



A Comparative Re-Reading of the Quran Interpreters' Views of the 11th Verse of the Sura Faussilat

Abbas Sharifi* | Gholamreza Khoshniyyat**

Received: 2021-02-23 | Accepted: 2020-06-12



In the field of Quran scholarship, one of the controversial topics concerns the phenomenon of language as referred to in the Holy Quran, that is to say, whether it was real or symbolic. One of them concerns the 11th verse of the Sura Fussilat which some Quran interpreters regard it as a real language, while others, mostly the modern ones, have interpreted it as a symbolic language. The present paper seeks to discuss various aspects of language and language use and concludes that it has had two levels of signification. The first-rate level is concerned with what the common reader stands, and the second-rate level concerns what the knowledgeable reader may find out therein. In other words, the first-rate level is a symbolic language, while the second-rate level pertains to the real sense of the verse that pertains to percolation of knowledge and understanding in and to all the creation.

Keywords: Address, symbolism, truth, obedience, dissidence, the Sura Fussilat.

* PhD student of the Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Khorasgan, Isfahan.

** Assistant professor of Shaheed Mahallati College, Qom.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بازخوانی آراء تفسیری مفسران در آیه خطاب (فصلت: ۱۱) با رویکرد تطبیقی

عباس شریفی* | غلامرضا خوش نیت**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۳

چکیده

در حوزه معارف قرآنی یکی از مباحث اختلاف برانگیز بین مفسران، حمل آیات خطاب بر زبان تمثیل (نمادین) یا زبان حقیقت است. از این موارد می‌توان به آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنْتِیَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) اشاره نمود که برخی از مفسران آن را بر زبان حقیقی، و بسیاری از ایشان اعم از مفسران متقدم و معاصر، با ذکر دلایلی آن را بر زبان نمادین حمل کرده‌اند. این پژوهش ضمن تبیین زبان تمثیلی و نمادین، دلایل طرفداران خطاب حقیقی و تمثیلی را بررسی کرده و با تکیه بر پذیرش تسری آگاهی و هوشمندی در موجودات هستی اما در مراتب گوناگون، آیه را دارای دو سطح معنایی یافته است؛ نخست، سطحی که مخاطب آن دارای فهم ساده عرفی است و دیگر، سطحی که مخاطب قادر به فهم حقیقت معنای آیه است. به استناد مرتبه نخست، آیه تمثیل و از مصادیق زبان نمادین و به استناد مرتبه دوم، آیه بر معنای حقیقی که سرایت علم و شعور در موجودات است، دلالت دارد.

واژگان کلیدی: خطاب، تمثیل، حقیقت، طوع، کره، فصلت.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد واحد اصفهان (خوراسگان) (نویسنده مسئول)

** استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم

□ شریفی، ع؛ خوش نیت، غ. ر. (۱۴۰۰). بازخوانی آراء تفسیری مفسران در آیه خطاب (فصلت: ۱۱) با رویکرد تطبیقی، دوفصل نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۶ (۱۲)، ۱۶۱-۱۸۳. Doi: 10.22091/PTT.2020.3988.1496



۱- مقدمه

خداوند بر اساس آیه شریفه یازدهم سورة فصّلت برای آفرینش آسمان و زمین، به آسمان توجه نمود درحالی که آسمان دود یا بر اساس دانش امروزی، گاز بود: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» آن گاه خطاب به آسمان و زمین: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصّلت: ۱۱) پس به آن و زمین گفت: خواسته یا ناخواسته (به فرمان من) بیایید گفتند: به خواست و رغبت آمدیم.

بسیاری از مفسران گذشته و حال، این آیه را بر زبان نمادین حمل و بر این باورند که خطاب خداوند با آسمان و زمین و پاسخ آنها مربوط به ظرف واقع و متن حقیقت نیست، بلکه چنین بیانی از باب تمثیل و به گونه ای نمادین، در ظرف تکوین و دفتر هستی انجام گرفته و بیانگر اطاعت محض و همه جانبه آسمان و زمین از فرمان الهی است. پذیرش چنین دیدگاهی از طرف مفسران قرآن صرف نظر از صحت یا سقم آن به معنای پذیرش رهیافت زبان نمادین در حوزه معارف قرآن است.

این آیه را با توجه به ابهاماتی که در آن وجود دارد می توان از آیات دشوارفهم قرآن به حساب آورد و از همین روست که قرآن پژوهان در تفسیر آن به مشقت افتاده و دیدگاه های مختلفی را ارائه داده اند. دشواری فهم مفاد آیه را می توان برخاسته از نکات زیر دانست:

۱- مفهوم «استوی»: مفسران واژه «استوی» را در این آیه به معنای «توجه و قصد» دانسته و معتقدند که نخست توجه و قصد، و پس از آن گفتگوی با آسمان و زمین، انجام شده است، زمانی که آن دو هنوز لباس هستی به شکل امروزی نپوشیده بودند و به صورت ذرات ریز پخش شده در هوا (الذّرّ) بوده اند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۴، ص ۱۹۵ / بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸۳ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۴۸۰ / بروجردی، ۱۳۴۱ش، ج ۶، ص ۱۵۹ / ابن عاشور، بی تا، ج ۲۵، ص ۲۰ / جرجانی، ۱۳۷۷ش، ج ۸، ص ۲۳۰). این تفسیر نوعی ابهام در خطاب را به وجود آورده است مبنی بر اینکه خداوند متعال چگونه آسمان را مورد خطاب قرار داده در صورتی که آن را به عنوان آسمان هنوز خلق نکرده است؟ و آیا این «خطاب با معدوم» به حساب نمی آید؟

۲- جمادات فاقد شعورند: آسمان و زمین هر دو جمادی‌اند و دریافتِ ذهنی همگان این است که جمادات فاقد فهم و شعورند؛ حال چگونه قابل تصور است که اشیاء فاقد شعور، مخاطب خداوند قرار گرفته باشند؟

۳- جمع ذوی العقول: پاسخ آسمان و زمین به پرسش خداوند به صورت جمع ذوی العقول «آئینا طائِعین» آمده است.

وجود ابهام‌هایی از این دست باعث گردیده تا مفسران فریقین در فهم مراد آیه با دشواری‌هایی مواجه شوند و در تفسیر آن دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نمایند. لازم به ذکر است، بیشتر مفسران این آیه را مصداق مجاز تمثیل و «زبان نمادین» دانسته و از آن به عنوان یکی از نمونه‌های کارکرد زبان نمادین در قرآن یاد کرده‌اند. این پژوهش به منظور پاسخ به این ابهامات، ضمن بررسی زبان نمادین و تمثیلی قرآن کریم، نظرات و دلایل هر کدام از طرفداران خطاب حقیقی و تمثیلی را بررسی و تحلیل می‌نماید.

۲- زبان تمثیل و نمادین

یکی از بهترین زبان‌ها در راستای تبیین معارف عقلی و مفاهیم معنوی برای توده مردم، زبان تمثیلی و نمادین می‌باشد. این زبان در دل‌ها اثری دارد که وصف خودِ شیء به تنهایی، آن اثر را ندارد، از همین رو یکی از شیوه‌های بیانی قرآن کریم، زبان تمثیل و نماد است.

