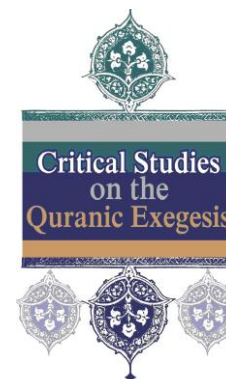


Identifying the Historical Referent of the Alast Verses Revisiting the Intertextual Interpretation of the Dharr Verse

Seyyed Hossein Karimpour 

Assistant Professor, Department of Islamic Education, Rudsar Branch,
Islamic Azad University, Rudsar, Iran (Email: dshkarimpour@iau.ac.ir).



Original research

Received: 30/ 5/ 2026

Revised: 25/ 7/ 2026

Accepted: 25/ 7/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 177-204.

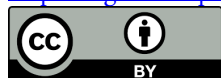
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article:

Karimpour, Seyyed Hossein, "Historical Referents of the Alast Verses: Nekounam's Intertextual Reading Revisited", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 177-204.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583478.1395>. 

Abstract

This article critiques the theory that the "Dharr Verse" (Q. 7:172) refers Quranic "Verses of Alast" (Q. 7:172–174) refer to the covenant of Joshua with the Children of Israel, as proposed by Ja'far Nekūnām in his intertextual reading of the Dharr verse. It examines Nekūnām's evidence from context, parallel Quranic passages, and the Hebrew Bible, and argues that each line of evidence is inconclusive. The immediate context of Q. 7:172 does not require a Mosaic-era setting, and the Joshua covenant, which encompasses all Israelite tribes, conflicts with the verse's restrictive language. The article proposes instead that the Alast verses elaborate the Mīqāt narrative of Q. 7:155, in which seventy Israelite elders meet God, experience a life-threatening convulsion, and are restored. Seven verbal, semantic, and functional parallels between the two accounts—including the taking of life, direct divine-human dialogue, resistance, impending destruction, plea for deliverance, attribution of responsibility, and pedagogical purpose—support this identification. The study concludes that the Mīqāt offers a more coherent and textually grounded historical referent for the Alast verses than the covenant of Joshua.

Keywords: The Covenant of Alast, Mīqāt of the Children of Israel, World of Dharr, Covenant of Joshua, Intertextual Exegesis.

Extended Abstract

This study provides a critical assessment of the theory that the Quranic *Dharr Verse* (Q. 7:172) should be understood as referring to the covenant made by Joshua with the Children of Israel, as recorded in the Hebrew Bible. The theory in question was proposed by Ja'far Nekūnām in his article "Tafsīr-i Baynāmatnī-yi Āya-yi Dharr" (Intertextual Interpretation of the Dharr Verse), where he argues that the phrase "and when your Lord took from the Children of Adam, from their loins, their descendants" finds its closest historical referent in the covenant ceremony described in the Book of Joshua, chapter 24. The present article evaluates the evidence Nekūnām marshals for this identification and proposes an alternative reading grounded in the Quranic narrative of the Mīqāt (the appointment of seventy elders from among the Children of Israel to meet with God), as recounted in Q. 7:155 and related passages.

The study begins by situating the discussion within the broader history of interpretation of Q. 7:172. Classical and contemporary exegetes have adopted three general approaches to the "world of Dharr" (ʿālam al-dharr). The first, supported by numerous traditions, holds that the verse refers to a primordial covenant between God and all humanity, in which every human soul was brought forth and made to testify to God's lordship. The second restricts the verse's addressees to a specific group, though it interprets the event as pertaining to the innate human disposition (fiṭra) toward recognizing God. The third, which has gained traction among some contemporary scholars, restricts the verse to a particular historical community and seeks a concrete event in the life of the Children of Israel. Nekūnām's article falls into this third category, arguing that the covenant under Joshua constitutes the historical referent of the Alast verses.

The article proceeds in three stages. First, it examines the internal logic of Nekūnām's argument, focusing on his use of three types of evidence: the

immediate context (*siyāq*) of the verses, similar Quranic passages, and appeals to the Hebrew Bible. Nekūnām contends that the Alast verses appear within a block of material in *Sūrat al-Aʿrāf* (Q. 7:103–171) that deals with the story of Moses and the Children of Israel, and that this context suggests a Mosaic-era event. He further argues that certain verbal and thematic parallels with Joshua 24—the assembly of the tribes, the demand for exclusive worship of God, the calling of witnesses, and the people’s affirmative response—support the identification.

The present study challenges each of these points. Regarding the context, it argues that the verses immediately preceding Q. 7:172 (i.e., Q. 7:171, which recounts the raising of Mount Sinai over the Israelites) and the verses following (Q. 7:173–174) do not require that Q. 7:172 be read as a continuation of the Mosaic narrative. The particle “*idh*” (when) can introduce a new and independent scene, and the thematic links between Q. 7:172 and the *Mīqāt* narrative of Q. 7:155 are stronger than those between Q. 7:172 and the Joshua covenant. The *Mīqāt* story, in which seventy chosen elders from among the Israelites are brought to the mountain, experience a terrifying convulsion (*rajfa*), and are restored to life after Moses intercedes for them, shares with Q. 7:172 such elements as the taking of life (or its threat), direct dialogue with God, and the removal of divine wrath. These parallels, the study argues, make the *Mīqāt* a more plausible historical referent than the covenant of Joshua.

Regarding Nekūnām’s appeal to Joshua 24, the article raises both methodological and substantive objections. Methodologically, the article cautions against excessive reliance on extra-Quranic sources for determining the meaning of Quranic verses. While comparative study of the Bible can illuminate certain Quranic themes, the *Qurʾān*’s own textual resources—its vocabulary, syntax, structural patterns, and internal cross-references—should be given priority. Substantively, the article notes that the covenant of Joshua was made with all the tribes of Israel, whereas the Alast verses, on Nekūnām’s

own reading, concern a specific group (the “descendants” taken from the loins of the Children of Adam). This tension between the universal scope of the Joshua covenant and the restrictive language of Q. 7:172 undermines the proposed identification.

The article then turns to its constructive proposal. It argues that the Alast verses are best understood as a detailed and explicated version of the Mīqāt event. The Mīqāt narrative in Q. 7:155 is relatively concise, mentioning the selection of seventy men, the earthquake, and Moses’ plea that God not destroy them along with the foolish among them. The Alast verses, by contrast, provide a more elaborate account: God brings forth the descendants, makes them witness against themselves, asks “Am I not your Lord?”, and receives their affirmative response. The concluding phrase of Q. 7:174, “Thus do We explain the signs in detail,” signals that what follows is an elaboration of what was previously stated in summary form. On this reading, the Alast verses do not introduce a new and unrelated event but rather expand upon the Mīqāt, clarifying its theological significance and its implications for later generations.

The study identifies seven areas of verbal, semantic, and functional overlap between the Alast verses and the Mīqāt narrative. These include: the taking of life (or its threat) as a divine act; the occurrence of direct dialogue between God and human beings; the presence of resistance or objection on the part of the addressees; the experience of impending destruction; the plea for deliverance and restoration; the attribution of responsibility to others; and the overarching pedagogical and soteriological purpose of the event. Taken together, these parallels suggest that the Alast verses and the Mīqāt narrative are two accounts of the same underlying event, with the former providing a more detailed and theologically oriented presentation.

The article concludes by reaffirming the Mīqāt hypothesis as the most historically and textually grounded reading of the Alast verses. It acknowledges that Nekūnām’s article represents a serious and innovative attempt to move

beyond traditional exegetical discussions, but argues that its reliance on extra-Quranic materials and its insufficient attention to the full range of Quranic evidence prevent it from offering a convincing account of the verses' historical referent. The author of the present study writes from within the framework of Islamic theological commitments, and while the argument is conducted with attention to scholarly objectivity, the normative assumption that the *Qur'ān* is a coherent and self-interpreting text informs the analysis throughout.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū al-Su'ūd, Muḥammad b. Muḥammad, *Irshād al-'Aql al-Salīm*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
3. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH [Arabic].
4. Abū Zahrah, Muḥammad, *Zabrat al-Tafāsīr*, Beirut, Dār al-Fikr [Arabic].
5. Baḥrānī, Hāshim, *al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran, Bunyād-e Bi'that, 1416 AH [Arabic].
6. Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Al-Tafsīr al-Ṣāfi*, Tehran, Intishārāt-e al-Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
7. Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
8. Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
9. Ibn Ṭāwūs, 'Alī b. Mūsā, *Sa'd al-Su'ūd*, Qom, Būstān-e Ketāb, 1422 AH [Arabic].
10. Javādī Āmolī, 'Abdollāh, *Tafsīr-e Tasnīm*, Qom, Intishārāt-e Isrā', 1389 SAH [Persian].
11. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn and Nūrā'ī, Muḥsin, "Bāzshināsī-ye Mafhūm-e Ghaflat dar Qur'ān bā Ta'kīd bar Ta'thīr-e Ḥarf-e Jarr dar Ma'nā-ye Fi'l", *Taḥqīqāt-e Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 16, no. 2, 1398 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22051/tqh.2019.21194.2093>
12. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn and Nūrā'ī, Muḥsin, "Vākāvī-ye Vāqī'eh-ye Mīqāt-e Banī Isrā'īl bā Ta'kīd bar Mafhūm va Miṣdāq-e Āyeh-ye 155 Sūreh-ye A'rāf", *Ilāhiyyāt-e Qur'ānī*, vol. 8, no. 7, 1399 SAH [Persian].
13. Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn, *Negaresbī Now dar Tafsīr-e Āyāt-e Alast*, PhD dissertation, Faculty of Theology, University of Māzandarān, 1396 SAH [Persian].

