

Rereading the Referent of “*Khazā'in*” according to Philosophical Exegeses and Principles of the Transcendent Philosophy

Effatossadat Hashemi*, Alireza Kohansal**

Sayyed Mortaza Hosseini Shahrudi***

Abstract

There are Quranic verses that cannot be interpreted without rational or intellectual exegeses and merely by drawing on their *prima facie* meanings, such as those that do not square with explicit Quranic doctrines, including those in which “hands” or “face” are attributed to God. Another group of verses of a similar vein are those concerning “treasuries of Allah” (*khazā'in Allāh*). The predicament is that people tend to collect valuable things in treasuries only because they have a limited power and cannot have what they want whenever they do, but this is not true of God, because of His unlimited, unconstrained power and knowledge.

According to Quranic exegetes, there are two types of “divine treasuries”:

1. Worldly treasuries
2. Otherworldly treasuries (those of the absolute hidden world)

There are different views of the nature of “divine treasuries” proposed by exegetes of the Quran and Muslim philosophers. We begin with views propounded

* PhD student, Department of Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad,
ef.hashemii@gmail.com

** Associate professor, Department of Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad
(corresponding author), kohansal-a@um.ac.ir

*** Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad,
shahrudi@um.ac.ir.

Date received: 17/04/2022, Date of acceptance: 29/06/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

by Quranic exegetes in philosophical-theological exegeses of the Quran. Major views of this sort have been offered in the exegesis of verse 21 of Sura al-Hijr in the Quran. These views might be classified into four:

1. Rains
2. Material elements and occasions of creation
3. Divine predestinations
4. Divine knowledge

In a number of his exegetical and philosophical works, Mullā Ṣadrā has presented his account of “divine treasures.” In line with his philosophical principles, he construes divine treasures as intellectual entities; that is, as a particular stage of divine knowledge (after that of divine grace or *ināyat*), which mediates the emanation of divine blessings or grace to creatures—a stage in which the forms of everything inheres in an intellectual way. A systematic, rational rendering of Mullā Ṣadrā’s account of divine treasures requires a proper elaboration of his philosophical principles associated with divine knowledge, including the primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*), gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*), objectivity of knowledge and existence, etc.

The following are the questions we consider in this paper:

- A. How do theological exegeses of the Quran account for the notion of “divine treasures”? What problems do they face?
- B. What are Mullā Ṣadrā’s philosophical principles underlying his account of divine treasures? How does his account treat the problems faced by other accounts?
- C. What other account of divine treasures might be yielded, which is still compatible with the principles of Mullā Ṣadrā’s philosophy?

To answer these questions, we begin with a literal definition of “treasures of Allah” and then overview the accounts provided by exegetes and their problems. Next, we offer a detailed account of Mullā Ṣadrā’s philosophical principles as preliminary to a proper account of “divine treasures.”

Articles have been published about “divine treasures,” including “Divine treasures” by Muḥammad Ḥusayn Ḥishmatpūr (2005), “A critical analysis of Mullā Ṣadrā’s view of treasures in light of structural semantics” by Maḥdī Bāqirī and Aḥad Farāmarz Qarāmalikī (2018) and “A critical application of the theory of conceptual mixture in *al-Mizān*’s reading of divine treasures” again by Maḥdī Bāqirī and Aḥad Farāmarz Qarāmalikī (2017).

We conclude that, of the four accounts outlined in this paper, the first three suffer from numerous problems, and thus they fail to yield an adequate account of the Quranic notion of divine treasures. In our view, the fourth view—that is, Mullā Ṣadrā’s philosophical account—has failed to offer a full-fledged account of instances of divine treasures. Accordingly, we propounded a fourth view, which is an extension of Mullā Ṣadrā’s account. We argue how a proper, reasonable account of the notion of divine treasures can be made possible by an elaboration of Mullā Ṣadrā’s philosophical principles concerning divine knowledge and its degrees, and by drawing on characteristics of divine treasures as outlined in the Quran, particularly verse 21 of Sura al-Hijr. We show that this revised Sadraean account is immune to the objections raised against other theories. On this account, divine treasures suggest God’s knowledge of the measures of everything before its descent; that is, its creation. Moreover, on Mullā Ṣadrā’s principles, treasures are of two sorts: worldly and otherworldly, where the latter is of two kinds in turn: objective and subjective (or cognitive). Objective treasures are entities existing in imaginal (*mithāl*) and intellectual (*‘aql*) worlds, and subjective treasures are entities existing in the world of divine names and attributes. This is an “existential account of divine treasures,” which might apply to all degrees of existence and creation.

Keywords: worldly treasures of God, otherworldly treasures of God, divine knowledge, rational account, Mullā Ṣadrā.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بازخوانی مصداق «خزائن» با تکیه بر تفاسیر عقلی و مبانی حکمت متعالیه

عفت السادات هاشمی*

علیرضا کهنسال**، سیدمرتضی حسینی شاهرودی***

چکیده

در برخی از آیات قرآن کریم از واژه «خزائن» سخن به میان آمده است. مفسران در حقیقت و چیستی «خزائن» دارای وحدت نظر نبوده و اختلاف نظرهای قابل توجهی در میان ایشان به چشم می‌خورد. در تفاسیر عقلی-کلامی اعم از شیعه و اهل سنت، چهار مصداق درباره مفهوم خزائن مطرح شده است که عبارتند از «باران»، «عناصر و اسباب مادی خلقت»، «مقدورات الهی» و «علم الهی». نگارنده در نوشتار حاضر می‌کوشد تا با روشی توصیفی-تحلیلی و ضمن بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه و مستندات فلسفی، اشکالات وارد بر مصادیق مذکور را بررسی نماید. وی دیدگاه نوینی که عبارت است از «تفسیر وجودی خزائن»، برای مصداق «خزائن» برگزیده و علت اختلاف نظر مفسران در تفسیرشان از خزائن را در تفسیر ناقص ایشان از مفهوم و مصادیق خزائن می‌داند.

کلیدواژه‌ها: خزائن ملکی، خزائن ملکوتی، علم الهی، تفسیر عقلی، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد،
ef.hashemii@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، kohansal-a@um.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد، shahrudi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸



۱. مقدمه

پیدایش و شکل‌گیری تفاسیر عقلی - کلامی، بیش از هر چیز به وجود آیات بسیاری در قرآن باز می‌گردد که متضمن داده‌های عقلی و نظری است؛ مثل آیاتی که دعوت به تعقل و تدبر می‌کند یا آیاتی که خود صبغه استدلالی دارند، مانند آیات نفی شرک. علاوه بر این، در قرآن آیاتی وجود دارد که تفسیر و تبیین آنها بدون توضیح و تأویل عقلی و صرفاً با اتکا به ظاهر لفظ ناممکن است یا با آموزه‌های صریح قرآن همخوانی ندارد. مانند آیاتی که در آنها الفاظ «ید» (دست) و «وجه» (صورت) به خداوند نسبت داده شده و یا از استوای خدا بر عرش و رؤیت خدا سخن به میان آمده است.

از همین قبیل، آیاتی است که از «خزائن الهی» سخن به میان آورده‌اند. چرا که انتخاب تعبیراتی مانند «خزائن» با مفهوم معمولی خود در مورد خداوند صادق نیست و کاربرد آن در آیات قرآن تنها به این خاطر است که خداوند می‌خواهد با زبان خود مردم با آنها سخن بگوید. به عبارت دیگر، کسی اقدام به جمع کردن چیزی در خزائن خواهد کرد که قدرتش محدود باشد و نتواند در هر عصر و زمانی آنچه را که می‌خواهد فراهم کند. از این رو در زمان توانایی، آنچه که لزومش را احساس کند، برای موقع ضرورت در خزانه گردآوری می‌کند؛ اما این مفاهیم در مورد خداوند که علم و قدرت نامحدود دارد، هرگز تصور نمی‌شود.

