

تحلیل کیفیت وقوع قیامت در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره نبأ
نسرین انصاریان*

مدرس و پژوهشگر جامعه الزهرا

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۴/۲۴ - تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۶/۲۰

چکیده

بحث معاد یکی از مباحث اعتقادی است که در بسیاری از سوره‌های قرآن از جمله سوره‌ی «نبأ» مطرح شده است. در این سوره آیات ۱ تا ۵ بیانگر «طرح سؤال» از طرف منکران معاد است و آیات ۶ تا ۱۶ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها «براهینی در اثبات معاد» ارائه شده است. البته آیات ۱۷ تا ۲۰ این سوره نیز در مورد «کیفیت وقوع قیامت» است؛ هدف این نوشته پرداختن به مورد اخیر با پاسخ‌گویی به این پرسش بود: «تحلیل کیفیت وقوع قیامت در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره نبأ چیست؟»؛ این پژوهش به روش توصیفی، تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که در این آیات به سه امر در زمینه کیفیت وقوع قیامت تحت عنوان: «محشور شدن همه انسان‌ها به سهولت و برای دیدن نتیجه اعمال»، «صعود عقائد حقه و ملکات حسنه» و «فرومایگی عقائد و اعمالی که در گمان انسان‌ها حسنه بوده» اشاره شده است.

واژگان کلیدی: سوره نبأ، حشر انسان‌ها، گشوده شدن آسمان.

۱. مقدمه

در بسیاری از سوره‌ها و آیات به بحث «معاد» به عنوان یکی از اصول عقائد اسلام پرداخته شده است. سوره نبأ یکی از این سوره‌ها است که مطالبی پیرامون معاد و اوضاع و احوال انسان‌ها در رستاخیز و قیامت دارد. بدین روی پرداختن به تفسیر آن مهم است.

اهمیت این امر باعث شده که از صدر اسلام تاکنون نوشته‌های ارزشمندی در مورد این سوره به رشته تحریر در آید؛ از جمله، مفسران تفسیر ترتیبی در برخورد با سوره نبأ، با توجه به روش تفسیری خود مطالبی بیان کرده‌اند. برخی کتب نیز مانند: کتاب «بهره بیشتر از تفسیر قرآن کریم: سوره نبأ» تنها به تفسیر سوره نبأ پرداخته‌اند. این کتاب توسط اداره کل قرآن، عترت و نماز معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش، تهیه و تنظیم شده و توسط انتشارات «وزارت آموزش و پرورش، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت» در سال ۱۳۹۸ چاپ شده است.

در برخی مقالات نیز از بُعد خاصی به این سوره پرداخته شده مانند: مقاله «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره‌ی مبارکه نبأ»، نوشته «مهرانگیز خدابخش نژاد» و «قاسم مختاری»، که در نشریه‌ی «پژوهش‌های ادبی قرآن» (تابستان ۹۷ دوره ۶ شماره ۲ از صفحه ۱۳۹-۱۶۴) چاپ شده، در این مقاله به ویژگی‌های بارز سوره نبأ در سه لایه نحوی، آوایی و واژگانی پرداخته شده و در بخشی از آن آمده که لایه نحوی آن، به دلیل ظرافت بالا در ایجاد معانی مختلف، بیشترین نقش را در راستای خدمت به موضوع اصلی سوره ایفا می‌کند، این مقاله تا حدودی به نوشته حاضر شبیه است اما هدف نویسندگان در آن سبک‌شناسی لایه‌ها و به دست آوردن معنای آیات از این طریق بوده است.

مقاله‌ی دیگر در این رابطه مقاله «آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی نحوی و بلاغی در سوره نبأ» نوشته «کتایون فلاحی» و «معصومه سید» است، که در «دو فصل‌نامه

آموزش زبان، ادبیات و زبان‌شناسی»، دوره ۲ شماره ۱ چاپ شده، در بخشی از چکیده آن آمده: عناصر سازنده سوره از قبیل «معرفه و نکره»، «تقدیم و تاخیر»، «حذف و ذکر»، «التفات»، «تکرار»، «جملات معترضه» و ... از پر بسامدترین نمونه‌های برجسته‌سازی در این سوره است، هدف این نویسندگان پرداختن به نکات برجسته نحوی و بلاغی در سوره بوده است.

بنابراین، تاکنون در مورد «تحلیل کیفیت وقوع قیامت در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره نبأ»، مطلبی نوشته نشده است. از این‌رو، پرداختن به این بحث، هدف این نوشتار قرار گرفت. در سوره نبأ، سه آیه ابتدایی یعنی «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ»، بیانگر پرسش از خبر عظیمی است که مردم پیرامون آن اختلاف دارند، که با توجه به آیه «إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا»؛ (نبأ: ۱۷)، مراد از آن «خبر عظیم»، «قیامت» است. آیات ۱۷ تا ۲۰ این سوره به برخی از کیفیت‌های وقوع قیامت پرداخته که هدف این نوشته تحلیل این آیات است و در سه محور «محشور شدن انسان‌ها با دمیده شدن در صور»، «گشوده شدن آسمان و تبدیل به در شدن آنها»، و «سیر کوه‌ها و سراب بودن آنها» بیان می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

واژه‌ی «تحلیل» از ریشه «ح.ل.ل» است که لغویان معنای ریشه آن را «گشوده شدن» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۲۵۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴. ق: ۲/ ۲۰)؛ بنابراین، واژه‌ی «تحلیل» در باب «تفعیل» به معنای «گشودن» است که نوع گشودن با توجه به متعلقاتش مشخص می‌شود، مراد از تحلیل در این نوشته «گشودن گره‌های تفسیری آیات» و به عبارتی «نقد و بررسی» آیات مذکور است.

ریشه‌ی واژه‌ی «کیفیت»، «ک.ی.ف» است که لغویان مراد از آن را «استفهام از حالت و چگونگی شیء» می‌دانند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴. ق: ۵/ ۱۵۰؛ راغب اصفهانی،

۱۴۱۲. ق: ۷۳۰)، و مراد از «کیفیت شیء» را مشخص کردن حال و صفت آن شیء ذکر کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴. ق: ۵۴۶/۲).

