

## گونه‌شناسی آرای مفسران در خوانش عبارت «کُنْ فَيَكُونُ»\*

معصومه حامدی تازه‌کند<sup>۱</sup>

هادی وکیلی<sup>۲</sup>

مژگان سرشار<sup>۳</sup>

### چکیده:

در طول تاریخ تفسیر، عبارت «کُنْ فَيَكُونُ» مورد عنایت مفسران و اندیشمندان مسلمان بوده و بررسی تطور آرای آنان، حاکی از تلاش مستمرشان برای ارائه تفسیری مطابق با ظاهر آیه و روایات می‌باشد. آرای متنوع مفسران، «کُنْ فَيَكُونُ» را بر سیل مجاز و حقیقی تفسیر کرده‌اند. خوانش مفسران در این دو گونه نیز یکسان نیست. در گونه مجازی، از کلماتی که بر غیرحقیقی و نمادین بودن «کُنْ فَيَكُونُ» دلالت دارد، مثل تمثیل، کنایه، تعبیر و تشبیه استفاده کرده‌اند، و در گونه حقیقی نیز عده‌ای آن را به‌مثابه کلام خدا و برخی به‌مثابه فعل خدا دانسته‌اند. بعضی از مفسران در گونه اخیر، نوعی معرفت و اختیار در تکوین برای انسان تفسیر کرده‌اند. نوآوری این جستار، تطور آرای مفسران و شناخت گونه‌های تفسیری عبارت «کُنْ فَيَكُونُ»، و برجسته کردن آرای ایشان در مورد اختیار و قابلیت در تکوین برای مخلوقات است. پیامد این فرضیه می‌تواند پاسخگوی پرسش‌های بشر درباره شقاوت و سعادت و طینت انسان باشد که ره‌آورد آن، رشد ایمان و تفکرات انسان، میل و رغبت او در قبول اوامر و نواهی حق تعالی، مسؤولیت‌پذیری او در عرصه عمل، فعل و اطاعت مشتاقانه‌اش از پروردگار در انجام تکالیف و اجتناب از معاصی است. روش تحقیق، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است.

### کلیدواژه‌ها:

گونه‌شناسی / کُنْ فَيَكُونُ / تکوین / جبر / اختیار.

\* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2023.65196.3634

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴، تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶.

۱- دانشجوی دکتری دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

mshamedii@gmail.com

تهران، ایران

۲- دانشیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

drhvakili@gmail.com

(نویسنده مسؤول)

۳- استادیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Sarshar2008@gmail.com

## Typology of Commentators' Opinions on the Perusal of the Phrase *Kun fa yakūn* (Be! And it is)

Ma'suma Hamedi Tazehkand<sup>1</sup>

Hadi Vakili<sup>2</sup>

Mozhgan Sarshar<sup>3</sup>

Throughout the history of interpretation, the phrase *kun fa yakūn* has been of interest to Muslim commentators and thinkers, and the study of the transformation of their opinions indicates their continuous efforts to provide an interpretation in accordance with the outward aspect (*zāhir*) of the verse and hadiths. Various opinions of commentators have interpreted *kun fa yakūn* in both figurative and real ways. The perusal of the commentators in these two approaches is not the same. In the figurative form, they have used words that indicate the unreal and symbolic nature of *kun fa yakūn*, such as allegory, irony, interpretation, and simile, and in the real form, some of them have known it as God's word and some as God's act. Some commentators in the latter type have interpreted a kind of *ma'rifat* and freewill in creation for humans. The innovation of this article is the transformation of the commentators' opinions and the recognition of the interpretation types of the phrase *kun fa yakūn*, and highlighting the commentators' opinions about the freewill and capability in creation for creatures. The outcome of this hypothesis can be the answer to the mankind's questions about human atrocity, happiness and inner nature (*tīnat*), which would result in the growth of human faith and thoughts, their willingness to accept the Divine orders and admonishments, their responsibility in the field of action, deed, and their eager obedience to the Lord in performing their duties and avoiding sins.

The research method is library and descriptive-analytical.

**Keywords:** typology, *kun fa yakūn*, creation, determinism, freewill.

1- Ph.D. Student, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Science and Research Branch of Islamic Azad University of Tehran.

2- Associate Professor, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Science and Research Branch of Islamic Azad University of Tehran.

3- Assistant Professor, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Science and Research Branch of Islamic Azad University of Tehran.



## مقدمه و طرح مسأله

عبارت «کن فیکون» هشت بار و در هفت سوره از قرآن آمده و رمز قدرت مطلقه الهی است. برای تحلیل و تبیین مسأله، تفسیر بیشتر این آیات با محوریت آیه ۸۲ سوره «یس» مورد عنایت تحقیق است. منظور از کلمه «کُن»، اراده تکوینی الهی است و به این معناست که وقتی خداوند آفرینش چیزی را اراده کرد، آن چیز موجود می‌شود و حق تعالی در این هستی‌بخشی به جز ذات اقدس، به چیز دیگری نیازمند نیست. همه مفسران معتقدند که این آیه در مورد آفرینش مخلوقات، از جمله انسان است. اما نظرات آنها درباره مخاطبه خدا با انسان، مختلف است که می‌توان این نظرات را در دو گروه کلی قرار داد که به صورت نموداری نیز به آن اشاره شده است.

بر اساس ظاهر آیات «کُن فیکون»، خداوند اشیاء را مورد خطاب قرار داد و امر کرد تا موجود شوند، پس آنها موجود شدند. برخی از مفسران ظاهر آیات را مراد الهی نمی‌دانند و آیه را بر زبان نمادین حمل کرده و معتقدند این آیات بیانگر اطاعت بی‌چون و چرای خلقت در عالم هستی است، نه اطاعت و امتثال امر واقعی آنها. اما عده‌ای دیگر ظاهر آیه را حجت دانسته و هیچ تأویلی را نمی‌پذیرند و مراد الهی را در این آیه، حقیقی می‌دانند که این حقیقت، اعم از لفظ و فعل است. در این دیدگاه، بعضی از مفسران نوعی معرفت و اختیار در پذیرش هستی برای مخلوقات قائل هستند.

مسأله اختیار و نقطه مقابل آن، جبر، از مباحث مهم در حوزه مطالعات قرآنی، از جمله تفسیر است. طبق نظر گروهی از مفسران، انسان در تکوین خود مجبور و در تشریح مختار است؛ گرچه در مورد اختیار در تشریح نیز، گروهی به جبر و عده‌ای به تفویض معتقد شده‌اند. اما روایات منقول در منابع امامیه، بیانگر نفی این دو نظریه و اثبات دیدگاه مبتنی بر «الامر بین الامرین» است. طبق نظر بعضی از مفسران و عالمان مسلمان، خداوند انسان را بدون اختیار، به عالم دنیا آورده و تکالیفی بر گردن او نهاده است که در قبال انجام و ترک آنها، مستوجب ثواب و عقاب یا بهشت و دوزخ خواهد بود. پایبندی به این عقاید، انسان را به سوی پذیرش جبر در زندگی و عدم قبول مسؤولیت افعال خود سوق می‌دهد. از دیگر سو، عدل یکی از صفات فعل خداست و بر اساس اعتقاد شیعه، تمام افعال خداوند از صفت عدل او متأثر است. آن‌چنان‌که طبق دیگر ادله در مذهب شیعه، یعنی سنت، اجماع و عقل، ظلم بر بندگان بر خداوند عادل، قبیح است.

طبق نظر بیشتر علمای فریقین، خداوند به انسان، در عوالم مختلف پیش از دنیا، از جمله عالم ذر، برای قبول ربوبیت الهی و نبوت پیامبر ﷺ به نیابت از طرف همه انبیا و امامت امیرالمؤمنین علیه السلام، نوعی معرفت و اختیار داده و انسان با اختیار و گفتن «بلی»، آنها را پذیرفته است. هر چند آیات مربوط به عهد و میثاق خدا با انسان و قبول مفاد ادله اثبات‌کننده این عوالم می‌تواند پاسخگوی برخی از سؤالات انسان باشد، اما درباره پرسش انسان از اختیار و یا عدم اختیار او در آفرینش خودش، این سؤال همچنان باقی است. با پذیرش اختیار انسان در تکوین، در سلسله اختیارات و جبرهای او، تقدم با اختیار است. اینکه انسان، اکنون در انجام تکالیف خود اختیار دارد، مبتنی بر اختیار او در عالم تکوین و آفرینش است، و گر نه، اختیار دوم، عقلاً معنا ندارد؛ هر چند بعد از این اختیار، انسان مختار، جبرهایی را نیز می‌پذیرد. به بیان دیگر، مخلوق در هر مرتبه از مراتب تکوین و آفرینش خویش، نحوه‌ای از تشریح و تکلیف را دارد که البته حقایق ذومراتب است و این تکالیف برایش شرح داده می‌شود و مخلوق مکلف، با اختیار خود باید تصمیم بگیرد که تکلیفش را انجام بدهد یا ندهد.

پژوهش‌هایی که در این رابطه انجام گرفته، هر کدام از منظری موضوع «کن فیکون» را مورد مطالعه قرار داده‌اند. برای نمونه، شجاعی در مقاله «آفرینش اجباری و اختیار انسان»، احسانی در کتاب «جوامع‌الکلم» با بهره‌گیری از روش تحلیل، و نصر حامد ابوزید در کتاب «هکذا تکلم ابن‌عربی». نظر به اهمیت موضوع، هدف این مقاله، «گونه‌شناسی تطوّر آرای مفسران در تفسیر عبارت «کُن فیکون» و برجسته‌کردن اختیار انسان در تکوین» است.

### ۱. گونه‌های تفسیری و آرای مفسران در عبارت «کُن فیکون»

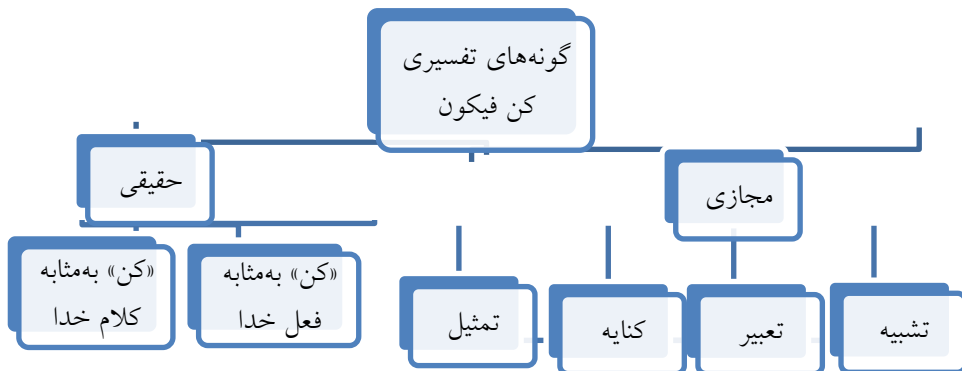
بیشتر تفاسیر متقدم مثل تفسیر ثمالی، تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، فرات کوفی، عیاشی و تستری، هیچ نظری درباره عبارت «کُن فیکون» ندارند، مگر قمی که نوشته است: «خداوند می‌فرماید خزائن من در کاف و نون است.» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۱۸/۲) بررسی تفاسیر فریقین در تفسیر عبارت «کُن فیکون»، بیانگر تطور آرای مفسران در این مورد است. مفسران چندین نظریه را در این باره بیان کرده‌اند.

بعضی از مفسران این کلام را حقیقی و لفظی می‌دانند که خطاب خداوند به مخلوقات در هنگام آفرینش آنهاست. برخی معتقدند این کلمه، خطاب خداوند به

ملائکه برای اعلام خلقت جدید در هستی است. بعضی از آنها این خطاب را مختص موجودات و برای تغییر و تحویل در آنها می‌دانند. عده‌ای معتقدند که چون خداوند اراده چیزی می‌کند، به ملائکه امر می‌فرماید و آنها به محض اینکه این لفظ را می‌گویند، آن شیء موجود می‌شود. برخی از مفسران لفظ «کن» را برای رجعت مردگان می‌دانند. عده‌ای معتقدند که این لفظ برای زنده کردن مردگان یا میراندن زندگان است. بعضی از مفسران «کن فیکون» را به معنای فعل خداوند تفسیر کرده‌اند. بعضی از آنان قول را به معنای مقلوب آن، یعنی لقای خداوند با مخلوقات می‌دانند. اما گروهی از مفسران نیز این خطاب را حقیقی نمی‌دانند و آن را مجاز و تمثیلی از سرعت و قدرت و فوریت آفرینش خداوند و اطاعت محض مخلوقات می‌دانند. برخی نیز معتقدند «يقول له» یعنی «يقول من اجله» که اصلاً خطاب لازم ندارد. از میان نظرات تفسیری ارائه شده، دو گونه کلی زیر، کانون توجه پژوهش حاضر است.

گونه نخست: مفسرانی که معتقدند مخاطب در این آیه، حقیقی نیست و اصلاً خطاب لفظی وجود نداشته است؛ زیرا انسان معدوم بوده و شیء قابل ذکری نبوده تا مورد خطاب خداوند باشد. یا اگر شیئی بوده که دیگر اختیار او برای موجودیتش، مفهومی ندارد؛ مانند طوسی، طبرسی، علم‌الهدی، طباطبایی، کاشانی، ماتریدی، سیوطی، زمخشری و فخررازی.

گونه دوم: مفسرانی که این خطاب را حقیقی می‌دانند که اعم از قول و فعل است. از جمله این مفسران عبارت‌ند از: ملاصدرا، احسائی، رشتی، قائم‌مقامی، ابراهیمی دینانی، مغنیه، میبدی، ابن عربی و آلوسی.





### ۱-۱. «کُن فَيَكُون» به معنای مجازی

مجاز در لغت مصدر میمی از فعل «جاز»، به معنای عبور کردن است و در اصطلاح، به کار گیری یک لفظ است در معنای غیرحقیقی و آنچه برای آن وضع نشده است. (جرجانی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۳) استفاده از کلمه مجازی با اعتماد بر معنای اصطلاحی آن است. مفسران در این گونه، در تفسیر «کُن فَيَكُون» به قدرت مطلق خداوند، از کلماتی مانند تمثیل، کنایه، تعبیر، تشبیه، اشاره و مجاز استفاده کرده‌اند.

#### ۱-۱-۱. تمثیل

بسیاری از مفسران برای نشان دادن غیرحقیقی بودن عبارت «کُن فَيَكُون»، از کلمه تمثیل بهره برده‌اند و این عبارت را تمثیلی از قدرت خداوند و سهولت در ایجاد مخلوقات و نفی هرگونه عذری برای مخلوق می‌دانند؛ بدون آنکه قول و لفظی در میان باشد. (طوسی، ۱۳۴۲: ۴۲۸/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۹/۸؛ جزائری، ۱۳۸۸: ۱۱۹/۱؛ حقی برسوی، بی تا: ۲۱۴/۱؛ شبیر، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱؛ پانی پتی، ۱۴۱۲: ۱۰۳/۸؛ نووی، ۱۴۱۷: ۴۱/۱؛ حوی، ۱۴۲۴: ۲۲۶/۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۲؛ شحاته، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۱؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۲۵۷/۱؛ شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۱۰۲/۱)

برخی از مفسران با تمثیلی دانستن حقیقت کن فیکون، «امر» را «شأن» خداوند می‌دانند که وقتی با حکمتش، اشیاء را برای آفرینش فرا می‌خواند و هیچ مانعی برایش نیست، به او می‌گوید باش، یعنی بدون توقف حاصل شو، پس او بلافاصله موجود می‌شود. چون همه مخلوقات در مقابل امر الهی سرپیچی ندارند و مثل مأمور مطیعی هستند که امر آمر مطاع را، اطاعت می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۱/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۲/۱؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۵۷/۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۷۶۳/۳؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۳۷۴/۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۱)

علامه طباطبایی نیز با تمثیلی دانستن «کُن فَيَكُون»، کلمه قول را بر امر و به معنای شأن حمل می‌کند؛ چون مصداقی از امر است و آن را در مقابل نهی نمی‌داند و بر این نظر است که: «همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا قرار گرفت، بدون درنگ لباس هستی می‌پوشد». وی معتقد است: «کلمه «ایجاد» یعنی کلمه «کن» عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده، البته بدان اعتبار که وجود منسوب به خدا و

قائم به وجود خداست، و اما به این اعتبار که وجودش، وجود خود اوست، موجود است نه ایجاد، و مخلوق است نه خلق.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۱۷)

#### ۱-۲. کنایه

بعضی از مفسران از کلمه کنایه برای نمادین جلوه دادن «كُنْ فَيَكُونُ» استفاده کرده‌اند که کنایه از اقتدار خداوند در خلقت اشیاء بدون کمک و سختی است و هر چیزی که خدا بخواهد آن را انجام دهد، فوراً و بدون عذر انجام می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۴؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹: ۱۵۷/۱؛ بلاغی، بی‌تا: ۱۲۰/۱) و معتقدند که عرب از کلمه «قول» استفاده می‌کند، اما مرادش از این کلمه، سخن‌گفتن معقول نیست و مراد آیه، اتصال باطن (اطاعت) به ظاهر (الفاظ) است، و اَلَّا اگر «کن» به معنای کلام و سخن‌گفتن باشد، لازمه‌اش حدوث و مخلوق بودن قرآن است که در این صورت به نظر می‌رسد قرآن کذب است یا به غیر گوینده‌اش نسبت داده شده است. (علم‌الهدی، ۱۳۴۱: ۷/۳-۲۴۴)

اما بعضی از مفسران، امر خدا و قول او در خلقت اشیاء را، همان فعل او دانسته و «يقول» را کنایه از سرعت امر الهی و «یکون»، یعنی تحقق خلقت را، طبق خواست و اراده الهی می‌دانند. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۴۴۵) و با استناد به روایات، امر را بین فعل و حصول آن می‌دانند که هر دو یکی و تکوینی است که به محض اراده حق تعالی برای ایجاد چیزی، آن چیز، کوچک یا بزرگ، برای شروع خلقت یا اعاده آن، بدون هیچ فاصله‌ای یا مانع و تخلفی، موجود می‌شود. و قول خداوند همان فعل اوست که لفظ «کن»، تلمیح لطیفی از قدرت خداوند بدون استعانت از دیگری یا گذشت زمان است. (همو، ۱۴۰۶: ۱۱۵/۲۵)

جوادی آملی در تفسیر آیه ۶۵ سوره بقره (... فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)، «كونوا» را مثل «كُنْ فَيَكُونُ» در آیه ۸۲ سوره یس می‌داند که کنایه از سرعت تکوین و نفوذ اراده الهی در تبدیل تجاوزکاران به بوزینه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۹/۱) وی معدوم را معدوم خارجی و موجود علمی معرفی می‌کند که بر اساس آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ» (ملک: ۱۴)، خداوند در ذات خود به شیء علم دارد و به این معلوم خود هستی می‌بخشد، اما معتقد است که طبق فرمایشات امیر سخن در نهج‌البلاغه، این خطاب، حرف، کلمه و لفظی نیست، بلکه ایجاد الهی است که خداوند آن را «کن» می‌نامد و «یکون»، وجود



است که نسبت به خود شیء، مخلوق و نسبت به ذات اقدس الهی، خلق و خلقت است. (همو، ۱۳۹۲/۱۱/۲۹: جلسه ۹/۲۹) ایشان از امر خدا به شأن او یاد می‌کند که جمع آن امور است، نه اوامر، و اینکه امر خداوند با اراده است و طبق روایات، حرف خداوند، همان کار اوست، نه اینکه خطاب لفظی باشد یا صوت، صدا یا آهنگی تولید کند، بلکه به محض اینکه حق تعالی چیزی را اراده کند، آن چیز یافت می‌شود؛ مثل اینکه ما اراده کنیم قطره آبی یا دریایی در ذهن ما ایجاد شود. ایشان معتقدند «انما یقول» یعنی «یفعل». پس اصلاً خطابی در کار نیست که بگوییم مخاطب فرع است یا خطاب. (همو، ۱۳۹۲/۱۱/۳۰: جلسه ۱۱/۳۰)

سبحانی معتقد است کار خدا با کار خلق قابل قیاس نیست. خداوند همین که اراده کرد، آن کار انجام می‌گیرد. ایشان «کُن فیکون» را کنایه از تحقق آئی اراده خدا می‌داند. سپس نظر عده‌ای از اهل سنت را که آن را لفظی و متوسط میان خدا و شیء می‌دانند، نقد می‌کند و معتقد است ظاهر آیه با مقصود و مراد آیه یکی نیست، همچنان که کثیرالرماد نامیدن کسی، به معنای بخشندگی و سخی بودن و مدح اوست، نه اینکه خانه‌اش پر از خاکستر است. ایشان زبان قرآن را زبان مردم می‌داند که باید آن را مانند عرف معنا کرد. (سبحانی، ۱۳۹۲/۰۵/۰۷: تفسیر آیه ۸۲ سوره یس)

### ۱-۳-۱. تعبیر

برخی از مفسران «کُن فیکون» را تعبیری از سرعت ایجاد و عدم مخالفت مخلوق می‌دانند و از کلمه تعبیر در تفسیر خود یاد کرده‌اند. آنها عبارت «کُن فیکون» را تعبیر و تشبیهی از سرعت وجود مقدور حق، بدون هیچ امتناعی تفسیر می‌کنند که هیچ قول و امری در آنجا نیست. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۷۱/۱۶؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰: ۵۸۳/۱؛ حائری، ۱۳۸۸: ۲۹۲/۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۸۲/۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۱/۲۲ و ۶۶۹/۱) برخی دیگر افعال خداوند را در دو مرحله می‌دانند: مرحله اراده و مرحله ایجاد، که در این آیه، «امر» و «قول» و جمله «کن» را تعبیر و توضیحی برای مسأله خلق و ایجاد می‌دانند، بدون آنکه در اینجا امر لفظی و سخنی یا کلمه کاف و نونی در میان باشد، یا اینکه خداوند نیازمند الفاظ باشد، بلکه تعلق اراده و مشیت خدا به چیزی، همان ایجاد



و ابداع آن است و در اینجا تعبیری کوتاه‌تر و سریع‌تر از «کن» متصور نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۱۸)

#### ۱-۱-۴. تشبیه

عده‌ای از مفسران «كُنْ فَيَكُونُ» را تشبیهی از سرعت نفوذ اراده حق و اطاعت مخلوق می‌دانند و معتقدند که ایجاد اشیاء نیازمند صدور لفظ «كُنْ» نیست و آیه باید تأویل شود، به این صورت که حال مخلوق به حال مأمور مطیعی تشبیه شده که به او امر می‌شود و او بی‌درنگ و بدون امتناع و اعتراضی، امتثال امر می‌کند (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۳۷۸/۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۲۹۷۸/۵) و برخی معتقدند که نفوذ اراده حق به لفظ «کن» تشبیه شده؛ یعنی همان طور که الفاظ، آنچه را که در ضمیر متکلم هست، ارائه می‌دهند، وجود موجودات نیز علم، قدرت و اراده ازلی حق را ارائه می‌دهند؛ چون به محض اراده حق، ممکنات، داعی حق را اجابت می‌کنند. (امین، بی‌تا: ۶۳/۱۱) بعضی از مفسران به صراحت، غیرحقیقی بودن عبارت «كُنْ فَيَكُونُ» را مطرح کرده‌اند. آنها این عبارت را حقیقی و امتثال امر الهی نمی‌دانند، اما از کلماتی هم که نشانه مجازی بودن «كُنْ فَيَكُونُ» باشد، استفاده نکرده‌اند. (ابن‌انباری، ۱۳۶۲: ۱۱۹/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲۹/۲)

#### ۱-۱-۵. دلایل قائلان به معنای مجازی «كُنْ فَيَكُونُ»

مفسران در این گونه، تخلف در تکوین را جایز نمی‌دانند و «كُنْ فَيَكُونُ» را مجاز و تمثیلی از اقتدار نافذ خداوند در خلقت هستی می‌دانند. آنها حقیقی نبودن کلمه «کن» را با دلایلی رد می‌کنند:

الف- «کن» امر حقیقی نیست، چون مخاطبی وجود ندارد و کنایه از سرعت آفرینش است. چون موجود، به وجود آمده است، پس نمی‌تواند مخاطب آفرینش باشد و معدوم هم منظور نیست، چون اصلاً معدوم چیزی نیست. (سبحانی، ۱۳۹۲/۰۵/۰۷: تفسیر آیه ۸۲ سوره یس) فقط لفظ امر باقی می‌ماند که در اینجا لفظ امر منظور نیست، بلکه حقیقت امر مد نظر است؛ مانند «فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا» (مریم: ۷۵).

ب- جواب امر، در فعل و فاعل و یا در هر دو، باید مخالف امر باشد. اما اینکه فعل‌ها و فاعل‌ها یکی باشند، مثل «إِذْ هَبْ تَذْهَبْ»، جایز نیست. دلیلش این است که شیء نمی‌تواند شرط خودش باشد و در «كُنْ فَيَكُونُ» چنین است. (عکبری، ۱۴۱۹: ۳۸)



ج- هرچند ظاهر آیه بر لفظی بودن «كُنْ فَيَكُونُ» دلالت می‌کند و آیات دیگر «كُنْ فَيَكُونُ» هم مؤید این امر است، اما به دلیل عقلی، مخاطبه معدوم امکان ندارد و خداوند محل اشیاء حادث نمی‌تواند باشد، چون لفظ «کن» محدث است و شکی در حدوث آن نیست. پس نتیجه می‌گیرند که وقتی چنین است، نه خطابی در کار است و نه لفظی (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۸۳/۱) و اگر لفظی در کار باشد، دو مشکل پیش می‌آید: اولاً لفظ مخلوقی است که برای ایجادش، «کن» دیگری لازم است که لازمه‌اش تسلسل است. ثانیاً وقتی مخاطبی وجود ندارد، خطاب مفهومی ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۷۱/۱۸)

د- اگر لفظ «كُنْ» را به معنای کلام و سخن گفتن بدانیم، لازمه‌اش حدوث و مخلوق بودن قرآن است. سپس با استناد به آیات «إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۱۷) و «مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ» (ص: ۷) و «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ» (شعراء: ۱۳۷)، و روایتی از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۳/۱۷)، استعمال لفظ مخلوق را در مورد قرآن رد می‌کنند؛ چون معتقدند در این صورت به نظر می‌آید قرآن، کذب است یا به غیر گوینده‌اش نسبت داده شده است. (علم‌الهدی، ۱۳۴۱: ۲۴۴/۳) تاریخ اسلام شاهد سال‌های سختی به نام «محنة القرآن» است که پیامدِ تفکرِ خلقِ قرآن است.

### ۱-۲. «كُنْ فَيَكُونُ» به معنای حقیقی

منظور از کلمه حقیقی، در این نوشتار، آرای مفسرانی است که معتقدند این خطاب در ظرف واقع انجام گرفته است و این خطاب را لفظی یا فعلی می‌دانند. نظرات مفسران فریقین ذیل دو بخش «کن فیکون به‌مثابه کلام خداوند» و «کن فیکون به‌مثابه فعل خداوند» مطرح شده است.

### ۱-۲-۱. «كُنْ فَيَكُونُ» به‌مثابه کلام خداوند

مقاتل اولین مفسری است که لفظ «كُنْ» را خطاب به اشیائی می‌داند که در علم الهی موجود هستند تا از عالم علم به عالم اعیان خارج شوند. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۸۸/۱؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۴۱۵/۱؛ ماوردی: ۱۷۸/۱؛

ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۰۵/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۶/۱ و ۵۵/۱۲؛ خازن، ۱۴۱۵: ۷۴/۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۹۵/۱

طبری بهترین تفسیر را بر اساس ظاهر آیه می‌داند و تأویل ظاهر آیه به باطن آن را بدون دلیل، جایز نمی‌داند. او می‌گوید: «تعلق اراده الهی به چیزی در ایجاد آن، امر به آن با لفظ «کن» است.» وی با استناد به آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِمْ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ» (روم: ۲۵)، این خطاب را نه قبل از موجودیت و نه بعد از آن، بلکه همزمان با هم می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۰۴/۱) بعضی از مفسران نیز معتقدند ظاهر در عبارت «كُنْ فَيَكُونُ»، امر حقیقی است که خداوند سبحان این لفظ را می‌گوید و هیچ مانعی برای این کار و دلیلی برای تأویل آن نیست. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۵۶/۱؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۱؛ جزائری، ۱۴۱۶: ۳۹۵/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۸۷/۹)

میبدی ذیل آیه ۸۲ یس به روایتی قدسی که می‌فرماید: «أَنِّي جَوَادٌ مَاجِدٌ عَطَائِي كَلَامٌ وَعَذَابِي كَلَامٌ، وَإِذَا أَرَدْتُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ من بخشنده بزرگوار هستم عطا و عذاب من کلام است و وقتی چیزی را اراده کنم، فقط به او می‌گویم باش و او موجود می‌شود» اشاره می‌کند و معتقد است که خطاب با اشیاء، که حاضر و معلوم حق هستند، درست است (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۴۸/۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۰۲/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۷/۲؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۹۵/۶)

ابن عربی با اشاره به آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱)، تکوین را به خود شیء نسبت می‌دهد و معتقد است که اگر استعداد و قابلیت از طرف خود شیء نبود، هنگام شنیدن این قول الهی، موجود نمی‌شد. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۷۵۲) ابوزید چنین می‌نویسد: «ابن عربی در تأویل آیه ۸۲ سوره یس، با استفاده از «اعیان ثابتة» که در حال عدم و نیستی، تنها استعداد شنیدن فرمان خدا و پذیرش آن را دارند، و بر اساس تجلی اسمائی که در آن ایجاد و آفرینش، به مفهوم ظهور پدیده‌ها از حالت نیستی است، داستانی تمثیلی و رمزی نقل می‌کند که در آن، ممکنات در حال نیستی و با حالت ذلت از اسماء الهی درخواست کردند که برای تجلی خودشان، به آنها هستی افاضه کنند تا فاعلیت اسماء توسط آنها آشکار و بالفعل شود و خداوند به درخواست آنان، نخستین پدیده از پدیده‌ها را آفرید.» (ابوزید، ۲۰۰۴: ۲۰۷) ابن عربی اولین مفسری است که مبحث درخواست ممکنات و قابلیت و



اختیار آنها را برای موجودیت مطرح می‌کند که بعداً با اختلاف در مبانی، توسط مفسران شیعی نیز مطرح می‌شود.

بعضی از مفسران برای توجیه قدم کلام، با استناد به آیه «... وَ يَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ» (مجادله: ۸)، قول را به معنای قائم در نفس و کلام نفسی می‌دانند که نطق، تعبیری از آن کلام است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۰۸/۱ و ۲۱۱)

صدرالمتألهین معتقد است که حق تعالی برای احدی، غیر از آنچه خودش خواسته، نخواستہ است، که عبارت است از همان درخواست ذاتی اولی و درخواست فطری هستی که هر ذات قابل و مطیع و شنوای امر «کن» حق، آن را درخواست کرده است و خداوند بعد از انتخاب پذیرش هستی، او را به عالم وجود آورده و این از امر حق تعالی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۹۲/۵) ابراهیمی دینانی با تأیید نظر صدرالمتألهین که نخستین کلامی را که گوش ممکنات را نواخته است کلمه «کُن» خداوند می‌داند، معتقد است که عالم هستی جز به واسطه کلام الهی ظاهر و آشکار نگشته، بلکه عالم، عین کلام است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۲)

مرحوم امام خمینی، کلام و تکلم ذاتی برای حق تعالی در مقام ذات را به یک معنای مقدس از تجدد و مبرای از حدوث می‌داند. او کلام را از اوصاف کمالیه وجود و حقیقت کلام الهی را اظهار و تجلی کلمه وجودی «کن» به فیض اقدس و مقدس می‌داند که حق تعالی به همه اعیانی که اراده ایجادش را کرده، می‌گوید باش و آنها امر الهی را اطاعت کرده و موجود می‌شوند. ایشان در این تجلی، متکلم را ذات مقدس احدی و کلام را فیض اقدس و تجلی ذاتی و سامع را اسماء و صفات می‌داند (خمینی، ۱۳۷۴: ۶۱۷) وی کلام الهی را تکوینی و تشریحی می‌داند که کلام تکوینی حق، اعیان خارجی است که با «کُن وجودی» حاصل می‌شود، و کلام تشریحی اوامر و نواهی خداوند است که توسط فرشتگان و پیامبران به بندگان می‌رسد. (همو، ۱۳۸۶: ۱۲۵)

### ۲-۲-۱. «کُن فَيَكُون» به مثابه فعل خداوند

برخی از مفسران به استناد روایات، کلام الهی در «کُن فَيَكُون» را به فعل او تفسیر کرده‌اند. فیض کاشانی روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که «کُن» را ایجاد و «يَكُون» را مصنوع و مخلوق می‌داند. و سه روایت از امیر مؤمنان علیه السلام آورده که کلام خدا را همان

فعل خدا می‌داند که با آن خلق می‌کند و اینکه خداوند حرف می‌زند، بدون اینکه لفظی داشته باشد و بی‌نیاز از تفکر و بدون سختی اراده می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶۲/۴)

بحرانی به روایتی از امام کاظم علیه السلام استناد می‌کند که ایشان اراده مخلوق را عبارت از ضمیر و آهنگ درونی او و فعل او می‌داند، در حالی که اراده خدا جز پدیدآوردنش، چیز دیگری نیست؛ چون حق تعالی نیازی به اندیشیدن و آهنگ فعل و تفکر ندارد. امام، اراده خدا را فعل او می‌داند که به هر چیزی که اراده هستی آن را بکند، می‌گوید موجود شو و آن بلافاصله موجود می‌شود؛ بدون لفظ و نطق؛ با زبان و توجه دل و تفکر. وی آفرینش خداوند را مثل خودش غیر قابل توصیف می‌داند. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۸۴/۴) حویزی نیز به روایاتی که دو مفسر مذکور نقل کرده‌اند، استناد می‌کند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۹۹/۱ و ۳۹۷/۴)

احسائی معتقد است که در «كُنْ فَيَكُونُ»، فاعل «كُنْ» و «کائن»، خداوند است و فاعل «یکون»، مخلوق است و ضمیر مستتر در «یکون» به ذات مُکَوَّن از حیث نفش برمی‌گردد که مخلوق، در عالم امکان، این آفرینش و ورود به عالم کون و هستی را، خود با قابلیت پذیرفته است. در واقع او این اختیار مخلوق را در هر عالمی از عوالم خلق، اختیاری از سنخ همان عالم می‌داند. مثلاً در عالم کون، اختیار از جنس قابلیت مخلوق، برای پذیرش موجودیت خویش بوده است. (احسائی، ۱۴۳۰: ۶۵۳/۱-۳۳۷)

رشتی با استناد به آیات و روایات، جود و کرم خداوند را در نهایت کمال می‌داند، چون واجب کرده که فعلش در تمام مخلوقات بر حسب قابلیت‌های آنان جاری شود، وگر نه فعل خداوند واحد و نسبت به تمام اشیاء برابر است که اگر به مقتضای فعل خودش خلق می‌کرد، مصنوع خداوند، همه یکی می‌شد و تعدد و اختلافی نبود. او بر این باور است که ترجیح بلا مرجح در آفرینش از شؤون حکیم نیست و حجتی است برای مخلوق که خبیث بگوید چرا مرا این‌گونه آفریدی و دیگری را لطیف؟! (حسینی رشتی، ۱۴۳۲: ۱۱/۳)

طیب نیز قول را گفتار لفظی نمی‌داند، بلکه آن را فعل و انشا و ایجاد خداوند می‌داند که مثل فعل بندگان نیست. ایشان با استناد به معنای مشیت در روایتی از امام صادق علیه السلام: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»، «ایجاد» را فعل به معنای



مصدری می‌داند که رابطی است بین موجدِ (بکسر) و موجدِ (بفتح)، که بنفس خود موجود می‌شود. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۶۶/۲)

حسینی همدانی موجودات امکانی را مظاهر فعلِ اطلاقی خداوند می‌داند که بدون کثرت، از فیض و نعمت او بهره‌مند هستند. ایشان صدور امر «کُن» را خطاب تشریحی نمی‌داند که تکلیف به معدوم و ممتنع باشد، بلکه انشا و موهبت هستی می‌داند که به واسطه آن، مخاطب پا به عرصه هستی می‌نهد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۱)

قائم‌مقامی معتقد است که «کُن» اشاره به اراده خداوند نسبت به ایجاد موجودات، و «یکون» اشاره به پذیرش آنها در مورد قبول وجود توسط آنهاست. ایشان وجود و ماده خلقت را اثر ایجاد، و ماهیت و صورت خلقت را اثر انوجاد مخلوق می‌داند. (قائم‌مقامی، ۱۴۱۲: ۸) ایشان امر تکوینی را مانند امر تشریحی می‌داند، با این تفاوت که در امر تشریحی، مأمور موجودیت عینی، اما در امر تکوینی، موجودیت علمی و امکانی دارد و همان‌گونه که در امر تشریحی، مأمور فاعل فعلی است که آمر، آن را مطالبه کرده، همچنین در امر تکوینی نیز، مأمور که در صقع علم و امکان و مستعد موجودیت است، فاعلِ فعلِ موجودیت است که آمر، آن را مطالبه نموده است. (همو، ۱۴۰۱: نکته معارفی ۷۲۹)

### ۱-۲-۳. دلایل قائلان معنای حقیقی «کُن فیکون»

قائلان معنای حقیقی «کُن فیکون»، دلایلی در پاسخ به سؤالات مشهور در این زمینه ارائه داده‌اند، از جمله:

الف- این گروه از مفسران بر اساس قاعده حجیت ظواهر، ظاهر آیه را مراد خداوند می‌دانند که هیچ نیازی به تأویل آیه ندارد.

ب- آنها معتقدند «کُن فیکون» مجاز و تمثیل نیست، بلکه حقیقی است که در عالم واقع محقق شده است.

ج- مفسران شیعه معتقدند که خلقت اشیاء از «من لا شیء»، یعنی معدوم نیست، بلکه طبق روایات، از «لا من شیء» است.

د- به نظر آنان، اشیاء قبل از موجودیت، در علم الهی وجود دارند و خطاب به آنها جایز است. و برخی دیگر معتقدند محل این خطاب، در عالم امکان و برای ورود اشیاء از آنجا به عالم کون و هستی است.

## ۲. دیدگاه برتر

برخی از مفسرانی که خطاب خداوند را حقیقی می‌دانند، علاوه بر نظرات تفسیری، در مورد قابلیت و اختیار مخلوق در تکوین هم نظریه‌پردازی کردند و از ظاهر عبارت «کُن فیکون» که از آن به جبر تکوینی یاد می‌شود، نوعی معرفت و اختیار برای مخلوق در پذیرش هستی قائل شده‌اند. این نظر در تفاسیر قرن ششم هجری، با فرضیه درخواست «اعیان ثابته» از خداوند برای موجودیت و تجلی اسماء الهی توسط ابن عربی شروع شده و در قرن دهم از منظری دیگر، در مکتب صدرالمآلهین بیان شده است. او با استناد به آیات و روایات، بر این باور است که خداوند همان چیزی را که مخلوقات برای خود خواستند، در خلقت آنها، برایشان اراده کرد. در تفاسیر شیعی متأخر و معاصر، نظریه اختیار مخلوقات، با ادله قرآنی و روایی پررنگ‌تر شده است. احسائی، رشتی و قائم‌مقامی معتقدند که مخلوقات در جواب امر خداوند در پذیرش هستی و ورود به عالم کون، با قابلیت خود در عالم امکان، این امر الهی را اجابت کرده‌اند. آنها امر تکوینی را نیز مانند امر تشریحی می‌دانند که در امر تکوینی، امر از مأمور، به جای فعل نمازگزاردن، فعل موجودیت را مطالبه می‌کند و مأمور با اختیار خود آن را می‌پذیرد، و این قدرتی است عظیم و مبتنی بر حکمت، که خداوند بر مخلوق منت گذارده و به او در خلقتش، نقشی عطا کرده است.

این نظر با مفاد آیات عهد، میثاق و الست و روایات عالم ذر و طینت سازگارتر است؛ چون خداوندی که قبل از ورود انسان به عالم هستی، توحید و نبوت و امامت را به او ارائه می‌دهد، چگونه ممکن است که اصل قبول وجود را به او عرضه نکرده باشد؟! پروردگاری که در انجام تکالیف به انسان اختیار داده است، چگونه در موجودیت به او اختیار نداده باشد؟! در حالی که انجام تکالیف فرع بر موجودیت انسان است؛ هرچند این اختیار نیز از نوع اختیار در تشریح از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام، یعنی «امر بین الامرین» است. قبول این نظریه مؤید کرامت انسان است و روحیه مسؤولیت‌پذیری در انسان را تقویت می‌کند و طوع و رغبت او را در پذیرش ایمان و عمل به اوامر و نواهی خداوند می‌افزاید. از طرفی پذیرش ظلم و جور حکام جور را رد می‌کند.



## نتیجه گیری

بررسی حدود صد اثر در این مورد، شامل شش دستاورد مهم است:

۱- همه مفسرانی که در مورد کلام الهی صاحب نظریه هستند، مثل طباطبایی و فخر رازی، لزوماً «کُن فَيَكُون» را به معنای حقیقی نمی‌دانند، بلکه آن را مجازی و تمثیلی از قدرت خداوند در آفرینش مخلوقات می‌دانند.

۲- آرای مفسران با وجود تنوع، در دو گونه کلی مجازی و حقیقی است: گونه نخست: مفسرانی که «کُن فَيَكُون» را مجازی از قدرت و سرعت خداوند در خلقت موجودات می‌دانند که با کلماتی مانند تمثیل، کنایه، تعبیر و تشبیه در کلام مفسران آمده است.

گونه دوم: مفسرانی که «کُن فَيَكُون» را حقیقی می‌دانند.

۳- طبق یافته‌های پژوهش و منابعی که بدان دسترسی بوده است، در گونه تفسیر مجازی از عبارت «کُن فَيَكُون»، در سه قرن اول از مفسران فریقین تفسیری مشاهده نشد. از قرن چهارم تا هشتم، مفسران از کلمات نمادین برای مجازی بودن این عبارت استفاده کرده‌اند. در قرن نهم موردی در این گونه یافت نشد. از قرن دهم تاکنون نیز مفسران در این گونه تفسیری هستند، اما اقبال آنها در قرن چهاردهم بسیار زیاد است. در گونه تفسیر حقیقی از عبارت «کُن فَيَكُون»، تا قرن نهم به استثنای قرن اول و سوم، مفسران اهل سنت قائل به حقیقی و لفظی بودن این عبارت هستند. در قرن دهم، مفسر شیعی صدرالمتهلین، با اختلاف در بعضی مبانی، قائل به همین نظر است. در قرن یازدهم و دوازدهم، مفسران شیعه مثل فیض کاشانی و بحرانی و حویزی، روایاتی را در تفسیر آیه نقل کرده‌اند که بر اساس آنها، این عبارت حقیقی و فعل خداوند است. در قرن سیزدهم، دو مفسر شیعی، احسائی و رشتی نیز همین نظر را دارند. و در قرن چهاردهم، نظر مفسران شامل هر دو مورد حقیقی، یعنی لفظی و فعلی است. با نگاه کلی از قرن اول تا نهم، اهل سنت در این گونه نظر داده‌اند، اما از قرن دهم به بعد، مفسران شیعی را می‌توان در این گونه دید، به جز شوکانی و آلوسی از اهل سنت در قرن سیزدهم و صدیق‌خان و جزائری در قرن چهاردهم.