۲-۱ مفهوم تمثیل

واژه «تمثیل» از ریشه «مثل» به معنای شبیه و نظیر (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۱، ص ۲۴) و به اقتضای باب تفعیل، به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است تا از آن فائدتِ معنوی حاصل شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۲ / قیّم، ۱۳۸۵ش، ص ۹۲۸-۹۲۹ / لویس معلوف، ۱۹۰۸م، ص ۷۴۶-۷۴۷). مثل سخنی است دربارهٔ چیزی که به جهت مشابهت و همانندی، آن را بیان و مجسم می‌کند، به عبارت دیگر، مثل، شنونده یا خواننده را متوجه امر دیگری کرده و آن را در نظر وی مجسم و هم‌شکل می‌سازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹).

عبدالقاهر جرجانی نیز تمثیل را یکی از اقسام تشبیه به‌شمار می‌آورد و آن را از جمله

شیوه‌های بیانی می‌داند که برای مخاطبان جذابیت زیادی داشته و در پرده‌برداری از معانی و به تصویر درآوردن حقایق در زیباترین صورت‌ها نقش موثری ایفا می‌نماید (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۵). بنابراین می‌توان گفت در مبحث زبان دین، تمثیل به معنای ادبی آن، مثل آوردن و تشبیه است برای تبیین آیات و احکام الهی.

۲-۲ فایده تمثیل

باتوجه به آنچه در بررسی مفهومی کلمه تمثیل بیان گردید و همچنین سخن ابن مقفع که گفته است: «وقتی گفتاری در قالب مثل ارائه گردد، منطق گفتار را روشن‌تر سازد و به گوش زیاتر آید و میان مردم فراگیر گردد.» (رادفر، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۶۴۸)، می‌توان فایده تمثیل را، تشبیه معقول به محسوس جهت تسهیل و تسریع در فهم دانست. چراکه برخی مفاهیم معقول چنان ظریف و پیچیده‌اند که برای فهم آنها چاره‌ای جز تمثیل نیست. به عنوان مثال، فهم تقریباً پیچیده «حرکت جوهری» ملاصدرا (ره) زمانی که با حرکت دانه سیب تا مرحله به ثمر نشستن ترسیم می‌شود، به راحتی قابل فهم می‌گردد.

بنابراین در تفاوت سایر گفتارها با مثل گفته شده که در مثل، باید چهار ویژگی ایجاز لفظ، معنارسانی مطلوب، زیبایی تشبیه و لطافت کنایه وجود داشته باشد که معمولاً در بقیه سخنان پیدا نمی‌شود (رادفر، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۶۸).

۲-۳ تعریف زبان نمادین

واژه «سمبل» انگلیسی به معنای نشانه، علامت، مظهر و مبنی بر رابطه‌ای میان یک عنصر طبیعی و یک عامل اخلاقی و روحی است و معادل نماد در زبان فارسی می‌باشد (فراست خواه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۵۷)، لذا اگر در افاده معانی از زبان نماد استفاده شود به آن زبان نمادین یا رمزی گفته می‌شود (محمدرضایی، ۱۳۹۳ش، ص ۹۷).

زبان نمادین دارای عناصر معنایی است. منظور از عناصر معنایی مجموعه مفاهیمی است که با کمک یکدیگر، مفهوم زبان نماد را شکل می‌دهند. از جمله این عناصر می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف. فقدان حقیقت: منظور از فقدان حقیقت در زبان تمثیل، موهوم و خیالی بودن این زبان نیست بلکه منظور عدم جستجوی حقیقت معنا در متن می‌باشد. به عبارت دیگر در

زبان تمثیل نباید حقیقت را در متن جستجو نمود بلکه در ورای الفاظ و متن باید حقیقت را یافت. در اینجا لازم به ذکر است که یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد آیات قرآن افاده دو یا چند معنا از یک لفظ است. به این صورت که لفظ در عین معنای ظاهری توسط زبان نمادین دربردارنده معانی باطنی نیز می‌باشد.

ب. سخن از زبان غیر ذوی العقول: رساندن مقصود و مراد گوینده به مخاطبان از زبان حیوانات یا جمادات مثل داستان‌های کلیله و دمنه.

ج. نمادگرایی: یعنی شناخت نمادها جهت پی بردن به مقاصد کلام. به عنوان نمونه، شناخت استفاده عرفا از کلمه دو دست برای صفت جمال و جلال الهی و کاربرد فرود گام‌های الهی برای تعبیر نزول فیض وجود از سوی خداوند متعال به سوی عالم دنیا و آخرت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۳۵۶).

بنابر آنچه گفته شد، استفاده از حکایتی تشبیه‌آمیز به زبان غیر ذوی العقول و محال الوقوع و یا استفاده از رمز و نماد برای افاده مقصود را زبان نمادین می‌گویند.

۲-۴ معیارهای بازشناسی زبان نمادین

باتوجه به حساسیت حمل آیات قرآن بر زبان نمادین و ارائه قضاوتی صحیح ذیل آیات، ضروری است معیارهایی برای بازشناسی زبان نمادین مورد ارزیابی قرار گیرند. این معیارها عبارتند از:

الف- عدم امکان (ذاتی، عادی، وقوعی) حمل آیه بر معنای حقیقی؛ به عنوان مثال، بسیاری از مفسران آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) را به دلیل محال وقوعی بودن مخاطبه با آسمان و زمین و پاسخ آنها به جهت فاقد شعور دانستن آنها، حمل بر زبان نمادین کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۱ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۴۸۰ / شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۶۹ / طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۴۵۲ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶ / قشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۲ / حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۹۱ / شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۷ / سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۵۸)؛ اما کسانی که به هوشمندی و شعور تمام هستی معتقدند آیه مزبور را بدون هیچ محدودیتی بر معنای حقیقی حمل می‌کنند (حسینی همدانی،

۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۴۰۲ / امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۳۱۶ / ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۸۹ / ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۸).

ب- حمل سخن بر معنای مجازی باوجود قرینه صارفه؛ یعنی قرینه‌ای خواه متصل (قرآن) یا منفصل (روایات) در کلام وجود داشته باشد که مفسر در حمل آیه به زبان نمادین به آن قرینه استناد نماید. به عنوان مثال، گفتار ابن مجاهد که مقصود آیه «کونوا قردة خاسئين» (بقره: ۶۵) را به دلیل قرینه بودن خاسئين مسخ قلوب آنها بسان قلب بوزینه گان دانسته که نه پندی می‌پذیرد و نه از نهی پروا می‌کند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

۲-۵ کارکردهای زبان نمادین در قرآن

با نگاه به آیاتی از قرآن که مفسران آنها را به زبان نمادین تفسیر کرده‌اند، می‌توان کارکردهای زبان نمادین در قرآن را در سه حوزه تقسیم‌بندی نمود:

الف) زبان نمادین در معارف قرآن (آیات مربوط به شناخت و معرفی مبدأ و معاد و انسان و برخی مسائل دیگر) مانند آیه مخاطبه خداوند با آسمان و زمین، آیه میثاق، آیه امانت و امثالهم.

ب) زبان نمادین در قصص قرآن مانند داستان آفرینش حضرت آدم(ع).

