

تفسیر آیه ۱۰۳ أنعام در تفاسیر فریقین با بهره‌گیری از بلاغت ساختار

محمد کاظم رحمان ستایش*

محمد امین مؤمنی**

عزت‌الله مولایی نیا***

چکیده

برخی مفسران آیه «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» را ناظر به نفی رؤیت ظاهری خدا تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر بر پایه مذهب کلامی‌شان، دلالت آیه را بر این مطلب منکرند. نقش مهم این آیه در مباحث اعتقادی، تفسیر فرامذهبی آن را ضروری می‌نماید. در این میان، نقش اساسی گزینش واژگان و بلاغت جمله در فهم گسترده آیات قرآن نشان داده می‌شود. در این نوشتار، تفسیر این آیه با روش تحلیلی - انتقادی و با رویکرد ادبی انجام شده است. با توجه به واژه‌پژوهی و ساختار ویژه آن، هم ادراک و رؤیت ظاهری خدا و هم ادراک عقلی و وهمی او، نفی می‌شود. ادراک بصر؛ یعنی رسیدن و دریابیدن هر آنچه در انسان و مانند او سبب ظهور و بروز می‌شود، چه با چشم سر و قوه بینایی ظاهری باشد، چه با چشم دل و نیروی باطنی روح؛ یعنی عقل و وهم باشد.

واژگان کلیدی

آیه ۱۰۳ أنعام، تفسیر تطبیقی، رؤیت خدا، ادراک بصر، بلاغت قرآن.

kr.setayesh@gmail.com

aminmomeni66@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۳۰

*. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

** دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

طرح مسئله

قرآن کریم در سوره انعام می‌فرماید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. (انعام / ۱۰۳)

چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد و اوست لطیف آگاه.

در طول تاریخ کلام و تفسیر، متکلمان و مفسران فریقین، متناسب با مذاق و مشرب کلامی خود، به تفسیر آیه و تبیین معانی مفردات و مرکبات آن پرداخته‌اند و هر کسی آیه را از دیدگاه کلامی خود تفسیر کرده است، چنان‌که در دنباله مقاله خواهد آمد، بسیاری از ایشان، آیه را از استوارترین و مهم‌ترین ادله دیده نشدن خدای متعال در دنیا و آخرت دانسته و برخی بر عکس، آن را دلیلی بر دیده شدن خدای متعال پنداشته‌اند. گرچه از جهات گوناگون درباره مفردات و ساختارهای ترکیبی آن، بحث شده است، اما بیشتر تفسیرپژوهان نگاه دقیق و جامعی به این آیه نداشته‌اند که نتیجه آن وجود تفسیرهای گوناگون از آیه شده است که نه دقت و عمق کافی دارد و نه از جامعیت لازم برخوردار است و این نتیجه، برخاسته از عدم تدبیر کافی در واژگان‌گزینش شده در آیه از سوی گوینده بلیغ و ارتباط میان آنهاست. هنوز جای خالی تفسیری دقیق، عمیق، جامع و کامل، با عنایت به مجموع روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام درباره آیه و با بهره‌گیری از دقت در گزینش واژگان و ارتباط میان آنها، به روشنی مشهود است.

جانب‌داری یک طرفه مفسران و غفلت از نگاه عمیق و جامع در تفسیر برخی آیات، اختلاف‌ها را برجسته و نزاع میان آنان را پررنگ می‌کند. یکی از این آیات که مربوط به اعتقادات است، آیه ۱۰۳ سوره انعام است که در مورد عدم‌رؤیت خداست. مشکلی که در تفسیر این آیه به چشم می‌خورد، تفسیر آن با نادیده گرفتن معنای ژرف آن با توجه به گزینش واژگان و ساختار آن است.

در نوشتار حاضر تلاش شده است تا با واکاوی بُعد بلاغی واژگان و ساختار ترکیبی و اسلوب این آیه و تأثیر شگرف آن در کشف معنای ژرف آن، پرده از ایرادات و کاستی‌های بسیاری از تفسیرها برداشته و تفسیری نو و شایسته با توجه به همه ابعاد آن ارائه کرده تا قدمی هر چند کوتاه در راه خدمت به قرآن و قرآن‌پژوهان برداشته شود.

پیشینه بحث در خصوص این آیه، از سویی به پیشینه تفسیر قرآن کریم بر می‌گردد و از سوی دیگر به پیشینه مباحث کلامی به‌ویژه صفات خبری خدا و بحث رؤیت باز می‌گردد. سخن از تفسیر آیه در آغاز از طرفی از سوی ائمه اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌ویژه صادقین و امام رضا علیه‌السلام و از طرف دیگر از سوی صحابه و تابعان، به‌ویژه ابن عباس، قتاده، سدی و ابن عطیه صورت گرفته است. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۶۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷ / ۱۹۹) سپس در تفاسیر فریقین از آغاز تا به امروز به تفصیل بدان پرداخته شده است.

نگارندگان، کتاب یا مقاله‌ای که به‌طور ویژه درباره این آیه شریفه بحث کند نیافتند. البته مقاله‌های گوناگونی در زمینه رؤیت خدای متعال و آیاتی که بر دیده شدن یا نشدن او دلالت می‌کند، نوشته شده است که هیچ‌کدام پیرامون آیه ۱۰۳ سوره انعام نیست.

