

ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره آیه میثاق

بیژن منصوری*

استادیار معارف اسلامی دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۲)

چکیده

در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره مبارکه اعراف، حکایتی نقل می‌شود که در تحلیل معنای آن میان مفسران فریقین اختلاف وجود دارد. بعضی از مفسران این حکایت را تمثیل می‌دانند و آن را بر اساس نظریه تمثیل تفسیر می‌کنند و باور دارند که منظور آیات مذکور، جریان متعارف زندگی دنیایی و گرایش درونی انسان به خداست. اما برخی از آن‌ها این حکایت و خطاب نهفته در آن را واقعی می‌دانند. از نظر گروه دوم، عالمی وجود داشته که در آن، خداوند از همه بنی آدم بر وحدانیت و ربوبیت خود پیمان گرفته است. البته میان گروه دوم در تفسیر این عالم تفاوت وجود دارد، بعضی آن را به عالم عقل، برخی به عالم ملکوت و عده‌ای هم به عالم ذر تفسیر می‌نمایند. غیر از دو نظریه تمثیل و عالم ذر، همه دیدگاه‌های دیگر تضعیف می‌شوند.

واژگان کلیدی: میثاق، عالم ذر، عالم ملکوت، عالم عقل، فطرت، اشهاد.

* E-mail: b.mansouri60@gmail.com

مقدمه

آیات مبارکهٔ ۱۷۲ و ۱۷۳ سورهٔ اعراف از آیاتی هستند که مفسران فریقین در تحلیل معنای آن‌ها اختلاف دارند. به دلیل مشکلاتی که در الفاظ این آیات وجود دارد و به سبب وجود روایات مختلفی که در تفسیر این آیات شریفه وارد شده‌است و برداشت متفاوتی که مفسران از معنای آن‌ها و تحلیل مفاد آن‌ها می‌کنند و نیز به سبب وجود اشکالات عقلی که در این زمینه موجود است، تفسیر آیات فوق با دشواری‌هایی مواجه شده‌است.

آنچه در این نوشتار مطرح نظر است، ارزیابی دلایل عقلی و غیرعقلی مفسران برای تفسیر و معنای مورد نظر خودشان است. البته در این مسیر به طور ضمنی به شیوه و روش ایشان در تفسیر نیز پی می‌بریم و معلوم می‌شود همگی در تحلیل معنای آیات مذکور روش و شیوهٔ واحدی ندارند. برای بعضی از آن‌ها دلایل عقلی بسیار مهم است که حتی به سبب این دلایل، از ظاهر احادیث می‌گذرند و آن‌ها را تأویل می‌کنند و برای بعضی دیگر کار به عکس است.

۱- آیهٔ میثاق

خداوند متعال در سورهٔ مبارکهٔ اعراف خطاب به رسول گرامی می‌فرماید: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَنَعَلِّمُهُم بِرَجْعُونَ: (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریهٔ آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود) آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا، گواهی می‌دهیم (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگوئید ما از این غافل بودیم * یا بگوئید پدرانمان پیش از ما مشرک بودند ما هم فرزندان بعد از آن‌ها بودیم (و چاره‌ای جز پیروی از آنها نداشتیم) آیا ما را به آنچه باطل گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟! * این گونه، آیات را توضیح می‌دهیم و شاید به سوی حق بازگردند ﴿(الاعراف / ۱۷۲-۱۷۴).

درباره تفسیر این آیات و معنای أخذ بنی آدم از صلب و اشهاد آنها از جانب پروردگار، بین مفسران فریقین اختلاف وجود دارد. همه این مفسران می‌پذیرند که این آیات مبارکه به فطرت خداجوی انسان اشاره دارند و اینکه شناخت خدای متعال به طور ذاتی در درون انسان و در خلقت او نهفته است، اما درباره اینکه این شناخت درونی به چه صورتی در درون انسان قرار گرفته است، با هم اختلاف دارند. گروهی از مفسران این آیات را ناظر به خلقت و ایجاد این شناخت در ذات انسان از طریق سازوکار خلقت از جانب خداوند متعال می‌دانند و از اشهاد گرفتن و گواهی دادن معنای خاصی را اراده می‌کنند. در نظر این گروه، اشهاد در آیات فوق که ظاهراً به عالمی پیش از حیات دنیوی اشاره دارد، به معنای واقعی نیست، بلکه بر سبیل تمثیل است و به جریان تناسل و تولد در زندگی دنیوی و گواهی درون انسان بر وجود پروردگار و ربوبیت او اشاره دارد. برای سهولت، این نظریه را نظریه تمثیل می‌نامیم. اما گروهی دیگر باور دارند که چنین حقیقتی در درون انسان در عوالمی پیش از زندگی دنیوی، مثل عالم ذر شکل گرفته است و از اشهاد و گواهی دادن معنای واقعی اراده می‌نمایند. مفسران در طرح این دیدگاه دوم، نظریه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند که معروف‌ترین آنها نظریه عالم ذر است. در ادامه بحث، ابتدا به طور خلاصه آیات را بر اساس نظریه تمثیل و نظریه عالم ذر معنا می‌کنیم و در پایان، به نظریه‌های دیگر نیز می‌پردازیم.

۲- نظریه‌های تمثیل و عالم ذر

طبق دیدگاه تمثیل، اولاً أخذ ذریه از صلب به این معناست که خدای سبحان نسل آدم را بنا بر قاعده تناسل، نسلی بعد از نسلی دیگر از پشت پدرانشان متولد می‌گرداند. ثانیاً معنای اشهاد این است که خالق جهان ادله‌ای دال بر ربوبیت و وحدانیتش را درون آنها قرار داد. عقل و ایمان و شهود بنی آدم بر این ادله شهادت داد و گمراهی و هدایت را روشن گردانید. این دلایل البته به معنای تحلیل متعارف عقلی و علم حصولی نیست. این دلایل و تأیید آنها از جانب عقل در قلب و جان انسان تکون یافته است. با این کار، گویی خداوند بنی آدم را بر خودشان شاهد گرفت و ضعف، نقصان، آلام و امراض وجودشان را به آنها نشان داد و آنها نیز با توجه به این ادله، به وحدانیت و ربوبیت خداوند اقرار و اذعان کردند. لذا وقتی خداوند

می‌فرماید «آیا من پروردگار شما نیستم»، این یک سخن و مخاطبهٔ واقعی نیست که در جایی و در زمانی مقدم بر زندگی دنیایی اتفاق افتاده باشد، بلکه این امر در لسان آیات بر سبیل تمثیل آمده‌است؛ یعنی با توجه به این عقلانیت و با توجه به آن دلایل، گویا خداوند فرموده‌است: «آیا من پروردگار شما نیستم؟»، آن‌ها نیز با زبان عقلانیت و زبان حال خود (نه با زبان قال و مخاطبهٔ واقعی) همگی گویا گفته‌اند: «آری، تو پروردگار مایی. ما بر درون و نفس خود شاهدیم که تو خدا و ربِّ ما و تنها معبود و پروردگار مایی». در ادامهٔ آیات، خداوند متعال فلسفهٔ چنین کاری را بیان می‌دارد. هدف این بود که فردای قیامت، مشرکان بهانه‌ای بر شرک نداشته باشند و غفلت یا شرک پدرانشان را دلیلی بر شرک خود قرار ندهند.^۱

