

دوفصلنامه الاهیات قرآنی

(با رویکرد کلامی)

سال سوم/ شماره ۴/ بهار و تابستان ۱۳۹۴

صفحات ۲۹ الی ۴۶

نقد تحلیلی عالم ذر از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان

* سید علی دلبری

** محمد عارفی

چکیده

نزول آیه میثاق و صدور روایات متعدد در زمینه عالم ذر و اخذ میثاق از انسان‌ها سبب شده است تا این موضوع مورد توجه مفسران و متکلمان باشد و پرسش‌های را بر انگیزاند از جمله این که عالم ذر چیست؟ چه زمانی و در کجا اتفاق افتاد و چگونه این پیمان از انسان‌ها گرفته شد؟ هدف این مقاله، دستیابی به دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان و تجزیه تحلیل آن به روش توصیفی-تحلیلی بوده است.

به منظور دستیابی به این هدف، ابتدا نظر علامه در المیزان مورد تجزیه و تحلیل و ارزیابی قرار گرفت؛ و سرانجام این نتیجه به دست آمد که اگر چه بسیاری از انتقادات وارد شده بر دیدگاه علامه از سوی محققان وارد نیست اما دیدگاه ایشان از ابهام فراوان و عدم همخوانی با معنای تحت اللفظی (و ضهور آیه) رنج می‌برد.

واژه‌های کلیدی: عالم ذر، اخذ میثاق، نشئه ملکوتی، علامه طباطبائی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی؛ saddlebari@gmail.com:

** دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی es-arefi@yahoo.com :

پذیرش: ۹۴/۴/۷

اصلاحات: ۹۴/۲/۳۰

دریافت: ۹۴/۱/۲۹

مقدمه

وجود عالم ذر، کیفیت پیمان گرفتن خداوند از انسان ها در آن عالم، زمان و مکان این پیمان و وجود و عدم علاقه ارواح با بدن ذری پس از پیمان مزبور از پیچیده ترین مسائلی است که از زمان های دور افکار دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرده و دیدگاه های گوناگونی در این باره پدید آورده است؛ لذا بررسی این مسأله و کشف زوایای مختلف آن یک امر ضروری به نظر می رسد. برای نائل آمدن به این مقصود، دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه میثاق و عالم ذر، به روش توصیفی - تحلیلی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. قبل از ورود به اصل مسئله، اشاره به آیه میثاق، مفهوم شناسی «ذر» و وجه تسمیه عالم ذر ضروری به نظر می رسد.

آیات فراوانی برای اثبات «عالم ذر» ذکر شده، ولی معروف ترین آیه ای که در این مورد به آن استدلال شده است، آیات زیر است:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). (اعراف / ۱۷۲ - ۱۷۴)

آیه یادآر زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آن ها را برگرفت و آن بر خودشان گوا گرفت و گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری گواهی می دهیم. تا [مبادا] در روز قیامت بگوئید ما از آن غافل بودیم یا بگوئید پدران ما مشرک بودند و ما فرزندان آن ها بودیم، آیا ما را با آنچه که باطل گرایان انجام داده اند هلاک می کنی؟ این چنین آیات را بیان می کنیم شاید آنان بازگردند.

آیات مزبور حاکی از آن است که خدای متعال در موطنی خاص، حقیقت انسان را به وی نشان داده است و در آن حالت، ربوبیت خداوند را مشاهده کرده است و خداوند در آن موطن با انسان ها پیمان بسته و از آن ها اعتراف گرفت که او پروردگار آنان است. این اقرار و اعتراف در روز رستخیز درهای عذر و بهانه را بر روی باطل گرایان و مشرکان می بندد و حق ندارند بگویند ما از این اعتراف بی خبر بودیم یا از پدران خود تقلید کردیم.

۱- مفهوم شناسی «ذر»

لغت‌دانان واژه «ذر» را به معنای چیز بسیار ریز و کوچک و قابل پخش و پراکنده شدن دانسته‌اند^۲ و در موارد زیر کاربرد دارد: مورچه ریز (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ۱۷۵؛ فیروز آبادی، بی‌تا: ۳۵۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۷۵)، نسل، دودمان، چیز ریزی که از روزنه در هنگام تابیدن آفتاب به داخل اطاق پیداست (انیس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۶۶)، گرفتن با سر انگشتان و پاشیدن آن بر شیئی^۳ مثل پاشیدن نمک یا فلفل بر گوشت یا بر نانی که در آب گوشت ریز کرده است. (زمخشری، ۱۴۱۲ق: ۳۰۲)

ذریه در لغت به معنای نسل، دودمان و در ریشه این واژه اختلاف است. برخی گفته‌اند از «ذر» که به معنای موجودات ریز و پراکنده است گرفته شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۸/۱۷۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۹۱/۱۴) برخی گفته‌اند: ذریه از «ذراً» به معنای «خلق» گرفته شده است (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۰۸: ۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۱۵۶/۲)، بر اساس این معنا «ذریه» به معنای مخلوق و آفریده شده خواهد بود. این لفظ بیش از ده بار در قرآن کریم به کار رفته است، که گاه به مطلق نسل انسان اعم از کوچک، و بزرگ، اطلاق شده مانند: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ﴾ (انعام/۸۴) «از ذریه [حضرت ابراهیم] داود و سلیمان است». و گاه نسل کم سن و سال انسان، چنانکه آیه مبارکه زیر حاکی از آن است: ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ﴾. (بقره/۲۶۶) «برای او فرزندان کم سن و سال است».