طبق بیان مفسرین، قرآن کریم دو گونه خزائن معرفی می‌کند:

۱- خزائن مُلکی: خزائن نشئه ملک؛ یعنی خزائن روزی همچون باران، آفتاب، گیاه، منابع زیرزمینی و... (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۵۴۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۲/۲۸؛ دامغانی، ۱۴۱۶: ۱/۳۱۹ و ۳۱۸)، در آیاتی مانند: «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون/۷).

۲- خزائن ملکوتی: خزائن عالم غیب مطلق و نشئه ملکوت که مربوط به همه آسمان‌ها و زمین‌اند و به خداوند اختصاص دارند و جز او کسی در آنها تصرف ذاتی و استقلال ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵/۲۶۳)؛ مانند: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ...» (انعام/۵۰).

در میان مفسرین قرآن، آراء متعددی در باب چیستی و حقیقت «خزائن الهی» وجود دارد. در نوشتار حاضر، به برخی از آراء ایشان در تفاسیر عقلی - کلامی می‌پردازیم. تفسیر عقلی - کلامی یکی از گرایشهای تفسیری است که در آن، مفسر در تفسیر آیات به جای اتکا به روایات، به اجتهاد و رأی خود اتکا می‌کند و با بهره‌گیری از کلام و فلسفه به تفسیر آیات و احیاناً به اثبات دیدگاه‌های کلامی خود یا رد آراء کلامی مخالفان خود می‌پردازد.

پرسش‌هایی که در این جستار مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارتند از:

الف. مفسران کلامی در باب مصداق خزائن در قرآن چه نظراتی دارند؟ چه اشکالاتی بر تفاسیر ایشان وارد می‌شود؟

ب. مبانی فلسفی ملاصدرا در این موضوع و نیز رأی خاص وی در باب مصداق خزائن چیست؟ چگونه می‌توان اشکالات وارد بر آراء سایر مفسرین را در این نظر پاسخ داد؟

ج. چه احتمال و تفسیر فلسفی دیگری درباره خزائن می‌توان ارائه نمود که با مبانی حکمت صدرایی سازگار باشد؟

برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها ابتدا به تعریف خزائن در لغت، آراء مفسرین در تعیین مصداق خزائن و اشکالات وارد بر ایشان می‌پردازیم. سپس با تبیین مبانی فلسفی ملاصدرا، مقدمات لازم برای تفسیری صحیح و کامل از خزائن را فراهم کرده و به تشریح آن می‌پردازیم.

۲. پیشینه موضوع

امکان و شرایط نقش‌آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن کریم، از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان و فرق اسلامی قرار گرفته است. در بین مفسرین شیعه، تفسیرهای عقلی هم‌چون «تفسیر قرآن کریم» ملاصدرا، تفسیر «التبیان» شیخ طوسی و «مجمع البیان» شیخ طبرسی و در میان اهل سنت نیز «تفسیر کبیر» فخر رازی، حاصل توجه به این روش است. این شیوه، در دو قرن اخیر، رشد و شکوفایی بیشتری کرد که تفسیر «المیزان» علامه طباطبائی و مانند آن در شیعه و تفسیر «روح المعانی» آلوسی و «المنار» رشید رضا در اهل سنت حاصل آن بود.

در دوران معاصر، پژوهشگران بسیاری به روش‌شناسی تفاسیر عقلی و نیز تبیین و بررسی دیدگاه‌های تفسیری- فلسفی ایشان در موضوعات مختلف پرداخته‌اند؛ نظیر: «تفسیر عقلی روشمند قرآن» (محمدعلی رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱)، «معنا و مبنای عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن» (حمید آریان، ۱۳۹۲)، «تفسیر کلامی قرآن مجید از منظر فریقین» (محمدرضا پیرچراغ، ۱۳۹۱)، «روش عقلی و گرایش فلسفی در تفسیر قرآن صدرالمتهلین» (ناصر محمدی، ۱۳۸۹)، «مبانی حکمی ملاصدرا در تفسیر آیه ۸۱ سوره یس» (زهرا جمشیدی و دیگران، ۱۳۹۶)، « بررسی استنادات قرآنی ملاصدرا در مراتب علم خداوند» (فرخنده کرناسی دزفولی و دیگران، ۱۳۹۹).

اگر چه در برخی از این پژوهش‌ها از روش تفسیر عقلی به گونه‌ای عام یا با تمرکز بر روش تفسیر عقلی ملاصدرا به گونه‌ای خاص، به ارزیابی نظرات ایشان، همت گماشته‌اند، اما در هیچ یک از این پژوهش‌ها از «خزائن الهی» در تفاسیر عقلی-کلامی و به گونه‌ای مستقل، سخن گفته نشده است.

البته در باب موضوع «خزائن» به صورت خاص، مقالاتی نوشته شده است. مقاله محمدحسین حشمت‌پور (۱۳۸۴) تحت عنوان «خزائن الهی» که مجموعه‌ای از آراء اهل لغت، مفسرین، علمای کلام و فلسفه و عرفان و نیز روایات را صرفاً نقل و تنظیم کرده است و به علت پراکندگی و ناهماهنگی بسیار بین این آراء، نویسنده در صدد نبوده که نظری صحیح و هماهنگ با آیات و روایات در کنار توجه به مبانی عقلی و فلسفی، ارائه دهد و داوری بین آنها را به خوانندگان واگذار کرده است.

همچنین مقاله مهدی باقری و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۷) تحت عنوان « تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی خزائن در پرتو معناشناسی ساختاری»، به تحلیل مفهوم‌سازی صدرا از خزائن و بررسی میزان سازگاری و تطبیق این مفهوم‌سازی با عناصر معنایی برخاسته از کاربرد قرآنی خزائن می‌پردازد. مقاله دیگر همین نویسندگان (۱۳۹۶) تحت عنوان « کاربست انتقادی نظریه آمیختگی مفهومی در خوانش خزائن الهی در المیزان» به این مسئله می‌پردازد که چگونه نظریه آمیختگی مفهومی می‌تواند ابزاری برای فهم رابطه اشیا با خزائن‌شان در نزد خداوند باشد. نویسندگان در هر دوی این مقالات، از خزائن به معنایی عام بحث کرده‌اند و مصادیق آن را به طور خاص، مورد توجه قرار نداده‌اند.

بنابراین در این پژوهش‌ها، با اینکه موضوع، خزائن الهی است؛ اما «آراء و ادلّه مفسران در تعیین مصداق خزائن» کانون مباحث آنها نبوده و لذا آنها را مورد ارزیابی قرار نداده‌اند. به علاوه هیچ یک از پژوهندگان به مقایسه و تطبیق نظرات تفسیری با آراء فلسفی در این زمینه، اقدام نکرده‌اند. همچنین ارائه دیدگاهی صحیح و برتر در این موضوع (مصداق یابی خزائن) با تکیه بر مبانی عقلی، مورد توجه هیچ کدام از این مقالات نیست. بنابراین، از این منظر موضوعی بی بدیل و جدید به شمار می‌رود و مهم‌ترین جنبه نوآوری آن، تمرکز بر مبانی عقلی فلسفی و توجه ویژه بر کارکرد آنها در تفسیر آیات قرآن و در خصوص مورد «خزائن الهی» است.

۳. «خزائن» در لغت

لغویون خزانه را اسم مکانی می‌دانند که شیء در آن پنهان و حفظ می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۱۳۹؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۷/۹۶). فیومی نیز خزائن را جمع مخزن و خزانه می‌داند (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۶۸/۱) و جوهری در مورد مخزن تعبیر «ما یخزن فیه الشیء» را به کار می‌برد (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۱۰۸/۵).

