق. ج. ۱۱، ص. ۵۴۶). در میان مفسران، برخی «انسان» را مصداق افرادی خاص دانسته‌اند، مانند أمیه بن خلف جمحی (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق. ج. ۴، ص. ۴۳۷) یا ابو جهل بن هشام (آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۶۹). برخی دیگر گفته‌اند انسان یعنی فرد کافر (طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۲۹، ص. ۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۶۹) یا منظور از آن اهل شرک است (طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۲۹، ص. ۴۹). اما اکثر مفسران مراد از انسان را اسم جنس یعنی جنس انسان دانسته‌اند که شامل تمام انسان‌هاست (طبرسی، ۱۳۷۲ق. ج. ۱۰، ص. ۵۹۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۱۲۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق. ج. ۸، ص. ۲۴۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۱۹، ص. ۴۰۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق. ج. ۵، ص. ۲۴۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱ق. ج. ۱۰، ص. ۲۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق. ج. ۳۰، ص. ۶۴۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق. ج. ۴، ص. ۳۳۸؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق. ج. ۱۰، ص. ۳۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ق. ج. ۴، ص. ۴۲۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۱۶۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق. ج. ۱۸، ص. ۲۹۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۱۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۶۹؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۲۹، ص. ۷۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق. ج. ۵، ص. ۳۵۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق. ج. ۲۰، ص. ۱۳؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق. ج. ۶، ص. ۳۶۹۳؛ حجازی، ۱۴۱۳ق. ج. ۳، ص. ۷۴۷). در این آیه، مفسران هلوع را انسانی دانسته‌اند که حرص و طمع زیادی دارد. علاوه بر واژه‌های قَتور و هلوع، شُح نیز در همین معنا، درباره انسان به کار رفته است و بیان گردیده که نفس انسان در خود این خصیصه را دارد: «وَمَنْ يَوْقَ شُحِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر، ۹، ۱۴۴۵ق.؛ تغابن، ۱۶، ۱۴۴۵ق.). انسان امروز با خودپرستی، مصرف‌گرایی و حرص بی‌پایان در حال هدر دادن طبیعت است.



جزوع

در ادامه آیه ۱۹، صفت «جَزوع» برای انسان ذکر شده است: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا» (معارج، ۲۰، ۱۴۴۵ق.ا.) که از ماده جَزع به معنای ناشکیبا بوده و آن نقیض صبر است (فراهیدی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۱۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱، ص. ۲۲۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱، ص. ۳۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۸، ص. ۴۷) و جَزوع ضد و مخالف صبور است (ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱، ص. ۲۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۸، ص. ۴۷) و اسم مبالغه به معنای بسیار جزع کننده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۸، ص. ۴۷). در تفسیر آیه گفته اند که «شَرُّ» شامل تمام انواع سختی ها، گرفتاری ها و ناملايمات است، زیرا «ال» شَر جنس است و منظور جنس شَر و هر نوع شَری است (آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۶۹). جَزوع هنگامی رخ می دهد که آدمی گرفتار بیماری، فقر، تنگدستی و مانند این ها می گردد و نسبت به وضع موجود ناشکیبایی و شکایت بسیار می کند.

منوع

در آیه دیگر، صفت منوع برای انسان ذکر شده است: «وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج، ۲۱، ۱۴۴۵ق.ا.). «مَنُوع» از ماده منع و آن ضد بخشش است (جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۳، ص. ۱۲۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۸، ص. ۳۴۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۷۷۹) و منوع یعنی بخیل و ممسک (ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۳، ص. ۱۴) و دارای مبالغه است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق.، ج. ۱۱، ص. ۱۹۴). در تفسیر آیه بیان شده است که منظور از «خَیْر» مال، غنا یا سلامتی است (هود بن محکم، ۱۴۲۶ق.، ج. ۴، ص. ۳۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۷۰). مَنُوع به معنای مبالغه و فراوانی در منع و امساک است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۲۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۷۰؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۱۶۲). مقصود از آیه بیان حالتی در انسان است که با وجود دارا بودن ثروت، از بخشش و انفاق پرهیز می کند. در سوره معارج سه صفت «هلوع»، «جزوع» و «منوع» پی در پی برای نوع انسان ذکر شده است. ویژگی انسان مدرن علاقه فراوان به ثروت اندوزی به قیمت مصرف بیشتر منابع طبیعی است.

خسر

در سوره عصر واژه «خُسْر» درباره انسان ذکر شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر، ۲، ۱۴۴۵ق.ا.). خُسْر و خُسْرَان به معنای نَقْص و نقصان هستند (صاحب، ۱۴۱۴ق.، ج. ۴، ص. ۲۶۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق.، ج. ۵، ص. ۷۳؛ فراهیدی، بی تا، ج. ۴، ص. ۱۹۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.،



ج. ۷، ص. ۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۴، ص. ۲۳۹)، همچنین خُسْر و خُسْرَان یعنی کم‌شدن اصل سرمایه، که در مورد انسان به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۲۸۱). در ابتدای سوره خدا به عصر قسم می‌خورد که انسان در خسر است و در این باره تأکید می‌کند، زیرا إِنَّ و حرف لام برای تأکید ذکر شده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۸۰) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» جواب قسم است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۱۵؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۵۵۵). هرچند برخی مفسران نقل کرده‌اند که منظور از إِنْسَان افراد خاصی مانند ابوجهل یا ولید بن مغیره است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۷۹)، اکثر آن‌ها بیان کرده‌اند که معنای عام دارد و «ال» در آن برای نشان دادن جنس است و منظور نوع انسان است (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۱۵۸، ۱۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۸۱۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۳۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۶۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۴، ص. ۷۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۷۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۵۵۵؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۳۳۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق.، ج. ۵، ص. ۱۵۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۸۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۲، ص. ۳۶۰؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۳۰، ص. ۲۳۴؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۳۳۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۹۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق.، ج. ۱۰، ص. ۳۴۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۵۶) و استثنا کردن کسانی که ایمان آورده‌اند در آیه بعدی دلالت بر همین عام‌بودن مفهوم انسان دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۷۹). خسر که به معنای خسارت و نقصان است، به صورت نکره به کار رفته، زیرا این نکره‌بودن عظمت و بزرگی خسران را می‌رساند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۳۶) و موجب برانگیختن ترس در مورد آن می‌شود. به نظر فخر رازی انسان همیشه و دائم در خسران است و عبارت «لَفِي خُسْرٍ» بیانگر این است که خسران انسان را از هر جانبی احاطه کرده و او از خسران جدا نمی‌گردد و عمرش که سرمایه اصلی اوست، اگر در معصیت صرف شود بدون شک در خسران است و اگر مشغول در امور مباح شود پس باز هم در خسران است، زیرا آن‌ها چنان می‌گذرند و می‌روند که اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند، و در بهترین حالت از عمرش اگر مشغول به طاعات شود، چون مراتب جلال و قهر خدا غیرمتناهی است، در نتیجه مراتب خضوع و خشوع در برابر خدا نیز غیرمتناهی است، بنابراین ترک اعلی و باقی‌ماندن در ادنی نیز نوعی خسران است. پس ثابت می‌شود که انسان همیشه در خسران است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۲، ص. ۲۷۹-۲۸۰). همان‌طور که گفته شد از نظر آیه ۲ سوره عصر، یکی دیگر از نقاط ضعف نوع انسان واقع‌شدن او در خسارت و ضرر است و در ادامه، فقط کسانی که ایمان آورده و عمل نیک انجام می‌دهند استثنا شده‌اند.