14. Mughniyyah, Muḥammad Jawād, *al-Tafsīr al-Kāshif*, Tehran, Islāmiyyah, 1424 AH [Arabic].
15. Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1430 AH [Arabic].
16. Nekūnām, Jaʿfar, “Tafsīr-e Baynāmatnī-ye Āyeh-ye Dharr”, *Pazhūbish-bā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī*, vol. 10, no. 2, 1403 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.11243.2363>
17. Nūrāʾī, Muḥsin and Karīmpūr, Sayyid Ḥusayn, “Barrisī-ye Taḥlīlī-ye Nigareh-ye Ikhtisāṣ dar Khitāb-e Āyāt-e Alast az Nigāh-e Sayyid Murtaḍā va Zamakhsharī”, *Pazhūbish-nāmeb-ye Maʿārif-e Qurʾānī*, vol. 9, no. 32, 1397 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22054/rjqk.2018.28483.1623>
18. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad, *al-Furqān*, Qom, Intishārāt-e Farhang-e Islāmī, 1365 SAH [Persian].
19. Shaykh Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Quṣayr ʿĀmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1383 AH/1964 [Arabic].
20. Shubbar, Sayyid ʿAbdollāh, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāghah lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 1412 AH [Arabic].
21. Subḥānī, Jaʿfar, *Manshūr-e Jāvid*, Qom, Intishārāt-e Muʿassiseh-ye Imām Ṣādiq, 1383 SAH [Persian].
22. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1412 AH [Arabic].
23. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān*, Tehran, Intishārāt-e Nāṣir Khusraw, 1372 SAH [Persian].
24. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān*, Qom, Jāmiʿeh-ye Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
25. Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr [Arabic].
26. Thaʿlabī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1422 AH [Arabic].
27. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
28. Zuḥaylī, Wahbah b. Muṣṭafā, *al-Tafsīr al-Munīr*, Beirut, Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1418 AH [Arabic].



نقد نظریه عهد یوشع نبی^(ع) در تفسیر بینامتنی آیه ذر مصدق یابی تاریخی آیات اُلت در پرتو آیات میقات

سیدحسین کریم‌پور^{id}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد رودسر، دانشگاه آزاد اسلامی، رودسر، ایران
(ایمیل: dshkarimpour@iaui.ac.ir).

چکیده

مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر»، نوشته جعفر نکونام، ازجمله تلاش‌های معاصر در تفسیر این آیه است که با عبور از دیدگاه‌های تفسیری رایج درباره عالم ذر، کوشیده است مصداقی تاریخی و خاص برای آن معرفی کند؛ روی‌کردی که در میان بسیاری از مفسران پیشین و معاصر کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده مقاله، با استناد به شواهدی از سیاق آیات، آیات مشابه، مفاهیم مفردات و بخش‌هایی از **عهد عتیق**، و نیز بر پایه دیدگاه برخی مفسران متقدم که آیه ذر را ناظر به گروهی خاص می‌دانند، کوشیده است این آیه را بر عهد یوشع نبی با بنی اسرائیل تطبیق نماید. پژوهش حاضر با روی‌کردی انتقادی، به تحلیل شواهد و دلایل ارائه‌شده برای این تطبیق می‌پردازد و در نهایت با مقایسه آیات اُلت و میقات، به دو نتیجه اصلی توجه می‌دهد: نخست آن‌که، شواهد متعددی در متن و فرامتن آیه —ازجمله آیات مشابه، سیاق، و مفاهیم مفردات— امکان فهم آیه را بدون نیاز به متون کهن اهل کتاب فراهم می‌کند؛ دوم آن‌که، همین شواهد با مجموع شباهت‌های لفظی و معنایی در آیات میقات و اُلت بر این نکته دلالت دارند که نزدیک‌ترین و محتمل‌ترین مصداق تاریخی برای آیات اُلت، ماجرای میقات هفتاد نفر از بزرگان بنی اسرائیل با خدا است.

کلیدواژه‌ها: عهد اُلت، میقات بنی اسرائیل، عالم ذر، عهد یوشع نبی، تفسیر بینامتنی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۳/۹ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۵/۳ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۳ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۱۷۷-۲۰۴.

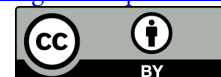
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟ کریم‌پور، سیدحسین، «نقد نظریه عهد یوشع نبی^(ع) در تفسیر بینامتنی آیه ذر: مصداق‌یابی تاریخی آیات اُلت در پرتو آیات میقات، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۱۷۷-۲۰۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.583478.1395>

درآمد

آیه ۱۷۲ سوره اعراف، که به آیه ذر شهرت یافته، مهم‌ترین آیه‌ای است که مسئله عالم ذر بر آن استوار شده است:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا.

این آیه سؤالات بنیادینی را در باب عالم ذر و تفسیر آن پیش می‌کشد؛ از جمله این‌که: آیا موضوع عالم ذر در سوره اعراف صرفاً به همین یک آیه محدود می‌شود یا به مجموعه آیات پیوسته ۱۷۲ تا ۱۷۴ سوره اعراف، موسوم به آیات **أَلَسْتُ**، مربوط است؟ آیا مفاد این آیات ناظر به عهد و گفت‌وگوی الهی با تمام انسان‌ها است یا اشاره به میثاق یا میقاتی خاص با گروهی مشخص است؟ آیا تعبیر «أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» به معنای حقیقی و با اسناد مستقیم به خداوند به کار رفته است یا معنایی مجازی دارد و در واقع پیامبران واسطه در این فرایند بوده‌اند؟ در مسیر پاسخ به این پرسش‌ها، سه رویکرد تفسیری از سوی مفسران متقدم و معاصر ارائه شده است: در رویکرد نخست، بسیاری از مفسران فریقین با تمرکز بر آیه ۱۷۲ و با استناد به روایات، این آیه را حاکی از پیمانی همگانی میان خدا و تمامی انسان‌ها دانسته‌اند (بنگرید به: طبری، **جامع البیان**، ۹/ ۷۵-۸۱؛ بحرانی، **البرهان**، ۲/ ۶۱۵-۶۰۵).

در رویکرد دوم، عده‌ای با تفسیر دو آیه پیوسته (۱۷۲-۱۷۳) و عبور از روایات، این عهد را به قوم یا گروهی خاص نظیر بنی‌اسرائیل محدود کرده‌اند (بنگرید به: سید مرتضی، **الامالی**، ۱/ ۲۸؛ طوسی، **التبیان**، ۵/ ۲۹؛ زمخشری، **الکشاف**، ۲/ ۱۷۷). اما در رویکرد سوم، بعضی از معاصران با پذیرش محدودیت مخاطبان و سه‌گانه بودن آیات **أَلَسْتُ**، این آیات را بر واقعه‌ای تاریخی و خاص منطبق دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: کریم‌پور، **نگرشی نو در تفسیر آیات أَلَسْتُ**، سراسر اثر).

طرح مسئله

نکونام، نویسنده مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر»، از جمله پژوهشگرانی است که به‌نظر می‌رسد رویکرد سوم را در تفسیر آیات **أَلَسْتُ** برگزیده است. هرچند عنوان مقاله نشان می‌دهد که تمرکز اصلی وی بر آیه ۱۷۲ سوره اعراف است، اما به‌نظر می‌رسد غفلت از پیوند مفهومی این آیه با دو آیه پس از آن (اعراف/ ۱۷۳-۱۷۴)، به تبیین ناتمام از مجموع آیات **أَلَسْتُ** و در نتیجه، به ابهام در تشخیص مصداق آن انجامیده است. در بخش پایانی این پژوهش نشان داده خواهد شد که توجه به آیه ۱۷۴ اعراف، به‌ویژه عبارت «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ...»، افزون بر تبیین غایت

روی داد اُلت، چرایی بازگویی بخشی از واقعه میقات در قالب آیات اُلت را نیز روشن می‌سازد. نکونام در رویارویی با پرسش دوم، خوانش‌های گوناگون تفسیری از آیه ذر را دسته‌بندی کرده است. از نظرگاه او گروه نخست، کسانی هستند که به عمومیت مفهوم آیه ذر باور دارند؛ این گروه خود به دو قول تقسیم می‌شوند: کسانی که بر اساس روایات، آیه ذر را ناظر به ماجرای مسح پشت آدم^(ع) و استخراج ذریّه از صلب او دانسته‌اند، و کسانی که مفهوم آیه را به عالم فطرت و آمادگی درونی انسان‌ها برای پذیرش ربوبیت خدا تفسیر کرده‌اند. گروه دوم (قول سوم)، افرادی را دربر می‌گیرد که آیه ذر را مختص به جماعتی خاص از ذریّه آدم دانسته‌اند. از نگاه آنان خدا این جماعت خاص را خلق کرد، عقل آنان را کامل ساخت، به واسطه یکی از پیامبران با آنان سخن گفت و از ایشان بر عبودیت خویش پیمان گرفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۳۹-۱۴۱).

نویسنده مقاله، با پذیرش قول سوم به پرسش سوم نیز پاسخ گفته و تصریح می‌کند که تعبیر «أَشْهَدُهُمْ» گرچه در ظاهر به خدا نسبت داده شده، اما این نسبت، مجازی است و حقیقت آن است که خدا از طریق پیامبر خود با بندگان ش‌گفت‌وگو کرده و از آنان پیمان گرفته است. در نهایت، نویسنده پس از عبور از دو قول نخست، و پذیرش دیدگاه سوم تلاش نموده با استناد به آن، مصداق آیه ذر را از منظر خود تعیین و تبیین کند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱-۱۴۲).

در بخش درآمد اشاره شد که پیش از نکونام برخی پژوهشگران معاصر نیز در راستای روی‌کرد سوم تألیفاتی داشته‌اند که وی در بخشی از نوشتار خود به یکی از آن‌ها چنین اشاره کرده است:

نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله حاضر، مقاله نورائی و کریم‌پور با عنوان «بررسی تحلیلی نظریه اختصاص در خطاب آیات اُلت از نگاه سیدمرتضی و زمخشری» است. نویسندگان در آن مقاله، با ترجیح قول سوم - به دلیل انطباق بیش‌تر با ظاهر آیه ذر و آیات مشابه - مصداق آیه را همان گروهی از قوم موسی^(ع) دانسته‌اند که در آیه پیش از آیه ذر به آنان اشاره شده؛ همان کسانی که از موسی^(ع) درخواست دیدار خدا را داشتند. ایشان نتیجه گرفته‌اند که واقعه مذکور در آیه ذر و آنچه در آیه پیش از آن آمده، در واقع یک رخداد واحدند و مخاطبان آیه، همان گروهی‌اند که به میقات الهی آمدند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

اما واقعیت آن است که ارائه‌دهندگان نگره میقات در این تفسیر با وی هم‌نظر نبوده و اساساً آیات مربوط به میقات را با آیه ۱۷۱ اعراف - یعنی: «وَ إِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ...» - یک‌سان پنداشته‌اند؛ بل که آنان در پژوهشی مستقل تحت عنوان «واکاوی واقعه میقات بنی‌اسرائیل» با تحلیل آیات مرتبط، تصریح کرده‌اند که در ماجرای میقات، گروهی از برگزیدگان بنی‌اسرائیل که همراه موسی^(ع) بودند، پس از رجفه مرگ، به گفت‌وگو با خدا

پرداختند و خواستار بازگشت به دنیا شدند؛ معنایی که با محتوای آیات اُلت قابل مقایسه است؛ نه آیه ۱۷۱ سوره اعراف (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعۀ میقات...»، ۷۸).