ج) زبان نمادین در معانی باطنی قرآن مانند آب گوارا به عنوان نماد امام معصوم(ع) (نصیری، ۱۳۷۹ش، ص ۳۲).

به استناد روایت نبوی (ص)، «ما من آیه فی القرآن الا و فیها ظهراً و بطناً» (مجلسی، بی تا، ج ۹۲، ص ۹۷)؛ همچنین سخن امام علی(ع) درباره قرآن که می‌فرمایند: «ظاهرة انیق و باطنه عمیق» (خطبه ۷۵ نهج البلاغه)، زبان نمادین علاوه بر ظاهر، در باطن قرآن نیز نقش آفرینی کرده است. از موارد ارتباط ظاهر با باطن، نمادین بودن ظاهر است، به این معنا که لفظ برای رسیدن به باطن معنایی، نقش نماد را ایفا می‌کند. البته نماد در باطن قرآن با سایر نمادها از این نظر متفاوت است که در آن در عین اینکه نماد به معنای ماورایی خود اشاره دارد، خود در سطح ظاهر، بر لایه و بستری از معنا دلالت دارد و بسان رنگ سبز در یک پرچم نیست که با صرف نظر از معنای ورایی آن که عمران و آبادانی کشور است، بر معنایی دیگر دلالت نکند. از این روست که علامه طباطبایی تمثیل را برای بیانات لفظی قرآن جهت اشاره به حقایق

ماورایی دانسته و دو وجود برای قرآن قائل است. یکی وجودی ماورایی و لاهوتی که در لوح محفوظ تحقق دارد و دیگر وجودی لفظی و ناسوتی که در اختیار ما است. ایشان می‌نویسند: «از آنجا که معارف قرآن از مرتبه‌ای بس بالا فرود آمده و در قالب الفاظ برای زمینیان انعکاس یافته، به ناگزیر، بیانات لفظی آن به صورت امثال، به آن حقایق ماورایی اشاره دارد، چنان که در تمام فرهنگ‌ها متداول است که معارف ژرف و بلند را در قالب امثال فرود آورده، برای مردم قابل فهم می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۱).

از این گفتار استفاده می‌شود که ایشان افزون بر قالب لفظی قرآن بر این باورند که این الفاظ نقش مثل و آن معارف نقش ممثل را دارند. علامه کاربرد مثل در قرآن را انتقال مقاصد بلند فرامادی قرآن به محصورشدگان در دایره ماده و محسوسات، به جهت میسر شدن فهم معارف می‌دانند. این ایده در اندیشه‌های حکیم ملاصدرای شیرازی نیز دیده می‌شود. وی هدف تمثیل را وضوح و آشکارسازی حقایق هستی و قابل درک کردن آن حقایق برای عقل‌های ناتوان، و هدف از مثل‌های قرآنی و روایی را آگاه ساختن نفوس بیگانه از درک احوال جهان آخرت دانسته و به آیه ۴۳ سوره عنکبوت «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» استناد کرده است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۲۱۴).

وی در اثبات مدّعی خویش، به کلام فصیحای عرب و غیرعرب و نیز به کتب آسمانی همچون انجیل استشهاد کرده و در بحث مبسوط عصمت انبیاء، داستان حضرت داوود (ع) و صحبت فرشتگان نزد ایشان را تمثیل معرفی نموده و معتقد است جعل و کذب بر این داستان وارد نخواهد شد زیرا تمثیل از مقوله اخبار نیست تا مستلزم کذب گردد: «و تقریر الملکین تمثیل و تصویری للقصة لا اخباراً بمضمون الکلام لیلزم الکذب»، تقریر دو فرشته تمثیل و از باب به تصویر کشیدن قصه است، نه گزارش دادن به مضمون گفتار تا مستلزم دروغ باشد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۱۲۰).

۳- بررسی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر آیه خطاب با آسمان و زمین (فصلت: ۱۱)

مفسران در تفسیر این آیه دو دیدگاه ارائه داده‌اند:

۳-۱- خطاب حقیقی

برخی از مفسران، آیه را بر معنای حقیقی حمل کرده و معتقدند دستور خداوند به

آسمان و زمین و پاسخ آنها در ظرف واقع انجام گرفته است. باین حال، درباره چگونگی این خطاب مباحثی وجود دارد؛ ایشان در این باره به دو موضوع اشاره دارند، یکی شعور آسمان و زمین که مفسران برای تعمیم شعور به تمام هستی از مبانی فلسفی و عرفانی و دلایل نقلی، به ویژه آیات قرآن استفاده کرده‌اند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۴۰۲ / امین اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۱، ص ۳۱۶ / ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۸۹ / طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۱، ص ۴۱۷ / رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۸)؛ و دیگر اینکه به نطق آمدن آنها به اذن الهی است، بدین معنی که مثل انسان، به اراده خود قادر به سخن گفتن در زمان دلخواه نیستند و برای اثبات ادعای خود به آیه «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت: ۲۱) استناد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۶ / کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۸، ص ۱۷۱).

۳-۲ خطاب تمثیلی

عموم مفسران فریقین مقصود از خطاب الهی با آسمان و زمین را در این آیه از باب تمثیل دانسته‌اند، به این معنا که خداوند به وسیله زبان نمادین، مطاع و مسخر الهی بودن نظام خلقت را برای مردم روشن می‌سازد. از تفاسیر شیعی که تنها به نقل دو دیدگاه پرداخته و خود از اظهار نظر درباره آن خودداری کرده‌اند می‌توان به تفسیر اثنی عشری (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۱، ص ۳۵۳)، جامع التفاسیر (بروجردی، ۱۳۴۱ش، ج ۶، ص ۱۵۸)، حجة التفاسیر (بلاغی، ۱۳۴۵ش، ج ۶، ص ۷۹)، کشف الحقایق (علوی حسینی موسوی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۱۹۵) و احسن الحدیث (قریشی، ۱۳۶۶ش، ج ۹، ص ۴۰۴) اشاره نمود. این در حالی است که شیخ طوسی در تفسیر تبیان (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۱۰۹) خطاب آیه را حمل بر تمثیل و زبان نمادین کرده است. مفسر دیگر، طبرسی است که مدافعانه گفتار ابن عباس را چنین نقل کرده: «آمدن آسمان با خورشید و ماه و ستارگان و آمدن زمین با نهرها و درخت‌ها و میوه‌ها به معنای اطاعت تکوینی است، یعنی این موجودات با زبان حال گفتند: ما با تمام وجود، تسلیم حقیق و هر آنچه در اختیار داریم در پای اطاعت نثار می‌کنیم.» و آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) را به عنوان شاهی بر این مدعا آورده است (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۵، ص ۶).

شریف لاهیجی نیز بر آن است که در اینجا، سؤال و جواب به حرف و صوت واقع نشده، بلکه مراد این است که خلقت آسمان و زمین و تدبیر در امور سماوی و ارضی از قدرت کامله ربّانی بدون مشقّتی و کلفتی و بدون مانعی و عذری به حیّز ظهور رسیده است (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۶). همچنین، در تفسیر منهج الصادقین بیان شده که این سؤال و جواب بر سبیل حقیقت نیست و از قسم مجاز تمثیل است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۸، ص ۱۷۵).