چنان‌که از آیات و روایات استفاده می‌شود، عالم ذر، عالم و موطنی است که در آن خداوند با انسان‌ها میثاق و پیمان بسته و از آن‌ها اعتراف گرفت که او پروردگار آنان است. وجه تسمیه عالم ذر: در این که چرا عالم یاد شده عالم ذر نامیده شده است وجوه گوناگونی قابل یادآوری است، مهمترین آن‌ها امور زیر است:

۱. اطلاق عالم ذر بدین سبب است که براساس برخی اقوال اولاد حضرت آدم از صلب او به صورت ذرات ریز خارج شده‌اند و به همان صورت به خدا عهد و میثاق بسته‌اند.
۲. وجه نام گذاری عالم ذر به خاطر کثرت و بی شماری بنی آدم در محضر خداوند بوده است؛ دلیل این وجه آن است که براساس سخنان برخی لغت‌دانان به جمعیت کثیر و بی شمار ذر گفته می‌شود، از همین جهت است که واژه «ذر» به مورچگان

اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۱۷۵) علت این اطلاق آن است که تعداد آن‌ها کثیر بوده و از زندگی اجتماعی برخوردارند. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۷۶) به نظر می‌رسد که این احتمال جای تأمل دارد؛ زیرا اطلاق ذر به مورچگان به خاطر کوچک بودن آن‌هاست، نه به خاطر کثیر بودن آن‌ها، لذا لغت دانان این واژه را به همه مورچگان اطلاق نکرده‌اند، بلکه اختصاص داده‌اند به مورچگان ریز. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۱۷۵؛ فیروزآبادی، بی تا: ۳۵۷)

۳. اطلاق عالم ذر برای این است که انسان‌ها در موطن پیمان و در مقام الهی حقیر و کوچک به شمار آمده‌اند. (سبزواری، بی تا: ۱۹۰) این وجه نیز قابل تأمل است؛ زیرا اولاً همه موجودات ممکن در هر موطنی باشند نسبت به مقام الهی حقیر و کوچکند و این امر نه اختصاص به موطن پیمان دارد و نه اختصاص به انسان‌ها. ثانیاً واژه «ذر» به معنای کوچک و ریز از حیث فیزیکی و جسمی است، نه از حیث مقام‌های ارزشی، بنابراین، از بین این وجوه تنها وجه قابل دفاع، وجه اول است.

۲- دیدگاه‌ها درباره وجود و عدم عالم ذر

درباره وجود و عدم عالم ذر و تفسیر آیات مربوط به آن دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲. قول به عالم ذر: اولین و معروف‌ترین نظریه در این باره دیدگاه وجود عالم ذر است. براساس این دیدگاه خداوند از همه فرزندان آدم قبل از پیدایش آن‌ها از رحم مادر، در حالی که به صورت ذراتی بوده‌اند پیمان گرفته است. این نظریه منسوب به قدمای مفسرین مانند سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، ضحاک و عکرمه است. (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۸۰-۵۸۱؛ واحدی، ق ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۲۴-۴۲۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵: ۳۹؛ ابن عادل، ق ۱۴۱۹، ج ۹: ۳۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۰-۴۱۱؛ مروارید، ق ۱۴۱۶: ۱۰۸-۱۰۹)

۲-۲. دیدگاه تمثیل و مجاز، نه بیان واقع: بر اساس این نظریه، تعبیراتی که در آیه مورد بحث به کار رفته است از باب تمثیل است نه بیان واقع؛ یعنی این طور نیست که خداوند در واقع از ذریه فرزندان حضرت آدم پیمان گرفته باشد، بلکه مراد این است که مسئله ربوبیت خداوند و توحید او آن قدر روشن است که «گویا» خداوند از انسان ها اقرار گرفته و آن ها «بلی» گفتند، یکی از طرفداران این دیدگاه در این باره چنین می گوید: «هذا من باب التمثیل... فکأنه اشهدهم علی انفسهم قرّهم و قال لهم: الست بربکم؟ قالوا: بلی انت ربنا و شهدنا علی انفسنا و اقررنا بوحدانیتک». (نسفی، ۱۴۲۱ق: ج ۱: ۴۹۹)

سخن گفتن از طریق تمثیل و مجاز در قرآن کریم فراوان به چشم می خورد، مانند: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت/۱۱): خداوند به آسمان و زمین فرمود: از روی میل یا اجبار بیایید، گفتند: از روی میل آمدیم. ظاهر این آیه حاکی از آن است که خداوند با آسمان و زمین گفتگو کرده و فرموده بیایید و آن ها گفتند ما آمدیم، در حالی که گفتگویی در کار نبوده است. روشن است که این گونه سخن گفتن با آسمان و زمین که فاقد شعور و ادراک است جز از طریق تکوین و آفرینش راه دیگری ندارد، بنابراین می توان گفت پیمان مورد بحث نیز یک پیمان تکوینی و نهادی بوده و پاسخی که داده است به همین سؤال بوده است (سبحانی، ۱۳۶۱: ۷۰)، نه پیمان تشریحی و به صورت سؤال و جواب واقعی، بلکه مثل سؤال و جواب بوده است (مفید، ق ۱۴۱۳: ۴۸). به بیان دیگر سؤال و جواب با زبان قال نبوده، بلکه با زبان حال بوده است، «فقالوا كذلك بلغة الاستعداد و لسان الحال به لا بلسان القول». (رشید رضا، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۳۲۱. و نیز رک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳-۴: ۷۶۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۶۶ق، ج ۹: ۱۰؛ زمخشری، بی تا، ج ۲: ۱۷۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۹؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۱۴-۲۱۳)

۳-۲. پیمان از برخی انسان ها بعد از بلوغ و عقل: بر اساس این نظریه پیمان و اعتراف اعتراف یاد شده در آیه میثاق، مربوط به همین دنیا بوده اختصاص به برخی فرزندان آدم (ع) دارد، نه همه آن ها و آنان فقط کسانی هستند که پدران مشرک و کافر داشته‌اند؛ به این بیان که پس از بالغ شدن و کامل شدن آن ها خداوند به وسیله زبان پیامبران به آن ها تقریر کرد و فرمود: «الست بربکم» و آنان به این تقریر پاسخ مثبت داده و «بلی» گفتند به گونه‌ای که بر خویشتن شهادت داده‌اند. (شریف مرتضی، ق ۱۴۲۵، ج ۱: ۵۵-۵۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶، ج ۹: ۸)

