

معناشناسی قرآنی «حلم» و «کظم غیظ» با رویکرد تفسیری

محمدجواد فلاح*
زهرا عواطفی**

چکیده

کاربرد «حلم» به عنوان صفت مشترک خدا و انسان در قرآن کریم و عدم کاربرد صفت «کظم غیظ» در مورد خدای متعال حکایت از یک تفاوت معنایی در این دو واژه، به ویژه در مورد خدا دارد؛ چنین تفاوتی می تواند پای مسئله تفاوت های معنایی این دو واژه را در قرآن و به ویژه در نسبت با حضرت باری تعالی به میان آورد. واژه «حلم» و «کظم غیظ» در یک معنای عام بیانگر حالت بازدارندگی و حبس در واجد این صفات است اما کاربرد صفت حلم در مورد انسان و خدا به شکل مشترک است و «کظم غیظ» به عنوان یک صفت خاص انسانی است. از مهم ترین منابعی که می تواند ما را به فهم دقیق تر معنای این دو واژه و تفاوت های آن نائل سازد، مطالعه تفسیری و بهره مندی از منابع تفسیری است، این منابع نشان می دهد واژه «حلم» و «کظم غیظ» امکان تحقق در ذات باری تعالی ندارد.

واژگان کلیدی

معناشناسی، مفهوم شناسی تطبیقی، حلم، کظم غیظ.

javabekhoob@yahoo.com
avatefi14@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۹۶/۳/۲۵

*. استادیار دانشگاه معارف اسلامی.
**. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول).
تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۷

طرح مسئله

گاهی دو واژه با آنکه مرزهای مشترکی با هم دارند و حتی می‌توان آنها را جانشین یکدیگر قرار داد در برخی مواقع دارای نقاط افتراقی با یکدیگر است. واژه «حلم» و «کظم غیظ» با اینکه هر دو از صفات بازدارنده به‌شمار می‌آیند، این‌گونه‌اند. یکی از نقاط افتراق این دو واژه مقام فاعلی خدا نسبت به ایجاد این دو صفت است. اینکه خدای متعال همان‌طور که متصف به صفت حلیم است، کظم غیظ هم نسبت به ذات الهی قابل تحقق است یا نه؟ آشنایی با حوزه‌های معنایی که هر واژه ایجاد می‌کند و همچنین عدم خلط مفاهیم به دلیل هم‌سانی، این ضرورت را ایجاد کرد که در پی شناخت هر یک از این مفاهیم برآمده تا جایگاه و نقش خدای متعال را در ایجاد هر یک از موارد، مورد واکاوی قرار گیرد تا افزون بر صحنه گذاشتن بر ترادف و هم‌جواری برخی از مفاهیم، بیانگر وجوه افتراق در بین آنها نیز باشد. «حلیم» از اوصاف فعلی خدا است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۶۰) واژه «حلم» در آیات قرآن به‌کار نرفته است، بلکه صفت مبالغه آن یعنی «حلیم» استعمال شده است که عبارت است از کسی که با وجود قدرت، می‌بخشد. (کفعمی، ۱۳۷۱: ۴۱؛ انصاری قرطبی، ۱۴۱۶: ۵۰) این صفت و سایر مشتقاتش ۱۵ مرتبه در قرآن به‌کار رفته است که ۱۱ بار وصف خدای متعال (بقره / ۲۲۵، ۲۳۵ و ۲۶۳؛ آل عمران / ۱۵۵؛ نساء / ۱۲؛ مائده / ۱۰۱؛ اسراء / ۴۴؛ حج / ۵۹؛ احزاب / ۵۱؛ فاطر / ۴۱؛ تغابن / ۱۷) و چهار بار وصف انبیبی الهی چون حضرت ابراهیم (توبه / ۱۱۴؛ هود / ۷۵) حضرت اسماعیل (صافات / ۱۰۱) و حضرت شعیب (هود / ۸۷) قرار گرفته است. (عبدالباقی، ۱۳۸۰: ۳۹ و ۲۷۶) در برخی نصوص روایی صفت «حلیم» در شمار ۹۹ نام از اسماء الهی ذکر شده است. (ابن بابویه، ۱۴۲۷: ۲۱۱) البته در تعداد اسمای حسناى الهی در آیات شریفه و کتب روایی و همچنین ادعیه ماثوره، اختلاف نظر وجود دارد که هیچ‌کدام دلیل بر انحصار اسماء در عدد معین نیست. (اسکویی، ۱۳۶۲: ۶۷) «کظم» و همچنین سایر مشتقاتش با الفاظ: «کاطمین»، دو مرتبه ذیل آیات ۱۳۴ آل عمران^۱ و ۱۸ غافر^۲ «کظیم» سه مرتبه ذیل آیات ۸۴ یوسف^۳ ۵۸ نحل^۴ و ۱۷ زخرف. «مکظوم» یک مرتبه ذیل آیه ۴۸ قلم^۵ بیان شده است.

۱. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ آنان که در گشایش و تنگ‌دستی اتفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند، و از (خطاهای) مردم در می‌گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد.
۲. وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبِ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَبِيرٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ؛ آنان که در گشایش و تنگ‌دستی اتفاق می‌کنند، و خشم خود را فرو می‌برند، و از (خطاهای) مردم در می‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد.
۳. وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ؛ و از آنان کناره گرفت و گفت: درینا بر یوسف! و در حالی که از غصه لبریز بود دو چشمش از اندوه، سپید شد.
۴. وَإِذَا بُعِثَ رَاحَتُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ؛ و چون یکی از آنان را به (ولادت) دختر مژده دهند (از شدت خشم) چهره‌اش سیاه گردد و درونش از غصه و اندوه لبریز و آکنده شود!!
۵. فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ.

