



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

A Critical Study of Scientific Allegorical Interpretation of the Supernatural in the Qur'an in Contemporary Iran

Firuz Aslani¹  ; Mohammad Sobhani Yamchi² 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Maragheh University of Medical Sciences, Maragheh, Iran.

fz002813@gmail.com

2. Associate Professor, Holy Quran University of Sciences and Education, Maragheh, Iran. sobhani@quran.ac.ir

Research Article



Abstract

The rise of empiricism in the modern era extended its influence into all dimensions of existence, prompting empirical science—originally concerned with the natural world—to comment on non-empirical matters. Influenced by this perspective, some Iranian religious reformists have applied scientific allegorical interpretations to the Qur'an's supernatural phenomena. These interpretations, by stripping such phenomena of their metaphysical and miraculous aspects, reframe them as natural occurrences. This research, using a descriptive-analytical method based on library resources, aims to explore which supernatural elements of the Qur'an have been subject to scientific reinterpretation in contemporary Iran and how valid these interpretations are. According to the findings, various supernatural events have been interpreted in naturalistic terms: the parting of the sea as a tidal event; the gushing of a spring by Moses' staff as a mechanical reaction; the shining hand (Yad Baydā') as radioactivity; the positioning of a mountain as its slope; the raising of the dead by Jesus as enlightenment of the ignorant; the term Namlah as a human tribe; 'Ifrīt as dark-skinned people; the Hudhud as a messenger; Abābīl as a smallpox outbreak; and the Prophet's ascension (Mi'rāj) as a cosmic journey. These interpretations, however, are inconsistent with the apparent and contextual meaning of the Qur'anic verses.

Keywords: Qur'anic Interpretation; Positivism; Scientific Allegory; Contemporary Iran.

Received: 2025-03-28; Received in revised form: 2025-07-07; Accepted: 2025-07-13; Published online: 2025-07-13

◆ How to cite: aslani, F. and sobhani yamchi, M. (2025). A Study of the Scientific Interpretation of the Extraordinary Matters of the Quran in Contemporary Iran. (e224893). *Quranic comentations*, 6(12), p94-119, e224893. doi: 10.22034/qc.2025.514220.1159



بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر

فیروز اصلانی^۱، محمد سبحانی یامچی^۲

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی مراغه، مراغه، ایران. f2002813@gmail.com

۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. sobhani@quran.ac.ir

چکیده

رشد تجربه‌گرایی در دوران معاصر، موجب گسترش آن به همه ابعاد هستی گردید و علم تجربی که کارکرد آن بررسی امور طبیعی بود، به اظهار نظر در امور غیرحسی واداشت. برخی از نواندیشان ایرانی نیز با تأسی از چنین نگرشی به تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن پرداختند. از آنجا که چنین نگاهی، امور خارق العاده را از جنبه غیبی و خارق العاده تهی و به امری طبیعی تبدیل می‌نماید، پژوهش حاضر در پی آن است که با روش توصیفی تحلیلی از نوع کتابخانه‌ای به تبیین این مسئله بپردازد که تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر، شامل چه مواردی بوده و این گونه تأویل‌ها از جهت صحت و سقم چگونه ارزیابی می‌شوند؟ طبق یافته‌های تحقیق، شکافته شدن دریا، به جزر و مد؛ جاری شدن چشمه با عصای موسی، به اعمال مکانیکی؛ ید بیضاء، به رادیواکتیو؛ واقع شدن کوه، به شیب آن؛ زنده کردن مرده به دست عیسی، به عالم شدن جاهل؛ نمله، به قبیله‌ای از انسان؛ عفریت، به رنگین پوستان؛ هدهد، به خبررسان؛ ابابیل، به بیماری آبله و معراج پیامبر، به سفرهای کیهانی؛ تأویل شده‌اند. این تأویل‌ها با سیاق، دلالت لفظی و ظاهری آیات سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها: قرآن، خارق العاده، تأویل علمی، ایران معاصر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲

♦ استناد به این مقاله: اصلانی، فیروز و سبحانی یامچی، محمد. (۱۴۰۴). بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر. (۵۲۲۴۸۹۳). *مطالعات تأویلی قرآن*, ۶(۱۲), ۱۱۹-۹۴. doi: 10.22034/qc.2025.514220.1159

۱. طرح مسأله

جهان غرب در دوران رنسانس، شاهد تحول اساسی با پیشرفت‌های علم تجربی گردید. این پیشرفت‌ها به گونه‌ای بود که تمام عرصه‌های زندگی را در نوردید و علم تجربی را ملاک تشخیص درست از نادرست قرار داد. در مبنای معرفت شناختی، روش تجربی، تنها روش قابل اعتماد برای وصول به معرفت اعلام شد و ماده تنها واقعیت جهان تلقی گردید، بدین ترتیب، علم تجربی مبنایی ماده‌گرایانه یافت (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ش: ۱۴۴). شکل‌گیری مبنای ماده‌گرایانه بدین نحو بود که در غرب آگوست کنت پایه‌گذار مکتب تحقیقی (پوزیتیویسم)^۱ گردید. این مکتب تنها علم تجربی را به عنوان علم باور داشته (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۴۹) و با توجه به این که تنها ابزار معرفت علم تجربی، حس بود، منتهی به ماتریالیسم علمی گردید^۲ و به خاطر اثرگذاری شگرف آن در غرب متوقف نشد و به کشورهای اسلامی و ایران هم راه یافت، یکی از پیامدهای ماتریالیسم علمی؛ رویکرد طبیعت‌گرایانه به امور خارق‌العاده بود، بطوری که امور خارق‌العاده را به پدیده‌های طبیعی، تأویل کردند. منظور از تأویل، منتقل شدن از مفهوم ظاهری به معنای غیر ظاهری است (شاگرد، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷). یک نوع انتقال از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهری، ناشی از ملاک قرار دادن علم تجربی در تشخیص درست از نادرست است؛ در این نوع از تأویل، اموری که در چارچوب علم تجربی نمی‌گنجد، به امور محسوس تأویل می‌گردد.