واژه‌ی «وقوع» نیز، مصدر ثلاثی مجرد از ریشه‌ی «و.ق.ع» به معنای «ثبوت، سقوط و واقع شدن امری» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۸۸۰).

واژه‌ی «قیامت» مصدر ثلاثی مجرد از ریشه‌ی «ق.و.م» است که لغویان آن را «نقیض جلوس» می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴. ق، ج ۱۲: ۴۹۶ و ابن‌سیده، ۱۴۲۱. ق، ج ۶: ۵۸۸)؛ حاصل تتبع در آراء لغویان این شد که چندین بار معنایی در این ریشه و مشتقات آن وجود دارد که به قرار زیر است:

۱/۲- بار معنایی «حق»، مانند «ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ» (توبه: ۳۶؛ یوسف: ۴۰؛ روم: ۳۰)، که مراد از آن را دینی می‌دانند که انحراف از حق نداشته باشد (ابن‌اثیر، بی تا: ج ۴: ۱۳۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴. ق: ج ۱۲: ۵۰۲).

۲/۲- بار معنایی «عدل و اعتدال»، مانند: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ...» (اسراء: ۹)، که مراد از «اقوم» را «معتدل» دانسته‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱. ق، ج ۶: ۵۹۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴. ق: ج ۱۲: ۴۹۹).

۳/۲- بار معنایی «عزم و اراده» است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴. ق، ج ۵: ۴۳ و راغب اصفهانی ۱۴۱۲. ق: ص ۶۹۰) در زبان فارسی نیز مراد از «بلند شو کاری انجام بده» این است که «برای انجام کار عزم و اراده داشته باش»، در برخی آیات، این بار معنایی بروز بیشتری دارد مانند «...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...»، «...چون اراده کردی به نماز بایستید...» (مائده: ۶).

۴/۲- بار معنایی مداومت و ثبوت (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۴۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۹۱)، مانند آیه: «وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً...»، «پیوسته روی اخلاص، به سوی این دین بیاور...» (یونس: ۱۰۵).

۵/۲- بار معنایی «مراقبت و اصلاح»، مانند آیه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ...» «آنکه مراقب اعمال همه کسان است...» (رعد: ۳۳).

این پنج بار معنایی در همه‌ی مشتقات ریشه «قوم» وجود دارد، منتها در برخی جملات و عبارات برخی از این بارهای معنایی بروز بیشتری دارند.

معنای اصطلاحی «قیامت»، «جایگاهی است که بندگان برای حسابرسی در آن توقف می‌کنند (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۶: ۱۴۵). در این نوشته مراد از «قیامت» معنای اصطلاحی آن است و همه بارهای معنایی «حق»، «اعتدال»، «عزم»، «مداومت» و «مراقبت» در این معنای اصطلاحی وجود دارد. مراد از «کیفیت وقوع قیامت» در این نوشته، توصیف چگونگی قیامت در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره نبأ است.

۳. محشور شدن انسان‌ها با دمیده شدن در صور

جمله‌ی: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً» (نبأ: ۱۸) به دنبال جمله «إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتَا» (نبأ: ۱۷) آمده و برخی مفسران آن را بدل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۱۰؛ ۶۴۱؛ درویش، ۱۴۱۵. ق: ۱۰/۳۵۵) و برخی بدل یا عطف بیان (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۸۷؛ محلی، ۱۴۱۶: ۵۸۵) دانسته‌اند در هر صورت زیاده‌ای مفید است که دلالت بر تفخیم و تهویل امر قیامت دارد.

در عبارت «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ» دو واژه «يُنْفَخُ» و «الصُّور» به عنوان واژگان کلیدی آیه بررسی می‌گردد. لغویان مراد از «نفخ» را «دمیدن در آتش و غیر آن» (فراهیدی، ۱۴۰۹. ق: ۴/۲۷۷) «دمیدن باد در شیء» راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۶)

و «دمیدن با دهان یا وسیله دیگر در آتش برای شعله ور شدن آن» (مدنی، ۱۳۸۴ش: ۱۸۹/۵) معنا کرده‌اند. به نظر می‌رسد مراد از «نفخ»، «دمیدن» است و بقیه موارد گفته شده توسط لغویان مصداق‌های آن هستند که با توجه به سیاق جمله و عبارت متفاوت می‌شوند.

حاصل تتبع در موارد استعمال «نفخ» و مشتقات آن در قرآن حاکی از آن است که این واژه گاهی به معنای حقیقی «دمیدن» است مانند آیه «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا» (کهف: ۹۶)، شاهد مثال در این آیه واژه «انْفُخُوا» است که پس از آن که ذوالقرنین جهت بستن راه یاجوج و ماجوج اقدام به پر کردن دو دیواره کرد گفت: «بدمید» که مراد معنای حقیقی «دمیدن» است؛ گاهی نیز معنای مجازی آن مراد است مانند آیه «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ...» (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) که مراد از «نفخت» معنای حقیقی آن یعنی «دمیدن خداوند» نیست بلکه معنای مجازی است.

دومین واژه‌ی مورد بررسی «صور» است، لغویان معنای ریشه «صور» را «صورت» (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ۳۶۹/۸) و «هیئت منفردی که خداوند به هر شیء داده» (ابن‌اثیر، بی تا: ۵۸/۳) معنا کرده‌اند، واژه به کاررفته در آیه مذکور «صُور» است که برخی مفسران آن را «قرن» به معنای «شاخ» دانسته‌اند (ابوجیب، ۱۴۰۸ق: ۲۱۸) و با توجه به این که در قدیم از شاخ به عنوان شیپور استفاده می‌کردند، مراد از «صُور» را شیپور می‌دانند، برخی نیز «صُور» را در آیه جمع «صورت» دانسته‌اند، برخی ضمن اشاره به آیه مورد بحث هر دو قول یعنی به معنای «شیپور» و «جمع صورت» را ذکر کرده و اولی را به دلیل روایت ارجح دانسته‌اند (ابن‌اثیر، بی تا: ۳/۶۰) (روایت در بحث تفسیری بیان می‌شود)؛ حاصل تتبع در کلام لغویان این است که اکثر آنها جمع صورت را «صُور» می‌دانند نه «صُور» که در آیه به کار رفته (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۲۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱/۳۵۰) و اقل آنها جمع صورت را «صُور و صُور و صُور» دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴/۴۷۳)؛ این اختلاف لغویان موجب بروز

اقوالی متفاوت در تفسیر آیه مذکور شده است؛ جمع بندی اقوال مفسران در مورد عبارت قرآنی «يُنْفَخُ فِي الصُّورِ» به قرار زیر است:

الف) مراد دمیدن در صُور و شیپور است که صوت عظیمی ایجاد می‌کند (مکی‌بن-حموش، ۱۴۲۹ق: ۱۲/۷۹۹۳)؛ برخی مفسران با استناد به تفاسیر روائی شیعه (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۷۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۲/۱۳۰) و اهل سنت (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶/۳۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۶/۴۲۴) این وجه را پذیرفته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۳/۲۹۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۹/۱۷۵).