کلمه «غیظ» با سایر مشتقاتش مجموعاً ۱۱ بار در قرآن کریم آمده است؛ «یغیظ» چهار مرتبه ذیل آیات ۱۵^۱ و ۱۲۰^۲ توبه، ۱۵ حج و ۲۹ فتح؛ واژه «الغیظ» سه مرتبه ذیل آیات ۱۱۹^۳ و ۱۳۴ آل عمران و همچنین آیه ۸ ملک؛^۴ واژه «بغیظکم» یک مرتبه ذیل آیه ۱۱۹ آل عمران.^۴ کلمه «بغیظهم» یک مرتبه ذیل آیه ۲۵ احزاب.^۵ «لغائظون» یک مرتبه ذیل آیه ۵۵ شعراً و در نهایت واژه «تغیظاً» هم یک مرتبه ذیل آیه ۱۲ فرقان.^۶ و تنها آیه‌ای که این دو کلمه را در کنار هم دارد، آیه شریفه «وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ» (آل عمران / ۱۳۴) است. (عبدالباقی، ۱۳۸۰: ۵۱۰)

تتبع در تفاسیری چون «المیزان»، «التبیان»، «مجمع البیان» در تبیین مسئله و فهم ما کمک خواهد کرد.

تحلیل معنای لغوی دو صفت

بیشتر لغویان «حلم» را به معنای «الأناة» یعنی صبر معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳ / ۲۴۶؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰ / ۴۲۱) معنای دیگری که لغت‌شناسان به آن توجه داشته‌اند «تأنی و پرهیز از عجله» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۹۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۳؛ طریحی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۱) در برابر طیش (سبک سری) (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱ / ۵۶۵) و حماقت و غضب. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲ / ۳۱۹)

برخی آن را به معنای «عقل» گرفته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۱۴۶) اما راغب اصفهانی معتقد است که معنای اصلی آن عقل نیست بلکه عقل از مسببات آن است؛ یعنی عقل سبب و موجب حلم می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۳) به طور کلی می‌توان گفت ماده «ح ل م» و سایر مشتقاتش به سه معنا آمده است: یک. ضبط النفس؛ «الجله: ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب» دو. خواب؛ «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» (انبیاء / ۵) سه.

۱. وَيُدْهَبُ غَيْظُ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ و خشم دل‌هایشان را از میان ببرد و خدا توبه هر کس را بخواهد می‌پذیرد و خدا دانا و حکیم است.

۲. ... الْغَيْظُ قُلُوبُهُمْ يَغِيظُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ؛ ... بگو: به خشم‌تان بمیرید. یقیناً خدا به آنچه در سینه‌هاست، داناست.

۳. تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كَمَا أَلْفَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؛ نزدیک است که از شدت خشم متلاشی و پاره‌پاره شود. هرگاه گروهی در آن افکنده شوند، نگهبانانش از آنان می‌پرسند: آیا شما را بیم دهنده‌ای نیامد؟.

۴. قُلُوبُهُمْ يَغِيظُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ؛ بگو: به خشم‌تان بمیرید. یقیناً خدا به آنچه در سینه‌هاست، داناست.

۵. وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا؛ «و خدا کافران (شرکت کننده در جنگ خندق) را در حالی که به پیروزی و غنیمت دست نیافتند با خشم و اندوهشان برگرداند، و خدا (سختی و مشقت) جنگ را از مؤمنان برداشت و خدا همواره تیرومند و توانای شکست‌ناپذیر است».

۶. وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ؛ و همانا ما را همواره (با اعمالشان) به خشم می‌آورند.

۷. إِذَا زَأْتَهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا؛ که وقتی (آن آتش سوزان) آنان را از مکانی دور ببیند، از آن (نعره) خشم و خروشی هولناک بشنوند.

انسان بالغ؛ «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ». (نور / ۵۹) درواقع این گونه به نظر می‌رسد که معنای دوم و سوم، به‌همان معنای نخست بر می‌گردند، از این رو می‌توان گفت دو مورد آخر از مصادیق حلم هستند؛ از این جهت که فرد نائم دیگر آن هیجان غضب را ندارد که بخواهد کنترلش کند و یا مراد از انسان بالغ؛ این است که فرد دوران کودکی و سبک‌سری را پشت سر گذرانده و به یک ثباتی رسیده است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲ / ۲۷۴) اما مهم‌ترین کاربرد معنایی حلم همان «ضبط النفس است». واژه «حلم» از جمله واژه‌های برجسته عربی است که شاید معادل فارسی نداشته باشد و به‌همین دلیل از ترکیب دو واژه «برد» و «بار» کمک می‌گیرند تا محتوای حلم را بفهمانند، بردبار؛ یعنی کسی که بار مصیبت یا بارهای دیگر را می‌برد و این بار را به زمین نمی‌گذارد؛ (جواد آملی، ۱۳۸۹: ۲۴ / ۴۱) البته در فرهنگ‌های لغت فارسی، افزون بر معنای بردباری، (آذرنوش، ۱۳۷۷: ۱ / ۵۲ - ۵۱؛ بلاشر، ۱۳۶۳: ۱۷۲ - ۱۵۱) معنای دیگری چون؛ آهستگی نمودن، صبر و گذشت ذیل این واژه ذکر شده است. (معین، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۳۷۰)

آنچه می‌تواند ثقل معنای لغوی باشد، همان حالت خودنگهداری و عدم اقدام انفعالی است که عقل سبب آن است و این نشانه خردمندی است.

اما واژه «کظم غیظ»؛ شماری از لغویون در معنای «کظم» گفته‌اند «محل خروج نفس» است. بنابراین وقتی گفته می‌شود «اخذ بکظمه»؛ یعنی «گلویش را گرفت» و «کظوم»، «حبس نمودن نفس، خاموش بودن» است؛ (معلوف، ۱۳۷۹: ۶۸۸) که از آن به «سکوت» تعبیر می‌شود، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲) مثلاً برای اغراق سکوت، می‌گویند: فلانی نفس نمی‌زند و «کظم فلان»؛ یعنی «نفس او حبس شد»، (همان، ۱۴۱۲: ۷۱) چنانچه خدای متعال می‌فرماید: «إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ. (قلم (۶۸)، (۴۸)؛ ... و در آن حال با دلی مالمال از اندوه خدا را ندا داد».

