

ارزیابی آرای مفسران قرآن از دو وصف «ظُلوم» و «جَهول» در پایانه آیه

امانت با تاکید بر سیاق

داود اسماعیلی*

محمد رضا حاجی اسماعیلی**

اکرم مختاری***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۳

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

چکیده:

از ویژگی‌هایی که قرآن برای انسان برشمرده دو ویژگی «ظُلوم» و «جَهول» در پایانه آیه امانت تأمل برانگیز است. نگاه خداوند به انسان در ابتدای همین آیه با تصریح به این دو ویژگی به ظاهر تناقض نمودن است؛ زیرا این دو وصف پس از بیان عرض امانت و پذیرش آن از جانب انسان که بر عظمت و بزرگی وی دلالت دارد، واقع گردیده است. این تناقض نمایی آشکار در ظاهر آیه باعث گردیده تا مفسران قرآن در مواجهه با آن دو نگرش گوناگون در دو طیف مدح و ذم ارائه نمایند. این پژوهش پس از بازخوانی آرای مفسران قرآن و تحلیل محتوای اندیشه‌های تفسیری ایشان با تاکید بر قرائن درون‌متنی و سیاق آیات، باورمند گردیده که این دو ویژگی از جمله صفات انسانی است که آدمی در این آیه از قرآن کریم بدان ستوده شده. نتیجه آنکه تناقض ظاهری موجود در آیه امانت در پرتو شناخت این قرائن و تاکید بر سیاق قابل رفع است.

کلیدواژه‌ها: امانت، حمل، انسان، ظلوم، جهول

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسوول) d.esmaely@yahoo.com

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان m.hajis1@yahoo.com

*** کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن mokhtari1659@yahoo.com

۱- مقدمه و بیان مسئله

دیدگاه قرآن و روایات» نوشته فاطمه شهبازی است که به واکاوی معنای امانت از منظر قرآن و روایات پرداخته و نیز «بررسی تطبیقی آرای مفسران پیرامون آیه امانت» اثر سید احمد امامیه که ضمن بررسی آیه امانت در تفاسیر مختلف به تحلیل موضوعی و انفرادی واژگان آیه اهتمام ورزیده است. سمیرا کوچکی جزانی نیز در پایان‌نامه‌ای با عنوان «دلالت آیه امانت بر عصمت و امامت اهل بیت علیهم السلام» مناقب و فضائل اهل بیت و امامت و عصمت معصومین را از زبان قرآن و با محوریت آیه امانت تحلیل و بررسی کرده است. «بار امانت، تفسیر آیه امانت» از حمید نوروزی؛ و «امانت الهی در اندیشه‌ی عرفانی» از حسن ذوالفقاری؛ «تفسیر آیه امانت از فیض کاشانی» نوشته سیدکاظم طباطبایی؛ «تفسیر آیه امانت در انسان‌شناسی حکمت صدرایی» از مهدی زمانی از جمله مقالات نگارش یافته پیرامون آیه امانت هستند. اما پژوهش پیش رو با رویکردی متفاوت تلاش نموده از دریچه سیاق به تحلیل، بررسی و ارزیابی آراء مفسران درباره دو وصف پایانی این آیه بپردازد.

۳- مبنای نظری پژوهش

۱-۳ بررسی مفهوم لغوی ظلوم و جهول

واژه «ظلم» از ریشه «ظلم» به معنای «ناقص کردن حق، تجاوز از حق و گذاشتن شیء در غیر موضع خودش» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۸/۳، ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۱۲، فیروز آبادی، ۱۹۵۲: ۱۰۶/۴، مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۰۵/۷) این واژه در قرآن به هر سه معنا آمده است. طبرسی ذیل آیه ۳۵ سوره بقره «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ... وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» با نزدیک دانستن معنای ظلم به واژه‌های «جور و عدوان» بر آن است که ظلم ضد انصاف و جور ضد عدل است. وی با توجه به آیه «كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا» (کهف، ۳۳) بر این باور است که اصل واژه ظلم در کم کردن حق به کار می‌رود و در ادامه از قول برخی قرار دادن شیء در غیر محل خود را نیز از جمله معانی این واژه

قرآن در آیه ۷۲ سوره احزاب «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» انسان را با تنکاح دو وصف «ظلم» و «جهول» توصیف کرده اما محتوای این آیه در بردارنده پرسشهای بسیاری است مانند اینکه «عرضنا» به چه معنا و منظور از امانت الهی چیست؟ آیا از اشاره به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها معنای حقیقی آنها اراده گردیده یا نکته دیگری منظور است؟ سربچی آنها از این مسئولیت چگونه بوده و «حمل امانت» به چه معناست؟ و چرا درباره حمل آنها از ساختار فعل مضارع و مصدر مؤول و برای انسان از ساختار فعل ماضی استفاده شده است؟ اصولاً واژه «اشفاق» به چه معنا و منظور از «انسان» چه کسی است؟ و چرا انسان به دو وصف «ظلم» و «جهول» توصیف گردیده در حالی که وی دارای آنچنان شایستگی است که توانسته بار سنگین امانت را بر دوش کشد؟ و اینکه در این آیه چرا نخست وصف «ظلم» و سپس «جهول» آمده حال آنکه ظلم انسان مسبوق به جهل اوست؟ و... از آنجا که پاسخ به همه این پرسش‌ها مجالی واسع می‌طلبد این نوشتار تنها به بخش پایانی آیه «فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» پرداخته و با تکیه بر تفاسیر فریقین و قرائن موجود در آیه و توجه به سیاق آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است.

