

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

صغری رادان^۱

سید حاتم مهدوی نور^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸، صفحه ۶۷ تا ۸۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

پیمان الست و تفاسیر مختلف از آیه میثاق یعنی ۱۷۲ سوره اعراف در بسیاری از آثار ادبی و عرفانی اثرگذار بوده است و علاوه بر ایجاد زیبایی در این آثار موجب ارائه نظرات و دیدگاه‌های تأویلی از آیه میثاق شده است. این پژوهش به شیوه تحلیلی به بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا سید حیدر آملی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد تا قبل از ابن عربی تفسیر میثاق حول عهد با انسان قبل از تولد و یا خاص بنی اسرائیل است که بیشتر تحت تأثیر دانش زمانه است. با ظهور محی‌الدین ابن عربی مفاهیم عرفانی در تفسیر آیه میثاق اوج می‌گیرد. ابن عربی با عنوان «سرُّ الْقَدَر» که به عقیده وی، از با ارزش‌ترین دانش‌ها است و آملی در قرن هشتم با تعریف خاصی که از معرفت دارد، این آیه را به عرفان و کشف و شهود پیوند می‌زند. هر دو در تفسیر آیه، بر عالم استعداد و ذات فطری توحیدی بر اساس قابلیت‌هایشان تأکید کرده‌اند. نظریه فطرت همه انسان‌ها را بر اساس یک شایستگی و شناخت فطری یکسان دانسته‌اند که بر آن خلق شده‌اند؛ اما ابن عربی و سید حیدر آملی استعدادها و قابلیت‌ها را متنوع دانسته، کمال هر کسی را در رسیدن به همان قابلیت و استعداد ذاتی که بر اساس آن خلق شده است، تفسیر کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیه میثاق، ابن عربی، پیمان الست، توحید، سرُّ الْقَدَر، سید حیدر آملی، معرفت.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده

مسئول): soghraradan@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

hmahdavinoor@yahoo.com

درآمد

قرآن کتاب خداوند برای هدایت بشر است. از همان ابتدای نزول قرآن کریم مسلمانان به فهم قرآن اهتمام می‌ورزیدند و در طول زمان دانش جدیدی به نام تفسیر شکل گرفت و بعضی علما در تفسیر تبحر یافتند. سعی مفسران بر روشن کردن منظور خداوند و تبیین آن برای مردم بوده است. در قرآن کریم آیات با سطوح دشواری مختلف وجود دارد که خداوند از آن تعبیر به محکم و متشابه می‌کند. در فهم محکومات مفسران کم‌تر دچار اختلاف می‌شوند؛ لیکن در فهم متشابهات دچار اختلاف بوده‌اند. یکی از آیاتی که معرکه آرای مفسران است آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که به آیه الست یا ذر شناخته می‌شود. در این آیه از عهدی سخن گفته می‌شود که از همه یا بعضی از انسان‌ها گرفته شده است. فهم این آیه در انسان‌شناسی، جبر و اختیار و ... اهمیت دارد.

طرح مسأله

آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به آیه میثاق معروف است معرکه آرای مفسران بوده است. آیه مذکور بیان‌کننده عهد خداوند با بندگان خویش است. در این که این عهد چیست؟ چگونه عهد صورت گرفته است؟ موطن این عهد چیست؟ بین مفسران اختلاف است. عالم ذر و ماجرای اخذ میثاق از انسان‌ها از مسائل بحث‌انگیز است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است؛ رویکرد انسان به اصل خویش و بازگشت معرفتی به فطرت و یاد کرد عهد «الست» و بازشناسی و دوباره‌نگری به عالم «ذر»، افزون بر رهاورد علمی، نتایج دلپذیر عقلی نیز در پی دارد. در برخی روایات از میثاق به سرنوشت و تقدیر از پیش تعیین شده اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/ ۸، ۱۰، ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸/ ۱۳۵-۱۳۶).

هر مفسری بر اساس دانش زمانه و جهان‌بینی خود به تفسیر آن پرداخته است. متکلمان، فیلسوفان و عارفان تفسیرهای متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. ابن‌عربی با تدوین عرفان نظری جهان‌بینی عرفانی را در تفسیر آیات قرآن به‌کار برد و تحول معنایی در تفسیر آیه میثاق ایجاد کرد. در دیدگاه ابن‌عربی مسئله پیمان الست با عنوان «سُرُّ الْقَدَر» نمایان شده است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ۱/ ۳۰۲). ابن‌عربی در جای‌جای فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه از سر قدر سخن به میان آورده است و از این دیدگاه مفسران با دید عرفانی و بزرگان ادب فارسی و شاعران بزرگی چون مولانا از آموزه‌های ابن‌عربی بهره گرفته‌اند. همچنین سخن‌های بسیاری در بازتاب آیه الست در ادبیات، به‌ویژه قرن هشتم وجود دارد که نوعاً از دیدگاه ابن‌عربی نشأت می‌گیرد. در میان شیعیان نیز سید حیدر آملی با تعریف خاصی که از معرفت و ارتباط آن با آیه میثاق دارد، همچون ابن‌عربی تأثیرگذار در آیندگان بوده است. دیدگاه‌های ابن‌عربی بنیان‌گذار عرفان نظری و سید حیدر آملی از شارحان شیعی ابن

عربی به مسئله اخذ میثاق مهم است؛ زیرا این دو عارف بر عارفان بعد از خود تأثیر گذاشته‌اند. اما این که خود ابن عربی در تفسیر آیه الست دیدگاه ویژه‌ای داشته و ارتباط پیمان الست و سرالقدر معنادار باشد، مورد بررسی قرار نگرفته است. اگر چه پژوهشگران از «سرالقدر» بسیار سخن گفته‌اند؛ لیکن در تفسیر آیه میثاق به کلیات بسنده کرده‌اند.

با توجه به اهمیت آیه میثاق ضروری است تحول تاریخی در تفسیر پیمان الست بررسی شود و نتایج معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی آن تبیین شود.

در خصوص تفسیر آیه الست پژوهش‌های زیادی انجام شده است که ذکر همه آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد؛ اما برخی که رویکرد تاریخی دارند اهمیت بیشتری در این پژوهش پیدا می‌کند مانند: «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا» (غفوری نژاد و قراملکی، ۱۳۸۹ش) که دو دیدگاه زبان حکایی و نمادین را در طول تاریخ برداشت کرده است و اما در خصوص آرای ابن عربی و سید حیدر آملی دو پژوهش انجام شده است؛ در پژوهشی با عنوان «سرالقدر در نظر محی الدین ابن عربی» (طولمی، ۱۳۸۴ش) عالم الست از دیدگاه ابن عربی بررسی شده است. در پژوهش دیگر با عنوان «نظام معنا و معرفت از دیدگاه سید حیدر آملی» (شاه نظری و فرید پور، ۱۳۹۲ش) عالم الست از دیدگاه سید حیدر آملی بررسی شده است و در هر دو پژوهش نظرات مربوط به آیه میثاق بسیار گذرا ذکر شده است. بازتاب الست در قرون مختلف و در آثار بزرگان ادب و عرفان هم به کرات ذکر شده است؛ اما بررسی تطبیقی تفسیر این آیه در نظر این دو عارف کار نشده است.

تفسیر آیه الست تا پیش از ابن عربی

در ادامه تفسیر آیه الست از دیدگاه علمای شیعه و اهل سنت تا پیش از ابن عربی پرداخته می‌شود که در جدول زیر خلاصه شده است. در تفسیر آیه علاوه بر کتب تفسیری به کتب کلامی، اخلاقی و عرفانی هم رجوع شده است. تفاسیر به سه دسته روایی، عرفانی و کلامی تقسیم می‌شود. البته بعضی تفاسیر عرفانی روایی هستند که ذکر شده است.

ردیف	ردیف	قائل	نوع تفسیر	نظر
۱	۱	حسن بصری	عرفانی	عده‌ای در پاسخ خطاب بلی گفتند و عده‌ای دیگر بل لا (مکی ۱۳۸۴ق، ۹۴)
۲	۲	ابوحزمه ثمالی در تفسیر القرآن الکریم	روایی	اظهار نظر نکرده‌اند (ابوحزمه شمالی ۱۴۰۲ق).
۳	۲	تفسیر منسوب به امام صادق علیه‌السلام	عرفانی/روایی	اظهار نظر نکرده‌اند (امام جعفر صادق علیه‌السلام ۱۳۹۳).

