

بسم الله الرحمن الرحيم

گونه‌شناسی ارتباط گناه و حوادث مصیبت‌وار طبیعی در قرآن با تأکید بر آراء تفسیری علامه طباطبایی

جکیده: ارتباط گناه با حوادث مصیبت‌وار طبیعی در آیات متعددی از قرآن کریم مطرح شده است. این آیات به دو دسته قابل تقسیمند: نخست آیاتی که با صراحت به این رابطه پرداخته‌اند. در این آیات گناه عنوان ذنب و ذنوب به کار رفته، گناه عنوان گناهای مانند فسق و کذب و ظلم استفاده شده است. دسته دوم آیاتی است که به صورت ضمنی بر این رابطه دلالت دارند. در این آیات نیز بر عناوین کسبت ایدیه، ما کسبوا، من نفسک، من عندک، ما صنعوا و ما عملوا تأکید گردیده است. از دیدگاه علامه طباطبایی در هیچ یک از این آیات دلالتی صریح یا ظهوری مانند آن بر ارتباط گناهی خاص با حادثه مصیبت‌وار طبیعی خاص وجود ندارد. علامه حوادث طبیعی مصیبت‌واری که عموم مردمان اعم از گناهکار و بی‌گناه را دربر می‌گیرد را نیز نباید عذاب نمی‌داند، بلکه بر آن است که بیشتر آن‌ها را باید نتایج تکوینی انتخاب‌ها و اعمال انسان دانست. از این رو نمی‌توان به هنگام رخداد چنین حوادثی، گناهی خاص را به عنوان علت حادثه معرفی نمود همچنانکه می‌توان تبیینی بر بنیاد شناخت‌های موجود طبیعت از آن‌ها ارائه نمود.

کلیدواژه: گناه و حوادث طبیعی، آیات صریح، فسق، کذب، ظلم، آیات ضمنی.

طرح مسئله

قرآن کریم در آیات متعددی از تأثیرگذاری گناهان و اعمال انسان بر رخداد بلا یا و مصیبت‌ها سخن گفته است. این آیات باعث شده است تا بسیاری از عالمان مسلمان این مسئله را امری مسلم فرض کنند و برخی با استناد به پاره‌ای روایات، از ارتباط گناهی خاص با رخداد طبیعی مصیبت‌وار خاص سخن بگویند. (عروسی هویزی: 1415، 4/190؛ لاهیجی: 1373، 3/561) این مسئله در این اندازه کلی باقی نمانده است و گاه پس از رخداد زلزله یا حادثه‌ای دیگر، برخی عالمان یا دینداران با صراحت آن‌را نتیجه گناهی خاص معرفی کرده‌اند. (اظهارات امام جمعه موقت تهران در تاریخ 27/01/1389) حال با توجه به این دیدگاه‌ها و اظهار نظرهای و نیز برخی اقدامات رسانه‌ای تأثیرگذار علیه این دیدگاه (مانند کارزار خانم جنیفر مک رایت در سال 2010 در فیس بوک) بایسته است تا با دقت بیشتر مستندات

قرآنی و روایی این دیدگاه بررسی گردد. با توجه به جایگاه علامه طباطبایی و تفسیر المیزان در تفسیر قرآن کریم و شناخت دقیق و عمیق ایشان از آموزه‌های اسلامی، این بررسی بر محور دیدگاه‌های تفسیری علامه در تفسیر المیزان سامان یافته است. در این مقاله برآنیم تا سه مسئله و پرسش اصلی را پاسخ گوئیم: نخست اینکه از دیدگاه علامه طباطبایی آیا در قرآن کریم به ارتباط گناه یا گناهانی خاص با اثر و نتیجه‌ای خاص پرداخته شده است؟ دوم اینکه آیا علامه مصیبت‌ها و بلایا را فقط آثار تکوینی گناهان و اعمال می‌داند یا اینکه آن‌ها را مجازات و کیفر نیز به‌شمار آورده است؟ سوم اینکه بر اساس آراء وی این اثرگذاری از چه گونه‌ای است و آیا می‌توان برای آن قاعده و قانونی خاص تعریف کرد؟

پرداختن به تمام جنبه‌های این بحث مجالی بیشتر از یک مقاله طلب می‌کند از این‌رو در این مقاله تنها به بررسی آیاتی که ناظر به رابطه گناه و حوادث مصیبت‌وار طبیعی هستند اکتفا شده است. در عین حال آیاتی که بیانگر عذاب استیصال بوهاند نیز به دلیل تفاوت شرایط این نوع از عذاب مورد بحث قرار نگرفته‌اند. همچنین بررسی روایات به مجال دیگری واگذار گردیده است. درباره پیشینه پژوهش نیز می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «بررسی تفسیری ظهر الفساد فی البر و البحر»، «تأثیر عملکرد انسان بر رخدادهای طبیعی از دیدگاه قرآن»، «حکمت بلایا با تکیه بر آیات و احادیث»، «نگرش اسلامی و سوانح طبیعی»، «واکاوی عوامل معنوی بارش باران از نگاه قرآن». چنانکه پیداست هیچ یک از مقالات مسئله تحقیق را به صورت ویژه از دیدگاه علامه طباطبایی بررسی نکرده‌اند، به علاوه این مقاله در رویکرد و هدف، مسائل تحقیق، نتیجه‌گیری و تعداد آیات مورد مطالعه، با مقالات یاد شده تفاوت دارد.

فرضیه پژوهش آن است که از دیدگاه علامه طباطبایی، در آیات قرآن کریم هیچ گونه دلالت صریح یا ظاهری نزدیک به نص بر اثرگذاری گناه یا گناهانی خاص با مصیبت، مجازات یا عذابی خاص در قالب حوادث طبیعی وجود ندارد و تنها به صورت کلی ارتباط گناهان با حوادث مصیبت‌وار طبیعی اثبات شدنی است. روش پژوهش تحلیلی و انتقادی است که از گذر تحلیل محتوایی و گزاره‌ای آیات مرتبط و برخی مفاهیم و بررسی و نقد برخی دیدگاه‌های تفسیری انجام شده است.