۲. پیشینه پژوهش

یادآور می‌گردد آیه امانت از جمله آیات متشابه و مشکلی است که قرآن پژوهان با رویکردهای گوناگونی مانند رویکرد کلامی، فلسفی و عرفانی به فهم و تحلیل و واکاوی معنا و منظور آن پرداخته‌اند چنانکه روایات مختلفی نیز در راستای شرح و تبیین آن در منابع حدیثی انعکاس یافته است. پژوهش‌های مستقلی نیز به صورت پایان‌نامه و مقاله به تبیین این آیه از زوایای مختلف اختصاص یافته است. از جمله پایان‌نامه «معنا شناسی امانت از

می‌کنند؛ نظیر آیه «لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل/ ۵۵) یعنی خود را به بی‌اعتنائی می‌زنید. اینگونه جهالت‌ها همه توأم با علم‌اند یعنی عامل در وقت عمل نسبت به فهم و عقیده‌اش عالم و نسبت به عملش بی‌اعتنا است و علت مسئول بودن همان است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۲/۲).

اما ایزوتسو بحث پیرامون واژه جهل و واژگان مقابل آن در قرآن را از دیدگاهی دیگر بررسی کرده و با بیان این که پیش از اسلام «جهل» مخالف «حلم» بوده نه «علم»، یادآور می‌شود که بدون دانستن معنای دو واژه جهل و حلم، نمی‌توان به درستی نظام روانشناسی عرب پیش از اسلام را درک کرد. وی سه معنا برای «جهل» ذکر نموده که معنای اول ناظر به نوع رفتار عرب پیش از اسلام و الگوی مشخص رفتار انسانی است که نمی‌تواند بر نفس خود مسلط شود و با اندک تحریکی برانگیخته می‌شود و بدون آن که به پیامد عمل خود بیندیشد اقدام می‌کند و نقطه مقابل این جهل حلم است؛ به معنای مهار و خاموش ساختن چنین حالتی. معنای دوم جهل که از دید وی به شدت وابسته به معنای اول است، تأثیر منفی آن بر نیروی تعقل آدمی است که تعقل را سست می‌کند. (ایزوتسو، ۱۹۶۴: ص ۲۱۱) وی در ادامه می‌افزاید: اگر چه جهل در انسان یک حالت ثابت نیست و موقتی است اما اگر انسان دائم دچار آن شود و به آن عادت کند قدرت درک و داوری عمیق را از دست می‌دهد و دیگر شایستگی ندارد که درباره هیچ موضوعی داوری کند. از دید وی معنای سوم جهل که از اهمیت و رواج کمتری نسبت به دو معنای قبل برخوردار است، نادانی است و به زعم وی در قرآن کریم جهل بیشتر به معنای اول و دوم به کار رفته است. وی در پایان نتیجه می‌گیرد که تقابل جهل و حلم و آنچه پیرامون معنای جهل در ارتباط با انسان با انسان بیان شد ویژگی عرب جاهلی بوده اما پس از اسلام این رابطه افقی به رابطه عمودی انسان با خداوند تبدیل شده و اعراب مشرک درباره خدا جهل اختیار کرده‌اند با این بیان وی میان مفهوم جهل با واژه کفر در قرآن پیوند برقرار

دانسته و در پایان با شایع و رایج دانستن هر دو معنا نتیجه می‌گیرد که ظلم اسمی است مشتمل بر مذمت که اطلاق آن بر انبیاء الهی و معصومان جایز نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۲/۱).

واژه «جهول» نیز از ریشه «جهل» به معنای نادانی و سفاهت است. راغب معنای جهل را به خالی بودن نفس از علم، اعتقاد غلط و غیر واقع، اعمال غلط و غیر حقیقی چه همراه با اعتقاد صحیح باشد چه اعتقاد فاسد معنا نموده و از این معانی، معنای نخست را اصلی دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۹/۱) اما برخی از لغویان واژه «جهل» را دارای دو معنا دانسته؛ نخست مخالف علم، یعنی فعلی را بدون علم انجام دادن که در فارسی از آن به نادانی یاد می‌شود و دیگر حماقت، سفاقت و بی‌اعتنائی (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۱/۲). نویسنده قاموس قرآن معتقد است در بیشتر آیات قرآن، جهل به معنی سفاقت و بی‌اعتنائی استعمال شده مثلاً در آیه «وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف/ ۳۳) منظور آن است که به زنان میل کرده و از کسانی می‌شوم که سفیه و نسبت به حقائق بی‌اعتنا هستند. وی در آیه «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف/ ۸۹) آورده که برادران یوسف از کار و عمل خود بی‌خبر نبودند بلکه جهالت آنها همان بی‌اعتنائی بود؛ زیرا آنها یوسف را می‌شناختند و می‌دانستند کار خلاف می‌کنند و در ادامه افزوده این جهالت باعث مسئولیت در پیشگاه خدا و سبب عذاب دنیا و آخرت است و گرنه جهالت به معنای عدم علم حسابش چندان سخت نیست؛ مخصوصاً زمانی که با عناد توأم نباشد. وی در پایان نتیجه می‌گیرد که در اینگونه آیات و نظائر آنها نباید جهل را بر عدم علم معنا نمود؛ زیرا عدم علم در بیشتر موارد عذر است، در حالیکه این ماده بیشتر در مقام عذر و عقوبت است. او همچنین با اشاره به آیه «أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره/ ۶۷) تصریح نموده که منظور آیه آن است که مسخره کردن کار مردان سفیه و بی‌اعتنا به حقائق است؛ کسانی که عملشان بر خلاف چیزی است که درک

