

نقد آرای تفسیری درباره نظریه تمثیل در آیه میثاق

حسن نقی زاده^۱؛ سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده:

آیه ۱۷۲ سوره اعراف از پیمان و میثاقی که خداوند از فرزندان آدم در موطن ویژه‌ای گرفته، حکایت دارد که در عرصه‌ای آدمیان شاهد وحدانیت حق بوده و به ربوبیت خدا و عبودیت او اعتراف نموده‌اند تا راه بر هرگونه عذر و بهانه‌ای بسته شود. این نوشتار با بررسی نظریه تمثیل در این آیه و بیان دلایل این نظریه به این نتیجه دست یافته است که حمل آیه بر بیان واقعیت دست کم با ظاهر پنج فقره از آیه شریفه، مخالفت دارد؛ اما تمثیل‌انگاری آن با این برداشت که آیه مربوط به فطرت انسان است، به مراتب از دیگر نظرات استوارتر خواهد بود زیرا دلالت ظاهری آیه به گونه‌ای نیست که عدول از آن جایز نباشد، بلکه در صورت وجود دلیل یا قرینه‌ای برخلاف، باید از ظاهر متن دست کشید و به مفاد آن دلیل و قرینه ملتزم شد؛ اگر آیات دیگر قرآن را در کنار آیه میثاق و آیه فطرت قرار داده و طبق روش تفسیر قرآن به قرآن، همگی را یکجا مورد مطالعه قرار دهیم، درستی احتمال یاد شده آشکارتر خواهد شد؛ مفاد مجموع این آیات، آن است که آفرینش انسان به گونه‌ای است که با اندکی تأمل در نظام آفرینش و هستی خویش، بر وجود خداوند اذعان می‌کند مشروط به آن که از اغوای قوه واهمه و وسوسه نفس اماره در امان باشد. مدلول آیه میثاق در کنار آیه فطرت نشان‌گر این است که این میثاق، امری است تدریجی و در طول تاریخ بشر و نسل به نسل تحقق می‌یابد و حکایت‌های قرآنی از روش و احتجاجات پیامبران نیز نشان می‌دهد که یادآوری نشانه‌های علم و قدرت الهی در آفرینش انسان و جهان، و بیدار کردن عقل و خرد آنان به شیوه‌های گوناگون انجام پذیرفته است.

واژگان کلیدی:

تفسیر تمثیلی، زبان نمادین، زبان حال، آیه میثاق.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد

naghizadeh@um.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

Abolghasem.۶۵۵۸@yahoo.com

مقدمه

تلاش در جهت درک و فهم درست پیام‌ها و مقاصد قرآن از آغازین روزهای نزول وحی آغاز و در طول تاریخ اسلام به مهم‌ترین دغدغه مسلمانان و دل‌مشغولی عالمان تبدیل گردید؛ اما از نکته‌های کلیدی در ارتباط با فهم قرآن، کشف زبان قرآن است.

به عبارت دیگر، هر کسی که درصدد شناخت زبان قرآن که از مبانی فهم قرآن است، باشد نخست باید پاسخ این مسأله برای ما معلوم باشد که قرآن چگونه سخن می‌گوید؟ در چه قالبی و چه سیاقی و در چه فضایی از سخن، پیام خود را ارائه می‌کند تا ما نیز با همان نگرش آموزه‌های قرآنی - از جمله معارف مربوط به آیه ۱۷۲ سوره اعراف - را جست‌وجو کنیم.

پیش‌فرض مقاله این است که زبان قرآن از جنبه محتوایی، بر پایه حق و صدق، بنا شده است؛ از این رو، هیچ‌گونه امر غیر واقعی و فراتر از دایره حق به آن راه نیافته و بر همین اساس، تقسیم آیات قرآن بر پایه راه‌یابی خیال یا اسطوره به آن‌ها، موجه نبوده و هر آن‌چه از حوادث گذشته بیان نموده است، جنبه حق‌نمایی دارد.

اما پرسش آن است که آیا حفظ حقیقت مورد نظر در گرو آن است که از پذیرش هرگونه مجاز و تأویل بگریزیم و یا در راه رسیدن به اهداف و مقاصد قرآن می‌توان مجوز روی گردانی از ظاهر متن و نمادنگاری آن را هم صادر نمود، یا راه سوّمی وجود دارد که در عین تسلیم در برابر جنبه‌های واقع‌گرایی قرآن، هدف والای تعالی‌بخشی آن را در نظر گرفت و بی‌آن‌که از ظواهر متن عبور کرد، تأویل را هم اگر ضابطه‌مند باشد، پذیرفت؟

با آن‌که مشهور مفسران با تحفظ بر ظواهر به تجزیه و تحلیل متن قرآنی پرداخته و تمام عناصر و اجزای گزاره‌ها را واقع‌نما و حقیقی دانسته‌اند، اما دیدگاه آنان در برخی از موارد به ویژه داستان‌های مربوط به انبیاء پذیرفته است ولی در مواردی چون سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین، رجم شیاطین و ... به آسانی قابل هضم نخواهد بود و حتی این مفسران در برخی از موارد در پاسخ برخی از شبهات به تکلف دچار شده‌اند. (برای نمونه ر. ک: شوکانی، ۱/ ۶۹؛ زحیلی، ۱/ ۱۳۴؛ معرفت، ۷۷)

برخی پا را بسیار فراتر نهاده و تمامی گزاره‌ها و ماجراهای تاریخی را از باب حکایت مقام می‌دانند و به عبارتی از اسطوره‌ها برمی‌شمردند^۱ (خلف الله، ۱۵۳) ولی بر این فرض ارزش تربیتی و الگویی قرآن نادیده گرفته می‌شود و نمی‌توان به پیام‌های آن ملتزم گردید.

۱. خلف الله در تعریف «قصه تمثیلی» آورده است: «قصه تمثیلی قصه‌ای است هنری، که به عنوان مثل به کار برده می‌شود و در قالب تمثیل یاد می‌گردد و در قرآن کریم موجود است، قصه‌ای است هنری ... قصه تمثیلی را چنین تعریف کرده‌اند: نوعی از تمثیل است و تمثیل گونه‌ای از گونه‌های بلاغت و فنی از فنون بیان و بیان عربی همان‌گونه که بر بازگویی حق و واقعیت استوار است، بر عرف و قوه خیال نیز تکیه دارد. بنابراین، در قصه تمثیلی لازم نیست حوادث در متن واقع اتفاق افتاده باشد یا قهرمانان داستان وجود خارجی

با توجه به چالش‌های دو نظریه یاد شده، گروهی از مفسران هم با تمثیلی و سمبولیک دانستن برخی از آیات و قصه‌ها به تحلیل و تفسیر آن آیات پرداخته‌اند. (ر ک: طباطبایی، ۱/ ۲۰۴؛ مطهری، ۵۱۴، ۵۱۵؛ شرف‌الدین عاملی، ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ رشیدرضا، ۱/ ۲۶۷؛ مراغی، ۳/ ۱۰۳) بر طبق مدعای گروه اخیر، عناصر اصلی داستان‌ها واقعی بوده و تحقق خارجی داشته‌اند و به عنوان نماد، سمبل یا تخیل تلقی نمی‌شوند ولی ماجراهایی که بازگو شده اند زبان حال و حکایت مقام می باشد^۱. طبق این باور چنان که دین مشتمل بر ابعاد مختلفی است، در متون دینی نیز به حسب اقتضاء از زبان‌های متفاوت استفاده شده است و قضایای قرآن ترکیبی از انشاء، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره و حقیقت و مجاز هستند. (طباطبایی، ۱/ ۹ و ۳/ ۷۸)

به عبارت روشن‌تر گاهی منظور از «سمبل و نماد»، طرح بعضی داستان‌ها و توصیف برخی از شخصیت‌ها به عنوان یک ایده و آرمان است؛ بدون آن که واقعیت خارجی داشته باشد؛ اما گاهی منظور از «سمبل و نماد» انتقال یک پیام ویژه - خارج از حصار زمان و مکان - و ارائه الگوی تمام عیار، در قالب بیان یک داستان واقعی و توصیف یک شخصیت حقیقی است. با توجه به شأن کلام خدا و شواهد تاریخی و بیانات پیامبر و امامان علیهم‌السلام آن چه در قرآن مجید آمده، نوع دوم است. (ر ک: جوادی آملی، ۳/ ۲۸۶ تا ۲۹۰) بر این اساس بیان معارف بلند و معنوی در قالب الفاظ محدود که در چارچوب محاورات عادی قرار دارند جز با استفاده از زبان نمادین میسر نمی باشد.

