



Feasibility of Explaining the Hidden Knowledge of the Qur'ān Through Reflection on Material Phenomena: An Explanation of the Ḥadīth of Riḍawī with Emphasis on the Perspective of 'Allāmah Javādī Āmolī

Tahereh Naji Sadreh¹

Mohsen Nouraei^{2*}

Abstract

The term “‘Ulū al-Albāb” is a frequently used expression in the Qur’ān and Islamic traditions. Regarding them, Imām ‘Alī ibn Mūsā al-Riḍā states: “Qad ‘alima dhu’l al-albāb anna al-istidlāl ‘alā mā hunāka lā yakūnu illā bi-mā hāhunā”. Muslim scholars have proposed three possible interpretations of this statement: First, recognizing the attributes of God through revelation. Second, acquiring knowledge of God through self-knowledge. Third, understanding matters of the Hereafter through the observation of worldly phenomena. Alongside conventional methods of Fiqh al-Ḥadīth, special attention to the content of Qur’ānic verses and certain traditions proves beneficial in uncovering the correct meaning of this statement. This paper, using a descriptive-analytical method and focusing on the viewpoint of ‘Allāmah Javādī Āmolī, seeks to identify the more accurate interpretation. The research concludes that the third possibility enjoys stronger supporting evidence, as, according to the Qur’ānic perspective, the only aspect of material phenomena that matters is their “sign-like” nature and their profound connection with hidden realities. The “‘Ulū al-Albāb” reflect on the apparent aspect of these signs to reach their hidden dimension. The esoteric knowledge of the Qur’ān, as an example of unseen and hidden truths, also falls within this framework. ‘Allāmah Javādī Āmolī, in some of his works, has alluded to the ḥadīth in question and, in various parts of his writings, has followed this same path demonstrating the possibility of accessing the hidden knowledge of the Qur’ān and presenting numerous examples of it.

Keywords

The unseen World, The esoteric meaning of the Qur’ān, the ḥadīth «قَدْ عَلِمَ دُخُولُ الْأَلْبَابِ», Knowing the Hereafter with the Help of Material Phenomena, Javadi Amoli.

Article Type: Research

1. PhD in Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

Email: naji313t@yahoo.com

2. Responsible Author, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. Email: m.nouraei@umz.ac.ir

Received on: 29/03/2025

Accepted on: 15/07/2025

Copyright © 2025, Naji Sadreh & Nouraei





تلفن: ۰۲۱-۲۸۹۵-۲۵۸۸
شماره: ۰۲۱-۲۸۹۵-۲۵۸۸

مطالعات فقه حدیث



DOI: 10.30479/mfh.2025.21846.2465

امکان‌سنجی تبیین معارف نهان قرآن با تأمل در پدیده‌های مادی: تبیین حدیث رضوی با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی^۱

طاهره ناجی صدره^۲
محسن نورانی^۳

چکیده

اصطلاح «اولوالالباب» تعبیری پر بسامد در قرآن و روایات اسلامی است. حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) درباره ایشان می‌فرماید: «قَدْ عَلِمَ دَوَّالُ الْبَابِ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا». اندیشمندان مسلمان در معنایی این سخن، سه احتمال بیان نمودند: ۱. شناخت صفات خداوند از طریق وحی ۲. کسب معرفت خدا از راه معرفت نفس ۳. شناخت امور اخروی از طریق شناخت امور دنیوی. در کنار روش‌های متعارف فقه‌الحديث، توجه ویژه به مفاد آیات و نیز برخی روایات، جهت کشف معنای درست این سخن سودمند است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر دیدگاه علامه جوادی آملی می‌کوشد تا وجه صحیح‌تر این سخن را دریابد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد. احتمال سوم از مؤیدات افزون‌تری برخوردار است، زیرا بر اساس نگرش قرآنی، تنها حیثیت پدیده‌های مادی، «نشانه‌ای» بودن آن‌ها و پیوند وثیقشان با حقائق نهانی است. «اولوالالباب» با تأمل در وجه آشکار این نشانه‌ها به ساحت نهان آن راه می‌یابند. معارف باطنی قرآن نیز به عنوان مصداقی از حقایق غیبی و نهانی در این دایره قرار می‌گیرد. استاد جوادی آملی در برخی از آثار خود، اشاراتی به روایت مورد بحث داشته و در مواضع متعدد آثارش، همین مسیر را پیموده و راهیابی به معارف نهان قرآن را ممکن و نمونه‌های فراوانی از آن را عرضه نموده است.

کلیدواژه‌ها

عالم غیب، بطن قرآن، حدیث «قَدْ عَلِمَ دَوَّالُ الْبَابِ»، جوادی آملی، آخرت‌شناسی با کمک پدیده‌های مادی.

نوع مقاله: پژوهشی

- این مقاله از طرح پسا دکتری دانشگاه مازندران با شماره قرارداد ۳۳/۲۶۸۸۵ استخراج گردید.
- دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. naji313t@yahoo.com
- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول). m.nouraei@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

۱. طرح مسأله

شناخت معارف باطنی از طریق نشانه‌های عالم ماده، از مهم‌ترین مباحث الهیات محسوب می‌شود. امام رضا (ع) این موضوع را در پاسخ «عمران صابئی» (از متکلمان نامدار آن روزگار) به زیبایی تقریر فرمودند. در بخشی از این روایت آمده است: «قَدْ عَلِمَ دُؤُوالْأَلْبَابِ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا: و عاقلان می‌دانند که استدلال بر آن جهان ممکن نیست جز با آنچه در این جهان است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۴۳۸). به نظر می‌رسد مهم‌ترین مصداق معرفتی که امام رضا (ع) از آن سخن گفته‌اند، فهم حقائق قرآنی از متن کتبی آن است، زیرا در وراء ظاهر آیات، معارف عمیقی است که با گذر از ظواهر، می‌توان به فهمشان دست یافت و این مسأله، یعنی ورود به لایه‌های باطنی آیات قرآن، در آثار آیت‌الله جوادی‌آملی، به صورت خاص نمود یافته است.

روشن شدن ابعاد این امر، از برکات فراوانی برخوردار است، زیرا ناظر به تفسیر عرفانی است و نگرش‌های مخصوص این نوع تفسیر، موجب شده غالباً مورد نقد قرار گیرد و حال آن‌که بر مبنای خاص خویش از جمله آیات قرآن و روایات استوار است و حدیث مزبور از جمله این متون روایی است. لیکن محتوای آن، نیاز به تبیین دارد و این نوشتار، چنین رسالتی را برعهده دارد. بنابراین، پاسخ به سؤالات ذیل ضروری است:

۱- کلام امام رضا (ع) در موضوع آگاهی اولواالالباب از معارف باطنی قرآن، حاوی چه معارفی است؟

۲- دیدگاه‌های علامه جوادی‌آملی چگونه به تحلیل روایت امام رضا (ع) کمک می‌کند؟

۳- چگونه می‌توان از روایت امام رضا (ع) و توضیحات علامه جوادی‌آملی در تبیین آن، برای فهم بهتر معارف باطنی قرآن استفاده کرد؟

راه‌یابی اولواالالباب به معارف باطنی، از طریق نشانه‌های عالم ماده، موضوعی است که کم و بیش در آثار متفکران اسلامی مطرح شده و برخی مقالات نیز در این زمینه به رشته تحریر درآمده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

«وحی قرآنی و تمثیل عرفانی» (تورنگ، جندقی، ۱۳۹۷ش)، «تمثیل‌های قرآنی پیرامون معاد و زندگی اخروی انسان از منظر تفاسیر عرفانی» (بحری و همکاران، ۱۴۰۱ش) و «بررسی مبانی رویکرد غزالی به زبان عرفانی وحی» (توکلی‌پور، ۱۳۹۸ش). با این وجود، کلام امام رضا (ع) ذیل آیه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (الاسراء: ۷۲) که بر این نکته دلالت دارد، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تعداد محدودی از علما در ضمن مطالب به این محتوا اشاره کردند، ولی

اثر مستقلى در این زمینه تدوین نشده است. از جمله حدیث‌شناسانی که بیش از همه، به متن و محتوای حدیث مزبور توجه نموده و در عمل نیز توانسته بدان پایبند باشد، آیت‌الله جوادی‌آملی است. بر این اساس، نوشتار حاضر، مطالعه موردی دیدگاه‌های ایشان را برعهده دارد.