اگر کسی اشکال کند واژه «ذریه» تنها بر موجود غیرکامل به کار می‌رود، در پاسخ گفته می‌شود که از معانی مشهور «ذریه» مطلق فرزندان آدم است خواه کوچک باشد و خواه بزرگ؛ شاهد بر این مطلب خود قرآن است که «ذریه» را بر فرزندان بزرگ نیز به کار گرفته است از جمله در این آیه مبارکه: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾. «پروردگارا آنان را در بهشت جاودان خود وارد ساز؛ بهشتی که آن را به آنان و صالحان از پدران و همسران و فرزندان و عده داده ای». (غافر/۸). روشن است که واژه صالح جز بر انسان کامل و عاقل اطلاق نمی‌شود. (شریف مرتضی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۵۶)

بنابراین بر اساس این دیدگاه، عالمی به نام عالم ذر وجود ندارد، بلکه پیمان و میثاق مزبور در همین عالم پس از بلوغ، عقل و کمال از طریق پیامبران تحقق یافته است. (ر.ک: همان: ۵۵-۵۶)

۴-۲. بیان واقع نه تمثیل: برخی بر این باورند که مراد آیه مورد بحث، بیان واقعیت خارجی است، نه تمثیل؛ به این بیان که خداوند با زبان عقل و وحی و با لسان انبیا از انسان ها میثاق گرفته است. در واقع خداوند در برابر حجت باطنی و ظاهری که عقل و وحی باشد از مردم پیمان گرفته که معارف دینی را بپذیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۲۶) و موطن عقل و وحی که موطن اخذ پیمان است مقدم بر تکلیف است؛ زیرا اول عقل برهان اقامه می‌کند و سپس تکلیف الهی می‌آید و همچنین پیامبران اول مقدمات پذیرش را فراهم می‌کند، سپس تکلیف حادث می‌شود؛ پس موطن عقل و

وحی، مقدم بر موطن تکلیف است و این تقدم همانند تقدم ملکوت بر ملک، تقدم رتبی است، نه تقدم زمانی. (همان: ۱۳۵)

۲-۵. قول به توقف: برخی پس از بررسی دیدگاه‌ها در ذیل آیه میثاق همه آن‌ها را مورد اشکال قرار داده و خود هیچ نظریه را نپذیرفته و در فهم آیه اظهار عجز کرده می‌نویسد: «نگارنده تا این لحظه که قلم روی کاغذ جریان دارد، به کشف معنای آیه موفق نشده است و امیدمند است که ... آیندگان موفق گردند». (سبحانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۸۳)

۲-۶. پیمان از نشئه ملکوتی انسان‌ها: این نظریه از سوی علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان مطرح شده است. علامه پس از یادکرد اهم دیدگاه‌ها، آن‌ها را نمی‌پذیرد و خود دیدگاه اخیر یعنی پیمان از نشئه ملکوتی انسان‌ها را مطرح می‌کند. به جهت اهمیت این دیدگاه و محوربودن آن در این مقاله، به طور مستقل مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۳. دیدگاه علامه طباطبائی و بررسی آن

ایشان دیدگاه خود را با چندین تعبیر بیان کرده است:

الف: براساس یک تعبیر، انسان دارای دو وجه است: یک وجه و صورت به سوی دنیا دارد و یک وجه و صورت به سوی خدا، طبق وجه دنیوی، انسان به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود خارج می‌شود و سپس کامل می‌شود و سرانجام فانی گشته، به سوی پروردگار خود باز می‌گردد. «فلوجود هذه الاشياء وجهان: وجه الی الدنيا و حکمه ان يحصل بالخروج من القوه الی الفعل تدریجاً، و من العدم الی الوجود شیئا فشیئا، و یظهر ناقصاً ثم لایزال یتکامل حتی یفنی و یرجع الی ربه». (طباطبائی، بی تا، ج ۸: ۳۲۰)

براساس وجه و صورتی که به سوی خدا دارد، استعداد، قوه، تدریج، فنا و تکامل برای او تصویر ندارد، بلکه تمام آنچه که برای او ممکن است از آغاز و اولین مرحله برای او حاصل است. «و وجه الی الله سبحانه و هی بحسب هذه الوجه امور [غیراً] تدریجیه و

کل ما لها فهو لها فی اول وجودها من غیر ان تحتل قوه تسوقها الی الفعل». (همان)

ب: تعبیر دیگر، انسان دارای دو نشئه است: نشئه دنیوی و نشئه سابق^۵ بر نشئه دنیوی. براساس نشئه دنیوی انسان‌ها وجود متفرق و پراکنده‌ای دارند. زمینه معصیت،

زمینه حجاب برای شناخت خدا، زمینه کارهای شرم آور و زمینه شرک در این نشئه برای انسان ها فراهم است؛ اما بر اساس نشئه سابق همه انسان ها با وجود واحد جمعی موجودند (همان: ۳۲۱) و هیچ گونه حجابی بین آن ها و خداوند وجود ندارد، بلکه همواره خدا را مشاهده می کنند و نیز معصیت و شرک در این نشئه فرض ندارد، بلکه همه انسان ها مطیع و فرمان بر خدا هستند. پیمان یاد شده مربوط به همین نشئه است. «و یتبین بذلک أن هذه النشأة الإنسانية الدنیویة مسبوقة بنشأة أخرى إنسانیة هی هی بعینها غیر أن الأحاد موجودون فیها غیر محجوبین عن ربهم یشاهدون فیها وحدانیته تعالی فی الربوبیة بمشاهدة أنفسهم لا من طریق الاستدلال بل لأنهم لا یقطعون عنه و لا یفقدونه، و یعترفون به و بكل حق من قبله، و أما قذارة الشرک و ألوات المعاصی فهو من أحكام هذه النشأة الدنیویة دون تلك النشأة التي لیس فیها إلا فعله تعالی القائم به فافهم ذلك». (همان: ج ۸: ۳۲۱)

ج: براساس تعبیر سوم انسان دارای دو جنبه است: جنبه ملک و جنبه ملکوت، (همان، ۳۲۰ و ۳۲۲) جنبه ملکوت مقدم بر جنبه ملک بوده و این تقدم، تقدم رتبی است، نه زمانی؛ زیرا ملکوت خارج از محور زمان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۱۲۷) انسان ها در موطن ملکوت خدا را مشاهده کرده و خدا از آن ها پیمان گرفته است.