اهمیت و ضرورت بحث از اینجا روشن می‌شود که تفسیر این آیه از زوایای گوناگون عقلی، قرآنی، روایی و غیر آن، قابل بحث و بررسی است. معمولاً در تفسیر آن اثباتاً یا نفیاً عمدتاً جهات عقلی و کلامی یا روایی و حدیثی مورد عنایت و استدلال قرار گرفته است و جهت ادبی صرف که مربوط به حوزه زبان می‌شود، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در حالی که این جهت از بحث، ذاتاً مقدّم بر هر بحث کلامی، عقلی و روایی است و پیش از هر نوع بحث عقلی یا کلامی یا روایی، بررسی قواعد تفسیری و از آن جمله روش‌های کشف ظواهر قرآنی واژگان، جملات و اسالیب قرآنی ضروری است. چنان‌که گفته شد غالباً تفاسیر فریقین در آیات اعتقادی بر پایه اعتقاد مفسّر تفسیر می‌شود، در حالی که چه بسا مقصود خدای متعال، معیناً هیچ‌کدام از تفسیرهای ارائه شده نباشد یا یک معنای جامعی باشد. در اهمیت تفسیر این آیه همین بس که اولاً از مهم‌ترین ادله قرآنی قائلان به عدم رؤیت خدای متعال است و ثانیاً اثباتاً یا نفیاً یکی از مستندات فریقین در این حوزه است.

بحث درباره این آیه، در این نوشتار از جنبه ادبی آن، با عنایت به معنای دقیق واژگان و علت‌گزینش آنهاست. آنچه این مقاله را از سایر نوشته‌های تفسیری، متمایز می‌کند، بررسی دلالت آیه با کمک از بُعد ادبی و ظرائف لغوی قرآن کریم و روایات ائمه اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} است که خروجی آن تفسیر ادبی - کلامی دقیق و جامع آیه بوده و معارف دقیقی را ارائه می‌دهد.

دیدگاه مفسران فریقین

در این بخش به بررسی دیدگاه مفسران فریقین پرداخته می‌شود:

۱. دیدگاه مفسران اشعری

اهل حدیث، سلفیان و مفسران اشعری با توجه به اعتقاد وقوع رؤیت خدا در روز قیامت برای برخی بندگان، در تفسیر فراز نخست از این آیه بر چند دسته شده‌اند:

برخی ادراک البصر را به معنای دیدن ظاهری با چشم سر دانسته‌اند اما نفی دیدن را به دنیا اختصاص داده‌اند. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱ / ۵۸۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱ / ۴۷۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲ / ۳۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳ / ۲۷۷؛ ابن جزّی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۷۱؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۰ و ۲۳۱؛ جزایری، ۱۴۱۶: ۲ / ۹۸)

گروهی دیگر ادراک را به احاطه تفسیر کرده و آنچه را از خدا منفی می‌دانند احاطه با چشم به او و رسیدن به کنه حقیقت اوست و گرنه نفس دیدن خدا ممتنع نیست. (طبری، ۱۴۱۲: ۷ / ۱۹۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷ / ۵۴ به گزارش از زجاج؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۷۶؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲ / ۴۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴ / ۶۰۵؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۳۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۳ / ۱۰۷؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۱ / ۵۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۰ و ۲۳۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۶۹)

دسته سوم پا را فراتر گذاشته و نه تنها این فراز را دالّ بر نفی رویت نمی‌دانند، بلکه آن را دالّ بر ثبوت رویت می‌دانند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۹۷؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۳۷؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۳ / ۳۸۵) مهم‌ترین مستندات دو گروه نخست همراه با نقدشان عبارت است از:

ادراک بصر به معنای مجرد دیدن نیست بلکه به دیدن با احاطه و همه جانبه اطلاق می‌شود و نفی این‌گونه دیدن، مستلزم نفی مطلق دیدن نیست. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ۱ / ۳۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۰۲؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۳ / ۲۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۰؛ ابن جزّی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۷۶)

ایراد این مطلب این است که ادراک بصر چنان‌که در ادامه خواهد آمد به همان معنای دیدن است نه دیدن خاصّ.

استدلال به صحّت استثناء بر عمومیت و اطلاق آیه نادرست است؛ زیرا آیه بر سلب عموم و نفی شمول دلالت می‌کند نه عموم سلب و شمول نفی. بنابراین معنای آیه این است که همه چشم‌ها او را نمی‌بینند نه اینکه هیچ چشمی او را نمی‌بیند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۰)

نقد این سخن آن است که این آیه بر عموم سلب دلالت می‌کند نه سلب عموم؛ زیرا وقتی جمله‌ای دلالت بر سلب عموم می‌کند که ادات عموم آن که پس از ادات نفی آمده است، اسم باشد نه حرف، مانند واژه «کلّ» یا «جمیع» مثل: «لَمْ أَخَذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ» یعنی «همه درهم‌ها را نگرفته‌ام» (بلکه برخی را گرفتم)، در حالی که «ال» در الأبصار حرف است نه اسم. (ر.ک: جرجانی، بی‌تا: ۱۸۳؛ تفتازانی، بی‌تا: ۱۲۶ - ۱۲۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۰۳ و ۲۰۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۱)