کرده است. (همان: ۲۱۹-۲۲۵) بنابراین «جهل» دارای دو بُعد معنایی است؛ «جهل» در برابر «علم» و «جهل» در برابر «عقل»؛ و دو واژه «ظلم» و «جهول» صیغه مبالغه به معنای بسیار ظالم و بسیار جاهل است. اما با توجه به ساختار کلی و بافت درونی آیه امانت شایسته بررسی است که آیا در پایانه این آیه این دو واژه به همین معانی به کار رفته‌اند یا مفهوم دیگری از آنها اراده شده است؟

۲-۳ بررسی مفهوم «ظلم» و «جهول» در آرای مفسران قرآن
مفسران قرآن دو واژه «ظلم» و «جهول» در پایانه آیه امانت را به دو گونه ارزیابی نموده‌اند؛ چنانچه برخی این دو واژه را در مفهوم مذمت و گروهی در راستای مدح و ثنای انسان تفسیر کرده‌اند.

۱-۲-۳ بررسی دیدگاه باورمندان به مفهوم مذمت

شیخ طوسی بر آن است که دلیل توصیف انسان به «ظلوما» ارتکاب معاصی و دلیل توصیف به «جهولا» جهل انسان نسبت به جایگاه امانت است؛ از این رو استحقاق عقاب یافته (طوسی، بی تا: ۸ / ۳۶۷) اما طبرسی که این دو واژه را در مقام مذمت انسان به شمار آورده پیامبر اسلام و اولیای الهی را از عموم آیه بیرون می‌داند و با توجه به واژه «الانسان» معتقد است خداوند همه افراد انسان را اراده نکرده بلکه مانند آیات «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر، ۲) و «أَنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات، ۶) و «أَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ» (فجر، ۱۵)، پیامبر و اولیاء خدا و مؤمنان از عموم این آیه بیرون هستند. وی همچنین می‌نویسد: جایز نیست منظور از این انسان، انسان اول یعنی حضرت آدم باشد؛ زیرا خداوند درباره او فرموده «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ» (آل-عمران، ۳۳) و ممکن نیست کسی که خدا او را از میان آفریدگانش برگزیده، موصوف به صفت ظلم و جهل و ستمگری و نادانی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۴/۸). برخی نیز «ظلوما» را به معنای عدم وفای به عهد و عدم رعایت حق امانت و «جهولا» را به معنای عدم آگاهی به کنه عاقبت آن دانسته و این

دو را به اعتبار برخورداری اغلب انسانها از این اوصاف، وصفی برای جنس انسان دانسته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۰ / ۴۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۲۴۰) برخی دیگر نیز حمل امانت را به معنای خیانت در آن دانسته و معتقدند انسان در رأس چنین خیانتی است و جن و سایر مکلفین پس از انسان قرار دارند. منظور از «ظلم» نیز ستم در حق خود و حقوق دیگران و منظور از «جهالت» جاهل بودن به حق خداوند و امانت او و عدم رعایت حق خلق خدا است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۴ / ۲۱۶). از مفسران اهل سنت نیز فخر رازی برای «ظلم» و «جهول» به چهار وجه معنایی اشاره می‌کند نخست اینکه آدم با مخالفت امر پروردگار به خود ستم کرد (ظلم) و به عاقبت این کار و اخراجش از بهشت علم نداشت (جهول). دیگر اینکه انسان به واسطه انجام گناهان ظلم و نسبت به عقوبت آن جهول است. معنای سوم اینکه صیغه فعول دلالت بر شأنت دارد از این رو «ظلم» و «جهول» به این معناست که شأن انسان انجام ظلم و جهل و ناآگاهی است اگرچه دو ویژگی علم و عدالت نیز در او امکان وجودی دارد. چهارم اینکه عبارت «انه كان ظلوما جهولا» حاکی از ظن و گمان ملائکه است؛ آنجا که گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» (بقره/۳۰) یعنی ملائکه گمان می‌کردند انسان در زمین فساد کرده و بسیار ظالم و جاهل است و به همین دلیل خداوند علم انسان را به ملائکه نشان داد و آنها به عجز خود پی بردند، جایی که فرمود: «أَتَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ» (بقره/۳۱) (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۱۸۸). ولی سورآبادی عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» را به برداشته شدن و پذیرفته شدن امانت از سوی آدمی تفسیر نموده و از تعبیر «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ستمکاری و نادانی انسان را برداشت کرده است. این مفسر در ادامه با طرح این پرسش که آیا آدم (ع) با پذیرش امانت الهی خطا نمود که خدای تعالی او را ظلم و جهول خوانده؟ خوردن میوه ممنوعه توسط آدم را علت خطاب می‌داند و می‌افزاید معنای کلام چنین است که آدم (ع) ظلم و جهول بود

است که بر انواع و اجناس صدق می‌کند زیرا در برخی موارد مثل ترغیب و ترهیب جنبه غالبی لفظ مراعات می‌گردد و در غالب افراد نوع انسان شایع است (همو: ۲۱/ ۳۵۰).

