



Exegetical Analysis of Figurative Meaning of “Yad” in the Verse “Allah’s Hand Is Above Their Hands” and Criticism of Zamakhsharī’s Opinion

Ali Badri¹ | Seyyed Reza Moaddab²

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: Alibadri13744@gmail.com
2. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: reza@moaddab.ir

Abstract

Knowing the figurative meaning of similar words in the Quran is necessary to understand the meaning of the word and, accordingly, to understand the meaning of the verse. This research studies the commentators' viewpoints on the figurative meaning of “Yad” in verse “Yad-o-Allah-e-Fawq-a Aydihim” with a descriptive-analytical method. Considering that it is proven in theology that God is exempt from having physical organs, then the true meaning of “yad”, i.e. hand, in this verse cannot be related to God. The main question of this research is that “What is the figurative meaning of the word “yad” in this verse and what did God intend by “yad” in this verse?” The commentators have presented diverse meanings for the figurative meaning of “yad” here, which can be counted up to 18. Zamakhsharī, the great commentator, for the first time assigned the meaning of the hand of the Messenger of God (pbuh) to the word “yad”, which was accepted by a group of commentators after him. This research criticizes Zamakhsharī's view and does not consider his claim comprehensive, rather it interprets the figurative sense of the word “yad” to “the hand of God's allegiance”.

Keywords: Figurative Meaning, Yad-o-Allah, Hand of Allegiance, Hand of the Messenger of God (pbuh), Zamakhsharī.

Cite this article: Badri, A., & Moaddab, S. R. (2024). Exegetical Analysis of Figurative Meaning of “Yad” in the Verse “Allah’s Hand Is Above Their Hands” and Criticism of Zamakhsharī’s Opinion. *Quranic Researches and Tradition*, 57 (1), 111-131. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2024.364044.670240>



Article Type: Research Paper

Received: 22-Sep-2023

Received in revised form: 10-Jan-2024

Accepted: 29-Apr-2024

Published online: 10-Sep-2024



تحلیل تفسیری معنای مجازی «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و نقد دیدگاه زمخشری

علی بدری^۱ | سید رضا مودب^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکترا، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Alibadri13744@gmail.com
۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: reza@moaddab.ir

چکیده

شناخت معنای مجازی واژگان متشابه قرآن، برای پی بردن به معنای مورد نظر خداوند از واژه یاد شده و به تبع آن، فهم مراد آیه مورد بحث، ضرورت دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه دیدگاه‌های مفسران در معنای مجازی «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» پرداخته است. با توجه به اینکه در علم کلام ثابت شده که خدا از داشتن اعضا جسمانی مبرا است، پس معنی حقیقی «ید» در آیه یاد شده نمی‌تواند مقصود خدا باشد. سوال اصلی این پژوهش این است که تعبیر «ید» در آیه یاد شده دارای چه معنای مجازی است و مقصود خدا در این آیه از «ید» چه بوده است؟ مفسران همواره دیدگاه‌های متعددی در خصوص معنای مجازی «ید» در این آیه ارائه نموده‌اند که می‌توان این دیدگاه‌ها را تا ۱۸ مورد برشمرد. زمخشری مفسر بزرگ برای اولین بار معنای دست رسول خدا (ص) را برای واژه «ید» در این آیه قائل شده و جمعی از مفسران پس از وی نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند. پژوهش حاضر به نقد دیدگاه زمخشری پرداخته و ادعای او را در این خصوص کامل ندانسته و دیدگاه برگزیده در معنای مجازی، کلمه «ید» را «دست بیعت خدا» می‌داند.

کلیدواژه‌ها: معنای مجازی، يَدُ اللَّهِ، دست بیعت، دست رسول خدا (ص)، زمخشری.

استناد: بدری، علی، و مودب، سید رضا (۱۴۰۳). تحلیل تفسیری معنای مجازی «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و نقد دیدگاه زمخشری. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۷ (۱)، ۱۱۱-۱۳۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2024.364044.670240>



بیان مسئله

یکی از کلید واژه‌های قرآنی که مفسران برای آن معانی مجازی ارائه کرده‌اند، واژه «يُدَالِّهِ» در آیه ۱۰ سوره فتح است. موضوع این پژوهش تحلیل تفسیری معنای مجازی «ید» در آیه «يُدَالِّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و نقد دیدگاه زمخشری است. به این معنا که معانی مجازی ارائه شده برای این کلید واژه قرآنی از سوی مفسران با تأکیدی فزون تر بر دیدگاه زمخشری مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا با نقد سایر دیدگاه‌ها به ویژه دیدگاه زمخشری به معنای مجازی برگزیده دست یابیم. بر این اساس پژوهش حاضر بر این است تا ابتدا معانی ارائه شده برای تعبیر «يُدَالِّهِ» را در تفاسیر استقراء و طبقه‌بندی نماید، دیدگاه زمخشری را در بوته نقد قرار دهد و در نهایت معنای مجازی برگزیده را بیان کند. سوال اصلی این پژوهش این است که معنای مجازی «ید» در آیه «يُدَالِّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» چیست؟ و در این ارتباط دیدگاه زمخشری بوده و چه نقدهایی بر آن وارد بوده؟ و دیدگاه برگزیده کدام است؟

۱. مباحث مقدماتی

قبل از پرداختن به نظرات مفسران درباره معنای مجازی «يُدَالِّهِ» در آیه ۱۰ سوره فتح، توجه به چند مطلب مقدماتی ضروری است.

۱-۱. چیستی مجاز و وجود آن در قرآن

قرآن کریم به زبان عربی نازل شده (یوسف: ۲؛ شعراء: ۱۹۵) و ویژگی‌های زبان عربی را داراست. یکی از ویژگی‌های زبان عربی وجود معانی مجازی در آن و استعمال آن در محاورات عرفی است. مقصود از مجاز در قرآن کریم نیز به همان معنای مجاز در عرف عربی است. مجاز در مقابل حقیقت، استعمال لفظ است در غیر آنچه برای آن وضع شده باشد، البته همراه با یک پیوند و علاقه که از معنای حقیقی باز می‌دارد (الهاشمی، ۱۳۹۲: ش: ۲۳۲؛ جارم و امین، ۱۳۸۷: ش: ۷۱).

قرآن کریم از آن رو که از جنس کلام و لفظ است و بر منوال کلام عرب و به عربی (یوسف: ۲؛ الرعد: ۳۷؛ طه: ۱۱۳) واضح و روشن نازل شده (شعراء: ۱۹۵؛ نحل: ۱۰۳) از ویژگی‌های کلام عربی برخوردار است. یکی از این ویژگی‌های کلام عربی مجاز پذیری و وجود مجاز در کلام است. همانگونه که عرب برای رساندن مفاهیم خود در قالب لفظ از حقیقت و مجاز بهره می‌گیرد، خداوند هم در قرآن کریم برای بیان مقاصد خود علاوه بر بهره‌گیری از معنای حقیقی از معنای مجازی فراوان بهره گرفته است. برای پی بردن به صحت این سخن کافی است تا به قرآن کریم مراجعه شود و شواهد کاربرد مجاز در آن پی گرفته شود. به همین جهت در این بخش به شواهد وجود مجاز در قرآن و سپس به شواهد روایی پرداخته شده است.

۱-۱-۱. شواهد قرآنی و روایی وجود مجاز در قرآن

وجود معانی مجازی در قرآن نه تنها از حیث ثبوتی ممکن بوده و هیچ امتناع عقلی یا قبح عقلایی ندارد، بلکه بلاغت قرآن اقتضای وجود معانی مجازی را دارد؛ چرا که مجاز بر بلاغت کلام می‌افزاید و از بهترین ابزارهای بیانی است که سرشت انسان هم آن را اقتضا می‌کند (الهاسمی، ۱۳۹۲ش: ۲۰۵). البته برای اثبات آن می‌توان به شواهد قرآنی استناد کرد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

واژه «مجاز» یا واژه دیگری که بر آن دلالت کند در قرآن به کار نرفته‌است و آیه‌ای را سراغ نداریم که به صراحت یا تلویح به مجاز اشاره کرده باشد. اما آیات قرآن مشحون از مجاز است. یکی از زمینه‌های اساسی در باور به وجود مجاز در قرآن، می‌تواند ساختار ویژه الفاظ قرآن باشد که از جهات ذیل قابل بررسی است:

الف) آیاتی که اشاره به آمد و شد اشیائی دارد که ادوات حرکت انسانی یا حیوانی (یا) در آن‌ها وجود ندارد و از تعبیر «مجئ»، «اتیان» و «ذهاب» برای آن‌ها بهره برده شده‌است، آیاتی که به آمدن عذاب (الانعام: ۴، ۴۷؛ یونس: ۵۰؛ العنکبوت: ۵۳)، سخن، حکایت (طه: ۹؛ الذاریات: ۲۴؛ النازعات: ۱۵؛ البروج: ۱۷؛ الغاشیه: ۱) خبر (ص: ۲۱؛ القمر: ۴) کتاب (البقره: ۸۹؛ فصلت: ۴۱) علم (البقره: ۱۲۰؛ آل عمران: ۱۹؛ یونس: ۹۳؛ الشوری: ۱۴؛ الجاثیه: ۱۷) دلایل و براهین (آل عمران: ۸۶، ۱۰۶) حق (الانعام: ۵؛ یونس: ۷۶؛ قصص: ۴۸؛ سبأ: ۴۳؛ الزخرف: ۲۹، ۳۰؛ الاحقاف: ۷؛ ق: ۵) سختی (الانعام: ۴۳؛ الاعراف: ۵) باد (یونس: ۲۲) فتح و پیروزی (یوسف: ۱۱۰) هدایت (الاسراء: ۹۴؛ الکهف: ۵۵؛ النجم: ۲۳) و وعده (الشعراء: ۲۰۶) تصریح دارد از این قبیل است، اما آمدن در این اشیاء نمی‌تواند به معنای حقیقی و آمدن به روی یا باشد، پس به ناچار باید معنای مجازی مقصود باشد.

ب) وجود انواع استعاره در قرآن بیانگر وجود مجاز در قرآن است؛ چرا که استعاره از انواع مجاز بوده (جازم، ۱۳۸۷ق: ۷۷) و حقیقت نیست. آیات فراوانی در قرآن کریم در بردارنده استعاره هستند (نک. البقره: ۱۰، ۱۶، ۱۱۰، ۲۵۰؛ آل عمران: ۳، ۷، ۱۸۵؛ النساء: ۱۰۰؛ المائده: ۴۶؛ الاعراف: ۸۳، ۹۶، ۱۲۶، ۱۷۶؛ التوبه: ۱۱، ۵۷؛ الکهف: ۴۵؛ مریم: ۵۹؛ انبیاء/۶۴: ۱۰۴؛ المؤمنون، ۱۴، ۱۰۸؛ السجده: ۹؛ نحل: ۲؛ الرحمن: ۳۱؛ ابراهیم: ۱؛ دخان: ۴۹؛ صافات: ۶۵؛ صف: ۱۰-۱۱؛ ملک: ۱).

ج) وصف خداوند با برخی از اوصاف و افعال انسانی در قرآن و نسبت دادن آن اوصاف به خدا (نک. البقره: ۱۱۵، ۲۱۰، ۲۷۲؛ آل عمران: ۷۲؛ المائده: ۲۴، ۶۴؛ الانعام: ۱۶۴؛ الاعراف: ۵۴؛ الانفال: ۱۲؛ یونس: ۳؛ هود: ۷، ۳۷؛ الرعد: ۲؛ طه: ۵؛ الفرقان: ۵۹؛ الروم: ۲۸، ۲۹؛ السجده: ۴؛ الزمر: ۵۶، ۶۷؛ الفتح: ۱۰؛ الحديد: ۴، ۲۹؛ الحاقه: ۱۷؛ الانسان: ۹؛ الفجر: ۲۲) و حال آنکه به ضرورت عقلی و قرآنی، خداوند همچون انسان نیست بلکه هیچ چیزی همچون خداوند نیست (الشوری: ۱۱)، پس به ناچار نسبت این اوصاف باید از قبیل مجاز در کلام باشد و نه حقیقت.

د) وجود متشابه در قرآن، برخی از آیات تصریح به وجود متشابه در قرآن دارد (آل عمران: ۷). معانی مجازی همواره تشابهی با معنای حقیقی دارد و در بسیاری از آیات متشابه، معنای مجازی مقصود خداوند است (نک. البقره: ۱۱۵، ۲۱۰، ۲۷۲؛ آل عمران: ۷۲؛ المائده: ۲۴، ۶۴؛ الانعام: ۱۶۴؛ الاعراف: ۵۴؛ الانفال: ۱۲؛ یونس: ۳؛ هود: ۷، ۳۷؛ الرعد: ۲؛ طه: ۵؛ الفرقان: ۵۹؛ الروم: ۲۸، ۲۹؛ السجده: ۴؛ الزمر: ۵۶، ۶۷؛ الفتح: ۱۰؛ الحديد: ۴، ۲۹؛ الحاقه: ۱۷؛ الانسان: ۹؛ الفجر: ۲۲). از آن‌رو که متشابه در مقابل محکم شامل مجاز در مقابل حقیقت نیز هست (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۹: ۴۷۰) وجود متشابه در قرآن به معنای وجود مجاز در آن است.

شاید بتوان مهم‌ترین شاهد روایی را بر وجود مجاز در قرآن، روایاتی دانست که بر بطن داشتن قرآن تأکید می‌کند:

امام صادق (ع) به جابر جعفی فرمود: «یا جَابِرُ إِنَّ لِقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۲: ۲۲۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱: ۱۱، ۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴: ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۲: ۴۷۸؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۳۴۰)؛ ای جابر بی‌شک قرآن دارای بطنی است و [هر] بطن دارای بطنی [دیگر] و دارای ظهری است و [هر] ظاهر دارای ظهری [دیگر] است. روایات دیگری نیز وجود دارد که حاکی از بطن داشتن قرآن است از جمله روایاتی از رسول خدا (ص) و برخی از امامان وارده شده است (نک. عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱: ۲-۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱: ۱۶۹، ج ۲: ۵۹۹، ج ۴: ۵۴۹).^۱

با توجه به این روایات که به حد استفاضه می‌رسد وجود باطن برای قرآن ثابت خواهد بود. باطن و بطن در این روایات در مقابل ظاهر و ظاهر آمده است. از آنجا که معنای مجازی، معنای ظاهری نیست ناچار باید آن را یکی از انواع بطن قرآن به حساب آورد. چنانکه وقتی قرآن از دست (آل عمران: ۷۳؛ المائده: ۶۴؛ الزمر: ۶۷؛ الفتح: ۱۰؛ الحديد: ۲۹) صورت (البقره: ۱۱۵، ۲۷۲؛ الروم: ۳۸، ۳۹؛ الانسان: ۹) چشم (هود: ۳۷؛ المؤمنون: ۲۷؛ طور: ۴۸؛ القمر: ۱۴) و پهلوی خدا (الزمر: ۵۶) سخن می‌گوید، قطعاً معنای ظاهری و حقیقی مورد نظر نیست؛ چرا که سر از تشبیه در می‌آورد، پس به ناچار معنای باطنی و مجازی مورد نظر خواهد بود. دسته‌ای از روایات قرآن را «ذو وجوه» دانسته است: در سفارش امام علی (ع) به ابن عباس در برخورد با خوارج می‌فرماید: «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ»؛ با آنان به وسیله قرآن مناظره نکن؛ چرا که قرآن قابل حمل بر وجوه متعدد است (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۶۵؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۲۳۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۱: ۱۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ج ۱: ۴۴۴؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ج ۴: ۱۰۴). روایت جابر جعفی از امام صادق (ع) نیز بر همین مطلب گواه است (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۲: ۳۰۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱: ۱۱).

^۱ جهت اطلاع از سایر مآخذ بنگرید به: ابن بابویه، ج ۲: ۴۸۶؛ راوندی، ۲۲؛ شریف رضی، ۲۳۶؛ صفار، ج ۱: ۳۳؛ ابن اثیر، ج ۳: ۱۶۶؛ متقی هندی، ج ۱: ۶۲۲؛ فیض کاشانی، ج ۱: ۳۱، ۱۹۶.

«ذو وجوه» بودن قرآن به این معنا است که الفاظ آن در سیاق خاص خود قابلیت تحمل معانی و وجوه مختلف و متعدد را دارد (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق: ۲: ۴۰۷). معنای مجازی یکی از وجوه و معانی کلام است، در نتیجه تعبیر «ذو وجوه» بر وجود معنای مجازی در قرآن نیز دلالت دارد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

در خصوص تفسیر و تأویل معنای ظاهری آیات عضو نما علاوه بر تفاسیر ترتیبی که به نوبه خود اظهار نظر نموده‌اند، پژوهش‌های مستقل دیگری هم انجام شده که می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

۱. مقاله تأویل صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان، اثر سید معصوم حسینی،^۲ فاطمه علی‌خانی و سیده فاطمه سلیمی است که در آن به تبیین صفات خبری خداوند در آیات الهی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه علامه طباطبایی هر یک از واژگان صفات خبری با توجه به سیاق در حوزه‌های معنایی مختلف کاربرد دارند. در این میان می‌توان به ردّ شبهات مستشرقین و ملحدین در مقوله ادعای اختلاف صفات الهی و ردّ فرقه‌های اشاعره و معتزلی در بحث تجسیم و تأویل عقلی اشاره نمود. آنان در این بحث استناد به آیات محکم، روایات معتبر و سازه‌های زبانی ادبیات عرب را مؤید کلام علامه دانسته‌اند.

۲. رساله دکتری «آسیب‌شناسی ادبی فهم آیات صفات خبری در تفاسیر فریقین»، اثر محمد امین مؤمنی^۳ است که عمدهٔ آسیب‌ها و آفات ادبی فهم این دسته آیات را تحلیل نادرست یا ناقص معنای لغوی واژگان، غفلت از قرائن لفظی و معنوی متصل و منفصل و بی‌توجهی به کاربرد مجازی یا کنایی واژه یا جمله، بی‌توجهی به برخی قواعد علوم بلاغت به ویژه علم بیان و بدیع یا مطلق انگاری آن یا اصل دانستن برخی قواعد اثبات نشده و دقت نداشتن در اسلوب ادبی، وحدت سیاق و مباحث مربوط به جایگاه جمل در زبان، دانسته‌است.

۳. پایان نامه ارشد «بررسی تطبیقی آیات صفات خداوند در تفاسیر المیزان علامه طباطبایی و التحریر و التنویر ابن عاشور» اثر محمد دهقان^۴ چناری است که در طی این نوشتار ضمن تبیین و تحدید مسأله و جایگاه آن سعی شده‌است با بیانی مستدل و با اتکاء به کلمات علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر نظریه عینیت صفات با ذات تبیین گردد و به این نتیجه رسیده که نگاه ابن عاشور در مسایل کلامی، نگاهی اشعری است مگر در مواردی اندک که به دیدگاه معتزله گرویده‌است.

۴. پایان‌نامه ارشد «بررسی تطبیقی صفات خبری آیات و تأویل آن‌ها از منظر علامه طباطبایی، فخر رازی و حافظ الدین نسفی» اثر شمس الدین بوستانی^۵ است و به این نتیجه رسیده که در

^۲ پژوهشنامه تأویلات قرآنی، فروردین ۱۳۹۸، شماره ۲.

^۳ به راهنمایی آقای دکتر رحمان ستایش و مشاورت آقای دکتر مولایی نیا، دانشگاه قم، پاییز ۱۴۰۰ ش.

^۴ به راهنمایی آقای دکتر سید احمد امام زاده، دانشگاه تربیت معلم-تهران، ۱۳۹۰ ش.

^۵ به راهنمای آقای دکتر سید مصطفی المسیلینی، جامعة المصطفی العالمیة واحد گرگان، ۱۳۹۹ ش.

هرسه تفسیر و با در نظر داشت مبانی و شیوه‌های تأویل صفات خبری در آنها، صفات خبری منتسب به خداوند را نباید بر معانی ظاهری آنها حمل نمود و اعتقاد به تجسیم و تشبیه باری تعالی مورد پذیرش هیچکدام از صاحبان آن تفاسیر نیست.

۵. پایان‌نامه ارشد «بررسی و تطبیق تفسیر آیات صفاتی خداوند بین تفسیر المیزان و تفسیر المنار» اثر مظهر نعمتی^۶ است و به این نتیجه رسیده اعتقاد به تجسیم خداوند و تأویل بی‌حد و حصر آیات صفاتی خداوند، مورد پذیرش هیچکدام از صاحبان آنها نمی‌باشد، گرچه در تفسیر المنار با اعتماد بر فهم اکثر اصحاب و باور به عدم تحریف این دسته از آیات روش اثبات مقبول از نوع تفویض، اعلام گردیده و در تفسیر المیزان هم با پیروی از اهل بیت (ع) و گرفتن اصل معنا با حذف لوازم امکانی، روش اثبات مقبول از نوع ظهور تصدیقی اتخاذ شده است.

با توجه به اینکه در پیشینه، پژوهشی مشابه و با هدف گذاری پژوهش حاضر یافت نشد پژوهش حاضر شایسته بحث و تحقیق بوده و کاری نو به حساب می‌آید.

۲. تبیین دیدگاه مفسران در معنای مجازی «ید» در آیه «یدالله فوق ایدیهم»

در اینجا به تبیین معنای مجازی «ید» در آیه ۱۰ سوره فتح از دیدگاه مفسران خواهیم پرداخت. «ید» در این آیه به معنای مجازی آن دانسته شده و آن را استعاره تخیلیه دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۴: ۳۳۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۵: ۱۲۷؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق: ج ۹: ۶؛ جمل، ۱۴۲۷ق: ج ۷: ۲۱۳؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق: ج ۶: ۳۴۷). با توجه به بررسی‌های انجام گرفته در تفاسیر از آغاز تا کنون به نظر می‌رسد در خصوص معنای مجازی «ید» در این آیه ۱۸ دیدگاه از سوی مفسران ارائه شده که عبارتند از:

۱. **دست وفا** (فراء، ۱۹۸۰م: ج ۳: ۶۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵ق: ۳۵۸؛ شببانی، ۱۴۱۶ق: ج ۵: ۳۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ش: ج ۹: ۲۱۰). این دیدگاه به ابن عباس نسبت داده شده است (بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۴: ۲۲۴).
۲. **دست پیمان** (طوسی، بی تا: ج ۹: ۳۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۹: ۱۷۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق: ج ۲: ۲۵۰؛ سمین، ۱۴۱۴ق: ج ۴: ۴۰۴؛ جزائری، ۱۳۸۸ش: ج ۴: ۵۳۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۳: ۳۱۳-۳۱۴؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۵۱۷) این دیدگاه به سدی (م ۱۴۵ق) نیز نسبت داده شده (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۹: ۱۷۱).
۳. **دست قدرت و قوت** (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۳۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ج ۶: ۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۶: ۴۸؛ طوسی، بی تا: ج ۹: ۳۰۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۹۱؛ نظام نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ج ۱: ۴۸؛ ابن ملقن، ۱۴۰۸ق: ۳۸۸؛ مهائمی، ۱۴۰۳ق: ج ۲: ۲۸۳؛ شعروای، ۱۹۹۱م: ج ۲:

^۶ به راهنمای آقای دکتر سید عادل نادر علی، دانشگاه رازی، ۱۳۸۷ش.

۸۹۰؛ منسوب به زید بن علی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۶؛ معتزلی، ۱۴۲۶ق: ۳۹۴؛ املی، ۱۴۲۲ق: ۱ج: ۴۲۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۱ج: ۶۰۷). این دیدگاه به ابن کیسان (م ۲۹۹ یا ۳۲۰) نسبت داده شده (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۹ج: ۱۷۱).

۴. **دست هدایت** (نک. طوسی، بی تا: ۹ج: ۳۰۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق: ۲ج: ۷۵۰).
 ۵. **دست ثواب** (نیشابوری، ۱۴۱۵ق: ۲ج: ۷۵۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۹ج: ۲۹۹؛ عسکری، ۱۴۲۸ق: ۳۷۸) در مقابل صدق و وفای آنان، این دیدگاه به ابن عباس (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۹ج: ۱۷۱)، ضحاک (عسکری، ۱۴۲۸ق: ۳۷۸) و نقاش (م ۳۵۱ق) (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۵ج: ۱۲۹) نسبت داده شده است.

۶. **دست رسول خدا** (ص) (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴ج: ۳۳۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴ج: ۱۳۶؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۹۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۹ج: ۴۸۷؛ همو، ۱۴۰۷ق: ۲ج: ۹۶۹؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۲ج: ۲۸۷؛ نسفی، ۱۴۱۶ق: ۴ج: ۲۳۲-۲۳۳؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۶ج: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۱۴ق: ۸ج: ۳۶۷؛ ایجی، ۱۴۲۴ق: ۱۵۵؛ کاشانی، ۱۴۱۰ق: ۳ج: ۱۳۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۳۲۵۱؛ ابن عجیبه، بی تا: ۵ج: ۳۸۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۳ج: ۲۶۶؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ۶ج: ۴۱؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱۲ج: ۱۴۹-۱۵۰؛ نهاروندی، ۱۳۸۶ش: ۵ج: ۶۲۴؛ صفی علی شاه: ۱۳۷۸ش: ۷۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۸ج: ۲۷۴؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق: ۶ج: ۴۸۱؛ قرشی، ۱۳۷۵ش: ۱۰ج: ۲۳۱؛ سبحانی، ۱۳۹۹ش: ۲۶ج: ۸۰).

۷. **دست نعمت به قول مطلق** (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۸ج: ۷۳؛ املی، ۱۴۲۲ق: ۱ج: ۴۷۰)؛ این دیدگاه به جمهور نسبت داده شده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۹ج: ۴۸۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵ج: ۲۵۱).

۸. **دست نعمت وجود پیامبر** (ص)؛ این قول به کلی نسبت داده شده (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲ش: ۹ج: ۱۷۱).

۹. **دست حفظ و حراست** (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۹ج: ۴۸۶؛ جمل، ۱۴۲۷ق: ۷ج: ۲۱۳؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق: ۴ج: ۲۷).

۱۰. **دست بیعت** (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۶ج: ۴۸؛ ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۴ج: ۱۵۳؛ قیسی عاملی، بی تا: ۴ج: ۶؛ قونوی، ۱۴۲۲ق: ۱۸ج: ۶۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق: ۶ج: ۳۳۲۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۸ج: ۴۸۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۷ج: ۱۶۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱ج: ۱۰۶).

۱۱. **دست یاری و نصرت** (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۳ج: ۳۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۸ج: ۷۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۹ج: ۲۹۹؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق: ۱ج: ۱۲۶) این دیدگاه به ابن کیسان نسبت داده شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۴ج: ۱۳۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶ج: ۲۶۷؛ نسفی، ۱۳۷۶ش: ۲ج: ۹۶۶).

۱۲. **دست مغفرت** (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۹ج: ۲۹۹).

۱۳. دست غلبه و تسلط (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۹: ۲۹۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق: ج ۱: ۷۰).
۱۴. دست توفیق (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۹: ۲۹۹؛ قشیری، ۲۰۰۰ق: ج ۳: ۴۲۲).
۱۵. دست منت اسلام و هدایت (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۳: ۳۱۴؛ ابن خالویه، ۱۴۱۳ق: ج ۲: ۳۲۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ج ۴: ۱۳۰؛ قشیری، ۲۰۰۰ق: ج ۳: ۴۲۲). این دیدگاه به زجاج نسبت داده شده است (همان).
۱۶. دست دفع بدی؛ این دیدگاه از کلمات ثعالبی قابل برداشت است (ثعالبی، ۲۰۰۸م: ج ۱: ۱۹۱).
۱۷. فعل و کار؛ دامغانی در الوجوه و النظائر این وجه را برای «ید» در این آیه بیان کرده و «یُدُّ اللّٰه» را کار خیر خدا نسبت به بیعت کنندگان دانسته است (دامغانی، ۱۴۱۶ق: ج ۲: ۳۲۷). تقلیسی نیز آن را در وجوه قرآن بیان داشته است (تقلیسی، ۱۳۷۱ش: ج ۱: ۳۱۲).
۱۸. اطلاع (محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۵۱۵).

۳. طبقه‌بندی و بررسی دیدگاه‌ها با توجه به دیدگاه زمخشری

مجموع دیدگاه‌های هجده گانه فوق در معنای مجازی «یُدُّ اللّٰه» را می‌توان در ۳ دسته، طبقه‌بندی و خلاصه کرد:

۱۹. دست بیعت

۲۰. دست قدرت

۲۱. دست رسول خدا (ص)

هر چند همه دیدگاه‌ها می‌تواند به دست قدرت الهی باز گردد اما تقسیم فوق برای روشن شدن دیدگاه برگزیده و وجه صحیح در معنای مجازی «ید» در این آیه، ارائه شده است. دست یاری، نعمت، حفظ و حراست، اطلاع، فعل و کار، دست منت اسلام و هدایت، غلبه و تسلط، مغفرت، ثواب و هدایت در قسم دوم (دست قدرت) جای می‌گیرد؛ هر چند فخر رازی حفظ و حراست را به یاری و نصرت بازگردانده (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۸: ۷۳)؛ اما در نهایت به قدرت باز می‌گردد. سید مرتضی نیز به تبع قاضی عبد الجبار «یُدُّ اللّٰه» را به معنای قدرت گرفته است (معتزلی، بی‌تا: ج ۳: ۶۲۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱ق: ج ۳: ۲۷۸). دست دفع سوء نیز هر چند به قدرت باز می‌گردد، اما سیاق آیه مانع از پذیرش این معنا است. در آیه سخن از بیعت است و سخنی از بیعت شکنی در میان نیست که گفته شود دست خدا بالای دست بیعت شکنان است و شر آنان را از پیامبر (ص) باز می‌دارد.

چنین به نظر می‌رسد که مقصود از «یُدُّ اللّٰه» در این آیه دست قدرت نیست و دیدگاه کسانی که «یُدُّ اللّٰه» را به معنای دست قدرت گرفته‌اند صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که اول آنکه می‌توان همه معانی را به قدرت بازگرداند؛ چرا که قدرت خداوند عام بوده و به همه معانی مذکور تعلق می‌گیرد و هنگامی که سایر معانی در نظر گرفته می‌شود با ملاحظه قدرت خداوند بوده و معانی یاد شده از سوی مفسران

در طول قدرت است و نه در عرض آن تا دست قدرت بتواند معنایی در مقابل دیگر معانی و قسیم آنان واقع شود و دوم آنکه سیاق آیه همراهی ندارد که «يَدُ اللَّهِ» در آیه به معنای دست قدرت باشد؛ چرا که با توجه به شأن نزول، آیه در مقام بیان قدرت بیعت کنندگان نیست تا گفته شود قدرت خدا فوق قدرت بیعت کنندگان است، صاحب تفسیر نمونه نیز بر این عقیده بوده و می‌گوید: «کسانی که این جمله را چنین تفسیر کرده‌اند که «قدرت خدا ما فوق قدرت آنها است «یا» نصرت و یاری خدا برتر از نصرت و یاری مردم است» و امثال آن تناسبی با شأن نزول آیه و مفاد آن ندارد» (مکارم، ۱۳۷۱ ش: ج ۲۲: ۴۴).

دست وفا، عهد و پیمان نیز در دسته اول (دست بیعت) جای می‌گیرد؛ چرا که وفا لازمه هر بیعت بوده و عهد و پیمان هر چند اعم از بیعت است، اما در این آیه چون اخص (بیعت) قصد شده از این جهت عهد و پیمان باید داخل در بیعت باشد، به این معنا که در آیه شریفه هر عهد و پیمانی مود نظر نیست بلکه پیمان و بیعت رضوان مورد نظر است.

به نظر می‌رسد فراء (م ۲۰۳ ق) مجاز در این آیه را مجاز حذف دانسته است (فراء، ۱۹۸۰ م: ج ۳: ۶۵)، که در این صورت محذوف می‌تواند «وفاء» و یا «عهد» باشد، گویا در واقع چنین بوده است: «يَدُ اللَّهِ فِي الْعَهْدِ وَالْوَفَاءِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، یا چنانکه برخی گفته‌اند «يَدُ اللَّهِ فِي الْوَفَاءِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (ابن جوزی، تذكرة الأريب، ۱۴۲۵: ۳۵۸). چنانکه گفته شد وفا، به همان پیمان و عهد باز می‌گردد پس تنافی بین این دو معنا نخواهد بود.

ابوالفتوح رازی دیدگاه نخست (دست بیعت) را انکار کرده و چنین عنوان داشته که عهد به عقد باز می‌گردد و بودن عهد خدا بالای عهد آنان سخنی بی‌فایده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ج ۱۷: ۳۳۰)؛ اما با دقت بیشتر در می‌یابیم بالا بودن عقد که به بیعت باز می‌گردد به معنای تأیید بیعت بیعت کنندگان از سوی خداست و بی‌فایده نیست، بلکه در صورتی بی‌فایده خواهد بود که «يَدُ اللَّهِ» به معنای «ید رسول الله» باشد؛ چرا که بالا بودن دست رسول خدا نیازی به گفتن ندارد چون همه بیعت کنندگان شاهد این مطلب بودند. ابو الفتوح رازی وجود معنای نصرت برای «ید» را در کلام عرب نفی کرده و معنای نعمت را برای «ید» مناسب این آیه ندانسته است (همان، ج ۱۷: ۳۳۱).

ابن شهر آشوب ذیل آیه: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (الانعام: ۱۸) «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را به معنای تسلط و قهر دانسته (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق: ج ۱: ۷۰). اما ذیل خود آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» آن را به معنای نعمت اسلام و پیمان (همان، ج ۱: ۷۸) دانسته است. معنای فعل و کار برای «ید»، دورترین معنا برای آن است که از حیث زبانی نیز شاید نتوان شاهی برای آن اقامه کرد.

زمخشری و پیروان او با توجه به مذهب اعتزال که خدا را از داشتن عضو میرا می‌داند، «يَدُ اللَّهِ» را به معنای «ید رسول الله» دانسته (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ج ۴: ۳۳۵) که در این صورت از باب مجاز حذف است خواهد بود، به این صورت که گویا آیه در اصل چنین بوده است: «يَدُ رَسُولِ اللَّهِ فَوْقَ

ایدیهم»، همانگونه که در آیه «جاءَ رَبُّكَ» (الفجر: ۲۲) مجاز حذف رخ داده و گویا در اصل «جاءَ أمر ربك» (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۴۰۹/۶؛ معتزلی، بی‌تا: ج ۳: ۶۸۹) بوده است.

صفی علی شاه این دیدگاه را چنین به نظم کشیده است:

از یدالله فوق ایدیهم بجاست اینکه دست مصطفی دست خداست (صفی علی شاه، ۱۳۷۸: ۷۰۶).
از جمله دیگر صاحب نظران در تفسیر که این وجه را پذیرفته اند می‌توان به علامه طباطبایی همو، (۱۳۹۰ق: ج ۱۸: ۲۷۴) آیت الله سبحانی (همو، ۱۳۹۹ش: ج ۲۶: ۸۰) و آلوسی (همو، ۱۴۱۵ق: ۱۳۲۵۱) اشاره کرد. این سه مفسر دلیل قابل توجهی برای معنای مورد نظر خویش ارائه نکرده‌اند و به نظر می‌رسد در این مسئله تنها از زمخشری تبعیت کرده‌اند. در این میان دیدگاه ابوحنیفان تهافت دارد؛ چرا که ابتدا «دست» را دست نعمت دانسته (ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۹: ۴۸۶) و در ادامه دیدگاه زمخشری را مبنی بر دست رسول خدا (ص) تقریر و تثبیت نموده بی‌آنکه رد کرده باشد (همو، ۹ج: ۴۷۷). ابوالفتوح رازی به تبعیت از زمخشری می‌گوید:

«دست خدای است که بالای دست ایشان است. این برای آن گفت که رسول -علیه السلام- دست در دست ایشان دادی در حال بیعت و گفت: همان انگار که دست رسول -علیه السلام- بمنزلت دست اوست اگر او را دست بودی» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۷: ۳۳۰).

ملا فتح‌الله کاشانی نیز به تبعیت از زمخشری چنین بیان داشته است: «یعنی دست پیغمبر که در حکم دست خداست بر بالای دست ایشانست، و می‌تواند بود که این جمله حالیه باشد یعنی اصحاب بیعت کردند با رسول خدای (ص) در حالتی که دست آن حضرت (ص) بمثابة دست خدا بود و چون او سبحانه منزله است از جوارح و صفات اجسام پس غرض از این قول تقریر این معنی است که عقد میثاق با رسول خدای همچو عقد میثاق است با خدای بدون تفاوت میان آنها». (کاشانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸: ۳۶۷)

هر چند از بیان راغب در مفردات ذیل ماده «ید» چنین برداشت می‌شود که وی نیز «ید» را در این آیه دست رسول خدا (ص) دانسته اما چند سطر بعد تصریح دارد که مقصود از «یدالله» دست یاری، نعمت و قدرت خداست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۹۱).

۴. نقد دیدگاه زمخشری

در این بخش به نقد دیدگاه زمخشری در خصوص معنای مجازی «ید» در آیه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» پرداخته شده است.

۴-۱. منع حصر تأویل معنای «يُدُّ اللَّهُ» در دست رسول خدا (ص)

دلیل زمخشری برای دیدگاه خود منزله بودن خدا از داشتن دست (جارحه) است؛ حال آنکه می‌توان «يُدُّ اللَّهُ» را بدون آنکه به تشبیه و تجسیم بینجامد به معنای دیگر تأویل برد و منحصر در تأویل بردن به

دست رسول خدا ندانست، به همین جهت به نظر می‌رسد حصر تأویل معنای «يَدُ اللَّهِ» در دست رسول خدا (ص) صحیح نیست.

۴-۲. اولویت عدم تقدیر بر تقدیر

تقدیر لفظ «رسول» در این آیه وجهی ندارد؛ چرا که در دیگر موارد مشابهه که لفظ «يَدُ اللَّهِ» (آل عمران: ۷۳؛ المائده: ۶۴؛ الحديد: ۲۹) آمده یا «ید» به ضمیری اضافه شده که به خدا باز می‌گردد (آل عمران: ۲۶؛ یس: ۷۱، ۸۳؛ ص: ۷۵؛ المؤمنون: ۸۸؛ الملک: ۱) تقدیری گرفته نشده و با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» (مصباح، ۱۳۶۶ ش: ۴۹/۲) در این آیه نیز نباید واژه‌ای را در تقدیر گرفت، علاوه بر آنکه عدم تقدیر بر تقدیر اولویت دارد (سیوطی، بی‌تا: ۱۸۱) و هنگامی که بدون در تقدیر گرفتن یک لفظ معنای عبارت تمام است، وجهی برای تقدیر گرفتن نخواهد بود.

۴-۳. مخالفت با سیاق

دیدگاه زمخشری با سیاق آیه و نیز ظاهر آن به نظر سازگار نیست؛ چرا که تعبیر «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ» (الفتح: ۱۰) ابا از آن دارد که «يَدُ اللَّهِ» به معنای ید رسول الله باشد؛ چرا که در این صورت باید «يَبَايِعُونَ اللَّهَ» نیز مجاز از «يَبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ» باشد که در نتیجه معنای آیه این خواهد بود: «آنانی که با تو بیعت می‌کنند همانا با تو بیعت می‌کنند» و حال آنکه این سخن به دور از حکمت و بی‌معنا است و از خالق حکیم سر نمی‌زند.

علاوه بر آنکه جمهور مفسران «يَدُ اللَّهِ» را با توجه به ظهور آن تأویل به مجاز برده‌اند و ظهور اولی آن نیز در همان دست خداست و حذف و تقدیر در کلام، نیازمند قرینه‌است و در اینجا نه تنها قرینه‌ای بر تقدیر نیست بلکه قرینه بر خلاف آن وجود دارد و آن سیاق کلام است.

۴-۴. مخالفت با ظاهر

تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» در صدد بیان این مطلب نیست که دست پیامبر بالای دست آنان است؛ چرا که این مطلب معلوم است و همه بیعت کنندگان با چشم سر نظاره گر این قضیه بودند و غرض بلاغی در این صورت وجود نخواهد داشت و چه بسا لغو باشد، بلکه آیه از چیزی خبر می‌دهد که ممکن است کسی در آن مردد یا غافل باشد که در این صورت غرض بلاغی نیز تأمین می‌شود، گویا برخی مردد یا غافل از این هستند که آیا خداوند نیز این بیعت را تأیید می‌کند یا نه؟ خداوند خود بر این بیعت صحه گذارده و تردید یا غفلت برخی بیعت کنندگان را با تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» می‌زداید. بنابراین دیدگاه زمخشری به نظر می‌رسد که خلاف ظاهر است؛ چرا که ظاهر از «يَدُ اللَّهِ» همان دست خداست، هر چند نیازمند تأویل به مجاز باشد، اما تأویل آن به دست رسول خدا تأویلی خلاف ظاهر است.

۴-۵. عدم ملازمه میان بیعت خدا با بیعت کنندگان و معنای دست رسول خدا (ص) برای تعبیر «يُدَاللَّهِ»

از یک سو، این مهم که هر کس با پیامبر (ص) بیعت می‌کند گویا با خدا بیعت کرده، غیر از این است که معنای مجازی «يُدَاللَّهِ» دست رسول خدا (ص) باشد و این دو مطلب دو مقوله جدا از هم هستند و ملازمه‌ای با هم ندارند، از این روی برخی از مفسران ابتدا چنین بیان کرده‌اند که بیعت با رسول خدا (ص) همچون بیعت با خدا است سپس به بیان معنای مجازی «يُدَاللَّهِ» پرداخته‌اند و دست رسول خدا (ص) را جزو معنای مجازی ذکر نکرده‌اند (نک. ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۵: ۲۱۷). بلکه می‌توان گفت اصلاً تعبیر «يُدَاللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» این نکته را نمی‌رساند که بیعت با پیامبر (ص) بیعت با خداست تا بگوییم دست خدا همان دست رسول خداست، بلکه این نکته از تعبیر «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» به دست می‌آید و این نکته بدین معنا نیست که دست خدا همان دست رسول خداست و پیامبر (ص) واسطه در بیعت است، بلکه خداوند خود در میان بیعت کنندگان حاضر است و بیعت را تأیید می‌کند و نیازی به واسطه نیست تا فرض گرفته شود دست او، دست رسول خدا (ص) است.

۴-۶. منع تأویل لفظ جلاله به جای تأویل «ید»

یکی دیگر از ادله زمخشری در تأویل «يُدَاللَّهِ» به دست رسول خدا این است که خدا دست ندارد پس در این آیه مقصود از «يُدَاللَّهِ» دست رسول خدا است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۴: ۳۳۵). درواقع زمخشری می‌خواهد معنای جارحه را در این آیه ثابت بداند اما چون نسبت جارحه به خدا به دلیل عقلی ممنوع است «يُدَاللَّهِ» را به دست رسول خدا معنا می‌کند. اشکال این است که چرا زمخشری بر اثبات «ید» به معنای ظاهری آن اصرار دارد؟ حال آنکه می‌شود آن را به معنایی غیر از معنای ظاهری جارحه، همچون قدرت، بیعت، نعمت و ... تأویل برد. زمخشری اینجا به جای تأویل «ید» در صدد آن است که لفظ جلاله «الله» را به تأویل ببرد حال آنکه نه مجوزی برای این تأویل دارد و نه اینکه راه تأویل، منحصر در تأویل لفظ جلاله الله است، بلکه می‌توان همچون اکثر مفسران واژه «ید» را به تأویل مجاز برد.

۴-۷. تفسیر به رأی

دیدگاه زمخشری می‌تواند به تفسیر به رأی منتهی شود؛ چرا که از او بدون مجوز و مرجح کلامی «يُدَاللَّهِ» را «ید رسول الله» دانسته‌است؛ حال آنکه «ید رسول الله» برای همه بیعت کنندگان همچون روز آشکار بود که «فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» است و نیازی به بیان نداشت. ذکر «يُدَاللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» از باب ارشاد به حکم عقل هم نیست تا گفته شود بیان ارشادی است، بلکه از باب تنبیه غافل یا مردد است که گویا شک دارد که آیا خدا نیز این بیعت را تأیید کرده‌است یا خیر.

۴-۸. مخالفت با مشهور متقدمان

علاوه بر اشکالات فوق بر دیدگاه زمخشری، دیدگاه وی خلاف مشهور است و وجوه مجازی دیگری برای «يَدُ اللَّهِ» ذکر شده که با توجه به طبقه‌بندی انجام شده در این پژوهش، مهم‌ترین آن وجوه که سایر وجوه نیز به آن دو بر می‌گردد، دست قدرت (نک. تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۳۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ج ۶: ۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۶: ۴۸؛ طوسی، بی‌تا: ج ۹: ۳۰۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۹۱؛ نظام نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ج ۱: ۴۸؛ ابن ملقن، ۱۴۰۸ق: ۳۸۸؛ مهائمی، ۱۴۰۳ق: ج ۲: ۲۸۳؛ شعروای، ۱۹۹۱م: ج ۲: ۸۹۰؛ منسوب به زید بن علی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۶؛ معتزلی، ۱۴۲۶ق: ۳۹۴؛ آملی، ۱۴۲۲ق: ج ۱: ۴۲۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ج ۱: ۶۰۷) و دست بیعت (نک. طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۶: ۴۸؛ ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ج ۴: ۱۵۳؛ قیسی عاملی، بی‌تا: ج ۶: ۴؛ قونوی، ۱۴۲۲ق: ج ۱۸: ۶۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق: ج ۶: ۳۳۲۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ج ۸: ۴۸۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲۷: ۱۶۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ج ۲۱: ۱۰۶) خداست. چنانکه اشاره شد زمخشری اولین فردی است که «يَدُ اللَّهِ» را به دست رسول خدا تأویل برده و این در حالی است که مفسران قبل از او از تابعان و اتباع تابعان گرفته تا دیگر مفسران بزرگ، «ید» را به تأویل مجاز برده‌اند نه اینکه در لفظ جلاله «الله» تصرف کرده و آن را به تأویل ببرند. در نتیجه وجود دیدگاه معارض با دیدگاه زمخشری آن هم از مفسران بزرگ و متقدم بر او مانع از آن می‌شود که دیدگاه او را به راحتی پذیرفته و سایر دیدگاه‌ها را به راحتی کنار بگذاریم.

ممکن است گفته شود به قرینه «أَيْدِيهِمْ» که ضمیر غائب در آن به کار برده شده، باید مقصود از «يَدُ اللَّهِ» همان «ید رسول الله» باشد و اگر معنای ظاهری «يَدُ اللَّهِ» مورد نظر بود، باید ضمیر مخاطب به کار برده می‌شد و از آن با «ایدیکم» تعبیر می‌شد حال آنکه «أَيْدِيهِمْ» آمده است؛ یعنی رسول خدا داخل در آنان نیست پس معنای مجازی «ید رسول الله» درست خواهد بود.