با این حال، نکنونام در ادامه بحث خود، در جهت ردّ نظریۀ میقات، شواهدی از ظاهر و سیاق آیه ذر و آیات مشابه را با مطالب فصل ۲۴ کتاب یوشع نبی در **عهد عتیق**، کنار هم قرار می‌دهد، و با استناد به این منابع، این فرضیه را مطرح می‌کند که مقصود از جماعت مورد اشاره در آیه ذر، نه قوم موسی^(ع) در آیه پیشین، بل که قبائلی از بنی‌اسرائیل اند که در دوران یوشع نبی مخاطب پیمان الهی قرار گرفتند (نکنونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

بدین ترتیب، نویسنده مقاله، با این تحلیل، دو روی داد متفاوت را طرح می‌کند که می‌توانند هم‌چون مصداق آیه ذر مورد ارزیابی قرار گیرند: یکی، واقعۀ قرآنی (میقات برگزیدگان بنی‌اسرائیل) و دیگری، رخ‌دادی منقول در **عهد عتیق** (عهد یوشع نبی با بنی‌اسرائیل). از این رو، مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود:

اولاً کدام‌یک از این دو نظریه انطباق بیشتری با آیات اُلت دارد؟ ثانیاً: چه نقدهایی بر مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر» از منظر تفسیر و مصداق‌یابی تاریخی آیات اُلت، وارد است؟ ثالثاً: شواهد نظریه مختار چیست؟

در پاسخ به پرسش نخست، پیش‌تر پژوهش‌هایی انجام شده است. از آن جمله می‌توان به «نقد مقاله پیمان اُلت و نقد دیدگاه‌های مفسران درباره آیه میثاق» به قلم نورائی، کریم‌پور و یدالله‌پور اشاره کرد. نویسندگان این مقاله ضمن ارزیابی انتقادی آن مقاله، در جمع‌بندی نهایی به‌اجمال از نظریۀ تفسیری میقات به‌عنوان خوانشی جایگزین یاد کرده‌اند. هم‌چنین نورائی و کریم‌پور در مقاله «بررسی تحلیلی نگرۀ اختصاص در خطاب آیات اُلت از نگاه سیدمرتضی و زمخشری»، پس از تحلیل تطبیقی آرای این دو مفسر، نظریۀ میقات را به‌عنوان مصداقی قابل توجه برای آیات اُلت مطرح کرده و بررسی تفصیلی آن را به پژوهش‌های آینده واگذار کرده‌اند.

براین‌پایه، و با عنایت به خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین — به‌ویژه در زمینه مقایسه نظام‌مند آیات اُلت و میقات، تبیین وجوه اشتراک لفظی و معنایی آن‌ها، و نیز صورت‌بندی مبانی نظری اندیشه میقات در چارچوبی منسجم — در پژوهش حاضر کوشش می‌شود با توجه به ورود روی‌کردی تفسیر رقیب به مسأله مصداق‌شناسی، ابتدا به نقد مستندات آن پرداخته، و سپس با تبیین مبانی نظریۀ مختار به تشریح شباهت‌های لفظی و معنایی این دو دسته از آیات اقدام شود.

۱. بازخوانی نظریه عهد یوشع نبی؛ تحلیل و نقد

در این بخش، پس از معرفی اجمالی دو نظریه رقیب درباره مصداق تاریخی آیات اُلسْت، مهم‌ترین شواهد ارائه‌شده در مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر» برای اثبات نظریه عهد یوشع نبی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد. این شواهد در سه محور سیاق آیات، آیات مشابه و استناد به **عهد عتیق** بررسی می‌شود. اما تحلیل شواهد مبتنی بر مفردات و واژگان کلیدی آیه ذر، به دلیل گستردگی و اهمیت آن در استنباط معنای آیات، در بخشی مستقل دنبال خواهد شد.

۱-۱ تبیین نظریه‌های رقیب در مصداقیابی آیات اُلسْت

نویسنده مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر»، در تبیین مبنای دیدگاه خود گفته است: «بررسی تطبیقی ظاهر و سیاق آیه ذر با مضامین کتاب مقدس نشان می‌دهد که این آیه ناظر به قوم بنی‌اسرائیل در عهد یوشع نبی است» (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۱).

وی در تبیین این دیدگاه، به فصل بیست و چهارم کتاب یوشع در **عهد عتیق** استناد می‌کند؛ فصلی که از عهد و پیمانی میان خدا و قبائل بنی‌اسرائیل به واسطه یوشع نبی گزارش می‌دهد. به باور وی، تحلیل محتوای این بخش از کتاب مقدس، از وجود چهار عنصر مفهومی مشترک با آیه ذر حکایت دارد: حضور بنی‌اسرائیل در مراسم تجدید عهد با خدا، تعهد گرفتن یوشع از آنان به پرستش خدای یگانه، گواه گرفتن آنان بر خویشتن و پاسخ مثبت ایشان به این اشهاد. از نظر مؤلف، این عناصر مفهومی با قول سوم در تفسیر آیه ذر - که برخی از مفسران متقدم نیز آن را پذیرفته‌اند - همخوانی دارد.

در برابر این دیدگاه، نگره میقات قرار دارد که با اتکا به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، آیات اُلسْت را ناظر به بخشی از ماجرای میقات بنی‌اسرائیل با خدا می‌داند. این واقعه در مواضع متعددی از **قرآن کریم**، از جمله آیات ۵۵، ۵۶ و ۷۵ سوره بقره، آیه ۱۵۳ سوره نساء، و آیات ۱۵۵-۱۵۶ سوره اعراف بازتاب یافته است.

ارائه‌دهندگان این اندیشه تفسیری بر این باورند که در میان آیات یادشده، آیه ۱۵۵ سوره اعراف بیش‌ترین پیوند معنایی و لفظی را با آیات اُلسْت دارد. به نظر آنان، مضامینی هم‌چون اخذ جان، رفع عذاب و گفت‌وگوی مستقیم با خدا که در این آیه مطرح شده است، فضایی مشابه با آیه ذر ایجاد می‌کند و این می‌تواند مؤید تفسیر آیات اُلسْت بر اساس واقعه میقات باشد (بنگرید به: نورائی و کریم‌پور، «بررسی تحلیلی نگره اختصاص...»، ۷۱).

۲-۱) استناد به سیاق آیات و نقد نتایج مستخرج

نکونام برای ردّ نظریه تفسیری میقات با استناد به سیاق آیه ذر، نخستین شاهد نظریه خود را چنین تبیین می‌کند: «آیه ذر در میان مجموعه آیاتی از سوره اعراف (۱۰۳-۱۷۷) قرار دارد که همگی مربوط به قوم موسی^(ع) هستند». وی به‌ویژه بر آیه ۱۵۵ تأکید می‌ورزد که در آن، ماجرای انتخاب هفتاد تن از قوم موسی برای میقات با خدا روایت شده است. او می‌نویسد:

در این آیه آمده است که موسی هفتاد نفر از قومش را برای میقات برگزید؛ اما هنگامی که به کوه طور رسیدند، لرزشی عظیم آنان را فرا گرفت و مدهوش شدند. موسی عرضه داشت: پروردگارا! اگر می‌خواستی، آنان و مرا پیش‌تر هلاک می‌کردی؛ آیا ما را به‌خاطر کردار نادانان مان مجازات می‌کنی؟... (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۲).

نکونام در شرح آیه میقات نخست تعبیر «الرجفة» را به لرزش شدید و سپس عبارت «أَتَهْلِكُنَا» را با اسناد به موسی^(ع) به گفت‌وگوی وی با خدا تفسیر می‌کند، که این هر دو با نظریه میقات در تعارض است؛ زیرا در این نظر اولی به معنای عذاب مرگ و دومی به گفت‌وگوی برگزیدگان قوم با خدا تفسیر و تطبیق شده است. وی با این پیش‌فرض که در دیدگاه میقات آیه قبل از آیه الست (اعراف/ ۱۷۱) با آیه میقات (اعراف/ ۱۵۵) از حیث مصداق تطابق دارد؛ نتیجه می‌گیرد که حکایت آیه ذر با واقعه میقات مرتبط نیست، زیرا واژه «إِذْ» در آیه ذر نشان‌دهنده یک روایت مستقل است، نه ادامه‌ای بر داستان پیشین (آیه ۱۷۱ سوره اعراف). دلیل دیگر برای ردّ اندیشه میقات (تطابق روی داد میقات و الست) از نظر نکونام، ذکر نشدن نام موسی^(ع) در آیه ذر و نیز تأخیر زمانی آن نسبت به آیات قبل است؛ نشانه‌ای که از وقوع این ماجرا در زمانی پس از موسی^(ع) حکایت می‌کند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۳).

اینک، در ارزیابی تفسیرها و تحلیل‌های فوق، نقدهای زیر به ترتیب قابل طرح است: اولاً، رجفه در آیه ۱۵۵ اعراف، نشانه عذاب مرگ است، نه صرفاً مدهوشی یا لرزش شدید بدن. بر خلاف برداشت نویسنده، تعبیر صریح آیه «ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» (بقره/ ۵۶) تأییدکننده این تفسیر است. البته دیدگاه مؤلف در بین برخی مفسران فریقین طرفدارانی دارد؛ چنان‌که بعضی الرَّجْفَةَ را مشابه و بعضاً متأثر از روایتگر اسرائیلی، وهب بن منبه، هم‌چون لرزش شدید مفاصل و قرارگرفتن برگزیدگان بنی اسرائیل در آستانه مرگ تفسیر کرده‌اند (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۲۸۹/۴؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۷۴۵/۴؛ زحیلی، *التفسیر المنیر*، ۱۱۳/۹).