جدل

صفت دیگری که برای انسان در قرآن کریم به کار می‌رود، مجادله‌گری اوست: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (کهف، ۵۴، ۱۴۴۵ ق.). جدل یعنی خصومت و دشمنی (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج. ۵، ص. ۶۶؛ فراهیدی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۷۹؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج. ۲، ص. ۱۰۰۹) یا نشان‌دهنده شدت خصومت (جوهری، ۱۴۲۹ق، ج. ۴، ص. ۱۶۵۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۱، ص. ۱۰۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۴۷۴). همچنین، جدل ارائه حجت در مقابل حجت، مجادله مناظره و مخاصمه است و مراد از آن در حدیث، جدل بر باطل و طلب غالب‌شدن به آن است نه اظهار حق (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۱، ص. ۱۰۵). برخی مفسران منظور از انسان را نضر بن حارث یا ابی بن خلف دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۷۳۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۷۰۵؛ ابن‌جویری، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۹۲؛ قنوجی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۳۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۲۰۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۱، ص. ۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۷، ص. ۱۹۳)، برخی نیز انسان را به معنای کافر می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۷۳۷؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۰۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۲۰۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۱، ص. ۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۴۹). اکثر مفسران برداشتشان از معنای انسان، معنایی عمومی است که شامل تمام جنس انسان می‌گردد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۵، ص. ۱۷۳؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۷۲۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۷۰۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۲، ص. ۳۷۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج. ۴، ص. ۴۳۹؛ ابن‌جویری، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۹۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۳۱؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۰۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۲۰۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۵۹؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۱۵، ص. ۱۶۶؛ قنوجی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۳۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۷، ص. ۱۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۸، ص. ۲۸۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۳، ص. ۳۴۹). در ادامه بحث‌های تفسیری در مورد این آیه، بیان شده است که جدل یعنی نزاع و خصومت در امر باطل و نادرست. واژه شیء در این آیه مفرد است، ولی معنای جمع دارد (اشیا) و مقصود آیه این است که بیشتر امور انسان‌ها به دلیل طبعشان منجر به جدل و خصومت در میان آنان می‌گردد. جدل در انسان بیشتر از جدل در هر موجود مجادله‌گر دیگری مانند ملائکه و جن است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۲، ص. ۳۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۷۲۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۳۱؛ ابن‌جویری، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۹۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۸، ص. ۲۸۳؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۱۵، ص. ۱۶۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۷، ص. ۱۹۳). در مجموع می‌شود گفت، منظور از جدل در انسان این است که انسان در پذیرفتن حق سرسخت و لجوج است و در برابر آن مقاومت می‌نماید و اقامه حجت می‌کند.



طاغی

قرآن کریم این بار در مورد انسان از عبارت طغیانگر استفاده کرده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي» (علق، ۶، ۱۴۴۵ق.). طَغَى، يَطْغَى برای چیزی به کار می‌رود که از حد و اندازه خود تجاوز کند و طغیان کرده باشد (فراهیدی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۴۳۵؛ جوهری، ۱۴۲۹ق، ج. ۶، ص. ۲۴۱۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۱۵۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ص. ۴۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۵، ص. ۸)، به همین دلیل به بالآمدن آب رودخانه و خارج شدن از بستر خود، طغیان می‌گویند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، ص. ۴۱۲). طغی در کفر هم به کار می‌رود و تجاوز از حد و اندازه در راه شر است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۳، ص. ۱۲۸). برخی مفسران، آیه ۶ سوره علق را در شأن ابوجهل دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۴، ص. ۷۶۲؛ هود بن محکم، ۱۴۲۶ق، ج. ۴، ص. ۴۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۵، ص. ۳۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۸۱؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، ص. ۳۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۵، ص. ۴۰۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۲۲۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، ص. ۵۰۸)؛ اما اکثر آنان معنای انسان را گسترده‌تر از شخصی مانند ابوجهل دانسته‌اند و آن را مصداق افرادی دانسته‌اند که آیات این سوره شامل آن‌ها می‌گردد (طبری، ج. ۳۰، ص. ۱۶۳؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۸۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۵، ص. ۳۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۸۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج. ۸، ص. ۴۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲۰، ص. ۳۳۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۱۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۶۱۲؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۳۰، ص. ۲۰۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۹۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۵، ص. ۵۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۵، ص. ۴۰۳؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۰، ص. ۳۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲۰، ص. ۳۲۵؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج. ۶، ص. ۳۹۴۲). در معنای طغیان نیز گفته‌اند که آن، تجاوز و طغیان و خروج از حد و مرز در مقابل خدا و پیروی از هوای نفس است. در آیه بعد خدا می‌فرماید که علت طغیان انسان، بی‌نیازپنداشتن خود و احساس خودبزرگ‌بینی است: «أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى» (علق، ۷، ۱۴۴۵ق.). از نظر قرآن کریم زمانی که انسان احساس بی‌نیازی و قدرتمندی می‌کند، در برابر خدا طغیان و عصیان می‌ورزد، و این در حالی است که انسان امروز با پیشرفت دانش بشری خود را بی‌نیاز از پروردگار می‌پندارد.