در معنای «غیظ» که مأخوذ از مصدر «غاطه. یغیظه» آمده است؛ (طریحی، ۱۴۱۵: ۴ / ۳۲۳۶) «غضب، یا شدت غضب». (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۶ / ۱۰؛ راضی، ۱۴۳۲: ۱ / ۴۳۷) «تَغِيْظٌ»؛ یعنی «خشمگین شدن، سخت گرم شدن»؛ (معلوف، ۱۳۷۹: ۵۶۴) «لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ»^۱ و «كُظِمَ الْغِيْظُ»؛ یعنی «غیظ را حبس نمود»؛ «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ»^۲ تَغِيْظٌ، همان ظاهر نمودن غیظ؛ ظاهر نمودن شدت خشم، بوده و گاهی آن همراه با صدایی قابل شنیدن است؛ (زبیدی، ۱۴۱۴: ۶ / ۴۶۵) همچنان که در قرآن کریم آمده است؛ «سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا»^۳. البته برخی علت این حبس را یا از روی «غیظ» می‌دانند یا از روی «صفح». (مجموعه من المختصین، ۱۴۲۶: ۸ / ۳۲۳۶) که به تبع، ارزش کظم از روی صفح بالاتر است.

۱. فتح / ۲۹؛ «تا خدا به‌وسیله (انبوهی و نیرومندی) مؤمنان، کافران را به‌خشم آورد».

۲. آل عمران / ۱۳۴؛ «و خشم خود را فرو می‌برند».

۳. فرقان / ۱۲؛ «از آن (نعره) خشم و خروشی هولناک بشنوند».

تفاوت حلم و کظم غیظ در معنای اصطلاحی

از نظر اصطلاحی درباره واژه «حلم» تعاریفی ذکر شده است که درحقیقت گویای همان معنای لغوی است؛ اغلب مفسرین ذیل این واژه، «عدم تعجیل در عقوبت گناهکاران» معنا کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۲ و ۶ و ۱۰ / ۵۹۳ و ۴۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲، ۵، ۱۰ و ۲۰ / ۱۴۸، ۵۶، ۴۵۳ و ۳۵۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۶، ۹ و ۲۶ / ۴۲۸، ۳۳۹ و ۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۳ و ۱۷ / ۳۸۹، ۱۱۲ و ۵۶) شخص حلیم کسی است که با وجود قادر بودن از مؤاخذه کردن عاصیان می‌گذرد. (طوسی، بی‌تا: ۸ / ۴۳۷) برخی حلم را به معنای خویشترداری به‌هنگام هیجان غضب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۳) و احساسات می‌دانند. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲ / ۳۱۹) برخی دیگر نیز همین معنا را برداشت کرده‌اند (قاضی و قاری، ۱۴۲۱: ۲۴۱) یعنی در عین داشتن قدرت بر انتقام، این کار را انجام نمی‌دهد و چشم‌پوشی می‌کند. داشتن طمانینه (عجم، ۲۰۰۴: ۲ / ۱۸۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵: ۱۳۱) از اوصاف برجسته چنین افرادی است. همه این معانی نشان از عقلانیت فرد دارد که می‌تواند به‌خوبی در برابر هیجان‌ها مدیریت کند، از این‌رو بدین جهت است که برخی از مفسران حلم را به عقل معنا کرده‌اند.^۱ (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶ / ۱۲۰؛ سمیح، ۲۰۰۱: ۲۸۵)

به‌طور کلی آنچه مشترک بین مفهوم لغوی و اصطلاحی است همان خویشترداری همراه با مدیریت است؛ چنین معنایی برای حلم را می‌توان به خدا و انسان‌های کریم‌النفس و بزرگ‌نسبت داد؛ چیزی که در قرآن هم بدان توجه شده؛ چرا که حلم به خدا و به اولیای الهی نسبت داده شده و ما از چنین نسبتی به انسان‌های عادی در قرآن بی‌بهره‌ایم؛ به عبارتی به خلاف غیظ که حالتی انفعالی است، اما در حلم چنین حالت منفعلانه‌ای متصور نیست، به این معنا که شخص واسطه قدرت و توان و دارایی ذاتی و درونی که دارد، می‌تواند از باب انتقام یا توبیخ و مجازات فرد را زمین‌بزند، ولی این کار را به واسطه داشتن ویژگی‌های متعالی انجام نمی‌دهد.

علمای اخلاق نیز تعاریفی ذیل این واژه داشته‌اند؛ مثلاً برخی حلم را کظم غیظ می‌دانند. (عزالدین کاشانی، بی‌تا: ۳۵۵) نراقی این چنین بیان می‌کند:

حلم عبارت است از: اطمینان نفس، به گونه‌ایی که قوه غضب به آسانی او را حرکت ندهد و مکاره روزگار او را به زودی مضطرب نگرداند. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۳۳۱)

ایشان برای تبیین بیشتر معنایی، «حلم» را ضد حقیقی «غضب» می‌داند چرا که «حلم» مانع حدوث و ایجاد غضب می‌گردد.

این معنا می‌تواند افاده مقصود ما را نیز داشته باشد، به این معنا که این حالت نفس به‌گونه‌ای است که در

۱. طور / ۳۲: «أَمَرَ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ»؛ «قال العقول».

برابر غضب پیش آمده نفس را چنان مدیریت می کند که اساسا غضب در نطفه خفه و نضج نمی گیرد و در نتیجه پیامد بدی هم شاهد نخواهد بود. این چنین حالتی ویژگی حلم است. همچنین شخصی که کظم غیظ می کند غیظی و غضبی را که در درونش ظهور می یابد، مهار و در پهنه نفس محبوس می کند.

امام خمینی نیز «حلم» را محصول اعتدال در قوه غضب می داند به گونه ای که «حلم» را ملکه ای می داند که به واسطه آن نفس، حالت طمانینه پیدا کرده و به همین دلیل بی موقع دچار غضب نمی گردد. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۰) ایشان نیز به حالت باز دارندگی «حلم» توجه داشته است و آن را نه مانع غضب، بلکه نتیجه اعتدال قوه غضبیه می داند.

