

# A comparative study of how God spoke to Prophet Moses (pbuh) In Sunni and Shiite interpretations, Emphasizing verse 30 of Surah Al-Qasas

(Received: 2022/06/17- Accepted: 2023/04/30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2023.7.2.9.4>

Mojtaba Moslehi<sup>1</sup>

## Abstract

The interpretation of the verses in which the word of God is spoken is one of the unresolved differences that has always existed among the commentators. One of the verses that refer to the word of God and the commentators have offered different views in interpreting it based on their beliefs and opinions, is verse 30 of Surah Al-Qasas. This verse refers to how God Almighty spoke to Prophet Moses (pbuh). Shiite and Sunni commentators have expressed different views on this verse, which can be divided into five categories: 1- God spoke to Moses with His voice. 2- God spoke to Moses with the Speech of nafsi which is without letters and sounds. 3- God spoke to Prophet Moses (pbuh) by creating sounds in a tree. 4- God spoke to Moses (pbuh) by appearing in a tree. 5- God spoke to Moses through revelation and through the angel of revelation. In the present article, all perspectives were reviewed and evaluated in a descriptive-analytical method with a critical orientation and it was concluded that only the fifth view - due to the compatibility with the various aspects of the syntax mentioned for the verse as well as the compatibility with other verses of the Qur'an - is the correct interpretation.

**Keywords:** The Word of God, Prophet Moses (pbuh), verse 30 of Surah Al-Qasas, Shiite and Sunni commentators.

دو فصلنامه علمی مطالعات تفسیری قرآنی

سال هفتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۴

پاییز و زمستان

۱۴۰۱

1. P.H.D student of Quran and Hadith Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran, mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## بررسی تطبیقی چگونگی تکلم خدا با حضرت موسی (ع) در تفاسیر فریقین، با تأکید بر آیه ۳۰ سوره قصص

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.24765317.2023.7.2.9.4>

مجتبی مصلحی<sup>۱</sup>

### چکیده

تفسیر آیاتی که در آن از تکلم خداوند سخن رفته، یکی از اختلافات حل نشده‌ای است که همواره میان مفسران وجود داشته و دارد. از جمله آیاتی که به تکلم خدا اشاره دارد و مفسران بسته به عقاید و آراء خود دیدگاه‌های متفاوتی را در تفسیر آن ارائه داده‌اند، آیه ۳۰ سوره قصص می‌باشد. این آیه به چگونگی تکلم خدای تعالی با حضرت موسی(ع) اشاره دارد. مفسران فریقین نظرات متفاوتی را پیرامون این آیه بیان داشته‌اند که می‌توان آن نظرات را به پنج دسته تقسیم کرد: ۱- خدا با صوت خویش با موسی(ع) سخن گفت. ۲- خدا با کلام نفسی که منزه از حروف و اصوات است با موسای کلیم سخن نمود. ۳- خدا از طریق خلق اصوات در درخت با حضرت موسی(ع) تکلم کرد. ۴- خدا از طریق تجلی یافتن در درخت با موسی(ع) سخن گفت. ۵- خداوند از طریق وحی و به واسطه فرشته وحی، با موسی(ع) هم کلام شد. در مقاله حاضر به روش توصیفی- تحلیلی و با گرایش انتقادی، همه دیدگاه‌ها بررسی و ارزیابی شد و این نتیجه حاصل شد که فقط دیدگاه پنجم - به دلیل سازگاری با وجوه مختلف نحوی که برای آیه ذکر شده و همچنین سازگاری با سایر آیات قرآن و عدم مخالفت با موازین عقلی- تفسیر صحیحی است.

**کلیدواژگان:** تکلم خداوند، حضرت موسی(ع)، آیه ۳۰ سوره قصص، مفسران فریقین.

## مقدمه

مسلمانان اجماع دارند بر اینکه خداوند متصف به صفت تکلم است (سبحانی، ۱۴۳۳: ۱۲۱). اما در تفسیر حقیقت و چیستی کلام الهی اختلافات گسترده‌ای میان علمای اسلام وجود دارد. این مسئله از قرون اولیه اسلامی آن چنان محل بحث و نزاع بوده که علمی که در آن از اصول دین و عقاید بحث می‌کرده را علم کلام نامیدند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۳۹/۴؛ بدوی، ۱۹۹۷: ۳۲/۱). این اختلافات به حوزه تفسیر نیز راه پیدا کرد و باعث اختلافات گسترده‌ای میان مفسران پیرامون آیاتی از قرآن کریم شد که در آن از تکلم الهی، با عباراتی مانند کلام (نساء/۱۶۴)، قول (بقره/۳۵)، ندا (شعراء/۱۰) سخن به میان آمده بود.

از جمله آیاتی که نظرات گوناگونی درباره آن ارائه شده، آیه ۳۰ سوره قصص می‌باشد: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ داستان از این قرار است که، حضرت موسی (ع) بعد از اتمام عهده‌ی که با حضرت شعیب (ع) داشت، به همراه خانواده‌اش از شهر مدین عازم سرزمین مصر بود. در شبی هنگام عبور از صحرای سینا، حضرت موسی (ع) از جانب کوه‌های طور نوری که به گمان او روشنایی آتشی بود را مشاهده کرد و به خانواده‌اش گفت: «همینجا درنگ کنید، من از سمت کوه‌های طور آتشی می‌بینم؛ می‌روم تا شعله‌ای از آن را برای شما بیاورم.» اما هنگامی که آن جناب به نزدیکی آتش می‌رسد به او خطاب می‌شود «یا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» این ماجرا با کمی اختلاف در تعبیر در آیاتی از سوره طه ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه/۱۱-۱۲). و آیاتی از سوره نمل ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسَخَّانَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (نمل/۸-۹) نیز آمده است.

مفسران اظهارات متفاوتی را پیرامون مسائل مختلفی از این آیه بیان داشته‌اند؛ از جمله مسائل این است که: آیا این ندا مستقیماً از ناحیه خداوند بوده یا به واسطه فرشته بوده است؟ اگر ندا از جانب خدا بوده، کیفیت آن چگونه بوده است؟ آیا حضرت موسی (ع)، آن ندا را از درخت شنیده؟ و آیا اصولاً آن جناب، ندا را با حس شنوایی خود شنیده یا به صورت دیگر آن را درک کرده؟ این‌ها مسائلی است که سبب اختلافات گسترده‌ای میان مفسران شده و حتی کار به تکفیر یکدیگر نیز کشیده شده است.

در پژوهش حاضر سعی می‌شود به روش توصیفی-تحلیلی، نظرات مفسران شیعه و سنی در این خصوص بیان شود و استدلال‌ات و ایراداتی که بر نظریه‌های مختلف وجود دارد مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد و در پایان، نظر مورد پذیرش ارائه گردد.

## پیشینه تحقیق

در برخی تفاسیر مانند «مفاتیح الغیب» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۵۹۳) و «المیزان فی

تفسیر القرآن» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲/۱۶) و...، به بیان و نقد برخی از نظرات، پیرامون چگونگی تکلم خدا با حضرت موسی (ع) در ذیل آیه ۳۰ سوره قصص پرداخته شده است؛ اما تا جایی که اطلاع حاصل شد، هیچ تحقیقی که به صورت کامل و مستقل به بررسی تطبیقی تمام نظرات مفسران فریقین پیرامون این آیه بپردازد، نگاشته نشده است.

## ۱. نظرات مفسران شیعه

مفسران شیعه ذیل آیه ۳۰ سوره قصص، نظراتی را درباره چگونگی تکلم خدا با حضرت موسی (ع) مطرح کرده‌اند:

### ۱-۱. تکلم از طریق خلق کلام در درخت

بیشتر متکلمان شیعه و همچنین متکلمان معتزلی معتقدند که منظور از کلام الهی این است که خداوند، اصوات و حروف را با قدرت بی‌پایان خود در جایی (لوح محفوظ، جبرئیل، درخت و یا هر جسم دیگری)، ایجاد و خلق می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۶؛ حلی، بی‌تا: ۴۰۲؛ قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۵۲۸). پس وقتی گفته می‌شود خداوند متکلم است مقصود این است که خداوند کلام را خلق و ایجاد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶: ۶۵). بنابراین کلام الهی صفت فعل خداوند است، نه صفت ذات، زیرا کلام از فعل خدا انتزاع می‌شود و لذا این صفت، حادث می‌باشد نه قدیم.

با توجه به این مطلب، بیشتر مفسران شیعه از گذشته تا کنون معتقدند در واقعه مورد بحث، خداوند از طریق خلق و ایجاد اصوات در درخت با حضرت موسی (ع) تکلم نموده و ظاهر آیه ۳۰ سوره قصص را شاهد بر گفتار خود می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۹۷/۲ و ۳/۳۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱۴۶/۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۷۵/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۷/۱۷۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۶۱/۵ و ۲۳۵/۶؛ همو، بی‌تا: ۷۳/۷؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۴ و ۲۷۶؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۲/۴۷۵؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱۳۶/۸؛ شبر، ۱۴۰۷: ۲/۴۱۲؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۰/۱۳۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۶۳/۶؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۰/۲۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۷۵؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۶/۳۸۲؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ۲/۱۰۳).

