

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، پاییز ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۹

عشق به خدا در لایه‌های وجودی انسان؛ بازخوانی آیه میثاق

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۱۰

حمید نگارش *

سریان عشق به خدا در لایه‌های وجودی انسان سخنی است که آیه میثاق بر آن گواهی می‌دهد. این آیه نه از باب تمثیل است و نه از اقرار عقل بر یگانگی خدا خبر می‌دهد و نه اخباری است از آنچه در عالم ارواح رخ داده است. بلکه بیان حال درونی انسان است که عقربۀ وجودی‌اش همواره رو به خدا دارد، هرچند زنگارهای طبیعت مانع از این سلوک معنوی و فطری باشند. نوشتار پیش رو، پس از مفهوم‌شناسی فطرت و میثاق، با بیان آرای هم‌تراز و نقد و بررسی آنها، خواننده را با چهره واقعی آیه از دیدگاه نویسنده مواجه می‌کند و حقیقت فوق را تقریر می‌نماید.

واژگان کلیدی: فطرت، آیه میثاق، اهل حدیث، علامه طباطبایی، ملکوت.

* استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام - قم.

۱. بیان مسئله

حقیقت انسان دو رویه دارد: از سویی دارای گرایش‌های متعالی است (من علوی) و از سویی تمایلات پست حیوانی دارد (من سفلی)؛ اگر من سفلی بر من علوی تسلط یابد، اگر خصلتی حیوانی در «من» ریشه دواند، عواقبی دهشتناک در پیش است که نخست آن، همپالگی با چهارپایان است، اگر از آنها پست‌تر نشوم (ر.ک. فرقان: ۴۴). و اگر آدمی به من علوی ارج نهاد به واقعیت وجودی خود پی برده و خود راستین خویش را به یاد آورده است، چنان‌که مقتضای فطرت اوست. (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۷۳۷-۷۳۹)

مراد از فطرت - که تنها یک بار در قرآن آمده است (روم: ۳۰) - مبین گرایش‌های متعالی و قدسی است، که از درون وجود آدمی می‌جوشد. یکی از این امور فطری حس خداجویی است که، مستند به آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) و آیه عهد (یس: ۶۰-۶۱)، ریشه‌ای تاریخی - دینی دارد. در آیاتی جز این نیز به این واقعیت اشاره دارد: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ (آل عمران: ۸۱) و «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ» (احزاب: ۷) و «وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ اطَّعْنَا» (مائده: ۷) و «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸).

حال پرسش این است که ظرف میثاق کجاست؟ آیا واقعاً خلق پیش از خلق رخ داده است یا آیه تنها به بیان زبان حال آدمی است و عشق به پروردگار در لایه‌های وجودی انسان نهاده شده است و، در واقع، گفت و شنودی رخ نداده است؟

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. فطرت

واژه فطرت از ماده «فَطَرَ» است. فَطَرَ به معنای ابتدا و اختراع (ابن‌اثیر جزری، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷)، مطلق جدا شدن (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۲۸۵)، و جدا شدن از فرمان خدا بسان جدا شدن برگ از درخت آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۵۷). «فطرت» اسم مصدری است که مبین نوع خاصی از آفرینش است: «والفطرة الحالة منه كالجلسة و الركبة والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلّة و الطبع المتهيئ لقبول الدّین». (ابن‌اثیر جزری، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷) و از آن به طبیعت، جبلت و سرشت تعبیر شده است.

باید بر این نکته تأکید کرد که تفسیر فطرت به صرف خلقت درست نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۹۸) بلکه نوع خاصی از خلقت مراد است که ابداع باشد و الگوی پیشین نداشته باشد و نیز معرفت به خدا در آن نهفته شده باشد. بر این اساس، می‌توان فطرت را چنین تفسیر کرد: «فطرت نحوه خاصی از آفرینش انسان است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده است و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۵)

امام خمینی (قدس سره) فطرت را این‌گونه توصیف می‌کند:

بدان که مقصود از «فطرت الله» - که خدای تعالی مردم را بر آن مفسور فرموده - حالت و هیئتی است که خلق را بر آن قرار داده، که از لوازم وجود آنها و از چیزهایی است که در اصل خلقت خمیره آنها بر آن مخمر شده است. و فطرت‌های الهی - چنانچه پس از این معلوم شود - از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده بنی‌الانسان را از بین جمیع مخلوقات. و دیگر

موجودات یا اصلاً دارای این‌گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود نیستند یا ناقص‌اند و حظّ کمی از آن دارند. (خمینی [امام]، ب: ۱۳۸۸: ۱۸۰)

۲-۲. میثاق

واژه میثاق از ماده «وثق» ۲۵ بار در قرآن آمده است. وثق بر اطمینان در محکم بودن دلالت دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳: ۲۵)

میثاق بر وزن مفعال از وثاق - به معنای چیزی که با آن کسی را می‌بندند - گرفته شده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۲۱۲) راغب اصفهانی می‌نویسد: «المِثَاقُ: عَقْدٌ مُؤَكَّدٌ بِيَمِينٍ وَ عَهْدٌ». (۱۴۱۲: ۱۳۵)

از آنجاکه عهد و پیمان شبیه گرهی است که میان دو نفر یا دو گروه می‌خورد و موجب آرامش فکر آنها است، به آن میثاق می‌گویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۹۸)

در فرهنگ قرآنی، مراد از میثاق پیمانی است که انسان‌ها به زبان فطرت با خدا بسته‌اند که او را یگانه بدانند و براساس توحید و یکتایی او عمل کنند و آثار توحید را از خود نشان دهند، چنان‌که در این آیه آمده است: «الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ» (رعد: ۲۰). (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۴۲)

مراد از آیه میثاق این دو آیه است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَسْتُ رَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ. (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳)

به خاطر بیاور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه

آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟! گفتند آری، گواهی می‌دهیم. چرا چنین کرد؟] برای اینکه در روز رستاخیز نگویید ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید و خداشناسی بی‌خبر] یا نگویید پدران ما قبل از ما بت پرستی را اختیار کردند و ما هم فرزندانمان بعد از آنها بودیم [و چاره‌ای جز پیروی از آنان نداشتیم و] آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی.

ظاهراً در این آیه به سه گزاره توجه داده شده است:

۱. خداوند از مرحله‌ای از خلقت خیر می‌دهد که همه فرزندان آدم تا قیامت در یک عرصه ظاهر می‌شوند؛
۲. خداوند متعال ایشان را گواه بر توحید و ربوبیت خویش گرفته است؛
۳. هدف از این اقرارگیری این بوده که اولاً، مشرکان در قیامت ادعای بی‌خبری از حقیقت توحیدی خدا نکنند و ثانیاً، تقلید از نیاکان را دلیل بر بی‌گناهی خویش نگیرند. (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

۳. آرای گوناگون در تفسیر آیه میثاق

۱-۳. چهره‌های ظاهری میثاق

طریق محدثان در رجوع به آیات و روایات این است که به ظاهر آنها بسنده می‌کنند و در ژرفای معنا غور نمی‌خورند و هیچ چاره‌ای برای توجیه یا تأویل را نمی‌پذیرند. (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۳۸)

بدین ترتیب، آنها آیه را همچنان تفسیر می‌کنند که ظاهرش بر آن بنا شده است: فرزندان آدم تا پایان دنیا به صورت ذرات کوچکی از پشت آدم خارج شدند و فضا را پر کردند. خداوند آنها را مخاطب قرار داد، در حالی که دارای

عقل و شعور و قادر به تکلم بودند و پرسید: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» همه پاسخ دادند. «بله، هستی.» به این ترتیب، پیمان نخستین بر توحید گرفته شد و خود انسان‌ها شاهد خویشتن بودند. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۸۹)

محدثان آن عالم را که پیمان گرفته شد عالم ذر نامند و بر این سخن خویش روایاتی نیز نقل کرده‌اند. (برای نمونه، ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۶: ۲۱۷)

نقد و بررسی

این قول دچار چند مشکل است که گریزگاهی از آنها نیست:

۱. آنچه در آیه آمده به واژه‌های جمع است؛ خداوند از اخراج ذریهٔ آدم از ظهور بنی آدم خبر می‌دهد، نه از ظهر آدم: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۸۹) و در فراز دیگری، علامه طباطبایی ضمن نقد این دیدگاه می‌فرماید:

كيف الطريق الى اثبات ان ذرة من ذرات بدن زيد و هو الجزء الذي انتقل من صلب آدم من طريق نطفته الى ابنه ثم الى ابنه حتى انتهى الى زيد هو زيد بعينه و له ادراك زيد و عقله و ضميره و سمعه و بصره و هو الذي يتوجه اليه التكليف و تتم له الحجّة و يحمل عليه العهود و المواثيق و يقع عليه الثواب و العقاب و قد صح بالحجّة القاطعة من طريق العقل و نقل ان انسانية الانسان بنفسه التي هي امر وراء المادة حادث بحدوث هذا البدن البدني. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۵-۳۱۶)

چطور می‌توان ثابت نمود که یک ذره از ذرات بدن زيد که یک جزئی است که از صلب آدم و از طریق نطفه او به فرزندش و از آن فرزند به فرزند فرزند و، همچنین، از فرزند چندین پشت او منتقل به زيد شده، عیناً خود زيد و دارای

عقل، ضمیر، ادراک، گوش و چشم زید است. و همین یک ذره از زید است که مورد توجه تکلیف است. و برای همین یک ذره اتمام حجت شده و از آن عهد و میثاق گرفته شده است و ثواب و عقاب بر او واقع می‌شود و حال آنکه حجت عقلی و نقلی قائم شده بر اینکه انسانیت انسان به نفس اوست که امری است ماورای ماده و حادث به حدوث بدن دنیوی.