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

ردیف	صفحه	قائل	منبع	نوع تفسیر	نظر
۴	۲	مقاتل بن سلیمان	زیدی	عرفانی/روایی	خارج کردن ذره‌های سفید و سیاه از پشت آدم و گرفتن پیمان و شهادت گرفتن ملانکه بر این پیمان (مقاتل بن سلیمان ۱۴۲۳ ق. ۲/ ۷۳)
۵	۳	تفسیرالتستری	شیعی	عرفانی	خارج کردن پیامبران از پشت آدم و خارج کردن نسل‌ها از صلب پیامبران و عهد از پیامبران برای ابلاغ امر و نهی‌های خداوند (تستری ۱۴۲۳ ق. ۶۸/۱) پیمان فطری (تستری، المعارضه و الرد علی الفرق ۱۹۸۰ م. ۱۱۲)
۶	۳	ابوسعید خراز	وهابی	عرفانی	اقرار همگانی با لفظ بلی و وفادار ماندن اولیاء به پیمان (خراز ۱۹۶۷ م. ۹۰)
۷	۳	جنید بغدادی	سنی	عرفانی	ذریه‌ها وقت خطاب به وجود حق موجود بودند (جنید بغدادی ۱۹۷۶ م. ۳۳).
۸	۳	تفسیر قمی (قمی) ۱۳۶۷، ۱/ ۲۴۷-۲۴۶	شیعی	روایی	اخذ پیمان از مردم به صورت معاینه بر ربوبیت خداوند، رسالت پیامبر خاتم و امامت علی و اولادش
۹	۴	عیاشی	شیعی	روایی	پذیرش نظریه ذره‌ای و اخذ میثاق از آنان نوشته‌شدن پیمان‌ها به وسیله قلم و به فرمان خداوند و بلعیدن آن توسط حجرالأسود و گواهی دادن استلام‌کنندگان آن (عیاشی ۱۳۸۰ ق. ۲/ ۳۷)
۱۰	۴	جصاص	وهابی	فقهی	احتمال نخست: پیمان با عقل و فطرت؛ احتمال دوم: پیمان از انبیاء (جصاص ۱۴۰۵ ق. ۴/ ۱۱)
۱۱	۴	نصرین محمد بن احمد سمرقندی	سنی	روایی	گرفتن بنی‌آدم از پشت حضرت آدم؛ خروج در بستر زمان انسان‌ها از پشت حضرت آدم تا قیامت و شهادت هر فرد بالغی بر وحدانیت خداوند (سمرقندی بی تا، ۱/ ۵۶۶).
۱۲	۴	شیخ مفید	شیعی	کلامی	انکار خروج ذرات از صلب آدم؛ اخذ پیمان از هر کسی که از پشت آدم بیرون می‌آید. ظهور انسان در طی زمان و پی بردن به ربوبیت خداوند با عقل (شیخ مفید ۱۴۲۴ ق. ۲۲۱-۲۲۶)
۱۳	۴	فرات الکوفی	شیعی	روایی	تکرار نظریات قبلی بدون جمع‌بندی (کوفی ۱۴۱۰ ق. ۱۴۹-۱۴۵)

ردیف	قلم	قائل	روش	نوع تفسیر	نظر
۱۴	۴	جامع البیان فی تفسیر القرآن (۷۵ / ۹)	روایتی		بیرون آوردن فرزندان آدم از اصلاّب پدرانشان و اقرار بر توحید و شهادت بعضی بر بعضی دیگر
۱۵	۴	قاضی عبدالجبار معتزلی	روایتی	کلامی	ظهور انسان در طی زمان و اقرار با عقل (قاضی عبدالجبار بی تا، ۳۰۲-۲۰۴)
۱۶	۵	غزالی	روایتی	عرفانی	انکار عالم ذر؛ زبان حال یا نوعی پیمان فطری دانستن آیه (غزالی بی تا، ۸۶-۸۷).
۱۷	۵	شیخ طوسی	روایتی	کلامی	از قول بلخی و رمادی و جبایی: ظهور انسان در طی زمان و اقرار از عقلا؛ احتمال دیگر: احضار و اقرار از بعضی (طوسی بی تا، ۲۶ / ۵)
۱۸	۵	سید مرتضی علم الهدی	روایتی	کلامی	آیه را دلیل بر فضل و برتری رسول خدا است (علم الهدی بی تا، ۸۷).
۱۹	۵	ابولیسیر محمد بزودی	روایتی	کلامی	اقرار از ذرات سفید و سیاه که ذرات سفید با رغبت و ذرات سیاه با کراهت بلی گفتند (بزودی ۱۳۸۳ق، ۲۱۱-۲۱۲).
۲۰	۶	رشید الدین میبدی	روایتی	عرفانی	عهد الست پیش از ورود آدم به بهشت اتفاق افتاده است (میبدی ۱۳۷۱، ۷۸۷ / ۱).
۲۱	۶	محمود زمخشری	روایتی	کلامی	تمثیل و تخیل دانستن خطاب و پاسخ (زمخشری ۱۴۰۷ ق، ۲ / ۱۶۷)
۲۲	۶	طبرسی	روایتی	کلامی	میتاق: نصب دلایل بر ربوبیت خداوند و مجهز ساختن بشر به قوه عقل (طبرسی ۱۳۷۷، ۱ / ۴۸۲)؛ احتمال دیگر: منظور طایفه‌ای از بنی آدم که خداوند از طریق پیامبران با آنان اتمام حجت کرده است (طبرسی ۱۳۷۲ش، ۴ / ۷۶۶).
۲۳	۶	ابوالفتح رازی	روایتی	کلامی	احتمال نخست: نصب دلایل بر ربوبیت خداوند و مجهز ساختن بشر به قوه عقل؛ احتمال دیگر: منظور طایفه‌ای از بنی آدم که خداوند از طریق پیامبران با آنان اتمام حجت کرده است (رازی ۱۴۰۸ق، ۸ / ۹-۸).

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

قرن تفسیر	مفسر	قائل	شماره	صفحه
قرن تفسیر	صالحی	ابن شهر آشوب	۶	۲۴
نظر	گروهی از انسان‌ها که پیامبر برای آن‌ها ارسال شده است (ابن شهر آشوب مازندرانی ۱۴۱۰ق، ۸/۱).			

تا قبل از ابن عربی تفسیر آیه الست مبتنی انسان‌شناسی خاصی بود. می‌توان تفاسیر را به سه دسته روایی و عرفانی و کلامی تقسیم کرد. از نظر نگارندگان تفسیر فلسفی آیات متأخر از ابن عربی و سید حیدر آملی است.

بعضی از تفاسیر روایی مانند تفسیر ابو حمزه ثمالی و تفسیر منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام در خصوص آیه ذر مطلبی بیان نکرده‌اند. شاید نخستین تفسیر روایی که به تفسیر آیه پرداخته است مقاتل بن سلیمان است. وی معتقد است خداوند ذره‌های سفید و سیاه از پشت آدم خارج کرد و از آنان پیمان گرفت و ملائکه را بر این پیمان شهادت گرفت. از نظر مقاتل روایی (معاینه) بین ذرات و خداوند روی داد (مقاتل بن سلیمان ۱۴۲۳ ق، ۲/۷۳). علی ابن ابراهیم قمی نیز نظریه ذره‌ای را می‌پذیرد و علاوه بر اقرار به ربوبیت، اقرار به نبوت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامت علی و فرزندانش علم‌السلام را اضافه می‌کند. علی‌الظاهر قمی شنیدن خطاب خداوند و پاسخ به آن را بر اساس رتبه انسان‌ها دارای تقدم و تأخر می‌داند. هر کس به خداوند نزدیک‌تر باشد زودتر خطاب را می‌شنود و پاسخ می‌دهد (قمی ۱۳۶۷، ۱/۲۴۶-۲۴۷). فرات کوفی هم مانند قمی میثاق الهی را ربوبیت خداوند، رسالت پیامبر خاتم و ولایت علی می‌داند و معتقد است که علی علیه‌السلام در آن عالم امیرالمؤمنین نامیده شده است (کوفی ۱۴۱۰ق، ۱۴۵-۱۴۹). عیاشی نیز همان نظریه ذره‌ای را می‌پذیرد و اضافه می‌کند که قلم به فرمان خداوند پیمان‌ها را یادداشت کرد و حجرالأسود آن را بلعید و هر کس آن سنگ را استلام کند آن عهد را به‌خاطر می‌آورد (عیاشی ۱۳۸۰ق، ۲/۳۷). تفاسیر روایی در قرن‌های بعدی نیز همان خط را دنبال می‌کنند. در جمع‌بندی از تفاسیر روایی می‌توان گفت: موطن عهد غیر از زندگی کنونی است و انسان‌ها همگی در آن موطن حضور داشته‌اند. شیعه و سنی بر اقرار بر ربوبیت خداوند وفاق دارند. تفاسیر شیعی اقرارهای دیگر نیز بدان افزوده‌اند. همچنین اخذ میثاق از طریق گفت و شنود است.