ثانیاً، تعبیر *أَتَهْلِكُنَا* در بخش پایانی آیه ۱۵۵ اعراف، به هم‌راهان موسی^(ع) اختصاص دارد؛ نه خود ایشان. گرچه

بخش ابتدایی آیه با کلام موسی^(ع) شروع می‌شود؛ اما ادامه آن، یعنی «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» تا پایان، به هم‌راهان موسی تعلق دارد. ارائه‌دهندگان نگره میقات در پژوهشی پیرامون این موضوع، با بررسی واژه **اهلاک** و با استناد به قرائن سیاقی و آیات هم‌نوا، این بخش از آیه میقات را به قوم موسی نسبت داده‌اند (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعه میقات...»، ۷۲-۷۳).

افزون‌براین، برخلاف ادعای مؤلف مقاله، مفاد آیه ۱۷۱ (رفع کوه) و آیه ۱۵۵ (میقات) یکسان نیست و از یک واقعه واحد خبر نمی‌دهند. تحلیل وی که هر دو ماجرا را -احتمالاً به دلیل موقعیت مکانی‌شان در محدوده کوه طور -یکی دانسته، ناتمام است. آیه ۱۷۱ بر اعطاء عهد و فرمان‌های الهی به قوم دلالت دارد، در حالی که آیه ۱۵۵ روایتگر درخواست رؤیت خدا و وقوع رجفه است.

ضمناً، فرض استقلال آیه در از داستان میقات، تنها بر اساس تحلیل واژه «إِذْ» پذیرفتنی نیست. گرچه واژه «إِذْ» می‌تواند نشانه آغاز یک روایت باشد، اما وجود مفاهیم مشترک متعدد میان آیه در و آیه میقات -هم‌چون أخذ جان (موت)، گفت‌وگوی مستقیم با خدا و رفع اهلک- پذیرش پیوستگی معنایی و مصداقی میان این دو روی‌داد را آسان‌تر می‌کند؛ چنان‌که در بخش جمع‌بندی همین مقاله به آن اشاره خواهد شد.

استناد به ذکر نشدن نام موسی^(ع) در آیه در هم شاهد کافی برای نفی هم‌زمانی ماجرای اُلت و دوره نبوت وی نیست؛ به دو دلیل: نخست آن‌که این ویژگی در آیات هم‌جوار هم وجود دارد؛ دوم آن‌که با قرارگرفتن آیه در در میان دو روایت مشهور قرآنی مرتبط با عصر موسی -رفع کوه طور و داستان بلعم باعورا- وقوع مفاد این آیه در همان دوران پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد.

۳-۱) نقد استنباط مفهوم «عهد» در آیات اُلت

نکونام در جایگاه نظریه‌پرداز دیدگاه عهدسپاری بنی اسرائیل در زمان یوشع نبی، ضمن بیان این تحلیل که آیه در و سیاق آن ناظر به عهد و میثاقی است که خدا از قوم بنی اسرائیل گرفته تا تنها او را بپرستند و برایش شریکی قائل نشوند، مفهوم **عهد و میثاق** را با ذکر این عبارت که پس از اعطاء الواح حاوی ده فرمان به موسی^(ع)، خدا از قوم او تعهد گرفت که با قدرت و التزام کامل به آن دستورات عمل کنند، تبیین می‌نماید.

در ادامه نیز با تحلیل مجموعه‌ای از آیات موسوم به آیات أخذ میثاق از جمله آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ» (بقره/ ۶۳) و قراردادن آیه در ذیل این دسته آیات، به دو نتیجه مستخرج از آن اشاره می‌کند: نخست آن‌که این نوع میثاق با زبانِ قال، یعنی زبان گفتاری و لفظی، اخذ شده است؛ نه به صورت مجازی یا در قالب تمثیل و استعاره. دوم آن‌که این عهدها به واسطه انبیاء از اقوام اخذ می‌شده است؛ نه به طور

مستقیم از سوی خدا یا با واسطه فرشتگان (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۳-۱۴۴).

در تحلیل و ارزیابی موضوعات فوق می‌توان گفت: با توجه به بیان برخی مفسران و اذعان ضمنی نویسنده مقاله به این واقعیت که ماهیت عهد و میثاق الهی در **قرآن** چیزی جز التزام عملی به دستورات الهی نیست (بنگرید به: مغنیه، **التفسیر الکاشف**، ۲/ ۲۸۳)، باید روشن شود که آیا در مجموعه آیات موسوم به آیات اُلت نشان‌های از امر، نهی یا فرمانی صریح از سوی خدا در زمینه تعهدات دنیوی وجود دارد یا نه.

بررسی دقیق سیاق آیات و واژگان کلیدی آن، نشان می‌دهد که پاسخ این پرسش به لحاظ وجوه چندگانه زیر منفی است: اول آن‌که، باید عنایت شود که مفعول فعل **أَخَذَ** کلمه **ذُرِّیَّتَهُمْ** است؛ پس برای ادعای دلالت آیه مورد بحث بر اخذ میثاق، نه می‌توان به حذف و تقدیر **الميثاق** تمسک کرد (جوادی آملی، **التسليم**، ۳۱/ ۴۱)، و نه می‌توان از جمله «**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**» مفهوم میثاق و تعهد فهمید. زیرا بر پایه عرف **قرآن** ساختار این کلام مانند بسیاری از موارد مشابه، نظیر «**أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى**» (انعام/ ۳۰)، صرفاً بر معنای **اقرار** در جهان پس از مرگ دلالت دارد (برای نمونه، بنگرید به: انعام/ ۳۰؛ زمر/ ۷۱؛ غافر/ ۵۰؛ أحقاف/ ۳۴).

دوم آن‌که، در عبارت «**أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**»، تنها معنای روشن، معرفت شهودی انسان نسبت به نفس خویش و اقرار به ربوبیت الهی است، نه الزام به عبادت یا تعهد به وظایف شریعت در دنیا. سوم آن‌که، با عنایت به عبارات بعد، یعنی «**أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**» و «**أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا**»، آشکار می‌شود که هدف اصلی آیه، منع حجت‌تراشی باطل در روز قیامت است، نه الزام به پرهیز از شرک یا التزام عملی به شریعت در دنیا (بنگرید به: همین مقاله، ۱-۳)؛ براین‌پایه، هرگونه تفسیر ناظر به تطبیق این آیات بر مفهوم عهد و میثاق مخالف ظاهر آیه و فاقد اعتبار تفسیری است.

چهارم آن‌که، ادعای نویسنده مقاله مبنی بر غیرمستقیم بودن عهد و گفت‌وگوی خدا با بندگان نیز قابل‌خدشه است؛ زیرا تفسیر عبارت «**أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**» به گفت‌وگوی مستقیم و بی‌واسطه پروردگار با برخی بندگان، از حیث دلالت حقیقی و ظاهری، نه تنها ممکن —چنان‌که در شرح «**أَفْتُهُلِكُنَا**» و مقایسه آن با روی‌داد میقات خواهد آمد (بنگرید به: دنباله مقاله) — بلکه معقول‌تر و آسان‌تر از آن است که مفهوم عهد و گفت‌وگوی غیرمستقیم از طریق پیامبر خدا با توسل به مجاز بر آیه تحمیل شود. بر پایه این نتیجه، می‌توان این مدعا را نیز مطرح کرد که اساساً قیاس آیه ذر با آیات مربوط به اخذ میثاق و تلقی آن به مثابه جزئی از آیات میثاق، از منظر تفسیری محل تأمل است.

۴-۱) نقد شباهت‌های زمانی و محتوایی

نکونام در بخش دیگری از استدلال خود درباره نظریه عهدسپاری قوم بنی اسرائیل به دست یوشع نبی، به شواهدی از عهد عتیق استناد می‌کند و می‌نویسد:

وقتی قرائن و شواهد قرآنی درباره آیه ذر با مضامین فصل ۲۴ کتاب یوشع نبی درباره عهد گرفتن موسی^(ع) از قبائل بنی اسرائیل مقایسه شود، به روشنی می‌توان دریافت که آیه ذر به همان ماجرای عهدی اشاره دارد که یوشع از قوم خود گرفت تا تنها خدا را پرستش کنند و برای او شریک قائل نشوند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸).

وی شباهت‌هایی میان برخی عبارات کتاب یوشع نبی و مفاد آیه ذر ذکر کرده که خلاصه آن‌ها چنین است:

۱. ترتیب زمانی ماجراها: حادثه شاهد گرفتن از تمام قبائل بنی اسرائیل توسط یوشع نبی، پس از اجرای میقات هفتاد تن از سران قوم در دوران موسی^(ع) روی داده است. از سوی دیگر، آیه ذر در سوره اعراف، که احتمال داده می‌شود اشاره به ماجرای یوشع نبی باشد، نیز بعد از آیه میقات آمده است.
۲. محتوای عهد: در کتاب یوشع نبی تصریح شده که یوشع^(ع) قبائل بنی اسرائیل را بر خودشان گواه گرفت تا تنها خدا را پرستند و به سوی بت پرستی نروند. در آیه ذر نیز آمده است که مردمان بر خویشان گواه گرفته شدند تا اقرار کنند که پروردگارشان خدا است و در قیامت به بهانه شرک پدران‌شان، مشرک نشوند (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹).