علیرغم اینکه برخی از لغویون اصل معنایی ریشه «خزائن» را «حفظ و نگهداری» می‌دانند که توأم با ذخیره و جمع کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۲)، اما مصطفوی، اصل معنایی ماده آن (خزن) را «جمع و ضبط کردن در محل معین و مشخص» می‌داند که معانی حفظ، استتار، غیبت، کتمان و صیانت از لوازم و آثار این اصل معنایی هستند. وی این معنا را اعم از مواردی می‌داند که شیء «مخزون» امری مادی یا معنوی و همچنین «مخزن» جسمانی یا روحانی باشد؛ مانند مال و ثروت محفوظ در خزانه یا علوم محفوظ در قلب. بر همین اساس مصطفوی «خزائن الله» را ناظر به صفات الهی اعم از رحمت، قدرت، علم و حیات ازلی و ابدی خداوند می‌داند که منشأ و مبدأ فیوضات و تجلیات وی در عوالم هستی هستند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴۷/۳ و ۴۸).

۴. مصداق خزائن الهی از دیدگاه مفسران

مهم‌ترین آراء مفسرین در مورد مصداق و حقیقت «خزائن» در قرآن ذیل آیه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» هیچ چیز نیست مگر این‌که خزانه‌های آن نزد

ماست و ما آن را جز به اندازه معین فرو نمی فرستیم» (حجر/۲۱)، مطرح شده است که در ۴ قسم قابل دسته‌بندی است:

۱. باران

۲. عناصر و اسباب مادی خلقت

۳. مقدورات الهی

۴. علم الهی

سه دیدگاه اول دارای اشکالات متعددی هستند که حاکی از نقص و عدم توانایی این دیدگاه‌ها در تبیین حقیقت خزائن در قرآن است. از نظر نگارنده، دیدگاه چهارم نیز که مطابق با دیدگاه فلسفی ملاصدرا در باب حقیقت وجود و علم خداوند است، نتوانسته تفسیر واقعی و کاملی از مصادیق خزائن ارائه دهد. از این رو دیدگاه پنجمی را برگزیده‌ایم که اعم از دیدگاه صدرا است. در ادامه پس از ذکر مهم‌ترین آراء مفسران در این مورد و اشکالات وارد بر ایشان، به تبیین دقیق دیدگاه برگزیده می‌پردازیم.

۱.۴ باران

بعضی مفسرین بر این باورند که مراد از خزائن در این آیه، باران است. استدلال آنها به این صورت است که چون این آیه در سیاق آیات رزق و معیشت انسان و حیوان است، ضرورتاً مقصود از واژه "شیء"، گیاه و توابع آن یعنی حبوبات و میوه‌ها خواهد بود. منظور از خزائن نیز، بارانی است که از آسمان نازل می‌شود و سیب رویش گیاهان شده و بالتبع سبب رزق و معیشت انسان و حیوان می‌شود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴۲۷/۲، بغوی، ۱۴۲۰: ۵۴/۳، قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴/۱۰).

۱.۱.۴ اشکالات نظر اول

۱. در این تفسیر، باران خزانه‌های گیاهان است، درحالی‌که باران تنها یکی از اسباب و عناصر پیدایش گیاهان و نه همه آنهاست. علاوه بر این، باران در همان زمانیکه می‌بارد، یعنی در حین نزول ایجاد می‌شود و قبل از آن باران نیست، بلکه بخار است و لذا نمی‌توان باران را خزانه نامید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲ / ۱۴۱).

۲. واژه "شیء" در این آیه به دلیل آنکه نکره در سیاق نفی است و نیز تأکید آن با کلمه "مِنْ" شامل هر موجودی اعم از گیاه و غیر آن می‌شود؛ لذا تخصیص خزائن به باران نیز، تخصیص بدون مخصص و دلیل است و مورد خاص و سیاق این آیه، مخصص نخواهد بود. بنابراین محدود کردن شیء و خزائن در این مصادیق خاص دلیلی نداشته، مستلزم تخصیص اکثر است که نزد عقلا پسندیده نیست و لذا مناسب وسعت مفهوم آیه نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۹/۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴/۴۷۲). برخی همچون فخر رازی بر این باورند که واژه "شیء" همه اشیاء جز آنچه که با دلیل استثناء می‌شود - یعنی موجود قدیم واجب بالذات - را دربر می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۳۳ و ۱۳۴).

۳. کسانی که خزائن در این آیه را به باران تفسیر کرده‌اند، به دلیل ظاهر صیغه «وما نَزَّلَهُ» در آیه است که دلالت بر نزول تدریجی و مستمر (باران) دارد؛ در حالی که تنزیل در این آیه به معنای ایجاد و انشاء است و از این باب است که حتی در مورد "انعام" و "حدید" که همانند باران، نزول و فرود از بالا به پایین ندارند نیز تعبیر انزال به کار رفته است؛ مانند: «أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (زمر/۶): «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید/۲۵). لذا در آیه ۲۱ سوره حجر همانند این آیات، تنزیل به معنای ایجاد و تفضّل از عالم علوی به عالم سفلی است و نه فرود از بالا به پایین و نزول مکانی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۴ و ۸۳/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۷).

۲.۴. عناصر و اسباب مادی خلقت

بعضی از مفسران بر این باورند که مقصود از "خزائن"، عناصر مختلف و اسباب ایجاد آنهاست (کرمی، ۱۴۰۲: ۱۳۴/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۲/۲۸). از این رو رزق‌ها و چیزهای دیگر از آنها ترکیب شده و به وجود می‌آیند، به گونه‌ای که این عناصر با عارض شدن ترکیب‌های مختلف و پی در پی هرگز تمام نمی‌شوند؛ زیرا در این مجموعه از هر چیز به مقدار زیادی وجود دارد، ولی هر یک از فرآورده‌ها و موجودات این عالم به مقدار محدودی ایجاد می‌شوند، و این در حالی است که امکان وجود منحصر به آنها نیست. طبق این معنا، منظور از "شیء" در آیه شریفه، نوع از هر چیزی و نه همه اشخاص و افراد است و همچنین مراد از اینکه فرمود "هر چیزی در نزد ما خزائنی دارد" این است که همه اشیاء،

موجود در مجموع خزائن است، نه اینکه موجود در یکی از آنها باشد؛ برای مثال نوع بشر در آب - به تنهایی - موجود نیست. مقصود از " نزول آنها به مقدار معلوم " نیز خلقت و ایجاد عدد محدودی از آن خزائن در هر دوره و عصر است (به نقل از طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲ / ۱۴۱-۱۴۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۸/۱۱).

۱.۲.۴ اشکالات نظر دوم

۱. این بیان، توجیه علمی برای آیه است، نه تفسیر آن و مقصود از علم هم علم مصطلح در مقابل حکمت، کلام، فقه و اصول، یعنی علم تجربی است، نه علم به معنای اعم؛ درحالیکه تفسیر باید با زبان و ادبیات قرآن مرتبط باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۴۴ / ۵۴۹).

۲. تخصیص کلمه " شیء " به عناصر و اسباب مادی خلقت، تخصیص بدون مخصص است. همچنین این دیدگاه، علوم، معارف، اخلاقیات، مقام عصمت، مقام ولایت و خلافت و دیگر امور معنوی را نادیده گرفته و خزائن یاد شده در آیه را به معادن و مخازن مادی اختصاص می‌دهد؛ درحالیکه اطلاق « وَ إِن مِّن شَيْءٍ » همه امور مادی و معنوی را فرا می‌گیرد (همان: ۵۵۰ و ۵۵۱).