برخی از نواندیشان ایرانی هم در مواجهه با امور خارق‌العاده قرآنی، آن را با قوانین عالم طبیعت ناسازگار دانسته و با توجه به این که تنها قوانینی را باور داشتند که از طریق عادی تحقق یابد، از این رو نپذیرفتند که معجزات از طریق غیر عادی ایجاد شوند. دوره پیدایش این جریان به زمان مشروطه بر می‌گردد که از طریق مستشرقان و روشنفکران به جامعه ایران راه یافت. این جریان در بدو ورود، حالت تهاجمی نسبت به مفاهیم غیبی و امور خارق‌العاده داشته و غالباً آن مفاهیم را انکار می‌نمود. حالت تهاجمی از یک طرف به ماهیت پوزیتیویستی آن بر می‌گشت؛ زیرا پوزیتیویسم که در قرن نوزدهم به وسیله آگوست کنت بنیان‌گذاری شد، حالت تقابل با دین داشت و بر اساس مبانی پوزیتیویستی هر معرفتی را که

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. positivism

۲. ماتریالیسم علمی یا ماده‌گرایی که ناشی از علم‌گرایی است، مبتنی بر دو اصل است: یک) روش علمی، تنها راه قابل اعتماد برای کسب معرفت است. دو) ماده (یا ماده و انرژی) تنها واقعیت اساسی جهان است. اصل اول، حکمی معرفت‌شناختی درباره روش تحصیل علم و اصل دوم، حکمی فلسفی یا هستی‌شناختی درباره واقعیت جهان است (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴).

از طریق غیرتجربی حاصل می‌شد، موهوم انگاشته و انکار می‌کرد (سبحانی، ۱۳۹۸: ۴۴/۲) و نسبت علم و دین را متضاد می‌دانست. از طرف دیگر، این افکار پوزیتیویستی در زمانی به ایران وارد شد که در غرب، حاکمیت بلامنازع داشت (زرشناس، ۱۳۷۰: ۱۹). علاوه بر این، تجددخواهی در غرب بر اساس ضدیت با کلیسا و عالمان مسیحی شکل گرفته بود (کچوییان، ۱۳۸۳: ۱۶۷) و همین افکار مبتنی بر پوزیتیویسم نخستین، در چنین فضای بلامنازع و ضد دینی غربی به وسیله مستشرقین و روشنفکران ایرانی همانند ملک‌خان (۱۲۸۶-۱۲۱۲ ش)، آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۶ ش) و طالبوف (۱۲۱۳-۱۲۹۰ ش)، به ایران راه یافته و موجب تقابل با مفاهیم دینی مخصوصاً مفاهیم خارق العاده گردید. آنان، به انفکاک علم و دین، باور داشته و به جهت خارج بودن این امور از چارچوب تجربی، آن را غیرمعرفتی و امری موهوم دانسته و انکار کردند (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۰۱-۱۰۴). اما از سال ۱۳۲۰ شمسی فضای دیگری در مواجهه با امور خارق العاده و در حالت کلی نسبت به مفاهیم غیبی در ایران معاصر متأثر از پوزیتیویسم به وجود آمد. از یک سو فعالیت‌های قرآنی از جانب افراد نواندیش گسترش یافت و از سوی دیگر به خلاف دوره مشروطه، انکار مفاهیم غیبی کمتر صورت گرفت. اندیشمندان زیادی در این عرصه فعالیت وسیعی داشتند و اکثر آنان درصدد سازگار نشان دادن مفاهیم غیبی با علم تجربی بودند تا در فضایی که عده قابل توجهی مسحور علم تجربی شده بودند، با سازگار نشان دادن این مفاهیم با علم، موجب حفظ ایمان آنان شوند. در این دوره، نسبت به امور خارق العاده قرآن دیدگاه‌های جدیدی از سوی نواندیشان مطرح گردید که عبارتند از:

۱- تأویل علمی گسترده از امور خارق العاده قرآن: برای نمونه، تطبیق شیاطین در زمان حضرت سلیمان به مردم صیدا (خزائلی، ۱۳۷۱: ۷۹). تطبیق نمل در آیه ۱۸ سوره نمل به قبیله‌ای از انسان‌ها (همان: ۲۸۸) و...

۲- استفاده از تبیین علمی از امور خارق العاده: برای نمونه از قانون نسبیت اینشتین، برای تبیین معجزاتی همانند معراج پیامبر و ... استفاده گردید. بدین بیان که پیامبر ﷺ در معراج به جای این که طبق معمول در فضای سه بعدی زندگی کرده باشد، به روش حلول و حضور در فضای چهاربعدی قرار گرفته بود (بازرگان، ۱۳۸۵: ۲۹۷).