اما درباره این دو شباهت باید چند نکته را یادآور شد:

نخست در مورد شباهت زمانی، به نظر می‌رسد، با توجه به قرارگرفتن آیه ذر در بین آیاتی که بنابر نظر مشهور همگی به رخ دادهایی در زمان حضرت موسی^(ع) مربوط هستند (روی داد کوه طور و بلعم باعورا)، معلوم می‌شود که آیه ذر از حیث سیاقی و زمینه تاریخی به روی دادهای دوران موسی^(ع) تعلق دارد، نه به دوران یوشع. درباره شباهت محتوایی نیز، درعین پذیرش برخی شباهت‌های ظاهری میان ماجرای یوشع نبی^(ع) و آیه ذر، باید به تفاوت‌های مهم این دو اشاره کرد:

۱. عمومیت یا اختصاص میثاق: ظاهر مدعای نکونام آن است که اخذ به معنای برگرفتن و اختیارکردن فرد یا گروهی از میان انسانهای موجود است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶). این معنا که به مفهوم اختصاص نزدیک است با روی داد میثاق یوشع نبی که از عمومیت میثاق نسبت به همه قبائل بنی اسرائیل سخن گفته شده، ناسازگار است. وی می‌نویسد:

- یوشع تمام قبائل بنی اسرائیل را در شکیم احضار کرد و آنان آمده، در حضور خدا ایستادند. آن‌گاه یوشع از زبان خدا خطاب به آنان سخن گفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹).
۲. فاعل اشهاد: در ماجرای یوشع نبی، اشهاد توسط پیامبر انجام می‌شود، اما در آیه ذر، به مقتضای خاص بودن مفهوم اشهاد (بنگرید: همین مقاله، ۶-۲)، این فعل در دو نمونه قرآنی (کهف/ ۵۱؛ اعراف/ ۱۷۲) به‌طور مستقیم و حقیقی به خدا نسبت داده شده است.
۳. اصل و مفاد عهد: در داستان یوشع، عهد و میثاق، با فرمان به پرستش خدا و نهی از شرک تصریح شده است. اما در آیه ذر، اساساً مفهوم عهد و میثاق به صورت فرمانی برای عبادت یا نهی مستقیم از شرک مطرح نشده، بلکه صرفاً اشاره‌ای به اقرار به ربوبیت خدا شده است. افزون بر این، عبارت «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (اعراف/ ۱۷۲) و سپس «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاءُنَا...» (اعراف/ ۱۷۳) که در ادامه آیه آمده، هشدار برای جلوگیری از ادعاها و گفته‌های ناصواب در قیامت است؛ نه نهی از شرک به معنای فقهی آن در دنیا.

ارزیابی تفسیر نکونام از واژگان کلیدی آیه ذر

شناخت دقیق واژگان موجود در آیه ذر یکی از مهم‌ترین دلایلی است که می‌تواند در فهم درست این آیه راهگشا باشد. در این راستا، نویسندۀ «تفسیر بینامتنی آیه ذر» به تحلیل و شرح برخی واژگان کلیدی این آیه پرداخته‌اند. در ادامه این واژه‌ها به ترتیب مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱-۲) فعل «أَخَذَ»

مفسران فریقین درباره معنای أخذ در آیه ذر دیدگاه‌های متعددی عرضه کرده‌اند. برخی آن را به معنای فراهم‌سازی زمینه شناخت و اقرار دانسته‌اند (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۲/ ۴۷۵). گروهی نیز اخراج نسل بشر از اصلاص پدران را مراد از این لفظ گرفته‌اند (فیض کاشانی، *الصادق*، ۲/ ۲۵۰). برخی دیگر گرفتن پیمان از همه انسان‌ها را برای این واژه پیش‌نهاد کرده‌اند (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۵/ ۲۱۹). بعضی هم از احضار ذریه در محضر الهی سخن گفته‌اند (جوادی آملی، *تسنیم*، ۳۱/ ۳۳).

نکونام نیز با تکیه بر سیاق آیه، آیات مشابه و روایات تاریخی، أخذ در این موضع را هم‌معنای اختیار، اجتناب و اصطفاء دانسته است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶). وی برای تقویت این برداشت، این پیش‌فرض را مطرح کرده است که أخذ در این جا به معنای برگزیدن گروهی از انسان‌ها از میان گروه دیگر است و برای آن به آیاتی نظیر «اللَّهُ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران/ ۱۷۹) استشهاد می‌کند؛ در حالی که این قبیل شواهد، نه از حیث

لفظی و نه از جهت میدان معنایی، در زمره آیات اخذ قرار نمی‌گیرند و نسبت مستقیمی با محل بحث ندارند. با این حال، در ارزیابی دیدگاه‌های پیش‌گفته، چند ملاحظه تکمیلی نیز اهمیت دارد. این معنای پیش‌نهادی مؤلف برای واژه اخذ — یعنی برگرفتن گروهی از میان گروه‌های دیگر — با روایت میثاق یوشع نبی همخوانی ندارد. زیرا بنابر گزارش نکونام از کتاب یوشع، این میثاق منحصر به گروهی خاص نبود، بل که تمام قبائل بنی‌اسرائیل را در بر می‌گرفت (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۹). بنابراین، چنان‌چه اخذ بر مفهوم یادشده دلالت کند، تطبیق آن با ماجرای یوشع نبی با ناسازگاری آشکار روبه‌رو خواهد بود.

بر پایه اصل ضرورت تناسب و سنخیت معنایی میان فعل و مفعول، و نیز لزوم فهم معنای اخذ از طریق مُتَعَلِّقِ آن (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۸/ ۳۰۶)، بر تفسیرهایی که اخذ را به معنای اخراج یا ایجاد تلقی کرده‌اند این اشکال وارد است که ناگزیر باید دُرِّیَّة را به ذرات انسانی (ابن طاووس، *سعد السعود*، ۳۲۷-۳۲۸) یا فطرت انسانی (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱۲/ ۲۲) تفسیر کنند. این در حالی است که تعبیر دُرِّیَّة در کاربردهای قرآنی — از جمله در عبارت «كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» که در سیاق آیات اَلست آمده است — همواره بر فرزندان یا نسل دلالت دارد (سبحانی، *منشور جاوید*، ۱/ ۶۴) و حمل آن بر معنای یادشده از اعتبار کافی برخوردار نیست.

بر پایه برخی پژوهش‌های معاصر درباره وجوه استعمال اخذ در عرف قرآن هم گفته شده است هرگاه این فعل به خدا یا واسطه‌های فعلی او نسبت داده شده است و مفعول آن انسان‌ها بوده‌اند، غالباً دلالتی هم‌جهت با عذاب داشته و به گرفتن جان یا گرفتن تمام حقیقت انسان نزدیک شده است؛ چنان‌که در آیاتی مانند «أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (زخرف/ ۴۸) و «أَخَذَتْهُمْ الرَّجْفَةُ» (اعراف/ ۱۵۵) در داستان میقات مشاهده می‌شود. از این‌رو، تتبع در این دسته از آیات و موارد مشابه (حدود ۴۴ آیه) نشان می‌دهد اخذ در چنین ساختاری به نوعی کیفر الهی اشاره دارد که پیامد غالبی آن هلاکت و مرگ افراد است (بنگرید به: کریم‌پور، *نگرشی نو*، ۲۰۲).

این برداشت، افزون بر برخی تصریحات لغویان قرآنی — که «أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى» را متناسب با عبارت «أَتُهْلِكُنَا» در آیه میقات (اعراف/ ۱۵۵) و اَلست (اعراف/ ۱۷۳) به معنای «أَهْلَكَهُ» تبیین کرده است (مصطفوی، *التحقیق*، ۱/ ۴۵) — با گزارش برخی صاحب‌نظران قرآن نیز تقویت می‌شود؛ آن‌جا که غایت روی داد اَلست را هم‌افق با تعبیر «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» در آیه ۴۸ سوره زخرف و هم‌جهت با نتیجه اخذ و إهلاک در ماجرای میقات تعریف کرده است (جوادی آملی، *تسنیم*، ۳۱/ ۷۳؛ بنگرید: همین مقاله، ۳-۳). براین‌پایه، پیوند معنایی اخذ با حوزه مفهومی إهلاک/ عذاب تأیید می‌شود و در نتیجه، تفسیر اخذ به اصطفاء یا اجتناء و نیز برخی قرائت‌های رایج دیگر، از

منظر شواهد درون‌قرآنی و تحلیل کاربردشناختی، خدشه‌پذیر خواهد بود.

۲-۲) حرف جرّ «مِنْ»

نویسنده در تحلیل کارکردِ **مِنْ** اظهار کرده است که اگر أخذ به معنای اختیار یا برگزیدن تفسیر شود، **مِنْ** در عبارت «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ» تبعیضیه خواهد بود. براین‌پایه، این ترکیب از جهت ساختار به تعبیری مانند «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (صف/ ۱۴) شباهت دارد و دلالت می‌کند که مراد آیه، همه بنی‌آدم نیست (نکونام، تفسیر بینامتنی...، ۱۴۶).

درباره این تحلیل چند نکته گفتنی است. نخست هم‌چنان‌که پیش‌تر گذشت، تعریف پیش‌نهادی مؤلف برای أخذ و تطبیق آن بر آیه مخدوش است. بنابراین، ابتدای مراد از **مِنْ** بر چنین تعریفی، موجب تضعیف آن مراد خواهد شد. دوم آن‌که تنظیر «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ... ذُرِّيَّتَهُمْ» با نمونه «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» پذیرفته است؛ اما دلالتِ **مِنْ** در «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» بر معنای بعضیت محل تأمل است. در این مورد، مانند بسیاری از موارد مشابه، نظیر آیه «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (توبه/ ۲۹) و آیه «إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر/ ۴۲)، کاربست حرفِ **مِنْ** در معنای بیانیه قوی‌تر می‌نماید (بنگرید به: جوادی آملی، **تسنیم**، ۴۷۵/۳۳، ۷۵/۴۵).

افزون‌براین‌ها به نظر می‌رسد —چه **أَخَذَ** در این سیاق به معنای إهلاك تلقی شود و چه به معنای اختیار— برای اثبات این نکته که مقصود از آیه، همه افراد بنی‌آدم نیست، الزاماً نیازی به تبعیضیه دانستن **مِنْ** نیست؛ زیرا اگر **مِنْ** در «مِنْ بَنِي آدَمَ» بیانیه فرض شود (چنان‌که رجحان آن در بند قبل گذشت)، مفاد آن صرفاً بیان هویت و نوع ذریه خواهد بود؛ نه استغراق همه افراد بنی‌آدم. بنابراین همان‌گونه که در «طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» با فرض بیانیه بودن **مِنْ**، تعبیر «مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» بیانگر هویت و حقیقت **طَائِفَةٌ** است و لفظ **طَائِفَةٌ** برای بیان مفهوم محدودیت و بعضیت در عبارت کافی است، در «مِنْ بَنِي آدَمَ... ذُرِّيَّتَهُمْ» نیز همین نسبت برقرار است و می‌توان دلالت «مِنْ بَنِي آدَمَ» بر ماهیت و نوع **ذُرِّيَّتَهُمْ** —که مأخوذِ **أَخَذَ** و محدود است— را پذیرفت.