۲. این قول که ارواح انسانی قبل از این ابدان به ذرات ریز مادی تعلق گرفته بودند و بعد آنها را رها کرده و به ابدان خویش تعلق گرفته‌اند به تناسخ می‌انجامد. علامه مجلسی پس از نقل برخی از روایاتی که مؤید سخن اهل حدیث است می‌نویسد: «فهی من اخبار التناسخیه و قد خلطوا فیها و مزجوا الحق بالباطل.» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۴۱؛ نیز ر.ک. همو، ج: ۲۶۳ [به نقل از شیخ مفید]) در باب تناسخ سخن فراوان است: ابن سینا بر ابطال تناسخ اعتقاد راسخ دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۹) شیخ اشراق، از سویی، بر مبنای مشائی، حکم به بطلان تناسخ می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۷۴ و ج ۴: ۸۱ و ۲۳۷) و، از سویی دیگر، در نگره اشراقی، تمایل خویش را در پذیرش تناسخ در نفوس پست پنهان نمی‌کند (همان، ج ۲: ۲۱۷-۲۱۸). از نظر ملاصدرا، تناسخ سه قسم است که برخی محال و برخی جایز و تحقق یافته‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۱) در دیدگاه صدرایی، تناسخی که محال است عبارت است از انتقال نفس از بدن اول به بدن دنیوی عنصری دیگری که مابین و منفصل از اولی است، چه بدن دوم بدن انسانی باشد (نسخ) یا حیوانی (مسخ) یا نباتی (فسخ) یا جمادی (رسخ).

به این انتقال، تناسخ ملکی گویند.^۱ (همان: ۲۳۱-۲۳۱؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۱: ۶۷۷)

این سخن که خداوند، در زمانی مقدم، ذریهٔ آدم را بر خود شاهد گرفت و آنگاه، ذریهٔ آدم را به صلب برگرداند تا نوبت به سیر طبیعی‌اش برسد مستلزم این است که انسان به شخصیت دنیایی‌اش دو بار در دنیا موجود شود، بدین معنا که شیء واحد به سبب تعدد شخصیت غیر خودش شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۹)

۳. چگونه ممکن است جمع کثیری از عقلا این واقعه را به یاد نیاورند و به راحتی مشرک شوند. این در حالی است که قرآن خبر می‌دهد از مشرکان که خاطره‌های دنیوی را به یاد می‌آورند: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ (صافات: ۵۱)؛ یکی از آن میان می‌پرسد: من رفیقی داشتم.» و «وَقَالُوا مَا لَنَا لَنْ نَرِي رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ (ص: ۶۲)؛ و گفتند چه می‌شود ما را که نمی‌بینیم مردانی را که همواره از اشرارشان می‌پنداشتیم؟». (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۱)

سیدمرتضی نقد سوم را این چنین تحلیل می‌کند: آن ذریه‌ای که از پشت آدم خارج شده‌اند و مورد خطاب قرار گرفتند یا با عقل کامل و دارای شرایط و تکلیف بوده‌اند یا چنین نبوده‌اند. در صورت اول، باید آن حالت را به یاد داشته باشند، چون عاقل امری را که برایش رخ داده - اگرچه زمانی طولانی از آن بگذرد - فراموش نمی‌کند. افزون بر این، فراموشی نقض غرض است، چراکه آیه

۱. الحکمه المتعالیه، ج ۹، ص ۵؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ عیون مسائل النفس و

شرح، ص ۶۷۷.

می فرماید: این اشهاد برای آن است که در قیامت نگوئید ما غافل بودیم. و در صورت دوم، خطاب به آنها که فاقد عقل و شرایط تکلیف‌اند بیهوده است. (علم‌الهدی، ۱۹۵۴، ج ۱: ۲۸-۳۰)

البته، علامه طباطبایی از این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

أَن نَسِيانَ المَوْقفِ وَ خصوصياتِهِ لَا يَضُرُّ بِتَمَامِ الحِجَّةِ وَ إِنَّمَا المَضْرُوبِ نَسِيانَ أَصْلَ المِيثاقِ وَ زوالَ مَعْرِفَةِ وَ حِدَانِيَةِ الرَّبِّ تَعَالَى: وَ هُوَ غَيْرُ مَنْسِيٍّ وَ لَا زَائِلٍ عَنِ النَفْسِ وَ ذَلِكَ يَكْفِي فِي تَمَامِ الحِجَّةِ. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۳)

فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند، آنچه ضرر می‌زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این نه فراموش می‌شود، و نه از صفحه دل زایل می‌گردد.