۴- تلقی تمثیل از قصص خارق العاده قرآن: برخی، قصص خارق العاده قرآن را از حالت خارق عادت تهی ساخته و گفتند که قرآن درصدد بیان تمثیل است؛ همانند جریان شخصی که پس از مرگ صدساله زنده شد (بقره/ ۲۴۰)؛ برخی از

مفسران نواندیش با تهی‌سازی جنبه خارق‌العاده این‌گونه آیات، گفتند که قرآن درصدد بیان تمثیل بوده است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۱/۲-۱۷۳).

در این دوره، از قرآن‌پژوهان نواندیشی همانند محمد تقی شریعتی، مهدی بازرگان، سید محمود طالقانی، علی شریعتی، محمد خزانلی و ... می‌توان نام برد. این فعالیت‌ها که از سال ۱۳۲۰ شمسی شروع شد، در دهه ۱۳۴۰ شمسی به اوج خود رسید و در این دهه، پوزیتویسم به جریان غالب روشنفکری در ایران بدل شد و بازار تفسیرهای پوزیتویستی از قرآن، گرم‌تر و مفاهیم خارق‌العاده قرآن نیز، به امور طبیعی تأویل برده شدند (زرشناس، ۱۳۷۰: ۱۹).

نوشتار حاضر از میان انواع رویکرد طبیعت‌گرایانه به امور خارق‌العاده، به بررسی تأویل‌های علمی از امور خارق‌العاده می‌پردازد که در ایران معاصر اتفاق افتاده است؛ با توجه به این که، امور خارق‌العاده، از مسائل اساسی قرآن بوده و ریشه غیبی و اعتقادی دارند و تأویل طبیعی امور خارق‌العاده، منتهی به نفی جنبه خارق‌العاده آن می‌شود، از این رو مقاله حاضر، در صدد استبه‌شیوه توصیفی تحلیلی از نوع بررسی کتابخانه‌ای به نقد و بررسی این مسأله می‌پردازد که نواندیشان ایرانی چه مواردی از امور خارق‌العاده قرآنی را تأویل علمی کرده‌اند و این تأویل‌ها از جهت صحت و سقم، چگونه ارزیابی می‌شوند؟

در مورد پیشینه تحقیق، از آثار زیر می‌توان نام برد:

اصول تفکر قرآنی، داود قاسمی، بیتا، انتشارات بقا: نویسنده برخی از مفاهیم غیبی همانند مفهوم فرشته را به فروغ‌ها و شعله‌های حیات، جبریل را به تراکم قدرت حیات، غیب را به مرحله نهانی و مخفیانه انقلاب و مفاهیم معنوی همانند نماز را به صفوف فشرده مؤمنان تأویل برده است.

نقد و معرفی قرآن‌شناسی دکتر فولادوند، سید مصطفی احمدزاده، ۱۳۸۲ ش، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۵-۳۶: نویسنده مقاله، گذرا به برخی از تأویل‌های مادی اعم از تأویل‌های مربوط به امور خارق‌العاده و تأویل دیگر پدیده‌های غیبی اعم از و جن و شیطان پرداخته است.

آسیب‌شناسی تفسیر علمی با محوریت تفسیر پرتوی از قرآن، علیرضا نوبری، ۱۳۹۰ ش، مطالعات تفسیری: نویسنده، برخی تأویل‌های صورت گرفته همانند تأویل نازعات در آیه اول سوره نازعات به پدیده‌های عصر حاضر همانند هواپیما، وسایل نقلیه صنعتی و ... را نابجا می‌داند.

تحلیل و بررسی علمگرایی در اندیشه روشنفکر دینی: مطالعه موردی یکی از روشنفکران ایران معاصر (بازرگان)، عیسی مولوی وردنجایی، ۱۳۹۷ ش، فصلنامه

علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی: وی افکار مهدی بازرگان را در این مورد بررسی می‌کند؛ از جمله علمگرایی در ضروریات دین و این که به اعتقاد نویسنده، بازرگان تلاش می‌کند خدا و ماورای طبیعت را در چارچوب علم و قوانین علمی تأویل کند.

ارزیابی رویکرد مادی به مفاهیم غیبی در تفسیر نوین: فیروز اصلانی، ۱۴۰۳ش، دوفصلنامه حکمت بالغه، نویسنده، تأویل‌های علمی محمد تقی شریعتی که در برگیرنده برخی از امور خارق العاده و دیگر امور غیبی است، مورد بررسی قرار داده است.

پیشینه‌های مذکور به صورت جسته و گریخته و در لابلای مباحث دیگر به موارد اندکی از تأویل‌های علمی اشاره کرده‌اند؛ اما تأویل علم‌گرایانه، آن هم از امور خارق العاده به صورت یکجا در ایران معاصر مورد بررسی قرار نگرفته است؛ با توجه به این که تأویل علمی از امور خارق العاده، حقیقت اساسی آن امور را که همان جنبه ماورایی و خارق العاده آن است، مورد هدف قرار داده؛ از این رو نوشتار حاضر تأویل علمی نسبت به این امور در ایران معاصر را نقد و بررسی قرار نموده است.