دلیلی که این گروه بر مدعای خود دارند یکی این است که حضرت موسی (ع) کلام را از درخت شنیده و محال است که خداوند در درخت حلول کند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۳۲). و دلیل دیگرشان این است که کلام عرض است و عرض احتیاج به محل دارد. بنابراین برای اینکه نبی، آن سخن را بشنود باید در جایی خلق شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۳۹۲). خلاصه اینکه، این مفسران معتقدند حضرت موسی (ع) کلام (کلام مرکب از امواج صوتی) را از درخت شنیده (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۳۲) و خدا آن کلام و ندا را با قدرت خود در درخت ایجاد کرده و لازمه‌ی چنین بیانی این است که آن جناب،

اصوات و حروف خلق شده در درخت را با حس شنوایی خود شنیده و درک کرده باشد. شایان ذکر است هرچند که اکثر مفسران شیعه این نظریه را پذیرفته‌اند اما در منابع روایی شیعه اشاره‌ای نشده که حضرت موسی(ع)، کلام را از درخت شنیده باشد بلکه فقط تصریح شده که خداوند آن جناب را ندا داده، ولی کیفیت آن بیان نشده است(قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۴۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/ ۲۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۳۶).

## ۱-۲. تکلم از طریق وحی

تعداد کمی از مفسران شیعه معتقدند که تکلم خدا با حضرت موسی(ع) از طریق وحی بوده است. مثلاً علامه طباطبایی که منکر نظریه خلق کلام در درخت می‌باشد(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۲۴۴ و ۳۲/ ۱۶)، معتقد است خدا با موسای کلیم به صورت وحی تکلم نموده. دلیل ایشان آیه ۱۳ سوره طه می‌باشد: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» که مطابق این آیه، عین آن ندایی که حضرت موسی(ع) شنیده را وحی خوانده است(همان: ۱۴/ ۱۳۹). علامه طباطبایی هرچند این وحی را به واسطه‌ی فرشته می‌داند اما در این خصوص معتقد است که چون موسی(ع) متوجه واسطه بین خود و خدایش نبوده، لذا آن را باید وحی مستقیم پنداشت(همان: ۱۴/ ۱۳۸) چرا که به نظر ایشان در وحی امر دائر مدار توجه مخاطب است، اگر مخاطب متوجه واسطه نباشد، وحی مستقیم است و اگر متوجه واسطه باشد، وحی با واسطه می‌باشد(همان: ۱۴/ ۱۳۸).

ملا فیض کاشانی نیز از دیگر مفسران شیعه است که در تفسیرش هیچ اشاره‌ای نکرده که حضرت موسی(ع)، ندا را از درخت شنیده(رک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/ ۸۹ و ۳/ ۳۰۲). ایشان هرچند درباره کیفیت کلام الهی سخنی نگفته اما با توجه به سایر بیاناتی که به مناسبت در ذیل آیات مختلف بیان داشته می‌توان گفت که از نظر ایشان موسی(ع) بدون واسطه، کلام خدا را دریافت نموده که چنین دریافتی منتهای مراتب وحی است(همان: ۱/ ۲۸۰ و ۵۲۱). فیض کاشانی توضیح بیشتری در این باره نداده است.

میرزا محمد مشهدی نیز با توجه به روایتی که در آن تصریح شده که حضرت موسی(ع) ندا را از همه‌ی جهات شش‌گانه می‌شنیده(رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۵۴)، معتقد است که آن جناب کلام خدا را به نحو روحانی تلقی کرده نه به صورت مادی و جسمانی(قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۸/ ۲۹۵).

نظریه تلقی روحانی را اولین بار بیضاوی از مفسران مشهور اهل سنت در تفسیر خود مطرح نموده(بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۴) و منظورش طبق بیان شارحان تفسیرش، این است که روح موسی(ع) کلام نفسی خدا را که از جنس حروف و اصوات نیست دریافت نموده و سپس آن کلام بر تمام اعضای او متمثل شده است(رک: خفاجی، ۱۴۱۷: ۶/ ۱۴۱۷).

۳۳۲؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹: ۵/ ۶۰۲). میرزا محمد مشهدی قمی نیز عین تعبیر بیضاوی را در تفسیر خود آورده اما منظورش از تلقی روحانی مشخص نیست؛ قاعدتاً مقصود او تلقی کلام نفسی نیست چرا که هیچ یک از علمای شیعه قائل به کلام نفسی نیستند. آنچه مشخص می‌باشد این است که میرزا محمد مشهدی در هیچ جای تفسیرش سخنی از خلق کلام در اجسام یا در درخت نرده است. بنابراین چون ایشان به روحانی بودن تکلم خدا با موسی (ع) اذعان داشته (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۸/ ۲۹۵)، می‌توان ایشان را جزء باورمندان به نظریه وحیانی بودن این نوع تکلم قلمداد کرد، هرچند که صریحاً به آن اشاره نکرده است.

### ۱-۳. تکلم از طریق تجلی خدا در درخت

برخی از مفسران شیعه که گرایش عرفانی دارند، معتقدند که تکلم خدا با موسی (ع) به واسطه تجلی یافتن خدا در درخت صورت گرفته است؛ از جمله این مفسران قطب الدین محمد لاهیجی است. ایشان در ذیل آیه ۳۰ سوره قصص می‌نویسد: «چون موسی (ع) اِنِّی اَنَا الله را از شجره شنید، یقین شد که شجره محل تجلی است و اِنِّی اَنَا الله سخن حق تعالی است» (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۷۱). نویسنده تفسیر مخزن العرفان نیز که در مواردی خلق کلام در درخت را پذیرفته (امین، بی‌تا: ۴/ ۲۲۸ و ۵/ ۲۷۸) اما در خصوص تفسیر آیه ۳۰ سوره قصص به نظریه تجلی و دیدگاه عرفا تمایل پیدا کرده است (همان: ۹/ ۴۰۶). البته این مفسران دلیل قرآنی یا روایی بر مدعای خود ذکر نکرده‌اند.

### ۲. نظرات مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت درباره این ماجرا نظرات گوناگونی دارند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌نماییم:

#### ۱-۲. کلام مسموع

طبق نظر گروهی از علمای اهل سنت، کلام خدا عبارت از حروف و اصوات است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/ ۴۸۳). البته این گروه اذعان دارند که صوت و کلام خداند مانند صوت انسان‌ها و فرشتگان نیست چرا که خدا «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» است که نه در ذات و نه در افعال و صفاتش شبیه چیزی نیست (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۲). بنابراین، این گروه معتقدند که خدا مانند انسان حقیقتاً متکلم است یعنی سخن می‌گوید و حرف می‌زند اما با صوتی که شبیه چیزی نیست و مخصوص خودش است. فخر رازی این عقیده را به حنابله و حشویه نسبت می‌دهد و آن را مخالف نظر اهل سنت و جماعت می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/ ۳۵۳). اما جمال الدین قاسمی آن را مورد اجماع سلف

صالح می‌داند(قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۲). آنچه مسلم می‌باشد این است که گروهی از اهل سنت از گذشته تا کنون معتقد به چنین باوری درباره کلام خداوند بوده و هستند(سبحانی، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۸۰).

با توجه به این عقیده کلامی، جمعی از مفسران اهل سنت با استناد به ظواهر قرآن و روایات رسیده از صحابه و تابعین معتقدند که خداوند با صوت خودش با موسی(ع) سخن گفته و موسی(ع) با گوش و حس شنوایی خود، آن سخنان را شنیده است(طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/ ۱۰۸-۱۰۹ و ۲۰/ ۴۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۹/ ۲۹۷۳-۲۹۷۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/ ۶۰۷ و ۵۷۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳/ ۴۹۱؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۶/ ۱۰۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۲). بنابراین طبق نظر این مفسران، خداوند از سمت درخت کلامش را به گوش حضرت موسی(ع) رسانده است(بغوی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۳۳). مطابق آنچه آلوسی بیان نموده، در نزد این گروه کلام خداوند، کلامی ست قدیم نه حادث(آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/ ۴۸۲)؛ اما جمال الدین قاسمی معتقد است منظور این مفسران از اینکه می‌گویند کلام خدا غیر مخلوق است، این نیست که کلام خدا قدیم باشد چرا که واضح است خدا در زمانی با موسی(ع) یا دیگر پیامبران تکلم نموده در حالی که قبل از آن زمان با آنان سخن نگفته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۵).

این مفسران برای اثبات دیدگاه خود چنین استدلال می‌کنند که وقتی قرآن فرموده: «خدا با موسی(ع) تکلم کرد» یا «خدا موسی را ندا داد»، تکلم و ندا معنای حقیقی دارند، نه مجازی و آنچه متبادر از تکلم می‌باشد این است که مرکب از حروف باشد و ندا نیز همان صوت باشد؛ بنابراین خداوند حقیقتاً با صوت خودش، موسی(ع) را ندا داده است(آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۴). از دیگر دلایل ایشان این است که خدا به اجماع مسلمین متکلم است و صفت تکلم برای خداوند حقیقی ست نه مجازی و اثبات این صفت حقیقی برای خدا زمانی صحیح است که قائم به ذات حق باشد نه اینکه خدا کلام را در اجرام یا فرشتگان خلق و ایجاد کند(رک: قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۴۵۹-۴۶۱).