عده ای هم «حلم» را معادل واژه یونانی «Ataraxia» می دانند؛ به این معنا که فرد به واسطه انگیزه های کوچک به خشم و هیجان در نیاید. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۳۸)

اما معنای اصطلاحی «کظم غیظ»؛ کلمه «کظم» در اصل به معنای بستن سرمشک بعد از پر کردن آن بوده، اما بعدها به عنوان استعاره در مورد انسان استعمال گردید؛ هرگاه انسان مملو از خشم و اندوه باشد اما تصمیم بر ابراز آن نداشته باشد، می گویند این شخص کظم غیظ کرده است. این معنایی است که قاطبه مفسران پذیرفته اند. (طوسی، بی تا: ۶ / ۳۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۵۶۶؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۲۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۰) سکوت بر آن غیظ و آشکار نکردنش چه از طریق گفتار و چه از طریق رفتار. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲ / ۲۵۹) به عبارتی خودش را از کاری که می توانسته انجام دهد نگه دارد. (مجموعه من المختصین، ۱۴۲۶: ۸ / ۳۲۳۷) «غیظ» هم به معنای «هیجان طبع برای انتقام در اثر مشاهده پی در پی ناملایمات» است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۰)

نراقی، در تعریف این صفت اخلاقی، آن را از لحاظ شرافت و فضیلت، مرتبه ای پایین تر از حلم می داند (نراقی، بی تا: ۱ / ۳۳۳) که عبارت است از «فرو بردن خشم و خود را در حالت غضب نگه داشتن». (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۳)

بررسی رویکرد تفسیری

همسانی این دو واژه اخلاقی در باره معنایی که ایجاد می کنند ما را بر آن داشت تا ظهور و بروز هر یک را نسبت به خدا و انسان مورد سنجش قرار دهیم. در قرآن کریم، هم خدا و هم انسان ها با صفت حلم مدح شده اند. در ۱۱ آیه، این صفت به خدای سبحان نسبت داده شده است و در بقیه آیات به پیامبران الهی؛ یعنی حضرت ابراهیم، اسماعیل و شعیب علیهم السلام. معنای حلم در رابطه با ذات خدا همان بود که در معنای اصطلاحی گذشت. اکثر مفسران قائل اند صفت «حلم» درباره حضرت ابراهیم علیه السلام^۱ عبارت از شکیبایی و بردباری ایشان

۱. هود / ۷۵: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ؛ به راستی که ابراهیم بسیار بردبار و دلسوز و روی آورنده (به سوی خدا) بود».

در برابر نسبت‌های ناروا و آزار و اذیت کافران است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸ / ۳۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳ / ۱۴۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۹۲) البته در آیه ۱۱۴ سوره توبه این بردباری در برابر آذر بود.^۱ به گفته همین مفسران، بشارت دادن خدا به حضرت ابراهیم علیه السلام که صاحب فرزندی حلیم می‌شود؛^۲ نیز بدین معنا است که این فرزند به سنی می‌رسد که صفت حلم و وقار در او بروز و ظهور می‌یابد. (حسینی شاه‌عبدالعظیمی ۱۳۶۳: ۱۱ / ۱۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۱۵۱) برخی دیگر از مفسران معتقدند منظور از حلیم بودن، عالم بودن است. (بلخی، ۱۴۲۳: ۳ / ۶۱۴) و همین صفت، باعث صبر او در مقابل امتحان دشوار الهی؛ یعنی فرمان ذبح، می‌گردد. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۳: ۱ / ۴۴۹) یکی دیگر از آیاتی که صفت حلیم، به‌عنوان وصف انبیای الهی، قرار می‌گیرد، آیه ۸۷ سوره هود است که در مورد حضرت شعیب علیه السلام است.^۳ برخی از مفسران گفته‌اند این سخن بر وجه کنایه و برای استهزاء حضرت شعیب علیه السلام به کار می‌رفته است و او را سفیه و جاهل خوانده‌اند. (شیبانی، ۱۴۱۳: ۳ / ۹۹؛ حوی، ۱۴۲۴: ۵ / ۲۵۹۲) برخی دیگر، گفته‌اند احتمال دارد این سخن به معنای واقعی به کار رفته باشد و دعوت او را بر خلاف رشید بودن او می‌دانستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰ / ۳۶۶)

بنابراین با توجه به این آیات می‌توان گفت صفت حلم صفت مشترکی است بین خدای بزرگ و انسان‌ها. هر دو اینها می‌توانند فاعل حلم واقع شوند، منتها مطلبی که نباید مغفول واقع بماند این است که؛ «حلیم» بودن خدا یا «حلیم» بودن انسان‌ها تفاوت دارد، همچنان که ما بین صفات کمالی واجب و ممکن فرق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۸۹) اقتضای کیفیات نفسانی، نیاز به فراهم شدن لوازماتی دارد، پس ممکن الوجود برای دستیابی به صفات باید مقدماتی را فراهم کند؛ ممکن الوجود نسبت به ایجاب صفت مورد نظر یک پیشینه نبود و یک پسینه نبود اما ذات واجب عاری از نفسی است که بخواهد به چینش زمینه‌ها دست بزند و قطعاً چنین سابقه و لاحق‌های برای خدا قابل تصور نیست. تمام صفات فعلی خدای متعال به صفات ذات او عودت می‌کند. حلم خدا نیز به دو صفت «علم و قدرت» بازگشت می‌کند؛ توضیح اینکه وقتی این ویژگی را نسبت به یک انسان می‌سنجیم، شاهد خشم و هیجانی هستیم که انسان سعی در

۱. ... وَمَتَلَّهُمْ فِي الْأَنْجِيلِ كَرَزِجٍ أَخْرَجَ سَطَّاهُ، فَأَزْرَهُ، فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا؛ ... و اما توصیفشان در انجیل این است که وجودشان چون زراعتی است که جوانه‌های خود را رویانده پس تقویتش کرده تا ستبر و ضخیم شده، و در نتیجه بر ساقه‌هایش (محکم و استوار) ایستاده است، به طوری که دهقانان را (از رشد و انبوهی خود) به تعجب می‌آورد تا خدا به وسیله (انبوهی و نیرومندی) مؤمنان، کافران را به خشم آورد (و) خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، آمرزش و پاداشی بزرگ وعده داده است.

۲. صافات / ۱۰۱؛ «فَبَشِّرْهُنَّ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ؛ پس ما او را به پسری بردبار مژده دادیم».