۲-۳. چهره ملکوتی میثاق

تکیه‌گاه این رأی عرفانی این نکته است که موجودات دارای دو وجودند: یکی وجود جمعی نزد خدا که در قرآن به‌عنوان ملکوت از آن یاد شده است و دیگری وجود پراکنده که در گذر زمان حادث می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۲۰-۳۲۱)

این سخن دیگر شائبه تناسخ ندارد، چراکه «وجود الإنسان أو غيره في امتداد مسيره إلى الله و رجوعه إليه في عوالم مختلفة النظام متفاوتة الحكم فليس بمحال.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۱۹)

ملاصدرا پیوند زد که «النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة الإلهية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۵۳).

توضیح سخن آنکه نفس یا روح از ملکوت است (وجود ملکوتی دارد) و به

عالم طبیعت هبوط می‌کند (وجود ملکی می‌یابد)، اگرچه کیفیت وجود نفس در عالم ملکوت - که نام روح گرفته است - با کیفیت وجود نفس در عالم طبیعت تفاوت دارد، به گونه‌ای که نفس در عالم ملکوت به عنوان موجودی عقلانی و بسیط حضور دارد که نیازمند محل و بدن نیست. انسان در آن نشئه - که تقدم زمانی بر این نشئه ندارد، چراکه ملکوت از محور زمان خارج است، بلکه تقدم عقلانی دارد - از طریق مشاهده نفس خویش، وحدانیت خدا را در ربوبیت خدا مشاهده می‌کند و به آن اقرار می‌نماید. اما از آنجا که موطن ملکوتی از موطن ملکی جدا نیست، خداوند به انسان ملکی امر می‌کند که به یاد موطن ملکوتی خویش باشد.

علامه طباطبایی تفاوت این دو را به تفاوت «کُنْ» و «يَكُونُ» در این آیه تفسیر می‌کند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۲-۸۳) و می‌نویسد:

این وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج بلکه دفعتاً افاضه می‌شود، و این وجود دارای دو وجه است: یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد؛ حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید، ... و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیرتدریجی به طوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش دارا است و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست. و این دو وجه هر چند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکامشان مختلف است، و لذا تصور آن محتاج به

داشتن قریحه‌ای نازک بین است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۲۰)

نقد و بررسی

بر این بیان از آیه میثاق چند اشکال وارد شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۸:

۱۲۹-۱۳۵):

۱. این سخن اختصاصی به انسان ندارد بلکه هر موجودی دو چهره دارد:

ملکوتی و ملکی.

«نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم طبع و ماده دارای ملکوت هستند و حقیقت ملکوت از عالم ماده و جسم نیست بلکه از عوالم بالاست که نحو تعلقی به ماده پیدا کرده است؛ نطفه ملکوت دارد، علقه ملکوت دارد، سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها از این عالم جسم و جسمانیت نیست بلکه از عوالم فوق است. هر کدام به حسب خود از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند.» (حسینی طهرانی،

۱۴۱۸: ۲۴۰)

سخن علامه در وصف آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» چیزی است شبیه آنچه ایشان در وصف قدر الهی در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) فرموده است: «و بالجمله للقدر تقدم على الشيء بحسب العلم و المشية و إن كان مقارنا له غير منفك عنه في وجوده؛ قدر هر چیزی از نظر علم مشیت، مقدم بر خود آن چیز است، هر چند که حسب وجود، مقارن با آن و غیرمنفک از آن است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۴۴) هر دو آیه شامل انسان و غیرانسان می‌شود، چراکه ارتباط هر موجودی به خدای سبحان ملکوت وی

است، چنان‌که فرمود: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِيهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ».

با این وصف، بیان اقرار به ربوبیت حق و ویژه انسان نیست، بلکه همه موجودات با چهره ملکوتی خویش تسبیح‌گوی خدای متعال‌اند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ (اسراء: ۴۴)؛ و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید.»

۲. موطن ملکوت از موطن ملک متفاوت است و هرگز آگاهی موطن ملکوت حجت برای موطن ملک نیست، چنان‌که شهود و آگاهی هنگام بیداری را نمی‌توان اتمام حجت بر زمان خواب دانست.

۳. در روایت صحیح‌های است که در تفسیر آیه میثاق از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: آیا این میثاق «معاینه» بوده؟ حضرت فرمود: «بلی، چنین بوده است.» آنگاه، آن حضرت علیه السلام در ادامه فرمود: «فَمِنْهُمْ مَنْ أَقْرَبَ بِلِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ؛ بعضی به زبان اقرار کردند و اما با قلب ایمان نیاورده‌اند.» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۸)

این در حالی است که موطن ملکوت جای کفر و نفاق نیست.