در همین معنا، در تفسیر نمونه آمده است که جمله «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا»: خداوند به آسمان و زمین فرمود به شکل خود درآید از روی اطاعت یا اکراه؛ به این معنی نیست که واقعاً سخنی با لفظ گفته شده باشد، بلکه گفته خداوند همان فرمان تکوینی و اراده او بر امر آفرینش است و تعبیر به «طَوْعاً أَوْ كَرْهًا» اشاره به این است که اراده قطعی خداوند به شکل گرفتن آسمانها و زمین تعلق یافته بود و در هر صورت می‌بایست آن مواد به چنین صورت مطلوبی درآیند، بخواهند یا نخواهند؛ و جمله «ائْتِيَا طَائِعِينَ» ما از روی اطاعت شکل نهایی به خود گرفتیم؛ اشاره به این است که مواد تشکیل دهنده آسمان و زمین از نظر تکوین و آفرینش کاملاً تسلیم اراده و فرمان خدا بود، آشکال لازم را به خود پذیرفت و هیچ گونه مقاومتی در برابر این فرمان الهی از خود نشان نداد. به هر حال روشن است که آن «امر» و این «امثال» جنبه تکلیفی و تشریعی نداشته، بلکه صرفاً از نظر تکوین صورت گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۲۲۹).

عموم مفسران اهل سنت نیز آیه را حمل بر تمثیل یا همان زبان نمادین نموده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶ / قشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۲ / قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۲۸). در این بین، تنها گفتار بیضاوی، که اطاعت آسمان و زمین را به عنوان تمثیل از فرمان‌برداری هستی یاد کرده، نظیر گفتار برخی از مفسران شیعه است که این گفتگو را نشانگر تسخیر هستی و بسان گفتگوی مولا با عبد خود و دو مأموری که از سوی امر مطاعی دستوری به آنها داده شود مطیع و فرمان‌بردار هستند، دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۴۵۲ / فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۱۱ / طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۲۲، ص ۲۱)؛ ضمن اینکه بیضاوی بسان مفسران شیعه، آیه «کن فیکون» را شاهدی بر تمثیل بودن آیه مورد بحث ذکر کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۶۸).

دیدگاه طبری نیز که آورده: «فَقَالَ اللَّهُ لِلْأَرْضِ جِئَا بِمَا خَلَقْتُ فِيكُمَا أَمَا أَنْتِ يَا سَمَاءُ فَاطْلَعِي مَا خَلَقْتُ فِيكِ مِنَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجْمِ وَأَمَا أَنْتِ يَا أَرْضُ فَأَخْرِجِي مَا خَلَقْتُ فِيكِ مِنَ الْأَشْجَارِ وَالثَّمَرِ وَالنَّبَاتِ...» شبیه دیدگاه طبرسی است که از زبان ابن عباس نقل نموده و این همان تفسیر منطبق بر زبان نمادین است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۹۲). همچنین زمخشری که از نظریه پردازان در حوزه بلاغت و بدیع در تفسیر قرآن است، آیه را حمل بر زبان نمادین کرده و می‌نویسد: «و معنی امر السماء و الارض بالاتیان و امتثالهما آتیه اراد تکوینهما فلم یمتنعا علیه و وجدنا کما ارادهما و کانتا فی ذلک کالمأمور المطیع اذا و رد علیه فعل الامر المطاع و هو من المجاز الذي یسمی التمثیل.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۹).

۴- بررسی دیدگاه موافقان خطاب حقیقی

یکی از قواعد و اصول تفسیر قرآن رجوع به ظاهر آیه است مگر اینکه دلیل و قرینه‌ای، بیانگر آن باشد که نمی‌توان از ظاهر، مقصود و مفهوم حقیقی را استخراج کرد، که در این صورت باید از ظاهر عدول نمود؛ اما صرف استبعاد معنا و مفاد ظاهر آیه دلیل بر مجاز گرفتن و تمثیلی دانستن آن نیست (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۸)؛ بنابراین، طرفداران خطاب تمثیل و زبان نمادین، در حقیقت بدون ارائه دلیل، خطاب خدا با جمادات را بعید دانسته‌اند. در حالی که خداوند متعال قدرت نطق بخشیدن به هر چیزی را دارد؛ همان خدایی که سنگ‌ریزه را در کف دست مبارک رسول الله به نطق وامی‌دارد و سوسمار را به شهادت به وحدانیت او و رسالت رسول و هدهد را با سلیمان و شجر را با موسی به زبان می‌آورد (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۱، ص ۴۲۵)، همان خدا نیز آسمان و زمین را به تکلم درآورده است؛ بنابراین این قدرت خدا بوده که آنها را به تکلم آورده و توانایی خطاب با خداوند را پیدا کرده‌اند و این درست شبیه همان شهادت اعضای مجرم در روز قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۹ / رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۵۶).

البته در تفسیر «أَنْطَقْنَا اللَّهُ» و «كُلَّ شَيْءٍ» و جوهی دیگری نیز ذکر شده است. به عنوان مثال گفته‌اند: مراد از «نطق» در جمله «أَنْطَقْنَا اللَّهُ» همان معنای حقیقی کلمه است، ولی در جمله «أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» به معنای دلالت مجاز است؛ یعنی نطق به زبان حال نه قال (خطیب، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۳۰۵ / کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۱۷۷ / قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۳۱). اما حمل

آیه بر معنای مجازی زمانی صحیح است که حیات و نطق منحصر در انسان، حیوان، فرشته و جن باشد و بقیه موجودات فاقد آن به شمار آیند، لذا صرف درک ما از حیات و نطق برای این چهار گروه نمی تواند نافی حیات و شعور و نطق برای بقیه موجودات باشد. آنچه از آیات قرآن برداشت می گردد عمومیت علم و حیات برای موجودات و دارا بودن سهمی از آن است. آیاتی مانند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَقْضُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسرا: ۴۴) که جمله «وَ لَكِنْ لَا تَقْضُونَ تَسْبِيحَهُمْ» اشاره دارد به اینکه تسبیح آنها را نمی فهمید؛ اثبات تسبیح ناشی از علم و شعور و به زبان قال است، زیرا اگر منظور زبان حال و صرفاً دلالت آنها بر وجود خالق بود، نیازی به این جمله که شما تسبیح آنها را نمی فهمید، نمی بود. همچنین آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (زلزله: ۵) دال بر شهادت دادن زمین و سخن گفتن با خدا، در مورد اعمال خوب و بد انسان است. پس زمانی که خداوند می تواند قدرت سخن گفتن را به زمین در قیامت بدهد مسلماً می تواند قدرت سخن گفتن به آسمان و زمین قبل از قیامت را نیز عطا نماید.

همچنین باید گفت استناد به مفهوم ظاهری آیه مورد بحث، با آیاتی دیگر از قرآن که تأکید بر سرایت علم و شعور در نظام خلقت دارد تأیید می گردد، آیاتی همچون «يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرِ» (سبا: ۱۰) که کوه ها و پرندگان مورد خطاب واقع شده اند، و «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» (اعراف: ۱۴۳) که تجلّی خداوند بر کوه را بیان می دارد، و «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السُّنَنُ» و «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السُّنَنُ» (نور: ۲۴)، و نیز آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» (احزاب: ۷۲). لذا اگر خداوند قادر باشد بر کوه تجلی کند و زبان و دست و پا را به نطق آورد، مسلماً قدرت حیات بخشیدن و فهم دادن به کوه ها، پرندگان، آسمان و زمین و مورد خطاب قرار دادن آنها را نیز خواهد داشت؛ و این گونه است که با حصول معرفت نسبت به خدا، تکلیف الهی متوجه آنها می شود.