این نوع تفسیر نسبت به برخی آیات در میان مفسران، پدیده جدیدی نیست و در گذشته‌های دور و حتی در زمان تابعان مانند مجاهد و عطاء و ... و مفسران قرون اولیه مانند ابومسلم و طبری و ... نیز سابقه دارد. (آلوسی برخی از این نظرات را ذکر کرده است؛ ر ک: آلوسی، ۱/ ۵۵۳) از مفسران جدید هم سید محمدحسین طباطبایی (طباطبایی، ۱/ ۲۰۴) مرتضی مطهری (مطهری، ۵۱۴ و ۵۱۵) مرحوم شرف‌الدین (شرف‌الدین عاملی، ۱۱۳ تا ۱۱۹) جوادی آملی (جوادی آملی، ۲۸۶ تا ۲۹۰) مرحوم معرفت (معرفت، ۷۷) و ... در بین مفسران شیعه و محمد عبده (رشیدرضا، ۱/ ۲۶۷) وهبه زحیلی (زحیلی، ۱۵/ ۸۴)، مراغی (مراغی، ۳/ ۱۰۳) و ... در میان مفسران اهل سنت در مورد بعضی از آیات و قصص قرآن این نظریه را پذیرفته‌اند.

بر این مبنا آن چه که در این نوشتار بررسی خواهد شد این است که آیا می توان مفاد آیه ۱۷۲ سوره اعراف را با نگاه تمثیلی یا نمادین یا سمبولیک تفسیر نمود یا این که ضروری است که آیه بر ظاهر خودش حمل شود یا این که معنا و تفسیر دیگری برای آن ارائه گردد.

در پایان مقدمه و قبل از شروع بحث از آیه میثاق باید در مورد پیشینه مقاله بیان شود که: در این زمینه مقالاتی مانند «بررسی تحلیلی نگره اختصاص در خطاب آیات آلت از نگاه سید مرتضی و زمخشری»، «ارزیابی دیدگاه مفسران

داشته باشند یا گفتمان داستان در واقع صادر شده باشد. در تمام این موارد یا در برخی از آن‌ها به فرض و خیال اکتفا می‌گردد.» (خلف

الله، محمد احمد، الفن القصص فی القرآن، ص ۱۵۳)

۱. به همین جهت می‌بینیم علامه شهید مرتضی مطهری «رحمه الله» به تبعیت از استادشان شخصیت‌های داستان آفرینش حضرت آدم «علی نبینا و آله و علیه السلام» را عینی و واقعی دانسته ولی رخدادهای آن را - که قرآن به آن پرداخته است - نمادین می‌شمارد.

(مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی‌گری، ص ۱۳۲)

فریقین درباره آیه میثاق»، «بررسی آیه میثاق»، «بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی»، «پیمان الست و نقد آرای مفسران فریقین درباره آیه میثاق» و ... نگاشته شده است ولی هیچ مقاله‌ای به صورت مستقل و به تنهایی به نظریه تمثیل نپرداخته‌اند و این نظریه را در کنار نظرات دیگر بیان نموده‌اند.

آیه میثاق (آیه ۱۷۲ سوره اعراف)

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (سوره اعراف، ۱۷۲ و ۱۷۳).

این آیه میدان تضارب آرای مفسران و محققان قرار گرفته و علاوه بر روایات فراوانی که از سوی شیعه و سنی در تفسیر آن وارد شده است همواره بخشی از مباحث تفسیری و تحقیقی بدان اختصاص یافته است.

واژه «ذریه» در لغت و در فرهنگ قرآن

درباره ریشه اصلی واژه ذریه احتمالات متعددی داده شده است؛ بعضی آن را از «ذره» به معنی آفرینش می‌دانند. بنابراین مفهوم اصلی «ذریه» با مفهوم مخلوق و آفریده شده برابر است. (راغب اصفهانی، ۱۷۸) و بعضی آن را از «ذر» که به معنی موجوداتی بسیار کوچک (همانند ذرات غبار و مورچه‌های بسیار ریز می‌باشد) دانسته‌اند؛ (ابن منظور، ۳۰۴ / ۴) از این نظر که فرزندان انسان نیز در ابتدا از نطفه بسیار کوچکی آغاز حیات می‌کنند. برخی نیز آن را از ماده «ذرو» (بر وزن مرو) به معنای پراکنده ساختن و تفرقه می‌دانند که فرزندان آدم را چون در روی زمین پراکنده‌اند، «ذریه» می‌گویند. (مکارم شیرازی، ۷ / ۴ و ۵) بنابراین از نظر لغت، در این واژه دو جهت وجود دارد: یکی ریز بودن و دیگری پراکندگی و انتشار.

لفظ «ذریه» در قرآن نوزده بار وارد شده، و مقصود از آن در تمام موارد «نسل انسان» است؛ (سبحانی، ۲ / ۶۴) این لفظ غالباً در مورد انسان‌های کم سن و سال به کار می‌رود مانند: (... وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعْفَاءُ ...) (بقره، ۲۶۶)؛ و گاهی در مطلق نسل استعمال می‌گردد مانند: «... وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدُ وَ سُلَيْمَانُ ...» (انعام، ۸۴). هم‌چنان که گاهی این لفظ در مورد يك فرد به کار می‌رود مانند: «هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً...» (آل عمران، ۳۸). و گاهی در معنای جمع نیز کاربرد دارد (رک: راغب اصفهانی، ۱۷۸ و ۱۷۹) مانند: «... وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ...» (اعراف، ۱۷۳)

گفته می‌شود: اطلاق عالم ذر بدان سبب است که اولاد آدم از صلب وی به صورت ذرات ریز و کوچک خارج شده‌اند و با همان شکل هم با خداوند عهد و میثاق بستند؛ (ابن جوزی، ۳ / ۱۹۲ و قرطبی، ۷ / ۲۰۰ و طیب، ۶ / ۲۶) اما این اطلاق می‌تواند به خاطر کثرت و بی‌شماری بنی آدم در محضر خداوندی باشد زیرا به جمعیت انبوه، کثیر و از حد فزون هم ذر گفته شده است، چراکه اولاً «ذر» در لغت به مورچگان اطلاق می‌شود، به خاطر اجتماعی بودن آن‌ها که با تعداد کثیر و بی‌شماری زندگی می‌کنند و اولاد آدم هم به دلیل کثرت جمعیتشان در آن عالم بود که به آن‌ها ذر گفته شد؛ و یا این که این انسان‌ها در یک مقام الهی، همانند ذر بوده یعنی با آن مقام، قابل قیاس نبوده‌اند و این تعبیر

۱. در آیه دیگر در همین موضوع به جای لفظ «ذریه» لفظ «ولیا» به کار رفته است: «... فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِيثِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ...» (مریم، ۶).

بخاطر حقارت و کوچکی آن‌ها در آن مقام است (سبزواری، ۱۹۰) چنان که خداوند در وصف قیامت می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل، ۷۷)؛ دلیل این مدعا تعجب حضرت آدم عليه السلام از فراوانی اولاد خویش است که بعد از مشاهده آن جمعیت، گفت: «ما أكثر ذریتی» (کلینی، ۹/۲؛ ابن بابویه، ۱/۱۰؛ مجلسی، ۵۸/۱۳۱)

میزان دلالت آیه میثاق

چنان‌که از ظاهر آیه برمی‌آید، آیه فوق سخن از پیمانی به میان می‌آورد که از فرزندان آدم گرفته شده است، اما توضیحی در مورد جزئیات این پیمان که در کجا و چگونه بوده است، در متن آیه نیامده است؛ این آیات تنها بر این نکته دلالت دارند که انسان در موطن خاصی، شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت خدا و عبودیت خود را مشاهده کرده است بگونه‌ای که با توجه به آن، مجالی برای غفلت و نسیان باقی نماند.

مفسران و محققان با تکیه بر روایات فراوانی که در ذیل این آیات در منابع اسلامی نقل شده است و به مدد شواهد دیگری که به آن‌ها اشارت خواهد شد، در مورد این آیه اظهار نظر نموده‌اند که عمده آرای به دو قول حقیقی بودن و یا تمثیلی بودن آیه میثاق باز می‌گردند. در ادامه در ضمن توضیح اجمالی دو نظریه فوق، مهم‌ترین ادله نظریه دوم بررسی خواهد شد.