باری، برخی از مفسران معاصر نیز نظر مرحوم علامه طباطبایی را بر نمی‌تابند، همچون استاد جعفر سبحانی که می‌فرماید: این تفسیر آیه از اذهان همگان بسیار به دور است و هرگز نمی‌توان نام آن را تفسیر نهاد بلکه به تأویل نزدیک‌تر است تا تفسیر. (جعفر سبحانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۸)

۳-۳. چهره تمثیلی میثاق

برخی بر این باورند که آیه در بیان تمثیلی میثاق است بدین بیان که گویا خداوند آنها را گواه بر خودشان دانسته و از آنها اقرار گرفته و به ایشان گفته

است: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و مسئله ربوبیت الله و عبودیت انسان به سبب حکم عقل آنقدر روشن است که گویا آنها پاسخ داده‌اند: «بله، تو پروردگار ما هستی؛ ما بر خویشتن گواهیم و به خدایی تو اقرار می‌کنیم.» نظیر این آیات: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، «فَقَالَ لَهَا وَاللَّأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱). (برای نمونه، ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۶ / بدون تفاوت بین تمثیل و تخیل)؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۳-۱۲۵ / با تفاوت بین تمثیل و تخیل)

نقد و بررسی

بر این بیان از آیه این اشکال وارد است: اگرچه حمل بر تمثیل به امکان عقلی ممکن است، ولی به صرف امکان عقلی نمی‌توان آیه را بر آن حمل کرد، در حالی که می‌توان از معنای واقعی آن دفاع نمود؛ «إمكان الحمل على التمثيل لا يوجب الحمل عليه ما لم يتحقق هناك مانع عن حمله على ظاهره». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۱۴)

۳-۴. چهره واقعی میثاق

آنچه آیه میثاق بدان اشعار دارد این است که زبان آیه زبان قال نیست بلکه زبان حال است. تفاوت این رأی با رأی پیشین در این است که در رأی پیشین، این عقل آدمی است که به‌عنوان حجت درونی رهنمون شده و بر توحید خداوند شاهد گرفته شده است، در حالی که در این تفسیر وجود انسان است که بر فقر وجودی خویش اقرار می‌کند.

واقعیت این است که خداوند عقل انسان را گواه بر انسان قرار نداده است،

بلکه خود انسان را گواه بر انسان قرار داده است. فرق است بین اینکه عقل را - که یکی از ابعاد وجودی انسان است - به شهادت بخواهند با اینکه خود وجود انسان را؛ عقل بخشی از حقیقت انسان و، به دیگر سخن، وجهی از وجود آدمی است که از طریق آن هم کسب معرفت می‌کند و هم عمل می‌کند و زندگی انسانی خود را پیش می‌برد؛ هستی و جهانی را که در آن می‌زید، خود و امکانات و توانایی‌ها و محدودیت‌هایش را، اهداف و سود و زیان‌ها و راه‌های آن را، و انسان‌های دیگر و رفتارهای آنها را می‌شناسد؛ انسان، در زندگی فردی و جمعی، رفتار خود را در پرتو عقل و خرد سامان می‌دهد و برای رسیدن به اهداف منظور برنامه‌ریزی می‌کند. اگر عقل به شهادت برآید، به سبب براهین کلامی و فلسفی خداوند را یافته است که هر برهان را - اگرچه بر پایه‌هایی محکم استوار باشد - می‌توان لرزاند، اما وقتی «من» با تمام وجود فقر خویش را دریابد گریزی از این اقرار نیست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر: ۱۵).^۱

استاد جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

قرآن کریم و نیز سخنان اهل بیت انسان را همانند هر موجود دیگری فقیر محض معرفی می‌کند. انسان نظیر حباب است نه عباب (سیل)؛ حباب برخلاف عباب أجوف و میان تهی است. شیء تهی را أجوف و موجود پیر را صمد می‌گویند. پس، آب صمد است. و کف روی آن أجوف و انسان نیز چنین است. اما فرق حباب با بشر این است که درون بشر پیر است برخلاف حباب که درونش

۱. این آیه گویای فقر ذاتی و هویت ربطی و تعلق انسان به واجب‌الوجود من جمیع

الجهات است.

خالی است. لیکن آن موجود والا که انسان را پر کرده و همه شئون انسان را دربرگرفته امانت الهی است و اگر انسان بفهمد که حباب است و آنچه درون او را پر کرده چیزی دیگر و امانتی در دست اوست، خواهد دانست که باید این امانت را به صاحبش بسپارد. ... پس، جان انسان و هستی وی امانت الهی است، نه از آن خود انسان. چنان که در برابر، خداوند مالک مال خود هم نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

عقربه وجودی انسان، حسب فطرت، متوجه خداست، هرچند کودکی باشد که از شعور و ادراک به اندک رسیده است؛ شاهد بر این رأی بسیاری از روایات فطرت است. برای نمونه، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام می پرسد: مراد از آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چیست؟ و آن حضرت علیه السلام پاسخ داد: «هی الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" و فيه المؤمن و الكافر.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۳)