۲-۲-۳ بررسی دیدگاه باورمندان به مفهوم مدح

بیشترین موافقان این دیدگاه تفسیری، مفسران عقل‌گرا با گرایش عقلی و عرفانی هستند که بر خلاف اکثر مفسرانی که دلالت دو وصف «ظلوم» و «جهول» را بر مذمت انسان تفسیر کرده این دو واژه را در راستای مدح انسان به شمار آورده‌اند. از آن جمله صدرا بنیانگذار حکمت متعالیه با توجه به معنای لغوی «ظلوم» و «جهول» بر این عقیده است که انسان موصوف به این دو وصف گشته زیرا به خود ظلم نموده و نسبت به خویش جاهل است. وی در ادامه بر اساس مبانی فکری و فلسفی خویش به تبیین معنای این دو وصف پرداخته و می‌افزاید ستم انسان به خود به این دلیل است که او به اراده خویش ذاتش را نابود ساخته و می‌کشد. همچنین آدمی نسبت به خویش نادان است چرا که نفس خویش را نشناخته و نمی‌داند که خود حقیقی او نه جسم حیوانی در حال خوردن و خوابیدن بلکه روح ملکوتی اوست. وی دو وصف پایانی آیه را حمل بر تعلیل نموده از این رو معتقد است که انسان به دلیل داشتن نیرو و استعداد ظلوم و جهول بودن، توانست از بین تمامی موجودات حامل ولایت الهی گردد؛ بر این اساس این دو وصف در انسان هم مدح تلقی می‌شود و هم می‌تواند بر سرزنش او دلالت داشته باشد زیرا این دو وصف نسبت به کسی که امانت‌دار باشد ستایش است و نسبت به کسی که به آن خیانت نماید سرزنش و عتاب خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۱۶۴ و ۱۶۳) صدرا «ظلوم» و «جهول» بودن آدمی را شرط پذیرش امانت الهی می‌داند و این دو صفت را در انسان به ماده کدر پشت آئینه تشبیه می‌کند که سبب انعکاس نور می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۱۳/۲) از دید وی این دو صفت در حقیقت اشاره به دو جهت ضعف و قوت و نقص و کمال در وجود آدمی دارد که لازمه

و با خوردن از آن درخت در بهشت بر خود ستم نمود؛ در حالی که نسبت به تمامی ضررهای آن جاهل بود (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲۰۳/۳). ابن عاشور نیز در این باره می‌نویسد: در قرآن کریم در موارد گوناگونی منظور از «انسان» فرد کافر است مانند آیه ۶۶ مریم: «وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا» و آیه ۶ انفطار: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» و با اشاره به این که «ظلم» به معنای تجاوز بر حق دیگران است می‌افزاید: در اینجا منظور تجاوز به حق الله است. وی در ادامه به تبیین واژه «جهل» پرداخته و آن را فقدان علم به چیزی می‌داند که علم به آن متعین است. ایشان منظور از «جهول» در این آیه را جهالت انسان به جایگاه صحیح امانتی که پذیرفته دانسته، معتقد است عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» اشاره به کلام محذوفی دارد که تقدیر آن چنین است: «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ فَلَمْ يَفْ بِهَا إِنَّه كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» یا این که «فَكَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ظلوم است در عدم وفای به امانت و اجحاف در حق صاحب امانت و جهول است در عدم تشخیص و ضایع ساختن امانت الهی (ابن عاشور، بی تا: ۳۴۹/۲۱). وی در پایان تعلیلیه بودن جمله «إِنَّه كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» را نفی کرده آن را معترضه می‌داند؛ یعنی در این جمله علت حمل امانت بیان نشده زیرا حمل امانت به اختیار انسان نبوده تا ظلوم و جهول بودن از آن نتیجه گرفته شود، بلکه این جمله معترضه و استیناف بیانی است به این معنا که شنونده با شنیدن این خبر که انسان بار امانت الهی را به دوش کشیده، منتظر بیان این نکته است که آیا او به خوبی از عهده آن برآمده یا نه؟ و این جمله پاسخ می‌دهد که او «ظلوم» و «جهول» بوده است. لذا ابن عاشور بر آن است که معنای «ظلوم» و «جهول» کوتاهی بسیار در حق امانت است؛ به طوری که اگر از روی عمد باشد با وصف ظلوم تعبیر شده و اگر از عمد نبوده و به دلیل کوتاهی در اخذ اسباب وفای به حق امانت باشد با وصف «جهول» تعبیر شده وی در تبیین چرایی کاربرد صیغه مبالغه می‌نویسد: صیغه مبالغه بر افراد نوع انسانی دلالت دارد و حکمی