نظریه اول: حقیقی بودن سؤال و جواب

برخی از مفسران اسلامی بر اساس فهم برخی از روایات^۱، بر این باورند که خداوند به هنگام آفرینش آدم، تمام فرزندان آینده او را به صورت موجوداتی ریز و کوچک درآورد و در خطاب به آنان پرسید: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و جواب مثبت دادند؛ سپس همگی را به صلب آدم باز گردانید؛ آنان هنگام خطاب الهی دارای عقل و شعور کافی بوده و سخن خدا را شنیده‌اند و پاسخ داده‌اند. این پیمان بدان سبب از آنان گرفته شد که راه‌های عذر در روز رستاخیز را روی آنان ببندد. (طبرسی، ۵/۳۹۰ و فخرالدین رازی، ۱۵/۴۷ و ۴۶ و شوکانی، ۲/۲۹۹ و نیز رکن: خوانساری، شرح احادیث طینت) عمده‌ترین دلیل این گروه روایات است که در آن‌ها تصریح به این معنا شده است.^۲

اشکالاتی بر این نظر وارد شده است که محققان به آن اشاره کرده‌اند (طوسی، ۵/۲۸؛ رازی، ۹/۷-۹؛ معرفت، ۱۴۲-۱۵۳) که پرداختن به آن در این مقال نگنجد.^۳

۱. حتی برخی از مفسران در مورد روایات مربوط به عالم ذر ادعای تواتر هم کرده‌اند؛ (ر.ک: ابن عجبیه احمد بن محمد، البحرالمعید فی تفسیر القرآن المجید، ۲، ۲۷۹)

۲. البته مرحوم سید مرتضی بر این باور است که ماجرای عالم ذر حکایتی از یک واقعیت است اما نه چنان‌که تمامی فرزندان آدم در آن عالم حاضر شده باشند، بلکه ماجرا اختصاص به اولاد کافران دارد زیرا آیه مبارکه هدف از اخذ میثاق را اتمام حجت در روز قیامت بر اولاد مشرکین دانسته است، تا آنان روزی احتجاج نکنند که به دلیل تبعیت از پدرانشان مشرک شده‌اند. (ر.ک: غرر الفوائد (معروف به امالی)، ۱، ۲۸-۳۰)

۳. البته برخی از فیلسوفان و عارفان نظریه مستقلاً را درباره عالم ذر با توجه به حقیقی بودن خطاب و جواب ارائه داده‌اند که فهم آن نیازمند درک مبانی فلسفی می‌باشد. (ر.ک: سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۲، ص ۷۴ و ۷۵ و نیز: جوادی آملی، عبدالله، تفسیر

نظریه دوم: تمثیلی بودن آیه (و حمل آن بر بیان حال آدمیان)

گروهی از مفسران معتقدند باید آیه را بر توحید فطری حمل نمود؛ (زمخشری، ۱۷۶ / ۲ و فضل الله، ۲۸۳ / ۱۰ و زحیلی، ۱۵۸ / ۹ و نیز رک: جعفری، ۲۷۹ / ۷) این آیه می‌خواهد به آن فطرت خداین اشاره کند که هر انسان به آن زاده می‌شود و وقتی به مرحله رشد و آگاهی می‌رسد، به صورت بینش روشن درباره خدا در می‌آید، به طوری که در برابر این سؤال فرضی از جانب خدا، یعنی «آلستُ بِرَبِّكُمْ» از درون هر انسان، این پاسخ به گوش می‌رسد که: آری تویی خداوندگار ما.

از متن آیه چنین به دست می‌آید که مفاد پیمان، گواهی بر پذیرش پروردگار و بر پذیرش توحید بوده است: (زحیلی، ۱۵۷ / ۹) «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا» و برخی از روایات این پیمان را به فطرت نیز تفسیر می‌کنند (رک: آلوسی، ۱۰۲ / ۱): «الَّذِينَ الْحَنِيفُ وَالْفِطْرَةُ وَ صِبْغَةُ اللَّهِ وَ التَّعْرِيفُ فِي الْمِيثَاقِ»؛ (مجلسی، ۲۷۶ / ۳) دین حنیف و فطرت و صبغه الله و تعریف همان است که خدا در میثاق (یعنی در پیمانی که خدا با بشر بسته)، بشر را با آن آشنا کرده است. روایاتی نیز اعتراف به نبوت رسول اکرم «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ» و امامت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را جزء پیمان عالم در معرفی می‌کنند. (بحرانی، ۲۳۸ / ۳ - ۲۳۹؛ جهت مطالعه بیشتر ر ک: طوسی، ۲۶ / ۵ - ۳۰؛ رازی، ۱۰۵ - ۱۰؛ سبحانی، ۶۱ / ۲ - ۸۲).

باید توجه داشت که: زبان وسیله نطق و بیان مطالبی است که در خارج روشن و آشکار نشده، تا آن مطالب را برای دیگران آشکار کنند و اما در مقابل محیط روحی و تفهیم و تفاهم ملکوتی و یا باطنی، احتیاجی به زبان و لغت و گفتار نبوده، و با اراده و تلقین و حالت حاصل می‌شود؛ و مکالمه باطنی با نفس این چنین بوده و محتاج به گفتار با زبان و بیان ندارد، بلکه خود بیان حالی و روحی و باطنی کافی بوده، و تفهیم و تفاهم و پرسش و پاسخ حاصل می‌شود. (مصطفوی، ۲۱۴ / ۹).

بنابراین، این آیه از صحنه‌ای خاص میان همه انسان‌ها و خدا که در گذشته‌ای بسیار دور به وجود آمده باشد، سخن نمی‌گوید، بلکه از صحنه‌ای مستمر از گذشته نزدیک هر انسان یعنی مرحله نخستین رشد و هشیاری او یاد می‌کند، مرحله‌ای مقدم بر مراحل بعدی که چه بسا عامل انحرافی محیط در او اثر کند و بینش الهی - فطری او را ضعیف گرداند. (رک: طبرسی، ۴۹۸ / ۴؛ و فخرالدین رازی، ۴۶ / ۱۵ - ۵۲).

در نتیجه این پیمان، تشریحی نیست و به صورت خطاب و سؤال و جواب صورت نگرفته است (زحیلی، ۱۵۸ / ۹، طنطاوی، ۴۳۲ / ۵) بلکه پیمانی است تکوینی و پاسخ آدمیان نیز بر همین منوال می‌باشد: «دلایل ربوبیت برایشان بیان شده و عقولشان هم به همان دعوت می‌نماید گویا به منطله آن است که مورد شهادت قرار گرفتند و اقرار کرده اند» (شبر، ۱۸۷ / ۱ و نیز رک: کاشانی، ۶۲۲ / ۲ و عاملی، ۴۹۸ / ۱).

کاشفی در تفسیر مواهب خود بیان داشته است: ای درویش این آیت مرکز عهد ازل است تا بیخبران سر کوچه غفلت را منتبه سازد و إلا هوشمندان بیدار دل از آن سؤال و جواب غافل نیستند: (کاشفی سبزواری، ۱/ ۳۶۵).

از ازل هم چنان شان به گوش به فریاد قالوا بلی در خروش

طبق این تفسیر هر چند ظاهر آیه حاکی از گفت و گویی میان خداوند و انسان‌ها به منظور گرفتن اقرار است، اما مقصود اصلی، صرفاً تمثیلی از این واقعیت است^۱ که مسأله ربوبیت خدا و عبودیت انسان بقدری روشن است که گویا همه انسان‌ها گفته اند: «بلی» (بیضاوی، ۳/ ۴۱).

