

گفتگوی خداوند با جهنم؛

واقعیت یا تمثیل*

- سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱
- حسن نقی زاده^۲
- سید مرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

طبق گزارش قرآن کریم، بعد از صدور محکومیت مجرمان در قیامت، از جهنم پرسیده می‌شود که آیا باز هم برای سکونت کفار و بیگانگان مکانی باقی است؟ دوزخ پاسخ می‌دهد: آیا مجرمی باقی مانده است؟ در این باره سه تفسیر ارائه شده است: برخی از مفسران این آیه شریفه را نوعی تمثیل و بیان زبان حال دانسته‌اند که خداوند به لسان تکوین از جهنم می‌پرسد و دوزخ هم به زبان حال پاسخ می‌گوید. جمع دیگری بر این باورند که آخرت سرای حیات و زندگی واقعی است و جهنم هم از حیات و شعوری برخوردار بوده و سخن از پاسخ است. در کنار این دیدگاه‌ها، اندکی از مفسران در این باره به حذف مضاف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (abolghasem.6558@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (sahrudi@Ferdowsium.ac.ir).

قاتل اند و می گویند: خطاب خداوند به موکلان جهنم است و خداوند می خواهد که از آنان اقرار بگیرد.

این نوشتار پس از بیان مستندات و دلایل هر یک از این دیدگاه‌ها و بررسی آن‌ها، به این نتیجه دست یافته است که باید دیدگاه دوم را ترجیح داد و به کارکردهای نظریه اول هم پایبند بود زیرا آیه با ایراد این پرسش و پاسخ می خواهد به این امر اشاره کند که قهر و عذاب خداوند از اینکه همه مجرمان را احاطه کند، قاصر نیست و با حقیقی دانستن مفاد آیه هم می شود آنچه را که مدعیان تمثیلی بودن آیه در پی آن هستند، تأمین شود. از این رو تا زمانی که دلیلی متقن و قابل قبول برای روی گرداندن و انصراف از ظاهر آیه به دست نیاید، نباید از آن رویگردان بود.

واژگان کلیدی: جهنم، گفتگو، زبان تمثیلی، زبان نمادین، زبان حال.

مقدمه

دستیابی ما به مقاصد گوینده هر سخنی از جمله کلام وحی بدون آشنایی با زبان مفاهمه او میسر نیست. مقصود از زبان در این مقوله، لغت و لهجه تکلم و خط و نگارش نیست که میان اقوام گوناگون متفاوت است، زیرا زبان قرآن عربی است و متمایز از صدها نوع زبان دیگر است؛ بلکه در قلمرو درونی هر یک از زبان‌های موجود، نوعی تمایز در گفتمان و نوشتار به تناسب گرایش‌های مختلف علمی نیز وجود دارد مانند زبان حکیمان، عارفان، پزشکان، نحویان و... که هر کدام اصطلاحاتی مخصوص به حوزه علمی و طریقه محاوره‌ای ویژه تفهیم مقاصد خویش دارند و غالباً واژگان در هر عرصه‌ای با معنای لغوی آغازین خود متفاوت می‌شوند، هرچند با آن بیگانه هم نمی‌شوند.

گرچه قصد اولیه به هنگام کاربرد هر واژه‌ای، اراده معنای حقیقی آن کلمه است، معیار دیگری که در محاوره عرف وجود دارد آن است که گوینده می‌تواند به هنگام نیاز، با استفاده از قرائن و شواهد به انواع گوناگون مجاز، تمثیل، تشبیه، کنایه، استعاره، اشاره و... متوسل شود. بنابراین انواع کاربردهای زبان که انسان‌ها برای رفع نیاز خویش در زندگی روزمره و بیان مقاصد درونی خود از آن‌ها استفاده می‌کنند، در عرف عقلایی پذیرفته شده است و در همه فرهنگ‌ها نیز این حقیقت سریان دارد و مورد

اتفاق همگان است.

پیش‌فرض بحث این است که زبان قرآن، چه به لحاظ سبک بیان و چه از لحاظ محتوا، بر پایهٔ حق و صدق بنا شده است؛ از این رو، هیچ‌گونه امر غیر واقع و خلاف حقیقی به آن راه نیافته و بر همین اساس، تقسیم آیات قرآن بر پایهٔ راهیابی خیال یا اسطوره به آن‌ها موجه نیست؛ زیرا هر آنچه قرآن کریم از حوادث گذشته بیان نموده، از حقانیت و واقع‌نمایی برخوردار است.

اما پرسشی که با آن مواجهیم این است که آیا واقعی دانستن محتوای قرآن با پذیرش هر گونه اذعان به مجاز و تأویل، در تضاد است یا اینکه در رسیدن به اهداف و مقاصد قرآن می‌توان مجوزی برای رویگردانی از ظاهر متن و انحراف به نمادنگاری آن کسب نمود و یا گزینهٔ سومی هم وجود دارد که در عین اعتقاد به حقانیت مفاهیم قرآن، هدف والای تعالی‌بخشی و معرفت‌بخشی آن را در نظر داشته و بی‌آنکه از صورت ظاهر متن بگذریم و به نوعی تأویل تن دهیم، اما تأویلی ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟

دیدگاه‌ها

مشهور مفسران کوشیده‌اند با حفظ ظواهر و تاریخی دانستن گزاره‌ها و مسائل به تجزیه و تحلیل آن بپردازند و تمام عناصر و اجزای گزاره‌ها را حقیقی تلقی نمایند؛ هرچند این دیدگاه در برخی گزاره‌ها به ویژه داستان‌های مربوط به انبیا به نوعی پذیرفته است، در مواردی چون سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین، رجم شیاطین و... به آسانی قابل فهم و هضم نخواهد بود و حتی مفسران یادشده هم در برخی از موارد، در پاسخ برخی از شبهات به تکلف دچار شده‌اند (برای نمونه ر.ک: شوکانی، بی‌تا: ۶۹/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۳۴/۱؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷).