احتمال دارد «ال» در «الأبصار» برای استغراق نباشد بلکه برای عهد باشد و به معهود سابق اشاره کند؛ مثلاً به چشم‌های متعارف مادی دنیوی اشاره کند و مقصود آیه این باشد که این چشم‌های معروف مادی دنیوی خدا را نمی‌بینند. از این‌رو منافاتی ندارد که همین چشم‌ها با تغییر صفات و احوالشان در قیامت، صلاحیت دیدن خدا را داشته باشند. (پانی پتی، ۱۴۱۲: ۳ / ۲۷۴)

این سخن قابل پذیرش نیست؛ زیرا به تصریح دانشمندان ادبی و اصولی و تفسیری، جمع محلی به

«ال»، ظهور در عموم و استغراق دارد و احتمال عهد خلاف ظاهر و نیازمند قرینه روشن لفظی یا مقامی است که در آیه وجود ندارد. (ر.ک: تفتازانی، بی تا: ۸۴؛ ابن یعقوب مغربی، بی تا: ۱ / ۲۲۰؛ سیوطی، بی تا: ۷۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۶۰؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۳ / ۳۵۱؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷: ۴ / ۷۶۸) جدا از این، منافاتی میان استغراق و عموم با معهود بودن نیست؛ زیرا یکی از انواع استغراق، استغراق عرفی است که اشاره به همه افراد و مصادیق متعارف مدخول «ال» دارد؛ مانند: «جمع الأمیر الوُزراء؛ سلطان، همه وزیران را گرد آورد» که مراد، همه وزیران حیطة فرماندهی خود است نه همه وزرای عالم. این مطلب در علوم بلاغی بیان شده است. (تفتازانی، بی تا: ۸۲)

عمومیت و اطلاق آیه پذیرفته نیست؛ زیرا واژه «تدرکه» در آیه فعل مضارع است و فعل مضارع یا برای زمان حال وضع شده است و استعمالش در زمان استقبال مجاز است یا مشترک لفظی میان حال و استقبال است و برای هر دو وضع شده است. در آیه، لازم است بر زمان حال (دنیا) حمل شود؛ زیرا به اجماع همه، خدا در دنیا دیده نمی شود؛ از این رو قطعاً زمان حال اراده شده است و آیه، مخصوص زمان آینده (روز قیامت) نیست؛ بنابراین اگر اراده استقبال شود یا جمع بین حقیقت و مجاز لازم می آید یا عموم مشترک. (همان)

در نقد این برداشت می توان گفت: اولاً بنا به قول بعضی از ادیبان، فعل مضارع برای زمان استقبال وضع شده است. (رضی الدین استر آبادی، ۱۳۸۴: ۴ / ۱۶) ثانیاً بنا بر قول بسیاری از محققان، فعل مضارع در معنایی جامع و اعم از زمان حال و استقبال وضع شده است و به اصطلاح، مشترک معنوی است؛ در نتیجه، زمان حال و آینده را شامل است. (ر.ک: مدنی شیرازی، بی تا: ۹۵) ثالثاً برخی اوقات به قرینه مقامی، فعل مضارع مفید استمرار است و از آن مقامها همین مقام مدح است و این مطلب در علم معانی ثابت شده است. (ر.ک: جرجانی، بی تا: ۱۱۸؛ تفتازانی، بی تا: ۱۵۰؛ عصام الدین اسفراینی، بی تا: ۱ / ۴۵۰)

اما مستند کسانی که آیه را دلیلی بر امکان و وقوع رؤیت خدا پنداشته اند، بسیار ضعیف است. (برای توضیح و نقد استدلال ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۹۹ و ۱۰۴؛ قاضی ایجی و سید شریف، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۳۹؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲ / ۲۸۱ - ۲۷۶؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۳؛ پاورقی تفسیر ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴ / ۱۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۲۹۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۰ / ۱۸۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۶۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۳)

۲ دیدگاه مفسران عدلیه

مفسران شیعی و معتزلی که قائل به عدم رؤیت خدای متعال در دنیا و آخرت هستند، آیه مورد بحث را از

استوارترین ادله قرآنی بلکه نقلی بر این مدعا دانسته‌اند. تقریر دلالت آیه بر این مدعا چنین است: از طرفی ادراک البصر در جمله «لا تُدرکه الأبصار» به معنای دیدن است؛ زیرا ادراک وقتی به بصر به معنای چشم یا قوه بینایی اسناد یا نسبت داده می‌شود، به معنای دیدن است تا جایی که اگر کسی گوید: «أدرکته بصری وما رأیته؛ با چشمم او را دریافتم ولی ندیدمش» یا گوید: «رأیته وما أدرکته بصری؛ دیدمش ولی با چشمم او را در نیابیدم»، این سخن وی متناقض خواهد بود. از طرف دیگر این جمله، از هر جهت اطلاق و عمومیت دارد، از جهت اشخاص، زمان‌ها، مکان‌ها و حالات گوناگون؛ زیرا هیچ قیدی از جهت تخصیص مضمون و محتوای جمله به شخص یا اشخاصی یا زمانی یا مکانی یا حالی، در آیه وجود ندارد، بنا بر این از همه این جهات، مطلق است و خود صحت استثنا از این جمله نسبت به یکی از این امور، شاهدی قوی است بر عمومیت و اطلاق آن. بنابراین آیه شریفه دلالت دارد که هیچ کسی در هیچ زمان یا مکانی و در هیچ حالتی خدا را نمی‌بیند. (معتزلیانی چون: ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹: ۴ / ۲۱۰ و ۳ / ۶۷۴؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۲۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۴؛ شیعیانی چون: طوسی، بی‌تا: ۴ / ۲۲۳؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲ / ۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۵۳۲؛ رازی، ۱۴۰۸: ۷ / ۳۹۹؛ ابن‌ادریس، ۱۴۰۹: ۱ / ۲۸۹؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۴ / ۲۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۲۹۲)

