

بررسی استناد به آیات قرآن در مباحث کلامی کتاب احقاق الحق از منظر سیاق (مورد مطالعه رؤیت خدا)

دکتر اعظم پرچم*
دکتر پروین نبیان**
اعظم آبدار***

چکیده

متکلمان امامیه، اشاعره و معتزله عقاید خویش را به همراه استناد به آیات قرآن در کتاب-هایشان بیان کرده و حتی در محکوم کردن یکدیگر از آیات بهره جسته‌اند. این پرسش وجود دارد که آیا صاحبان مذاهب کلامی در استفاده از آیات قرآن به انواع سیاق آیات توجه داشته‌اند و آیا سیاق آیات می‌تواند برداشت‌های مختلف را پوشش دهد؟ علامه شوشتری در احقاق الحق کلام شیعی را از علامه حلی و کلام اشعری را از روزبهان آورده و در آخر به اثبات عقاید کلامی شیعه و نقد گفتار روزبهان می‌پردازد. در گفتار هر یک استناد به آیات موجود است. این پژوهش درصدد است استناد هر سه متکلم به آیات را در بحث رؤیت خدا، از منظر سیاق آیات بررسی نماید. ضمن جستجو روشن می‌شود که روزبهان در استنادش به آیه ۱۴۳/اعراف در بحث رؤیت خدا خطا رفته و آن را جسمانی معنا کرده و دیدگاه کلامی‌اش را حمل بر آیه نموده است. علامه حلی و قاضی شوشتری نیز به دلیل اهتمام به ابطال نظر او و اشاعره از سیاق آیه تا اندازه‌ای غافل شدند.

واژگان کلیدی: قرآن، سیاق، رؤیت، احقاق الحق، امامیه، اشاعره.

مقدمه

جلد اول کتاب احقاق الحق حاوی مباحث توحیدی، جلد دوم مربوط به شناخت نبوت و جلد سوم به بعد حاوی مباحث امامت ائمه دوازده گانه است. در جلد اول، در خلال بیان مباحث توحیدی و اختلاف عقاید شیعه امامیه و اشاعره و معتزله از آیات قرآن استفاده شده و علامه حلی و قاضی شوشتری از آیات در اثبات عقاید شیعه استفاده کرده‌اند و فضل‌ابن روزبهان همان آیات را در اثبات عقاید اشاعره به کار برده است. این مقاله درصدد است برداشت‌های کلامی

این سه مفسر را از منظر سیاق آیات در خصوص رؤیت حق تعالی بررسی کند تا روشن شود که کدامیک از آنان در خلال اثبات ادعای خویش به انواع سیاق آیات توجه داشته‌اند.

تعریف سیاق

سیاق، یکی از اصول قواعد تفسیری در نظر گرفتن قراین فهم است چرا که در نظر گرفتن قراین کلام برای فهم مقصود گوینده لازم و ضروری است. قراین به دو نوع پیوسته و ناپیوسته و خود قراین پیوسته به دو نوع پیوسته لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شوند. قراین پیوسته لفظی به کلام پیوسته است و در برابر آن قراین ناپیوسته‌اند که از کلام جدایند. سیاق به عنوان تنها قرینه لفظی پیوسته از مهم‌ترین قراین برای صحت و عدم صحت تفسیر مفسران به شمار می‌آید. از نظر لغوی سیاق در معانی متعددی کاربرد دارد، از: قبیل راندن، اسلوب، روش، طریقه فن تحریر محاسبات به روش قدیم؛ و سیاق کلام را به اسلوب سخن و طرز جمع‌بندی معنا کرده‌اند و از نظر اصطلاحی مقصود از سیاق هر گونه دلیل دیگری است که به الفاظ و عباراتی که قصد فهم آن را داریم پیوند خورده است. خواه از مقوله الفاظ باشد مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد و خواه قرینه حالی باشد مانند اوضاع و احوال و شرایطی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث نوعی روشنگری دارد (صدر، ص ۱۰۳).

در حقیقت اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای کلمات و مفاد جملات یکی از اصول عقلایی محاوره است و دانشمندان و علما در اهمیت آن سخن‌ها بسیار گفته‌اند.

انواع سیاق

سیاق خود به انواع مختلفی تقسیم می‌شود. سیاق کلمات، سیاق جملات و سیاق آیات. در پی هم آمدن کلمه‌ها در ضمن یک جمله پدید آورنده سیاق کلمات است. به عنوان مثال در آیه کریمه «مالک یوم الدین» در واژه دین بر اثر سیاقی که از اضافه شدن مالک به یوم و یوم به دین برای آن به وجود آمده در معنای جزا، ظهور پیدا کرده است و حال آنکه اگر به تنهایی ذکر شود، ظهوری در این معنا ندارد. گاهی نیز در پی هم آمدن جمله‌هایی که راجع به یک موضوع در یک مجلس بیان می‌شود نوع دیگر سیاق یعنی سیاق

جملات را به وجود می آورد و در خصوص قرآن صرف نظر از توالی کلمات و جملات گاهی از پی هم آمدن آیات به دست می آید که سیاق آیات نامیده می شود. برخی از آیات قرآن کریم مانند آیه شریفه «مدها متان» تنها یک واژه اند و لذا سیاق آیاتی که کمتر از یک جمله اند و به همراه کلمات پسین و پیشین یک جمله را تشکیل می دهند. در حکم سیاق کلمات هستند، اما آن دسته آیات که یک جمله یا بیش از یک جمله اند سیاق آنها در حکم سیاق جمله هاست. آیات دیگر قرآنی و روایات از قراین ناپیوسته کلام اند و به عنوان مهم ترین قراین فهم در تفسیر آیات نقش دارند (بابایی، ص ۱۲۸ و ۱۲۷).

معنای لغوی نظر و رؤیت

نظر در لغت، گرداندن حدقه چشم به سمت چیزی است همچنین به معنای تدبر و تأمل و دقت است. گاهی مراد، شناخت بعد از تأمل و تفکر است. ابن فارس اصل در نظر را، تأمل و بررسی در شیء می داند که توسعه معنایی یافته است، همچنین نظر به معنای انتظار آمده است. نظرگاهی نیز در معنای مهلت خواستن بکار می رود (ابن منظور، ریشه کلمه- ابن فارس، ریشه کلمه- فراهیدی، ریشه کلمه- مصطفوی، ریشه کلمه- راغب، ریشه کلمه).