ب) «صُور» جمع «صورت» و مراد آیه «دمیدن در صورت مردگان» و زنده شدن آنان است (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱ق: ۲۹ از قول ابوعبیده)؛ بنابر کلام لغویان این قول قابل قبول نیست، زیرا همان‌طور که گفته شد اکثر لغویان جمع «صورت» را، «صُور» می‌دانند و در تأیید نظر خود به آیه «وَ صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمُ» (غافر: ۶۴) استناد کرده‌اند که در آن عبارت «صُورَكُمُ» به معنای «صورت‌های شما» است؛ به همین دلیل برخی این قول را در صورت قرائت «صُور» به صورت «صُور» پذیرفته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۴/۹۵)؛ از طرف دیگر از قول فراء ذکر شده که مفرد جمعی که مانند لفظ مفردش باشد «هَاء» می‌گیرد مانند: «صوف و صوفه» اما واژه «صور» به معنای «قرن» خود لفظی مفرد است نه جمع که مفردش «صورت» باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴/۴۷۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲/۱۶۰)، برخی مفسران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳/۲۸-۲۹).

ج) قول سوم این است که «دمیدن در صور»، «تمثیل» است؛ تبیین مطلب این‌که در قرآن در چندین مورد «نفخ» و مشتقات آن به معنای «دمیدن» از باب تمثیل استعمال شده، نمونه بارز آن «دمیدن روح در جسم انسان توسط خداوند» است، برخی مفسران مراد از این «دمیدن» را، «ارتباط دادن و برقرار کردن رابطه‌ی میان بدن و روح ذکر کرده» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۱۲/۱۵۴)، مفسران دیگر نیز پیرامون

«دمیدن روح در جسم انسان» معتقدند که در واقع دمیدنی در کار نبوده و مراد از «دمیدن روح» اعطای زندگی به ماده‌ای است که پذیرای آن شده است (آلوسی، ۱۴۱۵. ق: ۱۴ / ۸)؛ از این رو، در آیه «...نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده: ۹) که فعل «نَفَخَ» به خداوند نسبت داده شده است. برخی این آیه و مشابه آن را تمثیل می‌دانند (درویش، ۱۴۱۵. ق: ۷۹ / ۶)، به این صورت که برقراری رابطه جسم و روح توسط خداوند شبیه برقراری رابطه دو شیء توسط انسان‌ها است؛ زیرا انسان‌ها برای ایجاد رابطه دو شیء در آن می‌دمند، مؤید مطلب این که در آیه «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (فلق: ۴) مراد این است که در گذشته برای برقراری رابطه بین اشیاء، جادوگران در گره‌های خود می‌دمیدند.

«نَفَخَ صُور» در آیه مذکور نیز تمثیلی است برای بعث مردم؛ تبیین تمثیل این گونه است که سرعت محشور شدن انسانها و حضور آنها در قیامت شبیه سرعت جمع شدن لشکر و حاضر شدن آنها برای اطاعت فرمانده به محض دمیدن در شیپور است (قاسمی، ۱۴۱۸. ق: ۳۹۱ / ۹).

با توجه به تبیین قول سوم به نظر می‌رسد این قول ارجح است و تأیید روایی نیز دارد به عنوان مثال در روایتی آمده: «ينفخ في الصور و الصور كهيهة القرن» (سیوطی، ۱۴۰۴. ق: ۳۳۷ / ۵) در این روایت آمده که «الصور كهيهة القرن» یعنی «صور مانند شاخ» است نه این که مراد از «صور» خود شاخ و شیپوری باشد که در آن می‌دمند.

پس از دمیدن اول در صور تا آمدن انسان‌ها به صورت فوج فوج در «فَتَاتُونَ أَفْوَاجاً» فعل «زنده شدن آنها» واقع می‌شود که در آیه نیامده یعنی اصل آن این بوده «يوم ينفخ في الصور فتحيون فتسيرون فتأتون افواجا» و این حذف دلالت بر سرعت آمدن آنها دارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰. ق: ۲۸ / ۳۰).

برای مشخص شدن تفسیر عبارت «فَتَاتُونَ أَفْوَاجاً»، معنای دو واژه «فَتَاتُونَ» و «أَفْوَاج» بررسی می‌شود. لغویان معنای ریشه «أَتَى» را «آمدن» می‌دانند (جوهری،

۱۳۷۶. ق: ۱/۶ (۲۲۶۱)، ریشه «جیء» نیز به همین معنا است اما تفاوت‌های لطیف و دقیقی بین معنای دو واژه وجود دارد؛ در قرآن هر دو واژه استعمال شده؛ از این رو، مطلع بودن از تفاوت معنایی آنها، تأثیر چشمگیری در تفسیر آیات دربردارنده این واژه‌ها دارد.

دانشوران اسلامی در زمینه این تفاوت‌ها، دیدگاه‌های مختلفی دارند؛ حاصل تتبع در دیدگاه‌های آنها تا جایی که مربوط به بحث است این است که «جاء» و مشتقات آن نسبت به «اتیان» معنای اعمی دارد زیرا معنای «جاء» «مطلق آمدن» است؛ لذا در «جاء فلان» کلام تام است و نیاز به صله ندارد یعنی مراد تنها «آمدن» بوده که حاصل شده، اما معنای «اتیان»، «آمدن همراه با چند قید» است: قید اول «سهولت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴. ق: ۱۴/۱۷)، قید دوم این است که «آمدن برای انجام کار و رسیدن به هدفی» بوده است (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۳۰۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۲).