۳-۱. احتمالات چهارگانه در سخنان علامه طباطبایی: حال بحث در این است که مراد از

دو وجه، دو نشئه و دو جنبه چیست؟ دست کم چهار احتمال در اینجا وجود دارد:

الف. انسان ها و همچنین سایر موجودات دو نسبت دارد: یکی نسبت به خدا و دیگر نسبت بین خود آن ها، طبق نسبت اول همه موجودات از آغاز پیدایش تا پایان بدون اینکه در آن گذشته و آینده ای باشد در پیش خداوند حاضر است؛ زیرا خداوند فوق زمان و محیط بر همگان و بر همه موجودات ممکن و زمانی است؛ اما طبق نسبتی که بین خود آن هاست، در دل زمان قرار دارند و به تدریج پدید می آیند و زمان و مکان باعث حجاب آن ها نسبت به یکدیگر می شود.

ب. انسان ها دو نحوه وجود دارد: یک وجود در مرحله قبل از وجود دنیوی که مجزا

از وجود علت و مجزا از وجود یکدیگر است و وجود دیگر در دنیا.

ج. انسان ها دو نحوه وجود دارند: یک وجود در مرحله قبل از وجود دنیوی و مجزا از وجود

علت و متحد با وجود یکدیگر؛ یعنی همه انسان ها در مرحله قبل از وجود دنیوی مجزا از

وجود، علت یا وجود واحد موجود است؛ و دیگر وجود دینوی که مجزا از یکدیگر است.

د. انسان ها دو گونه وجود دارند: یکی در مرحله علت که با وجود علت به صورت جمعی موجود است و دیگر در مرحله معلول که با وجود خاص خود موجود است.

برداشت محققان از سخنان علامه در این باره مختلف است؛ برخی محققان مانند استاد سبحانی (سبحانی، ۱۳۶۱: ج ۲: ۷۴-۷۵) و شهید بهشتی احتمال اول را پذیرفته‌اند، عین سخنان شهید بهشتی در این باره چنین است: «استاد علامه طباطبائی در باره آیاتی که از آن یاد شد نظر دیگری دارد، به گفته ایشان همه انسان ها که به تدریج به دنیا می‌آیند... در برابر پرودگار هستی که برتر از زمان و مکان است، یکجا حضور دارند؛ زیرا تدریج و دیروز و امروز و فردا داشتن برای ما و موجودات دیگری چون ماست که در بعد زمان قرار گرفته‌ایم... در مورد خداوند اثری ندارد. ما امروز نسبت به دیروز به خدا نزدیکتر یا دورتر نشده‌ایم؛ چون خدا داخل در بعد زمان و مکان نیست و فاصله زمانی میان ما و او معنا ندارد.» (بهشتی، ۱۳۶۳: ۵۵-۵۶)

برخی دیگر مانند استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۲: ۱۲۷) و استاد مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳: ۱۱۲) احتمال سوم را پذیرفته‌اند. حال باید بررسی شود که کدام یک از آن احتمالات مقصود علامه است.

۲-۳. بررسی احتمالات چهارگانه: در بررسی این احتمالات به سه مطلب پرداخته می‌شود: اول این که کدام یک از احتمالات یاد شده از سخنان علامه قابل استفاده است؟ دوم این که اشکالاتی که بر این نظریه ذکر شده قابل دفاع است یا نه؟ سوم این که این دیدگاه با قطع نظر از اشکالات یاد شده قابل پذیرش هست یا نه؟

درباره مطلب اول می‌توان گفت که ظاهر عبارت علامه با احتمال اول سازش ندارد؛ زیرا او مکرر تأکید کرده است که انسان دارای دو نشئه و دو جنبه است: یکی فوق زمان و دیگر داخل در زمان، (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸: ۳۲۰-۳۲۲) در حالی که طبق احتمال اول انسان یک نشئه دارد و همین یک نشئه دو نسبت دارد: یکی نسبت به خدا و دیگر نسبت به انسان های دیگر، طبق نسبت اول بُعد زمانی و مکانی معنا ندارد و همه در پیشگاه خداوند حاضر هستند و بر اساس نسبت دوم انسان ها در بُعد زمانی و مکانی قرار دارند و زمان و مکان باعث حجاب آن ها نسبت به یکدیگر می‌شود. اما احتمالات دیگر با عبارت او سازگارست.

۳-۳. بررسی اشکالات محققان بر نظریه علامه: بسیاری از دانشمندان اسلامی دیدگاه یادشده را قبول ندارند و اشکالات متعددی درباره آن ذکر کرده‌اند، حال باید معلوم شود که اشکالات مطرح شده قابل پذیرش است یا خیر؟ مهم ترین اشکالات در این باره به قرار زیر است:

یک. برای جهان و پدیده‌ها دو مرحله از وجود به اسم وجود جمعی و وجود تدریجی نیست، بلکه برای پدیده‌ها یک وجود بیش نیست که گاهی به صورت مجتمع و گاهی به صورت متفرق دیده می‌شود؛ یعنی خداوند که محیط بر آن هاست آن را به صورت مجتمع مشاهده می‌کند؛ اما انسان‌ها که محدود هستند، آن‌ها را به صورت متفرق می‌بینند. (سبحانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۷۷)

به نظر می‌رسد که این اشکال با برداشتی که خود مستشکل از این نظریه داشته سازش ندارد؛ زیرا طبق برداشت او از نظریه مذکور، انسان‌ها یک مرحله از وجود و یک نشئه دارند، ولی این یک مرحله از وجود دو نسبت دارد: یکی نسبت به خدا و دیگر نسبت به انسان‌های دیگر؛ (ر.ک: همان: ۷۴-۷۵) پس بر اساس برداشت و فهم خود مستشکل از این دیدگاه، اشکال مزبور بی معنا خواهد بود.