افزون بر این، آیه خطاب در سیاق خود شواهدی بر شعور آسمان و زمین ارائه کرده است که نگاهی به آنها خواهیم داشت.

۱- خطاب «اٰثْنِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا» خطاب تکوینی به آسمان و زمین است که به عرصه هستی در آئید چه بخواهید و انقیاد نمایید و چه کراهت داشته باشید، به هر حال به عرصه هستی

باید درآید. از این جمله استفاده می‌شود که کرات آسمان و هم‌چنین زمین، واجد شعور بوده و دارای نیروی اطاعت و کراهت می‌باشند که آیه دو صفت را برای آنها قید فرموده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۴۰۳). جمله «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» حکایت از پاسخ دودسته (کرات و کره زمین) به مقام وجودی و امکانی خود دارد که وجود و هستی را با کمال طاعت و انقیاد می‌پذیرند و قدم به عرصه هستی می‌گذارند (همان). این سیاق حکایت از شعور و درک آنها می‌نماید.

۲- واژه «طائعين» در «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» جمع برای ذوی العقول است. فخررازی می‌گوید اگر امکان گواهی اعضای بدن انسان بر اعمال او وجود دارد پس چه اشکال دارد که خداوند با اعطاء شعور به آسمان و زمین در آغاز خلقت آنها را مورد خطاب قرار داده باشد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۸). در تفسیر اطیب نیز آمده: «ما مکرر گفته‌ایم که نصوص قرآن و اخبار متظافره دلالت دارد که تمام موجودات از جمادات و نباتات و حیوانات شعور و ادراک دارند و معرفت و ذکر و عبادت دارند، هر کدام در حد خود.» (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۱، ص ۴۱۶).

مرحوم علامه طباطبایی در همین موضوع، ذیل آیه ۲۱ سوره فصلت می‌فرماید: «در فلسفه در مباحث علم این معنا محقق شده که اولاً علم عبارت است از حضور چیزی برای چیز دیگر و ثانیاً علم با وجود مجرد مساوی است، چون مجرد چیزی است که آنچه از کمال که برای او فعلیت یافته، نزدش حاضر باشد و دیگر چیزی برای او بالقوه و فعلیت نیافته نباشد و عین این تعریف در مورد علم نیز صادق است، پس هر وجود مجردی که ممکن باشد وجود پیدا کند، برای سایر مجردات حاضر است و نیز سایر مجردات هم برای او حاضرند و خلاصه آنچه برای یک مجرد ممکن به امکان عام باشد، برای مجرد مفروض ما بالضروره هست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۸۱).

استاد مدرّسی، نویسنده تفسیر من هدی القرآن، می‌نویسد: «باب تأویل نزد این مفسران گشاده است، درحالی که اقرب این است که باید آیاتی را که نشانگر احساس و شعور موجودات هستی است بر ظاهر یا صریح آن حمل کنیم؛ زیرا آنچه ما را وادار به تأویل این گونه آیات کرده صرفاً استبعاد وجود شعور در هستی است... ده‌ها آیه در قرآن و چندین

برابر آن، روایات نقل شده از معصومان (ع) ظهور، بلکه صراحت در این دارند که در جمادات بسان سایر موجودات و به میزان شعور آنها فهم و شعور وجود دارد و در روز قیامت، آن هنگام که خداوند آنها را به نطق وامی دارد، ظهور خواهد کرد، آیا سزاوار است که صرفاً به این دلیل که ما از معرفت کیفیت این شعور عاجزیم همه آیات و روایات را بر دیوار بنزیم؟ این از جهل است که ما چون احاطه علمی به تفصیل و جزئیات معرفت نداریم آن را انکار کنیم. در مقابل، لازمه عقل این است که به آن ایمان آوریم و با روح تسلیم و پذیرش از جزئیات آن بحث کنیم.» (مدرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۱۸۳).

و اما از میان مفسران عامه، قرطبی این آیه را بر استنطاق الهی رهنمون می سازد و می گوید: «وَقَالَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ بَلْ خَلَقَ اللَّهُ فِيهِمَا الْكَلَامَ فَتَكَلَّمْنَا كَمَا أَرَادَ تَعَالَى» (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۲۲۴).

لازم به ذکر است که در بحث خطاب حقیقی، از آنجایی که ارتباط لاینفکی باشعور و ادراک موجودات دارد، هر نوع آیه و روایتی که اثبات کننده معرفت، شعور و ادراک در نظام هستی باشد، می تواند به نوعی اثبات کننده خطاب حقیقی نیز به حساب آید. یکی از این مباحث تسبیح موجودات است. معرفت و شعور و ادراک نظام هستی در تسبیح علاوه بر آیات قرآن کریم به صورت گسترده در لسان روایات مطرح شده که از این روایات می توان خطاب حقیقی را استنتاج نمود. برای نمونه به چند مورد اشاره می گردد:

الف) ابو حمزه ثمالی از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که: «قال لي محمد بن علي بن حسين (ع) و سمع عصفير يصحن فقال (ع) تدري يا ابا حمزه ما يقلن؟ قلت لا قال (ع): تسبحن ربی عز وجل و یطلبن قوت یومهن؛ حضرت امام محمد باقر علیه السلام صدای گنجشک ها را شنیدند و به من فرمودند: ای ابا حمزه می دانی این گنجشک ها چه می گویند؟! گفتم: نه. فرمودند: تسبیح خدای بزرگ را می کنند و روزی امروز خود را طلب می نمایند.» (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۳).

این روایت به خوبی از یک حقیقت بزرگ یعنی احاطه این موجودات بر نیاز و فقر خویش و همچنین معرفت نسبت به رافع این فقر و نیاز، پرده برمی دارد و معرفت، هوش، شعور و ادراک این دسته از موجودات عالم را به روشنی به نمایش می گذارد.

ب) علی ابن ابراهیم قمی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «عن اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله (ع) ما من طیر یصاد فی بر ولا فی البحر ولا یصاد شیء من الوحوش إلا بتضییعه التسبیح»؛ اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: هیچ پرنده‌ای در خشکی و یا در دریا و هیچ جاندار وحشی شکار نمی‌شود مگر اینکه از تسبیح خدا غافل شده باشد (قمی، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۱۰۷).

این روایت نیز علاوه بر بیان حقیقی و کلامی بودن تسبیح حیوانات، تسبیح مبتنی بر ادراک و معرفت و شعور آنها را اثبات می‌نماید، چرا که اگر تسبیح‌شان تمثیلی و یا به زبان تکوین بود یعنی صرف وجودشان تسبیح بود، صید شدن‌شان در اثر ترک تسبیح معنی نداشت.