در عبارت «فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا»، آمدن به محشر با فعل «تأتون» ذکر شده، طبق قید اول این آمدن به سهولت انجام گرفته و طبق قید دوم، آمدن برای انجام کار و رسیدن به هدفی بوده است که آن هدف بنابر آیه «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» (زلزله: ۶)، «دیدن نتیجه اعمال» است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۰/۲۸).

لغویان در معنای ریشه «فوج» به «گروهی از مردم» اختلافی ندارند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۰/۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۴۵۸)، تنها برخی قید «سرعت» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۶۴۶) و برخی قید «موج زدن» را اضافه کرده‌اند (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۴۸۳)؛ برخی مفسران مراد از «گروهی آمدن» را این دانسته‌اند که هر نبی با امتش می‌آید و به آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱) اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰. ق: ۳۱/۱۲). برخی نیز معتقدند که هر گروهی با هم شکل خودش محشور می‌شود و در این رابطه به روایتی از پیامبر(ص) اشاره کرده‌اند که فرمود: «این

افواجی که به هنگام نفخ صور وارد محشر می‌شوند ده گروه از امت من هستند که خداوند آنها را از جماعات مسلمین جدا می‌سازد: گروهی به صورت بوزینگان هستند و آنها کسانی هستند که در میان مردم سخن‌چینی و جاسوسی می‌کنند، گروهی به صورت خوک‌ها خواهند بود و آنها کسانی هستند که اهل اموال حرامند، گروهی را با پاهایشان آویزان می‌کنند و آنها کسانی هستند که ربا خوارند، گروهی نابیناوند و آنها کسانی هستند که در قضاوت ستم می‌کنند، گروهی کر و لال وارد محشر می‌شوند و آنها کسانی هستند که در اعمالشان گرفتار عُجبند، گروهی زبانه‌یشان را به دندان می‌جووند و آنها دانشمندان و سخن‌گویانی هستند که گفتارشان از اعمالشان جداست! گروهی دست و پا بریده وارد می‌شوند و آنها کسانی هستند که آزار دهندگان همسایگانند، گروهی را بر شاخه‌های آتش دوزخ به دار می‌آویزند و آنها خبرچینان میان مردم و سلاطین ظالمند، گروهی بدبوتر از مردارند و آنها کسانی هستند که در این دنیا در شهوات غرقند و حق الله را از اموالشان نمی‌پردازند، بالاخره گروهی لباس‌های آلوده به قطران (قطران ماده قابل اشتعال است) که به تنه‌یشان چسبیده در تن دارند و آنها اهل کبر و غرورند (طوسی، بی‌تا: ۲۴۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۴۲/۱۰)؛ به نظر می‌رسد دو دیدگاه قابل جمع هستند و محشور شدن هر انسانی با امام خود منافاتی با محشور شدن با هم‌شکلان خود ندارد.

۴. گشوده شدن آسمان و تبدیل به در شدن آن

در آیه «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبأ: ۱۹)، معنای لغوی سه واژه «فتح، سماء و ابواب» بررسی می‌گردد. لغویان معنای ریشه «فتح» را «نقیض بستن» دانسته و آن را به معنای «گشودن»، «نصرت» و «حکم کردن بین دو دشمن» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/۱۹۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۲/۵۳۶)، برخی نیز آورده‌اند که «فتح» به معنای گشودن، دو نوع است گشودنی که با چشم درک می‌شود، مانند باز کردن در و گشودنی که با فهم درک می‌شود، مانند زدودن غم و گره‌گشایی که نوع دوم، دو قسم است: قسم اول گشایش در امور دنیوی، مانند اندوهی که زایل می‌شود و

قسم دوم گشودن مشکلات و دشواری‌های علوم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۶۲۱)؛ اما معنای «فُتِحَتْ» در آیه مورد بحث کدامیک از این موارد است، در بحث تفسیری مشخص می‌گردد.

دومین واژه مورد بررسی «سَمَاء» است، لغویان معنای ریشه «سمو» را «بالا بودن» (حمیری، ۱۴۲۰ق: ۵ / ۳۲۰۸) و «سَمَاء» را «سقف» و «هر شیئی که در بالا است» می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱ / ۲۹۰)، مراد از «السَمَاء» در آیه مورد بحث یا «آسمان» است یا «طرف بالا» که با توجه به تفسیر آیه باید مشخص شود.

سومین واژه‌ی مورد بررسی «ابواب» است، لغویان ریشه «بواب» را «مدخل شیء» معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۰) و مراد از عبارت «هَذَا الشَّيْءُ مِنْ بَابَتِكَ» را «این شیء به صلاح تو است» می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱۰ / ۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱ / ۹۰). در فارسی نیز هنگامی که می‌گوئیم «این کار باب تو نیست»، مراد این است که «به صلاح و شایسته تو نیست»؛ واژه به کار رفته در آیه «ابواب» جمع «باب» است که در قرآن دو بار با «ال» (یوسف: ۲۳؛ ص: ۵۰) به کار رفته که با توجه به آیه متعلق آن مشخص است و ۱۳ بار بدون «ال» به کار رفته که در ۹ مورد مضاف‌الیه و ۳ مورد سیاق متعلق آن را مشخص می‌کند، به جز این آیه که «ابواب» بدون مضاف‌الیه و نکره است از این رو متعلق «ابواب» محل بحث مفسران است.

بیان نکات تفسیری آیه نیاز به مقدماتی دارد و آن این که گاهی رسیدن به آسمان مقصد است و می‌توان گفت آسمان درهائی دارد که برای رسیدن به آسمان باید از آن درها گذشت. مضمون برخی آیات اشاره به این مطلب دارد مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ...» (اعراف: ۴۰) که شاهد مثال در آن «أَبْوَابُ السَّمَاء» است و مراد آیه از «لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء» این است که درهای آسمان به روی مکذبان و مستکبران گشوده نمی‌شود.