دو. طبق این دیدگاه اگر موجودات را نسبت به خداوند در نظر بگیریم همه موجودات نزد خداوند حاضرند و بدون تردید حضور انسان‌ها و پدیده‌های دیگر نزد خداوند دلیل بر اثبات علم خدا نسبت به جریان‌ها و حوادث است، نه دلیل بر اثبات علم انسان نسبت به خداوند، در حالی که آیه مورد بحث حاکی از اعتراف و معرفت انسان‌ها نسبت به خداوند است، نه علم خداوند به آن‌ها. (همان: ۷۷-۷۸)

به نظر می‌رسد که این اشکال ناشی از اشتباهی است که در فهم نظریه رخ داده است در غیر این صورت این اشکال هیچ جایگاهی ندارد؛ زیرا طبق نظریه علامه، انسان دو نشئه دارد: نشئه دنیوی و نشئه ملکوتی که فوق آن است و بین نشئه ملکوتی انسان و خداوند هیچ گونه حجابی نیست و تمام معارفی که برای انسان‌ها ممکن است از آغاز حاصل است. (طباطبایی، بی تا، ج ۸: ۳۲۰)

سه. تفسیر آیه مورد بحث براساس این نظریه هم از ذهن همگان دور است و هم با الفاظ آیه مبارکه مانند «فانشهدهم علی انفسهم» که گواهی‌گیری است سازش ندارد. (سبحانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۷۸)

به نظر می‌رسد که این اشکال نیز قابل دفاع نیست؛ زیرا در این اشکال دو مطلب بیان شده: دور بودن نظریه از ذهن همگان و سازش نداشتن آن با الفاظ آیه مورد بحث. هیچ یک از مطالب یاد شده تمام نیست، زیرا مطلب اول هرچند فی نفسه درست است، ولی دلیل بر بطلان نظریه نمی‌شود؛ چرا که اگر معنای نزدیک در ذهن همگان با اشکال روبرو باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه یک معنای معقول در نظر گرفته شود، هر چند از ذهن دور باشد.

اما بطلان مطلب دوم آشکار است؛ زیرا مطلب یادشده براساس برداشتی است که از نظریه مورد بحث شده است و الا طبق برداشت صحیح، نظریه مذکور کمال سازش را با جمله «فأشهدهم علی انفسهم» دارد؛ زیرا این نظریه می‌گوید انسان‌ها علاوه بر نشئه دنیوی از نشئه ملکوتی که فوق آن است، نیز برخوردارند و در آن نشئه چون حجاب و مانعی در کار نیست، معرفت خداوند و سایر معارف برای انسان‌ها حاصل است؛ لذا پیمان و گواهی‌گیری در آن نشئه تحقق یافته است.

چهارم. دو چهره ملک و ملکوت اختصاص به انسان ندارد، بلکه همه موجودات از این دو چهره برخوردارند، این که انسان خصوصیتی داشته باشد که به وسیله آن با خدا پیمان عبودیت بسته باشد، قابل اثبات نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۲۹)

این اشکال نیز جای تأمل دارد؛ درست است که همه موجودات دارای جنبه ملک و ملکوت هستند، اما می‌توان گفت انسان خصوصیتی دارد که باعث پیمان مزبور می‌شود و آن خصوصیت عقل و استعدادی است که در انسان وجود دارد و این امر باعث می‌شود که اثر پیمان و معرفت در ذرات و سرشت انسان باقی باشد و بقای آن موجب بطلان عذر در قیامت شود، بخلاف سایر موجودات که فاقد چنین ویژگی است؛ لذا با آن‌ها پیمان بسته نشده است.

پنج. طبق نظریه مذکور موطن ملکوت، حجت برای موطن ملک به شمار آمده است، در حالی که موطن ملکوت نمی‌تواند حجت برای موطن ملک باشد؛ زیرا موطن ملکوت، موطن شهود، حضور، بیداری، تذکر و بندگی است و هرگز حجاب، غفلت، جهل، عصیان و نسیان در آن راه ندارد؛ اما موطن ملک که همان نشئه دنیاست دارای حجاب، غرور، غفلت، جهل، عصیان، نسیان و سایر نقایص است. با توجه به تفاوت این دو موطن نمی‌توان گفت موطن ملکوت حجت برای موطن ملک باشد. (همان: ۱۳۰-۱۳۲).

با توجه به پاسخ اشکال پیشین، پاسخ این اشکال نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا درست است که موطن ملکوت و ملک با یکدیگر تفاوت دارد، ولی اگر گفته شود نتیجه پیمان و آگاهی که در موطن ملکوت حاصل شده است، در موطن ملک باقی است و در سرشت انسان وجود دارد، می‌توان گفت میثاق و معرفت در موطن ملکوت دلیل و برهان بر موطن ملک است.

شش. جنبه ملکوتی آدم و عالم به گونه‌ای است که نسبت به خداوند خاضعند و هرگز کفر و نفاق در آن راه ندارد، در حالی که از روایاتی که در ذیل آیه مورد بحث وارد شده استفاده می‌شود که عده‌ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند، ولی در باطن کافر بودند و منافقانه کفر خود را پنهان کردند. «فَمِنْهُمْ مَنْ أَقْرَبَ بِلِسَانِهِ فِي الدَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۲۴۸؛ بحرانی، ۱۴۲۸: ج ۳: ۲۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵: ۲۳۷) بنابراین، نمی‌توان موطن اخذ میثاق را موطن ملکوت بدانیم. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۳۲)

از این اشکال نیز جواب داده شده است به اینکه اولاً مطلب یادشده محتوای همه روایات نیست؛ بلکه برخی اخبار بیانگر این است که همه فرزندان آدم (ع) حقیقتاً «بلی» گفتند. ثانیاً براساس قواعد اصولی در باب تعارض اخبار، خبر موافق کتاب را باید اخذ و خبر مخالف کتاب را باید طرح کرد و ظاهر این قسمت از آیه مورد بحث: «قالوا بلی» این است که همه مخاطبین حقیقتاً جواب مثبت دادند؛ بنابراین، خبری که می‌گوید: همه فرزندان آدم حقیقتاً «بلی» گفتند، موافق با کتاب بوده مقدم است بر خبری که می‌گوید: برخی فرزندان آدم حقیقتاً «بلی» گفتند و برخی دیگر ظاهراً. بلکه باید گفت خبر موافق کتاب حجت است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۹۴) و خبر مخالف کتاب اساساً حجیت ندارد.

به نظر می‌رسد پاسخ یادشده تمام نیست، زیرا براساس همان قواعد اصولی که در ضمن پاسخ یادآوری شده است، بین عام و خاص تعارضی در کار نیست و آن دو دسته حدیثی که ذکرش رفت از مصادیق عام و خاص است؛ یعنی حدیثی که می‌گوید: همه فرزندان آدم (ع) حقیقتاً تصدیق کرده و «بلی» گفتند عام است و حدیثی که می‌گوید: برخی فرزندان آدم (ع) حقیقتاً تصدیق کردند، نه همه آن‌ها، خاص است؛ بنابراین، بین این دو دسته تعارضی وجود ندارد. از اینجا معلوم می‌شود که پاسخ دوم نیز باطل است؛

زیرا حدیثی که با عمومات کتاب و سنت مخالف باشد، مخالف به شمار نمی‌آید، بلکه مخصص آن قلمداد می‌شود.

به نظر می‌رسد که اشکال یاد شده ممکن است به جهت دیگر مورد تردید قرار گیرد و آن اینکه اشکال مزبور بر خبر ابن مسکان استوار است و حجیت خبر مزبور در این مسئله‌ی نظری جای بحث دارد.

هفت. این نظریه با ظاهر آیه سازش ندارد؛ زیرا اولاً ظاهر آیه این است که اخذ پیمان برای اتمام حجت است، تا این که در قیامت نگویند ما از وجود خدا و توحید او غافل بودیم یا پدران ما مشرک بودند. ثانیاً ظاهر آیه آن است که مضمون صدر و ذیل آیه در یک موطن اتفاق افتاده است؛ یعنی اخذ میثاق ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ با این مطلب که می‌فرماید: ما این کار را کردیم تا اینکه در قیامت نگویند: ما از توحید غافل بودیم یا پدران ما مشرک بودند ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا﴾، در یک موطن انجام گرفته است، و در آن ابوت و بنوتی وجود داشته است. در حالی که موطن ملکوت اولاً، نشئه وحدت حقیقی است نه کثرت اعتباری و ثانیاً، موطن تجرد و ثبات است نه مادیت و تدریج و لذا در عالم وحدت و تجرد، ابوت و بنوتی مطرح نیست، و ابوت و بنوت اختصاص به عالم دنیا دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۳۳)

این اشکال نیز جای تأمل دارد؛ زیرا درست است که آیه ظهور دارد بر اینکه اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده و مضمون صدر و ذیل آیه در یک موطن اتفاق افتاده است و نیز درست است که در عالم ملکوت ابوت و نبوت راه ندارد، ولی این مطلب هیچ مشکلی را به دنبال ندارد. توجه به سه مسئله زیر عدم اشکال را نمایان می‌کند: الف: آگاهی و معرفت درباره وجود خداوند و توحید او در عالم ملکوت پدید آمده و درباره آن پیمان گرفته است؛ ب: این آگاهی در عالم دنیا و عوالم دیگر مانند عالم برزخ و قیامت در سرشت انسان باقی است؛ ج: پیدایش انسان‌ها در دنیا از طریق پدر و مادر بوده است؛ یعنی همان کسانی که در عالم ملکوت پیمان بسته است، در عالم ملک از طریق پدر و مادر پدید می‌آید. با توجه به مسائل یاد شده می‌توان گفت که ادعای غفلت یا مشرک بودن پدران هیچ‌گونه عذری در قیامت به شمار نمی‌آید.

هشت. اشکال نگارنده بر نظریه علامه: تاکنون معلوم شد اشکالاتی که از سوی محققان درباره دیدگاه علامه طباطبایی ذکر شده است، قابل دفاع نبوده و این دیدگاه را ابطال نمی‌کند، حال باید دید که آیا این دیدگاه فی نفسه و با قطع نظر از اشکالات یادشده، قابل دفاع است یا خیر؟

به نظر می‌رسد که این نظریه خالی از «ابهام» نیست؛ زیرا همان گونه که اشاره شد مراد علامه از دیدگاه مذکور روشن نیست؛ چرا که در آن چهار احتمال وجود دارد، از این چهار احتمال تنها احتمال اول با عبارت او سازش ندارد، ولی سه احتمال دیگر با عبارت او سازگار است و از این سه احتمال هر کدام مراد باشد، جای تأمل دارد، زیرا احتمال دوم و سوم فی نفسه با مشکل مواجه است؛ احتمال دوم این بود که انسان ها دو نحوه وجود دارند: یک نحوه وجود در دنیا و نحوه دیگر قبل از دنیا و این وجود قبل از دنیا مانند وجود دنیوی انسان ها جدا از وجود علت و جدا از وجود یکدیگر است. احتمال سوم این بود که انسان ها دو نحوه وجود دارد: یک وجود دنیوی که متفرق از یکدیگر است و دیگر وجود جمعی قبل از دنیا، ولی این وجود جمعی غیر از وجود علت بوده و جدا از آن است.

اثبات این دو احتمال بسیار مشکل است؛ زیرا دلیلی نداریم که انسان ها به علاوه وجود دنیوی یک وجود دیگر به صورت متفرق و جدا از یکدیگر در مرحله قبل دارند، و همچنین دلیلی نداریم که انسان ها به علاوه وجود دنیوی یک وجود واحد جمعی که غیر از وجود علت است در مرحله قبل دارد؛ پس اثبات احتمال دوم و سوم با مشکل مواجه است.

اما احتمال چهارم (انسان ها قبل از وجود دنیوی در مرحله علت با وجود علت خود موجود است) هر چند براساس برخی مبانی فی نفسه مشکلی ندارد؛ زیرا هر علتی تمام کمالات معلول را واجد است و همه معلول ها در مرحله علت با وجود علت به صورت جمعی موجودند. اما حاصل این احتمال این است که علت موجودات در مرحله قبل از موجودات وجود دارد و این علت تمام کمالات معلول را به صورت جمعی واجد و داراست و از همین کمالات؛ به وجود جمعی معلول در مرحله علت تعبیر می‌شود. براساس این احتمال توجیه پیمان عالم ذر با مشکل مواجه است؛ زیرا طبق این احتمال پیمان عالم ذر مربوط به علت انسان ها می‌شود نه خود آن ها، در حالی که ادعا این است که پیمان مزبور مربوط به خود انسان هاست و حجت را بر آن ها تمام می‌کند.

جمع بندی و نتیجه گیری

گفته شد علامه طباطبائی (ره) مهم ترین دیدگاه های عالم ذر را متذکر شده اما هیچ یک از آن ها را بدون اشکال ندانسته است، و معلوم شد که دیدگاه ایشان نیز مشکل دارد؛ حال این پرسش مطرح می شود که آیا هیچ یک از این دیدگاه ها قابل پذیرش نیست یا برخی از آن ها را می توان پذیرفت؟

مهمترین دلیل برای اثبات نظریه عالم ذر، روایات اسلامی است که هم در منابع شیعی و هم در منابع سنی به وفور دیده می شود، حال باید دید که با روایات مزبور نظریه عالم ذر قابل اثبات است یا خیر؟ در بررسی روایات مزبور به این مسئله پرداخته می شود که آیا این روایات واحد است یا متواتر؟ بر فرض تواتر، تواتر آن لفظی است یا معنوی یا اجمالی؟ بر فرض این روایات واحد باشد، از روایات واحد صحیح به شمار می آید یا از روایات واحد ضعیف؟ بر فرض که صحیح باشد، صحیح معتبر است یا صحیح غیرمعتبر؟^۶ بر فرض این روایات در مسائل فقهی اعتبار داشته باشد، در مسئله مورد بحث که از امور نظری می باشد نیز معتبر است یا خیر؟

در پاسخ این پرسش به اجمال می توان گفت بدون تردید اخبار یاد شده تواتر لفظی ندارند، اما اگر پذیرفتیم روایات درباره دیدگاه اول (قول به عالم ذر) از حیث دلالت صریح و از حیث سند تواتر معنوی یا اجمالی دارند، چنانکه برخی مانند میرزا حبیب الله خوبی بر این باورند (خوبی، ۱۳۹۸ق، ج ۲: ۱۴۷) و یا اخبار واحد همراه با قراین قطعی اند و یا خبر واحد صحیح و معتبرند و باید بر اساس آن حکم کرد، چنانکه برخی مانند آیت الله مروارید بر این باورند؛ (مروارید، ۱۴۱۶ق: ۱۱۹). دیدگاه مزبور قابل پذیرش بوده و اشکالات آن را باید توجیه کرد. البته بر این مبنا که خبر واحد در مسائل اعتقادی و تفسیر آیات مربوط به امور نظری نیز معتبر است؛ چنانچه آیت الله خوبی، (خوبی، ۱۴۰۹ق: ۳۹۸) آیت الله فاضل، (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۱: ۱۷۴) آیت الله معرفت (معرفت، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۵) و شیخ محمد سند (سند، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۶-۵۱) از جمله کسانی هستند که این دیدگاه را پذیرفته اند.

از دیدگاه اول بگذریم دیدگاه دوم که حاکی از تمثیل و پیمان تکوینی بود روشن ترین نظریه به شمار آمده و کمترین اشکال را در پی دارد؛ اشکال اصلی این نظریه آن است که با ظاهر کلمه «اذ» سازگار نیست و اگر حفظ ظاهر امکان پذیر نباشد و

اشکالات گوناگون را به دنبال داشته باشد، چاره‌ای جز ارتکاب خلاف ظاهر نخواهد بود. اگر این دیدگاه پذیرفته نشود باید اظهار عجز در فهم این مسئله نموده و علم آن را به اهلش واگذار کرد. بنا براین در یک نتیجه‌گیری کوتاه باید اظهار داشت:

درباره تفسیر آیه میثاق تاکنون شش دیدگاه مهم پدید آمده است. از بدیع‌ترین دیدگاه‌ها نظریه علامه طباطبایی بود که به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت و آشکار گردید که بسیاری از اشکالات محققان بر این دیدگاه وارد نیست. این دیدگاه که از پیمان بُعد ملکوتی انسان حکایت داشت، هر چند جدیدترین نظریه به شمار می‌آید؛ لکن افزون بر این که مشکل خلاف ظاهر را به دنبال داشت از ابهام فراوانی نیز رنج می‌برد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. الاعراف/۱۷۲، ۱۷۳، ۱۰۱، ۱۰۲؛ الانعام/ ۲۸، ۱۱۰؛ الزخرف/۸۷؛ یونس/۷۴؛ زمر/۳۷؛ آل عمران ۸۱، ۸۳؛ طه/۱۱۵؛ الاحزاب/۷؛ الحج/۵؛ النجم/۵۶؛ الروم/۳۰؛ الجن/۱۶؛ الدهر/۱. رک: (تهرانی، ۱۳۷۲: ۴۷ - ۴۸. مروارید، ۱۴۱۶: ۱۰۷-۱۰۸).

۲. «ذر الذال و الراء المشدد اصل واحد يدل على لطافة و انتشار و من ذلك الذر صغار النمل» (ابن فارس، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۲).

۳. «ذَر الشیء یدزّه ذرا اخذه باطراف اصابعه، ثم نشره على الشیء» (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۴۵/۱۰).