برخی هم پا را بسی فراتر نهاده و همهٔ گزاره‌های قرآنی رد قصص قرآن - اعم از عناصر و ماجراها - را حکایت مقام می‌دانند و به عبارتی از اسطوره‌ها برمی‌شمردند (خلف‌الله، ۱۹۷۲: ۱۵۳).

با توجه به چالش‌های دو نظریهٔ ذکرشده، گروهی از مفسران هم با پیش‌فرض تمثیلی و نمادین بودن مفاد برخی از آیات و داستان‌های قرآنی، به تحلیل و تفسیر آن

آیات اقدام کرده‌اند. بر طبق مبنای گروه اخیر، عناصر داستان‌ها واقعی بوده و تحقق خارجی نیز داشته‌اند و به عنوان نماد و سمبل یا تخیل شناخته نمی‌شوند ولی ماجراهای نقل شده، زبان حال و حکایت مقام می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۲). ایشان معتقدند همان گونه که دین مشتمل بر ابعاد مختلفی است، در متون دینی نیز به طور متناسب از زبان‌های متفاوت استفاده شده است. ایشان قضایای قرآن را ترکیبی از انشا، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره و حقیقت و مجاز می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۳).

به عبارت روشن‌تر، گاهی منظور از «سمبل و نماد»، طرح بعضی داستان‌ها و توصیف برخی از شخصیت‌ها به عنوان یک ایده و آرمان است، بی‌آنکه واقعیت خارجی داشته باشد؛ اما گاهی منظور از «سمبل و نماد» انتقال یک پیام ویژه - خارج از حصار زمان و مکان - و ارائه الگوی تمام‌عیار، در قالب بیان یک داستان واقعی و توصیف یک شخصیت حقیقی است. با توجه به شأن کلام خدا و شواهد تاریخی و بیانات پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام آنچه در قرآن مجید آمده، نوع دوم است که تعریف تفسیر تمثیلی و نمادین همین مورد می‌باشد.

این گروه در مورد فلسفه وجود چنین گزاره‌هایی در قرآن این گونه بیان داشته‌اند: بیان معارف بلند و معنوی در قالب الفاظ محدود و وضع شده در چارچوب محاورات عادی ممکن نیست مگر با استفاده از زبان نمادین.

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: ۱۴۱۵: ۵۵۳/۱). از مفسران جدید هم علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۰۴/۱)، علامه مطهری (بی‌تا: ۵۱۴/۱۱-۵۱۵)، علامه شرف‌الدین موسوی عاملی (۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۹)، جوادی آملی (۱۳۸۷: ۲۸۶/۳-۲۹۰)، معرفت (۱۳۷۷: ۷۷) و... در بین مفسران شیعه، و محمد عبده (رشید رضا، بی‌تا: ۲۶۷/۱)، وهبه زحیلی (۱۴۱۸: ۸۴/۱۵)، مراغی (بی‌تا: ۱۰۳/۳) و... در میان مفسران اهل سنت در مورد بعضی از آیات و قصص قرآن این نظریه را پذیرفته‌اند.

مقاله در صدد بررسی این نکته است که آیا می‌توان به طور خاص و مصداقی، آیه

۳۰. سوره ق را به صورت نمادین یا سمبلیک تفسیر نمود یا ضروری است که آیه بر ظاهر خودش حمل شود و یا معنا و تفسیر دیگری برای آن قابل ارائه است. البته پیش از طرح جزئیات بحث، ضروری است مقدمه‌ای درباره‌ی وجوه دلالت‌های زبانی و اقسام آن بیان شود.

وجوه دلالت‌های زبانی^۱ (مفهوم‌شناسی و تعریف)

۱. حقیقت: عبارت است از استعمال لفظ در معنای موضوع‌له اصلی (جرجانی، بی‌تا: ۲۴۸)؛ چنان که لفظ دست و پا را بگویند و اندام مخصوص را اراده کنند.

۲. مجاز: مجاز در لغت به معنای طریق (راه راست)، گذشتن و عبور کردن و راه گذر است و در اصطلاح ادبی^۲ به لفظی گفته می‌شود که شخص در کلام می‌آورد و معنای دیگری غیر از معنای اصلی و ظاهری آن را در نظر دارد و با به کار بردن قرینه‌ای ذهن مخاطب را از معنای ظاهری به معنای باطنی مورد نظر خود منتقل سازد (تفتنازانی، بی‌تا: ۳۴۸؛ شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۷۵). بنابراین در مجاز لااقل باید پای دو معنا در میان باشد که میان آن‌ها «علاقه» و پیوندی وجود دارد و گوینده کلام به مدد «قرینه» ای در کلام خود، ذهن شنونده را از معنای حقیقی به معنای مجازی کلام منصرف سازد (برای دیدن انواع مجاز ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۸/۲؛ صفا، ۱۳۷۳: ۴۵-۴۳ و ۷۳).

۳. کنایه: کنایه به معنای پوشیده سخن گفتن و تصریح نکردن است و در اصطلاح علم بیان، ذکر ملزوم و اراده لازم است؛ یعنی به کار بردن کلمه، در معنایی که از لوازم معنای آن کلمه است (ر.ک: زرکشی، ۱۳۷۶: ۳۰۲/۲)؛ مثلاً وقتی کسی در گفتگو با دیگری می‌گوید: «من چند پیراهن بیشتر از تو پاره کرده‌ام»، به کنایه می‌گوید که عمر من از تو افزون‌تر است و تجربه بیشتری دارم، چه اینکه از لوازم پاره کردن جامه‌های بیشتر، سپری نمودن عمر بیشتر است.

