

## معناشناسی توصیفی «سماوات» در قرآن

جعفر نکونام<sup>۱</sup>

### چکیده:

در قرآن کریم در آیات بسیاری از تعدد آسمان‌ها (سماوات) سخن رفته است. در خصوص این آیات بر اثر پیش فرض‌های متفاوت دیدگاه‌های مختلفی به هم رسیده است که در این مقاله تلاش می‌شود، یکی از پیش فرض‌ها بررسی و مدلل گردد و دیدگاه متناسب با آن تقریر شود. بررسی‌ها در این مقاله نشان می‌دهد که مراد قرآن کریم از «سماوات» همین آسمان مشهود بشر است که در آن ابر و باران، شب و روز، و ماه و خورشید و ستارگان قرار دارد.

**واژگان کلیدی:** سماوات، ارضون، زبان قرآن، فرهنگ، فصاحت و

بلاغت، نشانه‌های الهی.

### مقدمه:

«سماوات» از واژگانی است که از صدر اسلام همواره محل بحث بوده و از این رهگذر دیدگاه‌های متفاوتی به ظهور رسیده است؛ طوری که اکنون ترجیح یکی از آنها را بر دیگر دیدگاه‌ها دشوار ساخته است. در این مقاله تلاش می‌شود، ضمن طرح دیدگاه‌های گوناگون، پیش فرض‌ها و شواهد یکی از آن دیدگاه‌ها که متناسب با بستر تاریخی نزول قرآن بوده است و سیاق آیات مورد بحث آن را گواهی می‌کند، بررسی و مدلل گردد. با این غرض که زمینه مناسبی برای نقد و ارزیابی آن

---

<sup>۱</sup> - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

ایجاد شود و قرآن پژوهان با نگرش انتقادی و تنقیحی به آن، شرایط مساعدی را برای تضارب آرا فراهم آورند.

مقصود از معناشناسی در این مقاله، شناخت معنایی است که اهل زبان از یک واژه یا ترکیب در محاورات و تفهیم و تفهّم خود اراده می‌کند و به کار می‌برد. معناشناسی دو نوع است: تاریخی و توصیفی. منظور از معناشناسی تاریخی شناخت معنای اولیه و وضعی واژه و تطور معنایی آن در طول حیات لغوی اش است؛ اما مراد از معناشناسی توصیفی معنایی است که یک واژه یا ترکیب در دوره معینی دارد.

در این مقاله به لحاظ اختلافی و معارضه برانگیز بودن معناشناسی تاریخی واژه «سماوات» از پرداختن به آن خودداری می‌شود و به معناشناسی توصیفی آن که کمتر اختلافی است، بسنده می‌گردد. به این ترتیب معنای این واژه در دوره پیامبر(ص) - یعنی دوره‌ای که قرآن در آن نازل شده است - بررسی می‌شود و در این بررسی به خود آیات قرآن کریم که متقن‌ترین متون به جا مانده از آن دوره است، استشهاد می‌شود.

### بیان مسئله

در آیات قرآن ۱۹۰ مورد «السماوات» آمده است که حاکی از تعدد آسمان است و این در حالی است که بشر از دیرباز جز همین یک آسمان را مشاهده نمی‌کرده است.

اینک این سؤال پیش می‌آید که تصور تعدد آسمان(سماوات)از کجا پیدا شده و مراد از آنها چیست. آیا آموزه تعدد آسمان منشأ بشری داشته است یا منشأ وحیانی؟ و در هر صورت آیا در قرآن آسمان‌های متعدد(سماوات)در همین آسمان

معهود و مشهود بشر نشان داده شده یا این که آسمان معهود و مشهود بشر یکی از آن آسمان‌ها به شمار رفته است؟

در آیات قرآن ۱۲۰ مورد نیز واژه «سما» به کار رفته است. در خصوص آن نیز این سؤال مطرح است که آیا مراد از آن همین آسمان معهود و مشهود است؟ و آیا «سما» با «سماوات» چه نسبتی دارد؟

### بیان دیدگاه‌ها

درباره معنای «سماوات» سه دیدگاه درخور ذکر، ملاحظه می‌شود. کهن‌ترین دیدگاه آن است که غرض از «سماوات» هفت طبقه‌ای است که کرات آسمانی هفت‌گانه شناخته شده برای قدما - یعنی: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل - به ترتیب در آنها قرار دارند و با چشم غیر مسلح قابل رؤیت‌اند. اغلب علمای اسلامی تا چند قرن اخیر به همین دیدگاه گرایش داشتند. ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق)، خواجه نصیر (۵۹۷-۶۷۲ ق)، فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق)، مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) بر همین نظر بوده‌اند (رضایی، ۱۲۷ و ۱۵۹). برخی از معاصران نیز مانند مقبول احمد تشنر (ص ۲-۳)، محمد جواد مغنیه (ذیل الطلاق، ۱۲) بر همین نظرند.

شماری از معاصران با تأثیرپذیری از نظریه کپرنیک و کشف سیارات جدید در منظومه شمسی در این دیدگاه تجدید نظرهایی به عمل آورده‌اند. جملگی خورشید را از شمار هفت آسمان خارج کرده‌اند. برخی مانند شهرستانی و طالقانی سیارات قبل از زمین - یعنی: عطارد و زهره - را از جمله هفت آسمان به حساب آورده‌اند (طالقانی، ذیل الطلاق ۱۲ و رضایی، ۱۳۰)؛ اما برخی مانند بهبودی آن دو را نیز از شمار هفت آسمان خارج نموده و تنها سیارات بعد از زمین را مصداق هفت آسمان به شمار آورده‌اند (بهبودی، ۱۳ و رضایی، ۱۳۱).