عجول

«عَجُول» بودن انسان صفت دیگری است که قرآن کریم برای وی ذکر نموده است: «وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (إسراء، ۱۱، ۱۴۴۵ق.)؛ «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ



عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» (انبیاء، ۳۷، ۱۴۴۵ق.). عَجُول از مادهٔ عجل و عَجَلَةٌ به معنای سرعت است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱، ص. ۳۲۲؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۳؛ مطرزی، ۱۹۷۹، ج. ۲، ص. ۴۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۱، ص. ۴۲۵). عَجَلَةٌ طلب‌کردن چیزی است قبل از وقت آن و از مقتضیات شهوت است و انسان همواره در قرآن به‌دلیل داشتن عجله مورد سرزنش قرار گرفته (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۵۴۸) و عَجَلَةٌ نَقِيضُ بَطْءٍ (حمیری، ۱۴۲۰ق.، ج. ۷، ص. ۴۳۹۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۱، ص. ۴۲۵) و مَهَلٌ است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج. ۲، ص. ۹۸۸). عَجُول اسمِ مبالغه است (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۲۹۵). در تفسیر آیهٔ ۱۱ سورهٔ اِسْرَاءِ برخی از مفسران منظور از انسان را حضرت آدم دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۲، ص. ۵۲۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۰، ص. ۲۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۳، ص. ۲۴۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۲۴۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۰۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۳، ص. ۱۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۸، ص. ۲۴). برخی گفته‌اند انسان یعنی فرد کافر (زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۲، ص. ۶۵۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۳، ص. ۲۴۹) اما نظر اکثر مفسران این است که منظور از انسان اسم جنس است و همهٔ انسان‌ها را شامل می‌گردد و عَجُول بودن طبیعت و جبلت انسان است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۲، ص. ۵۲۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۵، ص. ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۷۶؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۲۴۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۳، ص. ۲۲۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۵۲۲؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۲۸۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۰، ص. ۲۲۶؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۳، ص. ۱۹۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۵، ص. ۴۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۲۰، ص. ۳۰۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۳۷؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۱۵، ص. ۱۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۳، ص. ۴۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۸، ص. ۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۱۳، ص. ۵۰). عجله مقابل صبر است، و صبر یکی از صفات بسیار پسندیده در قرآن است؛ اما در آیات ۱۱ اِسْرَاءِ و ۳۷ اَنْبِيَاءِ انسان به عَجُول بودن وصف گردیده و این بار نیز نوع انسان مورد سرزنش قرار گرفته و یکی از نقاط ضعف وی گوشزد شده است.

غرور

یکی دیگر از ویژگی‌های مذموم انسان که در قرآن ذکر گردیده، «غرور» اوست: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار، ۶، ۱۴۴۵ق.). غرور از مادهٔ غرر، و غَرٌّ یعنی خَدَع (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.، ج. ۱۵، ص. ۴۴۳) و غَرَّرْتُ فلاناً یعنی از غفلت و بی‌خبریش سود بردم و به آنچه که از او می‌خواستم نائل شدم و غِرَّةٌ به معنای غفلت و بی‌خبری در بیداری است (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۰۳) و غرور به معنای فریب، و اصل غرور غفلت است، و برای کسی



به کار می‌رود که امور را تجربه نمی‌کند، گویی غرور فرد مغرور را در آنچه او از ضرر آن غافل است، قرار می‌دهد (عسکری، ۱۴۰۰ق.، ص. ۲۵۴). در معنای انسان مفسران گفته‌اند با اینکه شأن نزول آیه در مورد افرادی چون أحنس بن شریق (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۳۹) یا اُبی بن خلف (عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۶، ص. ۳۲۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۶۹) و ولید بن مغیره (میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۷۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۵، ص. ۲۱۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۵) و امیه بن خلف (حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷) و أسید (أسود) بن کلدۀ بوده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۴، ص. ۶۱۳؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۰۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷). قرآن از ذکر «انسان» در اینجا منظور دیگری دارد و خطاب آن گسترده‌تر از چند فرد خاص در صدر اسلام است. برخی گفته‌اند منظور فرد کافر (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۷۴؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۵۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۵، ص. ۴۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۶۹) یا منکران معاد و روز جزاست (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۵؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۴۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۲۴) و حتی می‌تواند خطابش گسترده‌تر باشد و شامل جمیع گناهکاران شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۷۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۶۹) و تقریباً اکثر قریب به اتفاق مفسران معنای انسان را عام و کلی دانسته‌اند و خطاب آن را همه انسان‌ها دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۵۵؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۸۲؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۲۹۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۱۴۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۷۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۵، ص. ۲۱۹؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۲، ص. ۴۵۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق.، ج. ۶، ص. ۵۲۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق.، ج. ۶، ص. ۳۸۵۰) و بیان نموده‌اند غَرَّ به معنای خَدَع است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۸۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۲۹۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۵۵؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۴۹۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۶۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۵، ص. ۴۷۹). علت فریب خوردن انسان‌ها را جهل آنان ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۸۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۷۵؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۴۹۴؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۲، ص. ۴۵۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۴۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.،



ج. ۵، ص. ۴۷۹). وصف «کَریم» برای خدا در این آیه اشاره به بخشش نعمت‌های فراوان و گوناگون از سوی او به انسان دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۷۶؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج. ۴، ص. ۴۹۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج. ۶، ص. ۵۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۸۲؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج. ۵، ص. ۴۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۵، ص. ۲۶۸). به‌کاربردن این وصف در این آیه نیز برای ادامهٔ سرزنش انسان است و از انسان گلایه می‌نماید که با وجود بخشش نعمت‌های فراوان، نسبت به خدای خود فریب خورده و ناآگاه است. در آیهٔ بعدی: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار، ۷، ۱۴۴۵ق). نیز با ذکر نعمت آفرینش انسان در قامت و هیئت متناسب و مناسب دوباره ناسپاسی و قدرشناسی وی را به رخ می‌کشد. در مجموع آیه‌های ۶ و ۷ و ۸ انفطار در سرزنش و توبیخ انسان نازل شده‌اند.

کدح

در آیهٔ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶، ۱۴۴۵ق). انسان با صفت «کادِح» بودن وصف شده و کَدْح عمل، تلاش و نشانهٔ خراشیدگی و مشقت (جوهری، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۳۹۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۵۶۹؛ راغب، ۱۴۱۶ق، ص. ۷۰۴) و همچنین کسب‌کردن با سختی و حرص و رنج در عمل است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۵۶۹). کَدْح مترادف «نُضْب» به معنای رنج و ناراحتی است (فراهیدی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۶۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۵۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۵۶۹)؛ پس کادح کسی است که عمل و کار پر رنج و مشقت انجام می‌دهد. در تفسیر این آیه، برخی گفته‌اند که مخاطب آن حضرت محمد(ص) است که برای ابلاغ رسالتش و هدایت بندگان خدا و تحمل ناراحتی از طرف کفار در رنج بود، پس بشارت یافت که خدا را ملاقات خواهد کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۹۸)؛ اما در مقابل، برخی مراد از آن را افرادی چون اُبی بن خلف (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۹۸؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۶۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۵، ص. ۲۸۸) و أسود بن عبدالأسد دانسته‌اند (مقاتل به سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۴، ص. ۶۳۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۷۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۶۰). برخی نیز گفته‌اند منظور از انسان فرد کافر است که همهٔ کفار را شامل می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۷۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۶۰)؛ اما اکثر مفسران منظور از انسان را در این آیه جنس انسان و عموم افراد بشر و بنی‌آدم دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۳۰، ص. ۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۹۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۰۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲۰، ص. ۱۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۹۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۵، ص. ۲۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۷۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص.