۲. بررسی سندى حدیث

صدوق، روایت امام رضا (ع) را با سند ذیل در کتاب «التوحید» نقل کرده است: «حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَحْمَدَ الْفَقِيهَ الْقُمِّيُّ ثُمَّ الْإِيْلَاقِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ صَدَقَةَ الْقُمِّيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَمْرٍو مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْأَنْصَارِي الْكَجِّيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ الْحَسَنَ بْنَ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيَّ ثُمَّ الْهَاشِمِيَّ يَقُولُ لَمَّا قَدِمَ عَلَيَّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا (ع) إِلَى الْمَأْمُونِ أَمَرَ الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ أَنْ يَجْمَعَ لَهُ أَصْحَابَ الْمَقَالَاتِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۴۱۷).

سند حدیث به دلیل مهمل بودن «حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ صَدَقَةَ قُمِّيِّ» (ر.ک. نمازی‌شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ۳: ۴۶) و «مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنْصَارِي كَجِّيِّ» (همان، ۷: ۲۶۲) و نیز ضعیف بودن «حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيَّ» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۳۷) ضعیف است، لیکن محتوای بلند و مقبول آن، این ضعف را جبران کرده، زیرا قوت و درستی سند تنها یکی از شیوه‌ها و گاه تنها یکی از قرینه‌ها برای حکم به اعتبار یا بی اعتباری روایت است. از این‌رو، مسلمانان از همان ابتدا متوجه این امر بوده و آن را در نقد حدیث اعمال کرده اند (ر.ک. بستانی، ۱۳۹۵ش، ۱۲۹). بسیاری از حدیث‌شناسان بزرگ شیعه نیز از دیرباز به اصل اعتباربخشی در پرتوی متن، عنایت کامل داشته‌اند (ر.ک. میرداماد، ۱۳۱۱ق، ۴۳؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۰: ۲۶۷-۲۴۹؛ خمینی، ۱۳۷۱ش، ۱۷۰). علامه مجلسی نیز در موارد متعدد صراحتاً روایتی را که از نظر مشهور ضعیف شمرده شده، معتبر دانسته است (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲: ۴۸۸؛ ۱۳: ۱۷۲؛ ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۴۲؛ ۳: ۱۵۳). بنابراین گرچه این حدیث از لحاظ اصطلاحی، «ضعیف» تلقی می‌شود، اما متن آن متقن و قابل قبول است.

۳. بررسی دلالت حدیث

بررسی دلالت حدیث، به معنای فهم دقیق معنای آن و استنباط معارف از آن، اهمیت فراوانی دارد؛ به گونه‌ای که کلید فهم صحیح و کاربردی آموزه‌های حدیثی است.

همچنین تبیین بافت یا سیاق حدیث و بررسی واژه‌های آن، از جمله مواردی است که در بررسی دلالت آن، از اهمیت خاصی برخوردار است.

۳-۱. متن کامل حدیث

«قَالَ الرَّضَا (ع) إِيَّاكَ وَقَوْلُ الْجُهَّالِ أَهْلِ الْعَمَى وَالضَّالِّينَ يُزْعَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَتَقَدَّسَ مَوْجُودٌ فِي الْآخِرَةِ لِلْحِسَابِ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الدُّنْيَا لِلطَّاعَةِ وَالرَّجَاءِ وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ نَقْصٌ وَاهْتِصَامٌ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْآخِرَةِ أَبَدًا وَلَكِنَّ الْقَوْمَ تَاهُوا وَعَمُوا وَصَمُّوا عَنِ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ - وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا يَعْنِي أَعْمَى عَنِ الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ وَقَدْ عَلِمَ ذَوُو الْأَلْبَابِ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا وَمَنْ أَخَذَ عِلْمَ ذَلِكَ بِرَأْيِهِ وَطَلَبَ وَجُودَهُ وَإِذْرَاكَهُ عَنْ نَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهَا لَمْ يَزِدْ مِنْ عِلْمِ ذَلِكَ إِلَّا بُعْدًا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ عِلْمَ ذَلِكَ خَاصَّةً عِنْدَ قَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَيَعْلَمُونَ وَيَفْهَمُونَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۴۳۸).

۳-۲. تبیین مفردات حدیث

تبیین «مفردات حدیث» به معنای توضیح واژه‌های مهمی است که در آن به کار رفته است. هدف از این کار، درک دقیق‌تر و عمیق‌تر معنای حدیث و پیام اصلی آن است. به نظر می‌رسد در حدیث مورد بحث، بررسی اجمالی سه واژه «علم»، «اولوالالباب» و «استدلال» ضروری است.

۳-۲-۱. علم

واژه «علم» از لحاظ لغوی، یعنی ادراک حقیقت شیئی از طریق ادراک ذات آن یا حکم کردن بر وجود چیزی با وجود امر دیگر که ثابت و موجود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۸۰).

۱. پرهیز از قول جاهلان که اهل کوری و ضلالتند یعنی آنان که گمان می‌کنند خدای عزوجل برای حساب و ثواب و عقاب در آخرت موجود است، ولی در دنیا برای طاعت و رجاء موجود نیست و حال آن‌که اگر برای او در وجود، نقص و شکستگی می‌بود هرگز در آخرت موجود نمی‌بود. این گروه، حیران گردیده‌اند و از آن‌جا که نمی‌دانند، از حق کور و کر شده‌اند و این است معنای سخن خدا که فرمود: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»؛ یعنی کور است از حقایق موجود و اولوالالباب دانسته‌اند که استدلال بر آنچه در آن جاست ممکن نیست مگر به آنچه در این جاست و هرکس بخواهد با آراء خویش و از پیش خود، به آن عالم گردد و آن را درک نماید، با این کار فقط از درک آن حقائق فاصله می‌گیرد، زیرا خداوند، علم آن را نزد کسانی قرار داده است، که عاقل، عالم و اهل فهمند.

بنابراین اگر انسان از آثار یک شیء به وجود آن پی ببرد به گونه‌ای که بتواند آن را از دیگر اشیاء تمیز دهد، واژه «علم» اطلاق می‌گردد و به طور کلی، علم به چیزی از حضور آن نزد آدمی و احاطه بدان حکایت می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۸: ۲۰۵-۲۰۷). این معنای لغوی با آنچه تاکنون در مورد علم اولواالالباب گفته شد و در ادامه نیز بیان خواهد شد کاملاً سازگار است، زیرا حقیقت علم عبارت است از میزان وسعت حیات آدمی که به شکل علم حضوری برای همه موجودات محقق می‌شود (همان). و خردمندان کسانی هستند که واجد این نوع علمند.