دیدگاه سوم که در میان برخی از معاصران مطرح شده، این است که مراد از «سماوات» طبقات جوّ زمین است که به نظر برخی عبارت‌اند از: هموسفر، یونوسفر، نیتروژن ملکولی، اکسیژن اتمی، هلیوم اتمی، و خلأ (رضایی، ۱۳۰)؛ اما ناگفته نماند که طبقات یاد شده با واقعیات جوّ زمین مطابقت ندارد؛ چون برای جوّ زمین بیش از پنج طبقه متمایز شناخته نشده است و آنها عبارت‌اند از: تروپوسفر (محل ابرها، رعد و برق، برف، تگرگ و باران)، استراتوسفر (محل بادهای تند)، اوزونوسفر (محل اوزون)، یونوسفر (محل خلأ) و آگزوسفر (محل بیرونی جو). قرشی برای حل این مشکل چنین اظهار نظر کرده است که یا دانشمندان دو طبقه دیگر را هنوز کشف نکرده‌اند یا قرآن قصد خاصی از هفت‌گانه شمردن این طبقات پنج‌گانه داشته است که از نظر ما پوشیده است (ر.ک: قرشی، ذیل البقره، ۲۹).

### پیش فرض‌ها

به نظر می‌رسد، سبب این اختلاف نظرها، تفاوت پیش فرض‌های صاحبان آنهاست. برای مثال، آن دسته از کسانی که «سماوات» را بر طبقات همان اجرام سماوی هفت‌گانه‌ای که با چشم غیر مسلح قابل رؤیت است، حمل می‌کنند، بر این پیش فرض هستند که مخاطب قرآن، عرب عصر پیامبر اسلام (ص) است و خداوند در قرآن با آنان طبق معهودات و سطح درکشان سخن گفته است. آنان با چشم غیر مسلح خود تنها توانسته بودند، از میان اجرام منظومه شمسی همان اجرام هفت‌گانه را شناسایی کنند (ر.ک: طالقانی، ذیل البقره، ۲۹ و مغنیه و عاملی و فخر رازی و کرمی و مدرسی، ذیل الطلاق، ۱۲).

اما آن دسته از کسانی که «سماوات» را بر سیارات تازه کشف شده از منظومه شمسی یا بر طبقات جوّ زمین حمل کرده‌اند، بر این پیش فرض هستند که مخاطب قرآن همه مردم در همه اعصار هستند. به همین رو معتقدند، در قرآن پاره‌ای از

آیات وجود دارد که مردم در عصر نزول از فهم مراد آنها ناتوان بودند؛ اما در دوره معاصر بر اثر پیشرفت دانش توانسته‌اند، به مراد آن آیات پی ببرند (رضایی، ۴۹ و ۸۱).

بنابر آنچه آمد، روشن شد که ریشه اختلاف نظرها، اختلاف پیش‌فرض‌ها و نامنقح بودن آنهاست. اینک ضروری به نظر می‌رسد، برخی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌هایی که می‌توانند در فهم درست آیات مورد بحث به کار آید، بررسی و مدلل شود.

### عرفی بودن زبان قرآن

برخی زبان قرآن را زبانی متفاوت از زبان عرب حجاز عصر نزول تلقی می‌کنند و منشأ آن را وحیانی بودن قرآن می‌دانند و به موجب آن می‌گویند، در قرآن پاره‌ای از آیاتی است که مردم عصر نزول از درک آنها عاجز بودند. برخی این زبان را زبانی ترکیبی-یعنی مرکب از عرف عام و عرف‌های خاص مثل زبان عرفانی، حقوقی و علمی-می‌خوانند (اردبیلی، ۱۸/۸ و شاکر، ۱۲۴) و برخی آن را زبان فطرت می‌نامند (جوادی آملی، ۳۱/۱-۵۲).

اما اگر ما، هر زبان را چیزی بدانیم که گروه‌هایی از انسان‌ها آن را برای تفهیم و تفهم مقاصد خود به یکدیگر به کار می‌برند، طبیعتاً خود را به مشقت نمی‌اندازیم که از پیش خود نامی وضع کنیم؛ بلکه نامی را که خود انسان‌ها بر آن زبان نهاده و میان آنان معهود و معروف است، شناسایی می‌کنیم و همان نام را بر آن زبان اطلاق می‌نماییم.

به هر حال یک زبان یا از نوع عرف عام است؛ یعنی اقشار مختلف یک قومی به آن سخن می‌گویند؛ مانند زبان عربی یا انگلیسی یا فارسی و یا نظایر آنها و یا از نوع عرف خاص است؛ یعنی یک قشر خاصی از یک قوم به آن تکلم می‌کنند؛ مانند:

زبان عرفانی، فلسفی، حقوقی، علمی و نظایر آنها؛ بر این اساس باید گفت: «زبان ترکیبی» یا «زبان فطرت» نام‌های نو ساخته‌ای است که هیچ مصداق خارجی ندارد و هیچ واقعیت خارجی را منعکس نمی‌سازد؛ لذا بی‌اعتبار تلقی می‌شود. جهت آن این است که هیچ گروهی در عالم خارج از ذهن وجود ندارد که به «زبان ترکیبی» یا «زبان فطرت» سخن بگوید.

ما برای شناسایی یک سخن که آیا از نوع عرف عام است یا عرف خاص و در هر صورت، از کدام عرف‌های عام یا خاص است، باید مخاطب آن سخن را مورد مطالعه قرار دهیم. اگر مخاطب آن سخن مثلاً عرب یا فارس است، باید آن زبان را عربی یا فارسی بخوانیم و اگر مخاطب آن سخن، گروهی از اهل یک زبان مثل عارفان یا فلاسفه یا فقها و یا علمای تجربی هستند، باید آن را عرفانی یا فلسفی یا فقهی و یا علمی بنامیم.