بر این اساس وضعیت این آیه، شبیه به آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدَّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ اگر قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم، یقیناً آن کوه را از بیم خدا فروتن و از هم پاشیده می‌دیدیم و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم؛ باشد که آنان ببیندیشند (حشر، ۲۱) خواهد بود؛ طبق این آیه، انزال قرآن بر کوه، مثلی است که برای به تفکر واداشتن انسان درباره عظمت قرآن و تأثیر آن به کار رفته است و آیه میثاق هم، صرفاً تمثیلی است برای بیان وضوح ربوبیت خدا و عبودیت انسان. (جوادی آملی، ۱۲۳ - ۱۲۶ و ۱۳۵)

علّامه سید عبدالحسین شرف‌الدین هم درباره آیه أخذ میثاق همین نظر را دارد و می‌نویسد: «این آیه در قالب «تمثیل» آمده است تا ذهن را به ایمان و اعتقاد نزدیک سازد و نیز تنوعی در بیان و استدلال هم محسوب می‌شود. این قبیل گفته‌هاست که سخن را در بلاغت به حد اعجاز می‌رساند. بین چگونه خداوند خود را به عنوان مشهود انسان‌ها قرار داده و انسان‌ها را شاهد و گواه قلمداد کرده است، با این که پای گواهی در میان است نه گواه گرفتن؛ باب تمثیل در کلام عرب به ویژه در قرآن و روایات گشوده است» (شرف‌الدین عاملی، ۴/ ۴۰). وی، سپس از چهار آیه دیگر هم که از دیدگاه او صورت تمثیلی دارند، یاد می‌کند^۲ و هم‌چنین به ذکر نمونه‌هایی از روایات که جنبه تمثیل دارند، می‌پردازد (شرف‌الدین عاملی، ۷): روایاتی که دلالت بر عزاداری موجودات تکوینی و جاندار بر سیدالشهداء علیه السلام دارد، از قبیل گریه زمین و آسمان و پرندگان بر آن حضرت (ر ک: ابن قولویه قمی، ۱۸۰؛ مجلسی، ۴۵/ ۲۰۹) یا حدیث «قاروره ام سلمه»^۳ (مجلسی، ۴۵/ ۸۹).

۱. البته این نکته هم قابل توجه است که محیی‌الدین درویش در کتاب خود بر تمثیلی بودن این آیه در بین علمای متأخر علم بلاغت ادعای اجماع کرده است: «أجمع علماء البيان المتأخرون على أنه لا إخراج ولا قول ولا شهادة وإنما هذا كله محمول على المجاز التمثيلي، فقد شبه سبحانه حال النوع الإنساني بعد وجوده بالفعل بصفات التكليف من حيث نصب الأدله الداله على ربوبيته سبحانه المقتضيه لأن ينطق و يقر بمقتضاها بأخذ الميثاق عليه بالفعل بالإقرار بما ذكر» (درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، ۳، ۴۹۳)

۲. که آن چهار آیه عبارتند از: سوره توبه، آیه ۱۷ - سوره فصلت، آیه ۱۱ - سوره نحل، آیه ۴۰ - سوره احزاب، آیه ۷۲.

۳. پیامبر، مقداری از خاک کربلا را به ام سلمه داده بود و در شیشه‌ای نگهداری می‌شد. حضرت فرموده بود: هرگاه دیدی که این خاک، به خون تبدیل شد، بدان که فرزندم حسین (ع) کشته شده است. روزی ام سلمه در خواب، رسول خدا را با چهره‌ای غمگین و لباسی خاک آلود دید، که حضرت به او فرمود: از کربلا و از دفن شهدا می‌آیم. ناگهان از خواب برخاست، نگاه به آن شیشه کرد، خاک را خونین یافت، دانست که حسین (ع) شهید شده است و صدایش به صیحه و شیون بلند شد و همسایگان آمدند و ماجرا را باز گفت.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در توضیح کلام امام علی علیه السلام که تجدید میثاق فطرت را از اهداف پیامبران الهی دانسته است، گفته است: در تفسیر این جمله به آن چه اهل حدیث در تفسیر آیه میثاق گفته‌اند نیازی نیست، بلکه مقصود امام علیه السلام این است که چون معرفت به خداوند و دلایل توحید و عدل الهی در عقول بشر نهفته است، خداوند پیامبران را فرستاده است تا این معرفت عقلی را مورد تأکید قرار دهند، چنان که معنای حدیث «کل مولود یولد علی فطرته» (بخاری، ۲/ ۱۰۴) نیز همین است. (ابن ابی الحدید، ۱/ ۳۷).

برخی از محققان هم آیه را بگونه دیگری توضیح داده‌اند: آیه به لسان گفت و گو از واقعیتی سخن می گوید که در خارج رخ نموده است و واقعیت این است که خداوند با زبان دو حجت خود یعنی زبان عقل و زبان وحی از طریق انبیاء با مردم سخن گفته است؛ این دو حجت، خدا را به انسان می‌نمایاند و ربوبیت او را بیان می‌کنند؛ این دو از هیچ انسانی دریغ نشده است و با وجود این دو حجت، دیگر انسان نمی‌تواند ادعای فراموشی و غفلت کند.

نکته‌ای که از آیه به دست می‌آید، نوعی تقدم این میثاق بر زندگی انسان می‌باشد. از این رو حجت باطنی که عقل است بر حجت ظاهری که وحی است، تقدم رتبی دارد؛ یعنی ابتدا حجت بر آدمیان تمام می‌شود و سپس مکلف به تکالیف الهی می‌گردند. بنابراین مقصود آیه، گفت و گوی لفظی بین خدا و انسان نیست، بلکه اعطای دو حجت محکم الهی به انسان است.

بنابراین آیه میثاق هیچ دلالتی بر هر گونه وجودی قبل از تولد برای آدمی ندارد، بلکه آیه یا صرفاً یک تمثیل است، نه بیان واقع و یا از واقعیت اعطای حجت باطنی و ظاهری سخن می‌گوید که مربوط به بعد از تولد انسان می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۲۳ - ۱۲۶ و ۱۳۵).

علامه طباطبایی معتقدند که: این آیه ناظر به وجود و محضر جمعی انسان‌ها در حضور خدا است؛ حضوری که غیبت در آن متصور نیست، گویی همه فرزندان آدم یکجا از پشت پدران گرفته شده، در برابر خداوند، گرد آمده‌اند. در این حالت هر انسانی خود را در حضور می‌یابد و یافته او گواهی روشن بر وجود خدا و ربوبیت او است، ولی قرار گرفتن انسان‌ها در گردونه زمان و تحولات این جهان، آدمی را چنان مشغول و از خود بی‌خود می‌کند که از آن علم حضوری که به آفریدگار خود داشت، غافل می‌گردد. (طباطبایی، ۸/ ۴۵۵).

ایشان با توجه به روش تفسیری خود، یعنی روش قرآن به قرآن، در ارائه تفسیر آیه به وجود جمعی انسان‌ها در عالم ملکوت کوشیده است تا هم از اشکالات دیگر مفسران در امان باشد و هم بر ظاهر آیه تحفظ کند. تأثیر مبنا و مشی فلسفی ایشان در تحلیل و تبیین آیه نمایان است؛ علامه تفسیر خود را موافق با ظاهر آیه و هم‌چنین روایات عالم ذر می‌داند. البته استاد جوادی آملی بر نظریه علامه طباطبایی نقدهایی را وارد کرده است. (جوادی آملی، ۱۲/ ۱۳۵-۱۲۸).

آن روز را به یاد سپردند که دهم عاشورا بود، بعد از بازگشت اهل بیت به مدینه، روز خواب را با روز شهادت امام، مطابق یافتند. این ماجرا در روایات، به «حدیث قاروره» معروف است. (ابن بابویه، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی، تهذیب التهذیب، ۲، ۳۰۱؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۴۵، ۸۹ و ۲۲۷ و ۲۳۲؛ حر عاملی، محمدبن حسن، اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، ۵، ۱۹۲)

دلایل نظریه تمثیلی بودن آیه میثاق

قائلین به تمثیلی بودن آیه میثاق طبق واکاوی‌های صورت گرفته به دلایلی استناد کرده اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

دلیل اول: نگاه دقیق به عالم هستی

خداوند متعال انسان‌ها را بگونه‌ای آفریده که انسان هم از درون و هم با تماشای عالم می‌فهمد که برای این جهان پهناور خالق است که او رب العالمین است و انبیاء هم از بیرون، آیت بودن نفس و پدیده‌های عالم را تبیین نموده‌اند؛ بنابراین در و دیوار جهان شهادت به توحید می‌دهند (رک: حسینی شاه عبدالعظیمی، ۴ / ۲۳۷): «... وَ إِن مِّن شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ...» (إسراء، ۴۴) بطوری که کسی نمی‌تواند برای انتخاب شرک به جای توحید، عذر آورد و بگوید: «... إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ...» یا بگوید: «... إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّیَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ...».