۳. لازمه تفسیری که گذشت این است که مراد از " قدر " در آیه اندازه عددی باشد، در حالی که هیچ دلیلی بر آن وجود نداشته و بلکه عکس این مطلب ثابت می‌شود؛ زیرا این کلمه از نظر معنای لغوی، نزدیک و مشابه با کلمه " حد " است، همانگونه که همین مفهوم و معنا از سایر موارد مذکور این کلمه در آیات قرآن فهمیده می‌شود، مانند آیات: « قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا » (طلاق / ۳) و « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ » (قمر / ۴۹) و « أَلَمْ يَخْلُقْ فَسْوَىٰ وَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ قَدَرٌ مِّمَّا يَفْعَلُ » (اعلی / ۳). لذا طبق آیات قرآن، قدر عبارت از خصوصیت وجودی شیء و کیفیت خلقت آن است که از آن چیز خارج نیست، به گونه‌ای که نفی قدر در ذات و فعل شیء، سبب رفع وجود آن است. پس تفسیر قدر به صرف اندازه عددی صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲ / ۱۴۴).

۴. خزائن مادی، فناپذیر و نغادپذیر هستند، چون خود زمین و اهل آن فناپذیرند: « مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ » (نحل / ۹۶). لذا این دیدگاه با تعبیر « عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ » در آیه ۲۱ سوره حجر و جاودانگی امور عنداللهی: « مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ » (نحل / ۹۶) سازگار نیست؛ پس خزائن الهی محفوظ و ثابت‌اند و چیزی از آنها کم نمی‌شود و هر فیضی که از آنها تنزل کند، به گونه

تجلی و نه تجافی است؛ همچنین مواد خام و عناصر اشیاء در دسترس همه هستند و طبق این نظر، باید در این آیه نیز می‌فرمود «ما عندکم» و مانند آن و نه «عندنا» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۵۸۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۴۴ / ۵۵۰).

۳.۴ مقدرات الهی

اکثریت مفسرین خزائن الهی را به معنی "مقدرات الهی" دانسته‌اند، یعنی هر چیزی در خزانه قدرت خدا جمع است و هر اندازه از آن را که لازم بدانند، ایجاد می‌کند؛ زیرا او قادر است که از هر جنسی هر چه بخواهد ایجاد کند و حلدی و مرزی برای قدرتش نیست. از این رو برای خداوند مقدراتی فرضی و نامتناهی از انواع موجودات مانند انسان، حیوان و و اعم از اعیان و صفات و آثار و افعال آنها وجود دارد که همیشه با مقداری معلوم و اعداد معین محدود به عالم تحقق و فعلیت درمی‌آیند. بنابراین در آیه شریفه، یک نوع تشبیه و مجاز واقع شده و خزائن، تمثیلی برای صلاحیت قدرت الهی در ایجاد اشیاء مفید است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۵۱۳؛ طوسی، بی‌تا: ۳۲۷/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱/ ۵۸۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/ ۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۲۷۵؛ ابو حیان، ۱۴۲۰: ۶/ ۴۷۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/ ۲۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۳۱۶؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۵/ ۱۳۱؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۶/ ۱۳۵؛ کاشانی، بی‌تا: ۵/ ۱۵۷؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۵/ ۵۰۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۲۰۹؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۴/ ۴۵۲؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۸۹؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۳/ ۲۸۸؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۲/ ۲۲۳).

۱.۳.۴ اشکالات نظر سوم

۱. برخی از اشکالات وارد بر دو قول قبلی مانند محدود کردن قدر به اندازه عددی بر این قول نیز وارد است.
۲. زمانی باید کلام کسی را بر معنای مجازی حمل کرد که حمل آن بر معنای حقیقی ممکن نباشد. این درحالی است که این تفسیر از آیه مستلزم این است که کلام خداوند - بدون دلیلی موجه - دارای معانی مجازی و استعاری باشد.

۳. مسلماً نکته خاصی باعث شده که خداوند «خزائن» را در این آیه به صیغه جمع بیاورد، درحالیکه در تفسیر مذکور، کلمه «خزائن» به «خزانه» معنا شد و این نافی حکمت جمع آمدن خزائن در آیه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۱/۱۲).

۴. اگر معنای آیه به قدرت مطلق الهی بازگردد، قهراً تعبیر «ما نُزِّلُهُ» باید به معنای «ما ننشئه و ما نخلقه» باشد، درحالی که معنای آن، انزال دفعی یا تنزیل تدریجی به گونه تجلی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۵۴۸/۴۴).

۵. در نهایت، بر فرض اینکه این آیات استعاره باشند، باید نسبت خزائن و مقدراتی که طبق آیه ۲۱ سوره حجر مافوق حد و قدر هستند (امور نامتناهی) با اشیاء نازل از خزائن که ملازم حد و قدر هستند (امور متناهی) روشن شود. این در حالی است که به دلیل جمع آمدن واژه «خزائن» نمی‌توان آنها را خالی از هر گونه حد و قدر دانست.

البته برخی متوجه اشکال اخیر بوده و تلاش کرده‌اند که به آن پاسخ دهند؛ فخر رازی «قدرت و اختیار الهی» را سبب خروج مقدرات نامتناهی از عدم به وجود دانسته و بر این باور است که عبارت "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ" به این اشاره دارد که مقدرات خداوند غیرمتناهی هستند و عبارت "وَ مَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" نیز به این اشاره دارد که هر آنچه که از این مقدرات نامتناهی وجود یابد، متناهی می‌شود. لذا وقتی که چیزی از این مقدرات نامتناهی وجود یابد، ضرورتاً باید به صفات معینی (اندازه خاص، زمان مشخص و ...) اختصاص یابد و این اختصاص به صفات خاص، با اینکه نسبت آن شیء با صفات و اندازه‌ها و اوقات دیگر نیز یکسان است، نیازمند تخصیص مخصص و تقدیر مقدر است؛ یعنی قادر مختاری لازم است که این اشیاء را به این احوال اختصاص دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۴/۱۹؛ و نیز نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۲۱۷/۴). آلوسی نیز «حکمت الهی» را سبب این امر می‌داند. از نظر وی عبارت "إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" و آنچه که از اشیاء، مقدار معینی به خود می‌گیرد، مقتضای حکمت و مشیت الهی است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۷).

۴.۴ علم الهی

دیدگاه چهارم در باب مصداق خزائن در قرآن، از سنخ علم دانستن آنهاست. اگر چه مفسران پیشین در تفسیر آیه ۲۱ سوره حجر بحثی از علم الهی نکرده و خزائن را به معنای علم الهی نگرفته‌اند، اما بسیاری از آنها، خزائن در آیه «أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ

المُصَيِّرُونَ» (طور / ۳۷) را به معنای خزائن علم الهی و یا استعاره از علم الهی تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۴/۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۷۵/۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۷/۸۱). در این میان برخی مفسرین دیگر همچون علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی، خزائن در آیه ۲۱ سوره حجر را نیز منطبق بر مراتبی از علم الهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۸/۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۵۵۶/۴۴-۵۵۳؛ و نیز صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۹/۱۶؛ طیب، ۱۳۶۹: ۲۲/۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۳۱/۶).

دیدگاه این مفسرین منطبق با دیدگاه فلسفی ملاصدرا در باب خزائن الهی است. ملاصدرا در آثار مختلف تفسیری و فلسفی خود در باب «خزائن الله» اظهار نظر کرده است. وی طبق مبانی فلسفی خود، خزائن الهی را دارای هویتی عقلی و اشاره به مرتبه‌ای از مراتب علم الهی می‌داند که واسطه فیض و نزول برکات بین خداوند و خلق هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶/۲ و ۶۱۷). به اعتقاد ملاصدرا، «خزائن الله» پس از مرتبه عنایت الهی، عالی‌ترین مرتبه علم خدا به اشیاء است و صور جمیع اشیاء بر وجه عقلی در آن وجود دارد (همان: ۶۱۶؛ همو، ۱۳۶۷: ۹۷ و ۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۶ و ۴۷).