در خصوص سخن خدا نیز همین‌گونه باید رفتار کرد. روشن است که مخاطبان قرآن فرشتگان یا اجنه نیستند و کسی نمی‌تواند ادعا کند که خدا قرآن را به زبان فرشتگان و اجنه نازل کرده است؛ بنابراین این زبان قرآن بشری است؛ نه فرشته‌ای و اجنه‌ای. در میان گروه‌های بشری نیز روشن است که مخاطب قرآن عرب است؛ نه فارس و ترک و جز آنها. آن هم عرب عصر رسول خدا(ص)؛ نه عرب همه اعصار؛ به این ترتیب، آنچه در این میان جای بحث دارد، این است که بدانیم، آیا زبان قرآن به عرف عام عرب عصر رسول خدا(ص) است یا عرف گروه خاصی از آنها.

کسی نمی‌تواند ادعا کند، هیچ یک از سوره‌های قرآن خطاب به گروهی خاص از عرب عصر رسول خدا(ص)، مثل شاعران یا منجمان و نظایر آنها نازل شده است. در آن عصر، گروه‌هایی مثل عارفان یا فلاسفه و یا علمای تجربی نیز در میان عرب وجود نداشت؛ بنابراین این، چون هیچ یک از سوره‌های قرآن مخاطبان

خاصی نظیر آنچه آمد، نداشته است، باید گفت: زبان قرآن به «عرف عام عرب عصر رسول خدا(ص)» نازل شده است. (ر.ک: معرفت، ۲۱-۲۲/۲۷۶)

به این ترتیب، باید معنای «سماوات» را چنان که متعارف عرف عام عرب عصر رسول خدا(ص) بوده است، فهمید؛ نه آن چنان که علمای تجربی عصر حاضر می‌فهمند. آنچه مسلم است این است که عرب عصر رسول خدا(ص) جز همین آسمان معهود را نمی‌شناخته است. به موجب آن باید گفت: به احتمال قوی باید عرب آن عصر واژه «سماوات» را بر همین آسمان معهود تطبیق می‌کرده است. اما این که آیا مراد او از «سماوات» همان هفت کره آسمانی مشهود با چشم غیر مسلح بوده است یا چیز دیگر، سعی نویسنده در این مقاله این بوده است که چندان به بحث تفصیلی از آن نپردازد؛ چون همان‌طور که اشاره شد، بحث از آن بسیار چالش برانگیز است و لذا امکان طرح آن وجود ندارد.

### تولد زبان از فرهنگ

بی‌تردید وقتی بشر به زبان حاجت پیدا کرد که می‌خواست تصوراتی را که از عالم خارج از ذهن دارد، به هم نوعش تفهیم کند. مراد از تصور در اینجا مفهومی اعم از تصور و تصدیق منطقی است. ما از این تصورات به فرهنگ یا جهان‌بینی تعبیر می‌کنیم. به این ترتیب باید گفت که خاستگاه و بستر پیدایش زبان هر قومی، فرهنگ یا جهان‌بینی آن قوم است.

نیز بی‌شک اهل زبان از اشیایی تصور پیدا می‌کند که با آنها سر و کار داشته باشد و هر چه سر و کار او با اشیایی بیش‌تر باشد، تصوراتی که از آن دارد، بیش‌تر خواهد بود. اهل زبان به ازای تصوراتی که از عالم خارج از ذهن خود پیدا کرده، الفاظ و تعابیری را وضع نموده یا الفاظ و تعابیر قبلی خود را با قیودی بر تصورات جدیدش اطلاق کرده است.

بنابر آنچه آمد، اهل زبان تا با اشیایی سر و کار نداشته باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که از آنها تصویری داشته باشد و یا الفاظ و تعابیری را برای آنها وضع یا بر آنها اطلاق کند. وابستگی الفاظ و تعابیر به تصورات ذهنی و نیز وابستگی تصورات ذهنی به اشیاء و مصادیق خارج از ذهن سبب شده است که لغات هر زبان به تبع تصورات ذهنی و مصداق خارجی آنها از قومی به قومی دیگر و از عصری به عصری دیگر تفاوت و تغییر پیدا کند. جهت آن این است که اشیاء خارجی که هر قومی در هر عصری با آنها سر و کار دارد و تصوراتی که به تبع آنها برای آن قوم از آن اشیاء حاصل می‌شود، متفاوت و متغیر است. بر اثر آن ملاحظه می‌گردد که خزینه لغات هر زبان و دایره مفهومی آنها از قومی به قومی دیگر و از عصری به عصر دیگر تفاوت دارد. (ر.ک: ایزوتسو، ۴ و یول، ۲۸۹)

به موجب آنچه آمد، باید برای فهم معنای هر لفظ و تعبیر به تصورات آن قوم و عصری مراجعه کرد که آن لفظ در آن به کار می‌رفته است؛ نه تصوراتی که در آن قوم و عصر وجود نداشته است. برای فهم معنای «سماوات» نیز باید به همین شیوه عمل کرد و بررسی نمود که تصورات عرب عصر نزول قرآن درباره آنها چگونه بوده است. همان طور که بیان شد، بی‌تردید عرب آن عصر با همین آسمان معهود و مشهود با چشم غیر مسلح سر و کار داشته و لذا تنها از آن می‌تواند تصور داشته باشد؛ بنابر این باید گفت: اگر واژه «سماوات» را هم به کار برده است، باید آن را بر همین آسمان معهود و مشهود تطبیق کرده باشد.

### فصاحت و بلاغت قرآن

می‌توان در خصوص باور دانشمندان اسلامی به فصاحت و بلاغت قرآن ادعای اجماع کرد. در علوم بلاغت کلامی فصیح و بلیغ خوانده شده است که در آن لفظ



غریب و ترکیب معقد وجود نداشته و مطابق مقتضای حال مخاطب و سطح فهم او ایراد شده باشد (ر.ک: تفتازانی، ۱۶/۱ و ۱۹-۲۳، و هاشمی، ۹).<sup>۱</sup>

به موجب آنچه آمد، نباید پذیرفت، در قرآن آیاتی باشد که در آن الفاظی غریب و ترکیباتی پیچیده وجود دارد و مقتضای حال مخاطب و سطح فهم او رعایت نشده است؛ زیرا به گفته امام صادق (ع) خداوند مردم را با آنچه (زبانی) که از آن آگهی ندارند، مورد خطاب قرار نمی‌دهد (مجلسی، ۳۱۱/۲۴ و ۲۳۶/۷۹).