رأی در لغت به معنای نظر و دیدن با انواع وسیله است اعم از چشم، بصیرت، قلب، عقل نظری و قوای متخیله بنابراین شامل شهود روحانی و رؤیت در خواب نیز می شود. مفهوم علم و ظن و تدبر و تعقل و غیره از آثار رؤیت است (ابن فارس، ریشه کلمه- ابن منظور، ریشه کلمه- فراهیدی، ریشه کلمه- راغب، ریشه کلمه).

رؤیت خدا از دیدگاه علامه حلی و فضل ابن روز بهان

علامه حلی برای تحقق رؤیت شرایط هشت گانه ای را بیان می کند: وی می گوید که برای تحقق دیدار هشت شرط لازم است، اول اینکه جسم مرئی بسیار دور نباشد؛ دوم اینکه بسیار نزدیک نباشد؛ سوم اینکه میان بیننده و آن حاجبی وجود نداشته باشد؛ چهارم اینکه بسیار کوچک و خرد نباشد؛ پنجم اینکه مقابل و یا در حکم مقابل باشد چنانچه در آینه این گونه است؛ ششم اینکه مرئی روشن باشد یا پرتویی از جایی دیگر بر او افتاده باشد؛ هفتم آنکه مرئی شفاف نباشد

یعنی با روشنایی، رنگ نیز داشته باشد و بالاخره هشتم اینکه بیننده قصد دیدن داشته باشد. او به نمایندگی از شیعه امامیه و همچنین معتزله معتقد است پس از حصول شرایط، دیدن واجب می-شود و از آنجا که خدا جسم نمی باشد شرایط رؤیت با چشم در باره خداوند محقق نمی گردد، در نتیجه رؤیت خدای تعالی با چشم محال است (حسینی مرعشی، ص ۹۲). اما فضل ابن روزبهان مشروطیت امور هشت گانه بر تحقق رؤیت با چشم به طور کلی بر هر چیز را نپذیرفته است؛ چرا که معتقد است: هر چیزی به اراده فاعل مختار (حق تعالی) و عمومیت قدرتش امکان پذیر است. بر این اساس تحقق رؤیت حتی زمانی که تمامی شرایط آن وجود داشته باشد واجب نیست و بالعکس تحقق رؤیت زمانی که تمامی شرایطش وجود نداشته باشد امکان پذیر است. لذا روزبهان به نمایندگی از اشاعره معتقد است اگر چه خداوند مجرد است و از لوازم جسمانیت برخوردار نمی باشد با این وجود، دیدن وی با چشم ممکن است. ایشان می-گویند که مراد از رؤیت، انکشاف تام و علم مخصوصی است و خداوند در آخرت بر بندگان مؤمن منکشف می شود. شیخ اشعری می گوید: نظر شیعه امامیه و اشاعره در مورد رؤیت خدای تعالی یکسان است، زیرا هر دو معتقدند مراد از رؤیت خدا علم تام و انکشاف کامل و تنها اختلاف ایشان در محل حصول این رؤیت است، چرا که شیعه امامیه رؤیت را از دریچه قلب ممکن می دانند (همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

عدلیه یعنی دو فرقه (شیعه امامیه و معتزله) و اشاعره هر کدام در بحث رؤیت خدای تعالی به آیه ۱۴۳/اعراف استناد جسته اند. در این بخش به بیان اهم نظراتی که در باب رؤیت خدای تعالی در استناد به آیه مذکور از زبان علامه حلی و قاضی مرعشی به نمایندگی از عدلیه و فضل بن روزبهان به نمایندگی از اشاعره بیان شده است، پرداخته و سپس سیاق آیه استنادی بررسی می گردد و در پایان به تحلیل نظرات هر کدام پرداخته می شود، تا ضمن بیان آراء، و بررسی سیاق آن مشخص گردد آیا این سه مفسر کلامی در ارائه نظرات خویش به نقش و جایگاه سیاق آیه مربوطه عنایت داشته اند یا نظرات ایشان صرفاً از دیدگاه های کلامی ایشان نشأت گرفته است.

و لما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظرالى
الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين
اعراف/١٤٣).

نظر علامه حلی

وی می گوید: رؤیت با چشم مشروط به شرایط هشتگانه‌ای است که تنها در مورد اجسام جاری
می‌شود و از آنجا که خداوند جسم نیست و خصوصیات اجسام را دارا نمی‌باشد در نتیجه رؤیت
وی با چشم ناممکن است. و لن موجود در «لن ترانی» افادهٔ ابدیت در دنیا و آخرت می‌کند،
بدین معنا که خدای تعالی نه در دنیا و نه در آخرت قابل رؤیت با چشم نیست، چرا که هنگامی-
که رؤیت خداوند با چشم در حق موسی ناممکن باشد به طریق اولی در حق غیر موسی نیز ناممکن می‌باشد. در آیه‌ای دیگر آمده است: «فقد سالوا
موسی اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم» (نساء/١٥٣) قوم موسی به
واسطهٔ درخواست رؤیت جسمانی مستحق مذمت شده و ظالم خوانده شدند و این آیه محکم بر
این حقیقت دلالت می‌کند که به واسطهٔ این ظلم دچار عذاب صاعقه شدند. عقل و نقل بر این
توافق دارند ولی اشاعره برخلاف آنرا گفتند و ضرورت چنین حکمی را نفی کردند و چگونه
قرآن با علم نظری و اخبار مخالفت داشته باشد (حسینی مرعشی، ص ١٢٨).