۲. تأویل‌های مادی‌گرایانه از امور خارق العاده در ایران معاصر

امور خارق العاده که در قرآن بیان گردیده‌است، شامل پدیده‌هایی است که مجرای تحقق آنها مغایر با روشی است که در نظایر این نوع پدیده‌ها به آن عادت شده و مشاهده می‌شود و علل آن، متفاوت با علل سایر پدیده‌هایی است که در این موارد با آنها انس و الفت گرفته شده‌است. به عنوان مثال، آنچه که در طول زندگی به آن انس گرفته شده، این است که مار کوچک به تدریج بزرگ شود و سرانجام افعی گردد، و یا آب‌های زیر زمینی با حفر قنات بر روی زمین جاری شود، و یا بیماران از طریق دارو و مراقبت‌های پزشکی بهبودی یابند؛ اما نه از طریق عادی و نه از طریق علمی مشاهده نشده است که چوب خشک در یک لحظه افعی گردد و یا با زدن عصا، چشمه‌هایی از سنگ سرازیر شود و با کشیدن دست، بیماران مبتلا به بیماری‌های خطرناک بهبودی یابند. بر همین اساس، گفته می‌شود: «معجزه» يك نوع «خرق عادت» است. (ن.ک: سبحانی، ۱۳۷۴: ۷۱)؛ عده‌ای از نواندیشان ایرانی در مواجهه با این پدیده‌ها که در قرآن بیان شده است نخواستند بپذیرند که از مجرای غیرطبیعی محقق شده‌اند؛ از این رو در جهت عادی و طبیعی نشان دادن تحقق آن‌ها برآمده و به تأویل مادی و طبیعی این امور پرداخته‌اند که مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد:

۱-۲. تأویل علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت موسی (ع)

قرآن موارد متعددی از معجزات و خوارق عادات مربوط به حضرت موسی (ع) را بیان می‌کند. برخی از نواندیشان ایرانی در صدد تأویل مادی آن برآمده‌اند که بررسی می‌شود:

الف - تأویل شکافته شدن دریا به جزر و مد

محمد خزائلی، عبور موسی (ع) و قومش از دریا را با ساختن پل‌های متحرک امروزی منطبق می‌داند. به اعتقاد وی، موسی (ع) به راه‌ها آشنایی داشت و از برزخ‌های دریای سرخ گذشته و به جزیره سینا رسید. در ادامه می‌گوید: «این تعبیر با مفاد آیه ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّوْجًا يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ﴾ (طه/۷۷) منافات ندارد و شکافته شدن بحر هم با برزخ‌های دریایی سازگار است.» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) و بدین ترتیب، جنبه اعجازی شکافته شدن دریا با عصای موسی (ع) را کاملاً طبیعی جلوه می‌دهد. به اعتقاد فولادوند نیز موسی (ع) از جزر و مد دریا با خبر بود و بنی اسرائیل را نیمه شب، به وسیله یکی از نه‌های دریای سرخ عبور داد. در این میان، فرعونیان اوایل روز که مد دریا آغاز شده بود، غرق گردیدند (ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳). در تبیین دیگری، فولادوند می‌گوید: «معجزات یک جنبه ناشناخته علمی دارند به خاطر آن که ﴿أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا﴾؛ از این روی عبور حضرت موسی و پیروان او از رود نیل و غرق شدن فرعونیان را معجزه می‌داند. به اعتقاد وی، این امر به وسیله جزر و مد اتفاق افتاد و موسی (ع) زمان جزر را می‌دانست؛ بنابراین بنی اسرائیل از آب عبور کردند و خود این دانستن معجزه است، اما فرعونیان گرفتار مد دریا شده و غرق گردیدند و دلیل آن را آیه ۷۷ سوره طه می‌داند (ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۹۳).

فولادوند در تکمیل نظر خود می‌گوید: «عالم بر اساس سبب‌ها اداره می‌شود و اگر می‌توان طبیعت را به کمک معجزه آورد، دلیلی ندارد که معجزه را به جنگ طبیعت ببریم و عالم، عالم اسباب بوده و عقل نمی‌پذیرد که خداکاری را بدون سبب انجام دهد.» (فولادوند: ۱۳۸۰: ۴۹۳)

ارزیابی

الف - این امر که موسی (ع) زمان جزر و مد را می‌دانست و خود این دانستن معجزه است قابل پذیرش نیست؛ زیرا معجزه امری خارق العاده است که نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن دست دارد و آن‌ها را برخلاف روال معمول

۱. ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّوْجًا يَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ﴾.

انجام می دهد. از این رو دانستن زمان جزر و مد، همچنین مقایسه آن با پل های متحرک را نمی توان معجزه دانست؛ زیرا این امور خلاف روال جاری طبیعت نیست. (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱).

قرآن در آیات زیر نیز به عبور موسی علیه السلام و قومش از دریا اشاره کرده است: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره/۵۰) در مورد واژه «فَرَقَ» در آیه مذکور گفته شده: «الْفَرْقُ هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِذَا كَانَتْ بَيْنَهُمَا فُرْجَةٌ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۷/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۱)؛ بنابراین «فَرَقْنَا» در آیه دلالت می کند که در آب دریا فاصله ای بین دو طرف آن به وجود آمد و بنی اسرائیل از آن فاصله عبور کردند، نه این که جزری رخ دهد.

«فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعرا/۶۳) راغب اصفهانی «فِرْقٍ» را به معنای «القطعه المنفصله» می داند و به اعتقاد راغب «فِرْقٍ» از جهت معنایی قریب به فلق است با این تفاوت که فلق به اعتبار شکسته شدن و فرق به اعتبار انفصال و جدایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۲). بنابراین انفلاق دریا نیز به معنای شکستن آب با زدن عصا اتفاق افتاد و دلالتی بر ته نشین شدن آب به وسیله جزر نمی کند. «وَأَثَرُكَ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» (دخان / ۲۴) «رَهْوًا» به دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول آن، «ساکن» و «آرام» است؛ بدین معنا که خدا از موسی علیه السلام خواست دریا را آرام و به حال خود رها کند تا فرعونیان وارد آن شوند در معنای دوم «رَهْوًا» شکاف بزرگ معنا شده است؛ یعنی دریا را باز و شکافته بگذار (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۶/۴) بنابراین مفهوم آیه این است که وقتی از دریا عبور کردی آن را همچنان ساکن و یا باز به حال خود بگذار تا فرعون و لشکرش به امید دستیابی به بنی اسرائیل داخل دریا گردیده و در آن غرق شوند. در واقع جمله «إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» تعلیل جمله «وَأَثَرُكَ الْبَحْرَ رَهْوًا» است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱۸). این آیه نیز به پس از عبور بنی اسرائیل اشاره می کند.