۳. ... وَ كَمْ مِنْ حَاسِدٍ قَدْ شَرَّقَ فِي بَعْضَتِهِ وَ سَجَىٰ مِنِّي بِغِيظِهِ وَ سَلَقَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ وَ وَخَرَنِي بِقَرْفِ عُيُوبِهِ؛ ... چه بسا حسودی که آسایش من سبب شده است، غصه راه گلویش را ببندد و خشم، چون استخوانی حلقومش را بخرشد؛ پس با زبان تیز خود، مرا بیازارد و با تهمت، عیوبش را بر من نهد. (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۶۰)

فروکش کردن آن دارد اما خدای متعال فارغ از این لوازمات است تا در نتیجه بخواهد آن را از بین ببرد، لذا اصل این صفت را فارغ از لوازماتش به خدای متعال نسبت می‌دهیم. در واقع صفات اولاً و بالذات به نحو اتم برای خدا و ثانیاً و بالعرض برای موجودات به کار برده می‌شود.

به تعبیر برخی محققان معنای «حلم» در مورد خدا؛ یعنی عجله نکردن در عقوبت گناه، که این خود نهایت کمال بردباری است. (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۷۲) اما در مورد انسان به معنای فرو بردن خشم است. (قلعه وند، ۱۳۹۱: ۹) به عبارت دقیق‌تر حلم خدا عدم منع رحمت اوست اما در مورد انسان بازداشت خود از خشم و فروخوردن غضب است. می‌توان گفت انسان برای کسب چنین فضیلتی نوعی انفعال دارد، در حالی که خدا از اصل فعل، به هیچ وجه منفعل نمی‌گردد.

بنابراین می‌توان گفت نزدیک‌ترین کس به خدا، از حلم بیشتری برخوردار است، به همین دلیل انبیاء و اولیای الهی مظهر کامل حلم خدا هستند؛ چرا که آنها نزدیک‌ترین افراد به خدا هستند. چنانچه طبق روایات شریف «امیرالمؤمنین علیه السلام مظهر تام و تمام حلم الهی» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۵۷) به حساب می‌آیند، همان‌طور رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «علی علیه السلام از همه مردم حلیم‌تر است». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷ / ۹۲) در بیان دیگری نیز می‌فرماید: «علی از همه مردم افضل‌تر و حلمش از همه بیشتر است». (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۴۷) پس حلم صفت مشترکی است بین خدا و انسان. در قرآن «عباد الرحمن» نیز از جمله افرادی هستند که مزین به این صفت هستند و خدا در قرآن کریم از آنها یاد می‌کند:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (فرقان / ۶۳)

و بندگان رحمان کسانی‌اند که روی زمین با آرامش و فروتنی راه می‌روند و هنگامی که نادانان آنان را طرف خطاب قرار می‌دهند (در پاسخشان) سخنانی مسالمت‌آمیز می‌گویند.

در این آیه شریفه اگر چه به صراحت از حلم بحثی نشده است اما به دو تا از ویژگی‌های عباد الرحمن اشاره می‌کند که نشئت گرفته از حلم است؛ ابتدا می‌فرماید آنها کسانی هستند که روی زمین با وقار وطمأنینه راه می‌روند. (زید بن علی، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۳۰؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۷ / ۴۶) تعبیر «هونا» از ماده «هون» به همین معنا است. (جوهری، ۱۹۹۰: ۶ / ۲۲۱۸) علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید: شاید دور از وجه نباشد که مراد از راه رفتن روی زمین، زندگی کردن در بین مردم و داد و ستد کردن با آنها باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۲۳۹) پس نخستین ویژگی، فروتنی و تواضع آنها است. دومین شاخصه عباد الرحمن، گفتن «سلام» در برابر جاهلان است؛ سلام کردن کنایه از یک رفتار مدیریت شده و از روی بی‌اعتنایی است، در برابر جاهلان و این غیر از ضعف در برابر آنها است. (مکام شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۱۴۹) شاید بتوان گفت یکی از آثار استفاده از این تکنیک، از بعد اخلاقی و روانشناسی، حالت شرمندگی و ناراحت شدن طرف مقابل است، به گونه‌ای که

متوجه رفتار ناشایست خود بشود، همچنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: «هرگاه از سفیه در گذری، اندوهگینش سازی، پس با بردباریت بر اندوهش بیفزای». (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۳۶) البته اینکه مصداق حلم‌ورزی چیست و چگونه باید چنین حلمی را اعمال کرد آیا درونی است یا بیرونی و رفتار مطابق با این صفت چیست؟ نیز مطلبی است که خود بحث مجزایی می‌طلبد. اما آنچه آیه شریفه مشعر به آن است، رفتار پسندیده و در خور شأن است. برخی از محققان نیز معتقدند گاهی «حلم» به صورت سکوت و بی‌اعتنایی به طرف مقابل است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۸) و حتی در روایات شریف این سکوت و بی‌اعتنایی، از بهترین نوع حلم یاد شده است؛ «لَا جِلْمَ كَالصَّمْتِ». به هر حال با توجه به مقتضیات زمان و مکان و همچنین شرایط حاکم، می‌توان یکی از این دو روش را اتخاذ کرد.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که فاعل حلم، هم می‌تواند خدای متعال باشد و هم انسان‌ها، منتها همان‌طور که گفته شد بسیار تفاوت است بین حلم خالق و مخلوق؛ حلم خدا برخلاف حلم انسان‌ها حالتی منفعلانه نیست؛ یعنی بلاتشبیه خدا مثل انسان‌ها نیست که از برخی واکنش‌ها ناراحت شده و مجبور شود که بردباری کند. ذات لایتناهی بر همه امور، عالم است و بردباری او در برابر گناهان بنده است و از این جهت در واقع با تأخیر انداختن عقوبت گنه‌کاران به آنها فرصت جبران می‌دهد. به عبارتی «حلمیم» نوعی خود نگه‌داشتن است در زمان هیجان خشم؛ به عبارتی عجله نکردن و بر احساسات خویش غلبه پیدا کردن (رضایی اصفهانی و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۹: ۸ / ۱۰۵) اما ذات لایتناهی خدا، میرا از این است که بخواهد خودش را به‌هنگام خشم نگه دارد و یا بر احساساتش غلبه کند از این‌رو لذا مراد از حلم بودن خدا به تأخیر انداختن عقوبت گنه‌کاران است، از این جهت که آنها بتوانند در این فرصت جبران مافات کنند اما انسان‌ها به‌خاطر ماهیت ممکن‌الوجودی و مادی که دارند، از برخی رفتارهای ناشایست ناراحت می‌شوند، تحمل و بردباری می‌کنند. البته در اینجا این مطلب را ضمیمه خواهیم کرد که بین بندگان و انبیاء و اولیای الهی علیهم السلام نیز درجاتی است و این بزرگواران، از بالاترین درجه حلم برخوردارند به‌گونه‌ای که در زیارت جامعه از آنها به‌عنوان «منتهی الحلم» یاد می‌شود. (کوفی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۳۸؛ ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۱ / ۵۹؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ۲۹۷) و تجلی کامل حلم خدا هستند. از دیگر تفاوت‌هایی که بین حلم خدا و انسان وجود دارد حدود و ثغور آن است؛ حلم خدا نامحدود و بی‌منتها است، برخلاف حلم انسان که از محدودیت برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