نکته پایانی در بحثِ **مِنْ** آن است که تقدم من بیانیه در «مِنْ بَنِي آدَمَ» بر **مُبَيِّنَ ذُرِّيَّتَهُمْ** —روا است، بخصوص آن‌جا که در این تقدم انعکاس یک نکته بلاغی مثل بیان اهمیت مطلب لحاظ شده باشد (بنگرید به: جوادی آملی، **تسنیم**، ۲۶۲/۱۵).

۳-۲) مفهوم «ظُهُورِ بَنِي آدَمَ»

نویسنده در نقد عمومیت مفهوم **بَنِي آدَمَ** و دلالت آیه در بر میثاق فطرت، مطالبی به این مضمون اشاره کرده است:

در **قرآن** عبارت بنی آدم هرگز شامل خود آدم نمی‌شود، بل که همواره به فرزندان و نسل او اشاره دارد؛ مانند آیه «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما أخرج أبویکم من الجنة» (اعراف/ ۲۷)؛ از این رو، نمی‌توان «بنی آدم» را در آیه ذر شامل خود آدم^(ع) دانست تا این آیه مربوط به میثاقی باشد که در عالم ذر از همه نوع بشر گرفته شده، یا مرتبط با فطرت خداشناسی باشد که خدا در ذات همه انسان‌ها به ودیعه نهاده است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۶).

در تأیید این استنتاج، باید افزود: وقتی حرفِ مِنْ بیانیه فرض شود و «مِنْ بنی آدم» بیان برای نوع و هویت «ذُرِّیَّتَهُمْ» لحاظ گردد نه استغراق افراد، در این صورت مُفادِ آیه از حیث عمومیت و محدودیت بستگی به تعبیر «ذُرِّیَّتَهُمْ» خواهد داشت؛ و از آن‌جا که محدودیت مفهوم «ذُرِّیَّتَهُمْ» در آیه بعد با تعبیر «کُنَّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) تصریح شده است، بنابراین می‌توان گفت موضوع آیه ذر مربوط به ذُرِّیَّه‌ای محدود از نسل بنی آدم است.

وی در شرح واژه «ظُهور» نیز تنها به یکی از معانی این کلمه در **قرآن** اشاره کرده، می‌گوید:

ظُهور که جمع ظُهر به معنی پشت بدن است، در **قرآن** به معنای جسمانی به کار رفته است، مانند آیه «لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهمُ النَّارَ وَ لَا عَنْ ظُهورِهِمُ» (انبیاء/ ۳۹)؛ اما به معنای نسل‌های بعدی یا فرزندان در **قرآن** به کار نرفته است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷).

با این حال وی تأکید می‌کند:

با توجه به وجود «ذُرِّیَّة» و «بنی آدم» در آیه، احتمال اینکه «ظُهورِهِمُ» به معنای اصلا ب یعنی نسل‌ها باشد قوی است؛ بنابراین «ظهور» در آیه ذر هیچ ارتباطی با «ظهر آدم» در روایات عالم ذر ندارد؛ چرا که در روایات، «ظهر آدم» به معنی پشت یا کمر آدم است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷).

آن‌گاه نویسنده، به مناسبت ورود به موضوع روایات، نکته قابل توجهی درباره آسیب‌شناسی روایات ذر یادآور می‌شود: چنان می‌نماید که داستان عالم ذر از همان دسته از داستانهای اسطوره‌ای است که درباره خلقت همسر آدم از دنده چپ پهلوی آدم نقل شده است. در داستان عالم ذر هم گفته شده که ذرّیه او از پشت آدم به صورت ذرات خارج شده است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷).

درباره مطالب فوق، باید نخست یادآور شد که دو معنا برای واژه **ظهور** در **قرآن** بازنموده‌اند: این واژه گاهی در معنای مادی و محسوس مانند پشت بدن به کار می‌رود، و گاهی از آن مفهومی غیرمادی و انتزاعی، مانند آنچه بر

ظهر (پشت) قرار می‌گیرد یا بعد از آن واقع می‌شود تلقی می‌شود (مصطفوی، *التحقیق*، ۷/ ۱۸۵).

از این رو در بعضی اخبار (طبرسی، *مجمع البیان*، ۲/ ۸۴۸-۸۴۹) و در آثار برخی مفسران (طنطاوی، *التفسیر الوسیط*، ۳/ ۷۲) تعبیر «ظهورهم» به معنای «خلفهم» آمده است. هم‌چنین در ذیل آیه «تَرْكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا» (نساء/ ۹) تعبیر «من خلفهم» به معنای «من بعدهم» تفسیر شده است (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱۴/ ۲۲۲). برای پایه حمل معنای «مِنْ خَلْفِهِمْ» یا «مِنْ بَعْدِهِمْ» بر عبارت «مِنْ ظُهُورِهِمْ» قابل تأیید است، خاصه اگر آیه «كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) هم‌چون شاهی گویا در این زمینه پذیرفته شود.

دوم آن‌که در تأیید آسیب‌شناسی روایات مربوط به عالم ذر باید گفت: ابوهریره از ناقلان روایات اسرائیلی، روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که اتفاقاً هر دو روی داد مسح ظهر آدم (ع) و خلقت حواء از یکی از اضلاع وی را توأمان در آن به تصویر کشیده، و در ادامه روی داد عهد و میثاق عالم ذر را در بین دیگر خرافه‌هایی که به پیامبران نسبت داده، به آن روایت افزوده است (بنگرید به: ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۵/ ۱۶۱۴).

۴-۲) مراد از «شهادت ذریه»

نکونام در بررسی واژه «ذُرِّيَّة» نیز بر این نکته تأکید می‌کند که این واژه در دیگر موارد قرآنی نیز به معنای نسل، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، به کار رفته است. وی برای تأیید این معنا نمونه‌هایی از *قرآن* را ذکر کرده، برای اختصاص این واژه به گروهی خاص به آیه «فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ» (یونس/ ۳۸) استناد جسته، می‌نویسد روشن است که ذُرِّيَّة یک قوم شامل پدران و نیاکان آنان نمی‌شود (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۷-۱۴۸).

اما به نظر بی‌نیاز از قرائن برون متنی—سیاق آیه و قرائن درون متنی مانند عبارت «كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۳) به وضوح هم بر نسل و «ذُرِّيَّة» بودن مخاطبان آیه دلالت دارد؛ و هم بر این معنا که آنان از نسل‌های بعدی بنی آدم اند، صراحت دارد. بنابراین، با توجه به قرینه روشنی مانند عبارت مذکور، و امکان جایگزینی «خلفهم» در محل «ظهورهم» (که پیش‌تر اشاره شد) می‌توان ترکیب قرآنی «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ» را معادل و هم‌معنا با تعبیر «ذُرِّيَّةً مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ أَخْلَافِهِمْ» دانست؛ عبارتی که بیان‌گر نسل‌های پسین از بنی آدم است؛ نه ذرات انسانی یا فطرت انسانی.

نکونام در بررسی واژه شهادت نیز، آن را به معنای اعتراف زبانی کسانی که شاهد یک رخداد بوده‌اند تعریف می‌کند و می‌گوید تنها کسی می‌تواند شاهد یک واقعه باشد که در همین عالم مادی در زمان وقوع آن حضور داشته باشد (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸). وی برای استدلال بر این ادعا، به آیه‌ای مشتمل بر قول عیسی (ع) استناد می‌کند که

می‌فرماید: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ» (مائده/ ۱۱۷). آنگاه نتیجه می‌گیرد که شهادت در آیه ذر ناظر به نوعی شهادت زبانی است که افراد اقرار می‌کنند خدا پروردگار آنان است (نکونام، «تفسیر بینامتنی...»، ۱۴۸).

در ارزیابی این دیدگاه، دو نکته قابل توجه است. نخست آن‌که، واژه **إِشْهَاد** در **قرآن** تنها دو بار به کار رفته است: یکی در آیه محل بحث، و دیگری در آیه «مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ» (کهف/ ۵۱). مقایسه این دو آیه نشان می‌دهد که **إِشْهَاد** فعلی است الهی که بر نوعی شهود خاص دلالت دارد، شهودی که تنها با افاضه و عنایت خدا واقع می‌شود و ممکن است از بسیاری این توفیق سلب شود. چنان‌که در آیه کهف، خدا صراحتاً می‌فرماید که برخی را در روی داد خلق آسمان‌ها و زمین و حتی خلق خودشان اشهاد نکرده است (طباطبایی، **المیزان**، ۱۳/ ۳۲۶). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در آیه «أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ»، سخن از نوعی شهود ویژه برای گروهی خاص است که در پرتو عنایت خاص الهی، نسبت به حقیقت خویش آگاه شده‌اند.

دوم آن‌که با توجه به نکته قبلی که **إِشْهَاد** فعل خاص خدا است، و مطابق آیه کهف، حتی پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین و برای غیرانسانها (جَنّ و مَلَك) امکان‌پذیر بوده است، این مدعا که اشهاد در آیه ذر فقط برای کسی که در عالم مادی و زمینی حضور داشته، رخ داده است، اعتبار کافی ندارد؛ بل که باید گفت، وقوع این فعل در ساحت‌هایی فراتر از تجربه دنیوی، مانند عالم بعد از مرگ و پیش از قیامت (برزخ)، ممکن است (بنگرید به: سطور پسین).

۳. شواهد نظریه میقات

افزون بر انواع شواهدی که مؤلف مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر» برای تأیید نظریه خود ارائه داده، در عبارات پایانی آیات اَلَسْتُ نَكَاتِي نُهَفْتَهُ است که می‌تواند در تبیین بهتر معنای آیات اَلَسْتُ و تعیین مصداق آن نقش آفرین باشد.