نظر فضل بن روزبهان

اشاعره معتقدند که خدای تعالی اگر چه از مکان و حیز و از لوازم جسمانیت مجرد است با
وجود این، رؤیت خداوند جایز و مراد از رؤیت انکشاف تام و علم مخصوص است که از
دریچهٔ چشم صورت می‌گیرد ایشان به آیه (اعراف/١٤٣) استناد جسته‌اند و می‌گویند حضرت
موسی از خدا خواست تا بر وی نمایان شود و اگر ممکن نبود، موسی از خدا چنین درخواستی
نمی‌نمود. فضل ابن روزبهان با وجود اعتقادات اشعری معتقد است «لن» موجود در لن ترانی،
تنها افادهٔ ابدیت در دنیا دارد و به معنای ابدیتی که زمان آخرت را نیز دربرگیرد، نیست. با این
اوصاف مراد از «لن ترانی» نفی رؤیت خدای تعالی در زمان زندگی دنیوی است و این مسئله
منافاتی با رؤیت خدای تعالی با چشم توسط حضرت موسی (ع) در آخرت ندارد. نفی ابدیت در
دنیا از عرف فهمیده می‌شود، زیرا اگر کسی بگوید هرگز با تو حرف نمی‌زنم، مراد مدت حیات

شخص است نه ابدیتی که آخرت را شامل شود پس لن ترانی مربوط به دنیاست و منافات با رؤیت موسی در آخرت ندارد. روزبهان برای اثبات اینکه لن در قرآن همواره به ابدیت در دنیا و آخرت اشاره ندارد به آیه ذیل استناد می‌کند: قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين و لن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم و الله عليهم بالظالمين»

(بقره/۹۶-۹۵) لن در این آیه برای یهودیان نفی ابدیتی را افاده می‌کند که مراد ظرف حیات دنیوی است مبنی بر اینکه ایشان هرگز در این دنیا آرزوی مرگ نمی‌کنند و این مسئله منافاتی با آرزوی مرگ از جانب ایشان در آخرت ندارد (همان، ص ۱۳۱).

نظر قاضی مرعشی

اشاعره معنای لن را برای تأکید دانستند و ابدیت آن را در نظر نداشتند. این معنا مردود است زیرا تأکید در اینجا به صورت مجازی به کار رفته است و ذهن هنگام بیان اطلاق لفظ لن ترانی معنای نفی رؤیت خدا در آینده را به طور مطلق می‌فهمد، زیرا اگر رؤیت در آینده جایز باشد، نیاز به مخصص دارد و حال آنکه آیه خالی از مخصص است و اگر اشاعره پنداشته‌اند که آیه شریفه «وجوه یومئذ ناظره، الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۳-۲۲) - مخصص آیه ۱۴۳/عراف است دچار توهم گشته‌اند به دلیل اینکه نظر فقط به معنای رؤیت استعمال نشده است، زیرا ممکن است رؤیتی محقق نشود، اما نظر صورت گیرد نظیر عبارت: «نظرت الی الهلال فلم اراه» و گاهی رؤیت وجود دارد ولی نظر نیست در مورد خداوند گفته می‌شود: «راء» نه ناظر و آنچه گفته‌اند «نظر» زمانی که با «الی» مقارن گردد در معنای رؤیت ظهور پیدا می‌کند، مردود است با آیه «و تریهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون» (اعراف/۱۹۸) به هر حال نفی ادراک در آیه ۱۴۳ / اعراف به صورت مطلق در بیشتر اوقات به سمت مستقبل می‌رود یعنی حرف لن نشانه مستقبل است. دلالت لن بر نفی ابد به دلیل مطلق بودن است نه به دلیل دلالت حرف نفی «لن» که در آیه آمده است؛ علاوه بر اینکه ابدیت لن از جانب علمای لغت نیز ثابت شده و اگر دلیلی برخلاف اصل باشد نظیر آیه «لن ابرح الارض حتی یاذن لی» (یوسف/۸۰) عدول از معنای ابدیت لن و حمل بر معنای تأکید به خاطر نوعی مبالغه‌گویی است. اشاعره که گفتند عرف، تأیید لن را در مدت حیات دنیوی می‌رساند، این به

خاطر آن است که متکلم و مخاطب بشری هر دو فناپذیرند در حالی که خداوند متکلم حی ابدی باقی سرمدی است.

از طرفی دیگر عقاب و عتاب موجود در دو آیه ۱۴۳/اعراف و ۱۵۳/نساء به خاطر طلب رؤیت است و کسی که تأمل کند، می‌فهمد که اگر رؤیت ممکن بود، خداوند با صاعقه، بنی اسرائیل را عذاب نمی‌کرد زیرا خداوند راضی به عذاب افرادی نمی‌شود که ایمانشان را به امر ممکنی مشروط کردند و آنان را به وجه مناسب خیر می‌داد که فعلاً امکان پذیر نیست (حسینی مرعشی، ص ۱۳۹-۱۳۷).

سیاق و تفسیر آیه ۱۴۳/اعراف

سیاق موضوعی آیه، دلالت بر داستان رفتن حضرت موسی به میقات پروردگار دارد. ایشان پس از ورود به میقات و رسیدن به مقام کلیم الهی از خدای تعالی طلب رؤیت نمود، اما با پاسخی منفی از سوی خداوند روبه‌رو می‌شود. خداوند برای عدم استطاعت موسی در درک رؤیت خدا و تجلی او، در جواب درخواستش فرمود به کوه بنگر و اگر کوه توان تجلی مرا داشت تو نیز توان رؤیت مرا خواهی داشت با تجلی خدا بر کوه و متلاشی شدن آن موسی در همان لحظه از هوش رفت و زمانی که به هوش آمد از این درخواست بی‌موقع خویش زبان به توبه گشود.

در ارتباط با درخواست موسی مبنی بر رؤیت حق تعالی، مفسران نظرات مختلفی ارائه کردند؛ ۱. مراد از رؤیت خدای تعالی، رؤیت جسمانی است. جمهور می‌گویند موسی برای خود درخواست رؤیت نمود بلکه برای قومش تقاضای رؤیت کرد، زیرا آنان می‌گفتند تا خدا را آشکارا ننگریم به تو ایمان نمی‌آوریم (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۲؛ بحرانی، ص ۱). ۲. مراد از رؤیت دیدن با چشم نیست و درخواست رؤیت خداوند این بوده که خداوند را در قالب جسمانی ببیند، زیرا برای کسی که نسبت به مسئله عدم امکان رؤیت جسمانی جاهل است علم به توحید ممکن نیست، بلکه حضرت موسی می‌خواسته خداوند پاره‌ای از نشانه‌های آخرت را به او نشان دهد تا معرفتش کامل شود و شک و تردیدها از بین رود (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۲).