تحول ارادی و تکامل وی، همین دو بُعدی بودن اوست که زمینه ارتقاء در مراتب وجودی را برای او فراهم می‌نماید (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۹). حکیم سبزواری نیز در کتاب رسائل خود ذیل بحث حقیقت وجودی انسان کامل، به تحلیل معنای «ظلوما جهولاً» پرداخته و ظلوم بودن انسان را تعبیر به قاتل نفس خویش بودن کرده است، به این معنا که نمی‌تواند در یک حد وجودی باقی بماند؛ زیرا به هر حدی که می‌رسد از آن تجاوز می‌کند و دنیا و هر آنچه که در آن است را به نحو اکمل رها کرده پشت سر می‌گذارد تا به فنای فی الله رسیده و جاودان گردد. وی جهول بودن انسان را نیز جهل نسبت به نفس خویش و همه ما سوی الله می‌داند؛ به طوری که برای انسان آگاهی دیگری جز الله باقی نمانده و در شهود جمال و جلال او غرق می‌گردد. وی با این توضیح که «کان» در آیه تامه است نه ناقصه، وصف موجود در آیه را به معنای مدح انسان تفسیر می‌کند (سبزواری، ۱۳۵۱: ۲۵۷/۱، ۱۳۷۰: ص ۷۱۵). ابن عربی نیز معتقد است «ظلوم» کسی است که بتواند نفس خویش را از مشتبهات نگاه داشته و به عقل و دین پایبند نماید. از سوی دیگر فنای از افعال و صفات و غرق در شهود انوار ذات حق، موجب جهل سالک به ذات، صفات و افعال خود می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳/۴). انسان به مقتضای حالش چاره‌ای جز بازگرداندن امانت به صاحب اصلی خود ندارد و از آنجایی که بازگرداندن امانت مستلزم حضور دائم و مراقبت همیشگی و بسیار است؛ لذا در این حال بر نفس خویش ظلم نموده و از سوی دیگر با توجه به قدر و منزلت این حقیقت، نسبت به خود جاهل است. از این رو به باور وی این دو وصف در معنای مدح اما در قالب ذم بیان شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۸۵/۴). وی در بخش دیگری از کتاب خود با این بیان که زمانی که انسان امانت را با مشقت، اما با موفقیت به صاحبش بازگرداند به نوعی به خود ظلم روا داشته، سرانجام این ظلم را لذت و عشق می‌داند و معتقد است انسان متصف به ظلوم و

جهول از برگزیدگان عبادالله است که به واسطه تعالی بخشیدن به نفس خویش بر خود ظلم روا می‌دارد (همان: ص ۵۳۲). طباطبایی نیز از جمله معدود مفسرانی است که دو وصف «ظلوم» و «جهول» را حاکی از مدح انسان می‌داند. ایشان «امانت» را ولایت الهی و «حمل» را به معنای صلاحیت داشتن انسان برای پذیرش امانت می‌داند؛ از این رو به باور وی «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» یعنی انسان با همه کوچکی جسمش صلاحیت و آمادگی پذیرفتن امانت الهی را داشت و آن را پذیرفت. بنابراین «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» یعنی چون او ستمگر به نفس خویش و جاهل به آثار و عواقب وخیم این امانت است، نمی‌داند که اگر به این امانت خیانت کند موجب هلاکت دائمی او می‌گردد. از کلام علامه چنین استنباط می‌شود که ایشان این عبارت را تعلقیه دانسته و آن را نشانگر صلاحیت انسان بر خلاف سایر کائنات، برای حمل بار امانت می‌داند. وی با توجه به کلام فخر رازی کاربرد صیغه فعول را برای بیان شأنیت انسان دانسته و بر این باور است که کسی را ظلوم و جهول گویند که ظلم و جهل در او امکان داشته باشد. بر این اساس انسان با دو وصف «ظلوم» و «جهول» خوانده شده چرا که شأنیت عدالت و علم را دارد و می‌تواند ظلم و جهل را به بسترهای مخالف آن یعنی عدالت و علم تبدیل کند. به عبارت دیگر این امانت به انسان واگذار شده چون هر چند انسان به خودی خود فاقد علم و عدالت بود، اما قابلیت آن را داشت که خدا آن دو را به وی افاضه کند، در نتیجه از حسیض ظلم و جهل به اوج عدالت و علم ارتقاء پیدا کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۱۶). در راستای این دیدگاه برخی آن نیست که همه انسانها آن را قبول کرده‌اند بلکه مراد آن است که انسان بما هو انسان این قدرت و قابلیت را داشته و تعبیر «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» هم تعلیل برای آن است و وصف ظلوم و جهول منحصر به انسان است، غیر انسان با آن دو وصف توصیف نمی‌شود. بنابراین انسان می‌تواند به وسیله امانت الهی

خود را از ظلوم و جهول بودن خارج نموده و به مقام «أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» برساند به عبارت دیگر آسمانها و زمین و کوهها زمینه ظلم و جهل را ندارند لذا حمل امانت در آنها تأثیری ندارد و نمی‌تواند عادل و عالم باشند به عکس انسان که می‌تواند عادل و عالم باشد و از ظلم و جهل برکنار گردد» (قرشی، ۱۳۷۷: ۸/۴۰۱).