طرفداران این نظریه در توضیح این دلیل بیان داشته‌اند: انسان با رشته غرائز و استعدادها و انواع تقاضاها و درخواست‌های طبیعی و فطری به جهان گام می‌نهد. (رشیدرضا، ۹ / ۳۸۷) آدمی هنگام تولد و خروج از صلب پدر و دخول به رحم مادر و در وقت انعقاد نطفه، ذره‌ای بیش نیست، ولی در این ذره استعدادهای فراوان و لیاقت‌های قابل توجهی است، از آن جمله، استعداد و فطرت خداشناسی است که با تکامل این ذره در بیرون رحم، تمام استعدادها شکفته شده و به مرحله کمال و فعلیت می‌رسد. (ابن عاشور، ۸ / ۳۴۶)

به دیگر سخن: خدا انسان‌ها را از پشت پدران و رحم مادران بیرون آورد و آفرینش آن‌ها را با خصوصیتی همراه ساخته که پیوسته پروردگار خود را بشناسند و نیاز خود را به او احساس کنند؛ هنگامی که انسان‌ها به نیاز خود به خدا توجه پیدا کردند و خود را مستغرق در نیاز دیدند، گویی خداوند از آنان پرسیده است که: من خدای شما نیستم؟ و آنان می‌گویند: چرا گواهی می‌دهیم که خدای ما هستی. (سید بن قطب، ۹ / ۵۹ و ۵۸).

حاصل آن که انسان در سایه فطرت پاک الهی که بر اساس خداشناسی آفریده شده است و به کمک عقل که راهنمای او به سوی خداست، پیوسته خدا خواه و خدا جو است. (حقی بروسوی، ۳ / ۲۷۴).

دلیل دوم: هماهنگی با ظاهر آیه بعد

درست است که «وَ إِذْ أَخَذَ» ظهور در سبق موطن میثاق بر دنیا دارد ولی باید ظاهر این آیه و آیه بعد هم محفوظ بماند چراکه مجموعه این دو آیه ناظر یک صحنه و یک مسأله است که در آن میثاق گرفتن و شهادت دادن و انگیزه آن بیان شده است.

در ذیل آیه نخست می‌فرماید: «أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» و در آیه بعد می‌فرماید: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّیَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»

آیا در جنبه ملکوت اشیاء مسأله پدری و فرزند مطرح است؟ آیا چهره ملکوت کسی پدر و پسر بودن کسی است یا مستقیماً ملکوت اشیاء به دست خداوند متعال می‌باشد؟ بدون تردید آن ملک است که پدر است یا پسر و گرنه (فَسُبْحَانَ الَّذِی بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ) (یس، ۸۳) ملکوت پسر و پدر در عرض هم به ید الله است، چراکه اگر ملکوت تدریج‌پذیر نیست، بنابراین موقعیت تاریخی هم نمی‌شناسد ملکوت پدر و پسر بلکه ملکوت اولین و آخرین یکجا پیش خداوند ثابت است.

با توجه به این واقعیت، نمی توان به چهره ملکوتی اشیاء گفت: ما از شما تعهد گرفتیم که مبادا بگوئید، دلیل شرک ما این بود که پدران ما قبلاً مشرک شده بودند! چه اینکه آنجا جای پدر و پسر نیست، جای اَبوت و بَنوت و جای وراثت در شرک ورزیدن و امثال آن نمی باشد.

بنابراین تعلیلی که در ذیل آیه ذکر شده است با حقیقی بودن میثاق مناسبتی ندارد زیرا در موطن ملکوت همانند موطن قیامت، همگان یکجا حاضرند و حضور تدریجی نیست تا اَبوت و بَنوت در چهره ملکوتی افراد مطرح باشد و خداوند در آن جا به چهره ملکوتی اشیاء فرمود: «أَلست برِّکم» خداوند متعال متکلم بود و ملکوتیان، مستمعین او نه ملکی ها. (جوادی آملی، ۱۰۷/۳۱).

دلیل سوّم: توجه به انگیزه و علت أخذ میثاق

اگر أخذ میثاق به این منظور گرفته شده است تا فرزندان آدم در دنیا به خداوند شرک نوززند، آن منظور در حقیقت عملی نشده است چراکه بسیاری از افراد بشر شرک را بر توحید انتخاب نموده و می نمایند (طبرسی، ۴۲۰/۲) و حال آن که این اَشهاد حجت خدا را بر مردم تمام کرده است و این نشان می دهد که مراد از آیه شریفه جریان فطرت است. (قرشی، ۴۳/۴).

بنابراین در پاسخ به این گونه اظهارات مشرکان باید بیان داشت که خداوند به شما عقل داد و در تمام مراتب وجود از شما اقرار گرفت؛ شما تقلید از پدران خود نمودید با آن که عقل شما حکم می کرد که در اصول دین نباید تقلید کرد. (ثقفی تهرانی، ۴۹۳/۲ و نیز رکن: مراعی، ۱۰۶/۹).

ممکن است که در پاسخ بگوئید که مشرک شدن افراد به این دلیل است که از آن پیمان غفلت نموده اند چه بسا انسان مسأله ای را به فردی گوشزد می نماید و از گفتن آن هدف خاصی را دنبال می نماید ولی آن فرد به کلی آن را فراموش نموده و آن هدف تحقق نمی یابد.

اما پاسخ مزبور در این مورد صحیح به نظر نمی رسد برای این که اگر غفلت از آن پیمان عامل گرایش آنان به شرک باشد باید در جریان تحقیقات و تلاش های علمی در مورد مسأله خدانشناسی پیمان مزبور حداقل به یاد بعضی بیاید در صورتی که اگر بعضی از آنان هم موحد می شوند به واسطه تأمل و تحقیق آنهاست نه این که آن میثاق را به یاد آورده باشند؛ و از طرف دیگر به بیان شیخ طوسی، صحنه ها و خاطرات کم اهمیت ممکن است از یاد انسان ها برود ولی صحنه های مهم برای همیشه در خاطرها باقی می ماند؛ کدام خاطره مهم تر از شهادت بر وحدانیت حضرت احدیت می باشد تا بتوان گفت: به جز موحدان همه افراد آن را به فراموشی سپرده اند؟ (طوسی، ۳۱/۵).

اگر چنین تصور شود که انتقال از عالمی به عالم دیگر و مواجه شدن با مشکلات دنیا آن خاطره و تعهد را از یاد برخی محو کرده است، می گوئیم: چگونه انتقال از دنیا به عالم برزخ و سپس از آن جا به قیامت و مشکلات و سكرات موت و برزخ و احوال عظیم قیامت، انسان را از اعمالی که در دنیا انجام داده غافل نمی سازد؟ قرآن کریم درباره بعضی از این افراد در قیامت می فرماید: «و یومَ یَعْضُ الظَّالِمُ عَلٰی یَدَیْهِ یَقُولُ یا لَیْتَنی اَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِیلاً * یا وَیْلَتی لَیْتَنی لَم اَتَّخِذْ فُلاناً حَلِیلاً * لَقَدْ اَضَلّنی عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ اِذْ جِئْتَنی وَ کَانَ الشَّیْطَانُ لِلْانْسَانِ حَدُولاً» (فرقان، ۲۷ و ۲۹). صاحب تفسیر روض الجنان آورده است: «و اما تخلّل مرگ را اگر در این تأثیر بودی، بایستی که تخلّل نوم و سکر و جنون و إغماء و زوال عقل را در این اثر بودی، که این جمله مزیل عقل است، و ما دانیم که خفته چون بیدار شود و

مغمی علیه چون باهوش آید و مست چون هشیار شود آن چه دانسته باشد یادش آید و علمش به آن حاصل شود» (رازی، ۷/۹).

شیخ طوسی می گوید: اصحاب کهف پس از آن خواب طولانی تمام آن صحنه‌هایی که پیش از آن با آن رو به رو بودند یادشان مانده بود ولی آن چه صحنه و میثاقی است که هر چه تلاش می‌نمایند به یاد احدی نمی‌آید؟ (طوسی، ۲۹/۵).

بنابراین آن چه آیه بر آن دلالت دارد این است که انسان سابقه معرفت نسبت به خداوند متعال دارد که عبارت از همان راه فطرت است که سابق بر جنبه دنیائی است. (فیض کاشانی، ۲/۲۵۱).

دلیل چهارم: رایج بودن تعبیرات تمثیلی در لغت عرب و قرآن

این گونه تعبیرها در گفتگوهای روزانه نیز کم نیست؛ از یکی از ادبا و خطبای عرب نقل می‌کنند که در سخنان خود چنین می‌گفته است: «سل الأرض من شق أنهارك و غرس أشجارك و جنی ثمارك فان لم تجبک حواراً أجبك إعتباراً» (سیّد مرتضی، ۱/۲۴ و طبرسی، ۳/۳۰۷).