شاید موسی علیه السلام در این فکر بود که فرعونیان از همین راه باز شده در دریا آنان را تعقیب کنند و در صدد بود که با زدن دوباره عصا، آب ها به هم پیوندند تا فرعونیان نتوانند آنان را تعقیب کنند؛ اما خداوند فرمود: آب را به همین حالت رها کن؛ زیرا خواست خداست که فرعونیان غرق شوند. بنابراین عامل طبیعی اتفاق نیفتاده است که موجب مد شود؛ بلکه ظاهر آیه می رساند دست غیبی در ابتدا آب را می شکافد؛ اما بعد از عبور بنی اسرائیل، آب به هم متصل نمی شود تا فرعونیان وارد دریا شوند، سپس آب به هم می پیوندند تا اراده الهی که غرق فرعونیان است،

محقق شود. پس، دلالت لفظی عباراتی همانند «فَرَقْنَا»، «فَانْقَلَقَ»، «كُلُّ فِرْقٍ»، «رَهْوَاً» در سه آیه مذکور دلالت می‌کند که جریان مذکور به صورت خارق العاده رخ داده و تلقی جزو و مد مخالف ظاهر این آیات و دلالت لفظی عبارات آن است (دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۶).

ب- این که گفته شده موسی علیه السلام از دریای سرخ عبور کرد، با اشکالاتی مواجه است: یک) شواهد امر دلالت می‌کند که موسی علیه السلام و قومش در صدد عبور از رود نیل بودند؛ زیرا دریای سرخ از آبادی‌های مصر که نزدیک رود نیل بودند، فاصله داشته و طی این مسافت در یک شب یا نصف یک شب بعید به نظر می‌رسد. دو) برای عبور از مصر و رسیدن به سرزمین مقدس نیازی به گذشتن از دریای احمر نبود؛ زیرا قبل از حفر کانال سوئز، راه خشکی برای رفتن به سرزمین مقدس وجود داشته است؛ مگر این که گفته شود در آن زمان چنین راه خشکی وجود نداشت و چنین فرضیه‌ای ثابت نیست. سه) قرآن در جریان انداختن موسی علیه السلام به آب که توسط مادرش انجام گرفت، تعبیر (يَمِّ) (طه / ۳۹) به کار برده است.^۱ در سوره اعراف، آیه ۱۳۶ نیز در مورد غرق شدن فرعونیان، از همین واژه استفاده کرده است.^۲ به نظر می‌رسد منظور از (يَمِّ) در هردو مورد یک چیز است و با توجه به این که یقین داریم مادر موسی علیه السلام او را به رود نیل انداخت، می‌توان استنباط کرد که فرعون نیز در همین «يَمِّ» و همین رود نیل غرق شده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵/۳۴۸).

در هر حال اصل قضیه که اعجاز الهی است و انفلاق هم که از ظاهر آیه برمی‌آید نتیجه زدن عصای موسی علیه السلام به دریاست. پس این که گفته شود، انفلاق بحر با برزخ‌های دریایی سازگار است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) با ظاهر این آیه و آیات دیگری که ذکر گردید، سازگار نیست.

ج- اما این که با استناد به قاعده «أَيُّ اللَّهِ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا» گفته شود معجزات یک علت طبیعی ناشناخته دارند، صحیح نیست؛ زیرا اسباب اعم از مادی و معنوی است و معجزه، خارق العاده بودنش به این است که امری غیر طبیعی است و با تصور علت طبیعی برای معجزات چیزی به نام معجزه قابل تصور نخواهد بود و جای شگفتی است که گفته شود، اگر بتوان طبیعت را به کمک معجزه آورد، دلیلی ندارد که معجزه را به جنگ طبیعت ببریم؛ چرا که خارق العاده بودن معجزه به جنگ طبیعت رفتن نیست؛ زیرا زمانی معجزه معادل

۱. «فَإِذَا خَفَّتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيَهُ فِي الْيَمِّ» (طه / ۳۹).

۲. «فَاعْرِقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ» (اعراف / ۱۳۶).

جنگ با طبیعت است که تصور کنیم هرچیزی تنها علت طبیعی دارد و معجزه اگر علت طبیعی نداشته باشد، به معنای جنگ با طبیعت تلقی می شود در حالی که این تصور غلط است که همه چیز علت طبیعی دارد؛ بلکه برخی از امور دارای علتی فوق طبیعی هستند و معجزه نیز از زمره این دسته از امورات عالم اند.

ب- تأویل علمی از جاری شدن چشمه با عصا

به اعتقاد خزائلی، بنی اسرائیل موقع حرکت به کنعان، هرگاه در بیابان تشنه می شدند و آبی نمی یافتند، موسی علیه السلام عصا را به سنگ می زد و از آن دوازده چشمه می جوشید و این اعمال نظیر اعمال شیمیایی و مکانیکی امروز است. سپس نظر سید احمدخان هندی را مطرح می کند که موسی علیه السلام مأمور شده بود؛ عصازنان از کوه بالارود تا با وحی الهی به چشمه های آب در وادی دیلم برسد (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۳).