شایان ذکر است که مراد از لفظ غریب در علوم بلاغت، یا لفظی است که در میان اهل زبان به ندرت به کار می‌رود و لذا معنای آن نامأنوس است و یا لفظی است که وجوه معانی متعددی دارد و در هر حال قرینه‌ای که معنای آن لفظ را روشن کند، همراه ندارد (هاشمی، همانجا).

بنابراین شرط فصاحت و بلاغت قرآن آن است که در آن الفاظی به کار رفته باشد که برای مخاطبان قرآن در عصر نزول، خود الفاظ روشن باشد یا اگر خود الفاظ روشن نیست، همراه قرینه‌ای باشد که معنای آن لفظ را روشن سازد. نیز سطح فهم مخاطبان را در عصر نزول رعایت کرده باشد.

فصاحت و بلاغت قرآن در سراسر آیات، حتی آیات متشابه سریان دارد و آیات محکم قرینه فهم آنها به شمار می‌رود (ر.ک: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۲۴-۲۶ و ۲۶-۳۹)؛ بنابراین، آیات مربوط به «سماوات» - حتی اگر از آیات متشابه قرآن به شمار روند - نمی‌توانند به گونه‌ای باشند که مراد آنها برای مخاطبان قرآن در

---

<sup>۱</sup> . پنهان نیست مراد از لفظ غریب در اینجا غریب مطرح در علوم بلاغت است؛ نه غریب مطرح در علوم قرآن. غریب مطرح در علوم بلاغت عبارت از لفظی است که نزد فصیح عرب معنایش نامأنوس یا متعدد است و قرینه‌ای که معنای آن را مأنوس و معین کند، همراه کلام وجود ندارد (ر.ک: هاشمی، همانجا). وجود چنین لفظی در کلام به فصاحت و بلاغت آن اخلال وارد می‌سازد و لذا در قرآن که کلامی فصیح و بلیغ است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. بی‌تردید در قرآن الفاظ غریب - یعنی الفاظی که معنای نامأنوسی داشته باشد یا معنای آن متعدد باشد، وجود دارد؛ اما همراه همه آنها قرینه‌ای که معنایشان را روشن و معین سازد، وجود دارد؛ لذا وجود چنین الفاظی در قرآن به فصاحت و بلاغت آن اخلال وارد نمی‌کند.

عصر نزول قابل فهم نباشد؛ چرا که در این صورت آیات قرآن خالی از فصاحت و بلاغت خواهد بود.

### ضرورت وضوح نشانه‌های الهی

واژه «آیه» در قرآن کریم به وجوه معنایی گوناگونی به کار رفته است. یکی از آن وجوه معنایی، «نشانه و علامت» است (راغب اصفهانی، ذیل ای؛ یعنی آدمی از رهگذر ملاحظه «آیه» به قدرت و عظمت الهی پی می‌برد. جهت آن این است که ذات خدا و صفات او به طور مستقیم قابل درک بشر نیست؛ لذا خداوند او را به ظواهر و آثار محسوس و معهود توجه می‌دهد. بنابراین «آیات الهی» به منزله مقدمات احتجاج و استدلال به شمار می‌روند و طبیعتاً تا آنها روشن و معهود و مسلم نباشند، نتیجه‌ای به دست نمی‌آید و مجهولی معلوم نمی‌شود. چنان که آشکار است در استدلال و احتجاج از معلومات و مسلمات به مجهولات و غیر مسلمات سیر می‌شود.

به این ترتیب، هر آنچه که در قرآن از پدیده‌ها و رخدادهای طبیعی مانند خلقت آسمان و زمین و حرکت خورشید و ماه و پدید آمدن شب و روز از «آیات خدا» خوانده شده است، لزوماً باید برای عرب عصر نزول روشن و مسلم باشد و گرنه ابتدای استدلال بر آنها بی‌فایده و عبث خواهد بود. نظر به این که در قرآن خطاب به عرب عصر نزول، «سماوات» از آیات الهی بر شمرده شده است، باید معنای آن برای آنان آشکار و معلوم بوده باشد تا اطلاق آیه بر آن صادق باشد.

## دیدگاه برگزیده و شواهد قرآنی آن

با توجه به پیش‌فرض‌هایی که یاد شد، باید گفت: مراد از «سماوات» چیزی جز همان «سما» معهود و آشنا برای بشر عادی-که در آن شب و روز پدید می‌آید و ابر و باران، و ماه و خورشید و ستارگان مشاهده می‌شود-نیست.

در آیات قرآن شواهد فراوانی بر تأیید دیدگاه برگزیده به چشم می‌خورد که اینک آن شواهد در چند دسته آورده می‌شود. پیش از آن گفتنی است، در لغت آمده است که «سما» در معنا جمع و واحد آن «سماوة» است؛ همان طور که بقره و بقره، و نخل و نخله چنین است (ابن منظور، ذیل سمو). مفسران نیز به آن تمسک کرده و با آن، برگشت ضمیر جمع «هن» را به «سما» در آیه ذیل توجیه کرده‌اند: «ثم استوی إلى السماء فسواهن سبع سماوات» (البقره، ۲۹).

به هر حال، لغت «سما» چه در معنا جمع باشد یا مفرد، در آیات قرآن با لغت «سماوات» هیچ تفاوت معنایی ندارد. شواهدی که در آیات قرآن بر مترادف آن دو دلالت دارد، به این قرار است:

الف. در آیاتی آمده است که خدا، هم خدای آسمان است و هم خدای زمین؛ مانند: «و هو الذي في السماء إله و في الأرض إله» (الزخرف، ۸۴). نظر به این که خدا در همه جا حضور دارد، باید گفت: خدا در همه آسمان‌ها حاضر است و به این ترتیب، مراد از «سما» در این آیه «سماوات» است.