ملاصدرا در تفسیر آیه «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ... وَ أَنْ اَعْبُدُونِي» (یس: ۶۰-۶۱) سخنانی در همین معنا آورده است؛ ایشان می نویسد:

و عهد الله^۱ الی بنی آدم ما فطرهم الله علی فطرة الاستعداد لا یداع علم التوحید فی ذواتهم المشار الیه بقوله: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (اعراف: ۱۷۲) ... و میثاق ذلك العهد ما ركز فی نفوسهم من أوائل المعقولات و أدلة العقلیات و شواهد

۱. مراد از عهد همان میثاق است، با این تفاوت که میثاق عهد تأکید شده است: و الميثاقُ:

عقد مؤكّد بيمين و عهد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۳)

السمعيات للتوحيد و الزام ذلك العلم إياهم و جعله من اللوازم الذاتية لهم، بحيث إذا تجردوا عن الصفات النفسانية و الغواشى الجسمانية تبين لهم ذلك و انكشف عليهم أظهر شيء و أبينه، و هو اشهادهم على أنفسهم، لكون ذلك العلم فطريا لهم حينئذ، و اجابتهم لذلك بقولهم: «بلى» قبولهم الذاتى. و نقض ذلك العهد انهماكهم فى اللذات البدنية و الغواشى الطبيعية و تعبدهم للهوى و الشيطان، بحيث احتجوا عن علم التوحيد و معارف الايمان. (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۱۶-۲۱۷)

عهد خدا با بنی آدم همان نحوه خلقت خدا بر فطرت استعداد و پذیرش است تا علم توحید را در ذاتشان به ودیعه گذارد، همان که با «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» به آن اشاره می‌کند... و میثاق همان عهد رسوخ معقولات اولیه و ادله عقلی و شواهد سمعی برای درک توحید و الزام آن علم (توحید) در جان آنها و قرار دادن آن لازمه ذاتی آنهاست، به گونه‌ای که اگر از صفات نفسانی و حجب جسمانی به‌درآیند، آن علم توحید به‌عنوان ظاهرترین و روشن‌ترین امر برای آنها آشکار می‌گردد. و همین معنای اشهاد آنها بر جانشان است، چراکه آن علم توحیدی فطری آنهاست و اجابت به قول «بلى» تنها به لحاظ پذیرش ذاتی آنها است. آن عهد به سبب فرورفتن در لذات بدنی و پوشش‌های حیات مادی و عبادت هوی [و شهوات] و شیطان [فراموش و] نقض شده است، به گونه‌ای که از علم توحید و معارف ایمان دور می‌مانند.

سخنی به همین مضمون از ابن عربی نیز نقل شده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱:

۲۳-۲۴)

شاید به همین سبب است که علامه طباطبایی از مؤمن فطری سخن می‌راند؛ ایشان مراد از نور و ظلمت در آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاءُ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷)

را کنایه از هدایت و ضلالت می داند، چراکه اگر نور و ظلمت را به همان معنای خودش بگیریم، «لازم می آید که هر مؤمن و کافری هم در نور باشد و هم در ظلمت، [به این بیان که] مؤمن قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد، و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر در نور باشد، و قبل از رسیدن به این دو فضا، یعنی دوران کودکی، هم در نور باشد و هم در ظلمت، و وقتی به حد تکلیف می رسد، اگر ایمان بیاورد، به سوی نور درآید و اگر کافر شود، به سوی ظلمت درآید. و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست.»

اما در ادامه احتمال دیگری را مطرح می کند و بر آن صحنه می گذارد که بیانش همان وجود نور فطری در بشر است:

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت: انسان از همان آغاز خلقت دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی؛ اگر مراقب او باشند، ترقی می کند و تفصیل می پذیرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد بلکه در ظلمت است، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده. پس، نور و ظلمت به این معنا با هم جمع می شوند و اشکالی هم ندارد. مؤمن فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می آورد، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعت های تفصیلی خارج می شود و اگر کافر شود، از نور فطری اش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۴۶)

بدین سبب است که امام خمینی (ره) در وصف این عشق ازلی و ابدی

می‌نویسد:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز اَلْسَتْ

عشق را انجام نبود چون ورا آغاز نیست. (خمینی [امام]، ۱۳۷۲: ۶۵)

امام خمینی (قدس سره) از جذبه الهی و آتش عشق ربانی و فطرت عاشقانه سخن می‌راند و معتقد است همه انسان‌ها دل‌بسته و سرگشته جمال مطلق‌اند:

در فطرت تمام موجودات حبّ ذاتی و عشق جبلی ابداع و ابداع فرموده، که به آن جذبه الهیه و آتش عشق ربّانی متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی‌الاطلاق می‌باشند. و برای هر یک از آنها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور طریق وصول به مقصد و مقصود را دریابند. و این نار و نور، یکی رفرف وصول، و یکی براق عروج است. (خمینی [امام]، الف ۱۳۸۸: ۲۸۸)