از عبارت ملاصدرا در *اسرار الآیات* برمی‌آید که وی مرتبه قضا را همان مرتبه خزائن الله می‌داند. به نظر وی، قضای الهی از لوازم ذات الهی بوده و جزو ماسوی الله نیستند؛ زیرا از آنجا که کل عالم، جود و رحمت الهی به شمار می‌آید، لازم است که خزائن رحمت الهی سابق بر رحمت الهی باشند و گر نه، اگر از ماسوی الله باشند، از جمله جود و رحمت الهی محسوب شده و خود نیاز به خزائنی خواهند داشت که سابق بر آنها باشند. بنابراین خزائن الله از جمله مصنوعات و افعال الهی نبوده، بلکه سرآورده‌های نوری و پرتو جمال و جلال او هستند (همو، ۱۳۶۷: ۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۸).

چنانکه ملاحظه شد، در حکمت متعالیه صدرایی بحث از «خزائن» در مباحث مربوط به علم الهی و تبیین مراتب آن آمده است. توضیح آنکه ملاصدرا در پرتو اصالت وجود، اصل تشکیک در وجود را بیان کرده و با کمک گرفتن از آن، این حقیقت را به اثبات می‌رساند که هر کمالی از جمله علم که در موجودات یافت شود، اصل آن کمال با شدیدترین درجه خود در واجب الوجود یافت می‌شود؛ زیرا بدون شک بالاترین مرتبه وجود در سلسله تشکیکی وجود، خداست. وی از این طریق به اثبات علم الهی و تبیین مراتب آن از جمله

خزائن، قضا، قلم و می‌پردازد. بنابراین طرح روشمند و معقول نظر ملاصدرا در باب مصداق «خزائن» نیازمند تبیین صحیح مبانی وی در مبحث علم الهی است.

۱.۴.۴ مبانی ملاصدرا در تعیین مصداق «خزائن»

خلاصه مبانی ملاصدرا در بحث تبیین کثرت موجودات در نظام فیض و همچنین علم پیشین الهی به ماسوی، از این قرار است:

۱- وجود، امر واحد شخصی است که در عین وحدت و بساطت، متکثر و دارای مراتب طولی و عرضی است؛ یعنی در جهان خارج یک حقیقت واحد شخصی داریم که با انبساط و سرپايش، همه کثرات و مراتب هستی را در بر می‌گیرد و مابه‌الامتياز مراتب وجودی به مابه‌الاشتراک آنها برمی‌گردد (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷). همچنین کثرت موجودات و مراتب هستی در یک تقسیم رباعی به الهی (اسماء و صفات)، عقلی، مثالی و طبیعی تقسیم می‌شوند و هیچ موجودی خارج از این اقسام چهارگانه نمی‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۴۶).

۲- علم واجب به ما سوی، علمی است بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی است و عین ذات واجب و نه زائد بر ذات اوست. تبیین این علم به شیوه برهانی و مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» است (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۶۳/۶؛ همان: ۲۱۵/۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۸ و ۱۳۹). بر اساس این قاعده، علم خداوند به ذات خویش، علم به کل اشياء است، زیرا حقیقت بسیط باید کل اشياء باشد. اگر هویتی بسیط حقیقی شد و از باب انطواء کثرت در وحدت، واجد همه کمالات وجودی نباشد، به صورتی که واجد بعضی از آنها و فاقد بعضی دیگر باشد، هر آینه ذاتش تحصیل یافته از بود بعضی از اشياء و نبود بعضی دیگر خواهد بود. پس ذات آن موجود ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقلی، مرکب از دو جهت مختلف خواهد بود، درحالی که فرض بر این است که او بسیط الحقیقه است و این خلف است (همو، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶-۱۱۴). بنابراین علم خداوند به ذات خویش، علم به همه ماسوی و مقدم بر همه اشياء است، چون این علم در مرتبه ذات، بذاته قبل از اشياء وجود داشته است. پس ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست به کل اشياء علم دارد و معنای اینکه علم اجمالی سابق او بر افعالش، عین کشف تفصیلی است، همین است.

نتیجه اینکه طبق مبانی صدرایی می‌توان قائل شد که وجود دارای مراتبی است و اعلی مرتبه آن جمیع مراتب هستی را پر کرده و همه نشئات وجود و کمالات وجودی، در آن مرتبه به نحو احسن و اکمل بدون هر گونه شائبه کثرتی حضور دارند. از این رو ملاصدرا برای علم واجب تعالی به ماسوی نیز مراتب مختلفی را در نظر می‌گیرد. غرض از تفکیک میان این مراتب، بیان حضور اشیاء نزد حق تعالی در مراتب وجودی آنهاست (همو، ۱۳۶۸: ۲۹۰/۶). چرا که طبق مبانی حکمت متعالیه، حقیقت علم همان حقیقت وجود است و چون وجود در عین بساطت، ذو مراتب است، علم نیز مانند وجود و به عنوان یکی از کمالات وجود، بسیط و مشکک بوده و دارای مراتب حقیقی است (همان: ۲۹۷/۳). همچنین با اثبات مساوت وجود با علم، مادی بودن موجود نه تنها مانعی برای علم حضوری به آن نیست، بلکه خود موجود مادی نیز بر حسب مرتبه وجودی خود بهره‌ای از آگاهی دارد. پس موجود مادی به اعتبار موجودیتش، هم عالم و هم متعلق علم قرار می‌گیرد (همان: ۱۱۷/۶ و ۳۴۰؛ همان: ۱۶۴/۸).

۲.۴.۴ اشکال بر نظر چهارم

هرچند طبق نظر صدرا با تطبیق خزائن بر مرتبه‌ای از علم الهی، اشکالات وارد بر تفاسیر قبلی خزائن، رفع خواهد شد، اما نظری کامل و خالی از مناقشه نیست. در همین راستا ابتدا محاسن این دیدگاه و سپس اشکال وارد بر آن بیان می‌شود. محاسن دیدگاه ملاصدرا که به عبارت دیگر همان رفع اشکالات وارد بر تفاسیر قبلی خزائن هستند، عبارتند از:

۱- با توجه به اینکه همه اشیاء و موجودات اعم از مادی و مجرد، حاصل تنزل مراتب وجود و به عبارت دیگر حاصل تنزل مراتب علم الهی از جمله خزائن هستند؛ لذا به دلیل سنخیت وجودی بین خزائن و حقایقی که از آنها نازل می‌شود، برخی از اشکالاتی که حول محور عدم سنخیت بین خزائن و اشیاء نازل از آنها بر قول به باران بودن خزائن و یا دو قول دیگر وارد می‌شود، در قول به علم بودن خزائن مطرح نخواهد شد.

۲- از آنجا که طبق مبانی فلسفی صدرا، مراتب علم الهی شامل صور تفصیلی همه اشیاء هستند، لذا در قول به علم بودن خزائن، عمومیت «شیء» در آیه ۲۱ سوره حجر به صورت خود باقی خواهد ماند و هیچ اشکالی بر آن وارد نخواهد شد؛ زیرا صور جمیع اشیاء بر وجه عقلی در خزائن وجود دارند.

۳- با تفسیر خزائن به علم الهی به عنوان یکی از مراتب وجود، واژه «قدر» در آیه مذکور که ملازم لاینفک نزول از خزائن وجودی است، به معنای صرف «اندازه عددی» که مختص موجودات مادی است، نخواهد بود؛ بلکه به معنای خصوصیت وجود و یا حد وجود خواهد بود که مطابق و هماهنگ با عمومیت واژه قدر برای همه موجودات در سایر آیات قرآن همچون «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق/ ۳) است.