امام خمینی نیز در توصیف انسان کامل با توجه به این که هر ماهیتی محدود به حد است و این حد بر محدودیت صاحب ماهیت دلالت دارد و با اشاره به حقیقت روح آدمی که همان وجود حقیقی و نفس ناطقه اوست و از آن به وجود بدون ماهیت تعبیر می‌شود؛ معتقد است نفس آدمی حد و قوف ندارد و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، می‌گذرد و آن را می‌شکند؛ اما سایر موجودات از تجاوز کردن امتناع دارند؛ لذا به واسطه وجود این تفاوت عظیم بین انسان و سایر موجودات، انسان با تجاوز از حد خویش به نفس خود ظلم نمود و حامل امانت الهی گشت. از نظر ایشان مقام جهولیت به معنای فنای در فنا و مرتبه جهل مطلق و عدم محض است؛ از این رو استحقاق انسان برای دریافت خلافت تامه الهی به دلیل برخورداری از این اوصاف است. به بیان دیگر نهایت جهل انسان، جهل از رسوم و آثار انانیت است که در حقیقت تا فرد به این مرتبه از جهل نرسد نایل به حمل امانت الهی نخواند شد (خمینی، ۱۳۶۸: ص ۳۱ و ۱۱۹ و نیز ۱۳۵۹: ص ۳۳ و ۲۵۷).

۴- ارزیابی و تحلیل

با توجه به نکات پیش گفته مفسران بیشتر با توجه به معنای لغوی دو واژه «ظَلُوم» و «جَهُول» و معنای ضد ارزشی آن، به تفسیر آیه پرداخته‌اند، از این رو برخی انبیا و اولیای الهی را از عمومیت «الانسان» خارج دانسته، بر این باورند که شخصی که خداوند او را برگزیده ممکن نیست موصوف به ظلم و جهل و ستمگری و نادانی باشد. برخی دیگر افزون بر معنای لغوی دو واژه، با نگاه به آیات دیگر قرآن، واژه «الانسان» را از عمومیت

خارج دانسته؛ تنها مصداق این لفظ را انسان کافر می‌دانند و براساس نگاه ایشان عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» جمله معترضه به شمار آمده حال آنکه دیگر مفسرانی که با رویکرد عقلی و عرفانی آیات قرآن را بر اساس مبانی حکمی خویش تفسیر کرده‌اند در تفسیر آیه امانت با توجه به معنای لغوی دو واژه «ظَلُوم» و «جَهُول» و توجه به بُعد ارزشی این دو وصف بر خلاف دیگر مفسران بر دلالت این دو واژه بر مدح انسان نظر داده‌اند. ایشان همچنین عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» را تعلیلیه و دو وصف پایانی آیه را شرط پذیرش امانت الهی از سوی انسان می‌دانند و بر این باورند که انسان به دلیل داشتن این استعداد و این دو بُعد وجودی از بین همه کائنات شایستگی حمل بار امانت الهی را بدست آورد.

در بازخوانی آرای تفسیری مفسران قرآن درباره آیه امانت، تبیین واژه «انسان» و مفهومی که از آن به دست داده شده با تاکید بر سیاق به عنوان مهمترین قرینه فهم متن ضروری است. این قرائن عبارتند از:

الف. بخش نخستین آیه: در بررسی دیدگاه مفسران اشاره شد که برخی با توجه به دو وصف «ظَلُومًا جَهُولًا»، انبیا و اولیای الهی را از عمومیت واژه «الانسان» خارج دانسته‌اند؛ حال آنکه با نگاه به صدر آیه، نه تنها نمی‌توان انبیا و اولیای الهی را از عمومیت این لفظ خارج دانست، که باید ایشان را مصداق اتم و اکمل این واژه به شمار آورد؛ زیرا مقایسه انسان با آسمانها، زمین و کوهها و پذیرش امانت الهی از سوی وی حاکی از برتری و اشرافیت انسان است. توضیح اینکه این قیاس و تمثیل، از یک سو نشان از بزرگداشت موضوع امانت و از سویی مبالغه در سربلندی آفریدگانی است که خود را در چشم انسان بزرگ می‌نمایانند. از این رو است که خداوند از بین همه آفریدگان به آسمان و زمین اشاره نموده و با وجودی که کوهها خود در بستر زمین قرار دارند به گونه‌ای مجزا از آنها یاد گردیده (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۱/۳۴۵) و همین حاکی از عظمت و بزرگی بار

امانت الهی است. حال با پذیرش این نکته که بافضیلت‌ترین نقش انسان در عالم وجود، حمل امانت الهی است باید اذعان نمود که پیامبران و اولیای الهی تنها کسانی هستند که توانسته‌اند این امانت را در حد کمال به دوش کشند.

ب. عبارت پایانی آیه امانت: برخی از مفسران قرآن عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» را معترضه بین دو عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» و آیه بعد می‌دانند (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴۸/۲۱، قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۲۵/۸، آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) از این رو در پی یافتن عبارتی که در بین دو جمله حذف گردیده برآمده‌اند. در این میان ابن عاشور معتقد است که حمل امانت به اختیار انسان نیست؛ از این رو نمی‌توان «ظلوم» و «جهول» بودن انسان را دلیل حمل امانت از سوی وی دانست. وی با در تقدیر دانستن عبارت «فلم یف بها» میان دو عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» و «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» و مستأفنه دانستن عبارت اخیر از آیه چنین معنایی بر می‌گیرد که انسان امانت الهی را بر دوش کشید اما به آن وفا نکرد. بر این اساس انسان ظالم است چون به امانت الهی وفا نکرد و جاهل است چون نمی‌داند این امانت را ضایع ساخته است (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴۸/۲۱). اما نویسنده «التفسیر القرآنی للقرآن» بر این باور است که عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ادامه سخن پیشین نیست از این رو وی با در تقدیر گرفتن عبارت «فلم یحسن حملها و لم یؤدها علی وجهها» معتقد است که انسان با کوتاهی در حق امانت «ظلوم» و «جهول» شده است (عبدالکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۸/۱۱).