۴. مثل: این واژه در لغت به معنای نمونه آوردن و تشبیه کردن است که در آن

۱. آنچه مربوط به محل بحث می‌باشد، توضیح واژه تمثیل است، ولی برای کامل‌تر شدن کلام، اصطلاحات دیگر هم تعریف می‌گردد.

۲. البته مجاز دارای اصطلاح فلسفی هم می‌باشد که از محل بحث خارج است.

مفاهیم و مقاصد اخلاقی از پیش شناخته شده‌ای از روی قصد به اشخاص، اشیا و حوادث منتقل می‌شود (جرجانی، بی تا: ۸۶؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۱۶۸/۴). بدین معنا که نویسنده، شخصیت‌ها، حوادث و صحنه داستان مورد نظر را طوری انتخاب می‌کند که بتواند منظور خود را که معمولاً عمیق‌تر از روایت ظاهری داستان است به خواننده منتقل کند. به این ترتیب، تمثیل یک رویه آشکار دارد و یک یا چند رویه پنهان که خواننده با تأمل و دقت در رویه آشکار به رویه‌های تمثیلی که معمولاً حاوی نکته‌ای اخلاقی است پی می‌برد.^۱

وقتی گوینده‌ای برای بیان مقصود خود، مطلبی حکیمانه به کار برد که ادعای او را اثبات کند، او از تمثیل بهره جسته است؛ مثلاً می‌گوید: «عالم بی عمل به زنبور بی عسل ماند» (سعدی، ۱۳۸۲: ۱۲۲) و یا: «شیخ گفت: مثل ادب کردن احمق را، چون آب است در زیر حنظل، هرچند بیشتر خورد تلخ‌تر گردد» (میهنی، ۱۸۹۹: ۳۲۰).

کتاب الهی هم بعضی از رهنمودها، دستورالعمل‌ها و پندهای خود را در قالب امثال برای ما بازگو فرموده و با توجه به این نکته که مثل و تمثیل برای شنونده بیانی روشنگرانه دارد، مقصود و منظور را بهتر به عامه مردم می‌رساند و ابهامات را برطرف و حقیقت موضوع را آشکارتر می‌کند تا بر قلوب انسان‌ها بهتر اثر بگذارد و تلخی یا خشکی گفتار صریح و پوست‌کنده را به حلاوت و لطافت مبدل سازد و ارزش آن را بالا ببرد.^۲

قرآن کریم درباره بهره‌گیری از تمثیل در کلام وحی چنین توضیح می‌دهد:

خداوند از اینکه مثال به [موجودات ظاهراً کوچک مانند] پشه و حتی بالاتر از آن بزند شرم نمی‌کند و در این میان آن‌ها که ایمان آورده‌اند می‌دانند حقیقتی است از طرف پروردگارش و اما آن‌ها که راه کفر را پیموده‌اند [این موضوع را بهانه کرده] و می‌گویند منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟ آری خدا جمع بسیاری را با آن گمراه و عده کثیری را هدایت می‌کند، ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می‌سازد (بقره/۲۶).

۱. البته علامه طباطبایی در زمینه آیات غیبی قرآن، قائل به تمثیل شده و این دیدگاه او در واقع مبتنی بر عرفی بودن زبان قرآن است. در زبان عرفی برای القای مفهوم جدیدی به مخاطب، الفاظ و معانی معهود به همراه قرینه صارفه استفاده می‌شود و خداوند نیز همین گونه عمل کرده است (ر.ک: ۱۴۱۷: ۳۲۰/۲).

۲. با این توضیحات تفاوت بین مثل و زبان تمثیلی مشخص می‌گردد.

بررسی آیه ۳۰ سوره ق

از جمله آثار و نشانه‌های روز قیامت آن است که پس از صدور محکومیت کفار به شقاوت و سکونت در دوزخ، ندا صادر و به دوزخ خطاب می‌شود که آیا دیگر برای سکونت کفار و بیگانگان ظرفیتی باقی مانده است و یا مملو از کفار گردیده و دیگر جای پذیرش نیست. دوزخ چنین پاسخ می‌دهد: چنانچه از بیگانگان باقی مانده است، مکان پذیرش موجود است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۵/۴۴۵): ﴿يَوْمَ نَقُولُ لَهُمْ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق / ۳۰): [یاد کن] روزی را که به دوزخ می‌گوییم: آیا پر شدی؟ می‌گوید: آیا افزون بر این هم هست؟

در تفسیر آیه کریمه دو پرسش اساسی مطرح شده است: نخست اینکه مفاد این آیه چگونه با آیه ۱۳ سوره سجده قابل جمع است که می‌فرماید: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾؛ سوگند یاد می‌کنم که دوزخ را از جن و انس آکنده سازم. دیگر اینکه چگونه تصور دارد که دوزخ مورد خطاب واقع شده باشد و این خطاب تا چه اندازه از واقع‌نمایی برخوردار است؟

الف) نحوه سازگاری مفاد دو آیه

هر گونه پاسخ به پرسش نخستین به تبیین مراد و منظور از ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ بستگی خواهد داشت. در این مورد دو تفسیر ارائه شده است:

نخست اینکه استفهام، استفهام انکاری گرفته شود چنان که در روایت آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/۱۴۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۱۱۴)؛ یعنی جهنم می‌گوید: افزون بر این ممکن نیست. مجاهد گوید: اینجا ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ به معنای کفایت است؛ یعنی دیگر برای پر شدن جهنم ظرفیتی باقی نمانده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۲۲۱)، شبیه موردی که در روایت آمده است که در روز فتح مکه از پیامبر خدا ﷺ پرسیدند: به منزل خود وارد نمی‌شوی؟ حضرت در پاسخ فرمود: آیا عقیل برای ما خانه‌ای باقی گذاشته است؟ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۲۶۷)؛ زیرا هنگامی که بنی‌هاشم از مکه به سوی مدینه هجرت نمودند، عقیل خانه‌های بنی‌هاشم را فروخته بود. بنابراین معنای آیه چنین خواهد بود که قطعاً جایی باقی نمانده است (طوسی، بی‌تا: ۹/۳۶۹). بدین ترتیب با مضمون آیه ۱۳ سوره

سجده کاملاً هماهنگ بوده و تأکیدی بر این معنا خواهد بود که تهدید الهی در آن روز کاملاً تحقق یافته و دوزخ از کافران و مجرمان مالا مال می‌شود.

اما برخی مفسران در مورد این وجه بیان داشته‌اند که جهنم واقعاً خواستار تعداد بیشتری از گناهکاران شده است. در واقع طلب می‌کند که بر ظرفیتش افزوده شود. بنابراین منظور از این جمله، فزونی طلبی جهنم است؛ یعنی می‌خواهد که باز هم افراد بیشتری پیدا شوند که به دوزخ راه یابند. اصولاً طبیعت هر موجودی این است که هم‌سنگ خود را دائماً جستجو می‌کند؛ اشتهایی که هرگز سیری نمی‌پذیرد نه بهشت از نیکوکاران و نه دوزخ از بدکاران (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۷۵).

اما بر اساس تفسیر دوم چالشی پدید می‌آید که چگونه مفهوم این سخن با آیه ۱۳ سوره سجده که می‌فرماید: «دوزخ را از جنّ و انس پر می‌کنم»، سازگار می‌آید. در مقام حل مشکل، برخی به روایتی تمسک کرده‌اند که در جوامع اهل سنت ذکر شده است:

ابوهریره و عبدالله بن عباس از پیغمبر ﷺ روایت کرده‌اند که خدای تعالی در روز قیامت به نگهبانان جهنم امر فرماید تا کافران و فاسقان را به دوزخ رانند و دوزخ ایشان را به کام خود فرو برد و باز هم زیاده طلب کند. در این حال، خداوند خود قدم به دوزخ می‌نهد و آنگاه دوزخ می‌گوید: دیگر بس است و پر شده‌ام^۱ (بخاری، ۱۴۰۱: ۴۷/۶-۴۸؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۱/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۶/۱۰۵؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲: ۳/۳۱؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۶/۱۰۷).

البته ظاهر روایت به دلیل اینکه اقتضای تجسم و تشبه می‌کند مخالف نقل و عقل است (کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۹/۹) مگر آنکه تأویل قابل قبولی برای آن ارائه شود (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۹۹/۹؛ رازی، ۱۴۰۸: ۷۵/۱۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۵/۴۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳/۳۳۸؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵/۱۶۶).

اما باید توجه داشت که طلب فزونی همواره دلیل بر پر نشدن تلقی نمی‌شود؛ زیرا اولاً ممکن است که ظرفی مثلاً پر از غذا باشد باز هم کسی تمنا کند که روی آن انباشته شود و محتوای آن متراکم‌تر گردد. ثانیاً این تقاضا ممکن است که به معنای

۱. «فیضع الجبار قدمه علیها فیقول قط قط».

تقاضای تضییق مکان بر دوزخیان و مجازات دردناک‌تر و یا تمنای وسعت و گنجایش بیشتر و در پی آن فراهم شدن امکان ورود نفرات بیشتر باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۷۶). به هر حال این آیه به خوبی نشان می‌دهد که دوزخیان بسیارند و جهنم منظره هولناک و وحشتناکی دارد و تهدید الهی جدی است و به گونه‌ای است که فکر درباره آن، لرزه بر اندام هر انسانی می‌افکند (مغویه، ۱۴۲۴: ۱۳۷/۷) و به آدمیان هشدار می‌دهد که مبادا شما هم یکی از درافتادگان به آتش باشید. چنین تذکاری می‌تواند در جای خود به خویشتن‌داری و کفّ نفس آنان در برابر گناهان بزرگ و کوچک کمک نماید.

ب) پرسش دوم (چالش اصلی)

سؤال اصلی این است که چگونه دوزخ که موجودی فاقد درک و شعور است مخاطب خداوند واقع می‌شود و با خداوند گفت و شنود می‌نماید؟ این پرسش با سه پاسخ مواجه شده است:

اول: تمثیلی بودن گفتگو

برخی مفسران تصریح کرده‌اند که:

«سؤال جهنم و جوابها من باب التخییل^۱ الذی یقصد به تصویر المعنی فی القلب وتثبته تمثّل لنا تحقیق حقّ الوعد، لحدّ کأنّ جهنم تتحدّث» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷/۲۹۲؛ نیز ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/۴۵۵).

بر این اساس، آیه شریفه نوعی تشبیه و بیان زبان حال است. گویا خداوند به لسان تکوین از جهنم می‌پرسد و او هم به زبان حال پاسخ می‌گوید و به قول یکی از نویسندگان: «فأقام تعالی الأمر المدرك بالعین، مقام القول المسموع بالأذن» (سید رضی، بی‌تا: ۳۱۱): خداوند امری را که به مدد چشم درک می‌شود، در جایگاه امری که با گوش شنیده می‌شود، قرار داده است.

۱. برخی از عبارات عربی ترجمه نشده‌اند به دلیل آنکه تأکید بر خود عبارت عربی بوده و نکته‌ای در آن نهفته است.

۲. واژه تخییل و تصویر، در عبارات مفسران زیادی آمده است (ر.ک: نجوانی، ۱۹۹۹: ۲/۳۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۳۸۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۶/۳۰۴).

لذا این آیه، کنایه از وسیع بودن قلمرو جهنم برای پذیرش کافران و مجرمان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸۵/۲۱).

این اوضاع و احوال روزی است که خداوند جهنم را با اشتعال و التهاب فراینده‌ای که برای فرو بردن کفار در درون خود دارد، از انس و جن پر می‌کند و فوج فوج مستحقان کیفر اعمال را در آن می‌ریزد. این سخن درست مانند آن است که دوزخ در جواب خداوند که می‌پرسد: «آیا پر شدی؟» بگوید: آیا زیاده بر این کافر و فاجری هست که آن را درون خود هضم کنم؟ (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵۷/۵).

نظیر این تعبیر در زبان‌های مختلف سابقه فراوان دارد؛ نمونه آن شعر عنتره است:

فأزور من وقع القنا بلبانه و شکا إلی بعبرة وتحمحم^۱

(طبری، ۱۴۱۲: ۳۵۸/۱۵؛ مفید، ۱۴۱۴: ۵۱)

شاعر دیگر می‌گوید:

امتلاً الحوض و قال قطنی مهلا رویدا قد ملأت بطنی^۲

(ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۶۹/۹؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۴۱۰: ۱۱۳/۲)

صاحب تفسیر *جوامع الجامع* به صراحت چنین می‌گوید: سؤال و جواب جهنم از

باب تخیل است و هدف آیه به تصویر کشیدن معنای در دل است که دو معنا دارد:

۱. جهنم با همه دامنه‌دار بودنش پر می‌شود تا آنجا که بر آن فضای آکنده چیزی

افزوده نمی‌شود.

۲. جهنم آن اندازه وسعت دارد که در عین ورود افراد، جای اضافی برای ورود

دیگران هم دارد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۶۹/۴).

در همین باره فیض کاشانی آورده است:

۱. «مرکب سواری من برگشت و از تیری که بر سینه‌اش نشسته بود با اشک چشم و زمزمه‌ای که سر می‌داد به من شکایت نمود». شاهد بر سر این است که شاعر در شعر خود زبان حال مرکب سواری را به شکایت تعبیر نموده است، همان گونه که در قرآن زبان حال جهنم بیان شده است. در شعر بعدی نیز شاهد بر سر نقل زبان حال است.

۲. «حوض پر شد و گفت: مرا بس است، مهلتی دهید که شکم خود را پر نموده‌ام». «والحوض لم یقل شیئاً وإنما أخیر عن امتلائها وأنها لو كانت ممن ینطق لقات: قطنی مهلا قد ملأت بطنی، فکذلک القول فی الآیة» (حلی، ۱۴۰۹: ۲۷۸/۲).

«قيل سؤال و جواب جیء بهما للتخییل والتصویر والمعنی أنها مع اتساعها تطرح فیها الجنة والناس فوجًا فوجًا حتى تمتلئ لقوله ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ وأنها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها بعد فراغ وأنها من شدة زفيرها وحدتها وتشبثها بالعصاة كالمستكثر لهم والطالب لزيادتهم» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶۳/۵؛ نیز ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۰/۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۳/۵).

اندران روزی که گوید بر جحیم پر شدی آيا ز کفار و ائیم
گوید او «هل من مزید» اندر مجاز اینست حال نفس و وجه حرص و آز
(صفی‌علیشاه، ۱۳۷۸: ۷۱۸/۱)

این گروه درباره علت حمل آیه بر این گونه تفسیر، سه وجه بیان کرده‌اند:
الف) خداوند که عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد، می‌فرماید:
- ﴿وَمَا يُعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (یونس / ۶۱)؛ چیزی به وزن ذره‌ای، نه در زمین و نه در آسمان از پروردگارت پوشیده نیست و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر نیست، جز آنکه در کتاب روشن ثبت است.

- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر / ۴۴)؛ نه چیزی در آسمان‌ها و نه چیزی در زمین از حوزه قدرت او بیرون نخواهد رفت. او دانا و تواناست.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

آگاه باشید که خداوند از درون بندگان پرده برمی‌گیرد، نه آنکه بر اسرار پوشیده آنان آگاه نیست و بر آنچه در سینه‌ها نهفته دارند بی‌خبر است، بلکه خواست آنان را آزمایش کند تا کدام یک اعمال نیکو انجام می‌دهند و پاداش برابر نیکوکاری و کفر مکافات در خور بدی‌ها باشد (نهج البلاغه: ۱۸۷، خطبة ۱۴۴).

بنابراین خداوند به حالات و وضعیت جهنم آگاه بوده و استفهام حقیقی او از دوزخ، فاقد هر گونه توجیه است و لذا راه دیگری را باید برگزید:
«(وَهَلْ امْتَلَأَتْ)» تقریر و توقیف، لا سؤال استفهام حقیقه لأنه تعالی عالم بأحوال جهنم» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۳۸/۹).

ب) خداوند این مخاطبه را که به صورت زبان حال بوده، در اینجا در ظاهر حقیقی آورده است تا مقصود خود را بهتر و کامل تر به مخاطب منتقل نماید:

«وهذا السؤال والجواب جیء بهما للتمثيل وتصوير المعنى بإبرازة فی لباس المحسوس ليُتضح أمره» (مراغی، بی تا: ۱۲۵/۲۶).

مَثَل آسان ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه خاص خود از آن بهره مند می شوند^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۲/۳).

ج) جهنم موجودی غیر عاقل است و گفتگو و مخاطبه با آن معنا ندارد و لذا باید برای جلوگیری از لغویت، قائل به تمثیلی بودن این آیه شویم:

«هو كيف تخاطب النار وهي موجود غير عاقل فتردّ وتجب علی الخطاب!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷/۱۷).

دوم: حقیقی بودن گفتگو

تفسیر دیگر این است که سرای آخرت سرای حیات و زندگی واقعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۴/۱۸). همه چیز و از جمله بهشت و جهنم از نوعی حیات و درک و شعور برخوردار می شوند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۱۰/۴). از طرفی بهشت سخت در اشتیاق مؤمنان است و دوزخ سخت در انتظار مجرمان؛ بنابراین خداوند برای جهنم زبانی ناطق خواهد آفرید که روز قیامت به سخن در خواهد آمد. چنین نکته‌ای قابل انکار نیست، زیرا همان خدایی که دست‌ها و اعضا و پوست بدن انسان را به زبان آورد، در توان اوست که جهنم را نیز به سخن آورد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۹؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۷۳/۹). جایی که اعضای پیکر انسان به سخن درمی آیند و شهادت و گواهی می دهند، چه جای شگفتی است که بهشت و دوزخ چنین باشند؟ فراتر از این، به اعتقاد بعضی هم‌اکنون در این دنیا نیز تمامی ذرات جهان از نوعی درک و شعور برخوردارند و جملگی تسبیح و حمد خدا می گویند که این تسبیح و حمد در آیات مختلف قرآن منعکس است (سبزواری

۱. نه تنها قرآن از تمثیل استفاده کرده است، بلکه پیامبران گذشته و معصومان علیهم السلام و حتی شعرا و مردان عادی و... برای فهماندن مطالب خود از تمثیل استفاده کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام فرمود: «وضربت لك فيهما الأمثال لتعتبر بها وتحذو عليها...» (نهج البلاغه: نامه ۳۱)؛ پسرم! برای تو در دنیا و آخرت مثل‌ها زدم تا با آنها عبرت و پند گرفته و از آنها پیروی کنی.

نجفی، ۱۴۰۶: ۱۶/۷).

افزون بر این، با نگرشی به تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان تا مفسران و اصولیان و فقیهان یا متکلمان، معلوم می‌گردد که در قلمرو دلالت معنایی، همه بر این باور عقلانی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخنی، حقیقت بودن آن است مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد. ملاک جواز تأویل و رویگردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر، وجود قرینه است که مشخص می‌کند کجا حق داریم مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کنیم و کجا حق نداریم (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۲: ۳۰۷).

به تعبیر دیگر، اصالت تحقیق، مانع از حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است. در اینجا دلیلی بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری گردد تا سبب انحراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۸/۳). صرف اینکه در اثر برخی از قرائن یا بعضی از محذورات، آیه‌ای را بر تمثیل حمل کردیم یا مانند اینکه قرآن، مثل و تمثیل را در آیاتی نظیر ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...﴾ (روم/ ۵۸) تأیید کرده است، دلیل نمی‌شود که آیه دیگری را که ظهور در واقعی و خارجی بودن قصه‌ای دارد نیز حمل بر تمثیل کنیم، بلکه چنین حملی نیازمند شواهد و قرائن دیگری است که آن را تعیین کند (همان: ۲۹۰/۳).

مؤلف تقریب *الانذهان* در توضیح مطلب چنین می‌آورد:

و به نظر می‌رسد این سؤال واقعی و حقیقی است: زیرا برای هر چیزی حالت تعقل و ادراک نسبت به خداوند وجود دارد همان طور که از آیات مکرر و روایات متواتر چنین امری نشان داده شده است و علم حدیث هم آن را تأیید می‌نماید. اگرچه نحوه ادراکات هر یک متفاوت است و ادراک انسان بالاتر از تمام ادراکات محسوب می‌شود، هیچ کس قائل نشده است که داشتن عقل و شعور از اختصاصات انسان می‌باشد... به نظر می‌رسد که جواب جهنم هم برای این منظور بوده است که تعداد فراوان کفار را برساند و ترس ایشان را نمایان سازد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۲۵/۵).

این گروه در رد نظریه اول چنین می‌گویند:

أمور الآخرة كلها أو جلّها على خلاف ما تعرف في الدنيا وقد دلّت الأحاديث على تحقّق الحقيقة فلا وجه للعدول إلى المجاز كما روى من زفرتها وهجومها على الناس يوم الحشر وجرّها الملائكة بالسلاسل وقولها جُز يا مؤمن فإنّ نورك أطفأ لهبى ونحو ذلك ممّا يدلّ على حياتها الحقيقية وإدراكها فإنّ مطلق الجمادات لها تلك الحياة فى الحقيقة فكيف بالدارين المشتملين على الشؤون العجيبة والأفعال الغريبة وإنّ الدار الآخرة لهى الحيوان (حقى بروسوى، بی تا: ۱۲۷/۹).

علامه طباطبایى ضمن مردود شمردن دیدگاه کسانی که زبان سؤال و جواب آیه را زبان حال توصیف نموده اند چنین استدلال می کند:

اگر این پرسش و پاسخ زبان بود اختصاص به خدای تعالی نداشت و هر کس جهنم را بدان حال می دید و همان سؤال را مطرح می کرد، آن جواب را می گرفت. پس به طور مسلم، وجه اختصاص یافتن خدای تعالی به این سؤال نکته ای است که توجیه مذکور نمی تواند آن را بیان کند^۱ (۱۴۱۷: ۳۵۳/۱۸).

در تأیید این قول می توان به آیات و روایاتی که شعور را برای تمام موجودات ثابت می کنند، تمسک نمود. قرآن به روشنی گواهی می دهد که مورچگان از شعور خاصی برخوردارند؛ زیرا هنگامی که سلیمان با سپاهیان خود از بیابانی عبور می کرد، مورچه ای به مورچگان بیابان که بیم آن می رفت همگی پایمال سلیمان و سپاهیانش گردند، ندا در داد و گفت: ﴿يَا أَيُّهَا التَّمَلُّ اذْخُلُوا مَسَاكِكُمْ لَأَيِّطَمَّنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل/ ۱۸)؛ ای مورچگان! به لانه های خود پناه ببرید تا سلیمان و سپاهیان او شما را نابود نکنند و آنان متوجه نیستند.

بی گمان ندای مورچه، ندایی حقیقی و واقعی بود و هرگز نمی توان آن را به معنای مجازی و زبان حال حمل کرد.^۲ گواه صدق این مدعا به فرموده قرآن اینکه از شنیدن

۱. البته برخی مفسران، فایده دیگری برای این تخصیص بیان کرده اند که در صورت پذیرش آن، ایراد بیان شده توسط علامه دچار اشکال خواهد بود: «فهذا السؤال من الله لتصديق خبره وتحقيق وعده والتقريع لأهل عذابه والتنبية لجميع عباده» (حقى بروسوى، بی تا: ۱۲۷/۹).

۲. البته ممکن است که قیاس جهنم به مورچه صحیح نباشد، چون یکی جماد است و دیگری حیوان؛ زیرا روشن است که مورچگان پیام هایی به یکدیگر منتقل می کنند و سلیمان زبان مورچه را ادراک کرده است. ولی اولاً می توان گفت که هیچ کدام سخن قابل فهم به طور طبیعی بیان نمی کنند و ثانیاً به دلیل همین مطالب، این امر به عنوان مؤید بیان گردید.

سخن او تبسمی بر لبان سلیمان نقش بست و آن حضرت از خداوند خواست که به او توفیق دهد تا در برابر نعمتهایی که بر او و والدین او ارزانی داشته است سپاسگزاری کند: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ...﴾ (نمل/ ۱۹)؛ سلیمان از شنیدن ندای مورچه در شگفت ماند و از خدا خواست که به او توفیق عنایت کند تا نعمتی را که بر او و والدینش ارزانی داشته، پاس دارد.

روایات متعددی در منابع فریقین بر عمومیت درک و شعور و پرستش و تسبیح در همه موجودات دلالت دارد که علامه طباطبایی تعدادی از آنها را به مناسبت همین آیه شریفه آورده و پس از ذکر آن چنین اظهار نظر کرده است:

«والروایات فی تسبیح الأشياء علی اختلاف أنواعها كثيرة جداً» (۱۴۱۷: ۱۳/۱۲۳)؛

روایات در مورد تسبیح اشیا (که انواع مختلف دارد) بسیار است.

همچنین می فرماید:

«وقد استفاضت الروایات من طرق الشيعة وأهل السنة أنّ للأشياء تسبيحاً ومنها روايات تسبيح الحصى في كف رسول الله» (همان: ۱۱۲/۱۳ و ۱۲۵)؛ روایات متعددی از راه شیعه و سنی وارد شده است که دلالت دارد بر اینکه اشیا تسبیح کننده هستند و یک دسته آنها، روایاتی است که بر تسبیح سنگ ریزه در دست پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلالت دارد.^۱

سوم: گفتگوی خداوند با خازنان جهنم نه با خود دوزخ

بر اساس این نظریه، پرسش خداوند متوجه مأموران و ملکات آتش است که خداوند می خواهد از آنان پرسد تا اقرار بگیرد که جهنم پر شده است و موکلان جهنم در واقع پاسخ مثبت می دهند و می گویند: بلی دیگر جایی برای افزودن نمانده است تا مردمان به راستی وعده خداوند پی ببرند (امین، ۱۳۶۱: ۱۳/۲۸۷)، آنجا که فرموده است: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/ ۱۱۹)؛ حتماً جهنم را از جنیان و آدمیان همگی پر خواهم نمود. این قول به «رمانی» نسبت داده شده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۳۸/۹). روایتی هم که از جوامع اهل سنت بیان شد، می تواند مؤید این تفسیر باشد.

۱. البته در این گونه نقلها نیز تأویلات و توجیهاتی جریان دارد که به جهت طولانی شدن مباحث از بیان آنها خودداری می کنیم.

در نقد این نظریه می‌توان گفت: هرچند با در تقدیر گرفتن یک مضاف (خزنة)، چالش عدم شعور و درک جهنم برطرف می‌گردد، چنین تفسیری خلاف ظاهر است و حمل بر خلاف ظاهر وقتی شایسته است که قرینه و دلیلی در کلام یافت شود و راه را برای ارتکاب خلاف ظاهر بگشاید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۳۵۴).

برخی مفسران هم بی‌آنکه یکی از این تفاسیر را به صورت قطعی برگزینند، همه وجوه را محتمل دانسته‌اند (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۶/۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۷۶).

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد طرفداران نظریه تمثیلی و نمادین دانستن این آیه، در تعقیب این غرض هستند که ذات اقدس حق از رهگذر این سؤال و جواب می‌خواهد به این حقیقت اشاره کند که قهر خدای تعالی و عذاب او از اینکه به همه مجرمان احاطه یابد و جزای آنچه را که استحقاق دارند ایفا کند، قاصر نیست؛^۱ ولی با حقیقی دانستن آیه هم می‌توان غرضی را که قائلان به تمثیلی و نمادین دانستن آیه در پی آن هستند، تأمین نمود و لذا چنانچه گفته شد تا زمانی که دلیل محکم و قابل قبولی برای رویگردانی از مدلول ظاهری آیه ارائه نشود، باید به این ظاهر متعبد بود و چنان که پیداست در اینجا هیچ دلیلی بر خلاف این ظاهر یافت نمی‌شود و با توجه به اینکه در آیات و روایات بر این امر تأکید شده که تمام موجودات دارای شعور هستند - هرچند که عقل، به کیفیت و حقیقت آن راه نیابد - می‌توان این گونه نتیجه گرفت که: با توجه به اقتضای قدرت الهی در مورد به نطق آوردن جهنم و روا دانستن این امر از سوی عقل و بنا به ظاهر آیه شریفه باید نظریه دوم یعنی حقیقی بودن آیه را بپذیریم و البته کارکردهایی را که قائلان به تمثیلی بودن آیه در اینجا تصور کرده‌اند، با توجه به حقیقی بودن آیه تفسیر و بیان کنیم. برخی از کارکردهایی که قائلان به تمثیلی بودن این مخاطبه به دنبال دستیابی به آن هستند عبارت‌اند از:

۱. خداوند عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد و سؤال او از دوزخ نباید با انتساب جهل به ذات اقدس خداوند ملازم باشد.

۱. مطلبی که صاحب تفسیر جوامع الجامع و فیض کاشانی به آن تصریح کرده بودند و بدان اشاره شد.

۲. آیه در صدد ارائه تصویری کامل از وضعیت جهنم در قیامت است. خداوند این مخاطبه را آورده است تا مقصود خود را در قالب زیباترین و کامل‌ترین بیان به مخاطبان منتقل نماید.

۳. آیه، کنایه از وسعت و ظرفیت جهنم برای کافران و مجرمان می‌باشد.

۴. جهنم بدان اندازه گسترده است که در عین ورود همه اهل باطل، راه را برای ورود دیگران نمی‌بندد.

۵. ذات ربوبی دوزخ را از جنّ و انس فوج فوج پر می‌کند و همچنان اشتعال و التهابی فراوان برای فرو بردن کفار در درون خود دارد.

۶. همان‌گونه که بهشت سخت در اشتیاق مؤمنان است، دوزخ هم سخت در انتظار مجرمان می‌باشد.

۷. آیه به خوبی نشان می‌دهد که دوزخیان بسیارند و جهنم منظره‌ای هولناک و وحشتناک دارد. تهدید الهی جدی بوده و به گونه‌ای است که اندیشه آن، لرزه بر اندام هر خردمندی می‌افکند و به او هشدار می‌دهد که ممکن است او از جمله همان کسانی باشد که دوزخ در طلب آنان «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» می‌گوید! و همین اندازه کافی است تا انسان را در برابر گناهان بزرگ و کوچک کنترل کند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. حلی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ادیس، المنتخب من تفسیر التبیان، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی تا.
۶. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق و تقدیم یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۹. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، تحقیق صدقی محمد جمیل، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول، چاپ چهارم، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
۱۵. ثقفی تهرانی، محمد، روان جاوید، چاپ سوم، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۱۶. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، جلاء الازهمان و جلاء الاحزان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، اسرار البلاغه فی علم البیان، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. حسینی شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن الی الازهمان، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۲. خلف الله، محمد احمد، الفن القصص فی القرآن، مکتبه الانجلو المصریه، ۱۹۷۲ م.
۲۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. رشید رضا، محمد، المنار، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۵. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۲۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۹. سعدی، مصلح بن عبدالله، گلستان، تهران، کلام حق، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین، تلخیص البیان عن مجازات القرآن، بی تا.
۳۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. شرف الدین موسوی عاملی، سید عبدالحسن، رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۱ ش.
۳۴. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير الجامع بين الرواية و الدراية من علم التفسیر، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، بی تا.
۳۵. شیرازی، احمد امین، آیین بلاغت، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۷. صفا، ذبیح الله، آیین سخن، چاپ هجدهم، تهران، ققنوس، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. صفی علیشاه، حسن بن محمدباقر، تفسیر صفی، تهران، منوچهری، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۴۱. همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، بی جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. فضل الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاه‌ی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۰. کاشانی، ملافتح الله، *زبدة التفاسیر*، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۵۱. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۵۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار احیاء التراث العربی)، ۱۴۰۳ ق.
۵۳. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۴. مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادیگری*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۵۵. همو، *مجموعه آثار*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، بی تا.
۵۶. مظهری، محمد ثناء الله، *التفسیر المظهری*، تحقیق غلام نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشدیہ، ۱۴۱۲ ق.
۵۷. معرفت، محمد هادی، *معارفی از قرآن*، قم، انتشارات ائمه علیهم السلام، ۱۳۷۷ ش.
۵۸. مغنیہ، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۴۲۴ ق.
۵۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المسائل السرویہ*، تحقیق صائب عبدالحمید، چاپ دوم، بیروت، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. میهنی، محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، بطرزبورگ، طبع الیاس میرزا بورغانسکی و شرکایش، ۱۸۹۹ م.
۶۲. نخجوانی، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الالهیة و المفاتح الغیبیہ*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.