۴- در تفسیر خزائن به علم الهی در مقابل تفسیر خزائن به امور مادی مثل باران یا اسباب و عناصر مادی، شبهه تضاد بین عندالله بودن خزائن با توجه به واژه عند در آیه ۲۱ سوره حجر- و مادی بودن آنها وجهی نخواهد داشت. همچنین با توجه به نامحدود بودن علم الهی و نزول فیض از آنها به گونه تجلی، وصف ثابت و باقی بودن خزائن نیز حفظ خواهد شد.

۵- نکته اصلی در مورد جمع بودن صیغه «خزائن» در اشکال وارد بر قول سوم (مقدورات)، در این است که اگر چه طبق آیه ۲۱ حجر، قدر، ملازم انزال از خزائن است و خود خزائن فارغ از آن قدر و اندازه هستند؛ اما یک قدر عام نیز داریم که هم قضا و خزائن و هم قدر و هم مراتب بعدی از علم الهی را در بر می گیرد؛ چون قدر یعنی اندازه معین و اگر عالم قضا و خزائن، اندازه نداشته باشند، کثرت بردار و قابل جمع نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۱).

۶- در نهایت تفاوت و ارجحیت قول به علم بودن خزائن نسبت به تطبیق خزائن بر مقدورات فرضی الهی در این است که:

اولاً در این تفسیر، خزائن یک امر حقیقی و نه صرفاً مجازی و استعاری است.

ثانیاً علم الهی، سبب و علت اصلی خروج و ایجاد مقدورات نامتناهی و تنزل آنها در مراتب وجود خواهد بود و شبهه چگونگی خروج مقدورات نامتناهی از عدم به وجود حل خواهد شد. توضیح آنکه طبق نظر صدرا، علم عنائی همان وجود حق است از آن حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن و اتم بر او منکشف می شوند و همین علم ذاتی سبب وجود خارجی موجودات است. بنابراین چون علم واجب عین ذات است و ذات وی علت اشیاء است، نظام الهی اشیاء که در مرتبه ذات واجب قرار دارد، سبب تحقق نظام عینی آنها از جمله خزائن و مراتب نازل از خزائن خواهد بود (همان: ۳۴۸).

ثالثاً نکته قابل توجه در تعیین مصداق خزائن (در دو تفسیر خزائن به مقدمات و علم الهی)، توجه به تفاوت رویکرد حکما و متکلمان به این مسئله است؛ زیرا در آثار فیلسوفان الهی در بحث صفات واجب، علم را قبل از قدرت اثبات می‌کنند. این در حالی است که سیره غالب متکلمان آن است که بحث قدرت را بر بحث علم مقدم می‌دارند. دلیل اصلی این تقدم و تأخر این است که بر مبنای فلسفه الهی حقیقت قدرت به علم برمی‌گردد؛ زیرا فیلسوفان الهی خدا را یا فاعل بالعنایه (مشائین) یا فاعل بالرضا (اشراقیین) یا فاعل بالتجلی (حکمت متعالیه) می‌دانند و در هر فرض، محور اصلی این گونه از فاعل‌ها همان علم خواهد بود؛ لذا قدرت واجب گر چه مفهوماً غیر از علم است ولی مصداقاً همان علم واجب است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۷۴/۱۸). اما بر مبنای دیدگاه متکلمان از جمله فخر رازی، حقیقت قدرت غیر از حقیقت علم است - به ویژه بر اساس تفکر اشاعره که اوصاف واجب را زائد بر ذات وی دانسته و معتقد به تعدد قدما هستند - و یکی از بهترین راه‌های اثبات علم واجب همان قدرت اوست که عبارت از فعل با قصد زائد و اراده زائد می‌باشد و چنین استدلال می‌شود که چون خداوند قادر است، پس عالم خواهد بود، چنانکه از احکام فعل و ایتقان صنع واجب بر عالم بودن وی استدلال می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۴). در نهایت با توجه به اشکالات متعدد وارد بر این مبنای فکری متکلمین یعنی اعتقاد به زائد بودن صفات بر ذات که سبب تعدد قدما و شرک بر خداوند است، قول به علم بودن خزائن نسبت به قول دیگر که خزائن را بر مقدمات منطبق می‌دانند، کامل‌تر خواهد بود.

و اما اشکال مهم وارد بر این دیدگاه این است که علیرغم جامعیت نظر ملاحظه‌دار، وی نیز خزائن الهی را بدون هیچ دلیلی بر مصداقی خاص و مرتبه‌ای معین از مراتب علم الهی (مرتبه قضاء) اختصاص داده است؛ همانگونه که برخی از مفسرین پیشین، خزائن الهی را در محدوده خاص عالم ماده تعریف کردند. بنابراین طبق نظر صدر نیز عمومیت واژه «شیء» در آیه ۲۱ سوره حجر و اطلاق خزائن مافوق آن شیء، حفظ نخواهد شد.

۵. تعیین دیدگاه برتر در باب مصداق خزائن الله

از نظر نگارنده می‌توان با کمک شاخصه‌های مطرح شده برای خزائن در آیات قرآن و خصوصاً آیه ۲۱ سوره حجر، مقدماتی را مطرح کرد که به اثبات دیدگاهی برتر در تعیین

مصادیق خزائن الله منجر شود، درحالیکه هم خالی از اشکالات مطرح شده در نظرات پیشین باشد و هم با مبانی حکمت صدرایی سازگار باشد. این مقدمات عبارتند از:

۱. با توجه به عمومیت واژه «شیء» در آیه و اینکه حکم آیه شامل هر شیءی است، می‌توان گفت که خزائن هم از مصادیق شیء هستند و آنها نیز می‌توانند همان محدودیت‌هایی را که آیه ذکر می‌کند، به وجهی دیگر داشته باشند؛ یعنی هم خزائنی در مافوق خود داشته باشند و هم تنزل از آنها همراه با قدر معین و معلوم باشد. بنابراین اطلاق و عمومیت «خزائن» نیز، جز خدای سبحان که صاحب خزائن است و خزائن نزد اوست، همه امور مادی و مجرد را دربرمی‌گیرد. باید دقت کرد که حتی با استفاده از معناشناسی خزائن نیز نمی‌توان مصادیق خزائن را محدود کرد؛ زیرا با توجه به قاعده وضع لفظ برای روح معنا، معنای لغوی خزائن اعم از مواردی است که شیء «مخزون» امری مادی یا معنوی و همچنین «مخزن» جسمانی یا روحانی باشد. پس معنای اصطلاحی خزائن الله در قرآن کریم اعم از خزائن ملکی و ملکوتی است. چنانکه علامه طباطبایی نیز به این عمومیت اشاره دارند:

«مراد از جمله "خَزَائِنُ اللّٰهِ"، همه ذخیره‌ها و گنجینه‌های غیبی است که مخلوقات در آنچه در وجود و بقایشان بدان محتاجند، از آن ارتزاق می‌کنند و به وسیله آن، نقائص خود را تکمیل می‌نمایند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰ / ۲۰۹).

باید توجه کرد که اگر صاحب خزائن نیز دارای خزائن باشد، دور پیش می‌آید که باطل است؛ چون خزانه، مخلوق خالق و متوقف بر آن است و اگر خازن (خداوند)، متوقف بر خزانه و نیازمند به آن باشد، مستلزم دور خواهد بود؛ اما اگر خزائن، خزانه دیگری و آن خزانه هم خزانه دیگری داشته باشد، تا زمانی که موجب تسلسل باطل نشود، بلکه برای مثال تا عالم عقول یا اسماء و صفات ادامه یابد، قابلیت توجیه و تبیینی صحیح را خواهد داشت.

۲. اگر چه خزائن فاقد حد و قدری هستند که ملازم نزول اشیاء از آنهاست؛ اما نمی‌توان آنها را به دو دلیل فاقد هر نوع از حد و قدر دانست:

الف. طبق آیاتی که قدر را برای همه مخلوقات ثابت می‌کنند: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹)، خزائن نیز از مصادیق این آیه و از مخلوقات خداوند بوده و ضرورتاً باید دارای نوعی از حد و قدر باشند.