شهید مطهری نیز بر این است که انسان گم‌شده‌ای جز خدا ندارد:

انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است؛ در انسان، خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک گزینه نهاده شده. همچنان‌که گزینه جستجوی مادر در طبیعت نهاده شده است، این گزینه نیز به صورت غیرمستشعر در کودک وجود دارد. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶:

۹۳۴)

شهید مطهری سه مفهوم فطرت، صبغه و حنیف را مفاهیم مختلف با مصداقی واحد می‌داند. (همان، ۱۳۷۷، ج ۳: ۴۵۹) پس، این تعبیر که انسان به طور فطری رو به خدا دارد با این تعبیر که انسان رنگ خدایی دارد و این تعبیر که گرایش انسان به حقیقت است (حنیفیت) در پی بیان یک نکته‌اند، به همین سبب علامه مجلسی بابتی دارد به نام «الدین الحنیف و الفطرة و صبغة الله و التعریف فی الميثاق». (۱۴۰۴،

ج ۳: ۲۷۶

در روایتی نقل می‌شود: مردی خدمت امام صادق علیه السلام آمد و عرض کرد: «ای پسر رسول خدا! مرا به دلیلی بر وجود خدا راهنمایی کن که جدل‌کنندگان در این مورد با من بسیار مجادله و مرا سرگردان کرده‌اند.» امام صادق علیه السلام فرمود: «ای بنده خدا! هرگز سوار کشتی شده‌ای؟» آن مرد عرضه داشت: «آری.» فرمود: «هیچ اتفاق افتاده که کشتی شما درهم بشکند در محلی که کشتی دیگری نباشد که تو را نجات دهد و در حالی که مهارت شناگری نداشته باشی که تو را بی‌نیاز کند [و به ظاهر فریادرسی در کار نیست]؟» عرضه داشت: «آری، همین اتفاق افتاد.» فرمود: «آیا در آن حال، قلب تو متوجه قدرتی بود که به فریادت برسد و تو را از غرق شدن نجات دهد؟» عرضه داشت: «آری، ای پسر رسول خدا!» پس، فرمود: «فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثَ؛ آن چیز [که به او دل بستنی] همان خدای توانایی است که می‌تواند تو را در جایی که هیچ منجی نیست نجات دهد و در مکانی که هیچ فریادرسی در کار نیست به فریادت برسد.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۱ و ج ۱۹: ۲۳۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۲۳۱)

این نوع آیات و روایات نشان می‌دهد که انسان در لحظه‌های بحرانی زندگی و در شرایطی که از همه اسباب طبیعی قطع امید می‌کند در نهاد خود نوعی امید به قدرتی فراتر و برتر از قدرت‌های مادی را احساس می‌کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱۴۷)

البته، این گرایش فطری را با توضیحاتی می‌توان نوعی تجربه دینی (ربکی، پترسون و دیگران، ۱۳۸۳؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱۶۲) به حساب آورد.

باری، آیه میثاق اشعار به این نکته دارد که توجه به خدا در عمق جان دل و فطرت آدمی ریشه دارد، اعم از اینکه دستگاه شعور و آگاهی با آن هماهنگ باشد یا نباشد. در شهود حسی باید حس را تقویت کرد و در شهود عقلی باید عقل و اندیشه را تقویت کرد. اما در شهود قلبی باید دل را تقویت نمود و تقویت دل چیزی جز تزکیه و تصفیة روان و سیر در باطن وجود خویش نمی‌باشد. در این صورت است که دل متوجه مبدأ خویش می‌شود و متوجه آن عهد و پیمان الهی می‌شود که قرآن از آن یاد می‌کند.

آمده اول به اقلیم جماد

وز جمادی در نباتی اوفتاد

سال‌ها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوان اوفتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همان میلی که دارد سوی آن

خاصه در وقت بهار و ضیمران

همچو میل کودکان با مادران

سر میل خود نداند در لبان

همچو میل مفرط هر نوع مرید
 سوی آن پیر جوان بخت مجید
 جزء عقل این از آن عقل کل است
 جنبش این سایه زان شاخه گل است
 سایه‌اش فانی شود آخر در او
 پس، بداند سرّ میل و جستجو

(مولوی، بی تا: ۱۳۱۵-۱۳۱۹ / دفتر چهارم، بخش ۱۳۵، اطوار و منازل خلقت آدمی از

ابتدا)

۴. جمع‌بندی

در این نوشتار، چهار تفسیر از آیه میثاق بیان شد که هر یک از زاویه‌ای حقیقت این آیه را به تفسیر نشسته است:

۱. تفسیر اهل حدیث که تنها به ظاهر آیه و نیز روایات مربوط به عالم ذر بسنده کرده است و بر این باور است که عالم ذر رخدادی واقعی است؛ خداوند ذریهٔ آدم را از پشت او بیرون کشیده و ایشان را که به شکل ذره‌هایی بودند علیه خود آنها گواه گرفته است و خود را به ایشان شناساند و از آنان بر ربوبیت خود گواه گرفت و بدین وسیله حجت را بر ایشان تمام کرد.