ارزیابی

۱- نمی توان بین جاری شدن چشمه با ضرب عصای موسی علیه السلام با اعمال شیمیایی و مکانیکی مقایسه کرد؛ زیرا همچنان که گفته شد معجزه امری خارق العاده است و نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن دست دارد و آن ها را برخلاف روال معمول انجام می دهد، مقایسه آن با اعمال شیمیایی و مکانیکی که امروز برای کشیدن آب به صورت معمول در طبیعت استفاده می شود، نادرست بوده و قیاسی مع الفارق است.

۲- در ادبیات عرب، ضرب زمانی معنای رفتن می دهد که با واژه «فی» متعدی شود و معمولاً در چنین حالت با عبارت «فی الارض» نیز همراه است «تَقُولُ الْعَرَبُ: صَرَبْتُ فِي الْأَرْضِ إِذَا سَمَرْتُ لِتِجَارَةٍ أَوْ غَزَوْتُ أَوْ غَيْرَهُ، مُقَارِنَةً بِ «فی» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۶/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۸۱/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۳۶/۵). در قرآن نیز اگر ضرب به معنای رفتن آمده به همین کیفیت با «فی» متعدی شده و ۶ بار همراه با واژه فی الارض و یکبار نیز با واژه فی سبیل الله آمده است (دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۸).

۳- با توجه به این که حَجَر در لغت به معنای سنگ و صخره آمده (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۶۵/۴) و ضرب نیز به معنای زدن است، و با توجه به تصریح آیه که موسی علیه السلام پس از زدن سنگ به عصا، آب با فشار خارج شد و تعبیر «انْفَجَرَتْ» نیز بر آن دلالت دارد؛ از این روی معنای ظاهری آیه این است که وقتی قوم موسی علیه السلام آب طلب کردند، موسی علیه السلام عصای خود را به سنگ زد و ۱۲ چشمه با فشار جاری گردید؛ بنابراین تأویل کلماتی همانند «حجر» به کوه و «ضرب» به

رفتن، خلاف دلالت لفظی آیات است و این که موسی علیه السلام عصا زنان کوهستان را پیمود تا به وادی دیلم برسد، مغایر معنای ظاهری آیه است.

ج- تأویل ید بیضا به رادیو اکتیو

فولادوند ید بیضاء موسی علیه السلام را به رادیو اکتیو تأویل نموده است. وی در جهت بیان صحت چنین تطبیقی از فردی به نام استانلی یاد می‌کند که وقتی از کوه طور بالا رفت، دید که کوه غالباً با صاعقه‌های وحشتناک و رعد و برق مواجه است و از این جهت کوه حالت رعب‌انگیز و تهدیدآمیزی داشته است؛ بنابراین حضرت موسی معروض نوعی رادیو اکتیویته گردیده و ید بیضاء نیز از همین رادیو اکتیویته الهی ناشی شده بود. (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳)

ارزیابی

جریان ید بیضاء در سوره نمل^۱، قصص^۲ و طه آمده است؛ اما تأویل آن به رادیو اکتیو با نقدهایی مواجه است. یک) ظاهر این آیات بیان معجزات موسی علیه السلام است؛ پس ید بیضا نیز یک معجزه است. بنابراین اگر منظور وی نفی جنبه اعجازی ید بیضا باشد، مغایر با ظاهر آیات است مخصوصاً که در سوره قصص می‌فرماید: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ (قصص/۳۲) بدین معنا که خداوند موسی علیه السلام را با دو معجزه برای غلبه به فرعون فرستاد؛ یکی عصا و دیگری ید بیضا که دلالت بر معجزه یودن هر دو می‌کند.

دو) اگر وی ید بیضا را معجزه می‌داند و در عین حال آن را در اثر رادیو اکتیو می‌داند، چنین تطبیقی درست نیست؛ زیرا از شاخص‌های اساسی معجزات، خارق العاده بودن آن است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۶)، اما اگر در اثر رادیو اکتیو باشد، جنبه خارق العاده بودن آن نفی می‌گردد.

سه) اگر ید بیضاء را ناشی از رادیو اکتیو بدانیم، مخالف صریح آیات قرآن است؛ زیرا قرآن از یک طرف ید بیضا را دارای عوارض نمی‌داند و می‌فرماید: (وَاضْمُم يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ) (طه/۲۲) دلالت می‌کند. سفیدی دست و ید بیضا بدون عیب بوده است، در حالی که گرفتاری به رادیو اکتیو نوعی عیب محسوب می‌شود و از سوی دیگر قرآن علت ید بیضا را انضمام به پهلوی می‌داند نه عوارض موجود رادیو اکتیوی که به نظر وی در کوه طور بوده است.

چهار) ید بیضاء موسی پس از این که دست خود را به پهلوی می‌زد و درخشندگی

۱. «وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»؛ (نمل/۱۲).
۲. «وَأَسْلَكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»؛ (قصص/۳۲).

پیدا می‌کرد، دوباره آن درخشندگی زایل می‌شد. اما اگر بر اثر رادیواکتیو باشد، نمی‌شود در یک لحظه درخشان شود و سپس زایل گردد.