۳. مراد از رؤیت ارائه است یعنی تجلی و ظهور پروردگار که مقدم بر نظر است به عبارت دیگر ملزوم ارائه شده در حالی که لازم اراده شده است، یعنی به من توانایی رؤیت بده یا اینکه برای

من متجلی شو تا تو را بینم. تجلی برای روح است در مقام قلب و دل، زیرا جسم لیاقت تجلی ندارد (جوادی آملی، ص ۲۶۳؛ آلوسی، ص ۹، ۴۵؛ بروسوی، ص ۲۳۲؛ زمخشری، ص ۱۵۴) پس مراد از رؤیت، رؤیت به دل و معرفت و ادراک و مشاهده باطنی و یک شاهد کامل روحی است (عاملی، ص ۲۲۴؛ طیب، ص ۴۴۹؛ مکارم، ص ۴۴۹).

۴. مراد از رؤیت، درخواست علم ضروری به معنای علم حضوری است (جرجانی، ص ۲۴۳؛ طباطبایی، ص ۲۳۸؛ امین اصفهانی، ص ۲۸۴؛ بروجردی، ص ۱۹۱؛ طوسی، ص ۵۳۳؛ رازی، ص ۳۸۶) این معنا با معنای قبلی زیاد متفاوت نیست ولی از نظر تعبیر به علم حضوری جداگانه است.

در بررسی آیه مذکور نکات مهمی قابل توجه است. نخست اینکه معنای رؤیت درخواستی موسی چیست؟ دوم اینکه نفی «لن ترانی» ناظر بر چه رؤیتی است؟ برخی از مفسران به ویژه مفسران اهل سنت رؤیت را جسمی گرفتند و نفی آن را محصور در دنیا کردند و اغلب مفسران شیعه نفی رؤیت جسمی را در دنیا و آخرت قرار دادند. برخی دیگر رؤیت را، قلبی و شهودی و علم ضروری از نوع حضوری دانستند: انکشاف تامی که فوق آن تصور نشود و بر اساس سیاق آیات، موطن آنرا در قیامت دانستند اما تفاسیر عرفانی آنرا در دنیا هم ممکن می‌دانند یعنی تا زمانی که موسی از من وجودی خویش فارغ نشود و هوش ظاهری از جسم او رخت برنکند و به

مقام	وحدت	شهود	نرسد،
------	------	------	-------

خدا را نخواهد دید اما در صورت فنا و مقام وحدت شهود امکان رؤیت فراهم است (طباطبائی، ص ۲۳۸؛ میدی، ص ۷۲۵؛ گنابادی، ص ۲۰۴؛ امین اصفهانی، ص ۲۸۴؛ نجم‌الدین رازی، ص ۳۰۶-۳۰۵؛ الله وردیخانی، ص ۴۲).

ادراک در معنای رؤیت مراتب مختلفی دارد: مرتبه اول ادراک با چشم است که رؤیت نامیده می‌شود و مرتبه بعد آن ادراک با خیال است که تخیل نام دارد و مرتبه سوم ادراک با چشم مثالی در خواب است که رؤیا نام دارد و مرتبه دیگر ادراک با چشم مثالی به سبب کشف صوری در عالم مثال است که این مرتبه کشف صوری و مشهود نامیده می‌شود. مرتبه بالاتر از این مراتب نیز وجود دارد تا آنجا که آدمی را از ماده و حجاب‌های آن رهایی بخشیده و به مجردات می‌رساند و مدرکات عقلی مجرد از ماده را به وجود می‌آورد در این صورت ادراک او شدیدترین ادراکی است که علم عیانی است و به آن رؤیت می‌گویند و آن انکشاف تام است

که مافوقش انکشافی نیست. در این احاطه به عالم عینی استعداد شهود حق تعالی را به واسطه اسباب الهی پیدا می‌کند که عبد در آن اختیاری ندارد (گنابادی، ص ۲۰۴).

در سیاق کلمات و جملات آیه شریفه که از قرائن پیوسته سیاق به‌شمار می‌آید، مراد از رؤیت در درخواست موسی مشخص می‌شود. خداوند در ابتدای این آیه می‌فرماید "و لما جاء موسی لمیقتنا و کلمه ربه" زمانی که موسی به میقات آمد و پروردگارش با او سخن گفت؛ در حقیقت میقات جایگاه تکلم خداوند با موسی بدون واسطه ملک بود که بدین ترتیب موسی - کلیم‌الله شد در این گفتگو موسی از پروردگارش خواست تا به وی علم حضوری ارزانی دارد چرا که خداوند علم نظری خویش را که شناخت از طریق آیات و نشانه‌هاست به او اعطا نموده بود به این معنا که موسی آن‌چنان شناختی به حق تعالی داشت که شایستگی مقام رسالت کلیم - الهی را کسب نموده بود پس معلوم می‌شود تقاضای رؤیت خداوند دلالت بر علمی برتر از علوم نظری و عقلی و حصولی دارد که قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراتب علم است و تعبیر رؤیت به خاطر مبالغه در روشنی و قطعیت آن است طوری که به هر علم ضروری از میان علوم بشری رؤیت نمی‌گویند مثلاً علم به دانستن وجود شخصی به نام ابراهیم (ع) (طباطبائی، ص ۲۴۰).

در میان معلومات، هنگامی که از علمی تعبیر به رؤیت می‌شود که بین شخص و آن چیز فاصله نباشد مثل علم انسان به خودش موسی می‌خواست از طریق رؤیت که همان کمال علم حضوری است به خدا علم یابد و قطعاً غرض موسی از دیدن، غیر از این دیدن بصری بود. در ادامه خداوند می‌فرماید «ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترنی»، خداوند تحقق رؤیت خویش را بر امر محالی یعنی استقرار کوه بعد از تجلی مشروط می‌کند تا بدین وسیله عدم امکان رؤیت و عدم استطاعت موسی را برای تجلی خدا آشکارا نشان دهد. تجلی خدای تعالی بر کوه، منجر به خرد شدن کوه شد و استقرار نیافت یعنی اگر دیدن خدا ممکن بود، کوه پا برجا می‌ماند و امکان داشت که موسی خدا را ببیند در حالی که کوه خرد شد و تاب تجلی خدا را نیافت. ظهور و تجلی خدا بر کوه مانند ظهور و تجلی خدا بر موسی است یعنی اگر با چنین احوالات موسی، خدا بر موسی نیز تجلی می‌کرد اثری از او نمی‌ماند. پس از اینکه خدا به کوه تجلی نمود و در مقابل دیدگان موسی به ذراتی از خاک مبدل گردید موسی نه به‌خاطر آن صحنه هولناک از هوش رفت زیرا وی نظیر این موارد، در غرق شدن فرعون و یا تبدیل عصا به اژدها و غیر آن بسیار دیده بود، بلکه وی صحنه قهر الهی را در مقابل درخواستش مشاهده نمود،