## ۲-۲. کلام نفسی

متکلمان اشعری معتقدند کلام خداوند، کلامی است نفسی، قدیم و قائم به ذات خداوند(فخر رازی، ۲۰۰۴: ۶۵-۶۶). ایشان در توضیح کلام نفسی می‌گویند: «کسی که می‌خواهد امر و نهی کند و یا از چیزی خبر دهد و یا بپرسد، در درون خود یک رشته معنای احساس می‌کند و آن را(معنای نفسانی را) با کلام حسی(لفظی) بیان می‌کند، و آن معنای ای که متکلم در درون می‌یابد و با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها عوض نمی‌شود را کلام نفسی می‌نامند»(قوشچی، بی تا: ۳۱۹). بنابراین اشاعره معنای موجود در ذات خدا را کلام نفسی می‌دانند. پس از این توضیحات باید توجه داشت که گروهی از

مفسران اهل سنت که گرایش اشعری دارند معتقدند حضرت موسی(ع) کلام نفسی خدا را که منزله از صوت و حرف و کیف است در آن شب از ناحیه و سمت درخت دریافت کرده است(ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/ ۱۳۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۲/ ۳۲۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/ ۲۸۲؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/ ۴۱۴ و ۳/ ۱۹۱۵). این مفسران در پاسخ به این سؤال که: اگر کلام خدا متشکل از حروف و اصوات نباشد، به چه کیفیتی موسی(ع) کلام خدا را درک نموده است؟ سه پاسخ متفاوت داده‌اند. ما این سه پاسخ را در بخش بررسی و ارزیابی دیدگاه‌ها مطرح می‌نماییم.

### ۲-۳. خلق کلام

جمعی دیگر از مفسران اهل سنت ضمن پذیرش کلام نفسی و اینکه آن کلام نفسی الهی منزله از حروف، اصوات، جهات و قائم به ذات خداوند است، معتقدند آن کلام نفسی قابل شنیدن نیست و آنچه موسای کلیم شنیده اصواتی بوده که خدا آن را در درخت خلق کرده و موسی(ع) آن کلام و اصوات ایجاد شده را شنیده است(ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶/ ۱۰۲-۱۰۳ و ۲۰/ ۵۰؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۸/ ۳۷). همان طور که ملاحظه می‌شود این دسته از مفسران نظریه کلام نفسی را با نظریه خلق و ایجاد کلام در اجرام، جمع کرده‌اند. هرچند مبدع نظریه جمع بین کلام نفسی و خلق کلام در اجرام، ابومنصور ماتریدی است(رک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴/ ۵۹۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳/ ۴۲۰ و ۵/ ۴) اما باید توجه داشت که در خصوص ماجرای مورد بحث، ماتریدی نظر دیگری دارد که آن را در ادامه به صورت جدا گانه مطرح می‌نماییم.

البته نظریه زمخشری را نیز می‌توان ذیل این بخش قرار داد؛ زیرا هرچند وی، معتزلی و منکر کلام نفسی و قائل به نظریه خلق کلام در اجسام است(زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۵۲)؛ اما از آنجا که ایشان نیز مانند مفسران این دسته معتقد است، موسی(ع) کلام ایجاد شده در درخت را شنیده(همان: ۳/ ۵۷۱ و ۴/ ۲۳۳) لذا می‌توان(فارغ از پذیرش کلام نفسی) نظر ایشان را جزء این بخش قرار داد.

### ۲-۴. ارتباط از طریق وحی

در میان مفسران اهل سنت فقط ابومنصور ماتریدی معتقد است که آن ندایی که موسی(ع) در آن شب شنید، ندای وحی بوده است(ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/ ۲۷۲). دلیل ایشان، آیه ۱۳ سوره طه «وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحى» می‌باشد که آن ندا را، وحی خوانده است(همان: ۷/ ۲۷۲).

### ۲-۵. تجلی در درخت

آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی عقیده‌ای شبیه به مفسران گروه اول دارد؛ یعنی



معتقد است آنچه حضرت موسی(ع) شنیده، کلام مسموع خداوند بوده با این تأویل که خدا ابتدا در درخت تجلی یافته و سپس از آن با موسی(ع) تکلم نموده است(آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸/۱ و ۲۸۳/۱۰). نویسنده تفسیر روح البیان از دیگر مفسرانی می‌باشد که به نظریه ظهور و تجلی کلام خدا در درخت تمایل دارد(حقی بروسوی، بی تا: ۶/۴۰۲). البته ایشان بر خلاف آلوسی معتقد است کلام قدیم و ازلی خداوند که منزه از کیف و جهت و صوت می‌باشد(مانند نظر گروه دوم)، در درخت تجلی یافته نه کلام مسموع (همان: ۶/۴۰۲).

شایان ذکر است که نظرات مفسران اهل سنت در همین پنج نظریه خلاصه می‌شود؛ اما مفسرانی هم هستند که چند نظریه از این نظرات را پذیرفته‌اند؛ مانند فخر رازی که نظرات گروه دوم و سوم را پذیرفته است(فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۷ و ۲۴/۵۴۵). و همچنین قشیری صاحب تفسیر لطائف الاشارات که سه نظریه اول را جایز می‌داند هرچند تمایزش به نظریه اول بیشتر است(قشیری، ۲۰۰۰: ۳/۲۵-۲۶ و ۲/۴۴۸). برعکس اینان، جمعی از مفسران معاصر اهل سنت هستند که ضمن پذیرش این امر که خداوند از جانب خداوند بوده اما ترجیح داده‌اند پیرامون تکلم الهی و چگونگی کم و کیف آن -به دلیل عدم توانایی درک بشر از آن- سخنی نگویند(رک: مراغی، بی تا: ۶/۲۳ و ۲۰/۵۴؛ قطب، ۱۴۲۵: ۵/۳۶۹۲؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۱/۴۶۲ و ۲/۴۸۱؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۳/۳۹۴ و ۱۰/۴۰۳).

در پایان این نکته را یادآور می‌شویم که همان طور که ملاحظه شد، مفسران فریقین برای اثبات ادعای خود به دلایل عقلی و اجتهادی تمسک جستند و به وجوه اعرابی آیه ۳۰ سوره قصص توجهی نداشته‌اند.

### ۳. جمع بندی دیدگاه‌های مفسران فریقین

از آنجا که برخی از دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی با هم همپوشانی دارد لذا پیش از ارزیابی آراء، جا دارد نظرات مطرح شده را به صورت مختصر بیان نماییم:

۱- خداوند با کلام مسموع و ندای خود با حضرت موسی(ع) تکلم نمود.(نظر جمعی از مفسران اهل سنت)

۲- خداوند با کلام نفسی با موسی(ع) تکلم نمود.(نظر جمعی از مفسران اهل سنت)

۳- خداوند از طریق خلق کلام در درخت با موسای کلیم(ع) سخن گفت.(بیشتر مفسران شیعه و معتزله و عده‌ای از مفسران اهل سنت که در کنار پذیرش کلام نفسی قائل به خلق کلام نیز بودند)

۴- خدا از طریق تجلی در درخت با موسی(ع) تکلم کرد.(برخی از مفسران شیعه و سنی)

۵- خداوند از طریق وحی با حضرت موسی(ع) ارتباط برقرار کرد.(ابو منصور ماتریدی و برخی از مفسران شیعه)

#### ۴. بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های مفسران فریقین

در این بخش بر اساس ترتیبی که در بالا ذکر شد، هریک از دیدگاه‌ها را به صورت جداگانه بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

##### ۴-۱. کلام مسموع

همان طور که بیان شد، یکی از نظرات مطرح در میان اهل سنت این است که خداوند با صوت خویش که قائم به ذاتش هست با موسی(ع) تکلم نموده است. برخی از مفسران بر این دیدگاه اشکال کرده‌اند که اگر کلام خدا متشکل از حروف و اصوات باشد در این صورت باید پذیرفت که چنین کلامی دیگر قدیم نیست بلکه حادث است. زیرا اجزای آن کلام(حروف و اصوات) به صورت توالی و پشت سر هم، یکی پس از دیگری حادث شده‌اند؛ یعنی حرف دوم پس از حرف اول حادث شده و حرف سوم پس از حرف دوم و... (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۳۵۴).

این استدلال پاسخ مناسبی است برای مفسرانی که کلام مسموع خدا را، صفت ذات و قدیم می‌دانند اما نمی‌تواند پاسخی در خور برای آن دسته از مفسرانی(مانند جمال الدین قاسمی) باشد که هرچند از به کار بردن صفت حادث برای کلام خدا اجتناب می‌ورزند اما اذعان دارند کلام خدا قدیم نیست.

به نظر می‌رسد اشکالی که بر این نظریه وارد می‌باشد این است که اگر بپذیریم کلام خدا قائم به ذات الهی و متشکل از حروف و اصوات باشد و متعاقباً حضرت موسی(ع) نیز آن را با گوش و حس شنوایی خود شنیده، به ناچار باید پذیرفت که خداوند دارای جسم است؛ زیرا اصوات مسموعه از عوارض اجسام و ماده است و اگر بپذیریم منشأ این اصوات خداست و از ذات خدا صادر می‌شود، به ناچار ملزم به جسمانی پنداشتن خداوند متعال می‌شویم. بنابراین این دیدگاه درباه نحوه تکلم خداوند با موسای کلیم(ع) به هیچ عنوان قابل پذیرش نیست و چون با موازین عقلی ناسازگار است مورد انکار جمعی از مفسران سنی(اشاعره و معتزله) و همه مفسران شیعه واقع شده است.