پنج) این که استانلی چه کسی بوده و سخنش در مورد کوه طور چقدر صحیح است، دلیلی ارائه نکرده و بر فرض صحت آن، ربط آن به ید بیضا را بیان نکرده است؛ بدین معنا که اگر فرض شود، رادیواکتیو صحیح بوده و موسی علیه السلام را متأثر کرده باشد، مستلزم آن نیست که ربطی به ید بیضا داشته باشد و اگر ربطی دارد، آن را بیان نکرده است که ثابت کند ید بیضاء به طور قطع ناشی از رادیواکتیو بوده است. همچنین دلیلی برای این که موسی علیه السلام گرفتار رادیواکتیو بوده ارائه نکرده است.

د- تأویل واقع شدن کوه به شیب آن

محمد خزائلی بر اساس آیه **﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾** (بقره / ۶۱) و نیز آیه **﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ...﴾** (اعراف / ۱۷۱) که گفته شده کوه بر سر آن‌ها قرار گرفت؛ ضمن رد این دیدگاه معتقد است عبارت **﴿وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾**^۱ مشعر به بلندی و شیب کوه است؛ به طوری که احساس می‌کردند بر سرشان فرو می‌آید (خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۰۲).

ارزیابی

این تفسیر از آیه با ظاهر کلمه «رفع» و «نتق» سازگار نیست؛ زیرا رفع به معنای بلند کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۰). و «نتق» به معنای از بیخ کردن چیزی است (همان، ۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ۱۳/۵) و ظاهر این آیات بر معجزه بودن این جریان دلالت دارد (ن.ک: سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۹۱/۱۲). و «دلیلی در دست نیست که با تکیه بر آن بتوان، آیاتی که ظهور در معجزه دارند، تاویل کرده و از معنای ظاهری منصرف نمود؛ مگر این که به حکم عقل چنین امری محال باشد (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱). از سوی دیگر روایات متعددی مؤید معنای اعجازی آیه هست از جمله تفسیر قمی در معنای **﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾** از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که وقتی تورات نازل شد بنی اسرائیل زیر بار آن نرفتند، خداوند کوه طور را از جای کند و بالای سرشان نگهداشت و فرمود: اگر قبول نکنید کوه را بر سرتان می‌کوبم. بنی اسرائیل در حالی که سرهایشان را از ترس دزدیده بودند، ناگزیر تورات را پذیرفتند. (ن.ک: قمی، ۱۳۶۳: ۲۴۶).

۳-۲. تأویل علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت عیسی علیه السلام

۱. همان سوره و آیه.

فولادوند، معجزه عیسی علیه السلام را که مرده را زنده می‌کرد؛ به زنده کردن نادان از جهل تأویل می‌کند و بدین نحو جنبه اعجازی آیه را نادیده می‌گیرد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳).

ارزیابی

تأویل فوق به دلایلی قابل مناقشه است:

الف) ظاهر عبارت (وَ أَحْيَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ) (آل عمران / ۴۹) ظهور در احیای مردگان دارد نه هدایت گمراهان.

ب) آیه ۴۹ سوره آل عمران، در مقام بیان معجزات عیسی علیه السلام است که می‌فرماید: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَانْبِئْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ۴۹) و از جمله معجزاتی که در آیه بیان شده، آن است که پرنده‌ای را از گل می‌ساخت و با دمیدن روح و به اذن الهی زنده می‌کرد؛ بنابراین سیاق آیه، بیان معجزات است و یکی از معجزات، احیای مردگان است که در این آیه اشاره شده است.

ج) سیاق آیات قبل نیز که از آیه ۴۵ شروع می‌شود، در مقام بیان معجزات مرتبط با عیسی علیه السلام است. ابتدا از تولد عیسی علیه السلام خبر می‌دهد و این که او در گهواره به اذن خدا سخن می‌گوید (آل عمران / ۴۹) و در پاسخ حضرت مریم که گفت ﴿أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشَرٍّ﴾ (آل عمران / ۴۷) می‌فرماید ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران / ۴۹) سپس به مقام آمریت پروردگار اشاره می‌کند که ظاهراً در این مقام، خدای متعال فراتر از قانون‌های طبیعی عمل می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ بنابراین سیاق آیات در مقام بیان معجزات است و تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه ﴿وَ أَحْيَى الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۴۹) سخن از زنده کردن مردگان دارد.

۳-۳. تطبیق علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت سلیمان

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را به حضرت سلیمان نسبت می‌دهد که برخی درصدد تأویل آن برآمده‌اند:

الف - تطبیق مورچه (نمل) به قبیله ای از انسان‌ها: قرآن از زبان مورچه‌ای نقل می‌کند که گفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل / ۱۸) به اعتقاد فولادوند مورچه قدرت درک این

مسائل را ندارد و در این گونه موارد لازم است که محتوا با خرد و دانش بشر تطبیق گردد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۵۰۳)؛ از این رو در صدد تأویل آن برآمده و به اعتقاد وی، قرآن به سخن رئیس قبیله‌ای که اسم قبیله مورتبار بوده اشاره می‌کند و در ضمن احتمال می‌دهد، در آن قبیله، زن سالاری رواج داشته و رئیس قبیله که زن بوده، به افراد قبیله چنین سخنی را گفته باشد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲). به اعتقاد محمد خزائلی نیز نام موری را که به دیگر مورها هشدار داد که (ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ...) (نمل / ۱۸)؛ طاخیه یا خرمی بوده و نمل نام قبیله بوده است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸).