تقسیم‌بندی آیات

آیات مرتبط به این بحث را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم نمود:

الف. آیاتی که با صراحت، گناه (ذنوب و بعض ذنوب) را عامل دخیل در رخداد مصیبت‌ها و بلایا و عذاب معرفی می‌کنند (آیات صریح). در این آیات گاه عنوان کلی «ذنوب یا ذنب» به کار رفته و گاه عنوان‌های خاص برخی گناهان مانند فسق، ظلم، کذب و استکبار مطرح شده است.

ب. آیاتی که عبارات «قدمت ایدیه‌م و کسبت ایدیه‌م» که به معنای آنچه انجام داده‌اند و آنچه به دست آورده‌اند و «ما صنعوا و من نفسک» را به کار برده‌اند و به صورت ضمنی بر رابطه گناه و مصیبت‌ها دلالت دارند. (آیات ضمنی)
آیات دسته اول

آیات دسته نخست به دو بخش قابل تقسیمند:

بخش نخست

آیاتی که در آن‌ها یکی از اشکال واژه «ذنب» به کار رفته است: در آیات (غافر/21، اعراف/100، انعام/6، انفال 52 و 54، آل عمران/11). مراد از عذاب، عذاب استیصال است که آنگونه که گفته شد از دایره بحث خارجند. از نگاه علامه در این آیات فقط به اصل ارتباط گناهان و نتیجه و عاقبت آن‌ها پرداخته شده اما درباره ارتباط نوع خاصی از گناه یا گناهان با کیفر و عذابی خاص سخنی به صراحت یا اشاره مطرح نگردیده است. (طباطبایی: 1417، 17/326؛ 8/302؛ 9/101)
در آیه (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بَعْضَ دُذُوبِهِ) (مائده/49) تأکید شده است خداوند به خاطر برخی گناهانشان آنان را دچار مصیبت خواهد کرد. مفسران احتمالاتی را درباره چیستی برخی گناهان و مصیبت مطرح کرده‌اند. برخی گناه مد نظر را روی گرداندن از خداوند معرفی کرده‌اند (طبرسی، جواع الجامع، 1/334). برخی دیگر مصیبت را به معنای عذاب و مجازات دنیوی و به عنوان برخی مصادیق آن به کشته شدن و تبعید از خانه و سرزمین اشاره کرده‌اند (رازی: 1420، 4/374). برخی نیز مصیبت را به هلاکت معنا کرده‌اند (رازی: 1408، 6/412). علامه مراد از برخی گناهان را «فسق» دانسته است (طباطبایی: 1417، 5/354). برخی نیز با پذیرش فسق آن را به خروج از سیرت پاک و روحانی و فطری انسان و گرفتار آمدن در مشتهیات مادی معنا کرده‌اند (مصطفوی: 1380، 7/110). علامه بر آن است که عنوان فسق پس از انجام برخی گناهان تحقق می‌یابد. یعنی چون مرتکب گناهی شده‌اند فاسق شده‌اند از این رو گمراهی که نتیجه و مجازات فسق است آنان را دربر گرفته است (طباطبایی: 1417، 5/354). چنانکه پیداست، به تبع ظاهر آیه، تمام این اظهار نظرها نیز کلی‌اند و (مانند فسق و گمراهی) مصادیق متعددی از گناهان و مصیبت‌ها را دربر می‌گیرند.

در آیه (عنکبوت/40) نیز گرچه به نوع عذاب هر گروه اشاره شده است اما نمی‌توان از آن و آیات دیگر علت اصلی و تامة عذاب را مشخص نمود. برای مثال انحرافات جنسی برنامه‌ریزی شده و انحرافات مختلف فحشا محور (قمی: 1414، 2/517) و بخل و خساست (ابن بابویه: 1358، 2/548) به عنوان علت عذاب قوم لوط مطرح شده‌اند. در عین حال چون عذاب آن‌ها از نوع استیصال بوده می‌توان فراگیری روحیه فساد انگیزی (کلینی: 1407، 5/546؛ فیض کاشانی: 1406،

15/222؛ همو: 1415، 2/446) و نا امیدی از اصلاح (ابن بابویه: 1358، 2/550؛ عیاشی: 1380، 2/157) را علت اصلی این نوع عذاب دانست. در مورد قوم شعیب نیز برخی گناه آنان را کفر و شرک دانسته‌اند. (لایجی: 1373، 3/520) به باور برخی، از واژه «تعثوا» بر می‌آید که این فسادها بیشتر اخلاقی بوده است. (طبرسی: 1406، 8/444؛ رازی: 1408، 15/207) علامه بر آن است که گناه اصلی آنان نقص در میزان و مکیال و به عبارتی فساد اقتصادی بوده است. (طباطبایی: 1417، 16/126؛ فضل الله: 1419، 18/51) در عین حال تمام این نظرات عامند و ناظر به گناه و مجازاتی خاص نیستند. در ماجرای عاد و ثمود نیز گرچه برخی کفر را عامل مجازات معین کرده‌اند (طوسی: بی‌تا، 8/208) ولی چنانکه علامه نیز به تبع فخر رازی اشاره کرده، علت عذاب را می‌باید در حاکمیت ویژگی اصلاح‌ناپذیری دانست. (طباطبایی: 1417، 16/126؛ رازی: 1420، 9/56) در مورد عذاب‌های آمده در این آیه نیز با اینکه اشاراتی در آیات و روایات وجود دارد (قمی: 1366، 2/150؛ بحرانی: 1374، 4/321؛ فیض کاشانی: 1415، 4/117) اما چون از نوع استیصال بوده‌اند نمی‌توانند ناقض مدعای نگارنده باشند.

بخش دوم

آیاتی که از گناهان خاصی مانند فسق، کذب و ظلم که منجر به عذاب شده‌اند سخن گفته‌اند.