از این جهت بود، زمانی که موسی به هوش آمد، از درخواست بی موقع خویش، مبنی بر طلب دریافت علم حضوری خداوند در این دنیا، زبان به استغفار نمود (طوسی، ص ۵۳۳).
در ادامه آیه شریفه فرمود: «فلما افاق قال سبحنک تبت الیک و انا اول المسلمین» و خداوند با تجلی اش در کوه، موسی را به اشتباهش واقف نمود و به عنایت الهی خود، او را عملاً تعلیم داد و به او فهماند که تقاضای ناممکنی کرده است. این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده در روز قیامت برای بندگان صالح دست می دهد. چنانکه در قرآن آمده است «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۲) (مصطفوی، ص ۱۶۵). ابوالقاسم بلخی نیز از طرفداران این نظریه معتقد است که خداوند به حضرت موسی بیان داشت که این موضوع در دنیا رخ نمی دهد (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۳).

حصول رؤیتی به این معنا در آخرت در روایات منقول از امام علی و امام رضا در تفاسیر موجود است. در کتاب التوحید به سند خود از امام علی (ع) روایت کرده است که در ضمن حدیثی فرمود: «لن ترانی یعنی تو در دنیا مرا نخواهی دید تا آنکه بمیری، وقتی مردی در آخرت مرا خواهی دید و لکن اگر میل داری در همین دنیا مرا ببینی نگاه کن به کوه و به دنبال تجلی خدا بر کوه، کوه متلاشی شد و موسی بی هوش افتاد سپس خدا او را زنده نمود و موسی خدا را تسبیح نمود و گفت: من اول کسی هستم که ایمان آورده که خدا قابل رؤیت نیست» (فیض کاشانی، ص ۲۳۳).

تحلیل نظر علامه حلی

متکلمان شیعه معتقدند که خدای تعالی را با چشم نمی توان دید، زیرا او جسم نیست و خصوصیات اجسام بروی جاری نمی شود، لذا به تبع آن شرایطی که برای تحقق رؤیت در نظر گرفته شده رؤیت جسمانی تنها مربوط به اجسام می شود. این متکلمان وارد دیگر مباحث رؤیت یعنی رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند نمی شوند و به این حد یعنی عدم امکان رؤیت خداوند با چشم در این دنیا و نیز در آخرت، بسنده می کنند. بر این اساس اگر چه نظر علامه حلی با تکیه بر دلیل عقلی عدم امکان رؤیت خداوند با چشم در دنیا و آخرت، از مبنای صحیحی برخوردار است، اما چنانچه در سیاق آیه ۱۴۳/اعراف گذشت، مراد از درخواست رؤیت نه رؤیتی جسمانی و دیدن با چشم بلکه رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند بوده است و

این درخواست از سوی خود حضرت موسی صورت گرفته است و استغفار موسی به خاطر عدم وقت‌شناسی وی در طلب این درخواست عظیم بوده است چرا که شخصی مانند حضرت موسی از آنجا که در جایگاه پیامبری قرار دارد از محال بودن رؤیت خداوند با چشم مطلع است و چنین درخواست سخیفی از ارباب خویش نمی‌نماید تا به دنبال آن استغفار نماید. لذا مراد از رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است

(طباطبائی، ص ۲۴۰). بنابراین می‌توان گفت ظاهراً رؤیت بدین معنا سبب می‌شود مراد از «لن» در «لن ترانی» در رابطه با دنیا باشد، چرا که مادامی که انسان در قید حیات دنیوی است و سرگرم اداره جسم و تن خویش و برآوردن حوایج ضروری، هرگز به چنین تشریفی دست نمی‌یابد و می‌گوید: تو ای موسی هرگز توانایی دریافت علم حضوری مرا در دنیا نداری، مگر اینکه بمیری و به ملاقات من درآیی، از خودی و من بودن درآیی تا نوعی از تجلی خدا را دریابی.

از طرف دیگر در عربی افعالی وجود دارند که به نام افعال قلوب معروفند از جمله اینها واژه «رای» می‌باشد که گاه با گرفتن دو مفعول و حتی سه مفعول بر معنایی غیر از دیدن با چشم یعنی دانستن و فهمیدن به کار می‌رود. بنابراین روشن است که رؤیت محصور در چشم نمی‌شود. در آیاتی از قرآن نیز رؤیت در معنای علم ظهور پیدا کرده است که به آنها اشاره می‌شود. البته ناگفته نماند مراد از رؤیت در این آیات استنادی علم حصولی است، اما مراد از رؤیت در آیه ۱۱۴۳/اعراف چنانچه در سیاق آیه گذشت علم حضوری خدای تعالی است اما وجه ارتباط و اشتراک آیه شریفه با آیات استنادی در نشان دادن این مطلب است که «رأی» تنها در معنای دیدن با چشم نمی‌باشد و گاه در معنای علم و دانستن اعم از علم حصولی و یا علم حضوری استعمال می‌شود. آیات استنادی در معنای علم حصولی از این قبیل‌اند:

آیه: الم ترکیف فعل ربك باصحاب الفیل (۱/فیل) و (اولم یرالانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصیم مبین، آیه (۷۷/یس) افراء یتم ما تحرثون، (۶۳/واقعہ). اولم یرالذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا ففتقنهما و جعلنا من الماء کل شی حی افلا یؤمنون (۳۰/انبیاء)، آیه فسیرالله عملکم و رسوله و المومنین (۸۴/توبه) که آیه اخیر معنای رأی را در معنای علم

حضور می‌رساند چرا که علم خداوند بر اعمال انسان‌ها قطعاً علم حصولی نیست. رؤیت خداوند در آیه شریفه آگاهی وی بر حقیقت اعمال بندگانش است. علامه حلی برای مقابله با اشاعره و فضل بن روزبهان و در جهت محکوم کردن عقاید ایشان، که رؤیت جسمانی خداوند را در دنیا محال و در آخرت اثبات می‌نمودند، این نوع رؤیت را هم در دنیا و هم در آخرت نفی نموده است و مراد از لن را نفی در دنیا و آخرت می‌داند در حالی - که قرینه‌ای بر جسمانی بودن رؤیت در آیه وجود ندارد و اگر علامه حلی نفی رؤیت جسمانی می‌کند بر اساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات قرآن است و استناد ایشان به آیه ۱۵۳/نساء مبنی بر درخواست رؤیت جسمانی خدا از جانب قوم موسی ارتباطی با سیاق آیه ۱۴۳/اعراف که درخواست موسی بر رؤیت قلبی است ندارد. در نتیجه معلوم می‌شود نفی رؤیت جسمانی در دنیا و آخرت از جانب وی فقط بر اساس دیدگاه کلامی وی و در تقابل با اشاعره بیان شده است.

تحلیل نظر فضل بن روزبهان

اولین اشکالی که بر نظر فضل ابن روزبهان در بیان اعتقاد اشاعره وارد است این است که ایشان معتقدند: اگر چه خصوصیات اجسام در باره خدای تعالی جاری نیست اما رؤیت خداوند با چشم امکان‌پذیر است، در پاسخ به اعتقاد اشاعره باید گفت: رؤیت دارای معنای مشهوری است که همان دیدن با چشم است؛ در این صورت باید جهتی باشد و برای رایی حاسه‌ای، تا آن رؤیت محقق گردد. حال آنکه خدا جهتی ندارد تا در مقابل دیدگان قرار گیرد، اما اگر رؤیت بر معنای دیگری اطلاق گردد یعنی انکشاف تام و علم حضوری و با توجه به اینکه خدا مادی و محسوس نیست قطعی و مسلم است که از دریچه چشم صورت نمی‌گیرد (حسینی مرعشی، ص ۱۲۳).

ظاهراً گفتار فضل ابن روزبهان مبنی بر درخواست موسی از برای رؤیت جسمانی خدا، با سیاق آیه ۱۴۳/اعراف و با سیاق آیاتی که مربوط به ادراک انبیاست و با بافت کلی مفاهیم قرآن سازگاری ندارد زیرا چنین درخواستی لایق شخصی مثل حضرت موسی با این همه زمینه درخشان در دریافت عنایات الهی نیست.

از طرفی رؤیت شهودی پروردگار و تجلی او در آخرت امکان‌پذیر است خدای تعالی تحقق رؤیت را بر استقرار کوه بعد از تجلی خدا بر او معلق می‌سازد و این خود دلیل آشکار بر عدم امکان رؤیت می‌باشد عدم استقرار کوه در مکان خود، نشان می‌دهد مادامی که موسی در این حیات دنیوی است، هرگز به علم حضوری خدا دست نخواهد یافت و این درخواست سنگینی است که در این نشأ دنیایی تحقق‌پذیر نخواهد بود. توبه موسی و استغفار وی علتی جز طلب بی‌موقع وی در دریافت علم حضوری خداوند ندارد چرا که اگر مراد دیدن با چشم بود چنانچه ذکر شد معنا نداشت مقام شامخ پیامبری از عدم امکان این امر ساده مطلع نباشد تا به واسطه این درخواست جاهلانه در پیشگاه خداوند زبان به استغفار گشاید (طباطبائی، ص ۲۳۸).

فضل ابن روزبهان «لن» موجود در «لن ترانی» را ابدیتی می‌داند که تنها ظرف حیات دنیوی را برای رؤیت جسمانی نفی کرده و شامل رؤیت جسمانی در آخرت نمی‌شود و برای اثبات ادعای خویش به آیه (۹۵ و ۹۶/ بقره) استدلال ورزیده است و بیان می‌دارد که «لن» موجود در «لن ترانی» بمانند لن در «لن یتمنوه ابداً» ابدیتی است که تنها ظرف حیات دنیوی را فرا می‌گیرد. آنچه این دو آیه را از یکدیگر تفکیک می‌کند و باعث مردود شمردن استناد فضل ابن روزبهان به آن می‌گردد این است که آیه «۹۵ و ۹۶/ بقره» اولاً مربوط به اعمال دنیوی یهودیان بوده که اساساً در ظرف حیات دنیا صورت می‌گیرد نه آخرت، زیرا در تفاسیر ذیل آیه شریفه آمده است مراد از «ما قدمت ایدیهم» در ادامه آیه، اعمال یهودیان است که معاصی و نافرمانی‌ها، زشتی‌ها و تکذیب کتاب آسمانی و پیامبر خدا را شامل می‌شود. تمامی اینها مواردی است که در حیطه این حیات دنیایی صورت می‌گیرد (رازی، ص ۳۸۷). ایشان هرگز آرزوی مرگ در دنیا نمی‌کنند زیرا در بواطن خویش بر مسئله کاذب بودن ادعاهایشان واقف‌اند و از اعمال زشت خویش باخبرند پس چرا آرزوی مرگ کنند که نه تنها بهشت‌برین در انتظار ایشان نیست بلکه عقوبت سختی نیز دامنگیرشان خواهد شد. با دقت در سیاق آیه مذکور مشخص می‌شود که وجود قرینه در آیه شریفه «لن یتمنوه ابداً» و قرائنی که حکایت از وجود آنها در ظرف حیات دنیوی دارد سبب مقید ساختن آیه شریفه شده است این در حالی است که در سیاق آیه ۱۴۳/ اعراف مراد از رؤیت، تجلی است که ظرف آن حیات اخروی است یعنی آیه، لفظی آشکار بر رؤیت جسمانی و یا عدم آن ندارد از این اطلاق، روزبهان جسمانی بودن رؤیت و نفی آن را در

دنیا و اثبات آن را در آخرت استفاده کرده و استناد به آیه ۹۵ و ۹۶ بقره نموده که مربوط به قضایای دنیوی است و تماماً از نظر سیاق مربوط به دنیاست و در آنها قرآنی دال بر این مطلب وجود دارد. بنابراین این آیه تفاوت ماهوی با آیه ۱۴۳/اعراف دارد. مسئله رؤیت در آیه ۱۴۳/اعراف هیچ قید و قرینه یا لفظی آشکار مبنی بر رؤیت جسمانی و نفی آن در دنیا و اثبات آن در آخرت ندارد و از سیاق آیات مربوط به خدا و ذات و صفات او و مقام انبیا و سیاق لغوی کلمه رؤیت که رؤیت شهودی و قلبی را در کنار رؤیت جسمی شامل می‌شود و اندک‌کوکوه بعد از تجلی، مفهوم تجلی و علم حضوری از برای رؤیت درخواستی موسی دانسته می‌شود که دنیا ظرف آن نیست. لذا نظر فضل ابن روزبهان با توجه به سیاق آیه و سیاق آیات دیگر قرآن که از قرائن نا پیوسته کلام است، مطابقت ندارد.

تحلیل نظر قاضی مرعشی

قاضی همانند علامه حلی در مقابله و رویایی با اشاعره و فضل ابن روزبهان که درخواست موسی را حمل بر رؤیت جسمانی کردند، نفی «لن ترانی» را به رؤیت جسمانی خدا در دنیا و آخرت تعمیم داده است. این دیدگاه کلامی امامیه است، اما اینکه رؤیت درخواستی موسی در آیه مزبور همین رؤیت جسمانی باشد با توجه به توضیحاتی که در تحلیل دو نظر سابق آمده، به هیچ وجه صحیح نیست.

به نظر می‌رسد قاضی برای محکوم کردن اشاعره و روزبهان سعی در آوردن دلایل بیشتری دارد تا آنجا که نفی لن در آیه را غالباً برای مستقبل می‌داند و می‌گوید: در بیشتر اوقات نفی لن به سمت مستقبل می‌رود بنابراین به دلیل مطلق بودن لن، نفی ابد را می‌رساند نه به دلالت حرف نفی بودنش؛ علاوه بر اینکه ابدیت لن از گفته‌های علمای لغت ثابت شده است. قاضی تلاش دارد که اشاعره را محکوم کند از این رو معنای لغوی نفی لن را به سمت مستقبل و بالتبع آخرت می‌برد و تا آنجا می‌رود که همانند اشاعره رؤیت مذکور در آیه را جسمانی گرفته و تنها تفاوتش با آنان در این است که مفهوم رؤیت جسمانی را در آخرت نیز نفی می‌کند برخلاف اشاعره که آن را در آخرت جایز می‌دانند و حال آنکه سیاق آیه، مربوط به تجلی و علم ضروری از نوع حضوری است نه رؤیت جسمانی و این پرسش از این علمای شیعه قابل طرح است که به چه دلیلی رؤیت مذکور را جسمانی گرفته‌اند تا نیاز باشد نفی لن را تا

آخرت ادامه دهند؟ عدم رؤیت جسمانی خدا به دلیل آیات دیگر و دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است نه اینکه آیه مذکور مربوط به رؤیت جسمانی باشد تا بحث بر سر حرف لن شود و ابدیت در دنیا و آخرت را برای آن اثبات کرد. مرعشی مخصص دانستن آیه "وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره" (قیامت/۲۲) بر آیه ۱۴۳/اعراف که فضل ابن روزبهان ادعا کرد را صحیح نمی‌داند در حالی که آیه مذکور می‌تواند مخصص باشد ولی نه در معنای رؤیت جسمانی که اشاعره گفتند بلکه در معنای تجلی و علم حضوری همچنین در منابع لغت و تفاسیر «الی ربها ناظره» را انتظار فضل و بخشش خدا، نگاه به رحمت یا نعمت خدا معنا کردند (طوسی، ص ۱۹۷؛ طبرسی، ص ۳۹۷؛ مصطفوی، ص ۱۶۵؛ شبر، ص ۵۷۸؛ قمی، ص ۳۹۷). به هر حال معنای علم حضوری که به نحوه‌ای از شعور که از راه چشم یا فکر و استخدام دلیل نباشد، با آیه مذکور منافاتی ندارد.

نتیجه

سیاق، جایگاه ویژه‌ای در بیان آیات دارد که هرگاه از آن غفلت شود شایبه تفسیر به رأی در آن دیده می‌شود. اشاعره و فضل ابن روزبهان آیه را حمل بر مذهب کلامی خویش گرفته‌اند و رؤیت درخواستی موسی را جسمانی و نفی آن را فقط در دنیا می‌دانند. متکلمان شیعه نظیر علامه حلی و قاضی شوشتری در صدد ابطال دیدگاه آنان بوده و در تقابل با آنان آیه را حمل بر رؤیت جسمانی و نفی آن را در دنیا و آخرت دانستند و از این طریق رؤیت جسمانی خدا را رد کردند. شایان ذکر است حتی متکلمان شیعه وارد دیگر مباحث رؤیت یعنی رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند نمی‌شوند و به این حد یعنی عدم امکان رؤیت خدای تعالی با چشم، در دنیا و آخرت بسنده می‌کنند. بر این اساس نه تنها برخی از مفسران بلکه متکلمان نیز مراد از "لن" موجود در لن ترانی را در مورد عدم رؤیت جسمانی خدای تعالی به عنوان لن مؤکد ندانسته‌اند بلکه از باب ابدیت می‌دانند. در صورتی که با توجه به سیاق آیه باید گفت: آیه «لن ترانی» مربوط به رؤیتی جسمانی نیست تا لازم شود نفی «لن ترانی» به مستقبل و قیامت ادامه پیدا کند، بلکه طلب علم حضوری خدای تعالی است و لذا لن در اینجا لن ابدیتی نیست و این می‌تواند برای موسی که بنده صالح خداوند است در زمانی که از این جسم و متعلقات آن خارج شود صورت گیرد، زیرا چنین درخواستی (یعنی طلب رؤیت با چشم) لایق شخصی مثل حضرت موسی با این همه زمینه

درخشان در دریافت عنایات الهی نبوده است. از طرفی دیگر مشروط گشتن رؤیت خدا بر استقرار کوه با وجود تجلی خدا بر آن می‌رساند که موسی این تجلی را هم در دنیا نخواهد داشت و بر اساس این معنا، یعنی طلب علم حضوری از جانب موسی، معنای توبه موسی روشن خواهد شد، زیرا اجابت درخواست او در این دنیا با توجه به اشتغال روح به تدبیر بدن امکان پذیر نبوده و طلب او بی موقع بوده است. در واژگان عربی و آیاتی از قرآن هم اگر چه الفاظی دال بر رؤیت به کار رفته است، اما در معنای علم و دانستن است که معنای رؤیت جسمانی را ندارد.

آیه استنادی فضل ابن روزبهان (بقره ۹۶/۹۵) تفاوتی ماهوی با آیه شریفه لن ترانی داشته چرا که آیه «ولن یتمنوه ابدًا» دارای قرینه‌ای است که حکایت از قضیه دنیوی دارد، اما در آیه لن ترانی قیدی آشکار برای رؤیت جسمانی در آخرت و نفی آن در دنیا وجود ندارد. این در حالی است که در سیاق کلمات آیه (۱۴۳/عراف) قرائنی دال بر مقید کردن آن وجود ندارد و لذا آیه به صورت مطلق بیان گشته است و اگر فضل بن روزبهان می‌خواست از آیه رؤیت جسمانی را در آخرت برداشت کند، باید به دلیل سیاقی استناد می‌ورزید در حالی که چنین دلیلی نیز وجود ندارد. علامه حلی و قاضی شوشتری در نقد گفتار اشاعره و روزبهان درصدد اثبات عدم رؤیت جسمانی خدا در دنیا و آخرت بودند و تا اندازه‌ای از سیاق آیه غفلت ورزیدند زیرا رؤیت مذکور در آیه را ابتدا همانند اشاعره جسمانی پنداشته و در نتیجه معنای نفی «لن» موجود در آیه را به آخرت نیز تسری دادند.

در آخر ذکر این نکته ضروری است که در مورد رؤیت حق تعالی نظر دیگری نیز برگرفته از نظریه عارفان وجود دارد که طبق آن رؤیت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت امکان پذیر است مشروط بر اینکه به واسطه طی مراحل عرفانی سیر انسان به سوی خداوند، انسان به مقام فنای فی الله برسد. انسان سالک می‌تواند با رسیدن به مقام فنا به اندازه سعه وجودی خود، خدا را با قلب شهود کند. موسی کلیم الله (ع) شهود کامل را طلب کرد و جواب آمد که تو آن نیستی که به این مقام بار آیی چرا که شهود قلبی کامل برای کسی میسر است که دنیا و آخرت را در نوردیده باشد، مانند پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنان (ع)، ولی حد و قدر حضرت موسی (ع) محدود بود و هنوز به این مقام برین واصل نشده بود، زیرا همان‌گونه که همه انبیا یکسان نیستند (لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض) (سوره/۵۵) و تمام رسولان نیز همسان نیستند (تلك

الرسول فضلنا بعض النبيين على بعض (بقره/ ۲۵۳)، مقام‌های معنوی مانند شهادهای قلبی نیز همتای هم نخواهند بود (جوادی آملی، ص ۲۶۶). طبق این نظر مراد از عدم امکان رؤیت خداوند از جانب موسی در آن مقطع دنیایی بوده است زیرا حد و قدر موسی در آن مقطع محدود بوده و هنوز به این مقام برین واصل نشده بود، بر اساس این معنا یعنی طلب علم شهودی از طرف خدا از جانب موسی، معنای توبه حضرت موسی، توبه از درخواست او در این مقطع زمانی دنیا بوده به این معنا که طلب او بی موقع بوده است زیرا نفی امکان رؤیت شهودی موسی از جانب خداوندگار به اقتضای شرایط روحی و زمانی وی صورت پذیرفته است، لذا مراد از لن، نه به- معنای ابدیت محض است بدین مضمون که چون موسی (ع) در آن موقع نتوانست خدا را مشاهده کند پس هیچ کس را یارای وصول به علم شهودی (حضور) خداوند نخواهد بود، بلکه علم شهودی خداوند برای کسی که به مقام فنا رسیده باشد، امکان پذیر است و لذا طبق این نظر می- توان گفت: چون حکم عقلی تخصیص بردار نیست این شهود هم در دنیا و هم در آخرت به شرط جمع شرایط ممکن است. به نظر می‌رسد نظر عرفا هم با سیاق آیات منافاتی نداشته باشد.

منابع

- آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن فارس، احمد، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد ابن ابی مکرم، لسان العرب، قرن ۷، انتشارات دارالصادر، بیروت، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
- الله وردیخانی، علی، سفر به کعبه جانان، ج ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- امین اصفهانی، مخزن العرفان، ج ۸، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- بابایی، روش شناسی تفسیر، ج ۳، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت)، تهران، ۱۳۸۷.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان، ج ۲، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- بروجردی، ابراهیم، تفسیر جامع، ج ۴، تهران، صدر، ۱۳۴۱.
- بروسوی، اسماعیل، روح البیان، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
- جرجانی، حسین، تفسیر گزیر، ج ۳، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

- جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (توحید در قرآن)، ج ۲، چ ۳، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حسینی مرعشی تستری، نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷ق.
- حلی، جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی جا، بی نا، ۱۳۱۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، مفردات، دارالعلم شامیه، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، ابوالقاسم، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- شبر، عبدالله، تفسیر شبر، ج ۱، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ق.
- صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۸، چ ۵، امیرکبیر، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۲، ۵، چ ۲، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق .
- طبری، ابن جریر، جامع البیان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی التفسیر القرآن، ج ۵، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۶. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
- عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، ج ۴، مشهد، کتابفروشی بستان، ۱۳۶۳.
- فراهیدی، حریر بن احمد، کتاب العین، چ ۲، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، دارالقرآن الکریم، (دفتر مطالعات تاریخ و معارف، ۱۴۱۵ق.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ج ۲، تفسیر الصافی، مشهد، دارالمرتضی للنشر، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی. ج ۲، قم، دارالکتاب، بی تا.
- گنابادی، سلطان محمد، بیان السعاده فی مقامات العباده، ج ۲، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۵، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار وعده الابرار، ج ۳، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
نجم الدین رازی، مرصاد العباد، ج ۸، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