یا این که شاعر گوید:

«و قالت له العینان سمعاً و طاعه و حدرتا کالدر لما یثقب^۲»

یا شعر عنتره که می گوید:

«فأزور من وقع القنا بلبانه *** و شکا الیّ بعبره و تحمحم^۳»

و شاعر دیگر می گوید:

«إمتألاً الحوض و قال قطنی *** مهلاً رویدا قد ملأت بطنی^۴»

یا در دعای صباح چنین آمده است: «اللهم یا من دلح لسان الصباح بنطق تبلجه» (مجلسی، ۸۴/۳۳۹) معلوم است که صبح واقعاً دارای زبان و نطق نمی باشد، بلکه از باب تمثیل ذکر شده است.

۱. «از این زمین پرس چه کسی راه نهرهای تو را گشوده است؟ و درختانت را غرس کرده و میوه‌هایت را رسانیده است؟ اگر زمین با زبان معمولی به تو پاسخ نگوید به زبان حال جواب خواهد گفت».

۲. «چشم‌ها به او گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم و همچون دری که سوراخ شود، اشک ریختند» (مفید، ۱۴۱۴، ۱۱۴ و طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰، ۱۱۰؛ برای دیدن نمونه‌های دیگر ر ک: مفید، ۱۴۲۴، ۱، ۲۲۳ و اندلسی، ۱۴۲۰، ۵، ۲۱۹ و حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۲، ۲۶۹).

۳. «مرکب سواری من برگشت و از تیری که به سینه‌اش نشسته بود با اشک چشم و زمزمه‌ای که سر می‌داد به من شکایت نمود» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۵، ۳۵۸؛ مفید، ۱۴۱۴، ۵۱) شاهد بر سر این است که شاعر در شعر خود زبان حال مرکب سواری را به شکایت تعبیر نموده است، همان‌گونه که در قرآن زبان حال جهنّم بیان شده است، در شعر بعدی نیز شاهد بر سر نقل زبان حال است.

۴. «حوض پر شده گفت: مرا بس است، مهلتی دهید که شکم خود را پر نموده‌ام» (ر ک: طوسی، بی‌تا، ۹، ۳۶۹؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰، ۲، ۱۱۳) «و الحوض لم یقل شیئاً و انما أخیر عن إمتلائها و أنها لو کانت ممن ینطق لقال: قطنی مهلاً قد ملأت بطنی، فکذلک القول فی الأیه» (ابن ادريس حلی، ۱۴۰۹، ۲، ۲۷۸).

در قرآن کریم هم خداوند مسائل تکوینی را در موارد دیگر به صورت تمثیل ذکر فرموده است بدون آن که از آن با عنوان تمثیل یاد کرده باشد؛ (فیض کاشانی، ۱/ ۴۱۱ و مغنیه، ۳/ ۴۱۹) برای نمونه در سوره مبارکه فصلت می خوانیم: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) روشن است که نه خداوند با خطاب لفظی، آسمان و زمین را مخاطب قرار داده است، و نه آسمان و زمین با اقرار لفظی به اطاعت از خداوند اقرار نموده‌اند بلکه چنین تعبیری کنایه از قدرت نافذ خداوند در آفرینش آسمان و زمین است. از این قبیل است آیه: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق، ۳۰) روشن است که خداوند با خطاب لفظی با جهنم سخن نخواهد گفت و جهنم نیز با پاسخ لفظی، جواب نخواهد داد، بلکه تعبیر یاد شده کنایه از وسعت دوزخ است و این که گنجایش همه اهل عذاب را دارد. (رک: طباطبایی، ۳/ ۶۲؛ زمخشری، ۴/ ۳۸۸؛ قمی مشهدی، ۱۲/ ۳۹۰؛ اندلسی، ۹/ ۵۳۸) این گروه در مورد علت حمل بر این گونه تفسیر سه وجه بیان کرده‌اند: الف) خداوند متعال بر طبق یه ۶۱ سوره یونس و آیه ۴۴ سوره فاطر عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد؛ بنابراین خداوند عالم به حالات و وضعیت جهنم بوده و سؤال کردن از جهنم نسبت به خداوند معنا ندارد. (اندلسی، ۹/ ۵۳۸).

ب) خداوند این مخاطبه را در اینجا که به صورت زبان حال بوده، در ظاهر حقیقی آورده است تا مقصود خود را بهتر و کامل تر به مخاطب منتقل نماید (مراغی، ۳۶/ ۱۲۵) مثل آسان ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه خاص خود از آن بهره‌مند می‌شوند. (رک: طباطبایی، ۳/ ۶۲).
ج) جهنم موجودی غیر عاقل است و گفتگو و مخاطبه با آن معنا ندارد و و لذا باید برای جلوگیری از لغویت، قائل به تمثیلی بودن این آیه شویم: «هو کیف تخاطب النار و هی موجود غیر عاقل فترّد و تجیب علی الخطاب!» (مکارم شیرازی، ۱۷/ ۴۷).

بنابراین در آیه میثاق هم شهادت به لسان تکوین است چنانچه در مورد کفار در قرآن آمده است: «شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ» (توبه، ۱۷) چنان نیست که به زبان اعتراف به کفر نمایند بلکه همان خضوع آنان در برابر کفر شهادت عملی آن‌ها به کفرشان می باشد و چون کفر ایشان بر وجهی ظهور داشت که متمکن نبودند آن را از خود رفع کنند پس گویا اعتراف به کفر خود کرده‌اند. (کاشانی، ۴/ ۱۴۲).

دلیل پنجم: معنا نداشتن تعهد در مورد برخی از افراد بشر

تعهد گرفتن از ذراتی که بعدها به دنیا آمده و در خردسالی می‌میرند یا عمری را به دیوانگی سپری می‌کنند، چه نتیجه و اثری در پی خواهد داشت؟ (طوسی، ۵/ ۲۸ و زحیلی، ۹/ ۱۶۰) برای شخص حکیم شایسته نیست که از چنین افرادی پیمان بگیرد زیرا بنا بر این فرض، عقل ایشان تمام و کامل نمی‌باشد. (رازی، ۹/ ۷ و سمرقندی، ۱/ ۵۶۳).

دلیل ششم: تکیه کردن قرآن بر حجت ظاهری

اگر آخذ میثاق مربوط به عالم ملکوت بوده و در آنجا حجت بالغه تمام شده است، حداقل در یک جای قرآن باید به این حجت اشاره شده باشد در صورتی که به هنگام بیان حجت تنها روی یک حجت تکیه شده است و آن هم حجت ظاهری به نام وحی و نبوت است؛ چنانچه در سوره نساء درباره بعثت انبیاء می فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ غَزِيرًا حَكِيمًا» (نساء، ۱۶۵) یا در سوره مبارکه «طه» می فرماید:

«وَأَنَا أَهْلَكُنَّهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَ نَحْزَى» (طه، ۱۳۴) و در سوره «زمر» می فرماید: «وَسِيْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتِيَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (زمر، ۷۱)

در موارد متعددی در قرآن کریم روی این حجت ظاهری که وحی و بعثت انبیاء است، تکیه شده است ولی در هیچ جای قرآن به عنوان یک حجت بر روی موطن میثاق تکیه نشده است. (جوادی آملی، ۱۱۴/۳۱).

دلیل هفتم: برخی از احادیث تفسیری مربوط به آیه

در ذیل آیه میثاق روایات فراوانی نقل شده است که علامه مجلسی در «بحارالانوار» بیش از صد روایت برای عالم ذر آورده اند.^۱ هم‌چنین مرحوم علامه امینی در تفسیر آیه ذر، رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه نوشته که تاکنون چاپ نشده است؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی که این رساله را دیده است، در معرفی آن می نویسد: در آن ۱۹ آیه و ۱۳۰ حدیث نقل کرده است که همگی بر وجود عالم ذر دلالت دارند و از میان آن احادیث، چهل حدیث را صحیح اصطلاحی دانسته است (آقابزرگ تهرانی، ۳۲۳/۴).

قطعاً بررسی کامل و همه جانبه این روایات خارج از حوصله این جستار می باشد ولی می توان روایات مربوط به آیه میثاق را به چند دسته تقسیم نمود:

۱) بعضی از روایات موافق با نظریه اول (حقیقی بودن آیه میثاق) هستند. (صفار، ۱۰۶، حدیث ۱۲ و ابن بابویه، ۳۳۱/حدیث ۹)

۲) در پاره‌ای از روایات مزبور تنها اشاره به ارواح بنی آدم شده است. (ابن بابویه، ۸۴)

۳) برخی از روایات به ذکر مصادیق آن چه که بر آن میثاق گرفته شده است مانند توحید، نبوت و ولایت، اشاره دارند. (کلینی، ۱/۱۳۲ و ۱۳۳ و ۸/۲ و مجلسی، ۳/۲۷۹ تا ۲۸۱).