۴۳۳؛ ابن کثیر، ج. ۸، ص. ۳۵۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق.، ج. ۶، ص. ۴۶۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۱۹؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۷۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۸۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۵، ص. ۴۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۴۳؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق.، ج. ۶، ص. ۳۸۶۶. گویا قول آخر به سیاق آیات نزدیک تر است زیرا در آیات «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ» (انشقاق، ۷، ۱۴۴۵ق.) و «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ» (انشقاق، ۱۰، ۱۴۴۵ق.) که اشاره به دو حالت دارد، تأییدکننده دیدگاه اسم جنس بودن انسان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ۹۸). این مفسران «كَدْح» را نیز به معنای عمل، سعی، تلاش، مشقت و رنج ذکر نموده اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۴، ص. ۶۳۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۹۸؛ طوسی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۰۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۲۹۷؛ ابن کثیر، ج. ۸، ص. ۳۵۱؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۶، ص. ۳۲۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۱۹۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۳۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۴، ص. ۷۲۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق.، ج. ۶، ص. ۴۶۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۷۲؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۷۶؛ ابن قتیبه، بی تا، ص. ۴۴۶؛ سمرقندی، بی تا، ج. ۳، ص. ۵۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۲۸۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۵، ص. ۴۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۴۲). به این ترتیب، یکی دیگر از احوالات انسان در این دنیا عجين بودن وی با سختی و رنج و تلاش همیشگی است و این خصیصه به عنوان نقطه ضعف انسان برای سرزنش و پندگیری و عبرت آموزی وی بیان شده است.

کَبَد

خدا در آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد، ۴، ۱۴۴۵ق.) بیان کرده است که «انسان» در رنج و سختی آفریده شده است. همچنین در آیات «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» (بلد، ۱، ۱۴۴۵ق.) و «وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ» (بلد، ۳، ۱۴۴۵ق.) قسم یاد کرده است، و قسم در زبان عربی کلامی بسیار مؤکد است و آیه چهارم جواب قسم، سوگند مؤکد خدا در بیان حقیقت رنج و مشقت بودن انسان، است. «کَبَد» برای رساندن معنای صعود از رمل غلیظ و غیر آن به کار می رود (شیبانی، ۱۹۷۵، ج. ۳، ص. ۱۴۷) که بیانگر کاری سخت است. به همین دلیل، برای رساندن معنای شدت، مشقت و سختی به کار می رود (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۱۳۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق.، ج. ۳، ص. ۱۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق.، ج. ۵، ص. ۱۵۳؛ جوهری، ۱۴۲۹ق.، ج. ۲، ص. ۵۳۰؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۳۰۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق.، ج. ۶، ص. ۷۶۱؛ فراهیدی، بی تا، ج. ۵، ص. ۳۳۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.، ج. ۱۰، ص. ۷۵) و یادآوری است در این مورد که خدا انسان



را بر حالتی خلق کرد که از مشقت جدا نمی‌شود (راغب، ۱۴۱۶ق.، ص. ۶۹۵). هرچند در بعضی کتاب‌های تفسیری بیان شده است که منظور از انسان، شخص خاصی مانند حارث بن عامر است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۴۷)، اکثر آنان گفته‌اند که منظور از انسان، نوع انسان بوده و معنای عمومی و کلی دارد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۴، ص. ۷۰۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۱۲۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۷؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۱۶۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۸۲؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۰۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق.، ج. ۴، ص. ۷۵۵؛ نسفی، ۱۴۱۶ق.، ج. ۴، ص. ۵۲۴؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق.، ج. ۴، ص. ۴۴۷؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق.، ص. ۵۹۷؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۴۳۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق.، ج. ۱۰، ص. ۴۸۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق.، ج. ۵، ص. ۵۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج. ۱۵، ص. ۳۵۱) و مفسران «کَبِد» را هم‌معنا با نَصَب، تَعَب، شَدَت، مَشَقَّت و عَنَاء دانسته‌اند که به فارسی یعنی رنج و سختی. مصادیقی دربارهٔ رنج و سختی در زندگی انسان بیان گردیده است، مانند سختی و رنج وقتی که در ظلمت رحم و تنگی آن قرار دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق.، ج. ۵، ص. ۳۱۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۴۳۴)؛ بعداز آن، زمان وضع حمل در بطن مادر (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۷؛ میبیدی، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج. ۳۱، ص. ۱۶۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵) و سپس هنگام تولد و خارج شدن از بطن مادر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵) و دورهٔ شیرخوارگی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵) و همچنین گفته شده درد و رنج حاصل از رشد دندان‌ها (طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۱۲۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۹۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق.، ج. ۲۰، ص. ۲۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵) است. یکی دیگر از مصادیق ذکر شده برای رنج، خلقت انسان به صورت راست‌قامت و راه‌رفتن روی دو پاست، زیرا دیگر مخلوقات و حیوانات چنین نیستند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق.، ج. ۴، ص. ۷۰۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج. ۳۰، ص. ۱۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۸؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۵۰؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج. ۶، ص. ۳۵۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج. ۸، ص. ۳۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.،



ج. ۳۱، ص. ۱۶۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۴۴۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۶۲؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۰، ص. ۴۸۱). همچنین، رنج معیشت و کسب معاش زندگی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۳۰، ص. ۱۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۱۶۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵)، رنج گرسنگی و سیری، سختی‌های تکالیف و عبادات (فخر رازی، ج. ۳۱، ص. ۱۶۶)، مانند غسل در سرما، و قیام به نماز هنگام خواب (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۸). مورد دیگر رنج زمان مرگ است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۵، ص. ۳۱۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۱، ص. ۱۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۵، ص. ۳۵۱؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱۰، ص. ۲۶۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۴۳۴). در مجموع، مفسران معتقدند که خدا خلق نکرد موجودی را که به اندازه انسان رنج بکشد و او رنج‌هایی می‌کشد که هیچ کس تحمل نمی‌کند و ضعیف‌ترین خلق است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۴۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۴۳۴) و آشکار است که در این دنیا انسان در پی به‌دست‌آوردن هیچ نعمتی بر نمی‌آید، مگر آنکه خالص آن را می‌خواهد، خالص از هر رنجی، و خالص در خوبی و پاکیزگی، ولی چیزی به دست نمی‌آورد، مگر آمیخته با ناملایماتی که زندگی او را تیره می‌کند، و نعمتی همراه با جرعه‌های اندوه و رنج، علاوه بر پیشامدها و مشکلات روزگار. رنج و مشقت از هر سو و در تمام شؤون زندگی بر انسان احاطه دارد، و این معنا بر هیچ خردمندی پوشیده نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲۰، ص. ۲۹۱). همان‌طور که این آیه بیان می‌کند رنج و مشقت همیشه همراه آدمی است و این یکی از نقاط ضعف وی است که خدا برای تنبیه و آگاه کردن وی آن را با تأکید کردن گوشزد نموده است تا از خودبزرگ‌بینی و احساس قدرت و تکبر پرهیز کند.