ج) سیوطی نیز از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که مرگ و اجل تمامی حیوانات و غیر حیوانات زمانی فرامی‌رسد که تسبیح آنها به پایان رسیده باشد: «آجال البهائم کلها وحشاش الارض والنمل والبراغیث والجراد والخیل والبغال والدواب کلها غیر ذلک آجالها فی التسبیح فاذا انتقض تسبیحها قبض الله ارواحها و لیس الی ملک الملوک منها شیء» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۸۴).

۵- بررسی دیدگاه موافقان خطاب تمثیلی

در مقابل خطاب حقیقی، تعدادی از مفسران فریقین خطاب را از باب تمثیل و به معنای مسخر بودن نظام خلقت در برابر خداوند تفسیر کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶، ص ۴۸۰ / شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۶۹ / آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶ / شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۷ / طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۶ / طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۹، ص ۱۱۱). استدلال این مفسران به این صورت است که ظاهر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) بر اراده خداوند جهت آفرینش هر چیزی با خطاب به صورت «کُنْ» و مفاد نهایی آن اشاره به آفرینش دفعی بدون نیاز به واسطه و وسایل دارد.

لازمه تمسک به ظاهر آیه، نیازمند بودن آفرینش هر چیزی به فرمان «کُنْ» و لازمه دریافت نتیجه نهایی هر فرمان خداوند متعال، عدم نیاز به واسطه‌هایی همچون دستور گفتاری است؛ و همین نکته این مفسران را بر آن داشته تا آیه را حمل بر زبان نمادین و تمثیل نمایند،

به این معنا که خداوند متعال، خود را در سرعت و حتمیت آفرینشش، به شخص قدرتمندی مثال زده که به محض صدور فرمانش، آن امر تحقق پیدا می کند. بنابراین، منظور از خطاب با در نظر گرفتن «کن فیکون» به تصویر کشیدن تأثیرپذیری آسمان و زمین از قدرت خداوند و اظهار قدرت او و وجوب واقع شدن مقصود الهی است. در حقیقت، به آسمان و زمین تمثیل آورده شده که چگونه مطاع فرمان الهی اند و بدان گردن می نهند، چنان که در «کن فیکون» چنین است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۷۳).

اما درباره تمسک به ظاهر آیه و خطاب حقیقی دانستن آن و اینکه خداوند حقیقتاً آسمان و زمین را خطاب قرار داده این سؤال مطرح است که آیا آسمان و زمین در موقع خطاب موجود بوده اند یا خیر؟ اگر موجود نبوده اند این مستلزم خطاب به معدوم است که از محالات عقلی است و معقول نیست خدای حکیم، معدوم را مخاطب سازد. از وجود فاء تفریع در آیه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ» که دلالت بر تعقیب دارد به دست می آید که آفرینش آسمان ها پس از خطاب بوده است. پس هنگام خطاب به آسمان و زمین، آنها موجود نبوده اند و در این صورت اشکال خطاب به معدوم و فاقد شعور بودن آن معدوم، مطرح است. فخر رازی می گوید: «اگر بپذیریم که آسمان و زمین هنگام خطاب، معدوم بوده اند، پس نمی توان برای آنها فهم و شعور قائل شد، زیرا عقل و شعور فرع بر وجود است.» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۴۸).

و اگر آسمان با موجود بودن (که ظاهر «فَقَالَ لَهَا» دلالت بر آن دارد) مورد خطاب قرار گرفته باشد، این، تحصیل حاصل و خلاف حکمت خواهد بود؛ یعنی اگر شیء وجود داشته که توانسته مورد خطاب خداوند قرار بگیرد فرمان و اراده خدا به خلقت آن، تحصیل حاصل و از مصادیق افعال عبث و خلاف حکمت الهی خواهد بود؛ اما تفسیر آیه به صورت نمادین و با زبان تمثیل، این محالات را به دنبال نخواهد داشت.

نتیجه

اساس اختلاف مفسران در تفسیر آیه خطاب (فصلت: ۱۱) مبنی بر حقیقی یا نمادین بودن آن، ریشه در تعمیم شعور به جمادات دارد. عدم اعتقاد به شعور جمادات تفسیر این آیه را به سمت پذیرش زبان نمادین پیش می برد و دو بحث «خلاف حکمت بودن خطاب با حاصل»

و «محال بودن آن با معدوم» را منتفی می‌نماید. به نظر می‌رسد اینکه اکثر مفسران زبان نمادین را در این آیه برگزیده‌اند به همین دلیل بوده است؛ اما نکته‌ای که این مفسران از آن غفلت کرده‌اند آن است که اصل در تفسیر، ظاهر آیه است و گام برداشتن بر اساس ظاهر، منطقی‌تر به نظر می‌رسد و حمل آن بر معنایی مجازی نیاز به معیارهایی همچون قرینه صارفه و عدم امکان حمل بر معنای حقیقی دارد و به صرف استبعاد، نمی‌توان به تمثیل و مجاز، آیه را تفسیر کرد؛ و این مطلبی است که اکثر این مفسران، خود، در آیات شبیه به این آیه، مانند شهادت اعضاء و جوارح و سخن گفتن زمین در قیامت به آن اشاره کرده و بر اساس آن، خطاب را حقیقی گرفته‌اند؛ اما لازمه پذیرش شعور در جمادات و تفسیر بر اساس ظاهر آیه، بررسی و پاسخ‌گویی به ابهامات آیه را به همراه دارد. اینجاست که مفسران قائل به خطاب حقیقی، در صدد پاسخ‌گویی برآمده و نظراتی را بیان داشته‌اند؛ در این میان، علامه طباطبایی در المیزان ضمن وجود اشتراکاتی با مفسران به گونه‌ای متفاوت به تفسیر آیه پرداخته است. ایشان بیان می‌دارند که آیه در مقام تکوین بوده و امر تکوینی موقع خلقت موجودات را بیان می‌دارد و فرمان خدا و پاسخ زمین و آسمان صفت ایجاد و تکوین را ممثل می‌کند تا فهم مردم ساده آن را درک کند. از طرفی از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود که خداوند متعال علم و شعور را برای تمامی موجودات قائل است، چیزی که هست سخن گفتن خدا با هر چیزی به حسب حال آن چیز و مناسب با آن است، بنابراین آیه مورد بحث یکی از مواردی است که خدا با موجودات سخن گفته است. همچنین ایشان بیان می‌دارند، استنباط قرآنی علاوه بر پذیرش سرایت علم در تمام موجودات هستی، مخاطب ساختن هر موجودی به حسب مرتبه وجودی اوست. بر این اساس، آیه دارای دو مرتبه و دو سطح است. سطح فهم ساده عرفی و سطح فهم حقیقت معنای آیه. به استناد سطح نخست، آیه تمثیل و از مصادیق زبان نمادین است و به استناد سطح دوم، بر معنای حقیقی که سرایت علم و شعور در تمام موجودات است، دلالت دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ **بحر المحیط فی تفسیر**؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ **التحریر و التنویر**؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۴. امین اصفهانی، سیده نصرت؛ **مخزن العرفان**؛ تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
۵. بروجردی، ابراهیم؛ **تفسیر جامع**؛ چاپ سوم، تهران: صدر، ۱۳۴۱ش.
۶. بغدادی علاء الدین، علی بن محمد؛ **لباب التأویل فی معانی التنزیل**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷. بلاغی، سید عبدالحجت؛ **حجة التفاسیر**؛ قم: حکمت، ۱۳۴۵ش.
۸. بیضاوی، ناصرالدین ابوسعید؛ **تفسیر قرآن**؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۸ق.
۹. ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد؛ **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دار احیاء التذات العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۰. جرجانی، حسین ابن حسن؛ **جلاء الاذهان و جلاء الاحزان**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۱. جرجانی، عبد القاهر؛ **اسرار البلاغه**؛ محقق: محمود محمد شاکر؛ جده: دار المدنی، ۱۴۱۲ق.
۱۲. جعفری، یعقوب؛ **تفسیر کوثر**؛ تهران: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ **تسنیم**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۳ش.
۱۴. جوزی، ابن قیم؛ **الامثال فی القرآن الکریم**؛ تحقیق: سعید محمد نمر الخطیب، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد؛ **تبیین القرآن**؛ بیروت: دار العلوم، ۱۴۲۳ق.
۱۶. حسینی همدانی، محمد؛ **انوار درخشان در تفسیر قرآن**؛ تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. خطیب، عبد الکریم؛ **تفسیر قرآنی للقرآن**؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۱۸. رادفر، ابوالقاسم؛ **فرهنگ بلاغی - ادبی**؛ تهران: انتشارات تهران، ۱۳۶۸ش.
۱۹. رازی، فخرالدین؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. زحیلی، وهبه بن مصطفی؛ **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج**؛ بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۲. زمخشری، محمد؛ **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**؛ چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله؛ **الجدید فی تفسیر القرآن الکریم**؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین؛ **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۵. شاه عبد العظیمی، حسین؛ **تفسیر اثنی عشری**؛ تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.