۳-۱) تحلیل ساختار «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا»

یکی از قرائن سیاقی قابل توجه در آیات «اَلَسْتُ»، کاربرد ساختار «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا» است؛ ساختاری که از حیث صورت‌بندی لفظی با آیات ۱۵۶-۱۵۷ سوره انعام هم‌خوانی دارد و ناظر به مسدود کردن مسیر عذرتراشی گروهی است که پس از اتمام حجت، به بهانه‌جویی روی می‌آورند. بررسی آیات انعام (۱۵۶-۱۵۷) نشان می‌دهد **قرآن** کریم با بهره‌گیری از همین الگوی «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا...» در یک سیاق پیوسته، دو عذر محتمل مخاطبان را پیشاپیش دفع می‌کند: نخست آن‌که کتاب تنها بر دو طایفه از پیشینان ما نازل شده است: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا...»؛ و دوم آن‌که اگر کتاب بر ما نازل می‌شد، هدایت‌یافته‌تر می‌بودیم: «أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ...».

قرائن درون‌متنی و فضای معنایی آیات —از جمله تکذیب، اعراض و روی‌گردانی شدید— مؤید آن است که

مخاطبان این خطاب، در زمره اهل تکذیب و بهانه‌جویی قرار داشته‌اند (ابوالسعود، *ارشاد العقل السليم*، ۳/۲۰۳؛ زحیلی، *التفسير المنير*، ۸/۱۱۱). افزون بر این، تصریح به مراد از «طائفین» —یهود و نصاریٰ— در منابع تفسیری و امکان تفسیر «مِنْ قَبْلُنَا» هم‌چون وصف همان دو طایفه (ابوالسعود، *ارشاد العقل السليم*، ۳/۲۰۲)، قرائنی روشن بر محوریت اهل کتاب در این خطاب فراهم می‌آورد (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «بازشناسی مفهوم غفلت...»، ۹۲-۹۳).

بر پایه این هم‌سنجی می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که در آیات ۱۵۶-۱۵۷ سوره انعام ساخت لفظی «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا» برای قطع عذر بهانه‌جویان به کار رفته است، در آیات اَلست نیز همین کارکرد، در قالب رفع بهانه در قیامت برای مخاطبانی معین بازنمایی شده است. این هم‌خوانی ساختاری، مؤیدی روشن بر این نکته است که نمی‌توان مفهوم آیات اَلست را به‌سادگی بر معنایی عام شامل همه انسان‌ها حمل کرد، بل که لازم است برای آن مصداقی معین جست‌وجو کرد؛ چنان‌که مفسری مانند زمخشری دقیقاً بر پایه سیاق، چنین برداشتی از آیات اَلست فهم کرده، و این آیات را بر اسلاف بنی اسرائیل تطبیق نموده است (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/۱۷۷).

نکته درخور تأمل آن است که همان تحلیلی که زمخشری در تفسیر آیات اَلست بر اساس سیاق ارائه داده و با ساختار «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا» قابل تقویت است، در سوره انعام نیز با وجود همین ساختار و سیاقی متناسب، قابل فهم و پیگیری است. از این رو، می‌توان هر دو دسته از آیات را ناظر به سنخی واحد از مخاطبان دانست و مصداق غالب آن را قوم بهانه‌جوی بنی اسرائیل تلقی کرد.

۲-۳) پیوند معنایی «أَفْتَهْلِكُنَا» با اهلاك دنیوی

اغلب مفسران درباره عبارت «أَفْتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف/ ۱۷۳) تبیین دقیق و روشنی ارائه نکرده‌اند. گرچه برخی به صراحت آن را در ارتباط با کیفر قیامت و طلب عذر و بخشش، به دلیل تقلید از نیاکان که در عبارت پیشین «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا» به آن اشاره شد دانسته‌اند (جوادی آملی، *تسليم*، ۳۱/۷۲). با این حال به نظر می‌رسد، فهم صحیح این عبارت نیازمند درک درست معنای «أَفْتَهْلِكُنَا» است که آن نیز به نوبه خود نیازمند بررسی دقیق مفهوم اهلاك در قرآن است.

بنابر تحقیق، مطالعه موارد کاربرد واژگان برگرفته از ریشه ه ل ک در قرآن نشان می‌دهد که مشتقات این ریشه، زمانی که به خدا یا وسائط فعل الهی نسبت داده شده‌اند، در مجموع ۵۱ بار به کار رفته‌اند. آنچه در این موارد مشترک است کاربرد آن‌ها در معنای عذاب و مرگ بدفرجام دنیوی است؛ نه کیفر اخروی. نمونه روشن این مدعا

آیه «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (اسراء/۵۸) است که به روشنی نشان می‌دهد اهلاك، به معنای نابودی و مرگ پیش از قیامت است. این معنای قرآنی، با تأیید برخی مفسران (صادقی تهرانی، **الفرقان**، ۱۷/۲۴۰) و بررسی همه موارد مشابه، پذیرفتنی به نظر می‌رسد (بنگرید به: کریم‌پور و نورائی، «واکاوی واقعۀ میقات»، ۶۷).

هم‌چنین، این نکته به خوبی با مفهوم «أخذ» در صدر آیات أَلَسْتُ، که پیش‌تر به معنای گرفتن جان به‌مثابه مجازات تعبیر شده، هم‌آهنگ است. شاهد روشن این هم‌آهنگی، آیه ۱۵۵ سوره اعراف: «فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ مِنَّا» است که در آن، دو واژه **أَخَذَتْهُمُ** و **أَهْلَكْتَهُمْ** در کنار هم، به معنای عذاب دنیوی به کار رفته‌اند.

ویژگی مهم‌تر این آیه، وجود عبارت «أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ...» است که با آیه ۱۷۳ سوره اعراف که یکی از آیات أَلَسْتُ است اشتراک لفظی دارد. در این جا، همزه استفهام پرسشی انکاری هم‌راه با استرحام و مطالبه‌ای عاجزانه برای رفع هلاکت است؛ یعنی خدایا، ما را به‌خاطر عمل نادرست دیگران هلاک نکن (شبر، **تفسیر القرآن الکریم**، ۱۸۵). این معنا آشکارا نشان می‌دهد که چرا و چگونه هلاکت به معنای مرگ و نابودی در صحنه میقات برای برگزیدگان قوم موسی^(ع) نفی شده و بعد از أخذ جان و مرگ اولیّه، حیات مجدد به آن‌ها اعطاء شده است. اما آیا چنین معنایی که مختص گروهی معین است، برای **أَتَهْلِكُنَا** در آیات أَلَسْتُ نیز قابل تصور است؟

بنابر تحقیق، پاسخ پرسش فوق مثبت است؛ زیرا اهلاك به معنای عذاب آخرت که در نظر مشهور بیان شده، نقدپذیر است و باید دانست که در هیچ‌یک از آیات **قرآن**، از **إهلاك** برای اشاره به عذاب یا کیفر در آخرت استفاده نشده است. اساساً در منطق قرآنی، عذاب در قیامت، مفهومی جاودانه و حیاتمند است و با نابودی و هلاکت قابل جمع نیست (بنگرید به: نورائی و کریم‌پور «بررسی تحلیلی نگره اختصاص...»، ۷۲). براین پایه برای عبارت «أَتَهْلِكُنَا» در آیات أَلَسْتُ تنها یک معنا، مشابه مفهوم **أَتَهْلِكُنَا** در آیات میقات قابل تصور است؛ یعنی رفع و نفی اهلاك که با درخواست بازگشت به دنیا و حیات مجدد برابری می‌کند. مسلماً چنین درخواستی در قیامت معقول نیست و این قول **أَتَهْلِكُنَا** باید به عوالم قبل از قیامت مربوط باشد.

۳-۳) تطبیق اهداف غایی در دو روی داد أَلَسْتُ و میقات

در آیات موسوم به آیات أَلَسْتُ، این تلقی از سوی برخی صاحب‌نظران قرآنی وجود دارد که آخرین آیه، یعنی «وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف/۱۷۴)، حامل پیام‌ها و اهداف متعددی است که یکی از این اهداف، فراهم ساختن زمینه بازگشت مردم از مسیر گمراهی و انحراف است (جوادی آملی، **تسنیم**، ۷۳/۳۱).

در عین حال چنین هدفی پیش از آیات اُلت، در واقعۀ میقات نیز به‌گونه‌ای اجمالی ذکر شده است؛ زیرا بنابر تفسیر صاحب‌نظر مورد اشاره، در مجموعه آیات میقات (بقره/ ۵۶؛ اعراف/ ۱۵۵) مسائلی هم‌چون ظهور آیات انفسی در قالب حیات پس از مرگ (ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ)، تحقق آزمون و فتنه الهی (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ) و زمینه‌سازی برای هدایت (بی‌راهه نرفتن) و بازگشت به مسیر حق (تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ) مطرح شده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، *تسنیم*، ۴/ ۴۹۶).

چنان‌که ظاهر است تعبیر «لَعَلَّكُمْ يَرْجِعُونَ» تنها عبارت دارای بار معنایی ویژه در این آیه نیست، بل که عبارت «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ» نیز از دلالتی خاص برخوردار است که تاکنون کم‌تر به آن توجه شده است. برای درک کامل‌تر معنای این عبارت، لازم است مفهوم تفصیل آیات را در دیگر مواضع *قرآن* نیز بررسی کنیم.

با تأمل در آیات مشابه و هم‌مضمون روشن می‌شود که این تعبیر در برخی موارد به آیات تکوینی، یعنی نشانه‌های آفاقی و انفسی، اشاره دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/ ۲۹۰)؛ مانند آیه «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد/ ۲). در مواردی هم این تعبیر ناظر به آیات تشریعی است؛ یعنی تبیین و توضیح آموزه‌هایی که انسان برای هدایت عملی و اعتقادی خود به آن‌ها نیاز دارد (طباطبایی، *المیزان*، ۸/ ۲۴۵)؛ مانند آیه «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ... تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ... لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ» (انعام/ ۱۵۴).