البته برخی اهل سنت در این آیه نه رویکرد معتزلی و نه رویکرد اشعری داشته و دلالت آیه را بر هر یک از ثبوت یا انتفاء رؤیت منکرند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۱)

ظاهر بیانات مفسران معتزلی و بیشتر مفسران شیعی این است که مقصود از ادراک بصر همان دیدن ظاهری است و معنای خاص دیگر یا معنای جامع دیگری ندارد؛ ولی از کلام برخی از مفسران معاصر به دست می‌آید که مقصود از ادراک بصر اعم از دید ظاهری و دید باطنی است. (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۰ / ۱۸۳؛ طیب، ۱۳۶۹: ۵ / ۱۵۸) که به نظر نگارندگان همین برداشت درست‌تر و کامل‌تر است، چنان که شواهد آن خواهد آمد.

شرح و تبیین مفردات آیه

ادراک

قطعا کم‌ترین معنای ادراک رسیدن چیزی است. نزدیکترین واژگان در عربی به آن «وصول» و «تیل» و سپس «بلوغ» و «لحوق» است. از این رو، برخی آن را به وصول (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۴۱۹) و گروهی به بلوغ (ابن‌دُرَید، ۱۹۸۸: ۱ / ۳۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۱) و برخی به لحوق (جوهری، ۱۳۷۶: ۴ / ۱۵۸۲) تعبیر کرده‌اند. این معنا (وصول و رسیدن) بیشتر اوقات، متعدی و به معنای رسیدن چیزی به

چیزی است؛ چه حقیقی باشد، مانند: رسیدن رونده‌ای به کسی که در پی اوست در مثال: «مَشِيتُ حَتَّى أَدْرِكْتُهُ» (همان) یا رسیدن کسی به زمان کسی که پیشتر بوده است، در مثال: «عَشْتُ حَتَّى أَدْرَكْتُ زَمَانَهُ» (همان) و چه اعتباری و انتزاعی باشد، مانند: رسیدن مرگ یا غرق به کسی که لازمه مفهومی مردن و غرق شدن اوست، مانند دو آیه شریفه: «أَيَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» (النساء / ۷۸) و «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (یونس / ۹۰) و گاهی این معنا در ظاهر، لازم و بدون مفعول است، مانند: «أَدْرَكَ الْغَلَامُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۶۹) یعنی: نوجوان (به رشد خاص خود) رسید و به اصطلاح، بالغ شد و مانند: «أَدْرَكَ الثَّمَرُ» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۸۶) یعنی: میوه (به کمال خود و غایت مسیر و رشدش) رسید.^۱

اما اینکه ادراک دقیقاً مرادف و وصول و نیل است یا معنایی اخص دارد، خیلی روشن نیست. ممکن است گفته شود ادراک، رسیدن خاص را گویند؛ یعنی رسیدنی که در پی طلب و پیگیری یا رسیدن به مطلوب یا رسیدن از روی قصد و اراده یا انتظار و توقع است.^۲

اما «بلوغ» و «لحوق» مفهومی فراتر از ادراک و وصول دارد؛ زیرا به تصریح بسیاری از اهل لغت و با بررسی کاربردهای این دو واژه، روشن می‌شود که بلوغ، رسیدن به مقصود یا مقصد یا منتهای آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۳۳) و لحوق، به معنای رسیدن پس از جدایی و انفصال است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰ / ۱۷۳)

اما معنای علم، شعور و آگاهی نیز، مفهومی است که با توجه به مسندلیه (فاعل) یا متعلق ادراک (مفعول به با واسطه) فهمیده می‌شود و معنای اصلی و بدون واسطه ادراک نیست. برخی از مفسران ادیب در این باره گفته‌اند: «حقیقت ادراک عبارت است از رسیدن به مطلوب و گاهی از باب مجاز بر علم و شعور قوه حسّی به محسوس یا قوه عقلی به معقول اطلاق می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: «أَدْرَكَ بَصْرُهُ» یا «أَدْرَكَ عَقْلُهُ» یعنی: چشمش حس و درک کرد و عقلش دانست و فهمید». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۱) از همین جا به وضوح دانسته می‌شود که رؤیت و دیدن نیز معنای اصلی و بدون واسطه ادراک نیست

۱. چنان‌که از ترجمه این دو مثال، روشن است این رسیدن نیز در واقع یا در اصل متعدی است. تحقیق این مطلب را در نوشته‌ای جدا به‌طور مفصل بحث کرده‌ایم.

۲. شواهد اثبات‌کننده این اخص بودن و در بر داشتن این معانی را در پژوهشی جدا بحث کرده‌ایم که فعلاً نیازی به ذکر آن در این مقام نیست. برای نمونه، فرق و معنای نخست (رسیدن در پی طلب و پیگیری) از برخی سخنان و استعمالات به‌دست می‌آید. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۱).

بلکه وقتی به «بَصْر» یا «عین» و مانند آن اسناد یا نسبت داده می‌شود، معنای دیدن را می‌رساند؛ مثلاً گفته می‌شود: «أدرک بَصْرُهُ» یا «أدرک بَيَصْرُهُ».