۲۶. شبر، سید عبدالله؛ **تفسیر القرآن الکریم (شبر)**؛ چاپ اول، بیروت: دار البلاغه للطباعه و النشر، ۱۴۱۲ق.
۲۷. شبر، سید عبدالله؛ **جوهر الثمین**؛ کویت: مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ق.
۲۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**؛ تهران: نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۲۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ **الاسفار الاربعه**؛ بی‌جا: مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۳۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ **جوامع الجامع**؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۷ش.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۳۴. طبری، محمد بن جریر؛ **جامع البیان**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیان**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۳۶. طیب، سید عبدالحسین؛ **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۷. علوی حسینی موسوی، محمد کریم؛ **کشف الحقایق**؛ چاپ سوم، تهران: حاج عبدالمجید صادق نوبری، ۱۳۶۹ش.
۳۸. فراست‌خواه، مقصود؛ **زبان دین**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن؛ **الاصفی فی تفسیر القرآن**؛ قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۱۸ق.
۴۰. قاسمی، محمد جمال الدین؛ **محاسن التأویل**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۴۱. قرطبی، ابو عبدالله محمد انصاری؛ **الجامع لاحکام القرآن**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۴ش.
۴۲. قریشی، علی اکبر؛ **احسن الحدیث**؛ تهران: نشر بنیاد بعثت، ۱۳۶۶ش.
۴۳. قشیری، عبد الکریم بن هوزان؛ **لطائف الاشارات**؛ مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب، بی‌تا.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم؛ **تفسیر قمی**؛ چاپ چهارم، قم: دار الکتاب، ۱۳۷۵ش.
۴۵. قیم، عبد النبی؛ **فرهنگ معاصر عربی - فارسی**؛ تهران: نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۸۵ش.
۴۶. کاشانی، مولی فتح الله؛ **زبدہ التفاسیر**؛ قم: نشر بنیاد معارف، ۱۴۲۳ق.
۴۷. کاشانی، مولی فتح الله؛ **منهج الصادقین**؛ تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۴۸. لويس معلوف؛ **منجد فی اللغة**؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۰۸م.
۴۹. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۰. محمد رضایی، محمد؛ **«علامه طباطبائی و زبن نمادین و انشایی در قرآن»**؛ پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، ۱۳۹۳ش.
۵۱. مدرسی، سید محمد تقی؛ **من هدی القرآن**؛ تهران: دارالهدی، ۱۴۰۶ق.
۵۲. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۵۳. معرفت، محمد هادی؛ **التفسیر و المفسرون**؛ مشهد: دانشگاه رضوی، ۱۴۱۸ق.
۵۴. مغنیه، محمد جواد؛ **الکاشف**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.

۵۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۵۶. نصیری، علی؛ «قرآن و زبان نمادین»؛ نشریه معرفت، شماره ۳۵، ۱۳۷۹ ش.

Bibliography

The Holy Quran:

The Holy Quran: Original Arabic version.

Other Literature:

'Alavi Hoseyni Musavi, Muhammad Karim, *Kashf al- Haqaayeq*, 3rd imp., Tehran: Hajj 'Abd al-Hamid Sadeq Nowbari, 1369 Sh.

Abu Hayyaan al-Andalusi, Muhammad b. Yusuf, *Bahr al- Muhit fi Tafsir*, Beirut: Dar al- Fekr, 1420 A. H.

Al- Aalousi, Mahmoud, *Rouh al- Ma'aani fi Tafsir al- Quran al- 'Azim*, Beirut: Dar al- Kotob al- 'Ilmiyyah, 1415 A.H.

Al- Bayzaawi, Naaser al- Din Abu Sa'id, *Tafsir al- Quran*, Beirut: Mu'assisah al- A'lami, 1418 A. H.

Al- Husayni al- Shirazi, Sayyid Muhammad, *Tabyin al- Quran*, Beirut: Dar al- 'Ulum, 1423 A. H.

Al- Jawzi, Ibn Qayyim, *al- Amthaal fi al- Quran al- Karim*, ed. by Sa'id Muhammad Nimir al-Khatib, Beirut: Dar al- Ma'rifah, n. d.

Al- Jurjaani, 'Abd al- Qaader, *Asraar al- Balaaghah*, ed. by Mahmoud Muhammad Shaakir, Jeddah: Dar al- Madani, 1412 A. H.

Al- Jurjaani, Husayn b. Hasan, *Jalaa' al- Azhaan wa Jalaa' al- Ahzaan*, Tehran: Mo'assessah ye Chaap va Enteshaaraat e Danesshgaah e Tehran, 1377 Sh.

Al- Ma'refat, Muhammad Hadi, *al- Tafsir wa al- Mufasssirun*, Mashhad: Razavi University, 1418 A. H.

Al- Majlesi, Muhammad Baqir, *Bihar al- Anwar*, Beirut: Dar Ihya al- Toraath al- 'Arabi, n. d.

Al- Modarresi, Sayyid Muhammad Taqi, *Min Huda al- Quran*, Tehran: Dar al- Hoda, 1406 A. H.

Al- Qasemi, Muhammad Jamal al- Din, *Maqased al- Ta'wil*, Beirut: Dar al- Kotob al- 'Ilmiyyah, 1418 A. H.

Al- Qortobi, Abu 'Abd Allah Muhammad al- Ansari, *al- Jaami' li Ahkaam al- Quran*, Beirut: Dar al- Kotob al- 'Ilmiyyah, 1364 Sh.