این دو نمونه به‌خوبی نشان می‌دهند که یکی از اهداف اصلی تفصیل آیات در *قرآن*، تقویت ایمان به لقاء الهی و بازگشت به مسیر حق است. جالب آن‌که چنین هدفی، پیش از آیات «اُلت»، در روی‌داد میقات به‌صورت اجمالی و با تعبیر «لِمْيَقَاتِنَا» مطرح شده بود. اما از آن‌جا که کیفیت ملاقات برگزیدگان بنی‌اسرائیل با خدا در آیات میقات به‌روشنی تبیین نشده، و تعبیر «لِمْيَقَاتِنَا» از اجمال نسبی برخوردار بوده است، همان مضمون در دنباله آیات اعراف به شکلی مفصل‌تر و دقیق‌تر در قالب گفت‌وگوی خدا (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا) شرح و بسط یافته است.

براین‌پایه، به‌نظر می‌رسد مراد از عبارت «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ» دقیقاً همین روند تفصیلی است؛ روندی که از «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» آغاز می‌شود و تا «أَفْتَهُلِكُنَا» ادامه می‌یابد، تا پس از آن بیان اجمالی در «لِمْيَقَاتِنَا»، اینک جزئیات آن دیدار به‌روشنی و وضوح بیان گردد. بدین‌ترتیب معلوم می‌شود که قرار گرفتن روی‌داد اُلت پس از میقات — با فرض تطابق این دو رخ‌داد — نه تکرار بی‌معنا و بی‌هدف، بل که حرکتی هدفمند در جهت تفصیل پس از اجمال است.

۴-۳) شباهت‌های لفظی و معنایی اُلت و میقات

با افزودن عبارات پایانی آیات اُلت به دایره بررسی، امکان مقایسه ساختاری و محتوایی میان دو واقعۀ اُلت و میقات بیش از پیش فراهم می‌شود. حاصل این مقایسه، آشکارشدن مجموعه‌ای از همانندی‌های لفظی، معنایی و

کارکردی است که می‌توان آن‌ها را در چند محور دسته‌بندی کرد:

یکم، مفهوم اخذ جان: در ماجرای میقات، این معنا در تعبیر «فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ» تجلی یافته است. در آیات اَلَسْتُ نیز تعبیر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» از وقوع نوعی «اخذ» الهی حکایت می‌کند که با توجه به دیگر قرائن موجود در آیات، می‌تواند با مفهوم اخذ جان و رویارویی با مرگ ارتباط داشته باشد.

دوم، قرار گرفتن در موضع گفت‌وگوی مستقیم با خدا: در هر دو مجموعه آیات، نوعی مکالمه و رویارویی مستقیم با خدا مشاهده می‌شود. این گفت‌وگو در آیات اَلَسْتُ با پرسش و پاسخ میان خدا و مخاطبان آغاز می‌شود (اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا) و در ماجرای میقات نیز خطاب با پروردگار در قالب جمله‌ای مشترک و مشابه (اَتَّهْلِكُنَا) تأیید می‌شود.

سوم، انکار و مقاومت در برابر حقیقت: در داستان میقات، این ویژگی در مطالبه بنی اسرائیل برای رؤیت آشکار خدا (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) جلوه‌گر شده و اساساً انتخاب هفتاد برگزیده قوم برای میقات در جهت سلب چنین بهانه‌ای بوده است. در آیات اَلَسْتُ نیز مخاطبان از توجیه‌گری، ادعای غفلت و انکار رویارویی با خدا برحذر داشته‌شده، و مخاطب عبارت‌های «أَنْ تَقُولُوا... أَوْ تَقُولُوا...» قرار گرفته‌اند. از این جهت، هر دو واقعه با نوعی مقاومت در برابر پذیرش حقیقت و پیام الهی پیوند دارند.

چهارم، رویارویی با هلاکت و احساس خطر نابودی: در هر دو واقعه، گروهی از انسان‌ها پس از اخذ و عذاب خود را در معرض هلاکت و نابودی می‌بینند و این وضعیت را با تعبیر مشترک «اَتَّهْلِكُنَا» یا «اَفْتَهْلِكُنَا» بازتاب می‌دهند. این تعبیر بیانگر احساس خطر، استیصال و قرارگرفتن در مسیر إهلاك و نابودی است.

پنجم، درخواست رهایی از هلاکت و بازگشت به وضعیت پیشین: در هر دو سیاق، تعبیر «اَتَّهْلِكُنَا» افزون بر بیان نگرانی از إهلاك و نابودی، متضمن درخواست بازگشت و نجات و رهایی از هلاکت است. از این رو، عنصر بازگشت از وضعیت بحرانی و بازیابی وضعیت پیش از اخذ و إماته، یکی دیگر از نقاط اشتراک دو واقعه محسوب می‌شود.

ششم، استناد به عمل‌کرد دیگران در مقام رفع مسئولیت: در هر دو دسته آیات، مخاطبان برای رهایی از هلاکت، مسئولیت را به عمل‌کرد گروهی دیگر نسبت می‌دهند. این معنا در آیات اَلَسْتُ با تعبیر «بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» و در ماجرای میقات با عبارت «بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» بیان شده است. هرچند الفاظ به‌کاررفته متفاوت اند، اما هر دو تعبیر بر تلاش گویندگان برای تبرئه خویش و انتساب منشأ خطا به دیگران دلالت دارند.

هفتم، هم‌سویی در غایت هدایتی واقعه: در ماجرای میقات، حوادث رخ داده در چارچوب ابتلا، آزمون و هدایت الهی قابل تفسیر است (بنگرید به: سطور پیشین)؛ چنان‌که در پایان آیات اَلَسْتُ نیز با تعبیر «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» بر هدف هدایتی و بازگشت انسان‌ها به مسیر حق تأکید شده است. بدین سان، هر دو واقعه در نهایت کارکردی تربیتی و هدایتی

دارند.

برآیند این شباهت‌ها نشان می‌دهد که میان آیات اُلت و ماجرای میقات، همسانی‌های قابل توجهی در سطوح لفظی، معنایی و ساختاری وجود دارد. این قرائن، در کنار یکدیگر، احتمال انطباق آیات اُلت بر بخشی از ماجرای میقات هفتاد تن از برگزیدگان بنی اسرائیل را تقویت می‌کنند. براین پایه، افزون بر اشتراک در برخی تعبیر و مفاهیم، نوع سازمان‌یافتگی روایت، فضای گفت‌وگو، اهداف هدایتی و الگوی واکنش مخاطبان نیز در دو واقعه از مشابَهت چشم‌گیری برخوردار است.

نتیجه

مقاله «تفسیر بینامتنی آیه ذر»، نوشته نکنونام، ازجمله پژوهش‌های نوپدید در این حوزه است که تلاش کرده با استناد به برخی شواهد، آیه ذر را به گروهی معین اختصاص دهد. این پژوهش با عبور نسبی از فضای سنتی روایات و اقوال گوناگون در باب عالم ذر، گامی مؤثر در مسیر تعیین مصداق آیات اُلت برداشته است. با این حال، به دلیل اتکاء بیش از حد به منابع غیرقرآنی — به‌ویژه متون عهدین — و عدم توجه کافی به تمام آیات پیوسته و مرتبط در **قرآن**، در دست‌یابی به نتیجه نهایی و تعیین مصداق واقعی این آیات ناکام مانده است.

براین پایه، نظریه‌ای که عهدسپاری قوم بنی اسرائیل از طریق یوشع نبی را به‌عنوان مصداق آیات اُلت معرفی می‌کند، هرچند با برخی از دیدگاه‌های تفسیری پیشین در باب تخصیص آیات هم‌خوانی دارد، اما به دلیل اتکاء یک‌سویه به متون اهل کتاب و نبود پشتوانه کافی در متن **قرآن**، نمی‌تواند تبیین دقیقی از مقصود این آیات ارائه دهد. در مقابل، پژوهش حاضر با تکیه بر عمل به اصل قرآنی «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» و با توجه توأمان به شواهد متنی و فرامتنی، نشان داده است که تبیین محتوای آیات اُلت و تعیین مصداق واقعی آن، تنها در پرتو آیات میقات و در چارچوب داستان ملاقات هفتاد نفر از برگزیدگان بنی اسرائیل ممکن و موجه است و دیگر روی‌کردهای تفسیری ازجمله تفسیر بینامتنی به دلیل ضعف در مبانی و اصول تفسیری قابل‌خداشه‌اند.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن طاووس، علی بن موسی، **سعد السعود**، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

- ۵- ابوالسعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السليم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۷- ابوزهره، محمد، *زهرة التفاسیر*، بیروت، دار الفکر.
- ۸- بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- ۹- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبيان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۱- زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۲- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۳- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۴- شبر، سید عبد الله، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة والنشر، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۵- فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۶- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۸- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۹- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۰- طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- ۲۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۲- کریم‌پور، سید حسین، *نگرشی نو در تفسیر آیات الست*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، ۱۳۹۶ ش.
- ۲۳- کریم‌پور، سید حسین و نورائی، محسن «بازشناسی مفهوم غفلت در قرآن با تأکید بر تأثیر حرف جر در معنای فعل»، *تحقیقات قرآن و حدیث*، سال شانزدهم، شماره ۲، ۱۳۹۸ ش.
- <https://doi.org/10.22051/tqh.2019.21194.2093>
- ۲۴- کریم‌پور، سید حسین و نورائی، محسن «واکاوی واقعه میقات بنی اسرائیل با تأکید بر مفهوم و مصداق آیه ۱۵۵ سوره اعراف»، *الهیات قرآنی*، سال هشتم، شماره ۷، ۱۳۹۹ ش.
- ۲۵- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.

۲۶- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، اسلامیه، ۱۴۲۴ق.

۲۷- نکونام، جعفر، «تفسیر بینامتنی آیه ذر». *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال دهم، شماره ۲، ۱۴۰۳ ش.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.11243.2363>

۲۸- نورائی، محسن و کریم‌پور، سیدحسین، «بررسی تحلیلی نگره اختصاص در خطاب آیات الست از نگاه

سیدمرتضی وزمخشری»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، سال نهم، شماره ۳۲، ۱۳۹۷ ش.

<https://doi.org/10.22054/rjqk.2018.28483.1623>