برخی از اهل لغت و مفسران، بر این باورند که ادراک به معنای احاطه یا رسیدن با احاطه است. (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱: ۱ / ۳۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۰۲؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۳ / ۲۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۰؛ ابن جزئی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۷۶ و ... این در حالی است که فاصله میان ادراک و احاطه بسیار است؛ زیرا چنان که گذشت، ادراک به معنای رسیدن یا رسیدن به مطلوب یا مفاهیمی شبیه این است اما احاطه به معنای فراگیری یا برگرفتن چیزی از اطراف است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۲۰؛ قریشی (قرشی)، ۱۳۷۱: ۲ / ۱۹۶) و در آن معنای حفظ و احراز (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۱۴، به نقل از کتاب اشتقاق) یا حفظ و تعهد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷ / ۲۷۹) یا رعایت (فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۵۶) یا حفظ، صیانت و دفاع (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۲۲۵) یا مراعات و توجه همراه با استیلا (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۱۴) وجود دارد.

بنابراین تفسیر ادراک به احاطه، تفسیری کاملاً نارواست و دلیل قابل قبولی بر آن نیست و اینکه برخی از اهل لغت که بنای امرشان بر تسامح است یا ممکن است در تحلیل دقیق و بیان حدّ و مرز معنای واژه، اشتباه کنند، دلیل قانع و اثبات‌کننده‌ای به‌شمار نمی‌آید.

بَصْر

«بَصْر» در لغت گاهی به معنای چشم و گاهی به معنای قوه بینایی و گاهی به معنای قوه مدرکه قلب گفته می‌شود و جمعش أَبصار است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۱۱۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۸ / ۱۳۵؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷) برخی اصل معنای آن را آگاهی به‌واسطه دید چشم یا دید قلب دانسته‌اند.^۱ (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۸۰) در اینکه آیا اطلاق «بَصْر» بر قوه بینایی باطنی یا همان قوه مدرکه قلب یا به تعبیر برخی، قوه عاقله، حقیقت است یا نه، بحث است و در بحث ما تاثیر دارد؛ از این‌رو لازم است در اینجا به اجمال به این مسئله پرداخته شود.

از برخی از کتب لغت به‌دست می‌آید که معنای اصلی بصر همان چشم یا قوه بینایی ظاهری است؛ (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۶۴؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۵۰؛ مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۷ / ۱۹۰) ولی از ظاهر سخن برخی دیگر به‌دست می‌آید که اطلاق آن بر هر دو قوه ظاهری و باطنی، حقیقت و در یک ردیف است

۱. در اینکه اطلاق «بَصْر» بر چشم یا قوه بینایی حقیقت لغوی یا عرفی است تردیدی وجود ندارد؛ گر چه اینکه آیا اطلاق آن بر چشم حقیقی و بر قوه بینایی مجاز است یا بر عکس یا اطلاق آن بر هر دو حقیقت است، مورد بحث است ولی این بحث در این مقام، مهم نیست.

فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۱۱۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۸ / ۱۳۵؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۴) اگر چه کاربرد بصیرت در قوه باطنی بیشتر است. (راغب اصفهانی، همان). برخی از اهل تحقیق نیز به این مطلب که بصر به نحو حقیقت شامل هر دو مورد است، تصریح کرده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۸۰) با توجه به اینکه برخی از پژوهشگران عرصه لغت، اصل معنای این ماده را علم و آگاهی دانسته‌اند و ریشه آن را وضوح و آشکاری بیان کرده‌اند، (همان و ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۵۳) دور از واقع نیست که اطلاق «بصر» در عرف^۱ را بر هر دو، حقیقت بدانیم، آن هم به نحو مشترک معنوی که استعمالش در یکی از آن دو، نیازمند قرینه معینه نباشد، نه به شکل مشترک لفظی که کاربردش در یکی از آن دو نیازمند قرینه معینه است.

لطیف و خبیر

«لطیف» از ماده «لطف» است و در دو معنا به کار می‌رود. گاهی به معنای لطافت، دقت و ظرافت است که در این صورت فعل آن «لَطَّفَ يَلْطُفُ» و مصدر آن «لَطَافَه» است و مقابل آن در عربی «كثيف» یا «غليظ» است. گاهی نیز به معنای احسان‌گر و مداراکننده است که در این صورت فعل آن «لَطَّفَ بِهِ يَأْتِيهِ» و مصدر آن «لَطْفٌ» است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۴۷۹) «لطیف» در آیه مورد بحث، بر هر دو معنا قابل حمل است. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۳۳ و ۲۳۴) به گفته بسیاری از مفسران، ظاهراً یا احتمالاً از «لطف» به معنای احسان است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۶۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۵۳) اگر چه به گفته برخی از مفسران در جایی که با خبیر هم‌نشین می‌شود، ظهور در آن دارد. (ابن عاشور، همان) خبیر نیز وصفی است از فعل «خَبَرَ يَخْبُرُ» و مصدر «خبره» به معنای آگاه به هر چیز یا خصوص چیزهای پنهان. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶ / ۳۲۵)

تفسیر آیه و نقد دیدگاه‌ها

از دید نگارندگان دلالت آیه بر دیده نشدن خدای متعال تمام است و نقدی بر نمی‌تابد ولی نه از طریق دلالت مطابقی و صریح بلکه از باب دلالت تضمینی؛ چنان که دلالت آیه اولاً بر ثبوت و وقوع رؤیت خدای متعال و ثانیاً بر انحصار مراد در نفی ادراک عقلی و باطنی قابل نقد و اشکال است.