گاهی نیز رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر از آسمان مقصد است و آسمان «در» است برای رسیدن به آن مرتبه بالا، مانند آیه «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبا: ۱۹) در این آیه نمی‌گوید «فتحت ابواب السماء»؛ بلکه می‌گوید «فتحت السماء» یعنی خود آسمان گشوده و تبدیل به در شد؛ از این رو، مفسران پیرامون این آیه دیدگاه‌های متفاوتی دارند. حاصل تتبع این شد که می‌توان دیدگاه مفسران را به دو دسته تقسیم کرد؛ دسته اول دیدگاه مفسرانی است که هر چند دلایل متفاوتی را بیان کرده‌اند اما جامع اقوال آنان این است که آسمان مقصد است و درهائی دارد که در قیامت گشوده می‌شود و دسته دوم دیدگاه مفسرانی است که جامع اقوال آنان این است که مرتبه بالاتر از آسمان مقصد است و آسمان در واقع «دری» است برای رسیدن به آن مقصد و مرتبه بالاتر.

از جمله دلایل قائلان قول اول می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) دلیل اول این که در آستانه قیامت آسمان (و اجرام آسمانی) شکافته می‌شود و الفاظ مترادفی مانند «شقّ، فطر، فرج، فتح» و مشتقات آنها به این شکافتن اشاره می‌کنند. آیات چندی نیز بر این مطلب دلالت دارد، مانند آیات: «وَوَيْومَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ...» (فرقان: ۲۵)، «وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ» (الحاقه: ۱۶)، «السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا» (مزمّل: ۱۸)، «وَوَيْلٌ لِلنَّاسِ إِذَا السَّمَاءُ فَرَجَّتْ» (مرسلات: ۹)، و «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار: ۱) و ... (مغنیه، ۱۴۲۴. ق: ۵۰/۱۷). این دلیل قابل قبول نیست، زیرا واژه «فتح» ترادف کامل به «شقّ»، «فطر» و «فرج» ندارد؛ چه بسا دره‌های آسمان گشوده شود، اما در آسمان «شقّ»، «فطر» و ... صورت نگرفته باشد. برخی مفسران به این مطلب اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳/۳۱)؛ برخی نیز آورده‌اند که اگر مراد «شکافتن آسمان» باشد دیگر نیازی به «فتح ابواب» نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲/۱۵-۲۱۳).

ب) دلیل دوم آنها این است که مراد از «فکانت ابوابا» را «کثرت ابواب» می‌دانند، گویا از کثرت شکاف، کل آسمان تبدیل به «در» شده (ابوالسعود، ۱۹۸۳م: ۹/۸۹؛ جزایری، ۱۳۸۸ش: ۳۲۹/۵)، این گروه در تأیید دلیل خود به آیه «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا» (قمر: ۱۲) استناد کرده‌اند؛ این دلیل نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا همان‌طور که مفهوم از «فتح»، «شق» و «فطر» و ... نیست مفهوم از «فتح» «تکثر» هم نیست و اگر مراد تلازم بین معنای «فتح» و «تکثر» باشد، این تلازم شامل شق و «فطر» و ... هم می‌شود و فرقی بین آنها نیست (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق: ۱۲/۳۰).

ج) دلیل سوم این گروه در تقدیر گرفتن مضاف است یعنی مراد از «فَكَانَتْ أُبُوبًا»، «فَكَانَتْ ذَاتُ أُبُوبًا»، است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۸۸/۴؛ بیضاوی، ۲۷۹/۵).

د) دلیل چهارم نیز این است که مراد از «فَكَانَتْ أُبُوبًا»، «فَكَانَتْ طَرَقًا» است یعنی آسمان شکافته و تبدیل به راه‌هایی می‌گردد یا «فَكَانَتْ قِطْعًا كَالْأَبْوَابِ» یا آسمان شکافته و مانند چند قطعه می‌شود (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵/۵۴۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/۸۱).

دو دلیل اخیر یعنی «تقدیر مضاف» و «پیدا شدن راه‌هایی در آسمان» نیاز به قرینه محکمی دارند که در آیه نیست. لذا این دو دلیل به سبب عدم قرینه مکفی قانع کننده نیستند.

ه) برخی نیز آورده‌اند که عالم قدسیان از نزول و تماس با بشر و هم چنین بشر در نظام تکلیف از تماس نزدیک با فرشتگان بی‌بهره بودند اما در قیامت درها گشوده شده و مانع رابطه عالم قدسیان با بشر از بین می‌رود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۳۰۵). این قائلان به آیه‌ی: «وَوَيْومَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا...» (فرقان: ۲۵-۲۶) استناد کرده‌اند و بر این عقیده‌اند که «فتح سماء» در آیه مورد بحث برای «نزول ملائکه» است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰/۶۴۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۰/۲۹)؛ این دلیل هم رد شده، زیرا اگر مراد از «فتح»، «فتح حسی» باشد، در صورتی

صحیح است که ملازم با «عبور ظاهری و حسی جسم» باشد و اجسامی که آسمان برای عبور از آنها فتح شده می‌بایست حتماً حسی باشند، اما نزول ملائکه «حسی» نیست؛ زیرا آنها مجرد از ماده هستند. بنابر این، مراد از «فتح»، «فتح حسی» نیست و مراد از «السماء» هم «آسمان ظاهری» نیست و علاوه بر آن «نزول ملائکه» مختص به روز قیامت نیست در صورتی که سیاق آیه حاکی از آن است که این فتح از خواص روز قیامت است (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق: ۱۲/۳۰).

با توجه به مطالب ذکر شده به نظر می‌رسد این قول فاقد پشتوانه قوی است یا لاقلاً از نکات ادبی و ظاهر آیه این قول تأیید نمی‌شود.

قول دوم مفسران پیرامون آیه «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» این است که مراد آیه «گشودن خود آسمان و تبدیل به در شدن آن» است یعنی مقصد آسمان نیست؛ بلکه مقصد مرتبه بالاتر از آن است و آسمان در و راه ورودی به آن مقصد است. همچنان که برخی مفسران آورده‌اند که: «روا بود که معنی این بود که آسمان را بگشایند و آسمان خود درها بوده است» (جرجانی، ۱۳۷۸ق: ۱۰/۲۷۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۹/۲۰).