ب. جمع آمدن لفظ خزائن در آیات قرآن؛ زیرا جمع بودن نشانه کثرت و لازمه کثرت، محدودیت است.

از این رو تمامی اشیاء و مخلوقات و حتی خزائن دارای حد معین هستند. زیرا هر یک از آنها در وجود، متناهی یا در ظهور محدودند که تناهی وجود و محدودیت ظهور مستلزم حد معین داشتن است. بنابراین مراد از حد و قدری که همه مخلوقات حتی خزائن را فرا می‌گیرد، قدر امکانی و حد وجودی است. همچنین قدری که در آیه ۲۱ سوره حجر آمده نیز مطلق بوده و نمی‌توان آن را مختص قدر مادی دانست. پس محدود و مقدر بودن امور نازل از خزائن همانند نامحدود بودن خزائن، از جهت کمال و حد وجود است.

۳. اگر در آیه مذکور به جای «شیء»، کلمه «اشیاء» آمده بود، از تقابل دو جمع (اشیاء و خزائن) نتیجه می‌شد که هر چیزی تنها یک خزینه دارد؛ ولی بازگشت ضمیر «خزائنه» به کلمه مفرد «شیء» به این معناست که هر چیزی که مصداق شیء است، نه یک خزانه، بلکه چندین خزانه دارد که ضرورتاً در طول یکدیگر بوده و بعضی فوق برخی دیگرند.

۴. چنانکه گذشت طبق آیات قرآن، واژه «نزول» به معنای ایجاد و خلقت است و این درحالی است که مراتب خلقت و ایجاد، سراسر عالم هستی از عوالم مجرد و مادی را فراگرفته است. بنابراین انزال نیز در تمامی این مراتب قابل فرض است. همانگونه که در آیات قرآن نیز، انزال هم در مورد امور مادی و هم امور مجرد به کار رفته است. از این رو خلقت خدا یا از مواد قابلی زمین است؛ مانند بچه شتری که از شتر نر و ماده متولد می‌شود، یا به تجلی الهی است؛ مانند شتر حضرت صالح و ازدهایی که از عصای حضرت موسی (ع) پدیدار شد. لذا برخی از آنها از خزائن ملکی نازل می‌شوند و برخی از خزائن ملکوتی.

پس از تبیین و اثبات این مقدمات روشن می‌شود که می‌توان علت اختلاف نظر مفسران در مورد حقیقت خزائن را در تفسیر ناقص ایشان از مفهوم و مصداق خزائن دانست. لذا بر اساس تعریف عام از خزائن، مصداق خزائن عبارت است از خزائن ملکی (عالم ماده) و ملکوتی. خزائن ملکوتی هم بر دو قسم است: عینی و علمی. عینی عبارت است از موجودات عالم عقل و مثال و علمی عبارت است از موجودات عالم اسماء و صفات. این همان «تفسیر وجودی خزائن» است که قابل تطبیق بر همه مراتب وجود و خلقت خواهد بود. در این تفسیر چند مطلب قابل توجه خواهد بود:

۱. مقصود از اینکه طبق آیه ۲۱ حجر - خزائن محدود نیستند، این است که چون بعضی از آن خزائن ما فوق بعضی دیگر است، پس هر کدام از آنها محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست. لذا قدری که ملازم نزول اشیاء از خزائن است، قدر اضافی و نسبی است که هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر از خود دارد و نه قدر مطلق و مختص به حدود مادی یا این همان قدر امکان و وجود است که همه مراتب هستی را در بر می‌گیرد.

۲. همان‌گونه که خزائن ملکی از جمله آب و باران منشأ پیدایی بسیاری از موجودهای مادی است، خزائن ملکوتی نیز اصل ظهور و صدور تمام اموری است که در حوزه آفرینش یافت می‌شوند. از این رو چنانکه استاد جوادی آملی اشاره کرده‌اند، آیه ۲۱ سوره حجر از آیات محکم قرآن کریم بوده و بر نشئات گوناگون موجودات و نزول تجلی گونه آنها دلالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۵۵۳/۴۴ و ۵۴۲). بنابراین این آیه بهترین تفسیر را از حقیقت و مصادیق خزائن در قرآن ارائه می‌دهد. واژه خزائن در سایر آیات قرآن نیز اشاره به مراتب مختلف خزائن ملکی یا ملکوتی دارند.

۳. این دیدگاه برگزیده به طور کامل با مبانی فلسفی ملاصدرا مطابقت دارد؛ از نظر ملاصدرا حقیقت علم همان حقیقت وجود است. از طرفی همانگونه که وجود دارای مراتب است، علم هم دارای مراتب بوده و حتی عالم ماده نیز متعلق علم خداوند قرار می‌گیرد. پس خزائن ملکی در جهان ماده نیز منطبق بر مراتب پایین علم فعلی الهی و رقائقی از خزائن ملکوتی هستند. از طرفی الفاظی که در کتاب و سنت استعمال می‌شود، برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای مصادیق خاص. یعنی لفظ خزائن، برای مصداق وضع نمی‌شود بلکه برای مفهوم عام وضع می‌شود. اختلافات و تفاوتها در مصادیق‌اند. بعضی از مصداق‌ها مادی‌اند و بعضی مثالی و بعضی عقلی و برخی الهی. لذا نه استعمال و اطلاق خزائن بر علم واجب، مجاز و کنایه و استعاره است و نه استعمال خزائن در باب خزائن ملکی، مستلزم سایر اشکالات مطرح شده است؛ بنابراین اگر فرد خزائن در این موارد با هم تفاوت قابل ملاحظه دارد، به خاطر تفاوت در مصداق است و اما مفهوم مصداق در همه این موارد یکی است و مجاز و کنایه‌ای در کار نیست. بلکه در موارد مجرد و ملکوتی، مصداق کاملتری ارائه داده می‌شود. لذا وقتی معنای خزائن تلطیف شد و از خصوصیت مادی آزاد شد، بر

مراتب عالی علم الهی هم صادق است و اگر خزائن ترقیق شد، بر خزائن ملکی هم صدق می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

اشکالات متعدد وارد بر آراء مفسران در مورد مصداق و حقیقت «خزائن» الهی، دال بر ناتوانی ایشان از ارائه تفسیری صحیح و معقول از آنهاست. در این مقاله نشان داده شد که چگونه با تبیین مبانی فلسفی ملاصدرا در باب علم الهی و مراتب آن، زمینه تفسیری صحیح و معقول از خزائن فراهم خواهد شد؛ به گونه‌ای که با این تفسیر، هیچ کدام از اشکالات وارد بر سایر نظرات مطرح نخواهد بود. طبق این تفسیر، مراد از خزائن الهی این است که خداوند به مقدار هر چیزی قبل از نزولش - به معنای ایجاد آن - آگاه است. همچنین طبق مبانی صدرایی در بحث اصالت وجود، کثرت تشکیکی وجود و نیز عینیت علم و وجود، مصادیق خزائن عبارت است از خزائن ملکی و ملکوتی. خزائن ملکوتی هم بر دو قسم است: عینی و علمی. عینی عبارت است از موجودات عالم عقل و مثال و علمی عبارت است از موجودات عالم اسماء و صفات. این همان «تفسیر وجودی خزائن» است که قابل تطبیق بر همه مراتب وجود و خلقت خواهد بود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، سوم، بیروت: دار صادر.

ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.

ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.

زهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- آل‌غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، *معالم التنزیل*، تحقیق مهدی، عبد الرزاق، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گارز)*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش چهارم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهرا (س).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (هدایت در قرآن)*، به کوشش علی عباسیان، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، ج ۲۵، به کوشش روح ا... رزقی و دیگران، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ الف)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، ج ۴۴، تحقیق حسین اشرفی و دیگران، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ ب)، *رحیق مختوم*، ج ۱۸، به کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸)، *مقتنیات الدرر*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- حشمت پور، محمد حسین، (۱۳۸۴)، *خزائن الهی، پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۲۶، ص ۴۶-۱۹.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵)، *السراج المنیر*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷)، *حاشیة الشهاب المسماء عنایة القاضی و کفایة الراضی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دامغانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶)، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز*، به کوشش محمد حسن ابوالعزم زفیتی، مصر: لجنة إحياء التراث الاسلامی.

بازخوانی مصداق «خزائن» ... (عفت السادات هاشمی و دیگران) ۲۶۵

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل*، به كوشش مصطفى حسين احمد، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه*، به كوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *شرح أصول الكافی*، به كوشش محمد خواجهوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *اسرار الآیات*، به كوشش نصرت بیگم امین، اصفهان: علویه همایونی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحكمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، حاشیه سبزواری و دیگران، قم: مکتبه المصطفوی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الكماليه*، به كوشش محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، به كوشش فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به كوشش احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، دوم، تهران: اسلام.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به كوشش حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فرامرز قراملکی، احد و باقری، مهدی، (۱۳۹۶)، *کاربست انتقادی نظریه آمیختگی مفهومی در خوانش «خزائن الهی» در المیزان، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ش ۴، ص ۱۴۴-۱۲۳.
- فرامرز قراملکی، احد و باقری، مهدی، (۱۳۹۷)، *تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا درباره خزائن در پرتو معناشناسی ساختاری، حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۲۱-۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، دوم، قم: نشر هجرت.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، دوم، قم: موسسه دار الهجرة.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

کرمی، محمد (۱۴۰۲)، التفسیر لکتاب الله المنیر، قم: علمیه.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶)، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامیه.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق شحاته، عبدالله محمود، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶)، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت: دار الفیاض.

نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیه.

Qara'i, Ali Quli. 2005. Holy Qur'an: Translated by Ali Quli Qara'i "Phrase by Phrase English Translation". UK: Islamic Pubns Intl.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. 1983. Mu'jam maqāyīs al-lughā. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1993. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. 1999. Tafṣīr al-tahrīr wa-l-tanwīr. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]

Abu l-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. 1987. Rawḍ al-jinān wa-rūḥ al-janān fī tafṣīr al-Qur'ān. Mashhad: Foundation of Islamic Research. [In Arabic]

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. 1999. Al-Baḥr al-muḥīṭ fī l-tafṣīr. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. 2000. Tahdhīb al-lughā. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Āl Ghāzī, 'Abd al-Qādir. 1962. Bayān al-ma'ānī. Damascus: Maṭba'at al-Taraqqī. [In Arabic]

Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. 1994. Rūḥ al-ma'ānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

- Baghawī, Husayn ibn Mas'ūd. 1999. Ma'ālim al-tanzīl. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. 1997. Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Jurjānī, Ḥusayn ibn Ḥasan. 1958. Jalā' al-adhhān wa-jalā' al-aḥzān. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 1993. Sharḥ ḥikmat muta'āliya asfār arba'a. Fourth section of volume 6. Tehran: al-Zahrā' Publications. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2006. Tafsi'r mawḍū'ī Qur'ān karīm (hidāyat dar Qur'ān). Qom: Isrā' Publication Center. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2011. Tasnīm: tafsi'r Qur'ān karīm. Vol. 25. Qom: Isrā' Publication Center. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2017a. Tasnīm: tafsi'r Qur'ān karīm. Vol. 44. Qom: Isrā' Publication Center. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2017b. Raḥīq makhtūm. Vol. 18. Qom: Isrā' Publication Center. [In Persian]
- Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥamad. 1997. Al-Ṣiḥāḥ. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Ḥā'irī Ṭihirānī, 'Alī. 1959. Muqṭanayāt al-durar. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ḥishmatpūr, Muḥammad Ḥusayn. 2005. "Khazā'in ilāhī." Pazhūhishhāyi falsafī kalāmī, no. 26 (winter): 19-46. [In Persian]
- Ḥaqqī Burusawī, Ismā'īl ibn Muṣṭafā. n.d. Tafsi'r rūḥ al-bayān. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Khaṭīb Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. 2004. Al-Sirāj al-munīr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Khafājī, Aḥmad ibn Muḥammad. 1996. 'Ināyat al-qāḍī wa-kifāyat al-rāḍī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Dāmghānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. 1995. Al-Wujūh wa-l-nazā'ir li-alfāz kitāb Allāh al-'azīz. Egypt: Lijna Ihyā' al-Turāth al-Islāmī. [In Arabic]
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. 1986. Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṣādiqī Ṭihirānī, Muḥammad. 1985. Al-Furqān fī tafsi'r al-Qur'ān bi-l-Qur'ān wa-l-sunna. Qom: Farhang Islāmī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. Al-Shawāhid al-rubūbiyya. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1987. Sharḥ uṣūl al-kāfi. Tehran: Mu'assasa Muṭāli'āt wa-Taḥqīqāt Farhangī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1988. Asrār al-āyāt. Isfahan: 'Alawiyya Humāyūnī. [In Arabic]

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1989. Al-Ḥikmat al-muta'āliya fi l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1999. Al-Mazāhir al-ilāhiyya. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundaiton. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. 1970. Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. 1993. Majma' al-bayān. Tehran: Nāşir Khusraw. [In Arabic]
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. n.d. Al-Tibyān. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭayyib, 'Abd al-Ḥusayn. 1990. Atyab al-bayān. Tehran: Islām. [In Arabic]
- 'Allāma Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. 1992. Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1999. Al-Tafsīr al-kabīr. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Farānarz Qarāmalikī, Aḥad, and Mahdī Bāqirī. 2017. "Kārbast intiqādī nazariyya āmīkhtigī mafhūmī dar khwānish 'khazā'in ilāhī' dar al-Mizān." Muṭālī'āt Qur'ānī wa-farhang Islāmī, no. 4 (winter): 123-44. [In Persian]
- Farānarz Qarāmalikī, Aḥad, and Mahdī Bāqirī. 2018. "Taḥlīl intiqādī dīdgāh Mullā Şadrā darbāra khazā'in dar partuw ma'nāshināsī sākhtārī." Ḥikmat mu'āşir, no. 2 (autumn and winter): 1-21. [In Persian]
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. 1988. Al-'Ayn. Qom: Hijrat Publication. [In Arabic]
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. 1993. Al-Miṣbāḥ al-munīr. Qom: Mu'assasa Dār al-Hijra. [In Arabic]
- Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1985. Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Nāşir Khusraw. [In Arabic]
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh. n.d. Manhaj al-şādiqīn. Tehran: Islāmiyya Bookstore. [In Persian]
- Karamī, Muḥammad. 1981. Al-Tafsīr li-kitāb Allāh al-munīr. Qom: 'Ilmiyya. [In Arabic]
- Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. 2005. Ta'wīlāt ahl al-sunna (tafsīr al-Māturīdī). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥasan. 1989. Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Mughniya, Muḥammad Jawād. 2003. Al-Tafsīr al-kāshif. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
- Muqātil ibn Sulaymān. 2002. Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. 1992. Tafsīr nimūna. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Nasafī, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. 1995. Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl. Beirut: Dār al-Nafā'is. [In Arabic]

بازخوانی مصداق «خزائن» ... (عفت السادات هاشمی و دیگران) ۲۶۹

Nazzām al-A'raj, Ḥasan ibn Muḥammad. 1995. Tafsīr gharā'ib wa-rahā'ib al-furqān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