۳-۲-۲. اولواالالباب

لَبَّ هر چیزی به معنای خالص هر چیزی است: «لَبَّ كُلُّ شَيْءٍ: خَالِصُهُ وَخِيَارُهُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۷۲۹) و این کلمه غالباً به چیزی اطلاق می‌شود که خورده می‌شود (همان) و پوست آن را دور می‌افکنند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۳۱۶). بدیهی است این مفهوم منحصر به میوه‌ها نیست، بلکه بر انسانی هم که در خیال خام خود، غوطه‌ور است و بر اثر پندارگرایی از «مغز»، تهی و به «پوست» تبدیل می‌شود اطلاق می‌گردد. به همین دلیل، قرآن از پندارزدگان با تعبیر «أَفَلَيْدَتُهُمْ هَؤُلَاءِ» (ابراهیم: ۴۳) یاد کرده (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ ش: ۶۰) یعنی دل این‌ها خالی است و فؤاد خالی مانند جامی خالی، سخنی برای گفتن ندارد و کاری از او ساخته نیست؛ برخلاف اولواالالباب که مانند جامی پر از آب زلال کوثر، هر تشنه‌ای می‌تواند از آن‌ها کمک بگیرد (همو، ۱۳۸۹ ش، ۲۶۷). و چون «لَبَّ» به عقل خالص از هر شائبه و آلودگی گفته می‌شود، «لبیب» به انسان درون‌پُر گفته می‌شود که توانسته خلوص خود را در نزاهت از دخالت وهم و خیال و نفوذ شهوت و غضب حفظ کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ش، ۱۰: ۱۰۴) و به همین دلیل، خداوند درک احکامی که عقل‌های کامل و پاک آن‌ها را می‌فهمند، مختص ایشان دانسته و می‌فرماید: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (البقره: ۲۶۹) (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۳۳)، زیرا آنان دو عنصر خلوص و برگزیده شدن را در وجود خود محقق ساخته‌اند. از این‌رو، اموری همچون «اعتبار»: «عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)، «تذکر»: «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (البقره: ۲۶۹)، «اهتداء»: «هُدًى وَذِكْرٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ» (غافر: ۵۴)، و «اتقاء»: «وَأَتَّقُوا يَا أُولَى الْأَلْبَابِ» (البقره: ۱۹۷) عناصر ارزشمندی هستند که به طور ویژه، نصیب این انسان‌های برگزیده خواهد شد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۱۰: ۱۵۵-۱۵۶).

۳-۲-۳. استدلال

این واژه از ریشه «دالت» است و «دالت» یعنی آنچه انسان را به معرفت شیء می‌رساند: «الدال واللام أصلان: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۵۹). مانند دلالت الفاظ، اشاره‌ها، رمزها و نوشته‌ها بر معنا (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۱۷). این کلمه در اصطلاح منطق، یعنی به وسیله قضایای معلوم بتوان قضایای مجهول را کشف کرد و بدیهی است این معنا نیز همچون کلمه «علم»، با مفهوم «اولوالالباب» سازگار است.

۳-۳. بررسی احتمالات مختلف حدیث

«قَدْ عَلِمَ ذَوُو الْأَلْبَابِ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا»: «و اولوالالباب دانسته‌اند که استدلال بر آنچه در آن‌جاست ممکن نیست مگر به آنچه در این‌جاست» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۴۳۸).

در مورد مفهوم این حدیث، سه احتمال مطرح شده است:

۳-۳-۱. شناخت صفات خداوند از طریق وحی و انبیاء (ع)

علامه مجلسی معتقد است «این خبر از روایات متشابهی است که جز خداوند و راسخون در علم، تأویل آن را نمی‌دانند و ما در برابر آن‌ها، وظیفه‌ای جز تسلیم نداریم و آنچه ذکر می‌کنیم، احتمالاتی است به اندازه فهم ناقص من». وی دو قول در معنای حدیث ذکر کرده است: قول اول، این‌که مراد از «ما هُنَاكَ»، «ما عند الله تعالی من صفاته» و مراد از «ما هَاهُنَا»، «ما أوحى إلی أنبیائه» است. قول دوم، این‌که مراد از «هُنَاكَ»، آخرت و مراد از «هَاهُنَا»، دنیا است. سپس می‌نویسد: «الْأَوَّلُ أَظْهَرُ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰: ۳۲۷).

برخی دیگر نیز با وی هم عقیده‌اند و تنها دلیلی که ذکر کرده‌اند، آن است که برای معرفت خداوند، نمی‌توان به عقل اکتفا نمود و باید از سفیران الهی مدد گرفت (جزائری، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۷۹). مراد علامه مجلسی از تعبیر «كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ» ادامه کلام امام است که به روشنی بر مفهوم مزبور دلالت دارد، زیرا می‌فرماید: هرکس چنین علمی را در آراء خود بجوید، حاصلی جز دوری از خداوند برایش نخواهد داشت و این علم، ویژه کسانی است که اهل تعقل، علم و فهمند و بدیهی است مراد از عقلا و عالمان حقیقی، انبیاء (ع) هستند و منظور از علمی هم که جز به واسطه آن‌ها ادراک نمی‌شود، علم به صفات باری تعالی است.

۳-۳-۲. شناخت صفات خداوند از طریق معرفت نفس

هاشمی خوئی در شرح کلام امام رضا (ع) آورده است: «آنچه از دیدگان انسان پوشیده شده شناخته نشود، جز به واسطه آنچه آشکار است، زیرا ممکن نیست بتوان چیزی را شناخت، مگر زمانی که در عالم، مثال و نظیری داشته باشد. پس اگر کسی بخواهد علم خداوند به ذات خودش را درک کند، طریق رسیدن به این فهم، علم خودش به ذاتش می‌باشد» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ۱۹: ۲۴۲-۲۴۳).

وی در این باره، مثال‌هایی ذکر کرده است، مانند درک هم‌زمان پاسخ‌های متعدد توسط انسان برای درک کیفیت علم خدا به همه معلومات، یا مثال «ارتباط مبدأ سقوط با خیال سقوط» برای درک این موضوع که چگونه علم خدا، مبدأ وجود اشیاء است. سپس نتیجه می‌گیرد انسان نمی‌تواند نسبت به خدا معرفتی کسب کند مگر از طریق مقایسه با جزئی از وجود خودش. بنابراین، اوصاف وجودی انسان از اصل او حکایت می‌کند و تفاوت میان این صورت و اصل، همچون تفاوت دو مرحله از وجود است، زیرا وجود انسان مانند سایر مخلوقات، فیضی از وجود خداوند است (ر.ک. علوی، ۱۳۹۶ش، ۹۲-۹۴).

وی سپس برای رسیدن به ایمان مبتنی بر شناخت حقیقی خداوند، «معرفت و رؤیت قلبی» را راهنمای انسان دانسته و معتقد است چنین معرفتی با برخی آیات قرآن مانند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقره: ۳۱) و «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ» (الروم: ۳۰) همخوانی دارد؛ همان که در روایات بدان اشاره شده است. به عنوان مثال، امام صادق (ع) در پاسخ پرسش ابوبصیر که آیا مؤمنان در قیامت خدا را می‌بینند، فرمودند: «قبل از قیامت، در همان موطنی که به ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (الاعراف: ۱۷۲) پاسخ گفتند او را مشاهده کردند». آن‌گاه آن حضرت به ابوبصیر نایبنا فرمودند: «مگر تو هم اکنون خدا را مشاهده نمی‌کنی» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۱۷).

همچنین، ارتباط فهم شهودی اولوا الالباب با لقاء خداوند در عالم میثاق را می‌توان با تأمل در آیات «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يُوَفُّونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَتَّقُونَ الْمِثَاقَ» (الرعد: ۱۹-۲۰) دریافت کرد. بر اساس این آیات و موارد دیگری از این قبیل همچون (الشمس: ۷-۸) و (التكاثر: ۵-۷)، انسان با سرمایه شهود، خلق شده و خداوند، قلب آدمی را بینا آفریده و آنان که به عهد او در عالم الست پایبند باشند، خردمندانند.

برخی از صاحب‌نظران دیگر نیز، کلام امام (ع) را ناظر به این نوع معرفت دانسته‌اند

(نیز ر.ک. قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۳۵؛ احسانی، ۱۳۸۴ش، ۲: ۸۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹ش، ۱: ۲۲۹؛ ایازی و موسوی‌خمینی، ۱۳۸۶ش، ۵: ۱۳۱).