۴) گروهی از این روایات مبهم و پاره‌ای از آن‌ها تعبیراتی دارد که جز به صورت کنایه مفهوم نیست. (برقی، ۲/۳۳۰ حدیث ۹۳ و عروسی حویزی، ۲/۹۹).

۵) برخی از روایات دلالت بر تعدد عالم ذر دارند. (کلینی، ۲/۳۴۰ و مجلسی، ۵۲/۲۸۷).

۶) بعضی از احادیث بیان می کنند که این سؤال و جواب از ارواح انسان‌ها صورت گرفته است. (ابن بابویه، ۱۲۹ و سیوطی، ۳/۱۴۲).

۱. مرحوم مجلسی روایاتی را که درباره عالم ذر وارد شده است را در چند باب جداگانه به مناسبت‌های مختلفی نقل فرموده است:

الف) مجموعاً ۲۲ روایت در جلد سوم از صفحه ۲۷۶ تا ۲۸۳ تحت عنوان: دین حنیف و فطرت و ...

ب) در جلد پنجم بحار، کتاب العدل، از صفحه ۲۲۵ تا ۲۷۶ تحت عنوان «الطینه و الميثاق» شصت و هفت روایت نقل فرموده و ضمناً اقوال مختلفی از علماء را جمع‌آوری و مورد بررسی قرار داده‌اند.

ج) از صفحه ۱۳۱ تا ۱۵۰ در جلد ۶۱ تحت عنوان «تقدم خلق الارواح قبل الاجساد» نیز حدود بیست و نه روایت نقل فرموده‌اند. همچنین در تفسیر برهان ۳۷ روایت و در تفسیر نور الثقلین ۳۰ روایت در ذیل آیات فوق نقل شده است که قسمتی از آن مشترك و قسمتی از آن متفاوت است و با توجه به تفاوت آنها شاید مجموعاً تعداد روایات در این دو تفسیر از ۴۰ روایت نیز متجاوز باشد.

(۷) دسته‌ای از روایات دلالت بر ناظر بودن آیه به فطرت و نظریه تمثیلی دارند که طرفداران این نظریه به این دسته از روایات تمسک کرده‌اند و برای نمونه به دو مورد آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف أجابوا و هم ذر؟ فقال: جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه يعني في الميثاق؛ ابوبصير می‌گوید از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آن‌ها چگونه پاسخ دادند در حالی که به صورت ذره بودند؟ فرمود: خداوند در آن‌ها چیزی را قرار داد که هرگاه از آن‌ها بپرسد پاسخ دهند؛ یعنی در میثاق» (کلینی، ۱۲/۲).

ب) عن عبدالله بن سنان قال: سألت عن قول الله «عزوجل»: «فطره الله التي فطر الناس عليها» ما تلك الفطره؟ قال: هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ألسنت بربكم؟ وفيه المؤمن والكافر؛ عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره این سخن خدا پرسیدم که فرمود: «فطرت خدا که مردم را بر آن آفرید» این فطرت چیست؟ امام فرمود: آن اسلام است که مردم را بر اساس آن آفرید و این هنگامی بود که پیمان آن‌ها را بر توحید گرفت و گفت: آیا پروردگار شما نیستیم؟ و در آن‌ها هم مؤمن و هم کافر بود» (حلی، ۱۶۰) در این حدیث رابطه نزدیکی میان آیه فطرت و آیه میثاق بیان شده است.

نتیجه‌گیری

درباره مفاد این آیه باید گفت: در آن اجمالاً از يك مرحله هستی انسان‌ها یاد می‌شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته‌اند، اعترافی نه آن قدر پربرد که همه انسان‌ها را برای همیشه در راه حق و حق‌پرستی نگهدارد، ولی دارای این اندازه اثر که همواره زمینه فکری و وجدانی آنان را برای خدایابی آماده بدارد بطوری که در روز رستاخیز نتوانند این عذر را بیاورند: «ما از این مطلب به کلی بی‌خبر بودیم».

به نظر می‌آید باید در مورد آیه میثاق گفته شود: انصاف این است که این آیه بر عالم ذر دلالت نمی‌کند و بیشتر با آیات مربوط به میثاق فطرت هم‌سویی دارد؛ در نتیجه نظریه تمثیلی بودن آیه میثاق به این معنا که این آیه مربوط به فطرت انسان است، به مراتب از دیگر نظرات استوارتر است. شاید تنها ایراد مهمی که متوجه این تفسیر می‌شود این است که سؤال و جواب در آن جنبه کنائی به خود می‌گیرد زیرا با توجه به این که آیه با کلمه «إذ» شروع شده است و ظاهر آن گزاره‌ای از زمان گذشته می‌باشد و هم‌چنین ظاهر «أخذ ربکم» و «أشهدهم» و «قال ألسنت بربکم» و «قالوا بلی» این است که واقعاً اخذ میثاق تحقق یافته است و ذریه بنی‌آدم بر آن گواهی داده‌اند.

اما باید گفت: این دلالت ظاهری بگونه‌ای نیست که عدول از آن جایز نباشد، بلکه هرگاه دلیل یا قرینه‌ای برخلاف وجود داشته باشد، باید ظاهر را رها کرد و به مفاد آن دلیل یا قرینه ملتزم ش؛ از آن‌جا که - طبق ادله‌ای که برخی از آن‌ها نقل گردید - تحقق میثاق بر ربوبیت خداوند به گونه‌ای که در برخی از روایات آمده و ظاهرگرایان از اهل حدیث و تفسیر برگزیده‌اند، امری نامعقول و خردناپذیر است، ظهور ابتدایی آیه در دلالت بر زمان گذشته، حجیت نخواهد داشت و این قاعده‌ای است که در دیگر آیات قرآن و نیز روایات به کار گرفته می‌شود و تأویل متشابهات قرآن و حدیث در باب صفات خداوند از روشن‌ترین مصادیق آن است.

شاید وجه به کار بردن لفظ «إذ» و فعل‌های ماضی درباره امری که به تدریج تحقق می‌یابد، این باشد که بر قطعیت و عمومیت آن تأکید نماید و این که این سنت الهی به هیچ وجه تخلف‌پذیر و اختلاف‌بردار نیست تا آن‌جا که گویا در

گذشته تحقق یافت؛ گواه بر این احتمال، جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰) در ذیل آیه فطرت است، که مفاد ظاهری آن، همان میثاق فطری است که شالوده آفرینش انسان را تشکیل می‌دهد.

بنابراین با توجه به آن‌چه که در ذیل دلیل سوم اشاره کردیم که این‌گونه تعبیرات در زبان عرب و همه زبان‌ها وجود دارد، ایراد دیگری متوجه آن نمی‌شود و لذا از همه تفاسیر نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. حال اگر آیاتی چون: «أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم، ۱۰) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَ أَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس، ۶۰) و «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵) و نظایر آن را در کنار آیه میثاق و آیه فطرت قرار داده و طبق روش تفسیر قرآن به قرآن، همگی را یکجا مورد مطالعه قرار دهیم، درستی احتمال یاد شده آشکارتر خواهد شد.

گواه دیگر بر این نظریه این است که یکی از اهداف رسالت پیامبران - طبق فرموده امام علی «علیه‌السلام» - تجدید میثاق فطری انسانها با خداوند بوده است «لَيْسَتْ أَدْوَاهُهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱) و از طرفی در حکایت‌های قرآنی از روش پیامبران اثری از یادآوری میثاق فطرت در جهانی دیگر به نام عالم ذر، یافت نمی‌شود بلکه آن‌چه که در احتجاجات آنان دیده می‌شود، یادآوری نشانه‌های علم و قدرت الهی در آفرینش انسان و جهان، و بیدار کردن عقل و خرد آنان به شیوه‌های گوناگون دیگر است.