۴- در گونه حقیقی در تفسیر «كُنْ فَيَكُونُ»، مفسران، فرضیه قابلیت و اختیار مخلوق در تکوین را مطرح کرده‌اند که می‌تواند پاسخگوی سؤالات حاصل از جبر تکوین، روایات سعادت و شقاوت و طینت باشد.

۵- هر کدام از فریقین با استناد به روایات مورد قبول مذهب خویش، آرائی متفاوت ارائه داده‌اند. مثلاً در گونه حقیقی، مفسران شیعی با توجه به روایات معصومان علیهم‌السلام، این خطاب را فعل خداوند می‌دانند، ولی مفسران اهل سنت با استناد به روایات صحاح خویش، این خطاب را کلام خداوند و لفظی می‌دانند.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: انتشارات هرمس.
۵. ابن ابی الحدید، فخرالدین ابوحامد (بی‌تا)، شرح نهج البلاغه، مکتبة آية الله العظمی مرعشی النجفی.
۶. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲)، البیان فی غریب اعراب القرآن، قم: مؤسسه دارالهجره.
۷. ابن جزری، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۰. ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹ق)، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجدید، محقق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: حسن عباس زکی.
۱۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل (بی‌تا)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۳. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۱۴. ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷)، هكذا تكلم ابن عربي (چنین گفت ابن عربی)، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: نشر نی.
۱۵. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴)، هكذا تكلم ابن عربي، مغرب: المركز الثقافي العربي.
۱۶. احسانی، احمد (۱۴۳۰ق)، جوامع الكلم، بصره: مطبعة الغدير.
۱۷. اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد.
۱۸. امین، نصرت بیگم (بی‌تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. انوری، حسن (۱۳۸۳)، فرهنگ کنایات سخن، تهران: سخن.



۲۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثة.
۲۱. بلاغی، محمدجواد (بی تا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: وجدانی.
۲۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق)، التفسیر المظهری، کویت: مكتبة رشديه.
۲۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. جبرئیلی، صفرعلی (۱۳۸۴)، «کلام اسلامی، عوامل و زمینه‌های پیدایی»، قبسات، دوره ۱۰، شماره ۳۸، ص ۲۳۴-۲۰۹.
۲۶. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲ق)، اسرار البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. جزائری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۸۸ق)، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، قم: نور وحی.
۲۸. جزائری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ق)، ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، مدینه منوره: مكتبة العلوم و المحکم.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، تسنیم، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، تهران: نشر اسوه.
۳۰. جوادی آملی، عبدالله (۲۹ و ۱۳۹۲/۱۱/۳۰)، تفسیر ترتیبی، تفسیر سوره مبارکه یس، کانال دروس ایتا، جلسه ۲۹ و ۳۰، ص ۱۱-۹.
۳۱. حائری تهرانی، علی (۱۳۸۸)، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. حجتی، سید محمدباقر (۱۳۷۱)، «آیه»، علوم قرآن و حدیث، نشریه نور علم، شماره ۴۳ و ۴۴، ص ۳۷-۸.
۳۳. حسینی رشتی، سید کاظم ابن سید قاسم (۱۴۳۲ق)، جواهر الحکم، بصره: شركة الغدير للطباعة و النشر المحدوده.
۳۴. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی.
۳۵. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۳۶. حوی، سعید (۱۴۲۴ق)، الاساس فی التفسیر، قاهره: دارالسلام.
۳۷. حویزی، عبدالعلی (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.
۳۸. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. خفاجی، احمد بن محمد (بی تا)، حاشیه الشهاب المسماه عناية القاضی و كفاية الراضی علی تفسیر البیضاوی، محقق: مهدی عبدالرزاق، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۶)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۴)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، فرهنگ دهخدا، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۴۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۴. رازی، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۴ق)، مختار الصحاح، جمع‌آوری: محمود خاطر، بیروت: دارالفکر.

۴۵. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: الدارالشامیة و بیروتا: دارالقلم.
۴۷. رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفة.
۴۸. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
۴۹. زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق)، التفسیر الوسیط، دمشق: دارالفکر.
۵۰. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.
۵۱. سبحانی، جعفر (۹۲/۰۵/۰۷)، تفسیر آیه ۸۲ سوره یس، سایت مدرسه فقاهت.
۵۲. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.
۵۳. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
۵۴. شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: شركة مكتبة الالفین.
۵۵. شجاعی، احمد (۱۳۹۳)، «آفرینش اجباری و اختیار انسان»، فصلنامه کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۲، ص ۴۷-۲۳.
۵۶. شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، قاهره: دار غریب.
۵۷. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، فتح القدر، دمشق: دار ابن کثیر.
۵۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، قم: بیدار.
۵۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم: فرهنگ اسلامی.
۶۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مكتبة محمد الصادق الطهرانی.
۶۱. صدیق حسن خان، محمدرشید (۱۴۲۰ق)، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۲. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
۶۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۶۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۶۵. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۶۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۶۷. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۸. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
۶۹. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ق)، التبیان فی اعراب القرآن، ریاض: بیت الافکار الدولیة.
۷۰. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۴۱ق)، نفائس التأویل، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۷۱. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
۷۲. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مكتبة الصدر.
۷۳. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷۴. قائم مقامی، سید محمد (۱۴۱۲ق)، تأملات فی الآیات المبارکات، تهران: ایران مصور.



۷۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۷۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)، کنزالدقائق و بحرالغائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۷۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۷۸. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۹. کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۸۰. ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، النکت و العیون، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸۱. محمد مخلوف، حسنین (۱۳۷۱)، کلمات القرآن، تفسیر و بیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۸۲. مراغی، احمد مصطفی (۱۴۱۷ق)، تفسیر المراغی، بیروت: دارالفکر.
۸۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸۴. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، تهران: چاپخانه مهارت.
۸۵. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۸۷. مکی بن حموش، قیسی (۱۴۲۹ق)، الهدایة إلى بلوغ النهایة، الشارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی.
۸۸. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، كشف الاسرار و عدة الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیرکبیر.
۸۹. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دارالفنایس.
۹۰. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹۱. نووی، محمد (۱۴۱۷ق)، مراح لبید لكشف معنی القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیة.

92. <http://www.noormags.ir>

93. <http://www.noorlib.ir>

94. <http://lib.eshia.ir>