##### ۴-۲. کلام نفسی

چنانکه گذشت مفسران پیرو مکتب اشعری اهل سنت معتقدند خداوند با کلام نفسی که منزله از جهت، کیف، حرف و صوت است با حضرت موسی(ع) تکلم کرده است. از تتبع در کتب تفسیر پیروان این عقیده مشخص می‌شود که سه توجیه درباره چگونگی دریافت کلام نفسی توسط حضرت موسی(ع) وجود دارد: ۱- خداوند علم و ادراکی را

در حضرت موسی(ع) خلق کرد که او به واسطه آن علم، کلام نفسی را درک کرد(این عطیه، ۱۴۲۲: ۱۳۷/۲ و ۴۵۰؛ آل غازی، ۱۳۸۲: ۳۱۰/۲). ۲- شنیدن کلام نفسی(کلام بدون صوت و حرف) توسط موسی(ع) ممکن است همان طور که رؤیت خداوند که منزه از جهت و مکان می باشد ممکن است(قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۲۸۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۹۳/۲۴). ۳- بیضاوی نیز معتقد است که حضرت موسی(ع) کلام(نفسی) پروردگارش را به نحو روحانی دریافت نموده و سپس آن دریافت و تلقی روحانی بر بدنش و حس مشترکش مثل یافته و آن را درک کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۲۴). بیضاوی در این مورد هیچ اشاره‌ای نکرده که حضرت موسی(ع) کلام نفسی را در یافت کرده، بلکه فقط بیان داشته است که آن جناب کلام الهی را به صورت روحانی تلقی نموده است. و ما با استناد به شارحان تفسیر بیضاوی، این بیان را توضیح چگونگی دریافت کلام نفسی خداوند، قرار دادیم(رک: خفاجی، ۱۴۱۷: ۶/۳۳۲؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۵/۶۰۲).

اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد است عمدتاً بر اصل پذیرش کلام نفسی است. به عنوان مثال جمعی از اهل سنت ایراد کرده‌اند که نظریه کلام نفسی نه در قرآن وجود دارد و نه در روایات و اصولاً پذیرش کلامی که دارای صوت و حرف نباشد مخالف ظاهر قرآن است و هر تأویلی که مخالف ظاهر قرآن باشد باطل است(آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۱۵ و ۱۸). اما چنین ایرادی قابل پذیرش نیست زیرا آیات و روایاتی که درباره صفات خداوند است -به دلیل جسمانی نبودن و بسیط بودن ذات الهی- نمی توان بر ظاهرش حمل کرد. مثلاً وقتی گفته می شود خدا سمیع و بصیر است، این عبارت را نمی توان بر ظاهرش حمل کرد و گفت خداوند دارای آلت شنوایی و بینایی است زیرا پذیرش این امور مستلزم این است که ذات الهی را مرکب از چند چیز دانست و این امری محال است.

ایراد دیگری که متکلمان شیعه و معتزله بر این نظریه دارند این است که کلام نفسی با آن تعریفی که خود اشعریان برای آن ارائه داده‌اند همان تعریف صفت علم است و غیر از علم چیز دیگری نیست(لاهیجی، ۱۳۶۴: ۲۰). توضیح اینکه متکلمان اشعری کلام نفسی را معنایی شکل گرفته و نقش بسته در نفس می دانند(قوشجی، بی تا: ۳۱۹) که این تعریف همان تعریف علم است نه چیز دیگر. این ایراد نیز وارد نیست زیرا می توان گفت که یک چیز می تواند به دو اعتبار، مصداق دو صفت باشد؛ یعنی معنای شکل گرفته در نفس به اعتبار انکشاف واقعیت، مصداق علم باشد و به اعتبار اینکه بتوان آن را به دیگری القا کرد، مصداق کلام باشد(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۳۲۷).

به نظر می رسد معنای نقش بسته در نفس و ذهن را چه علم بنامیم و چه کلام نفسی، هر دو باطل باشد؛ زیرا چنین تعریفی، تعریف علم حصولی است در حالی که علم خداوند

علم حضوری است و علم حصولی برای خدا متصور نیست زیرا مستلزم پذیرش حلول حوادث در ذات الهی می‌شود و این امر باطل است (همان: ۳۲۷/۲). بنابراین نظریه کلام نفسی از اساس باطل است لذا سه توجیهی که در نحوه‌ی چگونگی درک کلام نفسی توسط حضرت موسی(ع) بیان شده نیز وجهی ندارد.

گذشته از ایرادی که بر اصل نظریه کلام نفسی گذشت، توجیه دوم و سومی که درباره چگونگی درک کلام نفسی گذشت نیز با اشکالات و ابهاماتی روبه روست. مثلاً توجیه دوم این ایرادات را دارد: ۱- ممکن بودن شنیدن کلام نفسی را به ممکن بودن رؤیت خدا قیاس نموده و استدالی بیان نشده است. ۲- بر فرض معتبر دانستن قیاس، باز هم چنین قیاسی باطل است؛ زیرا بر اساس اعتقاد همه اهل سنت (به جز معتزلیان)، رؤیت خدا در آخرت امکان دارد نه در دنیا (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/ ۴۵۰). حال اگر ممکن بودن شنیدن کلام نفسی را به ممکن بودن رؤیت خدا قیاس کنیم، نتیجه این می‌شود که شنیدن کلام نفسی در آخرت امکان دارد نه در دنیا و این خلاف فرض است؛ چرا که فرض بر این است که موسی(ع) در دنیا کلام نفسی را شنیده است. بنابراین، چنین پاسخی با اعتقادات خود اهل سنت ناسازگار است.

توجیه سوم (نظر بیضاوی) نیز با این ابهام رو به روست که مطابق آن، آنچه حضرت موسی(ع) شنیده کلماتی بوده است که روح او بر بدنش افزوده می‌کرده و ایشان می‌پنداشته که آنها را از خارج می‌شنود (خفاجی، ۱۴۱۷: ۶/ ۳۳۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/ ۴۸۴). چنین برداشتی نوعی تأویل و خارج از مقوله تفسیر است و نیاز به برهان و دلیل دارد که بیضاوی و شارحان تفسیرش هیچ برهانی بر آن اقامه نکرده‌اند (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۴؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۶/ ۳۳۲؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۵/ ۶۰۲).

#### ۳-۴. کلام مخلوق

این دیدگاه، مشهورترین دیدگاه در میان مفسران شیعه و معتزلی است. البته در میان سایر مفسران اهل سنت نیز طرفدارانی دارد، با این تفاوت که ایشان در کنار پذیرش چنین تکلمی از ناحیه خداوند، کلام نفسی را نیز برای خدا ثابت می‌دانند ولی قائل به عدم شنیدن و درک آن توسط انسان‌ها هستند. معتقدان به این دیدگاه مانند دیدگاه اول بر این باور اند که حضرت موسی(ع) در آن شب، اصواتی را با گوش و حس شنوایی خود از جانب خدا شنیده اما چون سخن گفتن خدا به آن معنایی که مفسران دیدگاه اول داشتند را محال می‌دانند (یا طبق نظر برخی مفسران سنی، شنیدن کلام نفسی را محال می‌دانند) لذا برای خلاصی از تضاد بین اعتقاد خود و شنیدن اصوات از ناحیه خدا، دیدگاه خلق و ایجاد کلام در اجسام (درخت) را مطرح کرده‌اند. ایشان برای اثبات دیدگاه خود به آیه ۳۰ سوره قصص به خصوص عبارت «مِنَ الشَّجَرَةِ» استناد می‌کنند

و معتقدند این آیه در تأیید دیدگاهشان صراحت دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۳۲). البته برخی از مفسران اشکالاتی را بر این نظریه وارد آورده‌اند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

#### ۴-۳-۱. نقد و بررسی اشکالات نظریه کلام مخلوق

اشکالاتی که دانشمندان بر این نظریه مطرح کرده‌اند، بدین قرار است:  
الف) یکی از ایراداتی که بر این نظریه وارد می‌باشد این است که به عقیده برخی از مفسران، اصل این نحوه تکلم نمی‌تواند صحیح باشد؛ به این دلیل که اگر تکلم از ناحیه درخت یا اجسام دیگر باشد در این صورت خدا متصف به صفت متکلم نخواهد بود (قشیری، ۲۰۰۰: ۳/۲۵-۳۶). بر این ایراد پاسخ داده‌اند که متکلم کسی است که کلام از او صادر شود، چه با ابزاری عادی که طبیعتاً برای او خلق شده مانند خنجره و دهان، و چه به صورت غیر عادی مانند خلق آن در رخت و چه به واسطه فرشته، چنانکه قرآن وحی فرشتگان (مطابق آیه ۵۱ شوری) را کلام خدا دانسته (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱/۳۴۷). پس کسی که کلام را ایجاد می‌کند و به واسطه آن تکلم می‌نماید حقیقتاً متکلم می‌باشد. بنابراین چنین ایرادی نمی‌تواند نظریه کلام مخلوق را ابطال کند.

ب) ایراد دیگری که متوجه این دیدگاه می‌باشد این است که اگر درخت محل کلام باشد در این صورت چنین معنایی با عبارت «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» در آیه ۳۰ سوره قصص نمی‌سازد و معنای آیه مختل می‌شود؛ زیرا معنا چنین می‌شود که درخت گفته باشد: «من پروردگار جهانیان هستم» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۵۹۳). این اشکال نیز وارد نیست زیرا درخت فقط محل کلام است نه فاعل و ایجاد کننده آن و بین این دو فرق است. به تعبیر یکی از مفسران، درخت نقش بلندگو داشته و فقط حامل و پخش کننده صوت بوده نه چیز دیگر (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۹/۳۶). پس فاعل کلام، خداوند است نه درخت و موسی (ع) نیز می‌دانسته که خطاب از ناحیه خداست.

ج) یکی دیگر از اشکالاتی که بر این دیدگاه وجود دارد از ناحیه حکمای متأله است و آن این است که اگر خلق کلام در جسمی، کلام خدا باشد به ناچار باید تمام کلامها و از جمله سخن انسان‌ها را کلام خدا دانست؛ چرا که همه‌ی این کلامها به خدا منتهی می‌شود و خالق آن خداست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۲۴۴). اما این ایراد نیز دور از انصاف است زیرا بین کلامی که خداوند ایجاد آن را مستقیماً اراده کرده و بین کلامی که انسان‌ها با اختیار خویش به زبان می‌آورند - هرچند آن نیز در طول اراده خداوند است - فرق وجود دارد. لذا نمی‌توان گفت کلامی که انسان با اختیار خود بر زبان جاری ساخته کلام خداوند است.

به نظر می‌رسد هیچ یک از این ایرادات نمی‌تواند این دیدگاه را به چالش بکشد.

وکسی که معتقد به قدرت مطلق الهی باشد، خلق کلام توسط خدا در اجسام را امکان پذیر می‌داند. اما باید توجه داشت که ممکن بودن قضیه‌ای، امری است و اتفاق افتادن آن امر دیگر. به نظر می‌رسد هرچند خلق کلام در اجسام توسط خدا و تکلم کردن او از این طریق با پیامبرانش امری ممکن است اما هیچ شواهدی (نه از قرآن و نه از روایات) مبنی بر وقوع چنین تکلمی وجود ندارد. توضیح اینکه در قرآن هیچ آیه‌ای که این نظریه را تأیید کند وجود ندارد. استناد به آیه ۳۰ سوره قصص نیز کارساز نیست؛ چراکه آیه محل بحث است و جمع کثیری از مفسرین چنین برداشت نکرده‌اند که ندایی که موسی (ع) در آن شب شنید، از درخت صادر شده بوده است. همچنین برخی مفسرین احتمال داده‌اند عبارت «مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ» متعلق به حال محذوفی است که صاحب حال آن ضمیر مستتر در فعل «نُودِيَ» می‌باشد که به موسی (ع) برگردد نه فعل «نُودِيَ» و عبارت «مِنَ الشَّجَرَةِ» نیز بدل برای «مِن شَاطِئِ» است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۸۲). که در این صورت معنا چنین می‌شود: به موسی (ع) ندا داده شد، درحالی که او نزدیک جانب راست وادی و نزدیک درخت بود. حتی برای «مِن» در هر دو عبارت نیز احتمالات متعددی ذکر شده است (همان: ۱۰/۲۸۲).

گذشته از این، حتی زمخشری نیز که خود قائل به خلق کلام در اجسام است و در مواردی به تناسب بحث، ذیل برخی آیات پذیرفته که موسی (ع) کلام خلق شده در درخت را شنید (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵۷۱) اما در تفسیر آیه ۳۰ سوره قصص در توضیح عبارت «مِنَ الشَّجَرَةِ» بیان نکرده که کلام از درخت منبعث می‌شده، بلکه فقط بیان داشته که ندا از سمت درخت شنیده می‌شده است (همان: ۳/۴۰۸). لذا به دلیل اینکه آیه محل اختلاف است و دارای احتمالات متعدد، نمی‌توان به این آیه در تأیید دیدگاه خلق کلام استدلال نمود زیرا «إِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالَ بَطَلَ الْإِسْتِدْلَالُ».

در روایات نیز شاهدهی بر دیدگاه خلق کلام وجود ندارد. در روایات نبوی اهل سنت، هیچ روایت صحیحی درباره نحوه و چگونگی تکلم خدا با حضرت موسی (ع) وجود ندارد (رک: دروزه، ۱۴۲۱: ۸/۲۸۷). در کتب روایی شیعه نیز فقط یک روایت وجود دارد که دلالت می‌کند موسی (ع) کلام خدا را از درخت شنیده و درخت محل کلام بوده است. و آن روایتی است نسبتاً طولانی از امام رضا (ع) که شیخ صدوق در کتاب توحید بدین مضمون ذکر کرده: «وقتی خدا در کوه طور با موسی (ع) تکلم کرد و آن حضرت ماجرا را برای بنی اسرائیل تعریف کرد، بزرگان قوم به موسی (ع) گفتند: هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر اینکه ما نیز کلام خدا را بشنویم. موسی (ع) نیز هفتاد نفر از سران بنی اسرائیل را با خود به کوه طور برد و در آنجا از خدا درخواست کرد کلامش را به گوش اینان برساند؛ خداوند نیز سخن گفت و کلامش را به گوش بنی اسرائیل رساند و

کلام خدا چنین بود که آن را در درخت پدید آورده بود و بعد آن را از آن درخت منبعث و برانگیخته گردانید تا آنکه بنی اسرائیل آن کلام را شنیدند» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۲۱). این روایت به لحاظ سندی به دلیل وجود اشخاصی مانند تمیم بن عبد الله بن تمیم قرشی و علی بن محمد بن جهم در سلسله سند حدیث، ضعیف است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۲/ ۴۲۸ و ۵۴۷/۷). به لحاظ محتوایی نیز روایت قابل خدشه است؛ چرا که در این روایت، امام رضا(ع) آیه ۱۴۳ سوره اعراف را توضیح می‌دهد: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ، و نویسندگان تفاسیر روایی شیعه نیز این روایت را ذیل آیه ۱۴۳ اعراف آورده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۵۸۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/ ۶۵). و زمان تکلم خدا با موسی(ع) در این آیه، مربوط به بعد از غرق شدن فرعون و همراهانش و سرگردانی بنی اسرائیل در صحرائی سینا است که در این جریان مطابق نقل قرآن، نامی از درخت در حین تکلم برده نشده است. اما آیه ۳۰ سوره قصص که نام درخت در آن ذکر شده مربوط به قبل از رفتن موسی(ع) نزد فرعون و انذار دادنش است. گذشته از این، در آیه ۱۴۳ سوره اعراف فقط بیان شده که خدا با موسی(ع) سخن گفته و تمام خطاب‌هایی که در آیه وجود دارد نیز به صورت مفرد و متوجه حضرت موسی(ع) است و هیچ اشاره‌ای نشده که همراهان موسی(ع) آن کلمات را شنیده‌اند اما در روایت تصریح شده که همراهان موسی(ع) نیز سخن خدا را شنیدند. بنابراین روایت مذکور به هیچ عنوان قابل استناد نیست لذا باید اذعان داشت که دیدگاه خلق کلام در درخت، هرچند امری ممکن است اما شاهی از قرآن و روایات برای آن وجود ندارد.

#### ۴-۴. تجلی در درخت

چنانچه بیان شد یکی از نظراتی که پیرامون این موضوع وجود دارد این است که درخت محل تجلی خداوند بود و ندایی که موسی(ع) شنید نیز کلام خدا بود. هم برخی از مفسران شیعه به این دیدگاه معتقدند و هم برخی از مفسران اهل سنت؛ ولی دلایلی که این مفسران ذکر می‌کنند با هم تفاوت دارد. به عنوان مثال: قطب الدین لاهیجی از مفسران شیعه دلیل خاصی برای نظریه خود ارائه نمی‌دهد و فقط بیان می‌کند چون موسی(ع) ندای «إِنِّي أَنَا اللَّهُ، را از درخت شنیده، پس درخت محل تجلی و عبارت «إِنِّي أَنَا اللَّهُ، سخن خداوند است (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۷۱). اما این نظریه صرف ادعا بیش نیست و دلیلی بر اثبات تجلی خداوند نمی‌باشد و همان طور که پیش‌تر بیان شد هیچ شاهی از قرآن و روایات وجود ندارد که موسی(ع) ندا را از درخت شنیده تا قائل شویم که درخت محل تجلی بوده است. گذشته از این، لازمی بین شنیدن کلام از درخت با محل تجلی بودن آن وجود ندارد. چراکه ممکن است شنیدن کلام از درخت به واسطه خلق آن توسط خداوند در درخت باشد نه به صورت تجلی.

محمود آلوسی از مفسران مشهور اهل سنت، از دیگر مفسرانی است که قائل به این دیدگاه است. ایشان برای اثبات نظریه خود ابتدا این پیش فرض را حتمی می‌داند که مطابق ظاهر آیات قرآن و روایات رسیده، کلام و ندای الهی متشکل از اصوات و حروف است؛ سپس با استناد به روایاتی که در تفسیر آیه ۸ و ۹ سوره نمل از ابن عباس نقل شده (مانند: «خدا در نور (آتش) بود و از آن، موسی (ع) را ندا داد» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۰۲)، نتیجه می‌گیرد که خداوند در آن شب با نورش در آتشی که از درخت برمی‌خاست تجلی نموده و از آنجا، حضرت موسی (ع) را ندا داده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸/۱).

این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد زیرا اولاً: پیش فرضی که آلوسی آن را قطعی می‌داند (اینکه کلام خدا متشکل از اصوات و حروف است)، چنانچه پیش‌تر بیان شد از آنجا که مستلزم جسمانی بودن خداوند می‌باشد باطل است. ثانیاً: روایت ابن عباس بر فرض صحت سند، از آنجا که با موازین عقلی ناسازگار است، حجت نمی‌باشد و لذا مستند نمودن نظریه‌ای بر این روایت اعتباری ندارد. ثالثاً: وقتی مطابق آیات قرآن کوه با آن همه عظمت، توان تحمل تجلی خداوند تعالی را ندارد، فَلَمَّا جَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا (اعراف / ۱۴۳) چگونه می‌تواند ظهور و تجلی خدا را تحمل نماید؟

شایان ذکر است که به غیر از این دو مفسر، دیگر مفسرانی که به این نظریه معتقدند دلیلی بر اثبات دیدگاه خود اقامه نکرده‌اند؛ به عنوان نمونه نویسنده تفسیر روح البیان بعد از بیان نظرش می‌نویسد: «اگر اهل ذوق هستی این (مطلب را) به وجدانت واگذار کن و گرنه، به آن ایمان بیاور» (حقی بروسوی، بی‌تا: ۶/ ۴۰۲). لذا نقدهایی که در این قسمت بیان شد می‌تواند ناظر به تمام مفسران معتقد به این دیدگاه باشد.

۵-۵. درک کلام خدا به واسطه وحی

یکی دیگر از نظرات پیرامون مسئله این است که آن ندایی که حضرت موسی (ع) شنید، ندای وحی بود. این دیدگاه هرچند میان مفسران شهرت ندارد اما تابعی مشهور حسن بصری بر این رأی بوده است (ابو حیان، ۱۴۲۰: ۸/ ۳۰۲). و از میان مفسران اهل سنت تا آنجا که ما جستجو نمودیم فقط ابو منصور ماتریدی دارای چنین دیدگاهی است. در میان مفسران شیعه نیز، هرچند فیض کاشانی و میرزا محمد مشهدی را می‌توان جزء باورمندان به این نظریه دانست، اما تنها علامه طباطبایی صریحاً و همراه با ذکر دلیل به دفاع از این نظریه پرداخته است.

اما دلیل این مفسران برای اثبات نظریه خود، آیه ۱۳ سوره طه می‌باشد: وَأَنَا خَتَرْتُكَ فَاَسْمِعْ لِيَ وُحًى. زیرا مطابق این آیه، آن ندایی که موسی (ع) شنید را وحی خوانده



است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/ ۲۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/ ۱۳۹). اما ابو منصور ماتریدی هیچ اشاره‌ای نکرده که وحیی که بر موسی (ع) شده مستقیماً از ناحیه خدا بوده یا به واسطه فرشته وحی صورت گرفته است (رک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/ ۲۷۱-۲۷۲).

علامه طباطبایی نیز در این باره گرفتار تناقض در گفتار شده است. ایشان ابتدا می‌پذیرد که وحی، به صورت مستقیم از ناحیه خدا صورت گرفته، چون اگر واسطه‌ای در کار بود عبارت «تکلیماً» (که در آیه ۱۶۴ سوره نساء به آن اشاره شده: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا».) درباره حضرت موسی (ع) بی‌معنا بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/ ۱۳۸). اما ایشان در ادامه می‌نویسد: «وحی هم مانند سایر افعال خدا بدون واسطه نیست، چیزی که هست امر دائر مدار توجه مخاطبی است که کلام را تلقی می‌کند، اگر متوجه آن واسطه‌ای که حامل کلام خدا است بشود و آن واسطه میان او و خدا حاجب باشد، در این صورت آن کلام همان رسالتی است که مثلاً فرشته‌ای می‌آورد، و وحی آن فرشته است و اگر متوجه خود خدای تعالی باشد، وحی او خواهد بود هر چند که در واقع حامل کلام خدا، فرشته باشد. ولی چون وی متوجه واسطه نشده، وحی، وحی خود خدا می‌شود.» (همان: ۱۴/ ۱۳۸-۱۳۹)

به نظر می‌رسد توجیهی که علامه ارائه می‌دهد به هیچ عنوان قابل پذیرش نباشد؛ چراکه ادعایی بدون دلیل است و وحی مستقیم و وحی با واسطه اصلاً قابل جمع نیست. همچنین در مقام تکلم (وحی)، امر دائر مدار شنونده و مخاطب نیست تا گفته شود اگر مخاطب متوجه واسطه نباشد، وحی مستقیم است و اگر متوجه واسطه باشد، وحی با واسطه است. بلکه در این مورد، امر دائر مدار وحی کننده و متکلم است و وقتی مثلاً گفته می‌شود: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»، منظور جمله این است که خدا با موسی (ع) سخن گفت. یعنی جمله در مقام بیان تکلم خدا (فاعل جمله) با موسای کلیم (مفعول جمله) است و به چگونگی دریافت و شنیدن این کلام توسط موسی (ع) هیچ اشاره‌ای ندارد.

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی از آن رو دچار چنین تناقضی شده که می‌خواسته پاسخ ایرادی که بر دیدگاه وحی انگاری ندایی که موسی (ع) شنیده، را داده باشد. آن اشکال از این قرار است که اگر خداوند مستقیماً با موسی (ع) تکلم نکرده باشد، در این صورت اختصاص صفت کلیم که از آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/ ۱۶۴) برداشت می‌شود وجهی ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/ ۲۸۳) اما همان طور که بیان شد پاسخ علامه به این ایراد، با اشکالاتی مواجه است. در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت اولاً: مصدر مؤکد «تکلیماً» که در آیه ۱۶۴ سوره نساء آمده چنانکه آلوسی بیان داشته، نهایتاً احتمال مجاز را از فعل «كَلَّمَ» دفع می‌کند و مجاز در اسناد آن به «الله» را نمی‌تواند

دفع کند و لذا نمی‌تواند حتی بر کسانی باشد که تکلم خدا را به واسطه فرشته وحی بدانند (همان: ۱۹۳/۳). ثانیاً؛ مطابق گزارش قرآن، خداوند در موارد متعددی با حضرت موسی (ع) تکلم نموده است. مانند شب میعاد که قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...﴾ (اعراف/۱۴۳) لذا احتمال دارد آیه ۱۶۴ سوره نساء ناظر به این مورد از تکلم خدا با موسای کلیم باشد. خصوصاً اینکه در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف فعل «كَلَّمَ» به کار رفته ولی در داستان مورد بحث، خداوند در تمام موارد با فعل «نُودِيَ» (قصص/۳۰؛ طه/۱۱؛ نمل/۸) به چگونگی ارتباط خود با موسی (ع) اشاره کرده است. ثالثاً؛ خداوند در قرآن، وحی را چه به صورت مستقیم و چه با واسطه فرشته را کلام خدا نامیده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنُسْرَانٍ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا يَقُولُ بِأَمْرِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (شوری/۵۱).

ایراد دیگری که بر این نظریه وجود دارد این است که اگر آن ندایی که موسی (ع) شنید از ناحیه فرشته بود، در این صورت عبارات ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (قصص/۳۰) و ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ (طه/۱۱-۱۲) بی معنا می‌شود؛ زیرا اگر معتقد باشیم که فرشته گفته: من خدا هستم، چنین پنداری کفر صریح است لذا نمی‌تواند منظور آیات، این باشد (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰۳/۶). پاسخ به این اشکال برای کسانی که با فرهنگ قرآن آشنایی دارند روشن است. توضیح اینکه فرشتگان فقط حامل کلام الهی هستند و آنان عین سخن خدا را (البته از طرف خدا) برای رسول و نبی می‌آورند. و در این موارد نباید پنداشت که این کلمات، سخنان فرشته است بلکه باید آن را به خدا نسبت داد. لذا زمانی که مثلاً فرشته وحی (از طرف خدا) به پیامبری می‌گوید: من پروردگار تو هستم، باید این جمله را مستقیماً به خدا نسبت داد. و باید توجه داشت که چنین استعمالاتی در قرآن شایع است مانند آیات: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء/۲۵) و ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ (نحل/۲) و یا اینکه وقتی جبرئیل مثلاً آیه ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء/۹۲) را بر پیامبر اسلام (ص) نازل می‌کند منظورش این نیست که من جبرئیل پروردگار شما هستم و شما فقط مرا پرستش کنید. بنابراین فرشته وحی، هرچه را بر پیامبر وحی می‌کند، عیناً کلمات خداست و فرشته فقط واسطه بین خدا و پیامبر است.

در پایان باید گفت، با توجه به اینکه ایراد قابل ملاحظه‌ای بر این دیدگاه وجود ندارد باید پذیرفت، ندایی که موسی (ع) شنید، ندای وحی بود آن هم به واسطه فرشته وحی. آنچه مؤید این دیدگاه است، علاوه بر آیه ۱۳ سوره طه که ندای خطاب شده به موسی (ع) را وحی نامیده، آیاتی است که در آن، ندای خطاب شده به حضرت موسی (ع)

با صیغه متکلم مع‌الغیر بیان شده که حکایت از وحی با واسطه بودن دارد؛ مانند آیه ﴿وَ نَادِيَانَهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرْنَاهُ يَحْيَى﴾ (مریم/۵۲) این آیه طبق نظر بیشتر مفسران فریقین ناظر به همان نادایی است که موسی(ع) در شب سرگردانی‌اش در راه مصر شنید(قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱/۱۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵/۲۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۸۰۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۷/۱۰۳؛ طیب، ۱۳۶۹: ۸/۴۵۳). و همچنین آیه: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ (قصص/۴۶) که طبق دیدگاه بعضی از مفسران فریقین ناظر به همین ماجراست(طوسی، بی‌تا: ۸/۱۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۱؛ قطب، ۱۴۲۵: ۶/۲۶۹۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۳۰۳).

البته در آیاتی از قرآن، خداوند این ندا را به خود نسبت می‌دهد مانند آیات: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (شعراء/۱۰) و ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (نازعات/۱۶). اما این آیات با آیات قبل تعارض ندارد؛ زیرا آیاتی را که خداوند، ندا را به خودش نسبت داده به خاطر این است که آن وحی به دستور او و با اراده او بوده و وحی، فرشتگان نیز دخیل بوده‌اند. بنابراین، این دسته از آیات، مانند آیات گرفتن جان‌های آدمیان است که این عمل را خداوند گاهی به خود نسبت می‌دهد ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر/۴۲) و گاهی به ملک الموت ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده/۱۱) و گاهی نیز به ملائکه نسبت می‌دهد ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾ (انفال/۵۰).

گذشته از این، پذیرش این دیدگاه مزایایی نیز دارد. از جمله اینکه بر اساس چنین دیدگاهی چه بپنداریم موسی(ع) با حس شنوایی خود آن ندا را شنیده و چه معتقد باشیم وحی(ندا) بر نفس و قلب موسی(ع) نازل شده، هیچ یک از این پندارها محذوری نخواهد داشت. چرا که بر اساس آیات قرآن هر دو امر ممکن است. یعنی هم ممکن است انسان، کلام فرشته را بشنود مانند زمانی که فرشتگان نزد حضرت ابراهیم(ع) آمدند و بشارت فرزند دار شدنش را به او دادند که در این ماجرا حتی همسر ابراهیم(ع) نیز سخن آن فرشتگان را شنید(ذاریات/۲۴-۳۰). و هم ممکن است فرشته‌ی وحی، کلام را بر نفس پیامبر القا کند(شعراء/۱۹۲-۱۹۴).

یکی دیگر از مزایایی که این دیدگاه دارد این است که با وجوه مختلف نحوی، که برای آیه ۳۰ سوره قصص وجود دارد، سازگار است. توضیح این که، مفسران در معنای حرف «مِن» در عبارت «مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ»، و اینکه، این عبارت متعلق به کدام کلمه در آیه ۳۰ سوره قصص است، اختلاف دارند. برخی معتقدند که «مِن» ابتدائیه و متعلق به فعل «وَدِيَ» می‌باشد(زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۰۸). بعضی نیز بر این باورند که «مِن»

ابتدائیه است، اما متعلق به حال محذوف می‌باشد (نودی قریباً من شاطئ الوادی) که صاحب حال آن، ضمیر مستتر (هو: نائب فاعل) در فعل «نودی» است که به موسی (ع) برمی‌گردد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۸۲). گروهی از مفسران مانند مورد پیشین، «من» را متعلق به حال محذوف می‌دانند، اما معتقدند که «من» به معنای (فی) است (همان: ۱۰/۲۸۲).

چنانکه بیان شد، این دیدگاه اخیر با هر سه وجه، سازگار است؛ زیرا اگر وجه نحوی اول را بپذیریم، در این صورت هرچند ندا، از سمت وادی ایمن و از ناحیه درخت ۱ بوده ولی چون این دیدگاه، ندا را به واسطه فرشته می‌داند لذا از شبهات جسمانی پنداشتن خدا که پیش‌تر بیان شد در امان است. در صورت پذیرش وجه نحوی دوم و سوم، نیز هیچ معذوریتی وجود ندارد، زیرا در این صورت، آیه ناظر به بیان جهت و سمت ندا نیست بلکه ناظر به مکانی است که موسی (ع) در آنجا بوده و ندا را شنیده است. بنابراین، این دیدگاه با وجوه مختلف نحوی سازگار است و از ایرادات عدم تناسب با آیات قرآن و یا ایرادات عقلی محفوظ است، لذا بهترین تفسیری است که برای آیه ۳۰ سوره قصص وجود دارد.

## نتیجه

- ۱- آیه ۳۰ سوره قصص از آیات متشابه قرآن کریم است و میان مفسران در تفسیر این آیه اختلافات گسترده‌ای وجود دارد. عمده این اختلافات راجع به این امر است که، ندایی که در آن شب به موسی (ع) شده از جانب فرشته وحی بوده یا از طرف خداوند؟ و اگر از طرف خدا بوده، به چه کیفیتی بوده است؟
- ۲- عقاید کلامی مفسران فریقین در برداشت و تفسیر آنان از این آیه تأثیر داشته و هر مفسر کوشیده است، آیه را طوری توضیح دهد که با اعتقاداتش، سازگار باشد.
- ۳- مقایسه نظرات و دیدگاه‌های مختلف در تفسیر آیه می‌تواند نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌ها را روشن کند و راهی باشد برای فهم دقیق‌تر آیه.
- ۴- با مراجعه به تفاسیر فریقین، روشن می‌شود که در مجموع پنج نظریه درباره نحوه تکلم خدا با حضرت موسی (ع) مطرح شده که عبارت‌اند از: الف) تکلم از طریق وحی؛ ب) تکلم از طریق خلق کلام در درخت؛ پ) درک کلام نفسی الهی توسط موسی (ع)؛ ت) تکلم از طریق تجلی در درخت؛ ث) تکلم خدا با صوت مسموع.
- ۵- متقن‌ترین تفسیری که مفسران از این آیه ارائه داده‌اند این است که ندای دریافت شده توسط حضرت موسی (ع)، ندای وحی، آن هم به واسطه فرشته وحی بوده است.

این دیدگاه هم با آیات دیگر قرآن سازگار است و هم با موازین عقلی و هم با وجوه نحوی مختلفی که برای آیه ذکر شده است. البته، نظریه تکلم خدا از طریق خلق و ایجاد کلام در درخت نیز، دلیلی برای رد و ابطال آن وجود ندارد؛ ولی شواهدی از قرآن و روایات در دست نیست که این نظریه را تأیید کند. اما سایر نظریه‌ها به دلایل مخالفت با موازین عقلی و نقلی، نامقبول می‌باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

سال هفتم  
شماره دوم  
پیاپی: ۱۴  
پاییز و زمستان  
۱۴۰۱

## کتابنامه

قرآن کریم.

۱. آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق): «بیان المعانی»، دمشق: مطبعة الترقی.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۳۶۹ش): «متشابه القرآن و مختلفه»، قم: بیدار.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م): «ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. ابویحیاء، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دار الفکر.
۱۱. امین، نصرت بیگم (بی تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی جا: بی تا.
۱۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثه.
۱۳. بدوی، عبدالرحمان (۱۹۹۷م): «مذاهب الاسلامیین»، بیروت: دارالعلم.
۱۴. بروجرودی، حسین بن رضا (۱۴۱۶ق): «تفسیر الصراط المستقیم»، قم: انصاریان.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق): «شرح المقاصد»، قم: الشریف الرضی.
۱۸. ثعالی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ق): «جلاء الأذهان و جلاء الأجزاء»، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ش): «مقتنیات الدرر»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۱. حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق): «التفسیر الواضح»، بیروت: دار الجیل.
۲۲. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف (بی تا): «کشف المراد»، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
۲۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان.
۲۵. خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق): «عنايه القاضي و كفايه الراضي على تفسير البيضاوي»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق): «التفسیر الحديث»، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۲۷. زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق): «التفسیر الوسیط»، دمشق: دار الفکر.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق): «بحوث فی الملل و النحل»، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق): «محاضرات فی الالهیات»، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش): «منشور جاوید»، جلد دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۲. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر بحر العلوم»، بیروت: دار الفکر.
۳۳. سیدمرتضی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق): «تفسیر الشریف المرتضی»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳۵. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش): «تفسیر اثنی عشری»، تهران: میقات.
۳۶. شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق): «الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین»، کویت: مکتبه الالفین.

۳۷. شببانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق): «نهج البیان عن کشف معانی القرآن»، قم: نشر الهادی.
۳۸. شیخ زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ق): «حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی.
۴۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق): «التوحید»، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
۴۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفه.
۴۴. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، قاهره: نهضه مصر.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق): «الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد»، بیروت، دارالأضواء.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام.
۴۸. عاملی، ابن ابی جامع (۱۴۱۳ق): «الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز»، قم: دار القرآن الکریم.
۴۹. عباسی، بابک (۱۳۹۳ش): «تجلی»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۶، صص ۵۸۸-۵۹۳.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۴م): «معالم اصول الدین»، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.
۵۲. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک.
۵۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر.
۵۴. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق): «محاسن التأویل»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۴۲۲ق): «شرح اصول خمسہ»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۶. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵ش): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت.
۵۷. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
۵۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م): «لطائف الاشارات»، قاهره: هیئته المصریه العامه للكتاب.
۵۹. قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق.
۶۰. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ش): «کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، قم: دار الکتب.
۶۲. قوشجی، مولا علی (بی تا): «شرح التجرید»، قم: الشریف الرضی.
۶۳. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق): «زبدہ التفاسیر»، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۶۴. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۶۵. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴ش): «گزیده گوهر مراد»، تهران: طهوری.
۶۶. لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: دفتر نشر داد.
۶۷. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۳۶ق): «تأویلات أهل السنه»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۸. مراغی، احمد مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: دار الفکر.
۶۹. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق): «التفسیر الکاشف»، قم: دار الکتب الإسلامی.
۷۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق): «النکت الإعتقادیه»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ش): «اسرار الآیات و انوار البینات»، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷۳. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش): «کشف الاسرار و عده الابرار»، تهران: امیر کبیر.