به هر حال آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ...» دلالت دارد بر این که تمامی افراد بشر به این استشهاد فراخوانده شده و یکایک ایشان به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده‌اند و این دو جمله بطوری که از سیاق کلام استفاده می‌شود ابطال دو حجت را که ممکن است بندگان به آن‌ها احتجاج کنند می‌رساند و می‌فهماند که اگر این أخذ و اِشهاد از بندگان و أخذ میثاق بر انحصار ربوبیت نبود بندگان می‌توانستند در روز قیامت به یکی از آن دو تمسک جسته، و حجت خداوند بر ناموجه بودن بهانه شرك ایشان که به استناد آن، مشرکان را به ورود در آتش محکوم می‌سازد، دفع نمایند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی .
- نهج البلاغه، ۱۴۱۲، به کوشش: محمد عبده، قم: دار الذخائر.
۱. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، ۱۳۷۸ش، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، اول، دارإحياء الكتب العربیه.
 ۳. ابن ادريس حلی، ابو عبدالله محمد بن احمد، ۱۴۰۹ق، المنتخب من تفسیر التبیان، تحقیق: سید مهدی رجائی، اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۴. ابن بابویه، أبی جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۴۱۷ق، الأمالی، اول، قم، مؤسسه البعثه.
 ۵. _____، بی تا، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه .
 ۶. _____، ۱۳۸۵ش، علل الشرايع، تحقیق: سید محمدصادق بحرعلوم، نجف، منشورات المكتبه الحیدریه و مطبعته.
 ۷. _____، ۱۳۳۸ق، معانی الأخبار، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۸. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، اول، بیروت، دارالكتاب العربی.
 ۹. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی، ۱۴۰۴ق، تهذیب التهذیب، اول، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
 ۱۰. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۴۱۰ق، متشابه القرآن و مختلفه، اول، قم، انتشارات بیدار.
 ۱۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، التحرير و التنوير
 ۱۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، البحرالمديد فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: أحمد عبدالله قرشی، رسلان، قاهره، انتشارات دکترحسن عباس زکی.
 ۱۳. ابن قولویه قمی، أبی القاسم جعفر بن محمد، ۱۴۱۷ق، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهه.
 ۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه.
 ۱۵. أندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، ۱۴۲۰ق، البحرالمحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.

۱۶. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰ش، المحاسن، تحقیق و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۷. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق از قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، اول، تهران، بنیاد بعثت.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، الصحیح، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. بهشتی، سید محمد، ۱۳۹۰ش، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، ششم، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت الله شهید دکتر بهشتی.
۲۱. یورنامداریان، تقی، ۱۳۷۵ش، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول، بی تا، چهارم، قم، مکتبه الداوری.
۲۳. تهرانی، آقا بزرگ، بی تا، محمد محسن، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، بیروت، دار الأضواء.
۲۴. ثقفی تهرانی محمد، ۱۳۹۸ش، روان جاوید، سوم، تهران، انتشارات برهان.
۲۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنا عشری، اول، تهران، انتشارات میقات.
۲۶. حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۴ق، تقریب القرآن إلى الأذهان، اول، بیروت، دارالعلوم.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۹ق، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبوعات .
۲۸. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۲۹. حلّی، حسن بن سلیمان، ۱۳۷۰ش، مختصر بصائر الدرجات، اول، نجف، منشورات المطبعه الحیدریه.
۳۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۳۱. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، بی تا، أسرار البلاغه فی علم البیان، محقق: عبدالحمید هنداوی، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۷۶ش، تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، تسنیم، هفتم، قم، مرکز نشر اسراء، تابستان.
۳۴. _____، ۱۳۷۹ش، تفسیر موضوعی قرآن مجید، دوم، قم، نشر اسراء.
۳۵. _____، ۱۳۷۹ش، فطرت در قرآن، قم، اسراء.
۳۶. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، بی تا، الإیضاح فی علوم البلاغه، دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۷. خلف الله، محمد احمد، ۱۹۷۲م، الفن القصص فی القرآن، مکتبه الانجلو المصریه.
۳۸. خوانساری، جمال الدین، ۱۳۷۲ش، شرح احادیث طینت، تهران.

۳۹. درویش، محیی‌الدین، ۱۴۱۵ق، اعراب القرآن و بیانه، چهارم، سوریه، دارالارشاد.
۴۰. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۱. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، مفردات غریب القرآن، دوم، دفتر نشر کتاب.
۴۲. رشیدرضا، محمد، بی‌تا، المنار، بیروت، دارالمعرفه.
۴۳. زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۴۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶ش، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، اول، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
۴۵. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، الأمثال فی القرآن الکریم، اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق «علیه السلام».
۴۷. _____، ۱۳۷۳ش، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق «علیه السلام».
۴۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲ش، شرح الأسماء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۹. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳ش، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۵۰. سمرقندی، نصر بن محمد بن أحمد، بی‌تا، بحر العلوم.
۵۱. سیّد بن قطب، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، هفدهم، بیروت، دارالشروق.
۵۲. سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، الأمالی فی التفسیر و الحدیث و الأدب، تصحیح و تعلیق: سیّد محمد بدرالدین نعسانی حلبی، اول، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۳. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، الإتقان فی علوم القرآن، اول، بیروت، دارالفکر.
۵۴. _____، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، اول، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۵. شبر، سیّد عبدالله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم، اول، بیروت، دارالبلاغه للطباعه و النشر.
۵۶. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، ۱۳۸۱ش، رویه الله و فلسفه الميثاق و الولایه، تهران، لوح محفوظ.
۵۷. شیرازی، احمد امین، ۱۳۷۳ش، آئین بلاغت، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۸. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، فتح القدير، اول، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
۵۹. صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۳ش، آیین سخن، هجدهم، تهران، انتشارات ققنوس.
۶۰. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد «صلی الله علیه و آله و سلم»، تحقیق: حسن کوچه باغی، منشورات الأعلمی.
۶۱. طباطبایی، سیّد محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۱ق، جوامع الجامع، اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

۶۳. _____ ، ۱۳۷۲ش ، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، سوّم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۶۴. طبری، ابوجعفر محمّد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، اول، بیروت، دارالمعرفه.
۶۵. طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، مجمع البحرین، تحقیق: سیّد أحمد حسینی، دوّم مکتب النشر الثقافه الإسلامیه.
۶۶. طنطاوی، سیدمحمّد، بی تا، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم.
۶۷. طوسی، محمّد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: أحمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۸. طیب، سیّد عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، دوّم، تهران، انتشارات اسلام.
۶۹. عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق: مالک محمودی، اول، قم، دارالقرآن الکریم.
۷۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمّد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، سوّم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷۱. فضل الله، سیّد محمّد حسین، ۱۴۱۹ق، من وحی القرآن، دوّم، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
۷۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمّدحسین درایتی و محمّدرضا نعمتی، اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۳. _____ ، ۱۴۱۵ق، الصافی، تحقیق: حسین أعلمی، دوّم، تهران، انتشارات الصدر.
۷۴. قاسم، محمّد احمد، دیب، محی الدین، بی تا ، علوم البلاغه، اول، طرابلس، مؤسسه الحدیثه للکتاب.
۷۵. قرشی، سیّد علی أكبر، ۱۳۷۷ش، أحسن الحدیث، سوّم، تهران، بنیاد بعثت.
۷۶. قرطبی، محمّد بن أحمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، اول، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۷۷. قمی مشهدی، محمّد بن محمّدرضا، ۱۳۶۸ش، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۷۸. کاشانی، ملافتح الله، ۱۴۲۳ق، زبده التفاسیر، اول، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۷۹. _____ ، ۱۳۳۶ق، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمّدحسن علمی.
۸۰. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹ش، مواهب علیه، تحقیق: سیّد محمّدرضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۸۱. کلینی، محمّد بن یعقوب، ۱۳۶۳ش، الکافی، تحقیق: علی أكبر غفاری، پنجم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۸۲. مجلسی، محمّدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، دوّم، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار احیاء التراث العربی).
۸۳. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰ش، تفسیر روشن، اول، تهران، مرکز نشر کتاب.
۸۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ش ، علل گرایش به مادیگری، سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۸۶. _____ ، ۱۳۶۹ش ، فطرت، اول، تهران، انتشارات صدرا.

۸۷. _____ ، بی تا، مجموعه آثار، سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۸۸. معرفت، محمدهادی، بهار ۱۳۷۷ش، معارفی از قرآن، اول، قم، انتشارات ائمه «علیهم السلام».
۸۹. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، الکاشف، اول، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۹۰. مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۲۴ق، تفسیر القرآن الکریم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۱. _____ ، ۱۴۱۴ق، المسائل السرویه، تحقیق: صائب عبدالحمید، دؤم، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۹۲. _____ ، ۱۴۱۴ق، المسائل العکبریه، تحقیق: علی أكبر إلهی خراسانی، دؤم، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع.
۹۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۳ش ، تفسیر نمونه، بیست و هفتم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۹۴. _____ ، ۱۴۲۱ق ، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، اول، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۹۵. زحیلی، وهبه، بی تا، المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دارالفکر.