کسانی که نگرش عرفانی داشته‌اند با رویکرد دیگری به تفسیر آیه پرداخته‌اند. حسن بصری در پاسخ خطاب الهی مردم را دو دسته می‌کند. گروهی بلی گفتند و گروهی دیگر بل‌لا که از نظر صوت شبیه دسته اول است؛ اما از نظر معنا ضد آن (مکی ۱۳۸۴ق، ۹۴). تستری واقعه را خارج کردن

پیامبران از پشت آدم و خارج کردن انسان‌های دیگر از صلب پیامبران و عهد از پیامبران برای ابلاغ امر و نهی‌های خداوند می‌داند (تستری ۱۴۲۳ق، ۶۸/۱). تستری در جای دیگر آن را پیمان فطری دانسته است (تستری ۱۹۸۰م، ۱۱۲). ابوسعید خراز بر خلاف حسن بصری معتقد است همگان با لفظ بلی اقرار کردند؛ لیکن اولیاء بر آن پیمان وفادار ماندند (خراز ۱۹۶۷م، ۹۰). جنید بغدادی معتقد است ذریه‌ها وقت خطاب وجود مستقلی نداشتند؛ بلکه به وجود حق موجود بودند. خداوند در آن نشئه وحدانی واجد تمام خلائق بود (جنید بغدادی ۱۹۷۶م، ۳۳). این نظریه را شاید بتوان با نظریه علامه طباطبایی در علم حضوری قابل مقایسه دانست (مهدوی نور ۱۳۹۰ش). به نظر غزالی از اساس منکر عالم ذر می‌شود و آیه را زبان حال یا نوعی پیمان فطری می‌داند یعنی همه مردم با فطرت خود خداوند را می‌شناسند و به ربوبیت خداوند اقرار می‌کنند (غزالی بی‌تا، ۸۶/۱-۸۷). عهد الست پیش از ورود آدم به بهشت اتفاق افتاده است (میبدی ۱۳۷۱، ۷۸۷/۱). شالوده تفاسیر عرفانی آیه بر حضور انسان در عالمی پیش از این نشئه تأکید می‌کنند. می‌توان در بعضی تفاسیر عرفانی از آیه نگرش وحدت وجودی را مشاهده کرد که در آن مخاطب و مجیب یکی هستند. همچنین پیوند تجارب دینی یا عرفانی این جهانی با آن عهد را در بعضی متون یافت.

متکلمان هم به آیه الست یا ذر توجه نشان داده‌اند. شیخ طوسی از قول بلخی، رمادی و جبایی نقل کرده است که مراد آیه ظهور انسان در طی زمان و کامل ساختن عقل آنان و نشان دادن ادله ربوبیت خود و تنبیه بر آن به واسطه ارسال رسل و انزال کتب است. طوسی این قول را تلقی به قبول می‌کند؛ اما احتمال می‌دهد احضار و اقرار درباره عده خاصی باشد که خداوند عقول آن‌ها را کامل کرده است (طوسی بی‌تا، ۲۴-۲۶). سید مرتضی علم‌الهدی در موضعی آیه را دلیل بر فضل و برتری رسول خدا می‌داند؛ زیرا روح پیامبر نزدیک‌ترین ارواح به خداوند است و خطاب را زودتر از همه شنید و پاسخ بلی داد (علم‌الهدی بی‌تا، ۸۷). شیخ مفید اصل جریان خروج ذریه آدم به صورت ذرات را به استناد روایات می‌پذیرد؛ ولی استنطاق آنان از سوی خداوند و اقرار و پیمان را از اخبار تناسخی‌ها می‌داند که حق و باطل را با هم آمیخته‌اند. وی آیه میثاق را از باب مجاز می‌داند. خروج ذریه را به ظهور انسان در طی زمان و پی‌بردن به ربوبیت خداوند با عقل تفسیر می‌کند (شیخ مفید ۱۴۲۴ق، ۲۲۱-۲۲۶). قاضی عبدالجبار معتزلی تفسیر جبایی را می‌پذیرد (قاضی عبدالجبار بدون تاریخ، ۳۰۲-۳۰۴). بزوددی متکلم حنفی مذهب آیه را مطابق احادیث وارده از اهل سنت تفسیر می‌کند و اعتقاد دارد از ذرات سیاه و سفید اقرار گرفته شده است و این نظر را به عامه اهل سنت و جماعت نسبت می‌دهد (بزوددی ۱۳۸۳ق، ۲۱۱-۲۱۲). زمخشری که گرایش کلامی معتزلی داشت احادیث عالم ذر را رها کرده، خطاب و پاسخ را تمثیل و تخیل می‌داند (زمخشری ۱۴۰۷ق، ۲/

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

۱۷۶). امین‌الاسلام طبرسی مفسر شیعی هم عصر زمخشری میثاق را نصب دلایل بر ربوبیت خداوند و مجهز ساختن بشر به قوه عقل تفسیر کرده است (طبرسی ۱۳۷۷، ۱/ ۴۸۲). وی در جای دیگر احتمال می‌دهد منظور آیه طایفه‌ای از بشر باشد که خداوند از طریق پیامبران با آنان اتمام حجت کرده است (طبرسی ۱۳۷۲ش، ۴/ ۷۶۶). ابوالفتح رازی نیز دو احتمال مذکور را داده است (رازی ۱۴۰۸ق، ۸/ ۸-۹). ابن شهر آشوب نیز مخاطب آیه را گروهی از انسان‌ها که پیامبر برای آن‌ها ارسال شده است می‌داند (ابن شهر آشوب مازندرانی ۱۴۱۰ق، ۸/ ۱). در جمع‌بندی دیدگاه متکلمان می‌توان گفت که دو دیدگاه عمده در بین آنان وجود دارد:

۱. ظاهرگرایی که بر روایات عالم ذر پافشاری می‌کند و به خلقت پیش از نشئه کنونی انسان

قائل هستند.

۲. عقل‌گرایی که موطن میثاق را عالم کنونی می‌داند.

تحول معنایی در تفسیر آیه الست با ظهور ابن عربی

محبی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن عربی طائی حاتمی معروف به محبی‌الدین ابن عربی، شیخ اکبر، سلطان‌العارفین و کبریت احمر در سال ۵۶۰ هجری در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پدرش علی بن محمد از عالمان فقه و حدیث و تصوف بود و جدش نیز یکی از قضات اندلس بود. او قرآن، حدیث، فقه، لغت، ادبیات و تصوف را نزد عالمان عصر آموخت و با ابن رشد فیلسوف اندلسی دیدار کرد. عالی‌ترین دانش‌نامه ابن عربی، کتب «فتوحات مکیه» و «فصوص‌الحکم» است. بزرگان بسیاری در وصف وی سخن گفته‌اند. از جمله: حسن‌زاده آملی، فصوص و فتوحات را از کرامات خاص ابن عربی دانسته است (بدیعی، ۱۳۸۴ش، ۲۱۵). جوادی آملی، ابن عربی را در بین معاریف اهل عرفان بی‌همتا و در عمودین زمان خویش (از گذشته تا کنون) بی‌نظیر می‌داند و معتقد است بسیاری از مبانی حکمت متعالیه و امدار عرفانی است که ابن عربی پایه‌گذار نامدار آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶ش). مرتضی مطهری معتقد است ابن عربی مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی است که عرفان را به صورت یک علم مضبوط در آورد و پس از او هر کس در عرفان آمده تحت تأثیر شدید او بوده است (مطهری، ۱۳۹۴ش، ۵/ ۱۵۰).