حال با توجه به این که عدم تقدیر بر تقدیر تقدم دارد موجه‌ترین تحلیل از عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» اعتقاد به تعلیلیه بودن آن است؛ همانگونه که در آراء تفسیری مفسران عقل‌گرا نسبت به آن تصریح گردیده به ویژه آنچه علامه طباطبایی بدان اشاره نموده و درباره آن می‌نویسد این ویژگی نشانگر صلاحیت انسان، بر خلاف سایر موجودات برای پذیرش و حمل بار امانت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۵۰).

ج. دلالت عرضه امانت بر استعدادیابی: از دیگر قرائنی که در تبیین دو وصف پایانی آیه راهگشاست دلالت معنایی دو واژه «عرضنا» و «ابی» است. از این رو برخی از مفسران معتقدند که منظور از عرضه امانت، مقایسه آن با وضع آسمانها، زمین و کوه‌ها و در حقیقت سنجیدن آنها است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۴۹) و از دید برخی به معنای امتحان این عوالم و اهل آنها در مواجهه با انسان است تا عجز آنها و فضل و برتری انسان آشکار گردد (عبدالکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۵/۱۱). برخی از مفسران نیز امتناع و عدم پذیرش آسمانها و زمین را با سرپیچی ابلیس از سجده مقایسه نموده و بر این باورند که نمی‌توان امتناع آسمانها و زمین را استکباری دانست زیرا امتناع ابلیس از فعل واجب بود چون براساس آیه «قَالَ مَا مَنَّكَ آلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف، ۱۲) مامور به سجده بود در حالیکه در این آیه، امانت به انسان عرضه شده و فرمانی در کار نیست. دیگر اینکه امتناع ابلیس از روی تکبر بود ولی در آیه مورد بحث به قرینه عبارت «أَشْفَقْنَا مِنْهَا» امتناع آسمانها و زمین آمیخته با ترس و هراس بود نه از سر تکبر و برتری طلبی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱۸۷) در نهایت منظور از امتناع و عدم پذیرش آسمانها و زمین و کوهها مبتنی بر عدم موافقت طبیعت این عوالم برای پذیرش چیزی است که بر آنها عرضه شد از این رو منظور از امتناع آنها ضعف و عدم استعداد ایشان بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۵/۸؛ عبدالکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۵/۱۱) و این خود حاکی از فضیلت و بزرگداشت انسان است که با تعلیلیه بودن عبارت پایانی «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» بر آن تاکید گردیده زیرا این عبارت بر وجود استعدادی بالقوه در انسان دلالت دارد که او را شایسته پذیرش بار امانت ساخته؛ در نتیجه و با توجه به قرائن سیاق، انسان قبل از پذیرش امانت الهی متصف به دو وصف ظلوم و جهول گردیده و با برخورداری از این دو وصف از میان همه کائنات این تنها انسان است که شایستگی پذیرش و حمل امانت الهی را یافته است.

۶- نتیجه‌گیری

مفسران قرآن بیشتر بر این باورند که دو وصف «ظَلُوم» و «جَهُول» در پایانه آیه امانت حاکی از مذمت انسان است ولی مفسران عقل‌گرا با رویکرد عرفانی این دو ویژگی را در راستای تکریم انسان به شمار آورده‌اند زیرا از دیدگاه ایشان انسان موجودی است با استعدادی فوق‌العاده که می‌تواند با کسب معرفت و تهذیب نفس به اوج افتخار و بی‌نهایت برسد استعدادی که توأم با اراده و اختیار است. البته آسمان و زمین نیز اگر چه از نوعی معرفت الهی بهره‌مند و با ذکر و تسبیح خداوندی در برابر عظمت او خاضع و ساجدند ولی این همه ذاتی و تکوینی آنهاست و این هیچ‌گونه تکاملی را برای آنها موجب نمی‌شود و این تنها انسان است که قوس صعودی و نزولی اش بی‌انتهای بوده و این همان امانت الهی است که همه آفریدگان از پذیرش و حمل آن سرباز زدند لذا توصیف انسان به دو وصف «ظَلُوم» و «جَهُول» که ظاهر آن حاکی از نکوهش و مذمت است با شأن انسان هماهنگ و معنادار است زیرا آسمانها و زمین به این دلیل نتوانستند حامل امانت الهی شوند که استعداد اتصاف به این دو وصف را نداشتند و این انسان بود که با برخورداری از این دو وصف حامل امانت الهی گردید.

کتابنامه:

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)؛ *روح المعانی فی التفسیر القرآن العظیم*؛ تحقیق علی عبد الباری عطیه؛ چاپ اول؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)؛ *فتوحات مکیه*؛ بیروت: دارالصادر.

_____ (۱۹۶۴)؛ *فصوص الحکم*؛ قاهره: دار

احیاء الکتب العربیه.