أَسْفَلَ سَافِلِينَ

طبق آیات قرآن کریم «انسان» در «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» خلق شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین، ۴، ۱۴۴۵ق). «تَقْوِيمٍ» یعنی تعدیل چیزی (جوهری، ۱۴۲۹ق، ج. ۵، ص. ۱۷۶۱؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج. ۸، ص. ۵۶۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۱، ص. ۴۳۲) و «تَقْوِيمٍ» هر چیزی راست‌گرداندن آن است (راغب، ۱۴۱۶ق، ص. ۶۹۳). تقریباً تمامی مفسران معنای انسان را اسم جنس و عام گرفته‌اند و مقصود از آن را تمام آدمیان و انسان‌ها دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج. ۴، ص. ۷۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۳۰، ص. ۱۵۷؛ هود بن محکم، ۱۴۲۶ق، ج. ۴، ص. ۴۶۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳۲، ص. ۲۱۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج. ۴، ص. ۵۳۹؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص. ۶۰۰؛ بغوی،



۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۲۷۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۲۰، ص. ۳۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق. ج. ۸، ص. ۴۲۰؛ میدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۴۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق. ج. ۴، ص. ۴۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ج. ۴، ص. ۷۷۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق. ج. ۵، ص. ۳۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۷۵؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق. ج. ۶، ص. ۳۶۶-۳۶۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۱۵؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۴۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۳۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق. ج. ۱۰، ص. ۵۰۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق. ج. ۵، ص. ۵۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق. ج. ۲۰، ص. ۳۱۹؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق. ج. ۶، ص. ۳۹۳). همین مفسران معنای تَقْوِيم را تعدیل، اعتدال، درستی، ترکیب، قوام، و عبارت «أَحْسَن تَقْوِيمٍ» را تناسب و تعادل خلقت اعضا و جوارح، قامت راست و مدید انسان که برخلاف دیگر حیوانات رونده و بهروافتاده است، و همچنین معانی حسن صورت، قدرت جوانی و توان عقلی را در نظر گرفته‌اند. به این ترتیب، مشخص می‌شود که منظور از خلقت انسان در احسن تقویم، ویژگی‌های جسمی، عقلی، زیبایی و تناسب اندام وی است. آیه بعدی نیز این امر را تأیید می‌کند: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین، ۵، ۱۴۴۵ق.). اَسْفَلَ از ماده سفل است و سافل نقیض عالی (ازهری، ۱۴۲۱ق. ج. ۱۲، ص. ۲۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق. ج. ۱۱، ص. ۳۳۷) و اَسْفَلَ نَقِيضُ اَعْلَى است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق. ج. ۸، ص. ۵۰۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق. ج. ۱۲، ص. ۲۹۸؛ راغب، ۱۴۱۶ق. ص. ۴۱۳). عبارت «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» در معنای لغوی یعنی «پست‌ترین پستی»، و مفسران آن را سنین پایان عمر، ضعف پیری و نقصان عقل و رفتن قدرت جوانی و ضعف قوای جسمی معنا کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق. ج. ۴، ص. ۷۵۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۳۰، ص. ۱۵۶؛ هود بن محکم، ۱۴۲۶ق. ج. ۴، ص. ۴۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق. ج. ۳۲، ص. ۲۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۲۰، ص. ۳۳۰؛ طوسی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق. ج. ۵، ص. ۳۲۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق. ج. ۸، ص. ۴۲۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۱۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۴۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق. ج. ۴، ص. ۴۶۴؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۴۶۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۲۷۷؛ نسفی، ۱۴۱۶ق. ج. ۴، ص. ۵۳۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق. ج. ۱۰، ص. ۵۰۳؛ جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق. ص. ۶۰۰؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق. ج. ۶، ص. ۳۶۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق. ج. ۵، ص. ۵۶۹). بر این اساس می‌شود گفت آیه فوق با برخی آیات دیگر قرآن مانند «وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ» (نحل، ۷۰، ۱۴۴۵ق.؛ حج، ۵، ۱۴۴۵ق.) و آیه «مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ» (یس، ۶۸، ۱۴۴۵ق.) نزدیکی معنایی دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۳۹۶). خلاصه این دیدگاه این است که آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» بر این دلالت دارد که حیات انسان از کمال شروع می‌شود و در انتها به نقصان می‌رسد، و این احوال بدن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق. ج. ۳۲، ص. ۲۸۰). برخی مفسران معنای



دیگری نیز برای «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» بیان کرده‌اند، که مقام تحقق این آیه نه در این جهان بلکه در جهان دیگر است، و آن را به معنای بردن به سوی جهنم و آتش با بدترین صورت دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۳۰، ص. ۱۵۷؛ هود بن محکم، ۱۴۲۶ق. ج. ۴، ص. ۴۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق. ج. ۵، ص. ۳۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق. ج. ۳۲، ص. ۲۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۳۷۶؛ نسفی، ۱۴۱۶ق. ج. ۴، ص. ۵۳۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۲۰، ص. ۳۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ج. ۴، ص. ۷۷۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق. ج. ۸، ص. ۴۲۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق. ج. ۴، ص. ۴۶۵؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۴۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۱۵؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق. ج. ۶، ص. ۳۶۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۲۷۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۴۶۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق. ج. ۱۰، ص. ۵۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۳۹۶) و شاید در همین راستا و حوزه معنایی بشود گفت که مراد از «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» مقام منحطی است که از هر پستی پست‌تر، و از مقام هر شقی و زیانکاری پایین‌تر است، و در نتیجه معنای آیه این است: «سپس ما همین انسان را که در بهترین تقویم آفریدیم، به مقام پستی برگرداندیم که از مقام تمام اهل عذاب پست‌تر است»، و مراد از «سفالت» به‌رحال شقاوت و عذاب است. مراد از رد انسان به سوی اسفل سافلین، ردش به سوی شقاوت و عذاب است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق. ج. ۲۰، ص. ۳۲۰). در مجموع، با توجه به آیات فوق و معنای کلمات کلیدی آن‌ها و نظرات مفسران و شأن نزول آیات ۴ و ۵ سوره تین که درباره گروهی نازل شد که در زمان رسول خدا به پیری و زوال عقل رسیده بودند و از پیامبر درباره دوران پیری پرسیده بودند (طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۳۰، ص. ۱۵۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۲۰، ص. ۳۳۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۵۴۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۲۷۸؛ عبدالرحمان سیوطی، ۱۴۰۴ق. ج. ۶، ص. ۳۶۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق. ج. ۵، ص. ۵۶۹؛ مظهری، ۱۴۱۲ق. ج. ۱۰، ص. ۲۹۸) می‌توان گفت که مقصود این درباره تناسب و توان جسمی و عقلی انسان در سنین جوانی و سپس رسیدن به دوره پیری و زوال قدرت جسمانی و عقلانی است؛ نخست در آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین، ۴، ۱۴۴۵ق.) گفته می‌شود که خدا انسان را در بهترین قوام خلق کرد و سپس در ادامه می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین، ۵، ۱۴۴۵ق.) او را به بدترین و نازل‌ترین شکل می‌رساند که منظور همان دوره کهولت و پیری و رنجوری انسان است. پس می‌شود گفت آیه ۴ به کمال مطلق انسان اشاره‌ای ندارد، زیرا اگر چنین بود در ادامه آیه از ضعف و زبونی انسان گفته نمی‌شد. نکته پایانی در آیه ۶ سوره تین است، یعنی بعد از بیان أسفل السافلین تأکید شده است که در میان انسان‌ها کسانی استثنا هستند که ایمان و عمل صالح دارند.