Al- Qushayshri, 'Abd al- Karim b. Hawaazin, *Lata'if al- Ishaaraat*, Cairo: al- Hay'ah al- 'Ammah li al- Kitan, n. d.

Al- Raghbi al- Isfahani, Husayn b. Muhammad, *al- Mufradaat fi Gharib al- Quran*, Beirut: Dar al- 'Ilm, 1412 A. H.

Al- Sabzewari al- Najafi, Muhammad b. Habib Allah, *al- Jadid fi Tafsir al- Quran al- Karim*, Beirut: Dar al- Ta'aaruf, 1406 A. H.

Al- Suyuti, Jalal al- Din, *al- Durr al- Manthur fi Tafsir al- Ma'thur*, Qom: Kitab Khaaneh Ayatollah Mar'ashi Najafi, 1404 A. H.

Al- Tabarasi, Fazl b. Hasan, *Jawaami' al- Jaami'*, Mashhad: Aastaan Quds Razavi, 1377 Sh.

Al- Tabarasi, Fazl b. Hasan, *Majma' al- Bayaan fi Tafsir al- Quran*, Tehran: Entesharat Farahani, 1360 Sh.

- Al- Tabari, Muhammad b. Jarir, *Jaami` al- Bayaan*, Beirut: Dar Ihya al- Torath al- `Arabi, 1409 A. H.
- Al- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn, *al- Mizan fi Tafsir al- Quran*, 5th imp., Qom: Jaame`eh Modarresin, 1417 A. H.
- Al- Tayyib, Sayyid `Abd al- Husayn, *Atyab al- Bayaan fi Tafsir al- Quran*, 2nd imp., Tehran: Entesharat Islam, 1378 Sh.
- Al- Tha'aalebi, `Abd al- Rahmaan b. Muhammad, *Jawaahir al- Hisaan fi Tafsir al- Quran*, Beirut: Dar Ihya al- Toraath al- `Arabi, 1418 A. H.
- Al- Zamakshari, Muhammad, *al- Kashshaaf `an Haqaayiq Ghawaamiz al- Tanzil*, 3<sup>rd</sup> imp., Beirut: Dar al- Kitab al- `Arabi, 1407 A. H.
- Al- Zuhayli, Wahabah b. Mustafa, *al- Tafsir al- Munir fi al- `Aqidah wa al- Shari`ah wa al- Manhaj*, Beirut: Dar al- Fikr al- Mo'aaser, 1418 A. H.
- Amin Isfahaani, Sayyede Nusrat, *Makhzan al- `Irfaan*, Tehran: Nehzat e Zanaan e Mosalmaan, 1361 Sh.
- Baghdadi `Alaa al- Din, `Ali b. Muhammad, *Lubaab al- Ta'wil fi Ma'aani al- Tanzil*, Beirut: Dar al- Kotob al- `Ilmiyyah, 1415 A. H.
- Balaghi, Sayyid `Abd al- Hujjat, *Hujjat al- Tafaasir*, Qom: Enteshaaraat e Hekmat, 1345 Sh.
- Boroujerdi, Ibrahim, *Tafsir Jaame`*, 3rd imp., Tehran: Enteshaaraat e Sadr, 1341 Sh.
- Farasatkah, Maqsoud, *Zabaan e Din*, Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi, 1376 Sh.
- Feyz Kashani, Mulla Muhsin, *al- Asfa fi Tafsir al- Quran*, Qom: Markaz Entesharat Tablighat Islami, 1418 AH.
- Husayni Hamedani, Muhammad, *Anvaar e Derakhshaan dar Tafsir e Quran*, Tehran: Ketab Foroushi ye Lotfi, 1404 A. H.
- Ibn `Aashur, Muhammad b. Taher, *al- Tahrir wa al- Tanwir*, n. p.: n. p., n. d.
- Ja`fari, Ya`qub, *Tafsir Kawsar*, Tehran: Entesharat e Hijrat, 1376 Sh.
- Javadi Aamoli, `Abd Allah, *Tasnim*, Qom: Enteshaaraat e Israa', 1383 Sh.
- Kashani, Mulla Fat'h Allah, *Manhaj al- Saadeqayn*, Tehran: Ketab Foroushi ye Muhammad Hasan `Elmi, 1336 Sh.
- Kashani, Mulla Fat'h Allah, *Zubdah al- Tafaasir*, Qom: Enteshaaraat e Bonyad Ma'aref, 1423 A. H.
- Khatib, `Abd al- Karim, *Tafsir Quran bel al- Quran*, n. p.: n. p., n. d.
- Makarem Shirazi, Nasser, *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al- Kotob al- Islamiyyah, 1374 Sh.
- Ma'louf, Lewis, *al- Munjid fi al- Lughah*, Beirut: Dar al- Mashreq, 1908.
- Mostafavi, Hasan, *al- Tahqiq fi Kalemat al- Quran al- Karim*, Tehran: Bongah e Tarjomeh va Nashr e Ketab, 1360 Sh.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad, *al- Kaashef*, Tehran: Dar al- Kotob al- Islamiyyah, 1424 A. H.
- Muhammad Rezaie, Muhammad, "Allama Tabataba'ie va Zabaan e Namaadin va Inshaayi dar Quran," *Pazhouhesh Naameh ye Tafsir va Zaban e Quran*, no. 4, 1393 Sh.
- Nasiri, `Ali, "Quran va Zabaan Namaadin", *Nashriyyeh ye Ma`refat*, no. 35, 1379 Sh.
- Qayyim, `Abd al- Nabi, *Farhang e Moaser `Arabi beh Faarsi*, Tehran: Nashr e Farhang e Moaser, 1385 Sh.
- Qummi, `Ali b. Ibrahim, *Tafsir e Qummi*, 4th imp., Qom: Dar al-Ketaab, 1375 Sh.
- Qurayshi, `Ali Akbar, *Ahsan al- Hadith*, Tehran: Nashr e Bonyad Be'that, 1366 Sh.

- Raadfar, Abu al- Qasem, *Farhang e Balaaghi Adabi*, Tehran: Enteshaaraat e Tehran, 1368 Sh.
- Raazi, Fakhr al- Din, *Mafaatih al- Ghayb*, Beirut: Dar Ihua al-Toraath al- `Arabi, 1420 A. H.
- Sadr al- Muta'allehin, Muhammad b. Ibraahim, *al- Asfaar al- Arba`ah*, n. p.: Mostafavi, n. d.
- Sadr al- Muta'allehin, Muhammad b. Ibraahim, *Tafsir al- Quran al- Karim*, 2nd imp., Qom: Entesharat Bidar, 1366 Sh.
- Shah`Abdol `Azimi, Husayn, *Tafsir e Ithnaa `Ashari*, Tehran: Nashr e Miqaat, 1363 Sh.
- Sharif Lahiji, Muhammad b. `Abd Allah, *Tafsir e Sharif e Lahiji*, Tehran: Nashr Daad, 1373 Sh.
- Shubbar, Sayyid `Abd Allah, *Jawhar al- Thamin*, Kuwait: Dar Maktabah al-Alfayn, 1407 A. H.
- Shubbar, Sayyid `Abd Allah, *Tafsir al- Quran al- Karim*, Beirut: Dar al-Balaaghah, 1412 A. H.