د.آیه ۷۳ سوره احزاب: خداوند در هفتاد و سومین آیه از سوره احزاب که پس از آیه امانت آمده «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» عموم انسانها را به سه گروه مشرک، منافق و مؤمن تقسیم کرده است. برخی از مفسران «لام» ابتدای آیه «لِيُعَذِّبَ» را مجازاً به معنای تعلیل دانسته و تعذیب را نتیجه حمل امانت می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۵/۳؛ درویش، ۱۴۱۵: ۵۷/۸) در حالی که بسیاری از مفسران قرآن این «لام» را به مفهوم عاقبت دانسته که سرانجام حمل امانت را بیان می‌دارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۲۶/۸؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۱۱۸/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) به ویژه ابن عجبیه با وجود اینکه مفهوم این لام را از قول ابوحنبل حاکمی از دو مفهوم صیورت و بیان عاقبت دانسته می‌نویسد که ابوالبقاء لام را متعلق به واژه «حملها» دانسته و آن قطعاً بر بیان عاقبت دلالت دارد. او در پایان معتقد است که عذاب الهی عاقبت انسانی است که امانت الهی را حمل کرده ولی حق آن را ادا ننموده پس غفران شامل کسی است که حامل امانت و تلاش‌کننده برای ادای حق آن باشد و کسانی مشمول رحمت هستند که بتوانند حق این امانت را ادا نمایند (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴۶۹/۴). با توجه به این دیدگاه باید گفت: حرف «لام» در عبارت «لِيُعَذِّبَ» بر ارتباط امانت الهی با سه گروه از انسانهای مشرک، منافق و مؤمن دلالت دارد لذا نمی‌توان دلالت «الانسان» را تنها ویژه انسان کافر به شمار آورد زیرا با توجه به اینکه به لحاظ منطقی مقسم را نمی‌توان اخص از قسیم در نظر گرفت پس گروه‌های سه‌گانه مذکور در این آیه همگی در ذیل مفهوم واژه انسان قرار گرفته و انسان مومن یکی از مصادیق واژه «الانسان» به شمار می‌آید. براین اساس با توجه به سیاق آیات، دیدگاه آن گروه از مفسران قرآن که واژه «الانسان» را در آیه امانت خاص تلقی کرده و تنها مصداق آن را انسان کافر تفسیر کرده‌اند پذیرفتنی نیست.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ *مفردات ألفاظ القرآن*؛ بیروت: دارالقلم؛ الدارالشامیه.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)؛ *تفسیر سورآبادی*؛ تهران: فرهنگ نشر نو.

سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۵۱)؛ *اسرار الحکم*؛ بی جا: چاپ الاسلامیه؛ چاپ دوم.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)؛ *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*؛ قم: فرهنگ اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ قم: بیدار؛ چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۰)؛ *اسرار الآیات*؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷)؛ *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*؛ تهران: حکمت.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو؛ چاپ سوم.

طوسی، محمد حسن (بی تا)؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ تحقیق احمد قصیر عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربیه.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۷۷)؛ *تفسیر احسن الحدیث*؛ تهران: بنیاد بعثت.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)؛ *معجم مقاییس اللغه*؛ محقق هارون عبدالسلام محمد؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹)؛ *البحر المدید فی التفسیر القرآن المجید*؛ تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان؛ قاهره: دکتر حسن عباس زکی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)؛ *التحریر و التنویر*؛ بیروت: موسسه التاریخ؛ ج اول.

ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴)؛ *لسان العرب*؛ بیروت: دارالفکر.

ابوالسعود، محمد بن محمد (بی تا)؛ *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)؛ *انوار التنزیل و اسرار التأویل*؛ تحقیق محمد بن عبدالرحمن المرعشلی؛ چاپ اول؛ بیروت: دار احیاء التراث العربیه.

خمینی، روح الله (۱۳۸۵)؛ *صحیفه امام*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ چاپ چهارم.

_____ (۱۳۶۸)؛ *مصباح الهدایه*؛ ترجمه سید احمد فهری؛ بی جا: انتشارات پیام آزادی.

_____ (۱۳۵۹)؛ *تفسیر دعای سحر*؛ ترجمه سید احمد فهری؛ تهران: انتشارات نهضت زنان اسلام.

خطیب، عبدالکریم (بی تا)؛ *التفسیر القرآنی للقرآن*؛ بیروت: دارالفکر العربیه.

درویش، محیی الدین (۱۴۱۵)؛ *اعراب القرآن و بیانہ*؛ سوریه: دار الارشاد؛ چاپ چهارم.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۵۲)؛ *القاموس المحيط*؛ قاهره:
شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی و اولاده؛ چاپ
دوم.

فضل الله همدانی، خواجه رشیدالدین (۱۳۷۱)؛ *اسئله و اجوبه*
رشیدی؛ اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و
پاکستان.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)؛ *قاموس قرآن*؛ تهران: دارالکتب
الاسلامیه؛ چاپ ششم.

Izutso Toshihiko, 1946, *Gad and man in
Koran*, Tokyo.

قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸)؛ محاسن التأویل؛ تحقیق محمد
باسل عیون السود؛ بیروت: دار الکتبه العلمیه.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)؛ تفسیر کنز الدقائق و
بحر الغرائب؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت
ارشاد اسلامی.

قمی، میرزا محمد (۱۳۷۰)؛ رسائل حکم سبزواری؛ تصحیح و
تعلیق سید جلال الدین آشتیانی؛ بی-جا: انتشارات
اسوه؛ چاپ اول.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)؛ *التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم*؛
بیروت؛ دار الکتب العلمیه؛ چاپ سوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب
الاسلامیه.