صلصال و حمأ مسنون

درباب خلقت انسان خدا می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر، ۲۶، ۱۴۴۵ق.ا.) که «صلصال» از ریشه «صل» بوده و در اصل به صدای هر چیز خشکی گفته می‌شود. گل خشک را نیز «صلصال» گفته‌اند. برخی گفته‌اند «صلصال» به معنای گل بدبو است (راغب، ۱۴۱۶ق.ا.، ص. ۴۸۹) و همچنین گل خشکی که پخته نشده و هنگامی که به آن ضربه زده می‌شود صدا آنچنان از آن بلند می‌شود گویی پخته است (طریحی، ۱۴۱۴ق.ا.، ج. ۵، ص. ۴۰۶). معنای «حمأ» را گل سیاه و بدبو (فراهدی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۱۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.ا.، ص. ۲۵۹؛ جوهری، ۱۴۲۹ق.ا.، ج. ۱، ص. ۴۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق.ا.، ج. ۱، ص. ۶۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق.ا.، ج. ۱، ص. ۱۳). و معنای «مسنون» را تغییرکننده دانسته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۴۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق.ا.، ص. ۴۲۹؛ جوهری، ۱۴۲۹ق.ا.، ج. ۵، ص. ۲۱۳۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق.ا.، ج. ۱۲، ص. ۲۱۱). مفسران مقصود از انسان را در این آیه آدم ابوالبشر دانسته‌اند که با توجه به آیات بعدی این مطلب درست است. ذکر این مطلب که آدم ابوالبشر از گلی سیاه، بدبو و متغیر خلق شده، برای بنی‌آدم نوعی سرزنش محسوب می‌شود و نظر آن‌ها را به اصل خلقتشان جلب می‌نماید. در چند آیه دیگر نیز به این مطلب اشاره شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر، ۲۸، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ «قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر، ۳۳، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ در سوره الرحمن مجدد این امر تکرار می‌شود: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن، ۱۴، ۱۴۴۵ق.ا.) و با توجه به آیات بعدی مانند «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن، ۱۶، ۱۴۴۵ق.ا.) مشخص می‌شود که مقصود از بیان ماده خلقت آدم سرزنش، شامت و اندرز بنی‌آدم است، تا آنان را از خودبزرگ‌بینی و تکبر بازدارد. در آیات متعدد دیگر باز هم بر خلق شدن انسان از «طین» به معنای خاک و گل تأکید شده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون، ۱۲، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص، ۷۱، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات، ۱۱، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ در سوره طارق از انسان پرسش می‌شود که از چه آفریده شده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ» (طارق، ۵، ۱۴۴۵ق.ا.)؛ سپس در آیه بعدی در پاسخ می‌فرماید: «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» (طارق، ۶، ۱۴۴۵ق.ا.). دافِق یعنی جهنده (ازهری، ۱۴۲۱ق.ا.، ج. ۳، ص. ۹۴) و به سرعت جاری‌شونده (راغب، ۱۴۱۶ق.ا.، ص. ۳۱۶) و منظور از ماء دافِق، نطفه است (صاحب، ۱۴۱۴ق.ا.، ج. ۵، ص. ۳۵۲). همان‌طور که از سیاق آیات ۴ تا ۸ نمایان است، اکثر مفسران بیان نموده‌اند که منظور از انسان، نوع انسان به‌ویژه منکران رستاخیز و زنده‌شدن دوباره است که اندیشه نمایند و ببینند و عبرت بگیرند که انسان از چه به وجود می‌آید، از «ماءِ دافِقٍ» یعنی آبی جهنده که منظور همان



منی است و دافق که به معنای جهنده و جاری شونده است، در لفظ فاعل ولی در معنا مفعول است، یعنی مَدْفُوق (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق. ج. ۴، ص. ۶۵۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۳۰، ص. ۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۷۱۵؛ طوسی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق. ج. ۱۵، ص. ۳۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق. ج. ۵، ص. ۳۰۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق. ج. ۲۰، ص. ۲۲۸؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق. ج. ۱۰، ص. ۱۷۹؛ جلال الدین سیوطی، ۱۴۱۶ق. ص. ۵۹۴؛ ابن کثیر، ج. ۸، ص. ۳۶۸؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۴۵۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق. ج. ۴، ص. ۴۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ج. ۴، ص. ۷۳۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق. ج. ۵، ص. ۲۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۴؛ نسفی، ۱۴۱۶ق. ج. ۴، ص. ۵۰۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق. ج. ۱۰، ص. ۴۵۱؛ مظهری، ۱۴۱۲ق. ج. ۱۰، ص. ۲۴۱؛ حقی بروسوی، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج. ۱۵، ص. ۳۰۷؛ مراغی، بی تا، ج. ۳۰، ص. ۱۱۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق. ج. ۵، ص. ۵۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق. ج. ۲۰، ص. ۲۵۹؛ سیدقطب شاذلی، ۱۴۱۲ق. ج. ۶، ص. ۳۷۷۴). عبارت «ماءِ دَافِقٍ» دارای سرزنش است، زیرا عرب در ذم اسم فاعل را به جای مفعول استفاده می کند (طبری، ۱۴۱۲ق. ج. ۲۹، ص. ۳۹). خدا در ادامه سرزنش ها در آیه بعدی چنین می فرماید: «يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق، ۷، ۱۴۴۵ق.) و دوباره به سرزنش و تنبیه انسان می پردازد. علاوه بر این آیات که در ذم انسان و یادآوری چگونگی خلقت نازل گردیده است، آیات دیگری نیز در همین معنا و مقصود ذکر شده اند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (نحل، ۴، ۱۴۴۵ق.)؛ «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (یس، ۷۷، ۱۴۴۵ق.)؛ همچنین «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق، ۲، ۱۴۴۵ق.)؛ «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان، ۲، ۱۴۴۵ق.)؛ «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون، ۱۴، ۱۴۴۵ق.)؛ «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ» (عبس، ۱۹، ۱۴۴۵ق.).