ب. گاهی یک چیز در آیه‌ای از قرآن به «سماوات» نسبت داده شده و در آیه‌ای دیگر به «سما»، و هیچ قرینه‌ای نیز وجود ندارد که مشخص کند از هر یک از آن دو، معنای متفاوت و مستقلی اراده شده است. هیچ یک از مفسران نیز هیچ تفاوت معنایی میان آنها یاد نکرده‌اند. از این آشکار می‌شود که «سماوات» با «سما» مترادف است و با یکدیگر تفاوت معنایی ندارند؛ نظیر این که گاهی گفته شده است، خدا آنچه را در آسمان‌ها و زمین است، می‌داند و گاهی بیان شده است که خدا آنچه را

در آسمان و زمین است، می داند؛ مثل «یعلم ما فی السّماوات و الأرض» (العنکبوت، ۵۲) و «ألم تعلم أنّ الله یعلم ما فی السّماء و الأرض» (الحج، ۷۰).

نیز گاهی ذکر شده است که خدا از آسمان‌ها و زمین به شما روزی می‌دهد و گاهی بیان شده است که خدا از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد؛ مانند: «قل من یرزقکم من السّماوات و الأرض قل الله» (السبأ، ۲۴)، و «هل من خالق غیر الله یرزقکم من السّماء و الأرض» (الفاطر، ۳).

همین طور گاهی آمده است که ما آسمان‌ها و زمین را باطل نیافریدیم و گاهی بیان شده است که ما آسمان و زمین را باطل نیافریدیم؛ مثل «و ما خلقنا السّماوات و الأرض و ما بینهما لاعبین» (الدخان، ۳۸)، و «و ما خلقنا السّماء و الأرض و ما بینهما باطلا» (ص، ۲۷).

گاهی گفته شده است، ما آسمان‌ها را بر افراشتیم و گاهی بیان شده است، ما آسمان را بر افراشتیم؛ چنان که: «الله الّذی رفع السّماوات بغیر عمد ترونها» (الرعد، ۲) و «و السّماء رفعها» (الرحمن، ۷).

گاهی ذکر شده است که به هنگام قیامت آسمان‌ها شکافته می‌شوند و گاهی آمده است که آسمان شکافته می‌شود: «تکاد السّماوات یتفطرن من فوقهن» (الشوری، ۵) و «إذا السّماء انفطرت» (الانفطار، ۱).

این آیات نشان می‌دهند که مراد از «سماوات» چیزی جز همان «سما» معهود و مشهود نیست و هیچ دلیلی وجود ندارد که در این آیات، مراد از «سما» و «سماوات» دو چیز متمایز باشد؛ به ویژه آن که هر دو با «ال» تعریف همراه آمده‌اند و به این دلیل، به آنچه معهود عرب عصر نزول بوده است، انصراف دارد و آنان نیز آسمانی جز همین آسمان مشهود را نمی‌شناختند.

ج. در آیاتی از قرآن همین اشیاء مشهود در آسمان به «سماوات» نسبت داده شده است. برای مثال در آیاتی از قرآن شب و روز با آسمان‌ها و زمین همراه آمده

است؛ نظیر «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران، ۱۹۰). چنین آیه‌ای از سویی می‌فهماند که مراد از «سماوات» فضایی است که در آن شب و روز معهود بشر پدید می‌آید و از دیگر سو می‌فهماند، «سماوات» آن چنان برای بشر آشنا و روشن است که خداوند آفرینش آن را «آیات» (نشانه‌های) خود خوانده است.

در آیه ۳۵ سوره توبه پدیده ماه‌های دوازده‌گانه به «سماوات» مربوط دانسته شده است: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». آشکار است که ماه‌های دوازده‌گانه از رهگذر حرکت ماه به دور زمین و زمین به دور خورشید پدید می‌آید؛ بنابراین مراد از «سماوات» فضایی است که در آن ماه و خورشید وجود دارند. در آیه‌ای از قرآن حتی تصریح شده است که خورشید و ماه در «سماوات» قرار دارند؛ نظیر: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا» (نوح، ۱۵ و ۱۶). نیز در داستان حضرت ابراهیم، آنجا که از نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به او سخن رفته است، خورشید و ماه و یکی از کواکب (احتمالاً زهره)، از مصادیق آن بر شمرده شده است (ر.ک: جواد علی، ۵۰/۶ و ثعالبی، ۴۸۶/۲).

بنابراین «سماوات» همان آسمانی است که در مرآی و منظر بشر است و حضرت ابراهیم (ع) و قوم او آن را دیده‌اند و سایر افراد بشر هم می‌توانند آن را ببینند. به همین رو به مشرکان مکه گفته شده است، به «سماوات» بنگرید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (الملک، ۳). نیز گفته شده است که مشرکان مکه نشانه‌های الهی را در «سماوات» از نظر می‌گذراندند: «وَكَايُنَ مِنْ آيَةِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» (یوسف، ۱۰۵). واضح است که جز همین آسمان مشهود را نمی‌توان از نظر گذراند.

در آیاتی از قرآن آمده است که باران از «سماوات» نازل می‌شود: «قل من یرزقکم من السّماوات و الأرض قل اللّٰه» (سبأ، ۲۴)؛ «أو لم یر الذین کفروا أنّ السّماوات و الأرض کانتا رتقا ففتقناهما و جعلنا من الماء کلّ شیء حیّ» (الانبیاء، ۳۰).