توضیح مطلب این است که از نظر عقلی و اعتقادی در جای خود ثابت شده است که خدای متعال نه با چشم سر و دیدن ظاهری قابل درک و احاطه است و نه با چشم درون و دیدن باطنی که عبارت است از همان عقل یا وهم یا قلب؛ و به بیانی نه با بصر و نه با بصیرت؛ زیرا ادراک؛ یعنی وصول و نیل که

۱. اگر چه ممکن است در اصل اولی لغت برای چشم ظاهری یا قوه بینایی ظاهری وضع شده باشد.

همان رسیدن و دریابیدن چیزی است، چنان که گذشت، فرع امکان آن است و امکان این مطلب با توجه به ادله عقلی و نقلی که در جای خود تبیین شده است، منتفی است. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۴ / ۶۱ - ۲۶؛ سبحانی، بی تا: ۱۳۴ - ۴) از این رو، خدای متعال نه مورد ادراک بصر به معنای چشم سر یا قوه بینایی ظاهری است و نه مورد ادراک چشم درون یا قوه بینایی باطنی که همان نفس و روح (در قالب عقل یا وهم یا قلب) است.

حال، با توجه به معنای دقیقی که از دو واژه «ادراک» و «بصر» ارائه شد، آیه شریفه بر هر دو مطلب دلالت می‌کند یا از باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا بنا بر امکان و وقوع آن چنان که بسیاری بر این باورند، (ر.ک: میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۱ / ۱۴۰؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۶۷ به بعد؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴ / ۴۱۱) یا از باب استعمال لفظ در معنای جامع به شکل حقیقت نه مجاز.

توضیح مطلب از این قرار است که برای هر کدام از این دو مقصود عباراتی را می‌توان برگزید. به عنوان نمونه برای دیده نشدن ظاهری خدای متعال می‌توان گفت: ۱. لا تراه العیون؛ ۲. لا تراه الأبصار؛ ۳. لا تنظر إلیه العیون؛ ۴. لا تنظر إلیه الأبصار؛ ۵. لا تراه الباصرات؛ ۶. لا تنظر إلیه الباصرات. و برای نفی ادراک عقلانی نیز می‌توان گفت: ۱. لا تدرکه العقول؛ ۲. لا تدرکه الأوهام؛ ۳. لا تناله العقول؛ ۴. لا تناله الأوهام؛ ۵. لا تتوهمه أحد؛ ۶. لا یبلغه العقول و ده‌ها تعبیر دیگر که بسیاری از آنها در روایات و ادعیه ما وارد شده است. حال، مشاهده می‌شود که در آیه شریفه هیچ کدام از این تعبیرها انتخاب نشده و ظاهراً دلیل آن یا یکی از دلیل‌های آن، این است که هیچ کدام از این تعابیر جامعیت و گستره تعبیر «لا تدرکه الأبصار» را ندارد و دلالت جامعی را که این تعبیر به همراه دارد را آن تعبیرها ندارند و این از بلاغت و اعجاز قرآن کریم است که تعبیری را برگزیده که به اصطلاح جامع الأطراف باشد.

رمز و راز این جامعیت دلالت در گزینش واژگان است؛ زیرا چنان که گذشت معنای حقیقی و اصلی واژه ادراک، رسیدن و دریابیدن یا رسیدنی که در پی طلب و پیگیری یا رسیدن به مطلوب یا رسیدن از روی قصد و اراده یا انتظار و توقع است و معنای حقیقی و اصلی واژه «بصر» به معنای مصدری یا اسم مصدری‌اش نوعی ظهور و بروز و آشکاری است و اطلاق آن بر چشم سر یا قوه بینایی ظاهری و بر بصیرت و قوه بینایی باطنی و ادراک نفسی و روحی (با عقل و وهم یا قلب) از این باب است که ظهور و بروز و آشکاری مبصر را در بر دارد و همین فرق میان عین و بصر است؛ در عین صرفاً اسم است برای ذات چشم ولی بصر اسم است برای چشم از جهت کارکرد آن و نتیجه‌ای که با آن به دست می‌آید. از این رو ادراک البصر؛ یعنی رسیدن و دریابیدن هر آنچه در انسان و مانند او سبب ظهور و بروز و آشکاری می‌شود؛ چه با چشم سر و قوه بینایی ظاهری یا با چشم دل و نیروی باطنی روح که عبارت است از عقل و وهم و قلب.

بنابراین خدای متعال با گزینش بهترین واژگان و ترکیب آنها با یکدیگر معنا و مقصودی جامع و لطیف را در قالب لفظ فهمانده است. در نتیجه، تفسیر آیه به کامل احاطه نیافتن چشم‌ها به خدا یا ندیده شدن خدا توسط همه چشم‌ها او را و دیده شدن او توسط برخی از چشم‌ها که مفسران اشعری و سلفی بر آنند، تفسیری نادرست است، چنان‌که حصر معنای این فراز از آیه در دیده نشدن خدا با چشم سر که غالب مفسران شیعی و معتزلی بر آن هستند یا در نرسیدن عقل به کنه خدای متعال چنان‌که برخی سلفی‌ها احتمال داده‌اند، ناقص است.