فسق؛ فسق به معنای ترک اوامر الهی و خروج از راه حق است. میل به معصیت نیز در معنای فسق آورده شده است. (ابن منظور: 1414، 10، 308؛ فراهیدی: 1410، 5/82) اصل معنایی آن نیز خروج از مقررات دینی، عقلی یا طبیعی است که رعایتشان لازم است. در این صورت گناه که به معنای خروج بنده از اوامر پروردگار است، از جمله مصادیق فسق خواهد بود. (مصطفوی: 1360، 9/90) در قرآن کریم نیز تکذیب آیات، قماربازی، خوردن از آنچه بدون نام خدا ذبح شده، روی برگرداندن از ایمان به پیامبر و یاری او، حکم به غیر آنچه خدا نازل فرموده، نفاق، کفر پس از ایمان، نقض تعهدات و شهادت از جمله مصادیق فسق دانسته شده است. به عبارت دقیق‌تر، این گناهان و اعمال باعث ایجاد عنوان فسق می‌شوند.

در چهار آیه به رابطه فسق با عذاب و مجازات اشاره شده است: (بقره/59، آل عمران/11، انعام/49، اعراف/163/165)

در آیه (فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (بقره/59) «رجز» به معنای عذاب است. (فراهیدی: 1410، 6/65؛ طریحی: 1375، 4/19) این معنا سازگار با معنای لغوی رجز یعنی حرکت همراه با سکون (ابن منظور: 1414، 5/349) و اظطراب و انحراف و بی‌نظمی است. (راغب اصفهانی: 1412،) برخی نیز بر اساس روایات، مراد از آن را بیماری

طاعون دانسته‌اند. آسمانی بودن آن را نیز به نحوه انتقال میکروب این بیماری از طریق گرد و غبار تحویل برده‌اند. (مکارم شیرازی: 1374، 1/370) با این وجود می‌توان آن را نوعی از عذاب استیصال دانست که برخی امت‌های پیشین را گرفتار نموده است. از این‌رو از موضوع بحث خارج است.

در آیه (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (انعام/49) و دو آیه پیش از آن از تفسیر علامه چند نکته درباره رابطه گناه و عذاب قابل برداشت است: نخست اینکه ستمکاران قطعاً و بدون هیچ خطایی نتیجه ستمشان را در قالب مجازات خواهند دید. دیگر اینکه عنوان عذاب و مجازات فقط ستمگران را دربر می‌گیرد، بنابراین گرفتاری‌ها و حالت‌های ناپسند و ناخشنود کننده‌ای که عمومیت دارند و گناهکار و بی‌گناه را گرفتار می‌کند نمی‌توان با وصف عمومیتش عذاب الهی دانست. نکته دیگر اینکه عذاب یاد شده در آیه اعم از دنیوی و اخروی است که در هر حال پس از اتمام حجت واقع می‌شود. البته اگر مراد عذاب دنیوی و از نوع استیصال باشد، از موضوع بحث خارج خواهد بود. (طباطبایی: 1417، 7/133) این آیه با آیات پیشین که ظلم را علت عذاب دانسته‌اند نیز ناسازگار نیست زیرا فسق شامل ظلم هم می‌گردد. (طباطبایی: 1417، 7/95) اکنون پرسش اصلی آن است که از بین تکذیب و فسق کدام علت تامه برای عذاب داشته‌اند؟ برخی برآنند که فسق علت اصلی عذاب نیست. زیرا در این صورت هر فاسقی باید این گونه عذاب گردد که چنین نیست و وعید آیه نیز تنها ناظر به تکذیب‌کنندگان آیات الهی است و غیر منکران را شامل نمی‌شود. به علاوه اگر فسق علت باشد، تفاوتی بین مؤمنان و منکران نخواهد بود و هر دو در فسق برابر خواهند بود. (رازی: 1420، 4/537) گذشته از این، چنانکه گفته شد، فسق عنوان عامی است و گناهان گوناگونی را دربر می‌گیرد و نمی‌توان به صورت کلی آن را علت دانست. به عبارت دیگر چون فاسق عنوانی است که با انجام برخی گناهان و اعمال به فاعل اطلاق می‌شود، باید همواره به دنبال مشخص کردن آن گناهان و اعمال بود. بنابراین در آیه باید تکذیب را علت اصلی عذاب دانست. اما تکذیب نیز مفهومی عام است و باید متعلق آن را مشخص نمود. چنانکه پیداست سخنان علامه در تفسیر این آیه نیز بر رابطه گناهی خاص با مجازاتی خاص دلالت ندارد.

در دو آیه (كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)* و أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَیْسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (اعراف/163-165) نیز «فسق» به عنوان علت عذاب معرفی شده است. در آیه نخست از گناه قوم خطاکار سخن گفته شده است. گناه آنان صید ماهی در زمان و مکان ممنوع بوده است. در این آیه از عذاب سخن گفته نشده بلکه واژه «نبلوهم» به کار رفته است، که معنای آن این است

که چون آنان مرتکب فسق شدند، مورد آزمایش قرار می‌گیرند. و در آیه بعد با صراحت به عذاب پرداخته است و ارتکاب فسق علت عذاب معرفی شده است. از آیات بعد و برخی روایات برمی‌آید، این گناه‌کاران مسخ شدند و به حیواناتی مانند میمون تبدیل شدند. (عروسی هویزی: 1415، 2/89؛ حرعاملی: 1409، 16/149؛ ابن بابویه: 1362، 1/100) علامه در این باره به نکته مهمی می‌پردازد و آن اینکه تنها ستمگران و گناه‌کاران این قوم عذاب نشدند بلکه کسانی که در برابر خطای آنان سکوت پیشه کردند یا حتی به آمران به معروف و ناهیان از منکر نیز اعتراض داشتند نیز ستمگر به شمار رفته و گرفتار عذاب شده‌اند. این البته به معنای عذاب بی‌گناهان نیست زیرا ترک امر معروف و نهی از منکر خود گناهی بزرگ به شمار می‌رود. چنانکه پیداست، در این آیات گناه و مجازات تقریباً مشخص شده‌اند اما چون ناظر به مورد خاص است نمی‌توان از آن قاعده و قانونی کلی بر ساخت.