به نظر می‌رسد با توجه به این که قول دوم اشکالات قول اول را ندارد صحیح است اما مراد «تبدیل به در شدن آسمان دنیوی» نیست، بلکه تمثیلی است برای «بالا رفتن عقائد حقه و ملکات حسنه»، تبیین آن با توجه به معانی لغوی گفته شده به صورت زیر است:

در بحث لغوی بیان شد که «فتح» دو نوع است «فتحی که با چشم درک می‌شود» و «فتحی که با فهم درک می‌شود». نوع اخیر دو قسم مادی و معنوی داشت؛ مراد از فتح در آیه، نوع دوم یعنی فتح قابل درک با فهم انسان است و با عنایت به سیاق آیه که مربوط به قیامت است و با توجه به نابودی ماده و ویژگی‌های مادی در قیامت مراد از «فُتِحَتِ» در آیه قسم معنوی از نوع اخیر آن است. برخی مفسران نیز

مراد از «فُتِحَتْ» در آیه را فتح معنوی مانند فتح برکات در «لَفَتَّحْنَا عَلَيْهِمُ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) دانسته‌اند (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق: ۱۲/۳۰).

در بحث لغوی هم‌چنین بیان شد که مراد از «السَّمَاءُ» یا «أَسْمَانُ» است یا «طرف بالا»؛ با توجه به نکات گفته شده مبنی بر سیاق آیه و نابودی دنیا و ویژگی‌های مادی در قیامت مراد از «السَّمَاءُ» در آیه «أَسْمَانُ» نیست؛ بلکه علو حقیقی و ارتقاء به درجات کمال و تقرب الهی است که برخی مفسران به آن اشاره کرده‌اند (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق: ۱۲/۳۰).

از طرفی در روز قیامت طبق آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸) آسمان‌ها و زمین متلاشی شده و آسمان‌هایی نوین و زمینی نو جای آن را می‌گیرد. از این رو «کان» در عبارت «فَكَانَتْ أَبْوَابًا» را به معنای «صار» دانسته‌اند که بیانگر انتقال از حالتی به حالت دیگر باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲/۱۵).

در معنای لغوی «باب» این نتیجه به دست آمد که مراد از «باب»، «دری است که وارد شدن از طریق آن به صلاح و شایسته است»؛ در آیه مذکور جمع «باب» یعنی «ابواب» آمده که علت جمع بودن آن را این دانسته‌اند که روش هر کسی در علم، معرفت و عمل غیر از روش دیگری و در نتیجه راه خروج هر کسی غیر از راه دیگری است (امین، بی تا: ۲۹۴/۱۴). به همین ترتیب، برخی از مفسران مراد از «ابواب» در آیه را عقائد حقه و ملکات حسنه دانسته‌اند زیرا آنها مدخل و طریق الی‌الله هستند همان‌طور که از آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) به دست می‌آید (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق: ۱۲/۳۰).

در تفاسیر روائی نیز پیرامون آیه «وَ فُتِحَتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا»، امام (علیه السلام) فرموده: «تُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَانِ» (قمی، ۱۳۶۳ش: ۴۰۱/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵۶۸/۵) یعنی ابواب بهشت باز می‌شود.

پس مراد از تمثیل «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» این است که روز قیامت صعود الی الله به وسیله عقائد حقه و ملکات حسنه محقق می‌شود. البته «صعود عقائد حقه» در همه ایام صورت می‌گیرد اما اختصاص آن به روز قیامت برای تمامیت ظهور در آن روز است مانند قول «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد: ۴).

۵. سیر کردن کوه‌ها و سراب بودن آنها

در آیه «وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ كَأَنَّ سَرَابًا» (نبأ: ۲۰)، واژه‌های «سیر»، «جبال» و «سراب» واژگان کلیدی آیه هستند که می‌بایست بررسی شوند. لغویان ریشه «سیر» را به معنای «رفتن» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۹/۲) و «گذر کردن در زمین» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۳۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۲۰/۳) معنا کرده‌اند، واژه به کار رفته در آیه مورد بحث «سیر»، ماضی مجهول باب تفعیل است که برخی لغویان برای باب «تفعیل» این ریشه دو معنا قائل شده‌اند.

۱/۵- معنای اول «سیر کردن با اراده و اختیار»، مانند آیه «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ» (یونس: ۲۲) که به دلیل خطاب «کم» مربوط به انسان‌ها است و معنای دوم «سیر کردن با قهر و تسخیر» مانند آیه «وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» (تکویر: ۳) که مربوط به «جبال» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۳۲). برخی مفسران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (حقی بوسوی، بی‌تا: ۱۰/۳۴۴؛ سمین، ۱۴۱۴ق: ۲۸۱/۲)، که مراد از «سیر» در آیه با توجه به سیاق، معنای دوم یعنی «سیر کردن با قهر و تسخیر» است.

۲/۵- دومین واژه مورد بررسی «جبال» است، لغویان ریشه «جبل» را «کوه» معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵۰۲/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۵)، برخی نیز معنای «جِبَلَةٌ» را «خلقت» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۶/۶؛ طریحی، ۱۳۷۵. ش: ۳۳۳/۵). به نظر می‌رسد مراد از «جبل»، هر شیء محکم و با صلابت است. به «کوه» «جبل» می‌گویند و به دلیل محکمی و استواری آن و به خلقت و طبیعت شیء

«جبله» می‌گویند، و به دلیل محکم و با صلابت بودن آنچه در اساس خلقت شیء است.

۳/۵- سومین واژه «سراب» است، لغویان ریشه «سرب» را به معنای «حرکت کردن در سطح زمین» (ابن فارس، ۱۴۰۴. ق: ۱۵۵/۳) و «رفتن در گودی‌ها و شیب‌ها» معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۴۰۵)، بنابر نظر برخی لغویان، این واژه تنها برای امور مادی به کار نمی‌رود بلکه در راه و روش معنوی یعنی مذهب و مسلک نیز استعمال می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵. ش: ۸۱/۲؛ ابن‌اثیر، بی تا: ۲/۳۵۶).