اما طبق دیدگاه عالم ذرّ (علاوه بر تفاسیری که به تدریج در طول نوشتار به آن‌ها اشاره می‌شود، تفاسیر ذیل نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند: *انوار درخشان در تفسیر قرآن* (ر.ک؛ نجفی عرب‌زاده: ۱۰۹-۱۲۸)، *أیسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر* (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۲۶۰-۲۶۱)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید* (ر.ک؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۷۹)، بیان المعانی (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۴۵۲)، *احسن الحدیث* (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۲)، *راهنما* (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۴۵-۲۵۰)، *روح البیان* (ر.ک؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۳: ۲۷۴-۲۷۶)، *تفسیر القمی* (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۶-۲۴۸) *تفسیر القرآن العظیم* (ر.ک؛ ابن ابوحاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۶۱۳). آیات مورد بحث از یک رخداد واقعی حکایت می‌کنند. در این رخداد، خدای سبحان همهٔ فرزندان آدم را از اول تا آخر به صورت ذرات ریزی از صلب او بیرون آورد. این ذرات ریز همان نطفه‌هایی بودند که در صلب حضرت آدم تکون یافته بود و اولاد بلافضل او از آن‌ها پدید آمدند. سپس از این نطفه‌ها نطفه‌های دیگر و همین‌طور این عمل را آنقدر انجام داد تا آخرین اجزاء را بیرون آورد. این اجزاء عیناً همان انسان‌هایی بودند که بعد در زندگی دنیایی بر اساس فرایند تناسل و توالد پدید می‌آیند. در واقع، هر یک از این ذرات به انسانی کامل شبیه همین انسان دنیایی تبدیل شدند. سپس خداوند متعال به همهٔ این ذرات تام‌الخلق جان و عقل داد و وسایلی که با آن‌ها بتوانند بشنوند و بینند و دلی که با آن بتوانند چیزی را آشکار یا پنهان کنند. بعد خداوند خود را به آن‌ها معرفی کرد. بعد از این جریان، همهٔ انسان‌ها به ربوبیت و وحدانیت خدای متعال اقرار کردند. سپس همهٔ این ذرات به

اصلا بپدران خود و صلب حضرت آدم برگشتند تا در فرایند توالد در زندگی دنیایی به دنیا بیایند. البته در زندگی دنیا، آن واقعه و جریان اشهاد و اقرار را با خود و در درون خود دارند و هیچ گاه از صفحه وجودشان زدوده نمی شود. خداوند چنین کاری را در آن عالم می کند تا بنی آدم فردای قیامت غفلت خود و شرک پدرانشان را بر شرک خود بهانه نگیرند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۵).

اما سؤال این است که طرفداران نظریه تمثیل چرا آیات مورد بحث را آن گونه تفسیر کرده اند و از تفسیر ممکن دیگری برای آیات روی برگردانده اند! ایشان برای دیدگاه خود دلایلی دارند و این دلایل در واقع، همان اشکالاتی است که بر دیدگاه عالم ذر وارد ساخته اند. در ادامه نوشتار به این اشکالات می پردازیم.

۳- اشکالات دیدگاه قائلان به عالم ذر

این اشکالات عبارتند از:

۱- قائلان به عالم ذر از خروج ذریه از صلب حضرت آدم^(ع) سخن می گویند، در حالی که خود آیات به سبب ضمیر جمع (مِنْ طُهورِهِمْ ذُرِّيَّتِهِمْ)، از خروج ذریه از صلب بنی آدم سخن می گویند. بنابراین، قول قائلان به عالم ذر با ظواهر الفاظ قرآن در تعارض است (ر.ک؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۵۶۳؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۵۱؛ علم الهدی، ۱۴۳۱ق.، ج ۲: ۳۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۸۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق.، ج ۴۱۸-۴۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۳۹۸ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۲).

۲- خود آیات حکایت می کنند که قبل از ذریه، پدرانی مشرک وجود داشته اند: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ...﴾. همین فقره آیه، دال بر این است که این اتفاق در زندگی دنیوی رخ داده است؛ زیرا تنها در دنیا ممکن است که قبلاً پدرانی مشرک بوده باشند، اما در عالم ذر که از قرار معلوم همه انسانها در یک جا جمع شده اند و تقدم و

تأخری نداشته‌اند، چنین چیزی درست نیست (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۸ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۲).

۳- فقره فوق از آیات (إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ...) درباره فرزندان صلبی خود حضرت آدم (هابیل و قابیل) صادق نیست؛ یعنی این فرزندان نمی‌توانند بر شرک خود به سبب شرک پدرشان استدلال کنند؛ زیرا پدرشان حضرت آدم^(ع) اصلاً مشرک نبوده‌است. همین فقره نشان می‌دهد که منظور از این جریان، جریان زندگی دنیوی است، نه رخدادی در عالم ذر؛ زیرا اگر تفسیر به عالم ذر درست باشد، باید درباره همه انسان‌ها درست باشد (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق.:. ۴۱۸-۴۱۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۵۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۳۹۸ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۲).

۴- اگر خروج ذریه از صلب پدران در عالم ذر رخ داده‌است و همه ما چنین واقعه‌ای را شاهد بوده‌ایم، چرا هیچ یک از ما آن را به یاد نمی‌آورد! ذریه انسان در آن عالم یا عاقل نبوده‌اند که در این صورت نمی‌توانند طرف خطاب قرار گیرند و یا عاقل بوده‌اند و چنین واقعه‌ای را تجربه کرده‌اند، در این صورت باید به تفصیل آن را به خاطر داشته باشند. ما همه به گواهی آیات قرآن، حوادث زندگی دنیوی را در روز قیامت به یاد می‌آوریم: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ﴾ (الصافات/۵۱)؛ ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَنْ نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْأَشْرَارِ﴾ (ص/۶۲). با اینکه فاصله زمانی ما در زندگی دنیوی تا قیامت بیشتر از فاصله ما از عالم ذر تا عالم دنیاست. چگونه است حوادث دنیا را در قیامت با این فاصله دراز زمانی به یاد می‌آوریم، ولی حوادث عالم ذر را با این کوتاهی فاصله به یاد نمی‌آوریم؟! (ر.ک؛ طیب، بی تا: ۲۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۵۶۳؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۴۹؛ علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق.، ج ۲: ۳۷۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷: ۸۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۳۹۸ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۱).

۵- این عهد و پیمان به چه هدفی بوده‌است؟ اگر هدف از آن، قرار گرفتن در طریق حق و پیمودن راه خداوند است، این هدف در صورتی تحقق می‌یابد که ما آن را فراموش نکرده

باشیم. حال که آن را فراموش کرده‌ایم، خود به خود این معاهده لغو می‌شود و کار لغو و بی‌نتیجه از خدای حکیم سزاوار نیست (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۲۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۴۹، علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق.، ج ۲: ۳۷۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق.، ج ۳: ۴۵۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق.، ج ۳: ۴۱۸-۴۱۹ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۲).

۶- قول به عالم ذرّ مستلزم تناسخ است؛ یعنی نفوس ما قبلاً در جسدی دیگر بوده‌اند و بعد (در دنیا) به جسد دیگری منتقل شده‌اند و همه حوادث عالم قبل را فراموش کرده‌اند. این چیزی جز تناسخ نیست. تناسخ هم که گرفتار مشکلات زیادی است و تفصیلاً از آن‌ها دشوار است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق.، ج ۵: ۲۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۳۹۸ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۱).

۷- هیچ حجتی بر انسان بعد از تولد در زندگی دنیوی تا قبل از بلوغ نیست و طرف خطاب تکلیف واقع نمی‌شود، چگونه ممکن است در عالم ذرّ، ذرات انسان که وضعیتی بسیار پایین‌تر از انسان غیربالغ دارند، طرف خطاب تکلیف قرار گیرند و با آن‌ها عهد و پیمان بسته شود؟! خداوند می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ (النحل/۷۸). وقتی کودک انسان بدون هیچ علم و آگاهی از شکم مادر به دنیا می‌آید، باید بسیار بعیدتر باشد که ذرات انسانی عالم ذرّ چیزی دانسته باشند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۸-۳۰؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۳۹۹).