منکر الحشر

واژه «انسان» در آیات دیگر برای وصف کسانی است که منکر زنده شدن دوباره انسان هستند و مورد سرزنش قرار گرفته اند: «وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا» (مریم، ۶۶، ۱۴۴۵ق.)؛ «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا» (مریم، ۶۷، ۱۴۴۵ق.)؛ «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا» (مریم، ۶۸، ۱۴۴۵ق.)؛ جای دیگر نیز بر همین حالت انسان اشاره می شود: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» (قیامه، ۳، ۱۴۴۵ق.)؛ «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِّي بَنَاتَهُ» (قیامه، ۴، ۱۴۴۵ق.)؛ و باز هم در سوره انسان تکرار می شود: «هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٍ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (انسان، ۱،



۱۴۴۵ق). ماده‌گرایی اغلب انسان‌ها را به زندگی پس از مرگ بی‌باور نموده است و در نتیجه، عامل بازدارنده درونی آن‌ها، در پیشگیری از نابودی و ستم به سایر موجودات، رنگ باخته است.

نتیجه‌گیری

الهی‌دانان طرفدار محیط زیست اعتقاد دارند که پررنگ‌نمودن جایگاه انسان در هستی یا همان آموزه «انسان‌محوری»، به ایجاد روحیه سلطه‌گری و بهره‌کشی انسان از سایر موجودات طبیعت و در نتیجه ویرانی آن منجر شده است. این تحقیق با چشم‌انداز اخلاق محیط زیست، برای نخستین بار واژه «انسان» را در قرآن کریم با رویکرد توصیفی بررسی کرده است و رویکرد تحلیلی آن در نقد آموزه انسان‌محوری نیز متمایز و جدید است. هدف از این تحقیق، تقویت اصل اخلاقی تواضع است، زیرا قرآن کریم با سرزنش انسان وی را از تکبر و برتری‌جویی بازمی‌دارد و به فروتنی و خاکساری دعوت می‌کند. توجه به این دیدگاه تربیتی قرآن کریم نسبت به نوع انسان، او را به سمت تواضع و فروتنی نسبت به خدا و آفریده‌های او بازمی‌گرداند، و در نتیجه انسان خود را همانند و در کنار اعضای دیگر طبیعت مشاهده می‌کند و از سیطره‌طلبی و مالکیت خودخواهانه بر محیط زیست پرهیز می‌کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم زمانی که در مورد «انسان» سخن می‌گوید او را ستایش نمی‌کند، بلکه او را با صفات و واژه‌های مختلفی چون ظلم، جهول، ضعیف، یئوس، کفور، فرح، فخور، قنوط، قتور، هلوع، جزوع، منوع، خسر، کنود، کبد، جدل، طاغی، عجول، غرور، کدح، اسفل‌السافلین، خلق‌شده از صلصال و حمأ مسنون و منکر الحشر یاد می‌کند. این ویژگی‌ها برخی اشاره به ضعف جسمانی نوع انسان و برخی اشاره به ضعف روحی و اخلاقی او دارند. روشن است که هدف کلی آن، تربیت خوی فروتنی در انسان و بازداشتن او از تکبر و سرکشی است. تکبر در انسان باعث می‌شود که موجودات دیگر را کوچک و بی‌اهمیت قلمداد کند و حقوق آنان را پایمال کند. نهادینه‌شدن خوی خاکساری و فروتنی در وجود انسان، او از خودپرستی، خودمحوری و انسان‌محوری به دگردوستی و هستی‌محوری نزدیک‌تر می‌کند و رفتار او را با اجزای طبیعت و محیط زیست بهبود می‌بخشد.



فهرست منابع

هود بن محکم (۱۴۲۶ق). تفسیر کتاب الله العزیز. دار البصائر.
ابن‌ابی‌حاتم، ع. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (اسعد محمد طیب، محقق). مکتبه نزار

مصطفی الباز.

ابن اثیر، م. (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. مؤسسه مطالعاتی اسماعیلیان.
ابن جوزی، ع. (۱۴۲۲ق.). زاد المسیر فی علم التفسیر (عبدالرزاق المهدي، محقق). دارالکتب
العربی.

ابن درید، م. (۱۹۸۸). جمهرة اللغة. دارالعلم للملایین.

ابن سیده، ع. (۱۴۲۱ق.). المحکم و المحيط الاعظم (عبدالحمید هنداو، محقق). دارالکتب
العلمیة.

ابن عطیة آندلسی، ع. (۱۴۲۲ق.). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز (عبدالسلام عبدالشافی
محمد، محقق). دارالکتب العلمیة.

ابن فارس، ا. (۱۴۰۴ق.). معجم مقاییس اللغة (هارون عبدالسلام محمد، محقق). مكتبة الاعلام
الاسلامی.

ابن قتیبة، ع. (بی تا.). تأویل مشکل القرآن (ابراهیم شمس الدین، محقق). دارالکتب العلمیة.
ابن کثیر، ا. (۱۴۱۹ق.). تفسیر القرآن العظیم (محمد حسین شمس الدین، محقق). دارالکتب
العلمیة.

ابن منظور (۱۴۰۸ق./۱۹۸۸). لسان العرب. داراحیاء التراث العربی.

ابن جزی، م. (۱۴۱۶ق.). التسهیل لعلوم التنزیل. دارالارقم ابن ابی الارقم.

ابوالفتوح رازی، ح. (۱۴۰۸ق.). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (محمدجعفر
یاحقی و محمد مهدي ناصح، محقق). بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

ابوحيان، م. (۱۴۲۰ق.). البحر المحيط فی التفسیر (صدقی محمد جمیل، محقق). دارالفکر.

ازدی، ع. (۱۳۸۷). کتاب الماء. دانشگاه علوم پزشکی ایران.

ازهری، م. (۱۴۲۱ق.). تهذیب اللغة. دار احیاء التراث العربی.

ألوسی، م. (۱۴۱۵ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (علی عبدالباری
عطیة، محقق). دارالکتب العلمیة.

بغوی، ح. (۱۴۲۰ق.). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (عبدالرزاق المهدي، محقق). دار إحياء
التراث العربی.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق.). تفسیر مقاتل بن سلیمان (عبدالله محمود شحاته، محقق).
داراحیاء التراث.