واژه‌ی به کار رفته در آیه «سَرَاب» است که لغویان در معنای آن آورده‌اند: «سراب درخششی در نیمه روز و به هنگام گرما است که به نظر می‌رسد آبی است که در سطح زمین حرکت می‌کند اما واقعیتی ندارد» (طریحی، ۱۳۷۵. ش: ۸۱/۲). برخی ضمن بیان این مطلب اضافه کرده‌اند که واژه «سراب» در جائی به کار می‌رود که حقیقتی از آب وجود ندارد. مقابل واژه «سراب» که در جائی به کار می‌رود که حقیقتی از آب وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲. ق: ۴۰۵)، برخی نیز «سَرَاب» را «کورآب» معنا کرده‌اند (زمخشری، ۱۳۸۶. ش: ۸) و برخی ضمن بیان این مطلب آورده‌اند که «کورآب» به شخص بسیار تشنه می‌گویند که مقدار کمی آب می‌خورد و با «گاف» فارسی یعنی «گورآب» هم آمده است» (جرجانی، ۱۳۷۸. ق: ۳۲۰/۶ در پاورقی). در برخی فرهنگ‌نامه‌ها نیز با جملاتی به همین مضمون این مطلب را بیان کرده‌اند (یاحقی، ۱۳۷۲. ش: ۸۵۰/۲)، تا جائی که واژه «سراب» برای «دروغ و فریب» استعمال شده و عبارت «هُوَ اخْدَعُ مِنَ السَّرَابِ» یعنی «او فریب‌کارتر از سراب است» ضرب‌المثل شده است (بستانی، ۱۳۷۵. ش: ۴۸۲).

پیرامون مراد آیه دو دیدگاه بیان شده:

دیدگاه اول این که مراد آیه، به نظر رسیدن سیر کوه‌ها در نفخه دوم است (الوسی، ۱۴۱۵. ق: ۱۵ / ۲۱۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴. ش: ۱۹ / ۲۲۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴. ق: ۵ / ۴۴۱؛ اشکوری، ۱۳۷۳. ش: ۴ / ۶۹۰)، و این معنای ظاهری آیه است.

دیدگاه دوم این که آیه تمثیل است، و مراد از آن، پی بردن به فرمایگی و بی‌ارزشی اعمالی است که در گمان انسان‌ها حسنه بوده و در خیال خود برای آن پاداش شایسته‌ای تصور می‌کردند اما می‌بینند که در واقع سراب بود و ارزشی ندارد. برخی مفسران در تبیین این مطلب به آیه «كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا» (نور: ۳۹) اشاره کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳. ق: ۴ / ۵۶۱؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶. ق: ۶ / ۴۳۲)، سیاق آیه پیرامون قیامت است که در آن اعمال کافران به سراب در بیابان تشبیه شده (ابن جوزی، ۱۴۲۲. ق: ۳ / ۳۱۷) و آنان گمان می‌بردند که اطاعت می‌کنند و کارشان موجب تقرب الهی است اما اعمالشان حقیقتی نداشته و کاری را که حسنه و سودمند می‌پنداشتند در نزد خدا بیهوده یافته و در پایان کار ناامید خواهند شد (طباطبایی، ۱۳۹۰. ش: ۱۵ / ۱۳۰). علت سراب بودن و در واقع نابودی اعمال آنها این است که بنا بر آیه «ذَلِكِ بَأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا اسَّخَطَ اللَّهُ وَ كَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۲۸) اعمالی که موجب خشم و کراهت خداوند است حبط و نابود شده است.

به دو دلیل دیدگاه دوم قوی‌تر است. دلیل اول اینکه با توجه به روایت «القرآن یفسر بعضه بعضا» (مجلسی، بی تا: ۲۹ / ۳۵۲)، بعضی آیات، بعض دیگر را تفسیر می‌کنند، در قرآن واژه «سراب» دوبار به کار رفته یک‌بار در آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ: ۲۰) که محل بحث این نوشته است و یک‌بار هم در آیه «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسْرَابٍ...» (نور: ۳۹). آیه اخیر مربوط به نابودی اعمال و مانند سراب بودن آن است، آیه مورد بحث نیز همین‌طور است. دلیل دوم فن مقابله است. آیه قبل در مورد بالا رفتن

عقائد حقه و ملکات حسنه بود؛ که در مقابل آن، این آیه مربوط به فرومایگی و بی-ارزشی اعمالی است که در گمان انسان مانند کوه با عظمت بود.

۶. نتایج کلی بحث

آیات ۱ تا ۵ «سوره نبأ» بیان گر «طرح سؤال منکران در مورد معاد» است، و آیات ۱۷ تا ۲۰ این سوره به نکاتی در مورد کیفیت وقوع قیامت اشاره می‌کند.

۱- در مورد کیفیت وقوع قیامت در این آیات، «دمیده شدن در صور» است که تمثیلی است برای فرمانبری مطلق همه انسان‌ها در امر محشور شدن با دو قید «به سهولت» و «برای دیدن نتیجه اعمال».

۲- در مورد کیفیت وقوع قیامت در این آیات، «گشوده شدن آسمان و تبدیل به در شدن آن» است که تمثیلی است برای صعود عقائد حقه و ملکات حسنه که اختصاص این گشودن به روز قیامت، برای تمامیت ظهور این فتح در آن روز است.

۳- در کیفیت وقوع قیامت در این آیات، «سیر کردن کوه‌ها و سراب بودن آنها» است که تمثیلی است برای بی‌ارزشی اعمالی که در گمان انسان‌ها حسنه بوده و در خیال خود برای آن پاداش شایسته‌ای تصور می‌کردند.