بر این تفسیر دو نقد اساسی وارد است: اول آنکه با الفاظ آیه نمی‌سازد و دوم آنکه به تناسخ می‌انجامد.

۲. تفسیر علامه طباطبایی به اینکه نفس در عالم ملکوت به‌عنوان موجودی عقلانی و بسیط، از طریق مشاهدهٔ نفس خویش، وحدانیت خدا را در ربوبیت

خدا مشاهده می‌کند و به آن اقرار می‌نماید. و از آنجاکه موطن ملکوتی از موطن ملکی جدا نیست، خداوند به انسان ملکی امر می‌کند که به یاد موطن ملکوتی خویش باشد.

بر این تفسیر سه اشکال می‌تواند وارد باشد: اول اینکه با این بیان، اقرار به ربوبیت حق ویژه انسان نیست، بلکه همه موجودات با چهره ملکوتی خویش تسبیح‌گوی خدای متعال‌اند. دوم اینکه آگاهی موطن ملکوت حجت برای موطن ملک نیست و سوم اینکه چه می‌کنید با روایاتی که از عینی بودن آن میثاق خبر می‌دهند.

۳. دیدگاه برخی مفسران مثل زمخشری که این آیه را حمل بر تمثیل می‌کنند. این تفسیر گرچه ممکن است اما تا راهی برای جستن معنای واقعی آیه هست پذیرفتنی نیست.

۴. برداشت نگارنده بر مبنای سخنان امام خمینی (قدس سره) و شهید مطهری که آیه را در بیان حال انسان می‌داند، بدین بیان که انسان با تمام وجود فقر خویش را درمی‌یابد و بدان اقرار کرده و با همه وجودش وابستگی و گرایش خود را به خدا احساس می‌کند. اولاً، این تفسیر با سخنان ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبایی همخوانی دارد. از سوی دیگر، نسبت به تفاسیر دیگر از موارد نقض کمتری برخوردار است. ثانیاً، برخی از بزرگان همچون سیدمرتضی (علم‌الهدی، ۱۹۵۴ م، ج ۱: ۳۰) و ابوالفتوح رازی (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۳۲۷) این رأی را به عنوان یکی از احتمالات پذیرفته‌اند. ثالثاً، استاد جوادی آملی در برابر این نظریه ساکت است. (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۰۲) رابعاً، استاد آیه الله

سبحانی تلویحاً این قول را پذیرفته، می‌نویسد: تفاوتی که میان این دو آیه (آیه فطرت و آیه میثاق) هست این است که آیه فطرت به طور سربسته می‌گوید که حس خداشناسی با خلقت انسان عجین شده ولی زمان آن را معین نمی‌کند، در حالی که آیه مورد بحث (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ...) از هنگام تکون و پیدایش این راز الهی گزارش می‌دهد. (جعفر سبحانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۹)

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن اثیر جزری، مبارک‌بن محمد (بی تا). *النهاية في غريب الحديث والاثار*، بیروت: المكتبة الاسلامیة.
- ابن بابویه [شیخ صدوق]، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: جامعة مدرسين.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴). *الشفاء، الطبيعيات، النفس، تصحيح سعيد زايد*، قم: مكتبة آية الله مرعشي.
- ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵). *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه نراقی - سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶). *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱۰، تهران: نشر مرکز فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). *عیون مسائل النفس و شرحه*، تهران: امیرکبیر.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۸). *مهر تابان*، مشهد: علامه طباطبایی.
- خمینی [امام]، سید روح الله (الف ۱۳۸۸). *آداب الصلاة*، ج ۱۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خمینی [امام]، سید روح الله (ب ۱۳۸۸). *چهل حدیث*، ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی (قدس سره).
- خمینی [امام]، سیدروح الله (۱۳۷۲). دیوان امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، بیروت-دمشق: دارالعلم-الدارالشامیه.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷). منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت، دارالکتب العربی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶). سرشت انسان، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.

- علم الهدی، سیدمرتضی (۱۹۵۴). *غررالفرائد و دررالقلائد (أمالی)*، قاهره: دار الاحیاء الکتب العربیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر قمی*، قم: مؤسسه دارالکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰). *فطرت و دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (بی تا). *مثنوی مولوی*، نشر خاور.
- ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین حسین (۱۳۶۵). *تفسیر روض الجنان و روح الجنان*، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.