## References

The Holy Quran.

1. Ale Ghazi, Abdul Qadir (1382 AH): "Statement of Meanings", Damascus: Al-Tarqi Press.
2. Alusi, Mahmud ibn Abdullah (1415 AH): "the Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
3. Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman Ibn Muhammad (1419 AH): "Tafsir Al-Quran Al-Azim", Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz Library.
4. Ibn Shahr Ashob, Muhammad ibn Ali (1369 SH): "Similar to the Qur'an and different", Qom: Bidar.
5. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1420 AH): "Interpretation of Writing and Enlightenment", Beirut: Arab History Foundation.
6. Ibn Atiyah, Abdul Haq Ibn Ghalib (1422 AH): "Al-Muharar Al-Wajiz fi Tafsir Kitab al-aziz", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
7. Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar (1419 AH): "Tafsir Al-Quran Al-Azceem", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
8. Abu al-Saud, Muhammad ibn Muhammad (1983 AD): "Guidance of the Common Sense to the Benefits of the Holy Quran", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
9. Abu al-Futuh Razi, Husayn ibn Ali (1408 AH): "Rawz al-Jannan and Ruh al-Jannan fi Tafsi al-Quran", Mashhad: Astan Quds Razavi.
10. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1420 AH): "al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fikr.
11. Amin, Nusrat Begum (No date): "Makhzam al-Erfan ", (No Place), Anonymous.
12. Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan Fi Tafsir Al-Quran", Qom: Al-Baath Foundation.
13. Badawi, Abdul Rahman (1997 AD): "Islamic Religions", Beirut: Dar al-Alam.
14. Boroujerdi, Hussein ibn Reza (1416 AH): "Tafsir al-Surat al-Mustaqim", Qom: Ansarians.
15. Baghui, Hussein ibn Massoud (1420 AH): "Ma'alim al-Tanzil", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
16. Beizawi, Abdullah ibn Umar (1418 AH): "the lights of revelation and the secrets of interpretation", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
17. Taftazani, Saad al-Din (1409 AH): "Sharh Al-Maqassid", Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
18. Tha'alabi, Abdul Rahman ibn Muhammad (1418 AH): "Al-Jawahir Al-Hassan in the Interpretation of the Qur'an", Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
19. Jorjani, Hussein ibn Hassan (1378 AH): "Jala'a al-Azhan wa Jalaa al-Azhan", Tehran: University of Tehran.
20. Haeri Tehrani, Ali (1338 SH): "Muqtaniyat al-Dorar", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
21. Hejazi, Mohammad Mahmoud (1413 AH): "clear interpretation", Beirut: Dar Al-Jail.
22. Haqi Barsawi, Ismail ibn Mustafa (No date): "Tafsir Ruh al-Bayyan", Beirut: Dar al-Fikr.
23. Halli, Hassan ibn Yusuf (No date): "Discover the purpose", Translation and commentary Abolhassan Sha'rani, Tehran: Islamic Publications.
24. Hawizi, Abdul Ali ibn Juma (1415 AH): "Noor al-Thaqalain, Qom: Ismailis.
25. Khafaji, Ahmad ibn Muhammad (1417 AH): "Enayat al-Qazi wa Kifaya al-Razi ala Tafsir al-beizawi", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
26. Daruzeh, Mohammad Ezza (1421 AH): "Tafsir al-Hadith", Beirut: Dar al-Gharb



al-Islami.

27. Zohili, Wahbah (1422 AH): "Al-Tafsir Al-Wasit", Damascus: Dar Al-Fikr.
28. Zamakhshari, Mahmud bin Umar (1407 AH): "al-Kashaf an Haqaeiq Ghwamaz al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
29. Sobhani, Jafar (1414 AH): "Research in Nations and Settlement", Qom: Islamic Publishing Institute.
30. Sobhani, Jafar (1423 AH): "Lectures on Theology", Qom: Islamic Publishing Institute.
31. Sobhani, Jafar (1383 SH): "Manshour Javid, Volume II", Qom: Imam Sadegh (AS) Institute.
32. Samarkandi, Nasr ibn Muhammad (1416 AH): "Tafsir Bahr al-Ulum", Beirut: Dar al-Fikr.
33. Sayyid Murteza, Ali ibn al-Hussein (1431 AH): "Tafsir al-Sharif al-Murteza", Beirut: Scientific Foundation for Publications.
34. Siouti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH): "Al-Dur Al-Manthur Fi Al-Tafsir Bal-Maa'thur", Qom: Public Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi.
35. Shah Abdul Azimi, Hussein (1363 SH): "Tafsir Esna Ashri", Tehran: Miqat.
36. Shobbar, Abdullah (1407 AH): "Al-Jawhar al-Thameen fi Tafsir al-katab al-Mubin", Kuwait: Al-Fayn Library.
37. Sheibani, Muhammad ibn Hassan (1413 AH): "Nahj al-Bayyan on the discovery of the meanings of the Qur'an", Qom: Al-Hadi Publishing.
38. Sheikh Zadeh, Muhammad ibn Mustafa (1419 AH): "Hashieh Mohi al-Din Sheikh Zadeh on the tafsir al-Qazi al-Bayzawi", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
39. Sadeghi Tehrani, Mohammad (1406 AH): "Al-Furqan in the interpretation of the Qur'an with the Qur'an and Sunnah", Qom: Islamic culture.
40. Saduq, Muhammad ibn Ali (1398 AH): "Al-Tawhid", Qom: Society of Teachers.
41. Tabatabai, Mohammad Hussein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Scientific Foundation for Publications.
42. Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1372 SH): "Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow.
43. Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
44. Tantawi, Muhammad Sayyid (1997 AD): "Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Quran", Cairo: Egyptian Movement.
45. Tusi, Muhammad ibn Hassan (1406 AH): "al-Eqtasad Fi ma Yataalaq B-l-Eateqad", Beirut, Dar al-Azwa.
46. Tusi, Muhammad ibn Hassan (N.D): "Al-Tabyan Fi Tafsir Al-Quran", Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
47. Tayyib, Abdul Hussein (1369 SH): "Atyab al-Bayyan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Islam.
48. Ameli, ibn Abi Jame (1413 AH): "Al-Wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz", Qom: Dar Al-Quran Al-Karim.
49. Abbasi, Babak (1393 SH): "Tajlli ", Encyclopedia of the Islamic World, Volume 6, pp 588-593.
50. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihyaa al-Tarath al-Arabi.
51. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (2004 AD): "Ma'alim Usul al-Din", Cairo: Al-Azhariya School for Heritage.
52. Fazlullah, Muhammad Hussein (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malak.

53. Faiz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (1415 AH): "Tafsir al-Safi", Tehran: Sadr Library.
54. Qasimi, Jamaluddin (1418 AH): "Mahasin al-Tawwil", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
55. Qazi Abdul Jabbar. Abu al-Hassan (1422 AH): "explanation of the five principles", Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
56. Qarshi, Ali Akbar (1375 SH): "Tafsir Ahsan al-Hadith", Tehran: Besat Foundation.
57. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364 SH): "Al-Jami' al-Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow.
58. Qoshairi, Abdul Karim ibn Hawazan (2000 AD): "Latayef al-Isharat", Cairo: The Egyptian Public Library.
59. Qutb, Syed (1425 AH): "Fi Zelal al-Qur'an", Beirut: Dar Al-Shorouk.
60. Qomi Mashhadi, Mohammad (1368 SH): "Kanz al-Daqa'iq va Bahr al-Ghara'ib", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
61. Qomi, Ali ibn abrahim (1363 SH): "Tafsir al-Qomi", Qom: Dar al-Kitab.
62. Ghoshgi, Molla Ali (N.D): "Sharh al-Tajrid", Qom: Al-Sharif Al-Radhi.
63. Kashani, Fathlullah ibn Shukrollah (1423 AH): "Zabdat al-Tafasir", Qom: Islamic Knowledge Foundation.
64. Kashani, Fathlullah ibn Shukrollah (No date): "Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhlifin", Tehran: Islamic Bookstore.
65. Lahiji, Abdul Razzaq (1364 SH): "Gohar Morad", Tehran: Tahoori.
66. Lahiji, Muhammad ibn Ali (1373 SH): "Tafsir Sharif Lahiji", Tehran: Published Office.
67. Matriddi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH): "Taa'wilat Ahl al-Sunna", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
68. Maraghi, Ahmad Mustafa (N.D): "Tafsir al-Maraghi", Beirut: Dar al-Fikr.
69. Mughniyeh, Mohammad Javad (1424 AH): "Tafsir Al-Kashif", Qom: Dar Al-Kitab Al-Islami.
70. Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH): "Al-Nokat al-Ittiqadiyyah", Qom: Al-Munmar Al-Alami for Sheikh Mufid.
71. Makarem Shirazi, Nasser (1371 SH): "Tafsir Nemoone", Tehran: Islamic Books House.
72. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1360 SH): "Asrar al-Ayat wa Anwar al-Binat", Tehran: Association of Wisdom and Philosophy.
73. Meybodi, Ahmad ibn Muhammad (1371 SH): "Kashf al-Asrar wa Addat al-Abrrar", Tehran: Amir Kabir.