کذب: در آیاتی چند به رابطه کذب با عذاب و مجازات‌های دنیوی پرداخته شده است: (انعام/49، اعراف/40، 64/72، 96/136، انفال/54، یونس/73، انبیاء/77، فرقان/36، شعراء/139، 141/160، 176/139، 117/123، عنکبوت/37، قمر/42، شمس/14، نحل/113)

در آیه (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) (اعراف/182) افزون بر آنچه درباره جایگاه علی کذب گفته شد، علامه به مسئله مهم تدریجی بودن گرفتاری در عذاب پرداخته است. (طباطبایی: 1417، 8/346) استدراج از ماده «درج» به معنای پله یا مرتبه و طبقاتی است که برخی فوق دیگری است. (ابن منظور: 1414، 2/266؛ فراهیدی: 1410، 6/77) به معنای درهم پیچیدن هم آمده است. (راغب اصفهانی: 1412، 1/311) و اصل واحد معنایی آن انجام تدریجی و زمان‌مند است. (مصطفوی: 1360، 3/194) بنابراین، سنستدرجهم یعنی به تکذیب‌کنندگان آیات الهی فرصت داده می‌شود تا به صورت تدریجی در راه خود پیش روند و با توجه به اتمام حجتی که با آنان شده است، گام به گام به عذاب نزدیک گردند. بنابراین می‌توان گفت چنین نیست و ضرورتی ندارد که عذاب و مجازات به یکباره رخ دهد، بلکه ممکن است مجازات نتیجه رفتار نادرستشان باشد که در قالب حادثه‌ای طبیعی رخ می‌دهد. ظاهر عام آیه مجازات‌های دنیوی و اخروی را شامل می‌شود. علامه درباره چیستی مصادیق تکذیب و نیز رابطه خاص هر یک با مجازات و عذاب خاص سخن نگفته و تنها به بحث از استدراج اکتفا نموده است.

آیه (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (اعراف/96) بیانگر آن است که نتیجه اعمال نیک و بد انسان به خود او باز می‌گردند. و مردمان هر جامعه‌ای نتیجه

رفتارهای خوب و بد خود را دریافت می‌کنند. علامه بر آن است که شرط بازگشایی درهای برکات الهی ایمان و تقوای افراد جامعه است. اگر در جامعه‌ای اکثر افراد دچار فسق گردند، ایمان و تقوای یک یا چند نفر کاری را از پیش نخواهد برد. معنای این سخن آن است که بدی‌ها و سختی‌هایی که جوامع را گرفتار می‌کند اگر برخاسته از فسق اکثریت باشد را باید نسبت به آن‌ها عذاب به‌شمار آورد. نیز چنین عذاب‌هایی در واقع نتیجه تکوینی کارها و رفتارهای خود مردمان است. (طباطبایی: 1417، 8/201) چنانکه پیداست، علامه در تفسیر این آیه نیز درباره رابطه گناه خاص با مجازاتی خاص سخنی نگفته است. در عین حال متناظر با اصل چنین رابطه‌ای در این آیه، پرسشی چالش برانگیز قابل طرح است: اکنون در بیشتر کره زمین به ویژه در کشورهای پیشرفته، با اینکه بسیاری از مردمان ایمان ندارند و تقوا پیشه هم نیستند (بر اساس معیارهای مسلمانان)، از آسایش و رفاه و امنیت و سلامت مطلوبی برخوردارند. از نظر علمی و نظامات اجتماعی نیز پیشرو هستند. در مقابل، مؤمنان مسلمان بسیاری وجود دارند که در سختی و نا امنی و وضعیت نامطلوب اقتصادی و بهداشتی به سر می‌برند. بسیاری از این جوامع در عرصه علم و نظامات اجتماعی نیز حرفی برای گفتن ندارند. اکنون با توجه به عمومیت شرط و جزای یاد شده، آیا این مطلب ناقض آیه نیست؟ علامه در پاسخ به این چالش، بحث استدراج و املا را مطرح می‌کند. استدراج چنانکه توضیح داده شد یکی دیگر از سنت‌های الهی است که افراد و جوامع بسیاری را شامل می‌شود. (طباطبایی: 1417، 8/346)

به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش در گرو تبیین دقیق‌تر معنا و مصادیق برکت‌های آسمانی و زمینی است. برکت در لغت به معنای رشد و زیاد شدن (فراهیدی: 1410، 5/366) و فایده ثابت (قرشی: 1371، 1/189) است. بنابراین گرچه برخی برکت را در آیه به نزول باران و رویدن گیاهان معنا کرده‌اند (رازی: 1420، 5/322؛ مکارم شیرازی: 1374، 6/266) اما آیه خود دلالتی صریح یا ظاهر در آن ندارد. به ویژه اینکه نزول باران و رویدن گیاهان امور تکوینی هستند که نه در این آیه و نه آیات متعدد پیشین، رابطه‌ای معنادار و قابل اعتنا بین ایمان و این امور اثبات نگردید. از این رو باید مراد از برکت را مطلق فضل و فیض و خیر ثابت و زیادی مادی و غیر مادی دانست. (راغب اصفهانی: 1412، 1/119؛ مصطفوی: 1360، 1/259) با توجه به این معنای عام، می‌توان با ارائه تفسیری دیگر از آیه، چالش یاد شده را بر طرف نمود. در این تفسیر ارتباطی معنادار بین ایمان و برکات آسمانی و تقوا و برکات زمینی برقرار می‌شود. بر این اساس برکات به دو دسته آسمانی (غیر مادی) و زمینی (مادی) تقسیم می‌شوند. در این تقسیم، باران و مانند آن که مادی است،