اما «کظم غیظ»؛ بررسی هر یک از «کظم» و «غیظ» و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر ما را به حقیقت «کظم غیظ» می‌رساند. آنچه می‌توان در مجموع نگاه قرآنی بررسی کرد، این است که «غیظ» به‌عنوان یک صفت اخلاقی که نمودهای ظاهری دارد، در قرآن بیان شده چنین خصیصه‌ای گاهی نمود رفتاری کفار و کسانی است که ایمان در دل آنها راه ندارد. از این‌رو بیشترین کاربرد این صفت در قرآن برای کافران و با

نگاهی مذموم مورد توجه قرار گرفته است.^۱ این صفت در یکجا صفت قلب قرار گرفته؛ «وَيُذْهِبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ» (توبه / ۱۵) که خدا چنین صفتی را از قلب اهل ایمان دور داشته و آن را رفع نموده است و در جای دیگر همراه با «کظم» به معنای فرو نشاندن شدت خشم مطرح شده است. (امامی، ۱۳۸۹: ۳ / ۵۸۱؛ انصاریان، بی تا: ۷ / ۴۵۸) این صفت به عنوان سیره و روش عده‌ای از افراد مطرح گردیده، آنجا که خدای متعال با تعبیر «والکاظمین الغیظ» به معرفی آنها می‌پردازد. این تعبیر نشانگر آن است که «غیظ» در مورد این افراد مجال ظهور و بروز نیافته و حبس گردیده، بدون اینکه آشکار شود. آیت الله جوادی آملی در تفسیر این قسمت از آیه شریفه این چنین بیان می‌نویسد:

«کظم غیظ»، فرو نشاندن انبوه غضبی است که در آستانه فوران است و صاحب کظم غیظ، هم کاظم است و هم مکظوم؛ مانند طبیعی که خود را معالجه می‌کند که هم معالاج است و هم معالَج؛ از آن جهت که با قدرت روحی خود را کنترل می‌کند، می‌شود کاظم و از آن جهت که رام شده است، می‌شود مکظوم. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵ / ۵۵۹) غضب و غیظ و سایر احوال نفسانی، ذاتاً نه محمودند و نه مذموم، و مدح و قدح آنها وابسته به مبادی فاعلی و غایی آنها است؛ اگر درباره معروف عقلی یا نقلی باشد، ممدوح و اگر درباره منکر عقلی یا نقلی باشد مذموم‌اند. (همان: ۱۵ / ۵۶۱)

توجه ایشان به این مطلب که غیظ و غضب فی نفسه نه مدح است و نه ذم، شاخص مناسبی است که بررسی این صفات را در موقعیت و تعیین متعلقانشان مورد واکاوی قرار داد.

واژه «کظم» شش مرتبه و واژه «غیظ» ۱۱ مرتبه، در قرآن کریم آمده است. نتیجه تمامی این آیات این است که «کظم» عبارت است از حبس و یک نوع جلوگیری و مراد از «غیظ»، شدت خشم و کینه است. البته متعلق این خشم و کینه متفاوت است؛ بدین جهت است که گاهی این «کظم غیظ» ممدوح (از باب نمونه: قلم / ۴۸؛ یوسف / ۸۴) شمرده می‌شود و گاهی مذموم (از باب نمونه: نحل / ۸؛ زخرف / ۱۷).

تعبیر قرآن از «کاظمین الغیظ» بیانگر افراد با ایمانی است که همواره خشم خود را فرو می‌خورند. با اینکه این صفت در شمار حسنات اخلاقی به حساب می‌آید، از لحاظ جایگاه رتبی و ارزشی مرتبه‌ای، پایین‌تر از صفت حلم و بردباری دارد، با اینکه هر دو رویکردی فعالانه دارند. شاید بتوان گفت صاحب کظم غیظ، بر غیظ حاصله، عمل کظم را انجام می‌دهد؛ به عبارتی خشم خود را فرو می‌خورد و این غیر از کسی است که متصف به صفت حلم و بردباری است؛ زیرا او حتی اجازه نمی‌دهد «غیظ» در مجاری روحی و قلبی او رسوخ کند؛ در واقع در کظم غیظ نوعی سختی و تکلف وجود دارد که در حلم این گونه نیست و در وجود انسان طوری نهادینه شده است که به صورت ملکه در آمده است (مجموعه المختصین، ۱۴۲۶: ۵ / ۱۷۳۹) کسی که

۱. «غیظ» از جمله آیات: آل عمران / ۱۱۹؛ توبه / ۱۲۰؛ حج / ۱۵؛ احزاب / ۲۵؛ نحل؛ «کظم»؛ نحل / ۸؛ زخرف / ۱۷؛ غافر / ۱۸.