بیضاوی، ع. (۱۴۱۸ق.). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (محمد عبدالرحمن المرعشلی، محقق).

دار إحياء التراث العربی.

ثعالبی، ع. (۱۴۱۸ق.). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (محمد علی معوض و عادل احمد



- عبدال موجود، محقق). داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ا. (۱۴۲۲ق.). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (ابومحمد بن عاشور، محقق). داراحیاء التراث العربی.
- جوهری، ا. (۱۴۲۹ق./۲۰۰۸). الصحاح (خلیل مامون شیخا، محقق). دارالمعرفة.
- حسینی زبیدی، م. م. (۱۴۰۶ق./۱۹۸۶). تاج العروس من جواهر القاموس (ابراهیم التریزی، محقق). دار احیاء التراث العربی.
- حقی بروسوی، ا. (بی تا). تفسیر روح البیان. دارالفکر.
- حمیری، ن. (۱۴۲۰ق.). شمس العلوم (مطهر بن علی اریانی، محقق)، دارالفکر.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق./۱۹۹۶). مفردات الفاظ القرآن (صفوان عدنان الداودی، محقق). دارالقلم، دارالشامیه.
- زمخشری، م. (۱۴۰۷ق.). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. دار الكتاب العربی.
- زمخشری، م. (۱۳۸۶). مقدمة الادب، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
- سمرقندی، ن. (بی تا). بحر العلوم (ابوسعید عمر بن غلامحسن عمروی، محقق). دارالفکر.
- سیوطی، ع. (۱۴۰۴ق.). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، ج. (۱۴۱۶ق.). تفسیر الجلالین (عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطی، محقق). مؤسسه النور للمطبوعات.
- شاذلی، س. ق. (۱۴۱۲ق.). فی ظلال القرآن. دارالشروق.
- شاورانی، م. (۱۴۰۳). بررسی نمادها و نموده‌های قره ایزدی در زمان پادشاهی خسرو پرویز در تاریخ طبری. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۸(۲): ۱۰۷-۱۳۶.
<http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167>.
- شاورانی، م. (۱۴۰۳). جایگاه انسان در الهیات زیست محیطی اسلام، خلیفه یا عبد. الهیات عملی، ۱۱(۱): ۵۷-۸۴.
<https://doi.org/10.22034/pt.2024.421351.1020>.
- شاورانی، م. (۱۴۰۴). نموده‌ها و نمادهای «قره» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری. مجله ادیان و عرفان، ۱۱(۵۸): ۲۳-۵۰.
<https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595>.
- شرتونی، ر. (بی تا). تمرین الطلاب فی قواعد التصریف و الاعراب. مطبعة الكاثولیکیه للآباء الیسوعیین.
- شوکانی، م. (۱۴۱۴ق.). فتح القدير. دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.



- شيبانى، ا. (۱۹۷۵). كتاب الجيم. الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه. صابوني، م. ع. (۱۴۲۱ق.). صفوة التفاسير. دارالفكر..
- صاحب، ا. (۱۴۱۴ق.). المحيط في اللغة (محمد بن حسن آل ياسين، محقق). عالم الكتب. طباطبائي، م. ح. (۱۴۱۷ق.). الميزان في تفسير القرآن. دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه.
- طبرسي، ف. (۱۳۷۲). مجمع البيان في تفسير القرآن (محمدجواد بلاغي، محقق). ناصر خسرو. طبري، م. (۱۴۱۲ق.). جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري). دارالمعرفة. طريحي، ف. (۱۴۱۴ق.). مجمع البحرين و مطلع النيرين، مؤسسه البعثه.
- طوسي، م. (بي تا.). التبيان في تفسير القرآن (احمد قصير عاملی، محقق). داراحياء التراث العربي.
- عسكري، ح. ع. (۱۴۴۰ق.). الفروق في اللغة. دارالآفاق الجديدة.
- فخر رازی، م. (۱۴۲۰ق.). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). داراحياء التراث العربي. فراهيدي، خ. (بي تا.). العين. دار و مكتبة الهلال.
- فيروزآبادي، م. (۱۴۱۵ق.). القاموس المحيط. دارالكتب العلمية.
- فيومي، ا. (۱۴۱۴ق.). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. مؤسسه دار الهجرة. قرآن كريم (۱۴۴۵ق.). مدينه: مجمع الملك فهد.
- قرشي، ع. ا. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. دارالكتب الاسلاميه.
- قرطبي، م. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- قنوجي، م. ص. (۱۴۲۰ق.). فتح البيان في مقاصد القرآن. دارالكتب العلميه.
- ماوردي، ع. (بي تا.). النكت و العيون. دارالكتب العلميه.
- مدرسي، م. (۱۴۱۹ق.). من هدى القرآن، دار محبي الحسين.
- حجازي، م. م. (۱۴۱۳ق.). التفسير الواضح. دار الجيل الجديد.
- مراغي، ا. (بي تا.). تفسير المراغي. داراحياء التراث العربي.
- مصطفوي، ح. (۱۴۳۰ق.). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. دارالكتب العلميه، مركز نشر آثار علامه مصطفوي.
- مطرزي، ن. (۱۹۷۹). المغرب (محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، محقق). مكتبة اسامه بن زيد.
- مظهري، م. ث. (۱۴۱۲ق.). التفسير المظهری (غلام نبی تونسى، محقق). مكتبة رشديه.
- ميدي، ا. (۱۳۷۱). كشف الأسرار و عدة الأبرار (على اصغر حكمت، محقق). انتشارات اميركبير.
- نسفي، ع. (۱۴۱۶ق.). مدارك التنزيل و حقائق التأويل. دارنفائس.



نیشابوری، ن. ح. (۱۴۱۶ق.). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (زکریا عمیرات، محقق). دارالکتب العلمیة.

White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (vol.155, no.3767). Science, New Series.

Leib, L. H. (2011). *Human Rights and the Environment, Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives*. martinus nijhoff publishers.

Shavarani, M. (2019). Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes. *Spektrum Iran*, 32(2): 143-167.

Shavarani, M. (2024). The Relationship between Two Specific Views in Islamic Theology and Environmental Destruction. *International Journal of Social Science and Humanity*, 14 (4): 182-185. doi: 10.18178/ijssh.2024.14.4.1212.

Shavarani, M. (2024). The Position of Humanity in Islamic Environmental Theology: Caliph or Servant, Islam and the Contemporary World. *Islam and the Contemporary World*. 1(4): 73-99. doi: 10.22034/icwj.2025.509960.1029.

Shavarani, M. (2025). Human Characteristics in the Quran: Cultivating the Virtue of Humility Through An Environmental Reading of the Quran Exegesis. *afkaruna*, 21(1): pp. 138-151. <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v21i1.20343>.