آن چه که در دستگاه عرفانی ابن عربی، با عنوان «سرُّ الْقَدَر» تجلی کرده است و آن را از والاترین دانش‌ها می‌داند و معتقد است جز کسی که خداوند او را به معرفت کامل مختص کرده باشد، آن را نمی‌داند (قیصری، ۱۳۷۵ش، ۱/ ۳۰۲) را باید در نظام هستی‌شناختی که ابن عربی ارائه می‌کند شناخت. از نظر ابن عربی و پیروانش وجود تنها حضرت حق است و قیصری در شرحی که بر فصوص‌الحکم ابن عربی می‌نویسد در فصلی با عنوان «الوجود هو الحق» به بررسی این موضوع

می‌پردازد. این وجود تجلی‌های مختلف دارد که عالم اسماء و صفات و عالم اعیان ثابت و عالم خلق ظهور می‌کند. اسم از نظر عرفان اعتبار ذات با صفتی از صفات است و اعیان ثابت و صور اسمای الهی و از لوازم آن هستند و حقایق ممکنات و اشیای عالم در علم حق تعالی هستند (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ۳۴ / ۱).

خداوند به ذات، صفات و اسمای خود به توسط ذات خود علم دارد. همچنین خداوند اعیان ثابت را که صورت‌های این اسماء هستند، با علم ذاتی خود می‌شناسد. پس علم خداوند نسبت به اعیان ثابت علمی است که از صور اسماء و ماهیات و استعدادهای آن‌ها به او می‌رسد. بدین قرار در این شأن از شئون هستی، علم خدا از این جهت تابع معلوم است. حاصل اینکه اگر «عین» یک انسان در حال ثبوتش - یعنی در آن حال که در حضرت علمی خداوند نسبت به وجود عینی و خارجی به عدم متصف بود - مؤمن باشد، آن انسان در وجود خارجی و عینی هم مؤمن خواهد بود و اگر کسی در عالم اعیان ثابت کافر، گناهکار یا منافق بوده باشد، در وجود عینی نیز به همان صفت ظهور می‌یابد. پس خداوند با افراد انسانی متناسب با آنچه در عالم اعیان ثابت اقتضا و استعداد داشتند، معامله می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ۱ / ۲۹۶-۲۹۷).

عارفان مسلمان بر اساس آنچه که اعیان ثابت خوانده می‌شود، معتقدند سرّ و ریشه همه تقدیرهای جهان، در عین ثابت هر شیئی نهفته است؛ بنابراین، استعداد ذاتی اعیان ثابت و اقتضات ذاتی آن‌ها، سرّ القدر همه قدرهای عالم هستند. سر این قدر، همان اعیان ثابت و اقتضات آن است؛ آنچه در این عالم رخ می‌دهد، بنا بر اقتضات ذاتی است که در اعیان ثابت به طور ازلی ثابت بوده است. بنابراین، قدر اموری است که بر اشیای خارجی، بنا بر اقتضای عین ثابتشان می‌گذرد. به همین دلیل، اعیان ثابت را «سرّ القدر» خوانند. در نظر ابن عربی «سر قدر» از جمله حقایقی است که از شدت ظهور، پنهان است؛ زیرا هر صاحب بصیرتی مشاهده می‌کند که اشیای صادر از حق تعالی در هر آنی به حسب استعدادها و قابلیت‌هایشان ایجاد می‌شوند و چون سر قدر را نسبتی با ذات حق است اجل از آن است که معلوم همگان باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶ م، ۴۰، ۴۰۵). سر قدر آن است که هر یک از اعیان ثابت در وجود از نظر ذات و صفت و فعل به مقدار قابلیت و استعداد ذاتی اش ظهور می‌کند (همان، ۴۱).

ابن عربی اگر چه در تفسیر آیه الست چیزی نگفته است؛ اما در مواضع گوناگون وقتی سخن از عهد خدا با بندگان و پیامبران و جبل الله سخن به میان می‌آید آن را به آیه میثاق ارتباط می‌دهد و دیدگاه تفسیری خود را بیان می‌کند. ارتباط دیدگاه ابن عربی در خصوص پیمان الست در پنج آیه به شرح زیر آمده است:

۱. **وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً** (آل عمران، ۱۰۳): در تفسیر آن می‌گوید: یعنی بعهده در کلام خداوند یعنی **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**. حبل الله را همان عهد خداوند در آیه الست دانسته، بیان می‌کند که اجتماع مردم در آنجا بر ذات الهی و توحید اتفاق داشته، تفرقه‌ای نبوده است؛ چیزی که آن‌ها را از این عهد و توحید و یک‌دست بودنشان جدا کرده است، پیروی از هواهای نفسانی و دور شدن از آن ذات توحیدی بوده است (ابن عربی، ۱۳۵۷ش، ۱/ ۱۱۶).

۲. **الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ** (بقره، ۲۷): آیه را اشاره به آیه مبارکه **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى** (اعراف، ۱۷۲) دانسته، در ادامه روایتی را که خروج ذریه آدم در هیأت ذر را ذکر می‌کند که یدالله همان عقل پاک است و آدم همان نفس ناطقه کل است که قلب عالم است و خداوند پشت آدم را مسح نمود، پس عقل در نفس ناطقه تأثیر کرد. آن‌گاه خداوند نفس او را با اتصال روحانی، روشنایی داد و ذریه او را از خود او (آدم) اخراج کرد؛ این اخراج با ایجاد کردن نفس‌های جزئی شخصی صورت گرفت؛ نفس‌های جزئی در آن نفس ناطقه بالقوه بودند و خداوند با اخراج آن‌ها از نفس ناطقه، آن‌ها را به فعل نشانند و خداوند با هر یک از این نفس‌های جزئی بنا بر فرمایشش **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** عهدی بست. آن‌گاه خداوند علم توحید را در ذات وی نهاد. آن‌گاه دلایل توحید را در عقل‌های آنان پابرجا کرد و لزوم آن علم را و لوازم ذاتی آن را برای آن‌ها به ودیعه نهاد. به طوری که وقتی از صفات نفسانی و بلایای جسمانی مجرد شدند؛ برای آن‌ها، آن علم آشکار شد و به بهترین شکل برایشان روشن شد. پس آن نفس‌های جزئی شهادت دادند و پاسخ خداوند را بدین ترتیب دادند که «بلی» و به طور ذاتی تک تک نفس‌های ناطقه، این عهد را پذیرفتند. اما نقض آن عهد الهی با غرق شدن این نفس‌های جزئی در لذت‌ها و خوشی‌های بدنی و بلایای طبیعی و پرستش آن‌ها از هوای نفس و شهوت‌هایشان همراه است. به طوری که این هواپرستی و شهوت‌پروری آن‌ها را از یگانگی خداوند و پرستش او دور کرد و دست آن‌ها را از رسیدن به آنچه که خداوند امر نموده بود، قطع ساخت. آن‌ها از اتصال به روح پاک الهی و مبادی عالی و ارواح آسمانی روی برگردانده، اعراض نمودند. این مبادی عالی همان ملاً اعلی است و ساکنان ملکوت کسانی هستند که در ذات و صفاتشان شبیه و همسان آن‌ها می‌شوند. اصل در این است که یکایک انسان‌ها به این درجه برسند؛ اما آن‌ها به عالم سفلی توجه می‌کنند و به ماهیات تاریک دنیا عشق می‌ورزند و همچنین به امور رذیلا نه نفسانی و فانی علاقه نشان می‌دهند و عهد خود را با خدا فراموش و نقض عهد می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۵۷ش، ۱/ ۲۴).

۳. **وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ** (احزاب، ۷) ابن عربی معتقد است خداوند از همه آدمیان میثاق گرفت ولی از پنج تن یادشده در آیه یعنی پیامبر اکرم و حضرات نوح و ابراهیم و موسی و

عیسی علیهم السلام میثاق غلیظتری گرفت؛ چرا که آن‌ها از جهت رتبه بالاتر از دیگران بودند و فطرتشان با توجه به انجام تبلیغ دین و هدایت مردم در کمال توحیدی قویتر بود. به همین دلیل در این آیه به «میثاق غلیظ» از آن یاد شده است؛ میثاقی که شایسته این افراد بود و فقط به ایشان اختصاص داشت. در این آیه خداوند پیامبر ما را بر سایر پیامبران، بیشتر تخصیص داده و بر ۴ تن دیگر شرافت و برتری داده است. پس طبق آیه ۱۷۲ سوره اعراف میثاق گرفته شد و روز قیامت از آنان سؤال می‌شود و راستگویان کسانی هستند که عهد اول و میثاق فطری خویش را تصدیق کرده‌اند و اذعان می‌کنند که با هدایت انبیاء و استعداد وجودی خویش توانستند به کمال الهی دست یابند (ابن عربی، ۱۳۵۷ش، ۲/ ۱۵۲).

۴. **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ** (احزاب، ۲۳): این عربی معتقد است از مؤمنان کسانی هستند که به پیمانی که با خدا بسته بودند وفا کردند. برخی بر سر پیمان خویش جان باختند و برخی چشم به راهند و به هیچ وجه پیمان خود را دگرگون نکرده‌اند. از میان مؤمنان کسانی هستند که قدر و منزلت آن‌ها به خاطر صداقتشان و تصدیق عهد اولشان بالا است؛ آن‌هایی که اعتراف می‌کنند به عهد اولیه‌ای که با خدا بستند و این عهد را با نیروی یقینی و بدون هیچ تزلزل به هنگام حضور در مقابل صف‌های دشمن حفظ می‌کنند و با وجود کثرت و فراوانی دشمنان از توحید و یگانه‌پرستی و شهود تجلیات افعال الهی کناره‌گیری نمی‌کنند و در شک و تردید واقع نمی‌شوند و به گونه‌ای نیستند که از سطوت و شکوت و عظمت آن دشمنان به ترس آیند و زیر عهدشان با خدا بزنند. پس این افراد به عهد خود وفادار می‌مانند و به کمال فطرت خود دست می‌یابند. در سیر و سلویشان به طرف حق مصمم هستند. عزم و اراده و تصمیم خود را با بلاای خلت و ارتکاب به گناهایی که مخالف با فطرتشان است ضعیف نمی‌کنند و مخدوش نمی‌سازند. این گونه نیستند که دروغ‌گویان به عهد الست باشند و خداوند هم این تصدیق‌کنندگان عهد الست را که راستگویان هستند را به واسطه راستگویی‌شان پاداش بهشت می‌دهد. اما یک عده از آدمیان هم هستند که مذبذب و دمدمی مزاجند؛ یعنی گاهی مؤمنین را همراهی و موافقت می‌کنند به واسطه نور فطرتی که درون یکایک مؤمنین است و به سوی خدا گرایش پیدا می‌کنند و گاهی نیز کافران را همراهی می‌کنند؛ به سبب پیدایش بلاای خلت، مصائب و مشکلات ایمانمان را از دست می‌دهند و به شهوت‌ها و لذت‌ها روی می‌آورند. این افراد دمدمی نه مؤمنند و نه کافر. پس نفسشان به صورت هیئت‌های تاریکی در می‌آید که اگر این حالات شهوانی در آن‌ها محکم شود، بدا به حالشان و اگر نه پس از انجام اعمال شهوانی توبه می‌کنند. از آنجا که خداوند غفور و آمرزنده است با صفت رحیمیت خود

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

بر هیئت‌های آن‌ها نور الهی می‌بخشد و آن‌ها را نورانی می‌کند و به آن‌ها در حد امکانشان کمال می‌بخشد و نفس‌شان به خوبی تعین می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۵۷ش، ۲/۱۵۳).

۵. و مَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (حدید، ۸): در معنای این آیه، می‌گوید شما را چه شده که به خدا ایمان نمی‌آورید در حالی که دو علت داخلی و خارجی که اجتماع آن‌ها برای ایمان ثبوتی و ذاتی واجب است، شما را حمایت و پشتیبانی می‌کند. اما علت خارجی که همان دعوت رسول گرامی است که آن سبب فاعلی است. علت داخلی همان گرفتن میثاق ازلی است که همان استعداد فطری است و سبب قابل و قوه استدلالی است؛ اگر بالقوه به آن مؤمن باشید. بدین معنا است که به نور فطرت و ایمان ازلی که در شما است باقی بمانید (ابن عربی، ۱۳۵۷ش، ۲/۳۱۸). در فتوحات عهد انسان‌ها با خدا را سه عهد می‌داند که عبارتند از:

۱. عهد عمومی که از تمام انسان‌ها بر ربوبیت خدا و عبودیت انسان گرفته شده است. در واقع همان عهد فطری است که به زبان فطرت خود با پروردگار خویش بستند که او را یگانه بدانند و بر اساس توحید و یکتایی او عمل نموده، آثار توحید را از خود نشان دهند و نیز عهد و میثاقی هم که به وسیله انبیاء و رسل و به دستور خدای سبحان از بشر گرفته شده است و همچنین خلاصه آن احکام و شرایعی که انبیاء آورده‌اند، همه از فروع این میثاق فطری است؛ چون ادیان همه فطریند.
۲. عهد و میثاق انبیاء که این عهد از انبیاء گرفته شده است تا رسالت خود را ابلاغ نمایند و دین خدا را بر پا دارند و از تفرقه افکنی در دین بپرهیزند.
۳. عهد خاص علماء که فقط از علما گرفته شده است و عهد بندگان همان فضل و احسان و متنی است که خداوند برای بندگان بر خویش واجب گردانیده است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ۲/۴۰۶).

تفسیر آیه الست در چهارچوب تفکر عرفانی شیعی با ظهور سید حیدر آملی در قرن هشتم

سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن ۸ قمری از بزرگان عرفان و تصوف اسلامی شیعی و یکی از شارحان بزرگ اندیشه ابن عربی است که نه تنها به شرح آرای عرفانی وی پرداخته، بلکه در مواردی هم خود به تأسیس اصل و تبیین خاص مسائل دست زده است. از جمله آثار معروف او می‌توان *المحیط الأعظم فی تفسیر قرآن و نص النصوص فی شرح فصوص* را نام برد.

سید حیدر آملی در دو اثر یاد شده در بیان تضاد و تفاوت بین آیاتی که از اُمّه واحده بودن انسان و ایجاد اختلاف آن‌ها در زمان‌های بعد و دلایل ارسال پیامبران برای رفع این اختلافات با آیاتی

که از عهد و میثاق انسان با خدا سخن آورده است، آیاتی را مثال می زند؛ از جمله این آیات ۱۷۲ اعراف است. سپس در رفع این تضاد ظاهری می گوید:

نفس های انسانی به اشکال و صور مختلف بر اساس آراء و افکار و اندیشه و اعتقاداتشان از آدمیان وجود دارند؛ همانگونه که آن ها در ذات ها و نهادها و ماهیت هایشان و حقایق شان مختلف هستند. وجود خارجی مطابق با وجود علمی است که با علم بالفعل آن مخالف نباشد و غیب آن نیز با شهادت آن مخالف نباشد و برای احدی از نفوس هم جای اعتراضی در روز قیامت وجود ندارد که چرا مرا چنین و چنان قرار دادی و چرا چنین و چنان قرار ندادی. برای اینکه فاعل به اندازه قابلیتش بدو داده می شود و به مقداری که شخص علم به موضوع داشته و به همان اندازه عمل کرده است. خدا هم به همان اندازه به او کمال عطا می کند. فاعل از خداوند به زبان حال آن را طلب می کند (آملی، ۱۳۱۴ق، ۱/ ۳۹۵-۴۰۰).

طبق آیه **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** (انعام، ۱۴۹) هنگامی که فراموش کنندگان از خداوند سؤال می کنند که چرا چنین و چنان شد برایشان اگر مانند عرفا مکشوف شود خواهند دید که حق و حجت همان است که اتفاق افتاده است. هر موجودی کمال یا نقصان را طی می کند، بالاخره به ذات خود و به سوی خدا باز می گردد. نمونه شاهد قول خداوند **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ** (اسراء، ۸۴) و معنی سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «کلّ میسرّ لما خلق له» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۵۶) که مربوط به کسی است که پرسید: خدایا چرا مخلوقات را خلق کردی؟ جواب آمد که تا به استعداد و قابلیت و نقائص و کمالاتی که خاص او است برسد. انسان ها در ذات و اعیان ثابت و واحد هستند؛ اما در عالم صفات و اسماء از ذات یکتای خود فاصله می گیرند و اختلاف می کنند و آیاتی که از واحد بودن انسان ها و سپس اختلاف صحبت می کند در تناقض با هم نیستند؛ بلکه منظور همین اعیان ثابت و فاصله گرفتن انسان ها در این دنیا از ذات اصلی خود است. **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اختلفوا فيه** (بقره، ۲۱۳). در این آیات اختلاف و تناقضی وجود ندارد. بلکه منظور از واحد بودن زمان حضرت آدم (ع) است که انسان و جن بر طریق واحد توحیدی و فطرت اسلامی بودند تا اینکه از هوا و هوس پیروی کردند و از ذات پاک و توحیدی خود فاصله گرفتند. اما برخی بر فطرت پاک ازلی خود باقی ماندند. **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى** (اعراف، ۱۷۲). گفته اند این اختلاف به هابیل و قابیل بر می گردد و از آن زمان شروع شده است و مقصود از ارسال رسل برطرف کردن اختلاف و برگرداندن انسان به فطرت و عهد ازلی خود است. **وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اختلفوا فيه...**