بی‌تردید باران از همین آسمان معهود بشر - یعنی جوّ زمین - فرود می‌آید. در آیه ۲۹ سوره شوری آمده است که در «سماوات» دابه (جنبنده) وجود دارد: «و من آیاته خلق السّماوات و الأرض و ما بثّ فیهما من دابّة». روشن است که مراد از دابه‌ای که در آسمان‌ها وجود دارد و می‌تواند از آیات و نشانه‌های قدرت خدا برای عرب عصر نزول به شمار آید، همان پرنده است، و پرنده نیز در خارج از جوّ زمین نمی‌تواند حیات داشته باشد. پنهان نیست که «دابه» واژه‌ای بشری - عربی است و آن را عرب بر موجود جاننداری نام نهاده است که تا زمان نزول قرآن از آن تصویری داشته است؛ از این رو، نمی‌توان آیه مذکور را حاکی از وجود حیات در کرات دیگر دانست.

این آیات نشان می‌دهد که مراد از «سماوات» همان آسمان مشهود برای بشر عادی است؛ چون چیزهای مشهود در همین آسمان نظیر لیل و نهار، شمس و قمر، دابه (جنبنده) و رزق (باران) به آنها نسبت داده شده است.

### پاسخی اجمالی به چند سؤال

در خصوص موضوع این مقاله و مطالب مطرح شده در آن سئوالات فراوانی مطرح است که در اینجا به دلیل این که پرداختن تفصیلی به آنها بسیار بحث برانگیز است و بسیاری از خوانندگان آنها را بر نمی‌تابند یا پرداختن به آنها از حوصله این مقاله خارج است، از پاسخ تفصیلی آنها در اینجا خودداری می‌شود و به پاسخ اجمالی آنها بسنده می‌گردد.

یکی از سئوالات این است که اگر مراد از «سماوات» همان آسمان معهود و مشهود با چشم غیر مسلح است، چرا واژه جمع «سماوات» بر آن اطلاق شده و حتی در پاره‌ای از آیات قرآن تعداد آنها هفت تا (سبع) بر شمرده شده است؟

آنچه اجمالاً در این مقاله می‌توان اظهار کرد، این است که به نظر نویسنده باید برای به دست آوردن پاسخ چنان سئوالی به معهودات و تصورات عرب عصر نزول مراجعه کرد. مراجعه به معهودات و تصورات مردمان آن عصر و آن منطقه نشان می‌دهد که آنان هفت آسمان را در همین آسمان معهود و مشهود شناخته بودند و بر هفت جرم سماوی شناخته شده در همین آسمان تطبیق می‌کردند. (ر.ک: مسعودی، ۲۹-۳۰؛ یعقوبی، ۸۵/۱؛ مجلسی، ۲۳۱/۵۵ و ۲۵۱). در قرآن شواهدی نیز در این زمینه به چشم می‌خورد (نوح/۱۵ و ۱۶؛ المؤمنون، ۱۶؛ النبا، ۱۲ و ۱۳).

یکی دیگر از سئوالات مطرح این است که آیا «سماوات» در قرآن به معنای حقیقی، یعنی آسمان‌های متعدد، به کار رفته است یا به معنای مجازی، یعنی یک آسمان؟

پاسخ این است که بی‌تردید واژه «سماوات» در اصل وضع و در ادوار اولیه به همان معنای حقیقی هفت آسمان به کار می‌رفته است. حتی در آیاتی از قرآن که با واژه «سماوات» قید «سبع» همراه آمده است، همان معنای حقیقی مراد است؛ اما در ادوار بعدی از جمله در دوره نزول قرآن و نیز در بسیاری از آیات قرآن چندان قطعی نیست که همچنان همان معنای حقیقی اولیه مورد توجه بوده باشد؛ بلکه محتمل است که آن را به معنای آسمان مشهود بدون لحاظ اجرام سماوی هفت‌گانه به کار می‌بردند. شاهد آن این است که در قرآن کریم راجع به آسمان‌ها هیچ گزارش تفصیلی مشتمل بر ذکر ویژگی هر یک از آسمان‌ها نیامده است. به علاوه، همان طور که آمد، در قرآن در بسیاری موارد «سما» و «سماوات» مترادف به کار

رفته‌اند. این قرائن حاکی است که آنان از «سماوات» همان مطلق «سما» را قصد می‌کردند.

دیگر سئوالی که مطرح است، این است که مگر در قرآن ترادف وجود دارد که «سما» با «سماوات» مترادف دانسته شده است؟

در پاسخ باید گفت: در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. نویسنده بنا بر ادله‌ای که جای طرح آنها در این مقاله نیست، بر این نظر است که در قرآن ترادف وجود دارد. یکی از نمونه‌های روشن ترادف در قرآن ترادف «انسان» و «بشر» در آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره حجر است که طی آنها یکبار اظهار شده است: ما انسان را از صلصال (گل خشک) آفریدیم (الحجر، ۲۶) و بار دیگر گفته شده است: ما بشر را از صلصال آفریدیم (حجر/۲۸). از این که هم به «انسان» و هم به «بشر» معنای واحدی - یعنی آفرینش از صلصال - نسبت داده شده است، فهمیده می‌شود که آن دو واژه حداقل در چنین آیه‌ای مترادف به کار رفته‌اند. ضمن آنکه تفاوت معنایی این دو واژه در اصل لغت و در بسیاری از آیات قرآن قابل انکار نیست و به عبارت دیگر ترادف آنها نسبی است. در خصوص «سما» و «سماوات» هم همین ویژگی به چشم می‌خورد و همان‌طور که شواهد آن ملاحظه شد، در آیات قرآن، یک چیز گاهی به «سما» و گاهی به «سماوات» نسبت داده شده است و ما از آن نتیجه می‌گیریم که این دو واژه مترادف هستند.