برکت زمینی دانسته می‌شود و معارف الهی، مقامات معنوی و فیوضات ربانی برکت آسمانی به‌شمار می‌رود. چالش یاد شده تنها زمانی ایجاد می‌شود که برکات را تماماً به امور مادی تحویل ببریم در حالی که چنین نیست و می‌باید برکات غیر مادی را نیز لحاظ نمود. بی‌تردید یکی از شروط اصلی برخورداری از برکات معنوی بایسته، ایمان و متعلقات آن است. از این‌رو باید گفت که غیر مؤمنان از این برکات بهره‌مند نخواهند گردید. به عبارت دیگر از این نوع برکات می‌توان با عنوان «رحمت خاص» یاد نمود که بر خلاف «رحمت عام» همگان را دربر نمی‌گیرد. برکات زمینی نیز مصادیق متعددی دارند و تقوا از جمله مهمترین عوامل گشایش آن‌هاست. تقوا در نگرش اسلامی مفهومی با گستره معنایی بسیار وسیعی است که تمام ساحات وجودی انسان را دربر می‌گیرد. اما آنگونه که در تعریف‌های خاص‌تر نیز بر آن تأکید گردیده، تقوا به معنای پرهیزگاری، مراتب مختلفی دارد که دوری از تمام گناهان شرعی و اخلاقی، از آن جمله است. (پاکتچی: 1387، 16/52) بی‌تردید رعایت الزامات اخلاقی و شرعی مربوط به زندگی این جهانی، عامل رشد و بالندگی این جهانی است و زندگی همراه با آسایش و سعادت‌مندی را نصیب فرد خواهد کرد. این مهم اختصاص به فرد و گروه و اندیشه خاصی ندارد و همگان را با هر گرایش اعتقادی شامل می‌شود. تأکید می‌گردد که نباید تقوا فقط به امور مادی تحویل برده شود. ادعا این است که رعایت تقوا که در امور مادی نیز نمود زیادی دارد، با هر انگیزه و هدفی باشد، آثار تکوینی خود را خواهد داشت. و در مقابل عدم رعایت آن در مراتبی محرومیت از مواهب مادی و این جهانی را در پی دارد. با این تفسیر، چالش یاد شده بر طرف می‌شود اما با توجه به عام بودن مفهوم و مصادیق تقوا و بی‌تقوایی، نمی‌توان رابطه‌ای معنادار و علی و معلولی بین گناه خاص و مجازات خاص تعریف نمود.

ظلم: ظلم، گناه دیگری است که در چندین آیه به عنوان علت عذاب و مجازات مطرح گردیده: (هود/37/67/94، حج/45/48، مؤمنون/27، نمل/52/85، قصص/40، زمر/51)

در آیه (وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ) (نمل/85) علامه بر آن است که «وقوع قول» به معنای تعلق قضای الهی بر عذاب ظالمان است و نه حلول عذاب و دخول در آتش. (طباطبایی: 1417، 15/398) این مطلب نشان دهنده آن است که عذاب‌ها و مجازات‌ها برآیند افکار و افعال افرادند و به فرد و جامعه‌ای خاص اختصاص ندارد. ظلم نیز عنوانی عام است و مصادیق و موارد متعددی را دربر می‌گیرد. آیات دیگر به عذاب استیصال مربوط هستند و از موضوع بحث خارجند.

آیات دسته دوم

دسته دوم، آیاتی هستند که با صراحت از گناه سخن نگفته‌اند بلکه عباراتی را به کار برده‌اند که به معنای کلی آنچه انجام داده‌اند می‌باشد. این آیات را در سه بخش بررسی می‌کنیم.

بخش اول

آیاتی که گونه‌های مختلف عبارت «کسب ید» را به کار برده‌اند: (روم/36/41، اسراء/7، شوری/30/48، نساء/62/78/79، رعد/31، نحل/34، قصص/47، روم/36، زمر/51).

در میان این آیات، آیه 41 سوره روم از مهمترین آنهاست: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) آنچه به مبحث مقاله مربوط می‌شود، بیان ارتباط کارهای فساد انگیز انسان‌ها با آثار و نتایج آن‌ها است. در آیه با صراحت گفته شده که فساد و تباهی ظاهر شده در خشکی و دریا، ناشی از اعمال و کرده‌های انسان‌هاست. این سخن بر وجود ارتباط بین رفتار انسان و افساد و تباهی یا اصلاح امور دلالت دارد.

درباره فساد خشکی و دریا دو دیدگاه عمده مطرح شده است: نخست اینکه مراد رخدادی خاص است مانند: نباریدن باران که می‌تواند چرخه عادی زندگی در خشکی و دریا را بر هم زند و یا ماجرای سقیفه که در آن نپذیرفتن ولایت حضرت علی 7 مفسد بسیاری را در جهان اسلام به وجود آورد (عروسی هویزی: 1415، 4/191)، فساد در خشکی قتل‌هاییل و فساد دریا غصب کشتی‌ها بوده است (طبرسی: 1406، 8/480)، مراد از دریا فساد شهرها و مکان‌های ساحلی است (قمی مشهدی: 1366، 10/212)، فساد در خشکی از بین رفتن حیوانات به خاطر نباریدن باران است (قمی: 1367، 2/160). تمام این تفاسیر برگرفته از روایاتی است که ذیل این آیه نقل شده‌اند. در دیدگاه دوم مراد از خشکی و دریا مکان و زمانی خاص نیست، بلکه معنای عامی است که همه کره زمین را دربر می‌گیرد. مراد از فساد نیز هر گونه حادثه مصیبت‌واری است که در کره زمین رخ می‌دهد مانند زلزله، خشک‌سالی، بیماری، جنگ و قتل و غارت و نا امنی. به عبارت دیگر هر آنچه نظام صالح و سالم عالم را مختل کند. چه مستند به اختیار انسان‌ها باشد و چه نباشد. از نظر علامه دیدگاه دوم با ظواهر این آیه و دیگر آیات مربوط، سازگاری بیشتری دارد (طباطبایی: 1417، 16/195).

مسئله دیگر این است که فساد یاد شده نتیجه گناهان است یا خود، گناه به شمار می‌رود؟ از ظاهر آیه برداشت می‌شود که فساد برخی از کارهای مردمان است. اما مفسران در تفسیر آن «جزا» را در تقدیر گرفته‌اند که در این صورت فساد نتیجه کارهای انسان‌ها خواهد بود. با توجه به عام بودن معنا و مصداق فساد آیه، هر دو برداشت را در بر می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت که برخی گناهان خود فساد بر روی زمین هستند مانند قتل و غارت و تخریب اموال و طبیعت. یعنی