(نحل، ۶۴). سبب این اختلاف فقط تبعیت از هوا و هوس است. **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ...** (بقره، ۲۵۷). برخی این علم ازلی خدا را ظلم دانسته‌اند؛ اما ظلم وقتی است که از انسان چیزی خواسته شود که قابلیت آن را نداشته باشد. در حالی که خداوند فرموده است. **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِن حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ** (سجده، ۱۳). پس نه تنها جبر و قهر نیست بلکه عدالت محض است که به اندازه قابلیت و استعداد هر کس از او درخواست و هدایت و ارشاد خواسته شود و خداوند اگر می‌خواست به جبر و غیر اختیاری امت واحد را تشکیل می‌داد اما می‌خواهد به اختیار و اراده و از روی انتخاب خود به این امت واحد برگردند. **وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً** (مائده، ۴۸) و این که اختلاف پس از حضرت آدم بوده است و در قرآن کریم امت موسی و امت عیسی (ع) را نیز واحد خوانده است، شاید منظور اختلاف هر امت بعد از پیامبر خودشان است. اینکه برای همه شرعه و منهاجی قرار داده است به دلیل اختلاف در استعداد و ذات و آراء و اعتقاد است؛ کما اینکه آراء و اعتقاد از استعداد و ذات پیروی می‌کند، همچنانکه ظاهر از صورت معنی پیروی می‌کند. این همان کلام امیر المؤمنین (ع) است که **اعلم أن لكل ظاهر باطنا علی مثاله فما طاب ظاهره طاب باطنه، و ما خبت ظاهره خبت باطنه** (رضی، ۱۳۸۵ ش، ۲۱۶). اگر خدا می‌خواست همه را به اجبار ملت واحد قرار می‌داد. اما این کار خلاف عدل و عدالت الهی است و علت این کار امتحان و ابتلای بشر است تا مشخص شود چه کسی در جهت رضای الهی و عمل به دستورات پیش قدم‌تر در فاستبقوالخیرات بوده است. سخن خداوند به همین اشاره دارد که **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** (قمر، ۴۹). یا می‌فرماید: **مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا...** (حدید، ۲۲).

در مورد آیات به ظاهر متناقض هدایت همچون **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** (طه، ۵۰) و **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا** (انسان، ۳) و **نَقِضَ أَنْ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...** (یونس، ۱۰۸)، یک هدایت ازلی و عامه است که شامل همه موجودات و مخلوقات از انس و جن و حیوان و ... می‌شود تا بتوانند تدبیر معاش و زندگی دنیوی خود را داشته باشند و پس از آن توحید خالق و رازقشان است که **وَ لئن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ** (لقمان، ۲۵) و **آیه وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ** (إسراء، ۴۴) از این قرار است و این سخن را آیه **الستُّ برَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى** (اعراف، ۱۷۲) تأیید می‌کند. پس از آن به ایمان و دین و مذهب دعوت می‌شوند **لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا** (مائده، ۴۸). سپس به سوی صراط مستقیم در همه مذاهب دعوت می‌شوند (حمد). هدایت واقعی جز این که به

صراط مستقیم محمدی نایل شویم نیست و آن وقتی حاصل می شود که بنده سعی و اجتهاد خود را در مراحل قبلی نموده است تا توفیق برایش حاصل شود. وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا... (عنکبوت، ۶۹). این هدایت مخصوص برخی از انسان‌ها و برخی از جنیان است و شامل همه نمی‌شود. اما ملاک استحقاق ثواب و عقاب به فعل بنده است نه به استعداد و قابلیت که در اعیان ثابت شده است. در آیات مختلف هم این موضوع متذکر شده است که خداوند ما فراموش کردیم ولی ما را بر آنچه فراموش کرده‌ایم مواخذه نکن. رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا (بقره، ۲۸۶). این فراموشی مربوط به اولاد آدم است چون حضرت آدم علیه‌السلام معصوم بوده است و این فراموشی و نسیان به دلیل پیروی از شیطان و هوا و هوس جز همان عهد اولی و ازلی نیست. وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ... (أعراف، ۱۷۲) و آیه مبارکه أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ... (یس، ۶۰) اشاره به همین موضوع دارد و منظور از آدم شخص واحدی نیست بلکه همه بشر منظور است. قول خداوند ... فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا (یونس، ۱۰۸) هم از این نکته پرده بر می‌دارد که هر کس به آن اصل ازلی و عهد خود بازگشت هدایت شد و هر کس فراموش کرد و به راه دیگر رفت ضلالت یافته و گمراه شده است و هر چه بر سر او بیاید، خدا ضامن نیست و تقصیر خود او است؛ چنانکه می‌فرماید: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ (نساء، ۷۹). پس بر خدا واجب است که به بشر توان تدبیر زندگی خود را بدهد و عقل بدهد چنانکه ألسنت بر بکم همین را می‌گوید؛ سپس نبی و رسل را فرستاده است تا هدایت بعدی به سوی صراط مستقیم را به ارزانی دارد و با براهین عقلی و نقلی او را از اختلاف و فاصله گرفتن از قابلیت ذاتی خود نجات دهد و اگر همان هدایت ازلی بود، انسان با هدایت بالقوه با هدایت رسل به هدایت بالفعل می‌رسد و ارسال رسل و انزال کتب عنایتی از جانب خداوند است؛ کما اینکه می‌فرماید: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا... (آل عمران، ۱۶۴)؛ پس در این درجات و مراتب هدایت که از آیات برداشت می‌شود، تناقضی دیده نمی‌شود؛ بلکه هدایتی عام و شامل همه موجودات است و هدایتی خارجی با ارسال پیامبران و انزال کتب الهی است (آملی، ۱۳۱۴ ق، ۱ / ۳۹۴-۴۱۳).

علم در فلسفه اسلامی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. فلاسفه این حصر را حصری عقلی می‌دانند و هیچ نوع علمی از این دو خارج نیست؛ پس مکاشفات عرفانی هم یا از نوع علم حضوری است یا از نوع علم حصولی (مهدوی نور، ۱۳۹۰ ش، ۱۲۳-۱۲۵). در علم حضوری خود شیئی بی واسطه ادراک می‌شود و شامل ۱. علم به نفس، ۲. علم به قوای نفس ۳. علم علت مفیضه

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

به معلول‌های خود، ۴- علم معلول به علت و ۵. علم دو معلول یک علت واحد به یکدیگر است (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ۱/ ۱۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ۲/ ۲۲۰-۲۲۱).

سید حیدر آملی معرفت فلسفی و کلامی را در مقوله معارف مکتسب و حصولی قرار می‌دهد که توسط تعلیم استادی انسانی و بعد از زحمت زیاد به دست می‌آیند. اما در نظر وی معرفت الهی، معرفتی است که وارث روحانی آن را به صورت ذوقی و کشفی در درون خود می‌یابد. زیرا این معرفت در حقیقت همانا وجود او و گنجینه‌ای است که مستقیماً با لطف الهی به او سپرده شده است (کربن، ۱۳۸۸ش، ۵۹).

معرفت شهودی، اکتسابی نیست؛ بلکه ذوقی است و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی؛ یعنی این‌گونه از معرفت با خواندن و نوشتن حاصل نمی‌شود؛ بلکه سالک می‌باید با سلوک خود بدان برسد. قرآن مجید در مواردی از این نوع شناخت با صراحت سخن می‌گوید: **وَكَذَلِكَ نُورِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ (انعام، ۷۵)** یا می‌فرماید: **وَ اِذَا اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي اٰدَمَ... (اعراف، ۱۷۲)**. خدای متعال در عالم ذر انسان‌ها را بر نفس خودشان شاهد گرفت و نفسشان را مشهود آن‌ها قرار داد. آن‌گاه بلافاصله از آن‌ها پرسید: آیا من رب شما نیستم؟ همه گفتند: آری؛ جالب آنکه نفرمود: ایس لکم رب؛ بلکه به من اشاره کرد. بنابراین شهود نفس، عین شهود ذات حق است؛ چنانکه فرمود: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛** یعنی معرفت نفس عین معرفت رب است نه اینکه بین آن دو ارتباط لزومی برقرار باشد. به بیان فلسفی، یافتن معلوم از آن جهت که عین الربط است، عین یافتن ربط و مربوط است و به تعبیر قرآنی یافتن فقر از آن جهت که فقر است، عین یافتن غنای غنی است. **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر، ۱۵)**. انسان شناخت حسی دارد تا برای گذران امر دنیا به خصایص اشیای محسوس نایل شود و از معرفت عقلی نیز بهره‌مند است تا به امور کلی مادی و غیر مادی دسترسی یابد؛ همچنین ملهم به ادراکات عملی است تا با تشخیص مصالح و مفاسد متذکر شود. والاتر از همه، معرفت شهودی است که پروردگار عالم آن را به خلیفه خود عطا کرد و آن را بهترین وسیله برای عرفان خود قرار داد. بنابراین خدای سبحان انسان را به انواع معارف و مشاعر تجهیز کرد؛ **لَنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ (نساء، ۱۶۵)** لذا سید حیدر آملی نیل به شناخت واقع را هم از راه علم حصولی و هم از راه علم حضوری ممکن می‌شمارد؛ ولی همانند بسیاری دیگر از عارفان برتری را از آن شناخت شهودی حضوری می‌داند (آملی، ۱۳۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۰-۴۸۱). سید حیدر آملی می‌گوید:

مراد از پشت آدم، عالم ارواح جبروتیه و عالم عقل است و حضور موجودات در آن عالم حضور اجمالی بالقوه است. پس اقرار به «بلی» اقرار به زبان استعداد و قابلیت

است؛ یعنی اگر آنان در عالم خارج موجود بودند، قطعاً در پاسخ به این سؤال جواب مثبت داده و اقرار به ربوبیتش می نمودند (آملی، ۱۳۶۸ ش، ۵۴۰).

آملی در شرح نص النصوص نیز می گوید: «تعریف این گونه معرفت اساساً کار دشواری است؛ چرا که عده ای آن را بدیهی و وجدانی و عده ای دیگر کسی و ضروری می دانند. گرچه مطلق معرفت را نمی توان تعریف کرد، اما در حدی که سودمند افتد می توان گفت که: معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلش تنها از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف می گردد.» (آملی، ۱۳۹۴ ش، ۴۷۳). سپس وی، نکته ای را از یکی از مشایخ نقل می کند که:

معرفت، اخص از علم است. برای اینکه معرفت به دو معنی به کار می رود که هر یک از آن دو نوعی از انواع علم است: یکی فهم باطن کسی از روی نشانه هایی در ظاهر وی، چنانکه در آیه کریمه آمده است: و آنان را با نشانه هایی در چهره شان توانی شناخت (محمد، ۳۰: بقره، ۲۷۳). و دیگری، درک دوباره کسی که مدتی پیش دیده بودی. مثلاً کسی را که سال ها پیش با هم بودید، اگر دو باره ببینید می گویند که او را شناختم. «مورد معرفت در نوع اول «غائب» و در نوع دوم «شاهد» است و تفاوت عارف با عالم جز بر اساس تفاوت معرفت ها نیست؛ بنابراین، عارفان و عالمان متفاوتند: برخی برای شناخت خداوند، راهی جز اندیشه و استدلال ندارند. استدلال از فعلش به صفتش و از صفتش به اسمش و از اسمش به ذاتش: «و آنانند که گویی از راه دور خوانده می شوند. (محمد، ۳۰: بقره، ۲۷۳) و برخی دیگر بر بال عنایت ازلی نشسته، تا حریم شهود پرواز نموده، به دیدار مطلوب خود نائل می گردند. چنانکه از پیش در ساحت پیمان «الست» مشاهده کرده بودند. اینان بر خلاف معرفت نوع اول از شهود ذات به معرفت اسماء و صفات می رسند. با این تفاوت که در معرفت نوع اول سرو کار عارف با خیال دور از واقعیت بود، چون به مطلوب خود، عینا دستی نداشت؛ اما در معرفت نوع دوم، عارف به دیدار مطلوب خود رسیده، مانند شخص بیداری است که با چیزی روبه رو شده باشد (آملی، ۱۳۹۴ ش، ۴۷۴).

به نظر می آید دیدگاه این دو عارف بزرگ به نظریه گروهی از مفسران که آیه را بر توحید فطری حمل نموده، آن را از این طریق تفسیر کرده اند بسیار نزدیک است. آنان می گویند: انسان با غرایز و استعدادها و درخواست های طبیعی و فطری به این جهان گام می نهد و در هنگام تولد و خروج از صلب پدر و دخول به رحم مادر و هنگام انعقاد نطفه، ذره ای بیش نیست؛ ولی در این ذره، استعدادهای فراوان و لیاقت های قابل توجهی است. از آن جمله استعداد خدانشناسی است که

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

با تکامل این ذره در بیرون رحم، تمام استعدادهای او شکفته شده، به مرحله کمال و فعلیت می‌رسد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۴۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۷/ ۴). شاید بتوان گفت تفاوت این دو دیدگاه در این است که نظریه فطرت همه را بر اساس یک شایستگی و شناخت فطری یکسان دانسته که خلق شده‌اند؛ اما ابن عربی و سید حیدر آملی استعدادها و قابلیت‌ها را متنوع دانسته، کمال هر کسی را در رسیدن به همان قابلیت و استعداد ذاتی که بر اساس آن خلق شده است، تفسیر کرده‌اند.

نتیجه

تفسیر آیه الست تا پیش از ابن عربی مبتنی بر انسان‌شناسی خاصی بود که در آن عصر رایج بود. بعضی در باب خلقت انسان معتقد بودند که روح انسان قدیم است و با خلقت جسم، روح انسان به او تعلق می‌گیرد. عهدی که در آیه الست آمده است را به عهد با روح‌های قدیم تفسیر می‌کردند؛ یعنی عالم ذر همان عالم ارواح قدیم است. بعضی دیگر به حدوث روح قائل بودند و عهد را در عالم ارواح بعد از حدوث می‌دانستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۴/ ۷۶۵). بعضی دیگر متأثر از نظریه‌های زیست‌شناختی نطفه را انسان کوچکی می‌دانستند که در رحم مادر فقط اندازه اندام‌های آن‌ها بزرگ می‌شود. در واقع انسان‌ها به صورت ذراتی هستند که در صلب پدرانشان قرار دارند. ذرات همه انسان‌ها در صلب حضرت آدم است. خداوند این ذرات را از صلب آدم علیه‌السلام خارج کرد و چون اینان هر کدام انسان‌های کاملی بودند با اندازه کوچک‌تر پس ذرات ریز انسان‌ها از صلب آدم علیه‌السلام خارج و از آن‌ها عهد گرفتند و سپس آن ذرات ریز به صلب آدم برگردانده شدند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۴۹۷). عده‌ای نیز معتقدند عهد مخصوص همه انسان‌ها نیست. عهد تنها از افراد مشرک گرفته شده است و در دنیا بعد از بلوغ انسان‌ها و آگاه شدن به دعوت انبیاء و به منظور اتمام حجت گرفته شده است. بعضی از مفسران می‌گویند عهد مختص بنی اسرائیل است. بعضی این عهد را در عالم دنیا می‌دانند و بعضی دیگر در عالم برزخ؛ زمانی که مردند و خداوند دوباره آن‌ها را زنده کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳/ ۱۷۶). بعضی دیگر عهد و میثاقی را انکار می‌کنند و معتقدند و آیه تمثیل یا استعاره است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲/ ۱۷۶). بعضی نیز آن را به پیمان فطری توحید تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۴۹۷).

ابن عربی در تفسیر خویش در آیاتی که سخن از عهد و حبل الله سخن به میان می‌آید، این عهد و میثاق خدا از انسان و پیامبران را به آیه میثاق ارتباط داده و چنین می‌گوید که اجتماع مردم در هنگام عهد اول بر ذات الهی و توحید اتفاق داشته، تفرقه‌ای نبوده است؛ چیزی که آن‌ها را از این عهد و توحید و یک‌دست بودنشان جدا کرده است پیروی از هواهای نفسانی و دور شدن از آن

ذات توحیدی بوده است. تفسیر محیی الدین برگرفته از عقیده وی بر سرالْقَدَر با این مفهوم است که سرّ و ریشه همه تقدیرهای جهان، در عین ثابت هر شیئی نهفته است. بنابراین استعداد ذاتی اعیان ثابت و اقتضائات ذاتی آنها، سرالْقَدَر همه قدرهای عالم هستند و انسان را شامل دو بخش هدایتی داخلی و خارجی می‌داند که داخلی مربوط به عهد ازلی است و خارجی مربوط به هدایت و ارشاد و دعوت پیامبران است.