جالب آنکه این معنای جامع، از مجموع روایاتی که در تفسیر این فراز آمده است نیز به دست می‌آید؛ زیرا برخی از روایات آن را به نفی دیدن ظاهری خدا و برخی دیگر به نفی رسیدن عقل به او، تفسیر کرده‌اند. برای نمونه در روایتی امام رضا علیه السلام در پاسخ کسی که گمان می‌کرد خدای متعال نعمت سخن گفتن را به حضرت موسی علیه السلام و نعمت دیدن خدا را به حضرت محمد صلی الله علیه و آله اعطاء کرده است، فرمود:

پس چه کسی است آن‌که از جانب خدای متعال به سوی انس و جن این پیام را آورده است که «لا تُدرکهُ الأبصار» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۹۶)

این روایت به روشنی می‌فهماند که این فراز از آیه شریفه نافی رؤیت خداست، اما در برخی روایات دیگر ادراک بصر به احاطه وهم و اوهام قلوب تفسیر شده است که ناظر به نفی رسیدن به حقیقت خدای متعال با عقل و وهم است. (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۳۹) که با توجه به جمع‌بندی روایات، روشن می‌شود هر دسته از این روایات بخشی از مقصود و مراد آیه را بیان کرده‌اند، اگرچه از ظاهر برخی روایات به دست می‌آید که این فراز، صرفاً بر نفی ادراک عقلی و وهمی دلالت دارد. (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۶۶ - ۴۶۱: حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۷۵۲)

نتیجه

نتیجه کلی و نهایی این تحقیق و پژوهش این است که با دقت در گزینش دو واژه «ادراک» و «بصر» در فراز «لا تدرکهُ الأبصار» با کمک برخی روایات اهل‌بیت علیهم السلام نتیجه می‌شود که این فراز از آیه شریفه نه تنها بر دیده نشدن خدای متعال با چشم ظاهری به صورت مطلق در همه مکان‌ها و زمان‌ها دلالت می‌کند، بلکه بر عدم ادراک عقلی و وهمی خدای متعال نیز می‌کند و علت گزینش دو واژه «ادراک» و «بصر» به جای واژگانی چون «لا تراه»، «لا تنظر إلیه»، «العیون»، «لا تحیط» و «الأوهام» دلالت بر همین معنای جامع است.

دستاوردهای موردی این پژوهش عبارتند از:

۱. ادراک به معنای رسیدن چیزی یا کسی است و حقیقتاً به معنای احاطه و فراگیری نیست.
۲. بصر به نحو اشتراک معنوی به معنای دید و بینایی است که هم شامل دید ظاهری (با چشم سر) و هم دید باطنی (با عقل و وهم و قلب) می‌شود.
۳. ادراک بصر به معنای رسیدن به چیزی و دریافت آن به روشنی با دید است که در یک مصداق بر دیدن ظاهری و در یک مصداق بر ادراک عقلی و وهمی منطبق است.
۴. دلیلی بر اختصاص ادراک بصر در آیه به یکی از دو مصداق آن نیست؛ در نتیجه این فراز از آیه هم نفی رؤیت ظاهری و هم نفی ادراک عقلی و وهمی می‌کند.
۵. برخی روایات آیه را به دیدن ظاهری و برخی دیگر از روایات آن را به دیدن باطنی و ادراک وهمی تفسیر کرده‌اند که با جمع‌بندی روایات هر دو معنا از آیه قابل برداشت است.
۶. حصر آیه در نفی رؤیت ظاهری تفسیری ناقص است چنان‌که تفسیر آن به نفی ادراک عقلی نیز چنین است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، ج ۴، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن‌ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من کتاب التبیان*، تحقیق مهدی رجایی، ج ۱، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌جزی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق عبدالله خالدی، ج ۱، بیروت، شرکه دار الأرقم ابن‌أبی الأرقم.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن‌ذرید، ابوبکر محمد بن حسن، ۱۹۸۸ م، *جمهرة اللغة*، ج ۱، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن‌عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، *التحریر والتنویر*، ج ۶، بیروت، مؤسسه التأریخ العربی.
- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن‌فارس، أحمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، ج ۱ و ۲، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٤١٤ ق، *لسان العرب*، ج ٤، ٧ و ١٠، بيروت، دار صادر، ج ٣.
- ابن يعقوب مغربي، احمد بن محمد، بي تا، *مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح*، ج ١، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابوالسعود، محمد بن محمد، ١٩٨٣ م، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، ج ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، ١٤٢٠ ق، *البحر المحيط في التفسير*، ج ١ و ٤، بيروت، دار الفكر.
- ابومسلم اصفهاني، محمد بن بحر، ٢٠٠٩ م، موسوعة تفاسير المعتزلة (تفسير أبي بكر الأصبم، تفسير أبي علي الجبائي، تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي)، ج ٣ و ٤، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ازهرى، محمد بن احمد، ١٤٢١ ق، *تهذيب اللغة*، ج ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- بحراني، سيد هاشم، ١٤١٥ ق، *البرهان في تفسير القرآن*، ج ٢، تهران، مؤسسة البعثة.
- برقى، احمد بن محمد بن خالد، ١٣٧١ ق، *المحاسن*، ج ١، قم، دار الكتب الإسلامية، ج ٢.
- بياضوى، عبدالله بن عمر، ١٤١٨ ق، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، ج ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- پانى پتى، ثناء الله، ١٤١٢ ق، *التفسير المظهرى*، ج ٣، باكستان، كويته، مكتبة رشدية.
- پاورقى تفسير ماترىدى، (مجدى باسلوم)، ١٤٢٦ ق، *تأويلات أهل السنة* (تفسير محمد بن محمد ماترىدى)، ج ٤، بيروت، دار الكتب العلمية.
- تفتازانى، سعدالدين مسعود، ١٤٠٩ ق، *شرح المقاصد*، ج ٤، قم، الشريف الرضى.
- تفتازانى، سعدالدين مسعود، بي تا، *المطول (شرح تلخيص المفتاح)*، قم، مكتبة الداورى، ج ٤.
- جرجانى، عبد القاهر، بي تا، *دلائل الإعجاز فى علم المعانى*، تحقيق عبدالحميد هنداوى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- جزايرى، ابوبكر جابر، ١٤١٦ ق، *أسر التفاسير لكلام العلى الكبير*، ج ٢، مدينه منوره، مكتبة العلوم والحكم.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، ١٣٧٦ ق، *الصّحاح (صّحاح اللغة وتاج العربية)*، ج ٤، بيروت، دار العلم للملايين.
- حائرى طهرانى، على، ١٣٣٨ ش، *مقتنيات الدرر*، ج ٤، تهران، دار الكتب الإسلامية.
- حسينى زيدي، محمد مرتضى، ١٤١٤ ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ١٠ و ١٢، بيروت، دار الفكر.
- حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر، ١٤١٣ ق، *كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح و تحقيق و تعليق حسن حسن زاده آملى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ج ٤.
- حوزى، عبدعلى بن جمعه، ١٤١٥ ق، *تفسير نور الثقلين*، تصحيح سيد هاشم رسولى، ج ١، قم، اسماعيليان، ج ٤.

- خطیب شریینی، محمد بن احمد، ۱۴۲۵ ق، *السراج المنیر*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- خفاجی، شهاب‌الدین أحمد بن محمد، ۱۴۱۷ ق، *عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي*، ج ۴، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، *روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاقعی، ج ۷، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتيح الغيب / التفسير الكبير*، ج ۱۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات في غريب القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن، ۱۳۸۴ ش، *شرح الرضي على كافية ابن الحاجب*، تحقیق یوسف حسن عمر، ج ۴، قم، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل*، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی، ج ۳.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۹۷۹ م، *أساس البلاغة*، بیروت، دار صادر.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *رؤية الله في ضوء الكتاب و السنة و العقل الصريح*، قم، بی جا.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *بحر العلوم*، ج ۱، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین، بی تا، *الإقتراح في علم أصول النحو*، قم، أدب الحوزة.
- شوکانی، محمد، ۱۴۱۴ ق، *فتح القدير*، ج ۲، دمشق، دار ابن کثیر.
- صاحب بن عباد، إسماعیل، ۱۴۱۴ ق، *المحيط في اللغة*، تحقیق محمد حسن آل‌یس، ج ۸، بیروت، عالم الکتب.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ ق، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة*، ج ۱۰، قم، فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ ق، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۷، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، *مجمع البيان لعلوم القرآن*، ج ۴، تهران، ناصر خسرو، ج ۳.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البيان في تفسير القرآن*، ج ۷، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبيين في تفسير القرآن*، ج ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹ ش، *أطيب البيان في تفسير القرآن*، ج ۵، تهران، نشر اسلام، ج ۲.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، *الفروق في اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجديدة.
- عصام‌الدین اسفراینی، ابراهیم بن محمد بن عربشاه، بی تا، *الأطول (شرح تلخیص مفتاح العلوم)*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۳۱ ق، *نفائس التأویل*، تصحیح سید مجتبی موسوی، ج ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، ج ۷، قم، هجرت، چ ۲.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، ج ۲، قم، دار الهجرة، چ ۲.
- قاضی ایجی و میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، ج ۸، قم، الشریف الرضی.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، بی تا، *متشابه القرآن*، تحقیق عدنان محمد، مصر، قاهره، مكتبة دار التراث.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۷، تهران، ناصر خسرو.
- قریشی (قرشی)، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ ش، *قاموس قرآن*، ج ۲، تهران، دار الکتب الإسلامية، چ ۶.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸ ش، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الفرائد*، ج ۴، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، ج ۱، تهران، دار الکتب الإسلامية، چ ۴.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۴، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدنی شیرازی، سید علیخان بن احمد، بی تا، *الحدائق التندبة فی شرح الفوائد الصمدية*، قم، ذوی القربی.
- مدنی شیرازی، سید علیخان، ۱۳۸۴ ش، *الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول*، ج ۷، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱، ۲، ۳ و ۱۰، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، *تفسیر مقاتل*، تحقیق محمود عبدالله شحاته، ج ۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- موسوی قزوینی، علی، ۱۴۲۷ ق، *تعلیقه علی معالم الأصول*، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰ ق، *القوانین المحكمة فی الأصول*، ج ۱، قم، إحياء الکتب الإسلامية.
- نجفی اصفهانی، محمدرضا، ۱۴۱۳ ق، *وقایة الأذهان*، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۶ ق، *مدارک التنزیل وحقائق التأویل*، ج ۲، بیروت، دار النفايس.
- نظام الأعرج، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمية.