متصف به صفت «حلم» باشد، در هر شرایطی گذشت می‌کند حتی زمانی که قدرت دارد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۲۰) اما «کظم غیظ» گاهی در موضعی اتفاق می‌افتد که شخص فاقد قدرت است؛ به عبارتی چون توانایی مقابله را ندارد، سکوت می‌کند. به‌طور کلی بین این دو مفهوم اخلاقی رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ توضیح اینکه «حلم» عام است و «کظم غیظ» خاص؛ به عبارتی هر کظم غیظی، حلم است اما هر حلمی، کظم غیظ نیست و چه بسا مرحله ابتدایی حلم باشد. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۷۷)

بنابراین «غیظ»، هیجان بعد از غضب است. هر چند در تعریف «غیظ»، غضب اخذ شده است اما «غیظ» مرتبه بالاتر از غضب است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲ / ۵۸۵؛ جوادی آملی: ۱۵ / ۵۵۹ و ۵۶۱) چنان‌که امام علی علیه السلام فرمود:

وَإِنْ عَرَضَ لَهُ الْغَضَبُ اشْتَدَّ بِهِ الْغَيْظُ؛ (حلی، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۸۴)

و اگر بر او غضب عارض شود، غیظ شدت می‌گیرد.

مراد از «غضب»، خشم است و «غیظ» عبارت است از خشم شدید. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ۵ / ۵۷) با این وجود، صفت «کظم غیظ» محمول انسان قرار می‌گیرد نه خدای متعال؛ چرا که با توجه به ماهیت «کظم غیظ» و مؤلفه‌هایش، این انسان است که در اثر حوادث گوناگون زندگی دچار تلاطم می‌شود و نیاز به فرو خوردن خشم دارد، فرقی هم نمی‌کند این حوادث موجبات حزن او را فراهم کرده باشد یا غضب وی را. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵ / ۵۵۹) در هر حال او در برابر هر دو علت نیاز به کظم غیظ دارد و این کظم غیظ نیز با تکلف و سختی همراه است اما ذات بسیط خدای متعال، منزّه از آن است که نامالایمات بر او عرضه گردد و در پی آن ناچار به کظم غیظ شود. (همان: ۱۵ / ۴۴۸) برخی از مفسران قائل‌اند «غیظ» در اصل همان «غضب» است با این تفاوت که در حالت غضب، علائم و نشانه‌های غضب هویدا است برخلاف حالت «غیظ» که این علائم در جوارح مشهود نیست. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱ / ۵۰۹) غیظ به معنای هیجان طبع برای انتقام در اثر مشاهده نامالایمات است بر خلاف غضب که به معنای اراده انتقام و یا مجاز است و به همین جهت است که گفته می‌شود خدای متعال غضب می‌کند، نه اینکه غیظ کند؛ «مغضوب علیهم» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۴ / ۲۰۷) از جمله تفاوت‌های غیظ و غضب و وجه ارتباط غضب نسبت به خدا این است که غضب ضد رضا است و آن عبارت است از اراده عقاب عصیان‌گران، در حالی که غیظ این‌طور نیست و آن هیجان طبع است با اکراه عقاب (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۰؛ طوسی، بی‌تا، ۲ / ۵۹۴) پس می‌توان تناظری بین درونی و بیرونی بودن این صفات و میزان شدت و برتری بین غضب و غیظ برقرار کرد.

اما اولیای الهی علیهم السلام که در اثر تهذیب روح، مظهر تام ذات خدای متعال شده‌اند، فاعل محض هستند؛ یعنی فعل و انفعال آنها فعل است. توضیح اینکه اولیای الهی علیهم السلام از چیزی که پایین‌تر از آنها است اثر

نمی‌پذیرند ولی نسبت به خدای متعال اثر پذیرند؛ در رابطه با تمام صفات از جمله این صفت اخلاقی؛ یعنی «کظم غیظ» این گونه‌اند. به عبارتی اگر این وجودهای مبارک، در موقعیتی خشم خود را فرو خورند به حسب ظاهر انفعال است ولی در حقیقت فعل می‌باشد بر خلاف فرو بردن خشم توسط مردم عادی. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) از جهتی هم بر خلاف سایر مردم، فرو بردن خشمشان در برابر انبوه حزن و ناراحتی است نه غضب، (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵ / ۵۵۹) و این نکته ظریفی است که نباید نادیده گرفته شود. نظیر کظم غیظ حضرت یعقوب علیه السلام؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۹۴) «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ»^۱ در نتیجه می‌توان گفت فاعل حقیقی «کظم غیظ»، مردم عادی هستند.

از این رو اینکه امام موسی بن جعفر علیه السلام به صفت کاظم متصف گردیده است، قابل تبیین است؛ به عبارت دقیق‌تر ایشان دارای مقام حلم‌اند و خشم باعث پرشدن وجودشان از غیظ و حالت منفی روحی نمی‌گردد که بخواهند آن را حبس کند. افزون بر اینکه گفته شد کظیم بودن این وجودهای مبارک در برابر حزن است نه خشم.

نتیجه

در بررسی تطبیقی دو واژه «حلم» و «کظم غیظ» با توجه به تفاسیر یادشده به دست آمد که این دو واژه با اینکه وجوه اشتراک بسیاری دارند و از جمله صفات باز دارنده با رویکردی فعالانه به‌شمار می‌روند، وجوه افتراقی نیز با هم دارند. یکی از مواضع افتراق آنها نحوه ایجاد و شکل‌گیری این گونه صفات نسبت به واجب الوجود و ممکن الوجود است. مذاقه در تفاسیر موجود، حاکی از اشتراک صفت حلم هم در خدا و هم در انسان است. البته ویژگی‌هایی نوع و کیفیت چگونگی شکل‌گیری این صفات را در هر یک از فاعل‌ها متفاوت بیان می‌کرد. مسئله دیگر واکاوی صفت کظم غیظ و نحوه شکل‌گیری آن در ذات خدا و انسان بود که نتایج حاصله، پذیرش چنین صفتی را برای خدای متعال رد کرده و دلایلی بر این امر اقامه کردند. لذا این صفت صرفاً در انسان قابل شکل‌گیری است که تفاسیر به آن توجه داشتند. همچنین در روند پژوهش برای تبیین بیشتر مسئله به برخی از وجوه اشتراک و افتراق خود واژه حلم و کظم غیظ پرداخته شده است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۷، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، ج ۱، تهران، سمت.

۱. یوسف / ۸۴؛ «و از آنان کناره گرفت و گفت: درینا بر یوسف! و در حالی که از غصه لبریز بود دو چشمش از اندوه، سپید شد».

- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، ۱۳۶۶، شرح محقق بارع جمال‌الدین محمد خوانساری بر غررالحکم و دُرر الکلم، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران، چ ۴.
- ابن‌ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۱۰ ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۲۷، التوحید، تحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۱، بیروت، مؤسسه‌العلمی.
- _____، ۱۳۷۶، الأملی، ج ۱، تهران، کتابچی، چ ۶.
- ابن‌درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸، جمهرة اللغة، ج ۱، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن‌سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ ق، المحکم والمحیط الأعظم، ج ۶ و ۱۰، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۱ ق، مهج الدعوات و منهج العبادات، ج ۱، قم، دار الذخائر.
- ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر، ۱۴۱۹ ق، المزار الکبیر، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، دار صادر، چ ۳.
- اسکویی، نرگس، ۱۳۶۲، «تجلی اسماء و صفات الهی در غزلیات صائب تبریزی»، کیهان فرهنگی، ش ۲۳۰ و ۷۳ - ۶۷.
- امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۷، شرح چهل حدیث، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲۰.
- امامی، عبدالنبی، ۱۳۸۹، فرهنگ قرآن، اخلاق حمیده، ج ۳، قم، مطبوعات دینی.
- انصاری قرطبی، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۱۶، الأسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، ج ۱، بی‌جا، دار الصحابه للتراث بطنطا.
- انصاریان، حسین، بی‌تا، تفسیر حکیم، ج ۷، قم، دار العرفان.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۱، تهران، فرزانه روز.
- بلاشر، رژی، ۱۳۶۳، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش، آذر نوش، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ ق، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، قم، دار الکتب الاسلامی، چ ۲.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ ق، شرح المصطلحات الکلامیه، ج ۱، مشهد، آستان قدس رضوی.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین دین، ج ۱، قم، اسراء، چ ۲.
- _____، ۱۳۸۵، *علی علیه السلام مظهر اسمای حسناى الهی*، تحقیق سعید بند علی، ج ۱، قم، اسراء، چ ۲.
- _____، ۱۳۸۷، *مبادی اخلاق در قرآن*، تحقیق حسین شفیعی، ج ۱، قم، اسراء، چ ۶.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، تحقیق عبدالکریم عابدینی، ج ۱۵، قم، اسراء، چ ۲.
- _____، ۱۳۸۸، *شمیم ولایت*، تحقیق محمود صادقی، ج ۲، قم، اسراء، چ ۵.
- _____، ۱۳۸۹، *ادب فنای مقربان*، تحقیق محمد صفایی، ج ۱، قم، اسراء، چ ۷.
- _____، ۱۳۸۹، *تسنیم*، تحقیق احمد قدسی و دیگران، ج ۲۴، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۹۰، *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، ج ۶، بیروت، دار العلم للملایین.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، ج ۱۱، تهران، میقات.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۱ ق، *کشف الیقین فی فضائل أمير المؤمنین علیه السلام*، ج ۱، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حوی، سعید، ۱۴۲۴ ق، *الاساس فی التفسیر*، ج ۵، قاهره، دار السلام، چ ۶.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج ۶، ۹، ۱۸ و ۲۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- راضی، حسین، ۱۴۳۲ ق، *التقوی و دورها فی حل مشاکل الفرد و المجتمع*، ج ۱، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی الفاظ القرآن کریم*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، ج ۱، بیروت، دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۹، *تفسیر قرآن کریم*، ج ۸، قم، عصر ظهور.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، ۱۴۱۴، *تاج العروس*، ج ۶، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- زید بن علی، حسن بن محمد تقی حکیم، ۱۴۱۲، *تفسیر غریب القرآن*، ج ۱، بیروت، الدار الحمراء.
- سمیح، دغیم، ۲۰۰۱ م، *مصطلحات الإمام الفخر الرازی*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، ج ۶، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شبانی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ ق، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، ج ۱، تحقیق حسین درگاهی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، ج ۱، قم، فرهنگ اسلامی، چ ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ۴، ۱۰، ۱۳، ۱۵ و ۱۷، قم،

- دستر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، ج ۲، ۵، ۶، ۱۰ و ۲۰، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۵ ق، مجمع البحرین، ج ۳، ۴، قم، مؤسسه البعثه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قیصر عاملی، ج ۲، ۶، ۸ و ۱۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، تهران، انتشارات اسلام، چ ۲.
- عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۳۸۰، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- عجم، رفیق، ۲۰۰۴ م، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، ج ۲، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، بی تا، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران، هما.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ج ۱، قم، انتشارات رضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، کتاب العین، ج ۳، قم، هجرت، چ ۲.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قاضی، عیاض و علی قاری، ۱۴۲۱ ق، شرح الشفاء، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، ج ۴، تهران، ناصر خسرو.
- قلعه‌وند، نصرالله، ۱۳۹۱، اسماء الحسنی، تهران، پلیکان.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۳، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۱۸ ق، البلد الامین و درع الحصین، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۷۱، المقام الأسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی، تحقیق کریم حسون، ج ۱، قم، مؤسسه قائم آل محمد علیه السلام.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ ق، تفسیر فرات الکوفی، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، عیون الحکم و المواعظ، ج ۱، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الاطهار علیهم السلام، ج ۳۷، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، ج ۲.

- مجموعة من المختصين، ۱۴۲۶، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ج ۸ و ۵، جده، دار الوسيله، ج ۴.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ج ۳.
- _____، ۱۴۳۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، بیروت و قاهره، دار الکتب العلمیه.
- مظهری، محمد ثناء الله، ۱۴۱۲ ق، التفسیر المظهری، ج ۷، تحقیق غلام نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشديه.
- معلوف، لويس، ۱۳۷۹، المنجد فی اللغة، تهران، فرحان.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران، امیر کبیر، ج ۲۵.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۱۵، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، ج ۲، قم، نسل جوان.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۳۷۸، معراج السعاده، قم، هجرت، ج ۶.
- نراقی، مهدی، بی تا، جامع السعادات، ج ۱، تصحیح محمد کلانتر، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ج ۴.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، تحقیق عمیرات زکریا، بیروت، دار الکتب العلمیه.