ناگفته نماند ملاصدرا نیز ذیل بحث «احوال نفس ناطقه از حیث نسبت آن با عالم طبیعت»، با اشاره به روایت مورد بحث، این معنا را ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۳۵۶).

۳-۳-۳. شناخت امور اخروی از طریق شناخت امور دنیوی

بر اساس این احتمال، خردمندان می‌دانند آنچه در ماوراء عالم طبیعت است از همین نشئه که آیت و مثال آن است دانسته می‌شود.

چنین مفهومی بر مبنای «مشکک بودن حقیقت وجود و اشتراک حقیقی میان موجودهای عوالم» استوار است.

توضیح این‌که؛ مفهوم وجود دارای مراتب مختلف است و هر مرتبه از آن، به واسطه «کمالات وجودی» از مرتبه دیگر متمایز می‌شود و میان عوالم وجودی متعدد در دایره هستی، جدایی وجود ندارد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۶: ۲۳۴) زیرا «هستی» یک امر متصل و واحد است که به صورت تدریجی تنزل یافته است. در این جا منظور از تدریج، زمان‌مندی نیست، بلکه منظور این است که خصوصیات هستی، از آن مرحله ناب و خالص به تدریج از دست می‌رود و مراتب پایین متحقق می‌شود (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ۱: ۴۴۲). با عنایت به این توضیحات، کلام امام رضا (ع) که فرموده‌اند: «عاقلان می‌دانند استدلال بر آن جهان ممکن نیست جز با آنچه در این جهان است»، به وضوح بر این مبنای هستی‌شناختی استوار است. این حدیث، اشاره به آن پیوستگی و اتصال عمیق میان عوالم هستی دارد. اگر حقیقت وجود در عوالم مختلف، مجزا و ناهم‌جنس می‌بود و هیچ اشتراک حقیقی میان آن‌ها وجود نداشت، در آن صورت، استدلال از عالم شهود بر عالم غیب ناممکن می‌نمود. این «مشکک بودن حقیقت وجود» و پیوستگی مراتب هستی است که امکان استدلال از معلوم (این جهان) بر مجهول (آن جهان) را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، عالم مادی و مشاهدات ما در این دنیا، آینه‌ای هستند هرچند غبارآلود، از حقایق و کمالات موجود در مراتب عالی‌تر هستی. شناخت این آینه و تأمل در آن، راه‌گشای ادراک مراتب والا تر وجود و پی بردن به حقایق عالم غیب خواهد بود. این احتمال، دو مصداق مهم و اصلی دارد که بحث اجمالی پیرامون آن‌ها، ضروری به نظر می‌رسد.

۳-۳-۱. شناخت اسرار غیبی به کمک مشهودات جهان محسوس

مفاهیم ذهنی، مادام که در ذهن هستند، هر قدر مستدل و منطقی هم باشند، باز اطمینان کافی نمی‌آفرینند، چرا که انسان همواره اطمینان را در امور محسوس جست و جو می‌کند. به همین دلیل، اکثر مردم علاقه شدیدی به نمودار ساختن حقایق در نمودهای محسوس دارند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳: ۶۰؛ نیز ر.ک. جرجانی، بی‌تا، ۱: ۱۲۶).

در ساحت عرفان نیز استفاده از تمثیل به عنوان روش شناختن حقایق هستی ضرورت دارد (ر.ک. حکمت، ۱۳۸۵ش، ۱۸۴). اهل دل که معارف را با تصفیه قلوب تحصیل کرده‌اند، هرگاه بخواهند آن‌ها را به منظور ارشاد طالبان اظهار کنند، عادت آن‌ها این است که آن‌ها را در لباس محسوسات، در نظر مَحَرمان بنمایند (لاهیجی، ۱۳۸۷ش، ۴۶۹). این شیوه، به دلیل محدودیت‌های زبان و ذهن بشری در درک مفاهیم ملکوتی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. از این‌رو، تمثیل پلی است که گسست میان عالم مجردات و عالم محسوسات را در ساحت انتقال معرفت پر می‌کند.

و این ویژگی، به صورت خاص در اولوالالباب وجود دارد، زیرا آنان به این باور رسیده‌اند که مخلوقات، حیثیتی جز آیت بودن ندارند. (آل‌عمران: ۱۹۰) و اساساً «آیه» یعنی امر ظاهری که همراه چیز دیگری باشد که آشکار نیست و اثرش آن را روشن و معین می‌کند (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱۰۱).

۳-۳-۲. شناخت حقائق غیبی به کمک رقائقی^۱ عالم ماده

در دیدگاه توحیدی، هرگونه تبیین از هستی، باید وحدت حقیقی هستی را به نمایش بگذارد و جهان هستی را مانند کالبدی نظام‌مند و دارای روح جاری در همه اجزایش ترسیم کند تا بین مبدأ و منتها و مدارج میان آن دو، هیچ شکاف ترمیم‌ناپذیری مشهود نباشد؛ همان پیامی که قرآن کریم به خردورزان بینا اعلام فرمود تا دچار کژبینی و «فطور» در آفرینش نشوند، بلکه به «فطرت یگانه‌گرایی» روی بیاورند (ر.ک. الملک: ۳).

تعبیر ملکوت اشیاء، خزائن اشیاء و کاربرد واژه «انزال و تنزیل» درباره موجودات مقدس مانند فرشتگان و قرآن و حتی اشیائی مانند باران (البقره: ۱۶۴) و لباس (الاعراف: ۲۶) هر کدام می‌تواند اشاره‌ای باشد بر انگاره «حقیقت و رقیقت» (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳ش، ۸).

۱. «رقیقه نزول» به «واسطه لطیفه روحانی» گویند که عبارت است از: «امداد و فیوضات واصل از حق به خلق» (عجم، ۲۰۰۰م، ۴۰۹).

بنابراین، تمام وجودات عالم ماده، ظهورات حقایق خود در عالم مجردات هستند. آن‌ها ظاهر هستند و این‌ها مظهر و از یکدیگر حکایت دارند؛ منتها حکایت مرتبه نازل، حکایت نقص و حکایت مرتبه اعلا حکایت تام است و کلام امام رضا (ع) نیز مبین همین مطلب است (ر.ک. هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ۱۹: ۲۴۴).

آیات قرآن پیرامون اولوالالباب (آل عمران: ۱۹۰؛ یوسف: ۱۱۱؛ الزمر: ۲۱؛ الطلاق: ۱۰) می‌تواند جزء مؤیدات این احتمال باشد، زیرا به عبور آنان از ظواهر عالم اشاره دارد. همچنین برخی تعابیر روایی، این احتمال را تقویت می‌کند. از آن جمله، می‌توان به روایت «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ۵۵۲، حکمت ۴۳۲) اشاره کرد.

این احتمال از عمومیت برخوردار بوده و شامل دو احتمال دیگر نیز خواهد بود؛ همچنان که شناخت «مسائل آخرتی به واسطه مسائل دنیایی در حیطه فهم قرآن» را هم شامل می‌شود. ناگفته پیداست کلمه «هناک» اسم اشاره برای مکان دور و واژه «هنا» اسم اشاره برای مکان نزدیک است (عمریطی، ۱۴۲۵ق، ۲۲۵) و این نیز می‌تواند احتمال آخر را تقویت کند.

۳-۳-۴. تبیین مصادیق و اقسام شناخت مسائل آخرتی به واسطه مسائل دنیایی در حیطه فهم قرآن

بدون شک از مصادیق تبیین مسائل آخرتی با مسائل دنیایی، تبیین و تفسیر ظاهر آیات قرآن به واسطه تمثیل است که در روایات ائمه (ع) به چشم می‌خورد. در این زمینه، به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود.