سیدحیدر آملی که از شارحان بزرگ آثار ابن عربی است و بسیار از وی تأثیر پذیرفته است، اگر چه در زمینه‌هایی همچون نبوت ولایت با استاد خود اختلاف دارد، در تفسیر آیه میثاق بر این باور بوده است که مراد از پشت آدم، عالم ارواح جبروتیه و عالم عقل است و حضور موجودات در آن عالم حضور اجمالی بالقوه است. پس اقرار به «بلی» اقرار به زبان استعداد و قابلیت است؛ یعنی اگر آنان در عالم خارج موجود بودند، قطعاً در پاسخ به این پرسش جواب مثبت داده، اقرار به ربوبیتش می‌نمودند و بر طبق عدالت خداوند همان قابلیت و استعداد ذاتی از آنها طلب می‌شود و هدف ابتلا و آزمایش شوند و مشخص شود چه کسانی با اختیار خود به همان ذات و استعداد توحیدی خود باز می‌گردند و از هوا و هوس و شیطان پیروی نمی‌کنند.

نظریه آملی، بازتاب تعریف وی از معرفت است که شهود نفس همان شهود ذات و عین شهود ربّ است و معرفت نسبت به خدا مانند درک دوباره کسی که مدتی پیش دیده بودی است و از نوع شاهد است نه غائب و اینکه انسان از زمام حضرت آدم امت واحد بوده‌اند و وی معصوم بود. پس اختلاف از فرزندان آدم (ع) شروع شد که در اثر پیروی از شیطان از فطرت توحیدی و استعداد ذاتی خود فاصله گرفتند. پس پیامبران فرستاده شدند تا مردم را به همان فطرت اولی و عهد ازلی خود در آیه الست برگردانده، استحقاق پاداش و عذاب بر اساس فعلی که در جهت رسیدن به همان قابلیت‌هایی که در آیه میثاق گفته شده انجام می‌گیرد.

سیدحیدر آملی به تفصیل آیاتی را که به آیه میثاق مربوط دانسته است از جمله امت واحد و اختلاف‌های بعدی امت‌ها، ظلم برداشت شده از علم الهی به قابلیت‌ها در مقابل عدل خداوند، علت اختلاف امت‌ها و دلایل ارسال پیامبران با وجود این شناخت فطری را توضیح داده است. ابن عربی به اختصار فقط مبانی خود را که به آیه میثاق مربوط دانسته ارجاع به آیه داده است. می‌توان گفت بیشتر از مباحث سرالْقَدَر ابن عربی است که دیگران برداشت‌هایی از آیه را مبتنی بر نظر ابن عربی نموده‌اند.

هر دو عالم، آیه میثاق و عهد ذکر شده در آن را قابلیت و استعداد و ذات فطری انسان دانسته‌اند و می‌توان گفت ارتباط تنگاتنگی با نظریه فطرت که از سوی بسیاری از مفسران ذکر شده است دارد

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

و شباهت‌های بسیار و البته تفاوت‌هایی دارد. نظریه فطرت همه را براساس یک شناخت فطری شاید بتوان گفت یکسان در نظر گرفته است؛ این نظریه اگرچه شناخت فطری را پذیرفته اما بر اساس قابلیت‌ها و تفاوت‌های هر فرد کمال متنوعی را براساس تفاوت در استعداد اولیه ترسیم کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. *نهج البلاغه* (۱۳۸۵)، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۸۵ ش.

۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، *مشابه القرآن و مختلفه*. مقدمه: علامه شهرستانی؛ قم: بیدار.

۴. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (بی تا)، *بحرالعلوم*. بی جا، بی تا.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*. محقق و مصحح: هاشم حسینی: جامعه مدرسین.

۶. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیه*. جلد ۲. تحقیق عثمان یحیی، چاپ دوم، مصر.

۷. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۵۷ق)، *تفسیر ابن عربی*. تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۵۷ ش.

۸. ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.

۹. ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار (۱۴۰۲ق)، *تفسیر القرآن الکریم*. گردآورنده: عبدالرزاق محمد حسین حرز الدین؛ مصحح و مقدمه: محمد هادی معرفت؛ بیروت: دارالمفید.

۱۰. امام جعفر صادق علیه‌السلام (۱۳۹۳ش)، *تفسیر عرفانی قرآن منسوب به امام جعفر صادق (ع)*. تصحیح: سیدعلی اصغر میرباقری فرد، مهدی تدین؛ تهران: سخن.

۱۱. آملی، سید حیدر (۱۳۱۴ق)، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*. تهران: نور علی نور.

۱۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. آملی، سید حیدر (۱۳۹۴ش)، *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.

۱۴. بدیعی، محمد (۱۳۸۴ش)، *احیاگر عرفان: پژوهشی در زندگی و مذهب ابن عربی*. چاپ دوم، تهران: پازینه.

۱۵. بزدودی، ابوالیسیر محمد (۱۳۸۳ق)، *اصول‌الدین*. تصحیح: هانز بیتلینس؛ قاهره.

۱۶. تستری، سهل بن عبدالله (۱۹۸۰م)، *المعارضه و الردّ علی الفرق*. تصحیح: محمد کمال جعفر؛ قاهره: معهد المخطوطات العربیة.
۱۷. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر التستری*. منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*. تحقیق: محمد صادق قمحای؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. جنید بغدادی (۱۹۷۶م)، *رسائل الجنید*. تصحیح: علی حسن عبدالقادر؛ لندن.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶ش)، *آوای توحید (نامه امام خمینی (ره) به گورباچف*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش)، *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
۲۲. خراز، ابوسعید (۱۹۶۷م)، *الرسائل*. تصحیح: قاسم السامرائی؛ بغداد.
۲۳. رازی، ابوالفتح (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روض الجنان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۵. شاه نظری، جعفر و رشید فرید پور (۱۳۹۲ش)، *نظام معنا و معرفت از دیدگاه سید حیدر آملی*. اندیشه نوین دینی ۹، شماره ۳۳.
۲۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۲۴ق)، *تفسیر القرآن المجید (تفسیر کلامی برگرفته از آثار شیخ مفید)*. قم: بوستان کتاب.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی های مرتضی مطهری)*. قم: مرکز بررسی های اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۶ش)، *تفسیر المیزان*. چاپ پنجم. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. با مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش)، *تفسیر جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

بررسی تاریخی تفسیر آیه میثاق از صدر اسلام تا عصر سید حیدر آملی

۳۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*. مقدمه: شیخ آغابزرگ تهرانی؛ تصحیح: احمد قصیر عاملی: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. طولمی، منیر السادات (زمستان ۱۳۸۴ش)، *سر قدر در نظر محی الدین ابن عربی*. خردنامه صدر، شماره ۴۲.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی (بی تا)، *رساله المحکم و المتشابه المعروف بتفسیر النعمانی*. قم: دار الشبستری للمطبوعات.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۹ق)، *کتاب التفسیر*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی؛ تهران: چاپخانه علمیه.
۳۴. غزالی، محمد (بی تا)، *إحياء علوم الدین*. بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۳۵. قاضی عبدالجبار (بی تا)، *متشابه القرآن*. محقق: عدنان محمد زرزور، کتبه دار التراث.
۳۶. قراملکی، فرامرز و محمد غفوری نژاد (زمستان ۱۳۸۹ش)، *تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا*، خردنامه صدر، شماره ۶۲.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، *تفسیر القمی*. تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.
۳۸. قیصری، داوود (۱۳۷۵ش)، *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. کرین، هانری (۱۳۸۸ش)، *سید حیدر آملی: شرح احوال، آثار و آراء جهان شناسی*. با ترجمه نوذر آقاخانی. تهران: حقیقت.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی (ط الاسلامیه)*. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*. تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: وزارت ارشاد.
۴۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*. محقق و مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹ش)، *آموزش فلسفه*. سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ش)، *مجموعه آثار*. تهران: صدر.

۴۵. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق: عبد الله محمود شحاته؛ بیروت: دار احیاء التراث.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مکی، ابوطالب (۱۳۸۴ق)، *علم القلوب*. تصحیح: عبدالقادر احمد عطا؛ قاهره: مکتب القاهره.
۴۸. مهدوی نور، سید حاتم (۱۳۹۰ش)، *معرفت شهودی: علم حضوری و برساختگرایی*. رساله دکتری، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۴۹. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی اسعد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و وعده الأبرار*. تحقیق: علی اصغر حکمت؛ تهران، امیرکبیر.