۸- خداوند می‌فرماید: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ: پس باید انسان بنگرد که از چه خلق شده‌است! از آب جهنده آفریده شده‌است﴾ (الطارق/۵-۶) و ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ: و به یقین ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم﴾ (المؤمنون/۱۲). اگر ذریه در آن وقت عاقل بوده‌اند، قبل از آب جهنده و قبل از گِل وجود داشته‌اند؛ زیرا انسان، یعنی یک موجود عاقل و فهیم. در این صورت، نمی‌توان گفت که انسان مخلوق از آب

جهنده یا گل است و این هم یعنی مخالفت با نص صریح قرآن کریم (ر.ک؛ همان، ج ۱۵: ۳۹۹-۴۰۰).

۹- ذرات عالم ذرّ یا عین انسان‌های زندگی دنیوی هستند یا نیستند. به اجماع علما آن‌ها عین انسان‌های این دنیا هستند. حال یا باید بگوییم که آن‌ها همان‌گونه که در آن عالم، بالغ و کامل بوده‌اند، در حالت نطفه، علقه و... نیز بالغ و کامل بوده‌اند که چنین چیزی با بدهاقت و روشنی نادرست است. بنابراین، باید بگوییم در حالت نطفه، علقه و... بالغ و کامل نیستند. در این صورت باید برای انسان به چهار حیات (حیات اول در وقت میثاق، دوم در دنیا، سوم در قبر و چهارم در قیامت) و سه موت (موت اول بعد از حیات در وقت میثاق، موت دوم در دنیا و موت سوم در قبر) قائل شویم. چنین چیزی با نصّ صریح قرآن سازگاری ندارد؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿رَبَّنَا أُمَّتَنَا انْتَنَيْنَ وَأَحْيَيْتَنَا انْتَنَيْنَ: ای پروردگار ما! دو بار ما را می‌راندی و دو بار زنده کردی﴾ (غافر/۱۱) (ر.ک؛ همان، ج ۱۵: ۴۰۰ و سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۳).

۱۰- «تُبَّيْه» شرط حصول حیات و عقل است. آن ذرات فقط در صورتی که بنیه داشته‌اند، دارای حیات و عقل بوده‌اند. در این صورت، وقتی همهٔ فرزندان آدم قرار بوده باشد، از صلبش خارج شوند، تمام دنیا هم گنجایش آن‌ها را نداشته است، چه رسد به صلب حضرت آدم^(ع) (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۳۹۹).

۱۱- ذریه در عالم ذرّ یا عاقل کامل بوده‌اند که در این صورت، مکلف هم بوده‌اند یا عاقل و کامل نبوده‌اند. اگر عاقل و مکلف بوده‌اند، احوالشان در آن وقت با احوالشان در زندگی دنیا تفاوتی ندارد؛ زیرا در دنیا نیز انسان، عاقل و مکلف است. حال اگر یک موجود عاقل و مکلف در دنیا نیازمند به سبق یک میثاق است، ذرات عالم ذرّ نیز چون عاقل و مکلف بوده‌اند، نیازمند به سبق یک میثاق در عالمی قبل از عالم ذرّ هستند و همین‌طور این جریان باید ادامه پیدا کند و تسلسل یابد و معلوم است که تسلسل از محالات عقلی است. یا ذریه، عاقل کامل نبوده‌اند که در این صورت نمی‌توانند طرف خطاب و تکلیف واقع شوند (ر.ک؛ همان، ج ۱۵: ۳۹۹).

۱۲- بعضی از مفسران به تحلیل و بررسی روایات مربوط هم پرداخته‌اند و بعد از تحلیل سندی و محتوایی آن‌ها، به دیدگاه تمثیل روی آورده‌اند، چون پرداختن به روایات به درازا

می‌کشد و کار را بسیار طولانی می‌نماید، در این نوشتار از بحث روایی صرف نظر می‌کنیم (ر.ک؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۹: ۱۵۸-۱۵۷؛ حجازی، ۱۴۱۳ق: ج: ۷۸۳-۷۸۴؛ خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۳۵۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۸: ۳۴۶؛ طنطاوی، بی‌تا، ج ۵: ۴۳۳ و مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷: ۹-۱۰).

از جانب مفسرانی که نظریه تمثیل را قبول ندارند (حال چه به عالم ذر قائل‌اند و چه عالم ذر را نیز قبول ندارند و دیدگاه متفاوتی ارائه می‌کنند)، برای اشکالات فوق پاسخ‌هایی ارائه شده است. در ادامه به این پاسخ‌ها می‌پردازیم.

۴- پاسخ اشکالات

۱- بعضی از مفسران در پاسخ به این پرسش گفته‌اند که خداوند همه ذریه آدم را به نحو طولی (نه عرضی) از صلب او بیرون آورده است؛ مثلاً فرزندان حضرت آدم (هابیل و قابیل) را از صلب او و فرزندان آدم را از صلب آن‌ها و همین‌طور خارج کرده است. بنابراین، در تفسیر هم می‌توان ضمیر مفرد آورد و گفت: *وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ آدَمَ مِنْ ظَهْرِ ذُرِّيَّتِهِ ... وَ هَمْ كَفَتْ: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...* البته در قرآن کریم ضمیر به صورت جمع آمده است، چون این سلسله بالأخره به صلب حضرت آدم^(ع) ختم می‌شود. اگر این فرایند «أخذ»، به شکل عرضی بود؛ یعنی خداوند متعال همه ذریه را یکجا از صلب آدم بیرون می‌آورد، دچار مشکل می‌بود. اما در صورت أخذ طولی، این فرایند قابل قبول خواهد بود (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۵-۲۶ و سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۳). برخی دیگر از مفسران گفته‌اند هر چند ضمائر در آیه به صورت جمع آمده است، اما منظور، آدم است. مانند این آیه قرآن که می‌فرماید: *﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...﴾* که در اصل اینگونه بوده است: *«لَقَدْ خَلَقْنَا أَبَائَكُمْ آدَمَ فِي صُورَتِهِ»* (ابن‌جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۱۲). فخر رازی این اشکال را از طرف معتزله بیان می‌کند، اما به سبب ضعف شدید، به آن پاسخ نمی‌دهد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۰۱).

مرحوم علامه طباطبائی پاسخ دقیق‌تری به اشکال داده‌اند. ایشان می‌گویند اخباری که می‌گوید: «خداوند ذریهٔ آدم را از صلب او بیرون آورده‌است و از آن‌ها میثاق گرفت، این اخبار در مقام شرح داستان مزبور است، نه در مقام شرح الفاظ آیه تا در آن‌ها اشکال کنید که با ظاهر قرآن موافق یا مخالف است. این اخبار در واقع، درصدد بیان این هستند که خداوند ذریهٔ آدم را خارج کرد و از آن‌ها میثاق گرفت و در این مقام نیستند که بیان کنند این ذریه همگی تنها از صلب آدم بیرون آمدند یا از صلب ذریه (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۵۱ و همان، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۳-۳۱۴).

۲- مرحوم طباطبائی از اشکال دوم اینگونه پاسخ می‌دهد که مراد آیه این است که خدای سبحان این کار را انجام داد تا مشرکان روز قیامت بهانه بر شرک خود نیاورند، نه اینکه تک تک افراد انسان از بهانه آوردن منصرف شوند. قول، قول مجموع من حیث المجموع است، نه قول همهٔ انسان‌ها. منظور این است که ممکن است کسانی که در دنیا شرک ورزیده‌اند، بهانه‌تراشی کنند. بنابراین، در عالم ذر همه یکجا جمع شده‌اند و چون از میان آن‌ها کسانی بودند که بعداً در زندگی دنیایی مشرک می‌شده‌اند، خداوند خطاب را به همهٔ آن‌ها متوجه ساخت، اما منظور از این خطاب همه نبودند، بلکه کسانی بودند که اهل شرک می‌شدند (ر.ک؛ همان، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۴).

۳- پاسخ این اشکال نیز از مباحث فوق آشکار می‌شود. مسئلهٔ شرک شامل فرزندان صلیبی حضرت آدم^(ع) نمی‌شود؛ زیرا منظور آیه هم همهٔ انسان‌ها نبوده‌است، بلکه منظور، کسانی هستند که مشرک می‌شوند و بعد می‌خواهند بر شرک خود بهانه بیاورند (ر.ک؛ همان، ج ۸: ۳۱۴).

۴- بعضی از مفسران به اشکال چهارم اینگونه پاسخ داده‌اند که ما نه تنها عالم ذر را به خاطر نمی‌آوریم، بلکه عالم ارواح را نیز به یاد نمی‌آوریم و انبیاء از آن خبر داده‌اند. این عالم پیش از عالم ذر بوده است و ما همهٔ آن عالم را نیز تجربه کرده‌ایم. ما حتی روز قیامت حوادث زندگی دنیایی را فراموش می‌کنیم و خدای متعال آن‌ها را به یاد ما می‌آورد: ﴿يَوْمَ يَنْعَتُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَنْبِتُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ روزی که خدا همه را

برمی‌انگیزد، سپس آن‌ها را از آنچه عمل کرده‌اند، خبر می‌دهد، خدا اعمال آن‌ها را جمع کرد و آن‌ها آن را فراموش کردند و خداوند بر همه چیز شاهد است ﴿المجادله/۶﴾ (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۶؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۳ و سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۵). برخی از مفسران طرفدار نظریه تمثیل به این پاسخ اینگونه جواب داده‌اند که اخبار پیامبران بر وقوع عالم ذر برای حجت بودن کفایت نمی‌کند؛ زیرا تکذیب کنندگان مشرک همه گفته‌های پیامبران را تکذیب کردند. بنابراین، صرف اخبار پیامبر نمی‌تواند حجت باشد (ر.ک؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۵۶). به نظر می‌رسد که جواب ابن کثیر درست نباشد. صرف رد سخن پیامبران درباره عالم ذر از جانب مشرکان نافی حجت نیست؛ زیرا مشرکان، دیگر سخنان پیامبران را نیز رد کردند. آیا می‌توان گفت چون مشرکان سخنان پیامبران را رد کرده‌اند. پس سخن پیامبران حجت نیست؟!

برخی دیگر اشکال فوق را اینگونه پاسخ داده‌اند که خدای متعال این میثاق را از یاد ما برده است تا امتحان در دنیا صحیح باشد و ما با به خاطر داشتن آن واقعه، به ایمان داشتن مجبور نباشیم (ر.ک؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۴۶-۳۴۷). به نظر می‌رسد که این پاسخ، ضعیف است. اگر ما آن را کاملاً فراموش کرده باشیم، با هدف از میثاق سازگاری ندارد. خدا این کار را انجام داد تا بهانه مشرکان را نقش بر آب کند. اما اگر آن فراموش شود، فردای قیامت چگونه بر آنان حجت می‌شود؟!

فخر رازی نیز به اشکال مذکور اینگونه پاسخ می‌دهد که گاهی اوقات انسان در بدن دیگری زندگی می‌کند و سال‌های سال در آن بدن می‌زید. در این صورت، فراموشی حوادث در آن بدن، ممتنع است، چون زمان زیادی گذشته است. اما چون عالم ذر چون یک لحظه بوده است و خیلی سریع سپری شده، امکان نسیان در آن وجود دارد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۰۱). به نظر می‌رسد که این جواب هم قانع کننده نیست، چون هنوز این پرسش وجود دارد که اگر میثاق فراموش شده است. پس چگونه می‌تواند بر انسان حجت باشد؟!

مرحوم علامه طباطبائی به اشکال فوق پاسخی داده است که به نظر می‌رسد محکم‌ترین پاسخ باشد. ایشان می‌گوید باید دو امر را از هم متمایز کنیم. یکی خود میثاق و محتوای آن و

دیگری مکانی که آنجا این میثاق منعقد شده است. چیزی که در این واقعه فراموش شده است، مکان میثاق و موقف آن است. اما ما همگی به محتوای این معاهده واقفیم و ندای خدا را که تنها پروردگار شما من هستم، با گوش جان و ندای درون می شنویم. فراموشی موقف مهم نیست، بلکه آنچه بر ما حجت است، محتوای پیمان می باشد که همگی هم به آن واقف هستیم (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۴۹ و همان، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۳). علامه به ذیل اشکال فوق هم اینگونه جواب می دهد که شما گفتید ما حوادث دنیا را در قیامت به یاد داریم، اما چگونه ممکن است حوادث عالم ذر را که به لحاظ زمانی به ما نزدیک تر است، فراموش کنیم؟ این بسیار بعید است. ایشان می گویند که صرف استبعاد مشکل ساز نیست. اینکه چیزی بعید باشد، نمی تواند ممتنع هم باشد. علاوه بر اینکه ما گفتیم صرفاً موقف فراموش شده نه عهد و پیمان (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۵۰).

۵- پاسخ این اشکال هم از پاسخ فوق روشن است. اگر ما محتوای عهد و پیمان را فراموش می کردیم، کار خدای متعال (أخذ میثاق) لغو و بیهوده بود، اما ما آن را فراموش نکرده ایم، چون در حجت، آنچه مهم است، محتوای پیمان است.

۶- فخر رازی به مشکل تناسخ اینگونه پاسخ می دهد که تناسخ با عالم ذر تفاوت دارد. اگر ما در ابدان دیگری در گذشته زندگی کرده باشیم، چون زمان زیادی در آن ابدان بوده ایم، نباید آن را فراموش کنیم، ولی چون عالم ذر یک لحظه بوده است، امکان فراموشی در آن وجود دارد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۴۰۱). این مفسر در واقع، هم بین تناسخ و عالم ذر به سبب اختلاف زمانی تفاوت می گذارد و فراموشی در عالم ذر را اصلاً به معنای التزام به تناسخ نمی داند و هم با این سخن، نادرستی تناسخ را آشکار می کند. چگونه است که طبق ادعای تناسخ، ما با اینکه در ابدان دیگری زمان زیادی زیسته ایم، اما آن را به سبب نمی آوریم؟! همین کذب تناسخ را آشکار می کند. اما علامه به گونه ای دیگر به این مشکل پاسخ می دهد. ایشان می گوید که دلیل بر امتناع تناسخ منحصر در این نیست که یک گروه کثیر نباید حوادث واقعه در خلقت اول آنان را فراموش کنند و اگر فراموش کردند، تناسخ برایشان رخ داده باشد.

امتناع تناسخ دلایل زیادی دارد که در محل خود (فلسفه) باید به آن‌ها پرداخت (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۳۵۰ و همان، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۳۱۳).

۷- بعضی از مفسران به این اشکال اینگونه پاسخ داده‌اند اولاً امکان دارد که بنی آدم مانند ذرات ریزی بوده باشند و خدای سبحان به آن‌ها نعمت عقل ارزانی کرده باشد تا طرف خطاب قرار گیرند. ثانیاً ممکن است اولاد آدم بدنی به اندازه بدن دنیایی داشته‌اند، ولی چون جمعیت زیاد بوده‌است، در کثرت و ازدحام پسان ذرات ریز مشاهده شده‌اند، نه در خلقت و جثه. هر دو امر ممکن است، لذا طرف خطاب قرار گرفتن آن‌ها هیچ محذوری ندارد (ر.ک؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۵۶۵). فخر رازی هم از قول زجاج به این مشکل اینگونه پاسخ می‌دهد که خداوند همانگونه که می‌تواند به مورچه‌ها ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ...﴾ (النمل/۱۸)) و کوه‌ها ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ...﴾ (الأنبياء/۷۹)) توانایی فهم و ادراک عطا کند، به ذریه آدم در عالم ذر هم می‌تواند توانایی فهم و ادراک دهد تا طرف خطاب تکلیف قرار گیرند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۳۹۹).

۸- آلوسی می‌گوید روند خلقت ما در زندگی دنیا خلقت از گِل و ماء دافق است و هر اتفاق دیگری در هر جای دیگری برای انسان افتاده باشد، روند زندگی دنیایی را نفی نمی‌کند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۱۰۱).

۹- صاحب تفسیر بحر العلوم می‌گوید چون معروف، همین دو حیات و مرگ است، در قرآن نیز به دو حیات و مرگ اشاره شده‌است (ر.ک؛ سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۵۶۵). علامه طباطبائی آیه مورد بحث (رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَ...) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که پاسخ به این اشکال درون آن نهفته است. ایشان می‌گویند مراد آیه فوق، میراندن در آخرین روز زندگی دنیا و زنده کردن در برزخ است و آنگاه میراندن از برزخ و زنده کردن در قیامت برای حساب است. پس آیه شریفه که سخن از دو میراندن و دو زنده کردن دارد، اشاره به میراندن بعد از زندگی دنیا و میراندن بعد از زندگی در برزخ و احیای در برزخ و احیای در قیامت می‌کند. در نتیجه، زندگی سه مرحله دارد: یکی زندگی در دنیا، دوم در برزخ، سوم در قیامت. کفار نیز در این کلام خود متعرض حیات دنیوی نشده‌اند. علتش این است که مرادشان از احیاء، آن احیایی

بوده که باعث پیدا شدن یقین به معاد گشته است و آن عبارت است از احیا در برزخ و احیا در قیامت. اما زندگی دنیا هر چند که آن هم احیاست، لیکن به خودی خود باعث پیدا شدن یقین به معاد نیست، به شهادت اینکه کفار تا چندی که در دنیا بودند، نسبت به معاد در شک و تردید بودند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۷: ۳۱۳).

بنابراین، کلام کفار به معنای شمردن تمام حیات و مرگ‌ها نبوده است؛ زیرا آن‌ها، حتی به حیات دنیوی که از معروف‌ترین حیات ما انسان‌هاست، اصلاً اشاره نکرده‌اند. لذا وقتی به حیات دنیا اشاره ندارند، به حیات و مرگ‌های پیش از زندگی دنیایی هم اگر اشاره‌ای نکرده باشند، به معنای نفی آن‌ها نیست.

۱۰- پاسخ آلوسی به این اشکال این است که «بُئیه»، شرط حصول حیات و عقل نیست، بلکه این جواهر فرد (به اصطلاح امروز: اتم‌ها) هستند که شایستهٔ حیات و عقل می‌باشند و چرا نباید صلب حضرت آدم گنجایش جواهر فرد را داشته باشد! (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۵: ۱۰۰).
فخر رازی نیز ابتدا چنین پاسخی را ارائه می‌کند، اما در ادامه می‌گوید که دیدگاه من حتی جواهر فرد هم نیست، بلکه به نظر من، انسان، یعنی نفس ناطقه، و این نفس ناطقهٔ انسان است که حیات و عقل را می‌پذیرد. لذا با توجه به نفس ناطقهٔ مجرد بی‌مکان، اشکال از ریشه بی‌اساس می‌شود؛ زیرا اگر بگوییم ذریه، همان نفوس ناطقه بوده‌اند، صحبت از جاداری و مکان‌مندی آن‌ها بی‌معنا می‌شود (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۵: ۴۰۱). به نظر می‌رسد اگر از نفس ناطقه سخن به میان آید، می‌توان اشکال مذکور را پاسخ داد، اما مشکلات دیگری به وجود می‌آید. آیا ذریه‌ای که از صلب آدم یا بنی‌آدم بیرون آمدند، موجوداتی مجرد و غیرمادی بوده‌اند، یا مادی محض و یا موجوداتی دو بُعدی، اعم از مجرد و مادی؟ اگر از مادیت محض سخن بگوییم، آنگاه این اشکال مطرح می‌شود که یک موجود مادی محض، چگونه صاحب عقل و ادراک است، به گونه‌ای که می‌تواند طرف خطاب و تکلیف خداوند واقع شود؟! ظاهراً وقتی از انسان سخن می‌گوییم، یک موجود دو بُعدی را منظور داریم که هم مادیت بر وجودش حاکم است، هم تجرد و روحانیت. اما اگر از تجرد و روحانیت محض هم صحبت کنیم، سازگار با خروج از صلب نیست. به هر حال، وقتی از عالم ذر سخن گفته

می‌شود، یک پایه آن بر مادت است، هر چند باید پایه دیگری را هم در آن مطرح کرد و آن نفس ناطقه مجرد غیرمادی است. به همین سبب، بعضی از مفسران معتقدند که پس از خروج ذریه، خدای سبحان ارواح را به آنان متعلق ساخت (ر.ک؛ طیب، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۶). بنابراین، پاسخ فخر رازی به این اشکال قانع کننده نیست. اما آیا این اشکال پاسخ محکمی خواهد یافت؟ این اشکال شبیه اولین اشکالی است که علامه طباطبائی بر قول به عالم ذرّ وارد می‌کند و وقتی که از دیدگاه خاص علامه درباره آیه میثاق بحث کردیم، به این اشکال نیز می‌پردازیم. عین اشکال بعدی (اشکال تسلسل در عوالم ذرّ) را نیز علامه مطرح می‌کند. لذا در ادامه بحث، در محل خود به این اشکال نیز خواهیم پرداخت.

علامه طباطبائی هم به سبب ضعف دلایل طرفداران نظریه تمثیل، دیدگاه تمثیل را ردّ می‌کند. اما این مفسر دیدگاه عالم ذرّ را نیز مردود اعلام می‌نماید. ایشان در تفسیر المیزان، اشکالات خاصی را بر این دیدگاه وارد می‌کند و بعد مدعی می‌شود که پاسخ به این اشکالات امکان پذیر نیست و چاره‌ای جز این نیست که عالم ذرّ را رد کنیم و آیه میثاق را به گونه‌ای دیگر تفسیر نماییم. البته به این نکته هم باید توجه داشته باشیم که این مفسر بزرگ در کتاب دیگر خود، *البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، تنها دیدگاه تمثیل را رد می‌کند و ظاهراً به عالم ذرّ باور دارد؛ زیرا از دیدگاه دیگری مقابل تمثیل و عالم ذرّ سخنی به میان نمی‌آورد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۳۴۹-۳۵۷). در ادامه به اشکالات خاص علامه بر عالم ذرّ می‌پردازیم.

۵- اشکالات خاص علامه طباطبائی بر عالم ذرّ

۱- چگونه می‌توان پذیرفت که یک ذره از ذرات بدن یک فرد که در اصل جزئی از نطفه حضرت آدم و در صلب او بوده‌است، عیناً خود آن فرد و صاحب عقل، ضمیر، ادراک، گوش و چشم باشد و همین یک ذره هم مورد خطاب تکلیف قرار گیرد و برای همین یک ذره اتمام حجت شده‌است و از آن عهد و میثاق گرفته شود و ثواب و عقاب داشته باشد، حال آنکه

انسانیت انسان به نفس اوست و همه موارد فوق به سبب نفس او صورت می گیرد و نفس هم ماوراء ماده و حادث به حدوث دنیوی است؟! (ر.ک؛ همان، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۱۵).

۲- قطعاً ثابت شده است که علوم تصدیقی چه بدیهی و چه نظری از جمله تصدیق به وجود پروردگار مالک و مدبر، همگی بعد از حصول تصورات برای انسان حاصل می شود و همه این تصورات و تصدیقات به حواس ظاهری و باطنی ختم می گردد و داشتن این حواس هم متوقف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است (ر.ک؛ همان: ۳۱۶).

۳- خلاصه اشکال سوم این است که سخن شما مستلزم تسلسل در عوالم است؛ زیرا اگر شرایط عالم ذرّ مثل دنیا باشد، خود عالم ذرّ هم نیازمند یک عالم ذرّ دیگر خواهد بود و همینطور... (ر.ک؛ همان: ۳۱۶-۳۱۷).

۴- اگر لازم بود که انسان برای معرفت به خدا عالمی دیگر قبل از دنیا را تجربه کند، چرا آدم و حوا باید استثناء شوند؟! همین که آدم و حوا در جریان میثاق نبوده اند، معلوم می شود که منظور از عالم ذرّ نمی تواند همان باشد که طرفداران این عالم تصور می کنند (ر.ک؛ همان: ۳۱۸-۳۱۷).

علامه طباطبائی به سبب اشکالات فوق، به نظریه ملکوت روی می آورند.

۱-۵) نظریه ملکوت

از نظر ایشان، برای انسان و غیرانسان عوالم وجودی مختلفی هست و هر یک از این عوالم، احکام و قوانین خاص خود را دارند. قرآن کریم به رغم فکر کفار که می گویند زندگی جز همین زندگانی دنیا نیست، می میریم و زنده می شویم و جز طبیعت کسی ما را نمی راند، زندگی دیگری در برزخ و قیامت اثبات می کند که قوانین آن با قوانین زندگی دنیایی متفاوت است.

قرآن کریم در آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزینه هایش نزد ماست و ما نازلش نمی کنیم، مگر به اندازه معلوم ﴿(الحجر/ ۲۱)﴾، نشان می دهد که هر موجودی در پیشگاه خدای متعال وجود وسیعی دارد که بعد از نازل

شدن به سوی نشئه دنیایی محدود می‌شود. در آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ: امر او چنین است که هر چه را اراده کند، بگوید: باش، آن چیز موجود می‌شود، پس منزّه است آن کسی که به دست اوست، ملکوت هر چیز ﴿یس / ۸۲ - ۸۳﴾. همچنین، آیه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ و فرمان ما یک امر بیش نیست، همچون یک چشم برهم زدنی ﴿قمر / ۵۰﴾ و نظایر آن نشان داده شده که وجود تدریجی امور دنیایی از ناحیه خدا با کلمه «کن» و یکباره افاضه شده است و این وجود دو وجهه دارد که یکی از آنها به سوی خدا و دیگری به سمت دنیاست. حکم آن وجهی که به طرف دنیاست، این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید تا جایی که از دنیا رخت بر بسته و به سوی خدای خود برگردد. همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد، امری است غیر تدریجی که تمام هستی او به طور دفعی و یکجا ظاهر است. این دو وجه، هر چند دو وجه برای شیء واحد هستند، اما قوانین مختلفی دارند.

برای عالم انسانی، با همه وسعت خود نیز یک وجود جمعی است و این وجود جمعی همان وجهی است که این موجودات انسانی به سمت خدا دارند. در این وجه، هیچ فردی از افراد دیگر و از خدا غایب نیستند. این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است و فرموده: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمودیم که از اهل یقین شود ﴿الأنعام / ۷۵﴾. آیه شریفه زیر نیز به همین مطلب اشاره دارد: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ: بس کنید که اگر علم یقین می‌دانستید، هر آینه جهنم را می‌دیدید. آنگاه جهنم را به دیده یقین می‌نگریستید﴾ (التکواثر / ۷-۵). انسان‌ها پروردگار را در نشئه ملکوتی وحدانیت و ربوبیت مشاهده می‌کنند. این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است، نه از طریق استدلال. از این نظر است که از او منقطع نیستند و یا حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بینند. لذا به وجود او و به هر حقی که از طرف او باشد، اعتراف دارند. موقعیت این نشئه در تفرع آن بر نشئه موقعیت «یکون» و «کن» در جمله ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ را دارد.

سپس علامه طباطبائی می‌گویند اگر آیه را اینگونه تفسیر کنیم، آن اشکالات وارد بر عالم ذر برطرف می‌شود. برداشت آن‌ها از عالم ذرّ عالمی بود که تقدم زمانی بر این عالم دارد، لیکن طبق این معنا، تقدم زمانی وجود ندارد، نشئه‌ای است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئهٔ دنیوی ندارد، بلکه همراه با آن است و بر آن احاطه دارد. تقدمی هم اگر هست، مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است. همچنین، اشکالاتی که بر گفتار منکران عالم ذرّ وجود داشت، بر این وجه وارد نمی‌شود. نظریهٔ تمثیل هم مخالف با جمله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ است؛ زیرا در این عبارت، نوعی تقدم وجود دارد و هم مستلزم این است که اِشهاد را مجازاً بر معرفت به وحدانیت و ربوبیت حمل کنیم و هم سؤال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ و جواب ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ را حمل بر زبان حال کنیم و حال آنکه چنین نیست و این گفت و شنود مربوط به نشئهٔ دنیا نبوده، بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیاست و از اِشهاد هم معنای حقیقی او اراده شده‌است و خطاب هم زبان حال نیست، بلکه خطاب حقیقی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۳۲۰-۳۲۲). این بود خلاصهٔ دیدگاه علامه در مورد عالم ملکوت و معنایی که ایشان از آیهٔ میثاق ارائه کردند.

۵-۲) ارزیابی اشکالات علامه بر عالم ذرّ

به نظر می‌رسد اشکال اول علامه از قوی‌ترین اشکالاتی است که بر نظریهٔ عالم ذرّ وارد می‌شود و تفصی از آن راحت نیست. در کلام علامه این نکته وجود داشت که نفس ناطقه امری حادث به حدوث دنیوی است. بر فرض کسی بتواند مشکل کثرت ذریه و خروج از صلب را که امری مادی است، حل کند، اما عقل، ادراک و فهم که به نفس غیرمجرد مربوط می‌شوند، چگونه قابل حل است؟ در واقع، طبق سخن فوق، ذرات انسانی برای طرف خطاب قرار گرفتن، علاوه بر خلقت تامّ جسمانی، باید صاحب نفس و به تبع آن، صاحب عقل و ادراک نیز بوده باشند. طبق نظریهٔ جسمانیة الحدوث ملاحظه‌را (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۸: ۳۳۲-۳۴۵) که ظاهراً علامه در این اشکال به آن تمسک می‌کند، نفس امری حادث به حدوث بدن مادی است و سابقه‌ای پیش از حیات دنیوی نداشته‌است. لذا ما شاید بتوانیم از ذره‌ای که به لحاظ جسمانی تام و تمام است، سخن بگوییم، اما از عقل و ادراک او

نمی‌توانیم؛ زیرا عقل و ادراک به نفس مربوط می‌شود و طبق این نظریه، نفس بعداً در زندگی دنیوی به وجود می‌آید. حال که نفس نمی‌تواند پیش از شروع زندگی دنیوی وجود داشته باشد، یک ذره، حتی اگر تام الخلقه باشد، چگونه می‌تواند ادراک کند و بفهمد و طرف خطاب قرار گیرد!

اگر از اشکالات دیگر علامه بتوانیم رها شویم^۲، رهایی از این اشکال کار آسانی نیست. علامه چون چنین دیدگاهی (حدوث جسمانی و نفی وجود پیشین نفس) را قطعی و غیرقابل خدشه می‌داند، نظریه عالم ذر را نمی‌پذیرد. البته این مفسر نظریه تمثیل را نیز مردود می‌داند و چنانکه دیدیم، از اشکالات وارده پاسخ می‌دهد. نظریه نهایی ایشان همان نظریه عالم ملکوت است. اما از جانب یکی از مفسران معاصر که خود از شاگردان معروف علامه است، بر نظریه ملکوت اشکالاتی وارد شده است که به آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۵) ارزیابی نظریه ملکوت

اشکال اول ایشان این است صرف امکان حمل آیه بر ملکوت مجوز این نیست که ما آیه را بر آن حمل کنیم (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). اشکال دوم این است که موطن ملکوت، موطن شهود، حضور و بیداری است و هرگز حجاب، خواب، غفلت، جهل و عصیان در آن راه ندارد، ولی موطن ملک و دنیا، موطن حجاب و غرور و غفلت است. چگونه ممکن است موطن شهود و حضور، موطن أخذ میثاق و اتمام حجت برای موطن غرور و غفلت باشد؟! (ر.ک؛ همان: ۱۳۱-۱۳۲). اشکال سوم این است که در چهره ملکوتی عالم، هرگز کفر و نفاق راه ندارد، در حالی که از بعضی از روایات برمی‌آید که عده‌ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند، اما در باطن کافر بودند و منافقانه کفر خود را پنهان کردند: «فمنهم من أقرّ بلسانه و لم يؤمن بقلبه» (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۸). اشکال چهارم این است که موطن ملکوت، اولاً نشئه وحدت حقیقی است، نه کثرت اعتباری و ثانیاً موطن تجرد و ثبات است، نه مادیت و تدلیج. لذا در عالم وحدت و تجرد ابوت و بنوت (پدیری و پسری) راه ندارد، در حالی که در

آیهٔ میثاق، از پدران و پسران و نیز احتمال بهانه‌گیری فرزندان از طریق شرک پدران سخن به میان آمده‌است (ر.ک؛ همان: ۱۳۳).