۳-۳-۴-۱. تبیین ظاهر آیات قرآن

از امام صادق (ع) در مورد آیه «كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء: ۵۶) پرسیدند: «چگونه پوستی که گناه نکرده بر بدن شخص گناه‌کار خواهد آمد و عذاب خواهد دید؟ گناه پوست‌های دیگر چیست؟» آن حضرت فرمودند: «پوست‌های جدید از یک نظر، همان پوست‌های اول بوده و از نظر دیگر غیر آن‌هاست. سپس امام (ع) در پاسخ به سؤال راوی که خواهان مثالی از امور دنیایی در این باره بود، فرمودند: «اگر کسی یک خشت را بشکند، سپس آن را باز در قالب ریزد و خشت جدیدی بسازد، خشت دوم از یک نظر همان خشت اول است، و از دیگر نظر خشت اول نیست (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۵۸۱).

روایت مذکور به این معناست که اولین خشت، مانند اولین پوست است و خشت‌های بعدی مانند پوست‌های بعدی که بر بدن قرار می‌گیرند. قالب خشت‌سازی، اصل و روح است و خشت‌ها، تحولات جسمانی هستند که فرزند هر ماده‌ای، هنگامی که در قالب روح ریخته می‌شود، حکم آن روح را دارد.

این تمثیل، مصداق روشنی از فرمایش امام رضا (ع) است و از آن، معلوم می‌شود می‌توان مسائل آخرتی را با مسائل دنیایی روشن کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۱۹: ۲۰۳). تمثیل «وجه الله» با آتش، ذیل آیه «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (البقره: ۱۱۵) در بیان امام علی (ع) نیز یکی از بهترین نمونه‌ها در این زمینه است. شیخ صدوق نقل کرده است که فردی مسیحی، سؤالاتی را از آن حضرت پرسید. از آن جمله، این پرسش بود که: «مرا از وجه پروردگارت آگاه کن». آن حضرت آتش و هیزم طلب کرد و آن‌ها را روشن نمود. وقتی شعله‌ور شد، از او پرسیدند: وجه این آتش کجاست؟ مسیحی گفت: آتش، همه طرفش وجه است. امام (ع) فرمودند: آتش موجودی مخلوق است، همه طرفش وجه هست، شما نتوانستید وجه او را تشخیص بدهید، آنگاه می‌خواهید وجه خدا را تبیین کنید؟ سپس به آیه مذکور اشاره نموده و فرمودند: «هرگز چیزی آویخته نمی‌شود که بتواند خدا را بپوشاند و از این‌رو، وجهش دائمی است» (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ۱۸۲).

تبیین حقیقت وحدت و اطلاق هستی در کلام امام رضا (ع) از طریق مثال آینه (همان، ۴۳۴) نیز از بهترین نمونه‌ها در این زمینه است. بر اساس این حدیث، خداوند در خلق نیست و خلق نیز در خدا وجود ندارد و در عین حال، خلق دلیل وجود خالق است؛ مانند آن که شخص در آینه نیست و آینه در شخص نیست، ولی صورت آینه، نشان وجود خارجی صاحب صورت است؛ گویا امام (ع) با این تمثیل، در صدد بیان این نکته‌اند که آغاز تا پایان جهان آفرینش، آینه اسماء حسناى خدای سبحان است.

۳-۳-۴-۲. راهیابی به تأویلات آیات قرآن

قرآن حقیقتی گسترده است که مرتبه برین آن از دسترس انسان‌های عادی خارج و مرتبه نازل‌ه آن به صورت لفظ در آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۲: ۱۹۲؛ نیز ر.ک. امین، بی‌تا، ۱: ۱۳-۱۷). راهیابی به این حقیقت، همان «تأویل» است که نوعی پیوند مثال با ممثّل محسوب می‌شود؛ حقیقتی عینی و دست‌یافتنی که برخلاف تفسیر، با درس و بحث به دست نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۱۳: ۱۳۰). به همین دلیل است که خدای سبحان بارها گوشزد می‌فرماید که مطلب بیان شده، مثال است: (الحشر: ۲۱؛ الاسراء: ۸۹).

بنابراین، می‌توان کلام امام (ع) را ناظر به تأویل نیز دانست، زیرا این که دستیابی به حقائق قرآنی، در توان اولوالالباب است، مؤیدات قرآنی زیادی دارد؛ به تعبیر دیگر، اساساً آیاتی که از عده‌ای با عنوان «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»^۱ یا «اولوالالباب» یاد می‌کنند، بدون شک از ادله قرآنی تفسیر عرفانی محسوب می‌شوند (البقره: ۲۶۹، آل عمران: ۷، الرعد: ۱۹، ابراهیم: ۵۲، ص: ۲۹، الزمر: ۹، ۱۸). زیرا قرآن برای آنان، یادآوری گم‌شده‌ای است که فطرت آن را طلب می‌کند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۶: ۳۹۱).

با توجه به این که همه آموزه‌های اسلام بر پایه فطرت نازل شده‌اند، اما همه آن‌ها در ظاهر قرآن نیستند، می‌توان نتیجه گرفت که اولوالالباب با تأمل در قرآن، فطرت‌های فراموش شده خود را در همین دنیا به یاد می‌آورند. این، به خاطر توانایی آن‌ها در درک باطن آیات است؛ زیرا ظرف واقعی ظهور فطرت انسان، «قیامت» است. این بدان معناست که فهم لایه‌های درونی قرآن، برای افراد غیر معصوم نیز در این دنیا ممکن است. زیرا آنچه وحی از طریق انبیاء بر فطرت انسان جاری کرده، گسترش حقایقی است که به طور کلی در فطرت او نهفته است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۴۱؛ نیز ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ۷: ۱۹۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ۳: ۱۳۰).

توضیح آن‌که؛ کاربرد «تذکر» به جای «تفکر» در مورد مجهولات، نشان می‌دهد آدمی در عمق وجود خویش به طور فطری به آن مجهولات آگاه است. بنابراین مراد از «تذکر»، همان تفکر است؛ به گونه‌ای که نتیجه آن تفکر، دریافت اموری است که در باطن نفس موجودند (شمس‌کلاهی، ۱۳۹۶ ش، ۸۵).

دقیقاً به همین دلیل است که قرآن در اکثر مواردی که از فهم اولوالالباب یاد کرده، تعبیر «تذکر» را به کار برده: (البقره: ۲۶۹، آل عمران: ۷، الرعد: ۱۹، ص: ۲۹، الزمر: ۹) و آن‌گاه که معرفتی را در قالب مثال، تبیین می‌کند نیز از همین تعبیر بهره برده است (ر.ک. ابراهیم: ۲۴-۲۵، الزمر: ۲۷، الانعام: ۱۲۵-۱۲۶) زیرا برای رسیدن به باطن قرآن، بهترین سرمایه، شهود حقایق عینی است و صاحبان خرد، کسانی هستند که با پیروی از انبیاء (ع)، در جستجوی مغز و حقیقت آن کوشیده‌اند. در نتیجه، از تاریکی‌های ظواهر، به سوی حقیقت موهبت‌های الهی هدایت شدند. همچنان که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «ستایش خداوندی را سزااست که راه اسلام را گشود و آن را نور هدایتگر برای روشنی‌خواهان و مایه

۱. گرچه در روایات ذیل آیاتی که از این گروه سخن گفته‌اند (الاسراء: ۱۰۷، عنکبوت: ۴۹، سبأ: ۶، الحج: ۵۴)، اهل بیت (ع) مصداق این عنوان، معرفی شده‌اند، لیکن مراد آن است که این ذوات مقدس، مصداق اتمّ اوتوا العلم هستند. از این رو این عنوان مقوله‌ای تشکیکی است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۴۰۱ ش، ۶۶: ۵۲۸).

فهمیدن برای خردمندان و عقل و درک برای تدبیرکنندگان و نشانه گویا برای جویندگان حق قرار داد» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ۱۵۳، خطبه ۱۰۶) و دقیقاً به همین دلیل، قرآن علم آنان به حقیقت قرآن را ستوده و مدحشان کرده است (سبأ: ۶).

بنابراین، به نظر می‌رسد نکته اساسی، معرفت اولوالالباب نسبت به قرآن است که نیاز به تبیین دارد.

نکته اول: قرآن تجلّی خداوند بی‌مثال است: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانُهُ فِي كِتَابِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۸۷) و بدیهی است که همانند نخواهد داشت و شناخت او همانند معرفت دیگر کتاب‌ها نیست، همچنان‌که در روایات آمده است: «كَلَامَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لَا يَشِيهُ كَلَامَ الْخَلْقِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۲۰۱).

نکته دوم: بهترین شناخت نسبت به قرآن بعد از معرفت اهل بیت (ع)، شناخت کسانی است که با تفکر در آیات آن، به سوی فهم عمیقتر، رهنمون شدند و آنان، عبارتند از «اولوا الالباب». در این زمینه، می‌توان به آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹) استناد نمود (نیز ر.ک. آل‌عمران: ۷؛ یوسف: ۱۱۱).

به نظر نویسنده، از آن‌جا که «برکت» به «خیر متمرکز کثیر» گفته می‌شود (خازن، ۱۴۱۵ق، ۲: ۱۳۵)، از آیت‌ای که قرآن را «مبارک» توصیف کرده، می‌توان استفاده کرد این کتاب غیر از ظاهر، لایه‌های باطنی نیز دارد، زیرا «برکت» یعنی خیر کثیر و دارای فایده و ماندگاری و بهترین برکت، برکت علمی است.

توضیح این‌که: آفرینش الهی، بر مدار تجدد مستمر قرار دارد؛ چنان‌که در آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) نیز بر آن تأکید شده است. در این میان، قرآن کریم به عنوان مظهر بارز این تجدد، این قابلیت را داراست که در هر رجوع، فهمی نوین از حقایق آن حاصل آید. بنابراین، معانی قرآنی با وجود برخورداری از حقیقتی ثابت، در مراتب غیب و شهود، دارای شدت و ضعفند. بدیهی است که هر اندازه این معانی به حیطه غیب نزدیک‌تر باشند، از ظهور کمتری برخوردار خواهند بود و تنها نفوسی که تقرب بیشتری به این مراتب غیبی یافته‌اند، قادر به ادراک آن‌ها خواهند بود. از این‌رو، کلام امام (ع) به زیبایی، آیه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (الاسراء: ۷۲) را نیز شرح نموده است.

بر اساس این آیه، اگر انسان در این عالم به دنبال حصول معارف بود، آن‌جا نیز وقتی حجاب‌ها برداشته می‌شود، مرتبه‌ای از این معارف نزد او حاضر خواهند بود، چرا که هر عالمی باید با محتوای خود سنخیت داشته باشد و بدیهی است که وجودات

برزخی و اخروی، عاری از نواقص عالم ماده‌اند و این، همان است که ملاصدرا در بحث از عوالم وجود و نسبت آن‌ها با یکدیگر مطرح نموده: «هر آنچه در عالم ماده وجود دارد، نمونه‌ای مشابه در عوالم بالاتر دارد که بازتاب‌دهنده و حکایت‌گر واقعیت آن در عالم پایین است. این تناظر و ارتباط بین عوالم مختلف، نشان‌دهنده یکپارچگی و هماهنگی در نظام هستی است» (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ ش، ۲۸۲؛ نیز ر.ک. جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ ش، ۲۱-۲۳).

نکته مهم در این مبحث آن است که اولوالالباب از اوهام و خیالات رها شده‌اند و در نتیجه، به برکت تدبّر عمیق، راهیابی به مفاهیم باطنی قرآن برایشان میسرتر شده است. دلیل این مسأله، آن است که شخص فاقد تعمق کافی، پندارهای ذهنی خویش را به جای واقعیت‌های حاصل از فهم و استدلال می‌نشانند و چنین کسی در مواجهه با قرآن نیز نمی‌تواند به فهم صائبی دست یابد.

توضیح آن‌که: روح انسان در سیر به سوی خدا منزل‌هایی را می‌بایست پشت سر بگذارد که عبارتند از عالم محسوسات، عالم تخیلات، عالم موهومات و عالم معقولات و در منزل اخیر است که از حیوانات جدا شود چیزهایی را مشاهده کند که از عالم حس، خیال و وهم خارج است و سپس به مرحله‌ای برسد که جان اشیاء و حقائق آن‌ها را ببیند و این همان، کلام امام رضا (ع) است که پیرامون آن سخن می‌گوییم.

۳-۴-۳-۳. فهم لبّ تمثیلات قرآنی

بر اساس شواهد موجود، درک لبّ تمثیلات قرآنی، به مثابه یکی از مهم‌ترین مصادیق فهم اسرار غیبی، در حیطه توانایی‌های صاحبان خرد قرار دارد. از جمله این شواهد، می‌توان به آیه شریفه «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنکبوت: ۴۳) استناد نمود. این آیه، با توجه به ذکر تمثیل عنکبوت در آیات پیشین (العنکبوت: ۴۱) و به دنبال آن، تعبیر «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»، دلالت بر این امر دارد که تمثیلات قرآن واجد ساحت‌های ظاهری و باطنی هستند و خردمندان با گذر از حجاب ظاهر، به جوهره و معنای اصلی آن‌ها توجه می‌نمایند. چنانچه مقصود صرفاً ایمان به ظاهر تمثیلات بود، می‌توانست تعبیری نظیر «وَلَا يُؤْمِنُ بِهَا» یا مشابه آن مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا بسیاری از انسان‌ها با وجود جهل و ناآگاهی، به ظواهر این تمثیلات ایمان دارند، اما از درک باطنشان محرومند (ر.ک طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ۱۶: ۱۳۲؛ جوادی‌آملی، ۱۴۰۲ ش، ۶۴: ۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ۱: ۳۱۷).

بر اساس آیه مذکور، بهره‌ی وافر از تمثیل، نصیب دانشمندانی است که از دانش در راستای فزونی تعقل بهره می‌گیرند و اینان همان اولوالالبابند، زیرا انسان‌های هوامدار، موجوداتی بی‌مسما و فاقد عقلند که بر اساس تعبیر امیرالمؤمنین (ع): «وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ۵۰۶، حکمت ۲۱۱)، عقلشان اسیر هوای نفسشان شده و توان درک کلام بلند خداوند را ندارند. چنان‌که واژه «أَوْتُوا الْعِلْمَ» در قرآن گاه در مقابل «مُبْطِلُونَ» به کار رفته (عنکبوت: ۴۹-۴۸)، یا واژه «لَا يَعْلَمُونَ» معادل «مُبْطِلُونَ» تلقی شده است (الروم: ۶۰-۵۸). این مفهوم استخراج‌شده از آیات، در برخی تفاسیر به چشم می‌خورد. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ۳۹: ۱۵۶؛ همان، ۱۴۰۲ش، ۶۴: ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۲۰: ۶۲؛ امین، بی‌تا، ۱۴: ۱۶۲؛ میدانی، ۱۳۶۱ش، ۱: ۱۶۲). فهم ویژه اولوالالباب نسبت به تمثیلات قرآن در آثار آیت‌الله جوادی آملی به ویژه تفسیر تسنیم نمود دارد. در ذیل، یکی از موارد را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۳-۳-۴-۱. بررسی تمثیل آیه ۳۵ سوره رعد

خداوند در سوره رعد در مورد بهشت، این‌گونه می‌فرماید: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا» (الرعد: ۳۵). به نظر برخی مفسران، در این آیه، سخن از مَثَل بهشت است، پس خود بهشت یا «تأویل» و «مَثَل» این مَثَل، چیز دیگری است که فهمش مقدور هر کسی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۱۳: ۱۷۳؛ نیز ر.ک. ۱۳۹۵ش، ۴۲: ۵۸۲-۵۸۰). به این نکته در برخی تفاسیر عرفانی نیز اشاره شده است (قشیری، ۲۰۰۰م، ۲: ۲۳۳).

توضیح این‌که: «مَثَل» در این آیه می‌تواند دو معنا داشته باشد:

- ۱- «وصف»، پس بهشت همین است که نهادهای روان، میوه و سایه همیشگی دارد.
 - ۲- «معنای ظاهری مَثَل»؛ یعنی اوصاف یادشده، معرف بهشتند، چون «مَثَل» یعنی خود بهشت و مراتب بالای آن، به ذهن کسی نمی‌آید. مَثَل را برای تشبیه معقول به محسوس و روشن شدن بحث سنگین و دشوار بیان می‌کنند.
- بسیاری از مفسران، «مَثَل» را در «مَثَلُ الْجَنَّةِ» به معنای وصف دانسته‌اند (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶: ۴۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱: ۳۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۴۶)، ولی برخی تفسیر مَثَل به وصف را در لغت درست نمی‌دانند، چون این کلمه در اصل به معنای شبیه است: «المیم و الثاء و اللام أصلٌ صحيح يدلُّ على مناظرة الشيء للشيء» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۹۶؛ نیز ر.ک. مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ۱۱: ۲۵). برخی قرائت‌های

منسوب به امیرالمؤمنین (ع) نیز می‌تواند این مفهوم را تأیید کند: «وَرُؤَى أَنْ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقْرَأُ: مِثْلَ الْجَنَّةِ» (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ۵۷).

بر این اساس، در بهشت، افزون بر نعمت‌های ظاهری، حقایق دیگری نیز هست که خدا آن‌ها را از راه مَثَل بازگو می‌کند. معلوم می‌شود مَثَلِ بهشت (حقیقت آن) چیز دیگری است؛ یعنی بهشت مراتبی دارد که مرتبه پایین آن، همین نهرهای روان، میوه‌های همیشگی و مانند آن است، اما مراتب بالایش لذت‌های معنوی‌ای است که به ذهن افراد عادی نمی‌آید، مگر با مَثَل (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵ش، ۴۲: ۵۸۰).

۳-۳-۴-۱-۱. دلایل صحت «معنای شباهت» در آیه ۳۵ سوره رعد

۱. خداوند در قرآن از تمثیل استفاده می‌کند تا مفاهیم عمیق را برای عموم مردم قابل فهم سازد. از آن‌جا که بیشتر مخاطبان در سطوح پایین‌تری از درک و فهم قرار دارند، تمثیل‌ها به آن‌ها کمک می‌کنند تا اصل مطلب را درک کنند. به عبارت دیگر، تمثیل پل ارتباطی بین مفاهیم عمیق و فهم محدود انسان‌هاست.

بنابراین، بهشت که آیه مورد بحث از مَثَل آن سخن می‌گوید، حقیقتی خارجی است و خدا این حقیقت را با مَثَل بیان می‌کند (همان، ۱۳۹۵ش، ۴۲: ۵۹۳). گرچه این نکته بدان معنا نیست که بتوان این آیه و نظایر آن را صرف یک تشبیه و بهشت را منحصر در بهشت معنوی دانست، لیکن نکته مهم آن است که اوصاف بهشت جسمانی، تمثیلاتی از مراحل بالاتر است، مانند این که اگر کسی علم نصیب او می‌شود، در عالم رؤیا خواب می‌بیند که آب زلال نوشیده است (همان، ۱۳۸۸ش، ۸: ۳۵۱).

۲. دومین دلیل، کاربرد واژه «تِلْكَ» به جای «هذه» در تعبیر «تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا» است. به نظر مفسر، این نکته می‌تواند شاهی بر درستی معنای تشبیه برای مَثَل باشد، زیرا در این صورت، مُمَثِّل و مَشَارُؤِلیه کلمه «تِلْكَ»، همان بهشت دور از دسترس ذهن‌های معمولی است (همان، ۱۳۹۵ش، ۴۲: ۵۲۸)، زیرا اشاره به دور در قرآن، به عنوان ابزاری برای حفظ وجهه استفاده شده که اساس آن، یک استعاره جهتی است و در آن، شیء خوب، قدرتمند و با ارزش، «دور» است. (ر.ک. مقیاسی، مقدسی‌نیا، ۱۳۹۳ش، ۲۴۳-۲۶۴).

۳. از مؤیدات این معنا، آیه‌ای است که می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم، ۲۴-۲۵).

این آیات، مَثَل کلمه طَیِّبه یعنی توحید را درخت پاکیزه‌ای می‌داند که ریشه‌اش ثابت و محکم و شاخه‌هایش در آسمان‌اند که هر لحظه به اذن خدا میوه می‌دهد. درخت توحید چنین نیست که تنها شاخه‌هایش میوه بدهند، بلکه از پایین تا بالا و هر لحظه میوه می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵ ش، ۴۲: ۵۸۱).

۴. در همین راستا، می‌توان به آیات «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (السجده: ۱۷)، «وَفِيهَا مَا تَسْتَهْيِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (الزخرف: ۷۱) و «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (القمر: ۵۵) اشاره نمود. از این‌رو، علاوه بر بهشت ظاهری و لذت‌های آن، بهشت باطنی هم هست و خدای سبحان در آیه مورد بحث، برای بیان لذت‌های معنوی آن، مثالی ذکر کرده است.

۵. از جمله مؤیدات قرآنی دیگر در این زمینه، می‌توان به آیاتی اشاره کرد که عناصر کلیدی آیه مورد بحث را داراست. این عناصر عبارتند از: تقوی، دوام رزق و دوام سایه (ر.ک. النساء: ۵۷، یس: ۵۶، المرسلات: ۴۱).

رزق معنوی‌ای که انسان متقی در دنیا از خداوند دریافت نمود، پس از مرگ به صورت رزقی دائمی ظهور می‌یابد و چون اصل واژه «دوام» یعنی «سکون» (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۲۲، ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۱۵)، تجلّی عمل نیکی به صورت رزق مداوم آشکار می‌شود که از سکون برخوردار بوده، بدین معنا که آدمی را به ثبات و استقرار رسانده و هر گونه خوف و اضطرابی را از وجودش زائل کرده است: «الْأَسَيْنُ وَالْكَافُ وَ التَّوَنُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْإِضْطِرَابِ» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۸۸).

بنابراین دوام ظلّ بهشت، تجلّی دوام انس بهشتیان با خدا یا با وسائط فیض او در دنیا است، زیرا گرچه، واسطه فیض الهی در تمامی عوالم، لحظه لحظه بر ما، افاضه وجود می‌نماید (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹ق، ۱۵۰)؛ اما بدهی است این امر در بهشت، تجلّی ویژه‌ای دارد (النساء: ۵۷، الرعد: ۳۵، یس: ۵۶، الواقعة: ۳۰، الانسان: ۱۴، المرسلات: ۴۱).

پس اگر اهل جَنّت همواره از نوری استضاء می‌کنند که «لا حَرَّ مَعَهُ وَلَا بَرْدٌ» (مید، ۱۳۷۱ ش، ۵: ۲۰۳)، یقیناً این نور به بهره‌مندی آنان از مواهب معنوی خداوند اشاره دارد. این مفهوم به این دلیل تقویت می‌گردد که «ظل» در کلام عرب، بر پوشاندن چیزی به وسیله چیز دیگر اطلاق شده و به سایه‌ای گفته می‌شود که صبح و شام وجود دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۴۶۱) و از سوی دیگر، به تصریح خود قرآن، کسانی از نور خداوند بهره‌مندند که وجودشان به بیوتی تبدیل شده که «يَذْكُرُ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (النور: ۳۶). بنابراین، می‌توان گفت اگر آیه مورد بحث، از مَثَل

بهشتی سخن می‌گوید که اولاً «تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» است، ثانیاً «أَكْلُهَا دَائِمٌ» و ثالثاً «ظِلُّهَا دَائِمٌ»، به حسب ظاهر به همان مفاهیمی اشاره دارد که در آیات دیگری از قرآن نیز آمده است (ر.ک. النساء: ۵۷، الواقعة: ۳۳، هود: ۱۰۸) اما حقیقت معنای آن، از مقام بهشتیانی سخن می‌گوید که در تقرّب به خداوند، از دیگران پیشی گرفته‌اند و نفع‌های انس الهی با آنان مداوم بوده و هرگز قطع نمی‌شود:^۱ (قشیری، ۲۰۰۰م، ۲: ۲۳۳).

۴. نتیجه‌گیری

در بررسی دلالتی حدیث امام رضا (ع) ذیل آیه ۷۲ سوره اسراء، این نتایج حاصل آمد:

۱- بیان مذکور، حاوی معارف عمیقی است و بر شناخت صفات خداوند از طریق وحی، کسب معرفت خدا از راه معرفت نفس و شناخت امور اخروی از طریق شناخت امور دنیوی دلالت دارد. همچنین نشان می‌دهد صاحبان عقل کسانی هستند که در میدان عمل، توانسته‌اند این معارف را کسب کنند.

۲- قرائن نشان می‌دهد احتمال سوم از قوّت بیشتری برخوردار است، زیرا هر آنچه خداوند در عالم ماده خلق کرده، نظیری نیز در عالم معنا دارد. شناخت اسرار غیبی به کمک مشهودات جهان محسوس و شناخت حقائق غیبی به کمک رقائق عالم ماده نیز ذیل این عنوان می‌گنجد.

۳- بررسی تحلیل‌های صریح و اشارات آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد به عقیده وی نیز روایت مزبور ناظر به مفهوم سوم است و چون هیچ حقیقتی در عالم نیست که قرآن، حاوی آن نباشد و از سوی دیگر، اولوالالباب کسانی هستند که می‌توانند به باطن قرآن راه یابند و می‌توان معرفت آنان نسبت به قرآن را در سه قسم تبیین کرد: تبیین ظاهر آیات قرآن، فهم لبّ تمثیلات قرآنی و راه‌یابی به تأویلات آیات قرآن.

۴- نکته مهم کلام امام (ع)، آن است که تنها کسانی می‌توانند به چنین درک و معرفتی نائل شوند که از آسیب وهم و خیال در امان بوده و به مرحله اولوالالباب رسیده باشند و این، نکته‌ای است که مفسر تسنیم مکرّر بر آن تأکید کرده است.

۵- کلام امام (ع)، جزء غرر روایاتی است که مبانی عرفان اسلامی را با تکیه بر سنّت صحیح ارائه نموده، زیرا در ساحت عرفان، استفاده از تمثیل به عنوان روش شناختن حقایق هستی ضرورت دارد و این موضوع، از اصلی‌ترین مسائل در این علم محسوب می‌شود.

۱. چنین مضمونی را در آیاتی از سوره مبارکه مریم نیز می‌توان دید (ر.ک. مریم: ۶۱-۶۳).

۶- امام رضا (ع) با تأکید بر استفاده از «آنچه در این جهان است»، نوعی عرفان متکی بر شریعت و سنت را پیشنهاد می‌دهد. در واقع، این روایت راهی برای فهم و تفسیر مسائل عرفانی با استفاده از منابع معتبر اسلامی ارائه می‌دهد.

دسترسی به داده‌ها

داده‌های تولیدشده در این پژوهش در متن مقاله ارائه شده است.

تضاد منافع نویسندگان

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که هیچ‌گونه تضاد منافعی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.
- احسائی، احمد، شرح العرشیه، لبنان، مؤسسة البلاغ، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، "معناشناسی متون دینی با کاربری آموزه حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه". حکمت صدرایی ۲، ۴ (۱۳۹۳ش): ۷-۲۱.
- امین، نصرت بیگم، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- ایازی، محمدعلی، خمینی، روح‌الله، تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- بحری، رضا، سیداحمد میریان، و محمدهادی یداله‌پور. "تمثیل‌های قرآنی پیرامون معاد و زندگی اخروی انسان از منظر تفاسیر عرفانی". قرآن و طب ۷، ۵ (۱۴۰۱ش): ۱۶۳-۱۷۰.
- بستانی، قاسم. "تقدّم تجویزی نقد سند یا متن". مطالعات فهم حدیث ۲، ۴ (۱۳۹۵ش): ۱۲۵-۱۴۹. doi: 10.30479/mfh.2016.1130
- تورنگ، محمدباقر، و احسان جندقی. "وحی قرآنی و تمثیل عرفانی". الهیات تطبیقی ۹، ۱۹ (۱۳۹۷): ۱۰۷-۱۲۲. doi: 10.22108/coth.2018.80100.0
- توکلی پور، محمد، «بررسی مبانی رویکرد غزالی به زبان عرفانی وحی»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن ۸، ۱۵ (۱۳۹۸ش): ۶۳-۸۲. doi: 10.30473/quran.2019.6420
- جرجانی، عبدالقاهر، اسرارالبلاغه، قاهره، دارالمدنی بجده، بی‌تا.
- جزائری، نعمت‌الله، نور البراهین، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ادب فتای مقربان، قم، اسراء، ۱۳۸۸ش.
- جوادی‌آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء، ۱۳۸۷ش.
- جوادی‌آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ش.

- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۹ش.
- جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۷ش.
- جوادی آملی، عبدالله، شمیم ولایت، قم، اسراء، ۱۳۸۸ش.
- جوادی آملی، عبدالله، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، قم، اسراء، ۱۳۸۹ش.
- جوادی آملی، عبدالله، قرآن حکیم در منظر امام رضا (ع)، قم، اسراء، ۱۳۸۸ش.
- جوادی آملی، عبدالله، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۶ش.
- حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
- حکمت، نصرالله. "فلسفه تمثیل از نظر ابن ترکه". پژوهش نامه علوم انسانی، ۴۹ (۱۳۸۵ش): ۱۸۳-۱۹۴.
- خازن، علی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱ش.
- شمس کلاهی، مجید. "رابطه «تذکر» و «تفکر» در قرآن کریم". قرآن شناخت، ۱۸ (۱۳۹۶ش): ۷۳-۸۸.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، سه رسائل فلسفی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۷۸ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین ایران، ۱۳۹۸ق.
- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ش.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمدبن حسن، الامالی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- عجم، رفیق، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالی، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۰م.
- علوی، سیدمحمدکاظم. "تحلیل معنایی و معرفتی حدیث معرفت نفس در تفاسیر نخستین". مطالعات فهم حدیث ۳، ۱۳۹۶ش): ۷۹-۱۰۱. doi: 10.30479/mfh.2017.1162
- عمریطی، یحیی بن موسی، شرح الدرة البهیة، سوریه، دارالعصماء، ۱۴۲۵ق.
- فخررازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فیض کاشانی، محمد، تفسیر الصافی، تهران، مکتبة الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰م.
- قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- لاهیجی، محمدبن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، سنایی، ۱۳۸۷ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- مقیاسی، حسن، و مهدی مقدسی نیا. "اشاره به دور به مثابه ابزار حفظ وجهه در قرآن و شیوه برخورد مترجمان با آن". ادب عربی ۶، ۲ (۱۳۹۳ش): ۲۴۳-۲۶۴. doi: 10.22059/jalit.2015.54208
- میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
- میدانی، عبدالرحمن، قواعد التدبر الأمثل لکتاب الله عزوجل، سوریه، دارالقلم، بی تا.

میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة، قم، دارالخلافة، ۱۳۱۱ق.
نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال حدیث، تهران، فرزند مؤلف، ۱۴۱۴ق.
هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.