هم گناهند و هم بر هم زننده جریان عادی و سالم زندگی دیگر موجودات. در این دسته گناهان به راحتی می‌توان ارتباط گناه و فساد را دریافت. اما در گناهانی که فساد نتیجه آنهاست باید گفت: در آیه به عمل و نتیجه‌ای خاص تصریح یا اشاره‌ای نشده است، از این رو همچنانکه هر عمل و نتیجه‌ای را دربر می‌گیرد، می‌توان در صورت لزوم برخی اعمال و نتایج را استثنا نمود. بر اساس ظاهر آیه باید بین فسادهایی که عامل انسانی دارند و غیر آنها فرق قایل شد. آیه تنها دسته نخست را دربر می‌گیرد. از تعلیل آمده در آیه بر می‌آید که فسادهایی که عامل انسانی دارند همه برآمده از کارهای ناشایست انسان‌هایند. این کارها گاه گناه شرعی‌اند به عنوان اولی و گاه غیر آن. البته این امکان وجود دارد تا با عناوین ثانوی و بر اساس قواعد فقهی، برخی یا تمام اعمال ناشایست که به عنوان اولی گناه نیستند نیز گناه به حساب آیند. در هر دو صورت باید توجه داشت که آیه ناظر به این است که همه فسادهای موجود ناشی از اعمال ناشایست و گناهان است اما هیچ دلالتی بر این ندارد که هر گناهی به ویژه گناهان شرعی باعث ایجاد فساد گردند. بلکه با توجه به تبعیض انتهایی آیه باید گفت کیفر و مجازات همه کارهای ناشایست به ویژه گناهان شرعی باعث فساد در زمین نشده است بلکه برخی از آنها فساد آفرین بوده‌اند. باری پیداست که از این آیه هم نمی‌توان رابطه‌ای بین گناه خاص و مجازات خاص اثبات نمود. تبعیض در فراز (لِیَذِیْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِیْ عَمَلُوا) نیز می‌تواند به دو معنا باشد: یکی اینکه خداوند مردمان را به جزای برخی از گناهان و کارهای ناشایست آنان کیفر و مجازات می‌دهد و بسیاری دیگر را می‌بخشاید. چنانکه در آیه 30 سوره شوری به آن تصریح شده است و علامه نیز آن را مطرح کرده است. (طباطبایی: 1417، 16/196) و دیگر اینکه این فسادها ناشی از برخی گناهان خاص است که خود یا نتیجه آنها فساد در زمین را باعث می‌شود. ولی برخی گناهان چون نتیجه این جهانی ندارند در آخرت کیفر داده خواهند شد و آیه تنها گناهان نوع اول را دربر می‌گیرد. در این صورت آنچه در تفسیر و توضیح آیه تقدیر گرفته می‌شود چنین خواهد بود «لِیَذِیْقَهُمْ جَزَاءَ بَعْضِ أَعْمَالِهِمْ» نه «بَعْضُ جَزَاءِ أَعْمَالِهِمْ». چنانکه پیداست در تفسیر علامه سخن صریح یا ظاهری بر وجود رابطه بین گناهی خاص با مجازات یا عذابی خاص یافت نمی‌شود.

در آیه (وَ مَا أَصَبَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِیْكُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیْرٍ) (شوری/30) نیز با صراحت گفته شده که مصیبت‌هایی که بر انسان‌ها وارد می‌شود به خاطر کارهای خود آنهاست. با لحاظ آنچه در آیات پیشین گفته شد، از دیدگاه علامه خطاب در آیه عام است و همه افراد (مؤمن و غیر مؤمن) در هر جامعه‌ای را دربر می‌گیرد. (طباطبایی: 1417، 18/60) نیز مراد از آنچه انجام داده‌اید، گناهان و بدی‌هاست نه همه کارها. گناهان و بدی‌ها عامند و گناه شرعی و اخلاقی یا گناهان عرفی را دربر می‌گیرند. در عین حال علامه مصائب را به این دلیل که اولیای خدا و

بی‌گناهان را نیز گرفتار می‌کنند از جمله آثار تکوینی اعمال دنیوی دانسته نه جزا و مجازات و عذاب. (طباطبایی: 1417، 18/60) در این صورت علاوه بر اینکه دیگر نمی‌توان از مجازات بودن بسیاری از مصائب سخن گفت، باید نظر را فقط به گناهای معطوف داشت که آثار مشخص تکوینی دارند نه همه گناهان. (مانند کم‌فروشی، خیانت در امانت و عدم رعایت قوانین مربوط به اصول ایمنی در ساخت بنا) زیرا تمام یا حتی بخشی از آثار تکوینی بسیاری از گناهان شناخته شده نیستند. این سخن می‌تواند معیاری کارآمد در تشخیص مجازات یا اثر تکوینی بودن یک مصیبت نیز به‌شمار رود. عفو آمده در آیه نیز به معنای عوامل و اسبابی است که از اثرگذاری گناهان جلوگیری می‌کند مانند صله رحم، صدقه و دعای مؤمن و توبه. (طباطبایی: 1417/18/60) در هر حال این آیه نیز تنها بر وجود رابطه بین کارهای انسان و مصیبت‌ها و سختی‌ها دلالت دارد و لی در آن، گونه گناه و رابطه آن با نتیجه خاص مشخص نشده است.

بخش دوم؛ آیاتی که در آن‌ها عبارت «قدمت ایدیه‌م» به کار رفته است: (روم/36، شوری/48، نساء/62، قصص/47)

در آیه (وَ لَوْ لَا أَن تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ) (قصص/47) از دیدگاه علامه مراد از «قدمت ایدیه‌م» بدی‌ها و گناهای است که از راه اعتقاد و عمل محقق شده‌اند و مراد از مصیبت نیز عام است و مصائب دنیوی و اخروی را دربر می‌گیرد که در واقع همان مؤاخذه الهی است. (طباطبایی: 1417، 16/51). اما به نظر می‌رسد اگر این مصیبت‌ها را مؤاخذه یا عذاب بدانیم دیگر نخواهیم توانست شمول آن‌ها نسبت به کودکان و بی‌گناهان را توجیه کنیم، از این‌رو بهتر آنست که مراد از مصیبت را تنها آن دسته از حالات ناپسند بدانیم که نتیجه رفتارهای نادرست انسان بر روی زمین است و یا عذاب اخروی که فقط شامل فرد گناه‌کار خواهد شد.