سئوال دیگری که در این زمینه مطرح است، این است که آیا همه موارد استعمال «سما» یا «سماوات» در قرآن ناظر به همین آسمان مشهود است یا در مواردی هم عالم غیب اراده شده است؟

در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد، در همه موارد مراد از «سما» یا «سماوات» همین آسمان مشهود است. حتی در آیه سوره انعام که به آن واژه «ملکوت» اضافه شده است؛ چون در آیات بعدی قرائنی نظیر پدیده شب و رؤیت ستاره و ماه و



خورشید ذکر شده است که حاکی است مراد از «سماوات» در آن همین آسمان مشهود است؛ و کذلک نری إِبْرَاهِيمَ ملكوت السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (۷۵) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كوكبا قال هذا رَبِّي فلَمَّا أَفَلَ قال لا أَحَبُّ الْآفَلِينَ (۷۶) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازغا قال هذا رَبِّي فلَمَّا أَفَلَ قال لئن لم يهدني رَبِّي لأكوننَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (۷۷) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازغة قال هذا رَبِّي هذا أكبر فلَمَّا أَفَلت قال يا قوم إِنِّي برىء مما تشركون (۷۸). مؤيد ديگر اين كه در آيه ديگري خطاب به مشركان مكه گفته شده است: به «ملكوت سماوات» نظر كنيد. به موجب آن بايد مراد از «ملكوت سماوات» عالم غيب نباشد؛ چون به عالم غيب نمي توان نظر انداخت: أو لم ينظروا في ملكوت السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (الاعراف، ۱۸۵).

شايان ذكر است كه در قرآن هر گاه از عالم غيب سخن رفته، واژه «غيب» به «سماوات» اضافه شده است؛ مانند: إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ الصُّدُورِ (الافاطر، ۳۸).

سؤال مطرح ديگر، اين است كه آيا در تمام موارد استعمال قرآني، «سماوات» با «سما» مترادف است؛ حتى در آيه سوره فصلت كه «سماوات» مشتمل بر چند «سما» دانسته شده و «سما» دنيا «آسمان اول» مزين به مصابيح (ستارگان) معرفي گرديده است؟ آيا از اين آيه به دست نمي آيد كه «سما» دنيا «آسمان اول» همين آسمان مشهود است و آسمان هاي ديگر هنوز شناخته نشده است؟ آيات سوره فصلت در اين خصوص چنين است: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دَخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ الْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (۱۱) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أُوحِيَ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا وَ زِينًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرَ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۱۲)

پاسخ اين است كه به نظر نويسنده، مراد از «سماوات» در اين آيه، محل جريان اجرام سماوي مشهود با چشم غير مسلح در همين آسمان بالاي سر است و مقصود

از «سماء دنیا» (آسمان اول)، «آسمان ماه» طبق تلقی عرب عصر نزول است؛ چون به باور آنان ستارگان (ثوابت) در همین «سماء دنیا» (آسمان اول) که ماه در آن قرار دارد، واقع هستند (ر.ک: مجلسی، ۲۳۱/۵۵ و ۲۵۱)؛ بر خلاف باور مردمان یونان که تصور می‌کردند، ستارگان (ثوابت) در محلی و رای هفت آسمان به نام آسمان هشتم قرار دارند (ر.ک: رضایی، ۱۲۷ و ۱۵۹). در این آیات از سوره فصلت قرائن چندی وجود دارد که حاکی است، مراد از «سبع سماوات» در آن همین آسمان مشهود است: اولاً، ضمیر «هن» در «ففضاهن» به «السّماء» در آیه قبل برمی‌گردد؛ یعنی خداوند همین آسمان مشهود را که نخست به صورت دود (دخان) بود، به هفت آسمان تبدیل کرد؛ چنان که در جای دیگر آمده است: ثمّ استوی إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سماوات (البقره، ۲۹)؛ بنابراین باید هفت آسمان را در همین آسمان مشهود جستجو کرد؛ ثانیاً، اگر مراد از آسمان‌های دیگر غیر از همین آسمان مشهود بود، اقتضا داشت، درباره آنها شرحی در قرآن می‌آمد تا مخاطبان قرآن به آن آسمان‌ها هم آشنایی پیدا می‌کردند؛ حال آن که چنین نیست و در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن توضیحی درباره آسمان‌های دیگر نیامده است؛ حتی به طور اجمالی هم گفته نشده است که آسمان‌های دیگر نادیدنی و غیر مشهود است؛ بلکه گفته شده است که به آسمان‌های هفت‌گانه نظر کنید (ر.ک: الملک، ۳) و ماه و خورشید در آسمان‌های هفت‌گانه وجود دارد (ر.ک: نوح، ۱۵ و ۱۶). این‌ها شواهدی است بر این که آسمان‌های دیگر نیز برای مخاطبان قرآن شناخته شده و معهود بود؛ لذا خداوند به آنچه که نزد مخاطبان معهود و آشنا بوده، بسنده کرده است. به این ترتیب آسمان‌های هفت‌گانه جز همان فضاهایی که اجرام سماوی هفت‌گانه و شناخته شده در عصر رسول خدا (ص) - یعنی ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل در آن جریان دارند - نمی‌تواند باشد. روشن است که این اجرام در همین آسمان معهود و مشهود جریان دارند.

سؤال دیگر این است که چرا ویژگی‌هایی مانند آیه بودن و امکان رؤیت را که در آیات قرآن به «سماوات» نسبت داده شده است، مخصوص «سما دنیا» (آسمان اول) یعنی آسمان مشهود ندانیم؟

پاسخ این است که اولاً، همه این ویژگی‌ها به مطلق «سماوات» نسبت داده شده است؛ لذا تخصیص آنها به آسمان اول- به معنای آسمان مشهود- نیازمند قرینه‌ای است که بر آن دلالت داشته باشد؛ حال آن که در هیچ یک از آیات قرآن قرینه‌ای دالّ بر این که ویژگی‌هایی مثل رؤیت و آیه بودن تنها به یک آسمان از آسمان‌های هفتگانه برگردد، به چشم نمی‌خورد؛ ثانیاً، در حالی که در قرآن خلقت «سماوات» با «سماوات سبع» از آیات (نشانه‌های الهی) بر شمرده شده و تصریح گردیده است که «سماوات» یا «سماوات سبع» را مردم عصر نزول می‌توانستند، ببینند، چطور می‌توان ادعا کرد که مراد از «سماوات» یا «سماوات سبع» چیزهایی است که نه مردم عصر نزول شناخته و دیده بودند و نه مردم معاصر شناخته و دیده‌اند؟

دیگر سؤال این است که چه اشکال دارد، برای «سماوات» معانی گوناگونی قائل شویم و همه آنها را صحیح بدانیم؟ جاوید بودن قرآن اقتضای آن را دارد که بتوانیم، معانی جدیدی را که بشر معاصر از رهگذر پیشرفت دانش به چنگ آورده است، به قرآن نسبت بدهیم.