۴. قابل یادآوری است در چاپ‌های میزان کلمه «غیر» افتاده‌گی دارد و به جای «امور غیر تدریجیه»، «امور تدریجیه» ثبت شده است که بدون تردید اشتباه است. در سه چاپ موجود این اشتباه وجود دارد: ۱- چاپ دوم، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۳۹۰ هـ ق = ۱۹۷۱ م: ۳۲۰/۸، ۱۲؛ ۲- چاپ جامعه مدرسین، ۲۱۰/۸، ۱۲؛ ۳- چاپ موسسه اعلمی با تحقیق و تصحیح کامل، بیروت، ۱۴۱۷ هـ ق = ۱۹۹۷ م: ۳۲۵/۸، ۱۷.

۵. سبقت در اینجا سبقت زمانی نیست، بلکه سبقت رتبی است.

۶. قابل یادآوری است هر روایت صحیح، معتبر نیست، ممکن است روایت صحیح باشد، ولی اعتبار نداشته باشد، مثلا معارض داشته باشد یا مخالف کتاب و سنت باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، علی بن ابی‌الکرم (۱۳۶۴)، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق طاهر أحمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، مؤسسه إسماعیلیان، قم.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق)، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداو، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه الاسلامیه.
۴. ابن عادل دمشقی، عمر (۱۴۱۹ ق)، *اللباب في علوم الكتاب*، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان.
۵. ابن فارس، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.

۶. ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۰۸ق)، *غریب الحدیث*، چاپ اول، قم، دار الکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق)، *لسان العرب*، چاپ اول، بیروت، دارصادر.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۶)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفری یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
۹. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغه*، ج ۱۴، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۸۴)، *فرهنگ المعجم الوسیط*، ترجمه محمد بندر ریگی، چاپ اول، انتشارات اسلامیة، قم.
۱۱. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۲۸ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، چاپ اول تحقیق و تصحیح، موسسه دارالمجتبی للمطبوعات، قم.
۱۲. بهشتی حسینی، سید محمد (۱۳۶۳)، *خدا از دیدگاه قرآن*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی جا.
۱۳. تهرانی، میرزا جواد آقا (۱۳۷۴)، *میزان المطالب*، چاپ چهارم، در راه حق، قم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (فطرت در قرآن)، ج ۱۲، چاپ دوم، انتشارات اسراء، قم.
۱۵. جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *صحاح اللغه*، تحقیق احمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، بیروت.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، *البیان*، چاپ اول، مکتبۃ الداوری، قم.
۱۷. خویی، میرزا حبیب الله (۱۳۹۸ق)، *منهاج البراعة*، چاپ سوم، المکتبۃ الاسلامیة، تهران.
۱۸. رشیدرضا، محمد (۱۴۲۰ق)، *تفسیر المنار*، ج ۹، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.
۱۹. زمخشری، محمود (۱۴۱۲ق)، *اساس البلاغه*، چاپ اول، بیروت، دار بیروت.
۲۰. زمخشری، محمود (بی تا)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بی نا، بی جا.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۶۱)، *منشور جاوید قرآن*، ج ۲، بی جا، انتشارات توحید، قم.
۲۲. سبزواری، حاج ملاهادی (بی تا)، *شرح الاسماء*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۳. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۳ق)، *تفسیر السمرقندی*، المسمی بحرالعلوم، تحقیق شیخ علی محمد معوض و دیگران، ج ۱، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۴. سند، محمد، *نقش روایات در امور اعتقادی*، قسمت دوم، پژوهش‌های اصولی، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۲ هـ.ش.
۲۵. شریف مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۲۵ق)، *امالی المرتضی* (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دو جلد در یک مجلد، چاپ اول، المکتبۃ العصریة، بیروت.
۲۶. طباطبائی سید محمد حسین (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلدی عربی،

منشورات جامعه مدرسین، قم.

٢٧. طباطبایى، سید محمد حسین (١٣٧٤)، المیزان فى تفسیر القرآن، بیست جلدی فارسی، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم، قم.
٢٨. طبرسى، فضل بن حسن (١٤٠٦ق)، مجمع البیان فى تفسیر القرآن، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
٢٩. فاضل لنکرانی، محمد (١٣٧١)، مدخل التفسیر، چاپ دوم، مکتبۃ الاعلام الاسلامی، بی جا.
٣٠. فخرالدین رازى، محمد (١٤٢١ق)، تفسیر الکبیر، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
٣١. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٥ق)، العین، چاپ اول، قم.
٣٢. فضل الله، سید محمد حسین (١٤١٩ق)، تفسیر من وحى القرآن، ج ١٠، چاپ دوم، دارالملاک، بیروت.
٣٣. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، القاموس المحیط، بیروت، دار العلم.
٣٤. قدردان قراملکی، محمد حسن (١٣٨٣)، کلام فلسفی، چاپ اول، انتشارات وثوق، قم.
٣٥. قمی، علی بن ابراهیم (١٤٠٤ق)، تفسیر القمی، چاپ سوم، دار کتاب، قم.
٣٦. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
٣٧. مراورید، میرزا احسنعلی (١٤١٦ق)، تنبیهاً حول المبدأ و المعاد، چاپ اول، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
٣٨. مصطفوی، حسن (١٣٨٠)، تفسیر روشن، ج ٩، چاپ اول، مرکز نشر کتاب، تهران.
٣٩. معرفت، محمد هادی (١٣٨٠)، کاربرد حدیث در تفسیر، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال اول، شماره ١.
٤٠. مفید، محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، مسائل السرویة، چاپ شده در ضمن مصنفات شیخ مفید، ج ١١، چاپ اول، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، بی جا.
٤١. مکارم شیرازی، ناصر و سایر همکاران (١٣٦٨)، پیام قرآن، چاپ اول، مدرسه امیرالمومنین، قم.
٤٢. نسفی، عبدالله بن احمد بن محمد (١٤٢١ق)، تفسیر النسفی، المسمى مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ج ١، چاپ اول، دارالکتب العلمیه.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (١٤١٥ق)، الوسیط فى تفسیر القرآن المجید، تحقیق شیخ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، ج ٢، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.