در آیه (وَ إِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ) (شوری/48) بدی‌هایی که دامنگیر انسان می‌شوند، به خود او و کارها و تصمیمات پیشین او مربوط می‌شوند. این کارها و تصمیمات عامند و گناهان و غیر گناهان را دربر می‌گیرند. به علاوه در آیه هیچ دلالتی بر اینکه کار یا گناه خاص عامل به وجود آوردن حالت یا امر ناپسند خاصی شده‌اند وجود ندارد. علامه سیئه در این آیه را به معنای عذاب ندانسته است (طباطبایی: 1417، 18/68) زیرا در بسیاری از موارد این حالات ناپسند تمام افراد جامعه از گناه‌کار تا بی‌گناهان را دربر می‌گیرد که ناقض شرط ظالمانه نبودن عذاب خواهد بود. بلکه باید آن‌را به معنای نعمت یا همان حالت ناپسندی دانست که نتیجه سوء تدبیر و انتخاب‌های نادرست است، مانند فقر و گرانفروشی و آسیب‌های قابل پیشگیری در حوادث طبیعی و مانند آن‌ها.

در آیه (وَ إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَ إِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَمَّا قَدَّمْتُ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) (روم/36) علاوه بر آنچه در آیه پیش گفته شد این نکته را باید افزود که می‌توان تعبیر دیگری از شرایط و حالات ناپسند داشت یعنی آن‌ها را امتحان الهی و به عنوان عامل غفلت زدا در نظر گرفت و در پی جبران آن‌ها برآمد. علامه به کارگیری «ان» را به معنای احتمالی بودن وقوع مصیبت بر آن‌ها دانسته است در حالی که در جانب رحمت «اذا» به کار رفته است که حکایت از قطعیت آن دارد. (طباطبایی: 1417، 16/183)

در آیه (فَكَيْفَ إِذَا أَصَبَتْهُمْ مُصِيبَةٌ يَمَّا قَدَّمْتُ أَيْدِيَهُمْ) (نساء/62) نیز که مربوط به منافقان است، مصیبت وارد بر آنان را هر چه باشد می‌توان عذاب دانست. در عین حال آنچه انجام داده‌اند که به گواه آیات پیشین، پذیرش داوری طاغوت بوده، امری عام است و شامل گناه یا خطاهای زیادی می‌شود. نیز مصیبت وارد بر آنان نیز به همین صورت عام است و موارد متعددی را می‌تواند دربر گیرد. بنابراین این آیه نیز بر نوع خاص گناه و مجازات مربوط به آن دلالتی ندارد. سخنان علامه تنها به وجود چنین رابطه‌ای دلالت دارد و نه بیشتر. (طباطبایی: 1417، 4/644)

بخش سوم؛ آیاتی که در آن‌ها عبارات «من نفسک، من عندک، بما صنعوا، ما عملوا و ما کسبوا» به کار رفته است. (نساء/78-79، رعد/31، نحل/34، زمر/51) در آیه (وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) (نساء/79) علامه بحث اصلی را در این آیه به بررسی انتساب خوبی‌ها و بدی‌ها به خداوند یا انسان‌ها اختصاص داده است. (طباطبایی: 1417، 5/8) اما صرف نظر از این بحث کهن کلامی، در آیه بر این حقیقت تأکید شده که بسیاری از مصیبت‌ها نتیجه انتخاب‌های نادرست آدمیان است که حکمی تکوینی و عام است و اختصاص به پیامبر ندارد و همگان را دربر می‌گیرد. از استناد سیئه به افراد می‌توان دریافت که مراد تنها سیئاتی هستند که نتیجه رفتارها و انتخاب‌های نادرست انسانند، چه در قالب حادثه‌ای طبیعی باشد و یا غیر طبیعی و چه همه‌گیر باشد و یا فقط فرد مرتکب را گرفتار سازد. البته با توجه به آنچه درباره اصل عدالت جزایی باری تعالی گفته شد، اگر همه‌گیر باشد دیگر عنوان عذاب و مجازات نخواهد داشت.

در آیه (وَ لَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ) (رعد/31) خطاب مخصوص کافران است و مراد از آن چه کرده‌اند، کفر یا کینه‌توزی‌ها و دیگر اقدامات برآمده از کفر می‌باشد. مراد از قارعه نیز مصیبت و بلای کوبنده دنیوی است که انواع مختلفی را دربر می‌گیرد. علامه بر آن است که از سیاق آیات بر می‌آید که مراد از «بما صنعوا» کفر ورزیدن کافران است و مراد از «قارعه» مصیبت کوبنده است. البته این مصیبت کوبنده عام است و بر عذاب نهایی اخروی و عذاب‌های دنیوی قابل اطلاق است. وی با در نظر گرفتن مکی بودن سوره و حوادثی که پیش و پس از بعثت تا فتح مکه رخ داده

است برآن است که مراد از «الذین کفروا» کفار عرب مکه و غیر آنان است که در ابتدا اسلام را نپذیرفتند. و مراد از «کسانی که دچار مصیبت شده‌اند» کفار اطراف مکه است که با جنگ‌ها و غارت‌ها از پا درآمدند. و مراد از «کسانی که مصیبت‌ها در نزدیک منزلشان فرود آمده اهل مکه هستند که گرفتار حوادث ناگوار شده‌اند. و مراد از «عذاب وعده داده شده» عذاب شمشیر است که در غزوات رسول خدا با آن روبرو شدند. (طباطبایی: 1417، 11/361) این سخنان علامه تنها بر گرفتاری کافران در جنگ و غارت و مانند آن دلالت دارد که اگر عذاب هم باشند، از جمله حوادث طبیعی به‌شمار نمی‌روند. در عین حال حتی اگر مراد حوادث طبیعی نیز می‌بود، سخن علامه به تبع آیه بر رابطه نوع خاصی از گناه و مجازات مخصوص به آن دلالتی ندارد.