پاسخ این است که بی‌تردید هر معنایی را که در طول معنای ظاهری و معهود عرب عصر نزول باشد، و با آن معنای ظاهری و معهود ملازمه منطقی داشته باشد، می‌توان به آیات قرآن نسبت داد؛ اما آن معنایی را که بشر از رهگذر تدبّر در آیات قرآن به دست نیاورده و هیچ ملازمه منطقی با معنای ظاهری آیات ندارد، نمی‌توان به قرآن نسبت داد. در حالی که قرآن صریحاً «سماوات» یا «سماوات سبع» را دیدنی و مشهود خوانده است، چطور با معناهایی که حاکی از نادیدنی و غیر مشهود بودن «سماوات» یا «سماوات سبع» است، می‌تواند سازگار باشد؟

سؤال دیگر این است که آیا «سماوات» را به همان معنای معهود و آشنا برای مردم عصر نزول گرفتن به معنای تأیید باورهای غیر علمی آن مردم از سوی قرآن و راه یافتن باطل در قرآن نیست؟

پاسخ این است که چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ چون خداوند در این آیات در مقام تبیین علمی «سماوات» نیست؛ بلکه در مقام این است که مردم عصر نزول را به پاره‌ای از نشانه‌های الهی که عبارت از آسمان مشهود است، توجه دهد و از این رهگذر آنان را به قدرت خود راهنمایی نماید. در چنین آیاتی حتی در میان معاصران، مفسران بزرگی چون علامه طباطبایی (ر.ک: المیزان، ذیل یس، ۳۷-۴۰) و ناصر مکارم شیرازی (ر.ک: نمونه، ذیل همان آیات) و محمد جواد مغنیه (ذیل طلاق، ۱۲) نیز سخن گفتن طبق معهودات مردم عصر نزول را مستلزم راه یافتن باطل در قرآن ندانسته‌اند.

#### نتیجه

چنان که آشکار شد، «سماوات» در نظر مردم عرب چیزی جز همان آسمان مشهود و شناخته شده نبود؛ به همین رو آنان از آن چیزی جز همین آسمان شناخته شده را قصد نمی‌کردند. در قرآن نیز متناسب با درک ظاهری آن مردم سخن گفته شده و از «سماوات» همین آسمان مشهود اراده شده است.

به همین رو در قرآن کریم ۱۹۰ بار واژه «سماوات» به تنهایی به کار رفته است، بدون آن که آسمان‌ها تفصیل داده شده باشد. در قرآن کریم از هر دو «سما» و «سماوات» یک معنا قصد می‌شود و آن عبارت از همان آسمان مشهود است و هر گاه در قرآن از «سماوات و ارض» یا «سما و ارض» سخن می‌رود، مقصود کل جهان مشهود و معهود بشر است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق
۳. اردبیلی، سید عبد الکریم؛ «مشکل ما در فهم قرآن»، مفید، قم، دانشگاه مفید، ش ۸، زمستان ۱۳۷۵ ش
۴. ایروتسو، توشی هیکو؛ خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش
۵. بهودی، محمد باقر؛ هفت آسمان، تهران، کتابخانه مسجد جعفری، بی تا
۶. تشنر، مقبول احمد؛ تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی، ترجمه محمد حسن گنجی، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش
۷. تفتازانی، سعد الدین؛ شرح المختصر، افست قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا
۸. ثعالی، عبد الرحمن؛ الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق
۹. جواد، علی؛ المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، جامعة بغداد، ط ۲، ۱۴۲۳ ق
۱۰. جوادی آملی، عبد الله؛ تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ معجم مفردات الفاظ القرآن، بی تا، افست نجف، المكتبة المرتضویه، بی تا
۱۲. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، انتشارات کتاب مبین، ج ۳، ۱۳۸۱ ش
۱۳. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، ۱۳۵۱ ش.
۱۴. شاکر، محمد کاظم؛ مبانی و روش های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱ ش
۱۵. طالقانی، سید محمود؛ پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۴-۱۳۶۶ ش
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین؛ قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش
۱۷. همو؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، بی تا
۱۸. عاملی، ابراهیم؛ تفسیر عاملی، تهران، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ ش

۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب معروف به تفسیر کبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ط ۳، ۱۴۱۱ ق
۲۰. قرشی، سید علی اکبر؛ تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۶ ش
۲۱. کرمی، محمد؛ التفسیر للکتاب الله المنیر؛ قم، مطبعة العلمية، ط ۱، ۴۰۲ ق
۲۲. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، ط ۲، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق و ط ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۲۳. مدرسی، سید محمد تقی؛ من هدی القرآن، دار الهدی، ۱۴۰۶ ق
۲۴. مسعودی، علی بن حسین؛ التنبیہ و الاشراف، قاهره، دار الصاوی، بی تا
۲۵. معرفت، محمد هادی؛ «اقتراح»، پژوهش‌های قرآنی، مشهد، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ش ۲۱-۲۲
۲۶. مغنیه، محمد جواد؛ تفسیر الکاشف، ط ۳، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۱ م
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳-۱۳۶۶ ش
۲۸. هاشمی، احمد؛ جواهر البلاغه، ط ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۲۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح؛ تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا
۳۰. یول، جرج؛ نگاهی به زبان، ترجمه نسرین حیدری، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش