

نقد و بررسی تفسیر آیه

سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه السلام*

- سیدعلی سجادی زاده^۱
- مصطفی میرزائی^۲

چکیده

به اعتقاد حکما، انفکاک ذات از ذاتی امری محال و ناممکن است. لیکن برخی با استناد به آیه ۶۹ سوره انبیاء که خداوند آتش را بر ابراهیم علیه السلام برد و سلام نمود، در مسئله فوق مناقشه نموده‌اند. در مقابل، کسانی که به این قاعده معتقدند، در صدد پاسخ از اشکال فوق برآمده و هر یک پاسخی متفاوت به این اشکال داده‌اند.

ما با احصای نظرات مفسران و صاحب نظران درباره این آیه، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در نهایت با مناقشه در بعضی و ناکافی دانستن بعضی دیگر، به تبیین پاسخ مختار پرداخته‌ایم. به اعتقاد ما پاسخ به این مسئله، در توجه به مسئله اذن الهی و تأثیر آن در فاعلیت فاعل‌های عالم امکان نهفته است. به این معنا که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (sajjadizadeh@razavi.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mostafa5791@gmail.com).

اذن و ارادة الهی، شرط تأثیر هر ذات، فعل و حرکتی است؛ خواه اثرش ذاتی باشد و خواه عرضی، امری که متأسفانه با وجود تصریح مکرر آیات و روایات، از دیدگاه اکثر مفسران به دور مانده و در هیچ یک از پاسخ‌های فوق به آن توجه نشده است.

واژگان کلیدی: آتش، حرارت، برد و سلامت، ذات و ذاتی، انبیاء / ۶۹، قرآن.

مقدمه

یکی از جریاناتی که خداوند در قرآن کریم از آن یاد می‌کند، جریان افکنده شدن حضرت ابراهیم علیه السلام در آتش نمرود و برد و سلام شدن آتش برای آن حضرت می‌باشد: ﴿فَلَمَّا يَأْتِ النَّازُكُونَ بِرَدِّ الْأَسْلَافِ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انبیاء / ۶۹). از دیرباز این اشکال در ذهن مفسران مطرح بوده است که حرارت، ذاتی آتش است و جعل ذاتی به جعل ذات می‌باشد، به این معنا که ذاتی به همراه جعل ذات، به جعل بسیط از طرف حق تعالی جعل و خلق شده است و علتی جداگانه غیر از علت ذات ندارد و اگر بخواهد ذاتی به جعل مرکب بر ذات حمل شود، منجر به خلف و در نتیجه تناقض می‌شود. حال که ذاتی چنین وصفی دارد، جدا کردن آن از ذات به گونه‌ای که ذات سر جای خود باشد، محال است؛ زیرا که قوام ذات به ذاتیات خودش است و با از بین رفتن ذاتی، ذات هم از بین می‌رود، همان طور که مثلاً با رفتن ناطق، انسان هم دیگر باقی نخواهد بود. در این آیه شریفه هم که حرارت را از آتش نفی نموده، در حقیقت ذاتی را از ذات نفی نموده است، در حالی که ذات که آتش است سر جای خود باقی است، آن هم به صورت برد و سلامت، و این عین تناقض است.

مفسران قرآن کریم، اعم از شیعه (از شیخ طوسی تا علامه طباطبایی) و سنی (از فخر رازی تا سید قطب و وهبه زحیلی)، و تفاسیر عقلی - اجتهادی تا تفاسیر عرفانی، در صدد برآمده‌اند که این مشکل را حل کنند. حال آنکه به عقیده نگارنده، بیشتر بر مشکل افزوده و برای تبیین آن، کمتر به مؤیدات نقلی پرداخته‌اند. در این نوشتار، ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌ها، راه حلی که با قرآن و احادیث منطبق باشد و اشکال علمی بر آن وارد نباشد، ارائه می‌گردد.

دیدگاه‌ها و بررسی آن‌ها

۱. دیدگاه اول (ایجاد مانع بین آتش و حضرت)

برخی مفسران بر این باورند که در این جریان در حقیقت ماهیت آتش هیچ گونه تحولی پیدا نکرده است، بلکه حائل و مانعی میان آتش و آن حضرت پیدا شده، وگرنه شدت حرارت آتش به حال خود باقی بوده است (کاشانی، ۱۳۴۴: ۸۶/۶):
... آنه تعالی حال بینها و بین جسمه فلم تصل إلیه ... (طوسی، بی تا: ۲۶۲/۷).

این قول ظاهراً مبتنی بر روایتی به این مضمون است:
جبرئیل، لباس و پیراهنی از بهشت برای آن حضرت می آورد که حضرت آن را پوشیده و بر بساط بهشتی که آن را هم جبرئیل از بهشت آورده، نشسته و با جبرئیل شروع به گفتگو می کند (عروسی خویزی، ۱۴۱۵: ۴۳۷/۳).

البته برخی گفته اند:

جایز است که حق تعالی با قدرت خود، اذیت حرارت آتش را از جسم آن حضرت دفع کرده باشد، همان طور که با بدن خازنین این کار را کرده است و همان طور که در سمندر مشاهده می نمایی (کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۳۷/۴).

بررسی این دیدگاه

نخست اینکه این راه حل با ظاهر و بلکه صریح آیه شریفه منافات دارد؛ زیرا در آیه شریفه، خطاب حق تعالی به خود آتش است: ﴿يَا نَارُ﴾ که برد و سلام گردد، نه اینکه بخواهد حائل و مانعی ایجاد کند و شاید به خاطر همین اشکال است که یکی از مفسران معاصر پس از ارائه آن در کتاب *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن* (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۸/۱۹) در تفسیر دیگر خود *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، از آن برگشته و حل مسئله را به اذن و اراده الهی ربط می دهد:
... فَإِنَّ عَدَمَ حَرْقِهَا يَكْفِيهِ عَدَمَ إِرَادَتِهِ لَهُ، إِذْ لَا مُؤَثِّرَ إِلَّا اللَّهُ (همو، ۱۴۱۹: ۳۲۷/۱).

دوم اینکه نمی توان یک مسئله عقلی قرآنی را که مربوط به فروع نیست، با یک روایت مرفوعه حل نمود. به علاوه به کدام دلیل محکم، حق تعالی برای بدن خازنان

جهنم حائل و مانع ایجاد نموده است. موجودی به نام سمندر هم بیشتر شبیه افسانه است تا واقعیت، و به عنوان مؤید هم حساب نمی‌شود، چه برسد به دلیل.

۲. دیدگاه دوم (ایجاد برودت در آتش)

برخی مفسران به جواب دیگری اشاره کرده‌اند و آن اینکه حق تعالی به جای شدت حرارت، در آتش ایجاد برودت و سرما نموده است (کاشانی، ۱۳۴۴: ۸۶/۶). به این معنا که همان خدایی که آتش را خلق نمود و در آن حرارت و لهب قرار داد، با امر تکوینی خود، به جای حرارت، برد و سلام در آتش قرار می‌دهد.^۱

برخی هم گفته‌اند:

... در حقیقت آنکه آتش برد شد دو قول گفتند: یکی آنکه خدای تعالی برودتی بافراط بیافرید در آتش تا منافات حرارت آتش کرد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴۷/۱۳).

بررسی این دیدگاه

نخست اینکه این جواب در حقیقت ترجمه آیه شریفه بوده و به نوعی مصادره به مطلوب است، نه حل اشکال؛ زیرا اصل مدعا همین است که چطور می‌شود حق تعالی ذاتی را که حرارت باشد، از ذات آتش جدا ساخته و به جای آن در همان آتش، برودت و سرما ایجاد کند؟ البته احتمال دارد که این جواب، از ظاهر احتجاج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با شخصی یهودی برداشت شده باشد که در قسمتی از آن آمده که حق تعالی آتش را بر آن حضرت، برد و سلام قرار داد.^۲

لکن این برداشت صحیح نیست و همان طور که اشاره شد، خطاب خداوند در قرآن به خود آتش است و این روایت نیز مؤید و مبین همین ظهور قرآنی است، نه چیز دیگر. دوم اینکه آفریدن برودت و سرمای زیاد در آتش نیز منافات با ظاهر آیه شریفه دارد که در آن خطاب تکوینی به خود آتش شده که برد و سلامت گردد؛ چرا که تبدیل خود آتش

۱. ... و زال حرّها فلم یصل إلیه منه شیء بأمر تکوینی مَمَّن خلق النار وجعل فیها الحرّ واللهب، فجعل فی نار النمرود وحرّبه الظالمین بردًا وسلامًا علی إبراهیم بدل الحرّ (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۵۰۹/۴).

۲. ... وبرد الله النار علی إبراهیم وجعلها علیه بردًا وسلامًا ومکنه فی جوف النار علی سریر وفراش وثیر لم یر تلك الطاغیة مثله لأحد من ملوک الأرض أجمعین وأنبت حوالیه من الأشجار الخضره النظرة [النضرة] الزهرة وعمّا حوله من أنواع النور ممّا لا یوجد إلا فی فصول أربعة من جمیع السنة... (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۶/۱).

به برد و سلام به اذن الهی که ظاهر قرآن است، با ایجاد یک سرما از خارج منافات دارد.

۳. دیدگاه سوم (مثل بودن جریان)

برخی هم گفته‌اند که در اینجا از باب مثل استفاده شده است؛ چرا که آتش، جزء جمادات است که صلاحیت خطاب را ندارد و مراد این است که ما قرار دادیم و گرداندیم آتش را برد و سلام، همان طور که حق تعالی فرمود: ﴿كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾، یعنی آن را این چنین قرار دادیم.^۱

بررسی این جواب

اگرچه بحث تمثیلی بودن پاسخ به این پرسش نیست، بلکه بیان شیوه‌ای است که با بسیاری از پاسخ‌ها می‌سازد و بحثی است مبنایی که پاسخ آن به این سادگی نیست، ولی به هر حال، این جواب نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که صریح برخی آیات، تسبیح را برای همه موجودات و بلکه همه اشیا عالم اثبات می‌نمایند، از جمله: ﴿لَسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ لَسَبِّحُهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء/ ۴۴؛ نیز برای تسبیح موجودات ر.ک: جمعه/ ۱؛ و...).

و نیز روایاتی از جمله:

- ... عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ لَسَبِّحُهُمْ﴾؟ قال: كل شيء يسبح بحمده - وقال: إنا لنرى أن تنقض الجدار هو تسبيحه (حسينی بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۳۶/۳).

- ... عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضربوا الدواب علی وجوهها فإنها تسبح بحمد الله (همان: ۵۳۷/۳).

- أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ في العظمة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أخبركم بشيء أمر به نوح ابنه؟ إن نوحًا قال لابنه: يا بني أمرك أن تقول: سبحان الله، فإنها صلاة الخلق وتسبيح الخلق وبها يرزق الخلق. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (سيوطی، ۱۴۰۴: ۱۸۳/۴).

۱. ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ معناه فلما جمعوا الحطب وألقوه في النار، قلنا للنار ذلك وهذا مثل. فإن النار جماد لا يصح خطابه والمراد أنا جعلنا النار بردًا عليه وسلامة لا يصيبه من أذاها شيء كما قال سبحانه وتعالى: ﴿كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾ والمعنى أنه صيرهم كذلك لا أنه خاطبهم وأمرهم بذلك (همو، ۱۳۷۲: ۸۷/۷).

این نیز بدیهی است که تسبیح نمودن، فرع بر علم و شعور است، پس جماد اگرچه جماد است، مرتبه‌ای از علم و درک را داراست، در نتیجه صلاحیت خطاب را نیز دارا می‌باشد. البته بحث تسبیح اشیا و انواع آن، بحثی قابل توجه است که نوشتاری دیگر را می‌طلبد.

۴. دیدگاه چهارم (ناتوانی عقل از درک مسائل اعجاز الهی)

برخی مفسران دیگر اشاره کرده‌اند به اینکه جواب تفصیلی از این امر ممکن نیست؛ چراکه این مسئله از مسائل اعجاز الهی و خرق عادت است که عقل به آن راهی ندارد و باید علم آن را به راسخان در علم که مخبر صادق‌اند محول کرد. بحث عقلی در حوادث عالم در جایی امکان دارد که علم به روابط علّی و معلولی به توسط عادات متکرره حاصل شده است، در حالی که این روابط علّی و معلولی در معجزات الهی برای ما مجهول است:

... إِنَّا لَا نَمْلِكُ الْجَوَابَ عَنْ ذَلِكَ، لَكِنَّا لَا نَرَىٰ ضَرُورَةَ لِلخَوْضِ فِي ذَلِكَ، لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ مَسَائِلِ الْإِعْجَازِ الْإِلَهِيِّ الَّتِي اخْتَصَّ اللَّهُ بِعِلْمِهَا فِي مَا يَتَمَثَّلُ فِيهَا مِنْ رَوَابِطِ التَّأْتِيرِ (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۴۱/۱۵).

بررسی این جواب

نخست اینکه این جواب اگرچه در جای خود، صحیح و دقیق است، باز هم ربطی به اشکال ندارد و در واقع، عدم جواب است. به علاوه نمی‌توان ضرورت خوض و دقت در این مسئله را انکار کرد؛ چرا که این آیه شریفه، اشاره به این مطلب مهم دارد که هر انسانی با اتصال به عالم ملکوت و سیطره بر ناسوت، به اذن الهی می‌تواند تأثیرگذار یا مانع تأثیر گردد و شاید به همین خاطر است که در آیه شریفه، تعبیر «قلنا» به صیغۀ جمع و متکلم مع‌الغیر آمده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۱۰). به همین دلیل است که امام عسکری علیه السلام در قسمتی از جواب نامه حسن بن طریف می‌فرماید:

... می‌خواستی از علاج تب و نوبه (که یک روز در میان به سراغ بیمار می‌آید) پیروی و فراموش کردی. برای معالجه آن، این آیه را در ورقه‌ای بنویس و به همراه شخص تب‌دار کن: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ».

حسن می‌گوید: «من آن آیه را نوشتم و همراه تباردار کردم و خوب شد»^۱.
 آری نفس انسان سالک با همت می‌تواند بکند آنچه مسیحا می‌کرد و ممکن است
 استدراک علامه طباطبایی اشاره به همین مطلب باشد، آنجا که فرمود:
 ... نعم، نعلم إجمالاً أنّ لهم النفوس دخلاً فيها... (۱۳۷۲: ۳۰۳/۱۴).

دوم آنکه بحث درباره‌ی خصوص روابط علی و معلولی در خوارق عادات نیست که
 بگوییم ما تفصیلاً به آن علم نداریم، بلکه بحث درباره‌ی حرارت آتشی است که بنا به
 فرض، ذاتی آتش می‌باشد و محال است که از آتش نفی شود؛ حال فرقی نمی‌کند که
 علت آن مادی باشد یا معنوی، و علم به آن داشته باشیم یا نداشته باشیم.

۵. دیدگاه پنجم (عدم سنخیت آتش با انسان‌های صالح)

برخی گفته‌اند که آتش، هم‌سنخ با جهنمی‌هاست و از سنخ انسان‌های صالح همچون
 خلیل الرحمن نیست، بلکه از آن‌ها فرار می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۸۹/۹).
 شاید هم کسانی که گفته‌اند: «به خاطر غلبه‌ی ملکوت بر ملک، آتش ملکی، جسم
 ملکوتی را نمی‌سوزاند»، اشاره به همین جواب باشد.^۲

بررسی این جواب

این جواب، منافات با ظاهر آیه‌ی شریفه دارد که خطاب حق تعالی به خود آتش تعلق
 گرفته است و در واقع مطابق این نظر، امر و انشای الهی مجاز بوده و به معنای اخبار از
 واقع است، در حالی که امر در آیه‌ی شریفه، ظهور در انشا دارد نه اخبار. به علاوه مراد
 در این آیه‌ی شریفه، جسم مادی آن حضرت بوده، نه جسم ملکوتی که از سنخ آتش

۱. وعن الحسن بن طریف قال: کتبت إلى أبي محمد العسكري عليه السلام، أسأله عن القائم عليه السلام إذا قام بم يقضى
 بين الناس؟ وأردت أن أسأله عن شيء لحمى الربع، فأغفلت ذكر الحمى، فجاء الجواب: «سألت عن
 الإمام إذا قام قضى بين الناس بعلمه كقضاء داود عليه السلام لا يسأل البيّنة وكنّت أردت أن تسأل لحمى الربع
 فأنسيت فأكتب في ورقة وعلّقه على المحموم: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾». قال: فكتبت ذلك وعلّفته
 على محموم لنا فأفاق وبرأ (مفيد، ۱۴۱۳: ۳۳۱/۲).

۲. ... وجه عدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام ما أشرنا إليه في أول سورة بنى إسرائيل وفي غيرها من غلبة
 الملكوت على الملك وبعد غلبة الملكوت على الملك يرتفع حكم الملك، فلا يحرق النار الملكية الجسم
 الملكوتي... (جنابدى، ۱۴۰۸: ۵۵/۳).

مادی نیست و این جسم ملکوتی در عالم ملک و طبیعت، محسوس نیست که آن را داخل آتش بیندازند، در نتیجه خلط بین عوالم شده، در حالی که در آیه شریفه، آتش مادی و بدن مادی آن حضرت مراد و منظور است، همان طور که عرف مردم و عقلا از آیه شریفه همین را می‌فهمند.

۶. دیدگاه ششم (گرفته شدن حرارت آتش)

برخی دیگر از مفسران هم گفته‌اند که آتش همان آتش است که حرارت آن گرفته شده و نور و اشراق آن باقی مانده است:

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ ذات برد وسلامه، أی ابردی بردًا لا یضرّه فلم تحرق إلا وثاقه وزال حرّها وبقي نورها فجلس فی روضة ومعہ جبرئیل (شبر، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۴).

بررسی این جواب

این جواب در واقع اصل مدعا می‌باشد که باید برای آن دلیل آورده شود؛ چرا که اگر حرارت، ذاتی آتش باشد، نمی‌توان گفت که آتش هست ولی حرارتش زائل شده و نور آن باقی مانده است. البته برخی ظاهراً تفتن به اشکال نموده‌اند که از کلام خود عدول کرده و مسئله اراده مطلقه الهی را مطرح نموده‌اند:

... وهذا درس بلیغ فی الإیمان بعظمة الله تعالی، وعبرة وعظة لذوی الأفهام، وتعلیم أنّ إرادة الله فوق کلّ إرادة وسلطانة فوق کلّ سلطان، فما أراد الله كان وما لم یسأ الله لم یکن (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۵۹۷/۲).

۷. دیدگاه هفتم (آتش عشق)

برخی از اهل عرفان و سلوک از مفسران که در دار هستی جز به وجود حق تعالی به وجود دیگری قائل نبوده و بقیه موجودات را تجلی او دانسته و گفتگوی با غیر حق تعالی را که معشوق ازل و ابد است نه تنها حرام بلکه غیر ممکن می‌دانند - چرا که قائل اند به

۱. برخی از مفسران اهل سنت نیز به این جواب تمایل نشان می‌دهند: «... فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أزال عنها ما فیها من الحرّ والإحراق وأبقى ما فیها من الإضاءة والإشراق» (نوی جاوی، ۱۴۱۷: ۵۵/۲)؛ «... ویرودتها حدث بنزع الله عنها طبعها من الحرّ والإحراق، بعد أن احترق الحبل الذی ربط به إبراهیم فقط وبقیة إضاءة النار وإشراقها واشتعالها كما كانت، والله علی کلّ شیء قدير» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۵۹۶/۲).

اینکه «لیس فی الدار غیره دیار» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۲؛ ر.ک: جامی، ۱۳۵۸: ۱۸۴)، می‌گویند که این آتش، آتش عشق است که در جان خلیل الرحمن تعبیه شده تا غیر حق تعالی را از جان و روح او بسوزاند، در نتیجه، نفس آن عاشق حق، از تمام آفات و اغیار صافی شده و برد و سلام گردد و شاید به همین خاطر است که بعضی در عرفان عملی بعد از مرحله حق‌الیقین قائل به مرحله بردالیقین هستند.^۱

بررسی این جواب

نخست اینکه این نحوه جواب‌های عرفانی برای حل اشکال یادشده، نه تنها راهگشا نیست، بلکه بر مشکلات آن نیز می‌افزاید؛ زیرا این گونه تفسیرهای عرفانی، اگرچه در جای خود قابل بررسی و توجه است، لکن بیشتر شبیه تاویل است تا تفسیر. لذا خود ایشان نیز در گفتن تاویل به این گونه تفاسیر ابایی ندارند، همان طور که در تأویلات عبدالرزاق کاشانی به آن تصریح شده است. البته شاید بتوان طبق مبانی عرفان، برای تفسیری عرفانی که تنها به صورت احتمال مطرح شده و منافاتی با ظهور آیات ندارد، محملی درست باز نمود، لکن بحث مفصل آن را باید در محل خودش پی‌جویی کرد.

دوم اینکه اگر هم این گونه تفسیر و تاویل عرفانی را به طور کامل قبول نماییم، باز هم این گونه جواب، ربطی به اشکال و حل آن ندارد و تنها تبیین و تاویل عرفانی از آیه شریفه است؛ چرا که اشکال، مربوط به عدم جدایی ذاتی (حرارت) از ذات (آتش) می‌باشد. پس باز هم خروج تخصصی از محل بحث دارد.

۱. «... حرقوه أی: اترکوه یحترق بنار العشق الی أتم أوقدتموها أولاً یالقاء الحقائق والمعارف إلیه الی هی حطب تلك النار عند رؤیته ملکوت السماوات والأرض یاراءة الله إیاه... ﴿يَأْتَاكَ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا﴾ بالوصول حال الفناء، فإن لذة الوصول تفید الروح الكامل والسلامة عن نقص الحدثان وآفة النقصان والإمكان فی عین نار العشق...» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۸۱/۲)؛ «... ﴿يَأْتَاكَ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ﴾ لکونه من أهل برد الیقین وهذا بخلاف أحوال الظانین بالله ظنّ السوء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۴)؛ «... فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ لِلْعَبْدِ السَّلَامَةَ، فَالنَّارُ وَالْبَرْدُ عِنْدَهُ سَيَّانٌ... وَلَمَّا سَلِمَ قَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ بِكُلِّ وَجْهِ فِي الْاِسْتِنصَارِ وَالِاسْتِعَانَةِ وَسَلَمَ مِنْ طَلَبِ شَيْءٍ بِكُلِّ وَجْهِ، تَعَرَّضَ لَهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْهَوَاءِ وَقَدْ رَمَى مِنَ الْمُنْجِنِيقِ وَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ حَاجَةٍ؟ فَقَالَ: أَمَّا إِلَيْكَ فَلَا، فَجَعَلَ اللَّهُ النَّارَ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا؛ إِذْ لَمَّا كَانَ سَلِيمَ الْقَلْبِ مِنَ الْأَغْيَارِ، وَجَدَ سَلَامَةَ النَّفْسِ مِنَ الْبَلَايَا وَالْأَعْلَالِ» (قشیری نیشابوری شافعی، ۱۴۲۰: ۲۹۷/۲)؛ «اهل معرفت... گفتند: این آتشی است در جان خلیل تعبیه بوده...» (مبیدی، ۱۳۶۸: ۷۴/۱).

۸. دیدگاه هشتم (انقلاب ماهیت آتش به گل و سبزه)

برخی دیگر نیز بیان نموده‌اند:

قلب ماهیت شد؛ آتش به گل و ریاحین و سبزه مبدل شد، چنانچه خاک و گیاه، نطفه ثمّ علقه ثمّ مضقه ثمّ عظم و لحم ثمّ خلق آخر، و خداوند قادر است، آب را هوا می‌کند، از خاک نباتات می‌رویاند الی غیر ذلک (طیب، ۱۳۷۸: ۲۰۸/۹).

برخی هم مثال به انقلاب ماهیت در عالم طبیعت زده‌اند؛ مثل تبدیل سگ به نمک‌زار (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۸۹/۱۲).

بررسی این جواب

این جواب نیز قابل خدشه است؛ چرا که علاوه بر محال بودن انقلاب که در محل خود ثابت شده است (ر.ک: شیرازی، بی‌تا: ۶۴۱)، مثال‌هایی که زده‌اند نیز مربوط به قلب ماهیت نیست، بلکه رابطه خاک، گیاه، نطفه و علقه الی آخر، رابطه‌ای طولی است که هر مرتبه بالاتر، کمالات مرتبه پایین‌تر را داراست و صورتی بر روی صورتی است، در حالی که در مانحن‌فیه، ذاتی از ذات نفی شده است.

مثال‌های مفسر دیگر نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا در آن، خلط بین انقلاب عقلی و انقلاب فقهی شده است. انقلاب عقلی یعنی یک ماهیت بی‌آنکه تغییری در آن رخ دهد و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، شیء و ماهیت دیگری گردد، این انقلاب محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است (شیروانی، ۱۳۸۷: ۲۹). در حالی که انقلاب فقهی که یکی از مطهرات است، حقیقت یک شیء به خودی خود، عوض نمی‌شود و تنها برخی عوارض آن تغییر می‌کند، آن هم به سبب برخی عوامل، مانند شرابی که به واسطه ریختن چیزی مانند نمک یا سرکه در آن، تبدیل به سرکه می‌شود (وحیدی، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

جواب برگزیده

بنا بر نظر ادقّ و قول اهل تحقیق، این آیه شریفه تخصصاً از دایره شمول اشکال خارج است؛ چرا که حرارت نسبت به آتش، ذاتی نبوده، بلکه عرضی لازم وجود خارجی آتش است (شهابی، ۱۳۸۲: ۱۰۶؛ مهدوی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

دلیل آن هم این است که یکی از شرایط ذاتی هر شیء، محال بودن انفکاک آن از

ذات است، چه در ذهن و چه در عین؛ به این معنا که ذاتی را نه در خارج و نه در عقل، نمی‌توان از ذات جدا کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱/۱؛ شهایی، ۱۳۸۲: ۸۳) و حال آنکه حرارت، در ذهن از آتش جدا می‌شود، در نتیجه حرارت، ذاتی نخواهد بود و جزء لوازم آتش به حساب می‌آید و تفکیک لوازم از ملزوماتش در تقدیرات الهی ممتنع نیست، همان‌طور که اکثر خوارق عادات و بلکه همه آن‌ها از همین گونه‌اند (خواجه‌ی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). به علاوه، آیه شریفه نیز ظهور در عدم ذاتی بودن حرارت برای آتش دارد؛ زیرا خطاب حق تعالی به خود آتش است، به این معنا که: «ای آتش، تو در حالی که آتش هستی، بر ولی و خلیل من، برد و سلام باش»، نه اینکه بفرماید: آتش، نباش و نابود شو.

دوم اینکه در صورت ذاتی بودن هم می‌تواند از قبیل صورت نوعیه اخیر، مثل ملکات انسان باشد که اختیاری بوده و قابل تغییر و تبدیل است. اگرچه برخی هم گفته‌اند که ذاتی در اینجا در مقابل اتفاقی است، نه عرضی، یعنی چیزی که مقتضای شیء است (ملکیان، ۱۳۸۸: ۱۴۳/۱).

سوم و مهم‌ترین جواب اینکه بر اساس جهان‌بینی الهی و توحید افعالی، چه حرارت ذاتی آتش باشد و چه نباشد، حق تعالی می‌تواند اذن در تأثیر ندهد. در این نگاه بلند و دقیق اسلامی که دلایل متعدد قرآنی و روایی آن آورده خواهد شد، ما شاهدیم که مؤثر و موجد حقیقی، تنها خدای تعالی می‌باشد و بس. هر فعلی که در عالم حادث و موجود می‌شود، به اذن و اراده و مشیت الهی است؛ اگر او اذن بدهد، تأثیر خواهد کرد وگرنه هیچ تأثیری نمی‌کند. شیئی که هیچ‌گونه استقلال ندارد و لحظه به لحظه از مبدأ فیاض علی‌الاطلاق به آن افاضه هستی و وجود می‌شود، به طریق اولی در فعل و تأثیر فعل خود هم نیاز به افاضه و اذن الهی دارد. آیات و روایات متعددی دلالت بر این مطلب اساسی می‌نماید:

آیات شریفه‌ای که دلالت بر اذن در تحقق و تأثیر افعال می‌نماید، مانند: ﴿...وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (بقره/۱۰۲) که ضرر رساندن را هم متوقف بر اذن الهی دانسته است، و مانند فرمایش حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام: ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۴۹) که افعال و معجزات خود را به اذن الهی منوط و مشروط

می‌سازد (نیز برای دیدن آیاتی که دلالت بر مشروط بودن همه افعال و تأثیر و تأثرات به اذن الهی می‌نماید، ر.ک: مائده / ۱۱۰؛ بقره / ۲۴۹، ۲۵۱ و ۲۵۵؛ آل عمران / ۱۴۵-۱۴۶؛ نساء / ۶۴؛ مائده / ۱۶؛ انفال / ۶۶؛ یونس / ۳، ۵۹ و ۱۰۰؛ طه / ۱۰۹؛ حج / ۶۵؛ نور / ۳۶؛ احزاب / ۴۶).

برخی آیات دیگر، هر اراده و خواستی را مشروط به اراده و خواست الهی می‌داند، مانند: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (انسان / ۳۰؛ تکویر / ۲۹).

در برخی آیات شریفه هم آمده که خداوند متعال هر چه اراده کند، انجام می‌دهد (به طور مطلق)، مانند: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره / ۲۵۳).

برخی دیگر از آیات نیز حق تعالی را مالک مطلق آسمان‌ها و زمین دانسته که اگر اراده در آن نماید، تحقق پذیرد و کسی توان منع از آن را ندارد، مانند: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده / ۱۷).

برخی آیات دیگر، حق تعالی را بر هر چیزی قادر، و اراده او را به طور مطلق در هر شیئی نافذ و جاری می‌داند. مانند: ﴿وَإِنْ يَسْأَلَنَّ اللَّهُ بَصُرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَسْأَلَنَّ بَحِيرًا فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (انعام / ۱۷؛ نیز ر.ک: یونس / ۱۰۷؛ فاطر / ۲؛ همچنین برای آگاهی از برخی آیات که دلالت بر اذن، اراده و مشیت مطلق الهی در ملک خود می‌نمایند، ر.ک: رعد / ۱۱؛ نحل / ۴۰؛ حج / ۱۴؛ احزاب / ۱۷؛ یس / ۲۳ و ۸۲؛ زمر / ۳۶؛ فتح / ۱۱؛ حشر / ۵؛ مدثر / ۳۱).

اما برخی روایات که دلالت بر معنای مورد نظر (منوط بودن اشیا و افعال به اذن الهی) می‌نمایند، مانند روایتی که اخذ و ترک را تنها به اذن الهی می‌داند:

محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد بن عیسی عن إبراهیم بن عمر الیمانی عن أبی عبد الله ع قال: إن الله خلق الخلق، فعلم ما هم صائرُونَ إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبیل إلى تركه ولا يكونون آخذین ولا تاركین إلا بإذن الله تعالى، (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱).

نیز روایتی که تمام افعال را (اعم از خیر و شر) منوط به مشیت و اراده الهی می‌داند: علی بن إبراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن حفص بن قرط عن أبی عبد الله ع قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أن الله يأمر بالسوء والفسحاء فقد كذب على الله ومن زعم أن الخیر والشرّ بغير مشیئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أن

المعاصی بغير قوّة الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله أدخله الله النار (همان).

و روایتی که توانایی و قدرت انبیاء علیهم السلام در افعال خارق العاده را به اذن الهی می داند:
 عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن علی بن الحکم عن مثنی الحنّاط عن أبی بصیر، قال: دخلت على أبی جعفر علیه السلام، فقلت له: أتم ورتة رسول الله صلی الله علیه و آله؟ قال: نعم. قلت: رسول الله صلی الله علیه و آله وارث الأنبياء، علم كل ما علموا؟ قال لي: نعم. قلت: فأنتم تقدرون على أن تُحيوا الموتى وتُبرءوا الأكمه والأبرص؟ قال: نعم، بإذن الله. ثم قال لي: اذن مني يا أبا محمد. فدنوت منه، فمسح على وجهي وعلى عيني، فأبصرتُ الشمس والسماء والأرض والبيوت وكل شيء في البلد. ثم قال لي: أتحب أن تكون هكذا ولك ما للناس عليك ما عليهم يوم القيامة أو تعود كما كنت ولك الجنة خالصاً؟ قلت: أعود كما كنتُ. فمسح على عيني، فعدت كما كنتُ. قال: فحدّث ابن أبي عمير بهذا، فقال: أشهد أنّ هذا حقّ كما أنّ النهار حقّ (همان: ۴۷۰/۱).

و روایاتی که با صراحت بیشتر، توانایی و تأثیر هر فعلی از هر موجودی بر روی زمین را مشروط به اذن الهی می دانند:

- ... عن أبی عبد الله علیه السلام قال: كان قبر غلام علیّ يحبّ عليّاً علیه السلام حبّاً شديداً، فإذا خرج عليّاً علیه السلام خرج على أثره بالسيف، فرآه ذات ليلة، فقال: يا قبر، ما لك؟ فقال: جئت لأمشي خلفك يا أمير المؤمنين. قال: ويحك! أ من أهل السماء تحرسني أو من أهل الأرض؟ فقال: لا، بل من أهل الأرض. فقال: إنّ أهل الأرض لا يستطيعون لي شيئاً إلا بإذن الله من السماء. فارجع فرجع (همان: ۵۹/۲).

- ... عن محمد بن الفضيل، قال: كتبت إلى أبی جعفر الثاني علیه السلام، أسأله أن يعلمني دعاءً. فكتب إليّ: تقول إذا أصبحت وأمسيت: الله الله الله ربّي الرحمن الرحيم لا أشرك به شيئاً. وإن زدّت على ذلك فهو خير. ثمّ تدعو بما بدا لك في حاجتك، فهو لكلّ شيء بإذن الله تعالى يفعل الله ما يشاء (همان).

و روایتی از الدر المنثور در ذیل قول خداوند تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يَشَاءُ﴾ که مشیت و ارادة الهی را در همه جا نافذ می داند:

أخرج ابن أبي حاتم و اللالكائي في السنّة و الخلعی في فوائده، عن علیّ: أنّه قيل له: إنّ هاهنا رجلاً يتكلم في المشيئة، فقال له علیّ: يا عبد الله خلقك الله لما يشاء أو لما شئت؟ قال: بل لما يشاء. قال: فيمريضك إذا شاء أو إذا شئت؟ قال: بل إذا شاء. قال: فيشفيك إذا شاء أو إذا شئت؟ قال بل إذا شاء. قال فيدخلك الجنة حيث شاء أو حيث

شئت؟ قال: بل حيث شاء. قال: والله لو قلت غير ذلك، لضربتُ الذي فيه عينك بالسيف (سيوطی، ۱۴۰۴: ۳۴۸/۴).

آری، همهٔ عالم ملک او و به دست قدرت اوست و همهٔ اشیا از جهت حدوث و بقا، به اذن و ارادهٔ او وابسته‌اند و هیچ مانعی توانایی منع از ارادهٔ حق تعالی را ندارد. مسئلهٔ ارادهٔ الهی و اذن در تأثیر افعال، در همهٔ عالم جاری و نافذ است و حدّ و مانعی برای آن متصور نیست. همهٔ عالم امکان، ملک حقیقی اوست؛ به این معنا که حق تعالی تکویناً مالک عالم بوده و تنها اوست که مستقلاً می‌تواند در ملک خودش تصرف کند و مانع تأثیر شود یا اذن در تأثیر دهد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۳/۱۵).

نتیجه‌گیری

بعد از بیان تفصیلی اکثر اقوال مفسران شیعه و برخی از اهل سنت و ارائهٔ دیدگاه برگزیده نتایج زیر حاصل شد:

۱. اشکال توهّم شده دربارهٔ آیهٔ شریفه، تخصصاً و موضوعاً از محل بحث خارج است؛ زیرا که قول اهل تحقیق، عدم ذاتی بودن حرارت برای آتش می‌باشد.
۲. در صورت ذاتی بودن هم می‌تواند از قبیل ملکات انسان که جزء حقیقت انسان شده، ولکن قابل رفع و زوال هست، باشد.
۳. مسئلهٔ مهمی که در دیدگاه برگزیده با توضیح بیشتری بیان شد و متأسفانه مورد کم‌توجهی اکثر مفسران بود، مسئلهٔ اذن و ارادهٔ الهی در همهٔ شئون عالم بود. بر اساس صریح آیات قرآن و روایات متعدد، اذن و ارادهٔ الهی شرط تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر شیئی از اشیا عالم می‌باشد؛ خواه آن شیء ذاتی باشد یا غیر ذاتی و عرضی. پس اشکال مطرح شده هم موضوعاً خارج است و هم حکماً.

۱. روایات دیگری مانند آنچه بیان شد، وارد شده است: «أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله و من زعم أنّ الخير و الشرّ بغير مشيئة الله، فقد أخرج الله من سلطانه» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۳/۱)؛ «ابن بابويه قال: حدّثنا جعفر بن محمّد بن مسرور عليه السلام قال: حدّثنا الحسين بن محمّد بن عامر عن عمّه عبد الله بن عامر عن الحسن بن محبوب عن مقاتل بن سليمان قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: لَمَّا صعد موسى عليه السلام الطور، فنادى رَبّه عزّ وجلّ قال: رَبّ أرنى خزائنك. قال: يا موسى إنّما خزائني إذا أردت شيئاً أن أقول له كن، فيكون» (حسينی بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۳۸/۳).

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق دکتر مصطفی غالب، چاپ دوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۹۷۸ م.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۵. جناب‌زادی (گنابادی)، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۷. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۸. خواجه‌یوبی، محمد اسماعیل، *رسالة تجسم الاعمال*، قم، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (ع)، ۱۳۸۳ ش.
۹. زحلی، وهبة بن مصطفی، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحكم فی المفتوح و المختتم*، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. شبر، سیدعبدالله بن محمدرضا، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. شهابی (مجتهد خراسانی)، محمود، رهبر خرد، قم، عصمت، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین محمود بن ضیاء‌الدین بن مسعود، *دره التاج لغره الدباج*، تهران، حکمت، بی‌تا.
۱۶. شیروانی، علی، *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمه*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. صادقی‌تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. همو، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌یوبی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۷۲ ق.
۲۱. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی‌طالب، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۲۴. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. قشیری نیشابوری شافعی، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن بن عبد الملک، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. کاشانی، ملا فتح الله بن شکر الله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ دوم، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۴۴ ش.
۲۹. همو، *زبدة التفاسیر*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۷۹ ش.
۳۳. ملکیان، محمد باقر و جمعی از نویسندگان، *گنجینه معرفت ۱*، مجموعه مقالات منطقی و فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. مهدوی، مجید، *زینة الناظر در شرح مشکلات منطقی علامه مظفر*، بی جا، گلستان ادب، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. مبینی، رشید الدین ابوالفضل احمد بن سعد، *خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید؛ به فارسی از کشف الاسرار ده جلدی اثر خواجه عبدالله انصاری*، نگارش حبیب الله آموزگار، چاپ ششم، تهران، اقبال، ۱۳۶۸ ش.
۳۶. نجفی خمینی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۳۷. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. وحیدی، محمد، *درآمدی بر فقه اسلامی: ضوابط احکام ۱*، قم، عصمت، ۱۳۸۱ ش.