به نظر می‌رسد که اشکالات فوق، به‌ویژه اشکالات سوم و چهارم اشکالات مهمی هستند و از این رو، تفسیر آیهٔ میثاق به ملکوت دچار اشکالات جدی است. بعد از تضعیف نظریهٔ ملکوت، چنانکه خواهد آمد، غیر از دو نظریهٔ تمثیل و عالم ذر، نظریه‌های دیگر آنقدر قوت و استحکام ندارند که بتوانند خود را به محک ارزیابی بسپارند و موفق ظاهر شوند. بنابراین، در نهایت، باید یکی از این دو نظریه انتخاب شود. اما پرداختن به اشکال اول علامه در این نوشتار نمی‌گنجد و کار بسیار دشواری است. اگر این اشکال به قوت خود باقی بماند، نظریهٔ تمثیل مناسب‌ترین نظریه برای تفسیر آیهٔ میثاق خواهد بود. البته در این صورت، فرضاً به سبب درستی نظریهٔ حدوث نفَس و نبود امکان وجود سابق آن، باید همهٔ روایات دال بر عالم ذر تأویل شوند و آن‌ها را مطابق با نظریهٔ تمثیل تفسیر نمود.

در ادامه به چند نظریهٔ دیگر می‌پردازیم که نظریات چندان محکمی نیستند.

۶- نظریات دیگر

بعضی از مفسران عالم ذر را می‌پذیرند، اما باور دارند که در این عالم، خداوند ذریهٔ آدم را از صلب ایشان درمی‌آورد و آن‌ها را از هم جدا می‌کند و اهل بهشت از ذریه را از اهل جهنم آن‌ها متمایز می‌سازد. اما جریان اِشهاد در این عالم رخ نداده‌است. این جریان در زندگی دنیوی رخ داده‌است و به همان صورتی بوده که طرفداران نظریهٔ تمثیل بیان می‌کنند (ر.ک؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۵۶ و سعید حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ۲۰۶۲).

شیخ طوسی از مخالفان عالم ذر و موافقان نظریهٔ تمثیل است، اما می‌گوید محتمل است عالم ذر و جریان میثاق و اِشهاد برای همهٔ بنی‌آدم اتفاق نیفتاده باشد، بلکه این رویداد برای عدهٔ خاصی از آدم‌ها رخ داده باشد (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۲۹). شیخ طوسی در تفسیر خود، دلیل محتمل بودن این قول را بیان نمی‌کند، اما مرحوم طبرسی به این دلیل اشاره می‌کند، هرچند آن را نمی‌پسندد. ایشان می‌گویند کسانی مثل قاضی و جبایی به این قول گرایش دارند؛

زیرا در آیه میثاق به پدران مشرک اشاره شده است، در حالی که حضرت آدم مشرک نبوده است و از این رو، فرزندان صلبی او را شامل نمی شود. بنابراین، احتمال دارد فقط گروه خاصی از بنی آدم در عالم ذر حاضر شده اند و جریان میثاق و اِشهاد را مشاهده کرده اند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۱۰). علامه به این قول این گونه پاسخ می دهند که اگر فقط بعضی از ذریه مورد اِشهاد قرار می گرفتند؛ مثلاً تنها پدران اِشهاد می شدند. در این صورت، حجت آنان بر خدا تمام بود؛ زیرا اگر پدران شرک می ورزیدند، مقصر و گناه کار شناخته می شدند؛ زیرا به حسب فرض، خدا با آنها پیمان بسته است، ولی فرزندان در این گمراهی هیچ تقصیری نداشتند، برای اینکه در یک امری که جز تقلید از پدران هیچ راه دیگری داشته اند، گناهی بر آنان نیست و خدا هم فردای قیامت نمی تواند آنها را به سبب شرک مؤاخذه کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۳۰۹).

فیض کاشانی آیات مورد بحث را به عالم عقل و عالم ملکوت تفسیر می کند. ایشان می گوید این اتفاق زمانی بوده که ارواح در عالم عقل بوده اند. در آیه میثاق از پدران عقلی به «ظهور» تعبیر شده است یا برای اینکه هر یک از آنها مظهر طایفه ای از نفوس بوده اند و یا به سبب اینکه آنها صورت های عقلی نوری بوده اند که به ذات خود ظاهرند. در آن نشئه عقلی به این ذوات شهود، ذات عقلی آنان اعطا شد و با قوای عقلی خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ را شنیدند و با زبان عقل گفتند: ﴿بَلَىٰ...﴾ (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق.، ج ۲: ۲۵۱). سپس این مفسر می گوید احتمال دارد این نطق با زبان ملکوت و در عالم مثال بوده باشد که عالمی پایین تر از عالم عقل است؛ زیرا در این عالم، هر چیزی ملکوتی دارد. ملکوت، باطن عالم ملک است و برای هر موجودی، زبانی ملکوتی وجود دارد. با همین زبان بوده که سنگریزه ها در کف پیامبر به زبان آمدند (ر.ک؛ همان: ۲۵۱-۲۵۲).

برخی از مفسران نیز به عالم ارواح اشاره می کنند. اما معلوم نیست منظور ایشان از عالم ارواح چه عالمی است. آیا منظور همان عالم ذر است، یا منظور عالم ارواحی است که پیش از عالم ذر بوده است؟ (ر.ک؛ خطیب، بی تا، ج ۵: ۵۱۵-۵۱۶).

نتیجه‌گیری

در تفسیر آیهٔ میثاق، میان مفسران فریقین اختلاف جدی وجود دارد. در تفسیر معنای واقعی اشهاد و مشاهدهٔ حقیقت انسان از سوی خود او و اعتراف به ربوبیت پروردگار، طرفداران نظریهٔ تمثیل آن را به شهود عقلانی فطری و تأیید درونی از جانب انسان در حیات دنیایی تفسیر می‌کنند و تقدم زمانی واقعی را نفی می‌نمایند. ایشان برای اثبات نظریهٔ خود، اشکالات عدیده‌ای را بر نظریهٔ عالم ذرّ وارد می‌کنند و با طرح این اشکالات، در واقع، هم نظریهٔ مقابل را ردّ و هم نظریهٔ خویش را تثبیت می‌نمایند. اما طبق نظریهٔ عالم ذرّ، گواهی دادن به ربوبیت خدا و اعتراف بدان در عالمی متقدم بر حیات دنیوی رخ داده‌است. این نظریه جریان اشهاد و مکالمهٔ مورد اشاره در آیهٔ میثاق را واقعی می‌داند و به اشکالات مطروحه پاسخ می‌دهد. در این میان، یک اشکال جدی بر این نظریه وارد می‌شود که پاسخ بدان به سهولت پاسخگویی به اشکالات دیگر نیست. طرفدار نظریهٔ ملکوت چون این اشکال و چند اشکال دیگر را بسیار جدی و غیرقابل جواب می‌داند، این نظریه و نیز نظریهٔ تمثیل را کنار می‌گذارد و به نظریهٔ عالم ملکوت روی می‌آورد. نظریهٔ ملکوت جریان میثاق و اشهاد را مربوط به بُعد ملکوتی انسان می‌نماید و تقدم زمانی را نیز نفی نموده‌است و منظور از آن را تقدم رتبی می‌داند. از جانب برخی از مفسران معاصر، چند اشکال جدی بر نظریهٔ ملکوت وارد می‌شود و این نظریه به شدت تضعیف می‌گردد. اما چون پاسخ به برخی اشکالات وارد بر نظریهٔ عالم ذرّ راحت نیست، در پایان این گونه نتیجه‌گیری می‌شود که اگر این اشکالات به قوت خود باقی بمانند، نظریهٔ تمثیل مناسب‌ترین نظریه برای تفسیر آیات میثاق می‌شود، مگر اینکه کسی بتواند دیدگاه‌های حکمت مشاء و متعالیه را به چالش بکشد که البته کار آسانی نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱- علاوه بر مفسرانی که به کتاب‌های آن‌ها در طول نوشتار اشاره می‌شود، تفاسیر زیر نیز به دیدگاه فطرت قائل‌اند: از میان تفاسیر شیعی تفاسیری مثل *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*

(ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۷۳)، تفسیر اثنی عشری (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۳۷ و ۲۳۶)، تفسیر القرآن الکریم (شبر، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷) چنین دیدگاهی را مطرح کرده‌اند.

از میان تفاسیر اهل تسنن نیز تفاسیری مثل البحر المحيط فی التفسیر (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۱۸)، تفسیر الجلالین (سیوطی و محلی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۶)، التفسیر الحدیث (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۲: ۵۳۳)، تفسیر المراغی (مراغی، بی تا، ج ۹: ۱۰۳-۱۰۴)، انوار التنزیل و اسرار التأویل (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۱)، مدارک التنزیل و حقائق التأویل (نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۲۳)، النهر المارد من البحر المحيط (ابوحیان، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۸۵-۸۸۶)، و... به چنین دیدگاهی پرداخته‌اند.

۲- شاید بتوان گفت که اشکال دوم علامه، خلط میان علم حصولی و حضوری است. منظور از جریان اِشهاد در آیه میثاق، شناخت حضوری حقیقت انسان و از همین طریق پی بردن به ربوبیت پروردگار است، نه علم تصدیقی که متفرع بر تصورات و وجود بدن دنیوی است. همچنین، شاید بتوان به اشکال تسلسل این گونه پاسخ داد که شرایط عالم ذرّ با شرایط حیات دنیوی یکسان نیست تا اشکال تسلسل پیش آید. آنجا خدا برای یک لحظه به انسان ابزار و وسایلی عطا می کند تا بعد از شهود حضوری خود و اذعان به ربوبیت حق، زبان به اعتراف بگشایند. اما بعد همه این شرایط به هم می خورد تا انسان در جریان تناسل و توالد به حیات خود در دنیا ادامه دهد. شرایط حیات دنیوی بسیار با عالم ذرّ متفاوت است. اشکال چهارم هم ناشی از عدم اشراف ما به جهان ماوراء طبیعت است. اگر وجود پیشین نفس مشکلی نداشته باشد، اینکه چرا حضرت آدم و حوا در جریان میثاق نبوده‌اند و... به سبب این است که ما از مسایل ماورای طبیعت آگاهی کامل نداریم.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق.). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. ج ۱. قاهره: ناشر دکتر حسن عباسی زکی.

- ابن جزى، محمد بن احمد. (١٤١٦ق.). *التسهيل لعلوم التنزيل*. ج ١. بيروت: دار الأرقم بن الأرقم.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (١٤١٩ق.). *تفسير القرآن العظيم*. ج ١. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بى تا). *التحوير والتنوير*. ج ١. بيروت: مؤسسه التاريخ.
- ابن ابى حاتم، عبدالرحمن. (١٤١٩ق.). *تفسير القرآن العظيم*. ج ٣. رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ق.). *البحر المحيط فى التفسير*. ج ١. بيروت: دارالفكر.
- _____ . (١٤٠٧ق.). *تفسير النهر المارد من البحر المحيط*. ج ١. بيروت: دارالجنان.
- آلوسى، سيد محمد. (١٤١٥ق.). *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*. ج ١. بيروت: دارالكتب العلمية.
- بحرانى، هاشم بن سليمان. (١٤١٦ق.). *البرهان فى تفسير القرآن*. تهران: بنياد بعثت.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق.). *انوار التنزيل و اسرار التأويل*. ج ١. بيروت: احياء التراث العربى.
- جزايرى، ابوبكر جابر. (١٤١٦ق.). *ايسر التفاسير لكلام العلى الكبير*. ج ١. مدينه منوره: مكتبة العلوم و الحكم.
- سيوطى، جلال الدين و جلال الدين محلى. (١٤١٦ق.). *تفسير الجلالين*. ج ١. بيروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- جوادى آملى، عبدالله. (١٣٨٤). *فطرت در قرآن*. تحقيق محمدرضا مصطفى پور. ج ٣. قم: انتشارات اسراء.
- حسينى شاه عبدالعظيمى، حسين بن احمد. (١٣٦٣). *تفسير اثنى عشرى*. ج ١. تهران: انتشارات ميقات.
- حجازى، محمد محمود. (١٤١٣ق.). *التفسير الواضح*. ج ١٠. بيروت: دارالجيل الجديد.
- حقى بروسوى، اسماعيل. (بى تا). *روح البيان*. ج ١. بيروت: دارالفكر.
- حوى، سعيد. (١٤٢٤ق.). *الاساس فى التفسير*. ج ٦. قاهره: دارالسلام.

- الخطیب، یونس عبدالکریم. (بی تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*. ج ۱. بیروت: دارالفکر العربی. دروزه، محمدعزت. (۱۳۸۳ق.). *التفسیر الحدیث*. ج ۲. قاهره: داراحیاءالکتب العربیة. زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق.). *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*. ج ۲. بیروت: دار الفکر المعاصر.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). *بحرالعلوم*. ج ۱. بیروت: دارالفکر. شبر، سید عبدالله. (۱۴۱۲ق.). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۱. بیروت: دارالبلاغة للطباعة والنشر. شیرازی، سید محمد حسین. (۱۴۲۳ق.). *تبیین القرآن*. ج ۲. بیروت: دارالعلوم. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق.). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. ج ۱. قم: مؤلف. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *ترجمة مجمع البیان*. ج ۱. تهران: انتشارات فراهانی. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق.). *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*. ج ۱. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ . (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طنطاوی، سید محمد. (بی تا). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. ج ۱. قاهره: دارنهضه مصر للطباعة والنشر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی. طبیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. تهران: انتشارات اسلام. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۳۱ق.). *نفائس التأویل*. ج ۱. بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات. فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. ج ۳. بیروت. دار احیاء التراث العربی. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۰). *علم النفس فلسفی*. ج ۲. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی^(ه). فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر الصافی*. ج ۲. تهران: انتشارات الصدر. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. ج ۳. تهران: بنیاد بعثت. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
- _____ . (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. ج ۱. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

- مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر المرائی*. چ ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق.). *تفسیر الکاشف*. چ ۱. تهران: دارالکتب الإسلامیة. _____ . (بی تا). *التفسیر المبین*. چ ۳. قم: بنیاد بعثت.
- میرزا خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ق.). *تفسیر خسروی*. چ ۱. تهران: انتشارات اسلامیة. ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر. (۱۳۸۲ق.). *بیان المعانی*. چ ۱. دمشق: مطبعة الترقی. ملاصدرا، محمد. (۱۹۹۰م.). *اسفار اربعه*. چ ۴. بیروت: داراحیاء التراث العربی. نجفی عرب زاده، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق.). *انوار درخشان در تفسیر قرآن*. چ ۱. تهران: کتابفروشی لطفی.
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق.). *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*. چ ۱. بیروت: دار النفائس.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶). *تفسیر راهنما*. چ ۵. قم: بوستان کتاب.