در آیات (فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا) (زمر/51) و (فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) (نحل/34) نیز بر حقیقت ارتباط کردار ناشایست با مصیبت‌ها و عذاب‌ها تأکید گردیده است. با توجه به آیات پیشین به ویژه در آیه اخیر، می‌توان گفت مراد، عذاب کافران در قیامت است. (طباطبایی: 1417، 12/346) اما اگر این عذاب‌ها و مجازات‌ها را مربوط به دنیا هم بدانیم، این دو آیه نیز بر نوع گناه و مجازات و عذاب مخصوص به آن دلالتی ندارد.

نکته

نتیجه

با توجه به اینکه مفهوم تمام آیات عام است و در هیچ‌کدام به نوع گناه و مجازات مخصوص آن پرداخته نشده است و این عمومیت در هر یک از مفاهیم فسق و کذب و ظلم نیز وجود دارد به‌گونه‌ای که مصادیق و انواع متعددی را دربر می‌گیرند، علامه فی الجمله و به صورت کلی تنها وجود رابطه بین گناه و حوادث مصیبت‌وار طبیعی را پذیرفته است و درباره جزئیات آن مانند نوع گناه، نوع اثرگذاری و نوع مجازات یا عذاب سخنی نگفته است. علامه در ذیل هیچ یک از آیات یاد شده روایاتی را که جزئیات بیشتری ارائه کرده‌اند نیز نقل نکرده و در تفسیر آیات از آن‌ها استفاده نکرده است. نیز با توجه به دیدگاه علامه درباره ظالمانه بودن عذاب غیرگناهکاران مانند اولیای معصوم و کودکان، مصیبت‌های فراگیر و همه شمول را نباید عذاب به‌شمار آورد بلکه آن‌ها را باید اثر تکوینی گناهان دانست. در نگاه ایشان آیات صراحت یا ظهوری نزدیک به نص در عادی یا غیر عادی بودن عذاب ندارند. این سخن به معنای نفی تأثیر علت‌های غیر

مادی نیست بلکه تنها بیان می‌دارد که قرآن کریم بر هیچ یک از این موارد به صورت خاص تصریح نکرده است و عمومات قرآنی بر همه این موارد دلالت ضمنی دارند. بر این اساس نمی‌توان رابطه علی و معلولی ویژه‌ای بین گناه و عذاب آن برقرار نمود. به عبارت دیگر علت تامه عذاب را نمی‌توان معین نمود. با توجه به آنچه گفته شد، با استناد به آیات قرآن کریم نمی‌توان رخداد حادثه مصیبت‌وار طبیعی را در زمان و مکان خاص را ناشی از گناه معین فرد یا افرادی خاص دانست.

ممکن است گفته شود در قرآن بسیاری از مطالب به صورت کلی مطرح شده است و این روایاتند که عمومات را تخصیص زده و مطلقات را مقید می‌کند. از این گذشته، آنان که از ارتباط گناهی خاص با مجازاتی خاص سخن می‌گویند نیز به روایات استناد می‌کنند. اما باید توجه داشت اثبات اینکه قرآن در موضوعی خاص بیان عام یا مطلق دارد نیازمند پژوهش روشمند است و ادعای تنها کفایت نمی‌کند. کلیت این آیات نیز مانند کلیت آیات نماز یا روزه نیست. زیرا در آن آیات امر به انجام نماز و روزه شده است از این رو باید چگونگی خواندن نماز و گرفتن روزه بیان شده باشد. اما این آیات خبری هستند و در مقام بیان نوع اثر هر گناه و مجازاتی خاص نیستند تا در آیات دیگر یا روایات به دنبال آن باشیم. روایاتی که در این موضوع وجود دارند نیز از نظر سند و دلالت نمی‌توانند مخصص و مقید این آیات باشند. زیرا بسیاری از آن‌ها خود عامند و روایات خاص نیز دارای مشکلات سندی و دلالی هستند. شاید به همین دلیل است که علامه هیچ اشاره‌ای به این روایات نکرده است. البته چنانکه گفته شد، این روایات باید در پژوهشی مستقل بررسی گردند.

منابع

1. ابن منظور، محمد بن مکرم، (1414)، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
2. ابن بابویه، محمد بن علی، (1358)، علل الشرایع، کتابفروشی دآوری، قم.
3. ابن بابویه، محمد بن علی، (1362)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم.
4. بحرانی، سید هاشم، (1374)، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه بعثه، قم.
5. پاکتچی، احمد، مطیع، مهدی، (1387)، تقوا، دایره المعارف بزرگ اسلامی ج16، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
6. حرعاملی، محمد بن حسن، (1409)، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.
7. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، (1408)، روض الجنان و روح الجنان، آستان قدس رضوی، مشهد.

8. رازی، محمد بن عمر، (1420)، مفاتیح الغیب، احیاء التراث العربی، بیروت.
9. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (1412)، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم الدار الشامیه، دمشق- بیروت.
10. طباطبائی، محمد حسین، (1417)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
11. طبرسی، فضل بن حسن، (1406)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت.
12. طریحی، فخرالدین، (1375)، مجمع البحرین، کتاب فروشی مرتضوی، تهران.
13. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
14. عروسی هویزی، عبد علی، (1415)، تفسیر نورالثقلین، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
15. عیاشی، محمد بن مسعود، (1380)، کتاب التفسیر، چاپخانه علمیه، تهران.
16. فراهیدی، خلیل بن احمد، (1410)، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم.
17. فضل الله، محمد حسین، (1419)، من وحی القرآن، دارالملاک، بیروت.
18. فیض کاشانی، محمد محسن، (1406)، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین، اصفهان.
19. فیض کاشانی، محمد محسن، (1415)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، مکتبه الصدر، تهران.
20. قرشی، علی اکبر، (1371)، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
21. قمی مشهدی، محمد، (1366)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، مؤسسه الطبع و النشر وزارت ارشاد، تهران.
22. قمی، عباس، (1414)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، اسوه، قم.
23. قمی، علی بن ابراهیم، (1367)، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، دارالکتاب، قم.
24. کلینی، محمد بن یعقوب، (1407)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
25. لاهیجی، محمد بن علی، (1373)، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد، تهران.
26. مصطفوی، حسن، (1360)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
27. مصطفوی، حسن، (1380)، تفسیر روشن، مرکز نشر کتاب، تهران.
28. مکارم شیرازی، ناصر، (1374)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.