در جواب باید گفت تعبیر «أَيْدِيهِمْ» می‌تواند از نوع التفات باشد که در این صورت پیامبر (ص) را نیز شامل خواهد بود؛ چرا که پیامبر (ص) نیز جزو بیعت کنندگان بود و دست در دست آنان داشت. توضیح التفات در این آیه چنین است که خداوند ابتدا با پیامبر (ص) سخن می‌گوید و از ضمیر خطاب در تعبیر «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايَعُونَكَ إِذًا يَبَايَعُونَ اللَّهَ» بهره برده است، سپس از ضمیر غایب بهره گرفته و از مخاطب به مغایب التفات پیدا کرده و فرموده «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» که در این صورت خود پیامبر (ص) نیز داخل در ضمیر غایب بوده و دست خدا بالای دست او نیز خواهد بود و ضرورتی بر انحصار تأویل معنای «يَدُ اللَّهِ» در «ید رسول الله» نخواهد بود.

۵. معنای مجازی برگزیده

با توجه به اینکه وقوع تعدد معنایی در قرآن، طرفدارانی دارد همانگونه که منتقدانی نیز دارد، معنای برگزیده را در دو بخش دیدگاه جواز و عدم جواز تعدد معنایی در قرآن پی می‌گیریم.

۱-۵. معنای برگزیده با فرض جواز تعدد معنایی

در صورتی که تعدد معنایی در قرآن جائز باشد چنانکه برخی بر این باورند (اصفهانی، ۱۴۱۳ق: ۸۷؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۱۸؛ سبحانی، ۱۳۶۵ش: ج ۱: ۹۴) می‌توان چند وجه از وجوه هجده گانه مذکور-غیر از دست رسول خدا (ص)- را در معنای مجازی «يُدَاللَّهِ» پذیرا شد. در این صورت به نظر می‌رسد وجوه مذکور از جمله وفا، هدایت، ثواب، نعمت، حفظ و حراست، یاری، مغفرت، غلبه و توفیق همگی می‌توانند وجوه تأویل مجازی برای «يُدَاللَّهِ» باشند و در زمان واحد همه این وجوه مورد نظر باشد؛ چرا که این وجوه هیچ یک با یکدیگر منافات ندارد بلکه برخی با هم همپوشانی دارند.

۲-۵. معنای برگزیده با فرض عدم جواز تعدد معنایی

چنانکه تعدد معنایی در قرآن کریم روا نباشد، چنانکه برخی از صاحب نظران بر این باورند (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱: ۱۰۲؛ میرزای قمی، بی‌تا: ج ۱: ۶۳-۶۴) باید تنها یک معنای مجازی را برگزید که به مقصود آیه نزدیک تر باشد.

با این وجود به نظر می‌رسد «دست بیعت خدا» از همه دیدگاه‌های گفته شده با توجه به سیاق آیه صحیح تر به نظر می‌رسد، چون در آیه سخن از بیعت به میان آمده و «دست خدا» در این مقام به این معنا است که گویا خداوند نیز بیعت آنان را تأیید کرده و دست غیب او مهر تأییدی بر بیعت آنان زده و گویا دست خود را بالای دست آنان قرار داده است. به نظر می‌رسد طبری اولین کسی است که به این معنا آگاه شده و آن را اولین وجه از دو وجه مورد نظر خود برای معنای مجازی «يُدَاللَّهِ» بیان کرده است (نک. طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۶: ۴۸). هر چند رسعنی (۶۶۰ق) این دیدگاه را به سدی نسبت داده (رسعنی، ۱۴۲۹ق: ج ۷: ۲۹۸) اما چنین نسبتی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که در منابع متقدم بر وی، کسی این نسبت را ذکر نکرده است.

۱-۲-۵. دلیل دیدگاه برگزیده (سیاق)

دقت در سیاق آیه شریفه این مهم را می‌رساند که خدا نیز با بیعت کنندگان پیمان می‌بندد. آنان که با رسول خدا (ص) بیعت می‌کنند نه آنکه گویی با خدا هم بیعت می‌کنند، بلکه حتماً با خدا بیعت می‌کنند و دست تأیید نهایی بیعت، همان دست پیمان خداست.

تعبیر «وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَیْهِ اللَّهُ» در ادامه آیه ۱۰ سوره فتح هم، خود قرینه سیاقی دیگری است که باعث می‌شود «يُدَاللَّهِ» را در این آیه به معنای دست عهد و پیمان بدانیم. سیاق آیه چنین می‌رساند که گویا بیعت کنندگان در این بیعت بدون واسطه با خدا بیعت کرده‌اند (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش: ج ۱۰: ۱۷۱). با توجه به سیاق آیه دیدگاه ابن کثیر که «يُدَاللَّهِ» را همان دست خدا می‌داند، اما رسول خدا (ص) را واسطه در بیعت بین خدا و رسولش دانسته است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۷: ۳۰۹) نیز نیاز به تعدیل داشته و باید گفت خدا بدون واسطه با آنان بیعت کرده؛ چرا که بیعت کردن خدا با بیعت کنندگان نیاز نیست با اعمال جارحه (دست) همراه باشد تا بیعت خدا نیازمند واسطه گردد. با

این بیان دیگر نیازی نیست که گفته شود مقصود از «يَدُ اللَّهِ»، «يَدُ اللَّهِ بِالْوَفَاءِ» است؛ چرا که وفا از سوی خدا لازمه پیمان اوست و پیمان و عهد خدا لازم الوفا و او در وعده تخلف نمی‌کند (آل عمران: ۹؛ الرعد: ۳۱؛ الروم: ۶؛ الزمر: ۲۰).

نتایج

۱. بررسی دیدگاه‌های مفسران در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» نشان از وجود ۱۸ دیدگاه در خصوص معنای مجازی «ید» دارد که عبارتند از: دست وفا، پیمان، قدرت، منت، هدایت، نعمت، نعمت وجود پیامبر (ص)، حفظ و حراست، یاری، ثواب، مغفرت، غلبه، توفیق، بیعت، دست رسول خدا (ص)، منت اسلام، دفع بدی، کار و اطلاع.
۲. مجموع اقوال یاد شده در سه دیدگاه: دست قدرت، دست بیعت و دست پیامبر (ص) طبقه‌بندی می‌شود. که در این خصوص دست رسول خدا (ص) به عنوان معنای مجازی «ید» در آیه مذکور دیدگاه زمخشری بوده و او نیز برای دیدگاه خود دلیلی ارائه نکرده و تنها منزه بودن خدا از عضو داشتن را زمینه‌ای برای اتخاذ این معنا دانسته است.
۳. دیگر مفسران همچون علامه طباطبایی، آلوسی و آیت الله سبحانی نیز همسو با زمخشری این وجه معنایی را برای «ید» در آیه مذکور پذیرفته‌اند.
۴. دیدگاه زمخشری به دلایلی از جمله منع حصر تأویل معنای مجازی «يَدُ اللَّهِ» در دیدگاه ارائه شده از سوی زمخشری، اولویت عدم تقدیر بر تقدیر، مخالفت با سیاق آیه، وقوع در تجسیم، مخالفت با ظاهر، عدم ملازمه میان بیعت خدا با بیعت کنندگان و معنای دست رسول خدا (ص) برای تعبیر «يَدُ اللَّهِ»، منع تأویل لفظ جلاله به جای تأویل «ید»، تفسیر به رأی و مخالفت با مشهور متقدمان، قابل قبول نیست.
۵. با توجه به آنچه گفته شد معنای مجازی برگزیده «ید» در آیه مذکور بر فرض پذیرش تعدد معنایی در قرآن، همه اقوال هجده گانه-غیر از معنای برگزیده زمخشری-را در بر خواهد گرفت و در صورت عدم پذیرش تعدد معنایی در قرآن، معنای برگزیده «دست بیعت» است که با سیاق آیه سازگار است.

منابع

قرآن کریم (۱۳۸۵). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. دار القرآن الکریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۹ ش). ترجمه علی دشتی. قم: مشهور.

ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

أملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. قم: نور علی نور.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.

ابن اثیر، محمد بن محمد (۱۳۹۹ق). النهاية فی غریب الحدیث و الاثر. بیروت: المكتبة العلمیة.

ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق). المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التبیان. قم: آیت الله مرعشی (ره).

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل. به کوشش عبدالله خالدی. بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۵ق). تذکرة الأیوب فی تفسیر الغریب. بیروت: دار الکتب العلمیة.

_____ (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب.

ابن خالویه، حسن بن احمد (۱۴۱۳ق). اعراب القراءات السبع و عللها. قاهره: مكتبة الخانجی.

ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى (۱۴۱۰ق). بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه. قم: بیدار.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). الاقبال بالاعمال الحسنة فیما يعمل مرة فی السنة. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). التحرير و التنویر. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹ق). البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. قاهره.

ابن عربی، محمد بن علی (١٤١٠ق). رحمة من الرحمن فى تفسير و اشارات القرآن. به كوشش محمود محمود غراب. دمشق: مطبعة نضر.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب (١٤٢٢ق). المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن ملقن، عمر بن على (١٤٠٨ق). تفسير غريب القرآن. بيروت: عالم الكتاب.

ابو حيان، محمد بن يوسف (١٤٢٠ق). البحر المحيط فى التفسير. لبنان: دار الفكر.

_____ (١٤٠٧ق). تفسير النهر الماد من البحر المحيط. بيروت: دار الجنان.

اصفهانى، محمدرضا (١٤١٣ق). وقاية الازهان. قم: آل البيت (ع).

ايجى، محمد عبدالرحمن (١٤٢٤ق). جامع البيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.

برقى، احمد بن محمد بن خالد (١٣٣٠ش). المحاسن. تحقيق: سيد جلال الدين حسيني محدث. تهران: دار الكتب الاسلامية.

بغوى، حسين بن مسعود (١٤٢٠ق). تفسير البغوى المسمى معالم التنزيل. به كوشش عبدالرزاق مهدي. بيروت: دار احياء التراث العربى.

بيضاوى، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق). انوار التنزيل و اسرار التأويل. به كوشش محمد عبدالرحمن مرعشلى. بيروت: دار احياء التراث العربى.

پانى پتى، ثناء الله (١٤١٢ق). التفسير المظهرى. كويته: مكتبة رشديه.

تسترى، سهل بن عبدالله (١٤٢٣ق). تفسير تسترى. بيروت: دار الكتب العلمية.

تفليسى، حبيش بن ابراهيم (١٣٧١ش). وجوه قرآن. تهران: دانشگاه تهران.

ثعالبي، عبدالملك بن محمد (٢٠٠٨م). الاقتباس من القرآن الكريم. عمان: جدارا للكتب العالمى.

_____ (١٤١٨ق). تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان فى تفسير القرآن. بيروت: دار احياء التراث العربى.

ثلايى، يوسف بن احمد (١٤٢٣ق). تفسير الثمرات اليانعة و الحكام الواضحة. صعده: مكتبة التراث الإسلامى.

جارم، على (١٣٨٧ش). البلاغة الواضحة. تهران: مؤسسة الصادق (ع).

جزايرى، نعمت الله بن عبدالله (١٣٨٨ش). عقود المرجان فى تفسير القرآن. قم: نور وحى.

جمل، سلیمان بن عمر (۱۴۲۷ق). الفتوحات الالهية بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفية. بیروت: دار الکتب العلمیة.

حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ش). مقتنیات الدرر. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

خطیب شریینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق). السراج المنیر. بیروت: دار الکتب العلمیة.

دامغانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز. مصر: وزارت اوقاف.

دره، محمد علی طه (۱۴۳۰ق). تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه. بیروت: دار ابن کثیر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

راوندی، فضل الله بن علی (بی تا). النوادر. قم: دار الکتب.

رسعی، عبد الرزاق (۱۴۲۹ق). رموز الكنوز فی تفسیر کتاب العزیز. مکه مکرمه: مكتبة الاسدی.

رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). المنار. بیروت: دار المعرفة.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقیل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۳۹۵ش). منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین. قم: موسسه امام صادق (ع).

سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار التعارف.

سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.

سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق). عمدة الحفاظ فی تفسیر أشرف الألفاظ. بیروت: عالم الکتب.

سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۳۱ق). نفائس التأویل. بیروت: الاعلمی.

سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ق). عیون التفاسیر. بیروت: دارصادر.

سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). الرافد. تقریر سید منیر عدنان. قم: مکتب السید السیستانی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا). البهجة المرضیة علی ألفیة ابن مالک. قم: اسماعیلیان.

شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.

شبر، عبد الله (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین. کویت: شركة مكتبة الالفین.

شرف رضی، محمد بن حسین (۱۴۲۲ق). المجازات النبویة. به کوشش مهدی هوشمند. قم: دارالحدیث.

- شعراوی، محمد متولی (١٩٩١م). تفسیر الشعراوی. بیروت: اخبار الیوم.
- شیبانی، محمد بن حسن (١٤١٣ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن. قم: الهادی.
- صادقی تهرانی، محمد (١٤٠٦ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق (١٤٢٠ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع). قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
- صفی علی شاه، محمد حسن (١٣٧٨ش). تفسیر صفی علی شاه. تهران: منوچهری.
- طباطبائی، سید محمد حسین (١٤١٧ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (٢٠٠٨م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اردن-اربد: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٢ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (١٣٧٢ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به کوشش هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (١٤١٢ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طنطاوی، محمد سید (١٩٩٧ق). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبد الله (١٤٢٨ق). الوجوه و النظائر. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق). تفسیر العیاشی. تحقیق: رسولی محلاتی، سید هاشم. چاپ اول. تهران: المکتبة العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠ق). مفاتیح الغیب معروف به التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (١٤١٢ق). المحصول فی علم الاصول. بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم.
- فراء، یحیی بن زیاد (١٩٨٠م). معانی القرآن. به کوشش محمد علی نجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب. قاهره.
- فضل الله، محمد حسین (١٤١٩ق). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.

- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. به کوشش حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷ق). سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام. قم: دارالمنار.
- قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل. به کوشش محمد باسل عیون سود. بیروت: دار الکتب العربیة.
- قاضی عبدالجبار (بی تا). متشابه القرآن. قاهره: مکتبه دار التراث.
- قیسی عاملی، محمد حسن (بی تا). تفسیر البیان الصافی لكلام الله الوافی. بیروت: مؤسسة البلاغ.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵ش). تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م). لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم. به کوشش ابراهیم بیسونی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
- قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ق). حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی. به کوشش عبدالله محمود عمر. بیروت: دار الکتب العربیة.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش). تفسیر منهج الصادقین فی إزام المخالفین. مکتبه محمد حسن علمي. طهران.
- _____ (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. قم: الاسلامیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تاویلات اهل السنة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الاطهار. ط ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محلّی، جلال‌الدین و السیوطی (۱۴۱۶ق). جلال‌الدین. تفسیر الجلالین. مؤسسة النور للمطبوعات. بیروت. ط - الاولى.

- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسين.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶ش). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (۱۴۲۶ق). تنزیه القرآن عن المطاعن. بیروت: دار النهضة الحديثة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- منسوب به زید بن علی (۱۴۱۲ق). تفسیر غریب القرآن. به کوشش حسن بن محمد تقی حکیم. بیروت: دار العالمية.
- مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق). تبصیر الرحمن و تیسیر المنان. بیروت: عالم الکتب.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (بی تا). قوانین الاصول. تهران: الاسلامیه.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد (۱۳۶۷ش). تفسیر النسفی. تهران: منشورات سروش،
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقائق التاویل. بیروت: دارالفنائه.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نهبانندی، محمد (۱۳۸۶ش). نفحات الرحمن. قم: موسسه البعثة.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق). ایجاز البیان عن معانی القرآن. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۰ق). وضع البرهان فی مشکلات القرآن. بیروت.
- هاشمی، احمد (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق). منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة. به کوشش ابراهیم میانجی. چاپ چهارم. تهران: مکتبه الاسلامیه.