فهرست منابع

- قرآن كريم
- ابن اثير، مبارك بن محمد (بى تا)، النهاية فى غريب الحديث و الأثر، ٥ جلد، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، چاپ چهارم.
- ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (١٤٢٢. ق)، زاد المسير فى علم التفسير، ٤ جلد، بيروت: دارالكتاب العربى، چاپ اول.
- ابن سيده، على بن اسماعيل (١٤٢١. ق)، المحكم و المحيط الأعظم، ١١ جلد، بيروت: دارالكتب العلميه، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠. ق)، تفسير التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ٣٠ جلد، بيروت: مؤسسه التاريخ العربى، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤. ق)، معجم مقاييس اللغة، ٦ جلد، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، چاپ اول.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (١٤١١. ق)، تفسير غريب القرآن (ابن قتيبه)، ١ جلد، بيروت: دار و مكتبة الهلال، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤. ق)، لسان العرب، ١٥ جلد، بيروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (١٩٨٣. م)، تفسير ابى السعود (ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم)، ٩ جلد، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸.ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- ابوجیب، سعدی (۱۴۰۸.ق)، القاموس الفقہی لغة و اصطلاحا، ۱ جلد، دکشق: دارالفکر، چاپ دوم.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱.ق)، تهذیب اللغة، ۱۵ جلد، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳.ش)، تفسیر شریف لاهیجی، ۴ جلد، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵.ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- امین، نصرت بیگم (بی تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵ جلد، قم: بی نا، بی جا، چاپ اول.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵.ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، موسسه البعثة، قم: قسم الدراسات الإسلامیة، چاپ اول.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵.ش)، فرهنگ ابجدی، ۱ جلد، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸.ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ۵ جلد، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸.ق)، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸.ق)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، ۱۱ جلد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۸۸. ش)، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، قم: نور وحی، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶. ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، ۱۰ جلد، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴. ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلد، لطفی، تهران، چاپ اول.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰. ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ۱۲ جلد، دمشق: دارالفکر، چاپ اول.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵. ق)، تفسیر نور الثقلین، ۵ جلد، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم.
- درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵. ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانہ، ۱۰ جلد، حمص: الارشاد، چاپ چهارم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲. ق)، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶. ش)، مقدمه الأدب، ۱ جلد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، چاپ اول.
- (۱۹۷۹. م)، أساس البلاغة، ۱ جلد، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
- (۱۴۰۷. ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۴ جلد، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
- سمن، احمد بن یوسف (۱۴۱۴. ق)، عمده الحفاظ فی تفسیر أشرف الألفاظ، ۴ جلد، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴. ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۶ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴. ق)، فتح القدر، ۶ جلد، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول.

- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶. ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۳۰ جلد، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰. ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸. م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، ۶ جلد، دارالکتب الثقافی، اربد، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲. ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶. ش)، ترجمه تفسیر طبری، ۷ جلد، تهران: توس، چاپ دوم.
- ----- (۱۴۱۲. ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ۳۰ جلد، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵. ش)، مجمع البحرین، ۶ جلد، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰. ق)، الفروق فی اللغه، ۱ جلد، دار الافاق الجدیده، بیروت، چاپ اول.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰. ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۳۲ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹. ق)، کتاب العین، ۹ جلد، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵. ق)، القاموس المحیط، ۴ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

- فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى (١٤١٥.ق)، تفسير الصافي، ٥ جلد، تهران: مكتبة الصدر، چاپ دوم.
- فيومي، احمد بن محمد (١٤١٤ق)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ٢ جلد، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
- قاسمي، جمال الدين (١٤١٨.ق)، تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل، ٩ جلد، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، چاپ اول.
- قرشي بنابي، علي اكبر (١٣٧٥.ش)، تفسير احسن الحديث، ١٢ جلد، تهران: بنياد بعثت، مركز چاپ و نشر، چاپ دوم.
- قرشي، علي اكبر (١٣٧١.ش)، قاموس قرآن، ٧ جلد، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ ششم.
- قرطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤.ش)، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠ جلد، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمي، علي بن ابراهيم (١٣٦٣.ش)، تفسير القمي، ٢ جلد، قم: دارالكتاب، چاپ سوم.
- كاشاني، فتح الله بن شكر الله (١٤٢٣.ق)، زبدة التفاسير، ٧ جلد، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول.
- ----- (بي تا)، منهج الصادقين في إلزام المخالفين، ١٠ جلد، تهران: كتابفروشي اسلاميه، چاپ اول.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى (بي تا)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، ١١٠ جلد، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول.
- محلى، محمد بن احمد (١٤١٦.ق)، تفسير الجلالين، ١ جلد، بيروت: مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول.
- مدني، علي خان بن احمد (١٣٨٤.ش)، الطراز الأول والكنز لما عليه من لغة العرب المعول، ٨ جلد، مشهد مقدس: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لحياء التراث، چاپ اول.

- مستنبط غروی، مرتضی (۱۳۸۱. ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (مستنبط)، جلد ۱، بی‌جا: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان، چاپ اول.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴. ق)، التفسیر الکاشف، ۷ جلد، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ اول.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳. ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۵ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱. ش)، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دهم.
- مکی بن حموش (۱۴۲۹. ق)، الهدایة إلى بلوغ النهایة، ۱۳ جلد، جامعه الشارقة، شارجه: کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی، چاپ اول.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱. ق)، اعراب القرآن (نحاس)، ۵ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶. ق)، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، ۴ جلد، بیروت: دارالنفائس، چاپ اول.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶. ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ جلد، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۲. ش)، فرهنگنامه قرآنی: فرهنگ برابره‌های فارسی قرآن بر اساس ۱۴۲ نسخه خطی کهن محفوظ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۵ جلد، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول.

The analysis Analysis of quality the Quality of occurring Resurrection Day Occurrence in verses Verses 17 to 20 of Surah Naba

Nasrin Ansarian *

1- Researchers, Jamea Alzahra

(Received: July 15, 2021 – Accepted: September 11, 2021)

Abstract

The discussion of Resurrection is one of doctrinal discussions proposed in many Surehssurahs. One of these surehs surahs is Surah” Naba” in which verses 1 to 5 recite “raising a question” by the deniers of the resurrection Resurrection and verses 6 to 16 have been introduced to response to answer this question as “the causes "pieces of evidence for being the existence of Resurrection”. Also, the versus 17 to 20 are about “the quality of occurring Resurrection Day occurrence”. This writing aimed to consider the recent case by responding to this question: “What is the analysis of the quality of occurring Resurrection Day occurrence in verses 17 to 20 of Surah Naba?”. This research was conducted according to thorough analysis a descriptive analysis approach and by using library sources. The findings of the research showed that in these versus had have indicated referred to three cases about the quality of occurring Resurrection Day occurrence. These cases involved following instances:” to be gathered “gathering of all of human beings easily and to see the results of their actions”, “the rise of true beliefs and good components,” and “the humiliation of beliefs and the practices considered good by human beings.”

Keywords: Occurrence, Surah Naba, “to be gathered gathering of human beings”, “to be opened the sky”

* Corresponding Author, Email: Nasrin @yahoo.com