ارزیابی

این که گفته شد منظور از نمل، مورتبار است با اشکالاتی مواجه است:

۱. آیا واقعا حضرت سلیمان به عنوان نبی خدا و لشکریانش آن اندازه بی‌مبالات، ظالم و ستمگر بوده‌اند که رئیس قبیله‌ای از ترس آنان به مردم خود هشدار دهد که در خانه‌های خود مخفی شوند؟ با توجه به این که پیامبران اهل لطف، رحمت و اخلاق حسنه بوده‌اند، قابل پذیرش نیست که رئیس قبیله از مشاهده سپاه سلیمان وحشت کرده و نه تنها لشکریان بلکه خود سلیمان را به بی‌توجهی متهم کند. مضافا بر اینکه سخن از جنگ با آن قبیله به میان نیامده تا علت مخفی شدنشان این باشد که سلیمان علیه السلام با آنان قصد جنگ داشت؛ بلکه در آیه سخن از این است که او (سلیمان) درک نمی‌کند.

۲. اگر منظور قرآن، مورتباران بود، ایجاب می‌کرد واژه‌هایی همانند: یا معشر النمل یا آل نمل و ... استعمال شود؛ چنانچه قرآن وقتی به تبار انسان‌ها اشاره می‌کند از آن واژه‌ها استفاده نموده‌است همانند: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا...﴾ (سبأ / ۱۳)؛ اما وقتی «نمله» به تنهایی مورد خطاب قرار گرفته باشد، چنین دلالتی از لفظ آن قابل استنباط نیست که دلالت کند در صدد اشاره به مورتبارها است.

۳. رفتار سلیمان در برابر سخن «نمل» که ابتدا تبسم کرد، سپس از خدا طلب کرد که به او توفیق شکرگزاری در برابر نعمت‌هایش را بدهد؛ ظاهراً دلالت می‌کند که منظور آیه مورچه‌گان بوده است و گر نه ترس و فرار انسان از مقابل لشکر مجهز و در حال حرکت و هشدار در این مورد امری نیست که موجب اعجاب و خنده شود.

۴. آن چه ظاهر آیه ۱۸ سوره «نمل» بر آن دلالت می‌کند، این است که مورچه به دیگر مورچه‌گان این هشدار را داده است و سیاق آیات قبل و بعد آیه مذکور در

سوره نمل نیز در صدد بیان امور خارق العاده است.^۱ پس با استناد به سیاق آیات قبل و بعد و ظاهر آیه ۱۸ سوره نمل، استنباط می شود که منظور آیه امری خارق العاده و تکلم مورچه بوده است که مورچگان را مخاطب قرار داده است. از سوی دیگر، مواردی که فولادوند مطرح می کند، به عنوان احتمال بیان می کند و در حد دلیل یقین آور نبوده و دلایل متقنی ارائه نکرده است و غالب مفسران متقدم و متأخر نیز این گونه احتمالات را به دیده اعتبار ننگریسته اند و در حدی نیست که کسی را مجاب کند تا از ظاهر آیه عدول نماید. مضاف بر این که فولادوند مراعات سیاق آیات را از اصول تفسیری می داند. (فولادوند، ۱۳۸۰: ۵۲۳) و سیاق آیات در بیان معجزات بوده است. بنابراین نادیده گرفتن سیاق آیات و تهی کردن آیه از جنبه اعجازی و تطبیق مورچه به مورتبار، حتی با اصول تفسیری خود وی ناسازگار است.

ب - تطبیق عفريت به رنگين پوست: فولادوند، آیه ۳۹ سوره نمل را که از زبان «عفريتی از جن» نقل می کند که به سلیمان عليه السلام گفت من تخت بلقیس را قبل از این که از جای بلند شوی، حاضر می کنم (نمل / ۳۹) «عفريت» را به رنگين پوستان تطبیق داده است. به نظر وی، عفیر شهری در ساحل دریای سرخ بود که سلیمان کارگران و متخصصان خود را از رنگين پوستان این شهر می آورده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳). وی همچنین گفته است که «عفريت» از ماده «عفیر» آمده و احتمال داده است که عفريت، سرپرست خدمه هوایی حضرت سلیمان بوده است که به حضرت سلیمان گفت: تا از مجلس بلند نشده ای، تخت بلقیس را می آورم. (همان)

در جای دیگر می گوید: جن به معنای موجود نامرئی و پنهان زیستان است و در سوره نمل و اشارات قرآنی، کسانی که برای سلیمان ظروف بزرگ از مس و مفرغ می ساختند، از ریشه janana به معنی اندیشنده، در زبان سانسکریت آمده و جماعتی مهندس بوده اند (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۲۲)

خزائلی نیز احتمال داده است که شیاطین در این مورد یا به طور مطلق مأخوذ از ماده صیدون باشد؛ زیرا مردم صیدا در غواصی و شنا مهارت داشتند و برای حضرت سلیمان غواصی می کردند و احتمال می دهد که بعداً کلمه «صیدا» یا «صیدون» به صورت فعل درآمد و در ادوار مختلف، معنی آن نیز توسعه یافته باشد. (خزائلی: ۱۳۷۱: ۷۹)

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. در آیه ۹ به مکالمه خداوند به موسی اشاره می کند در آیه ۱۰ به تبدیل عصای موسی عليه السلام به مار می پردازد. در آیه ۱۲ به یدییضا اشاره می کند. در آیه ۱۶ معجزه منطلق الطیر حضرت سلیمان را بیان می کند و در آیه ۱۷ به اجتماع لشکریان حضرت سلیمان اعز از جن و انس می پردازد و در آیات بعدی مثل آیه ۲۲، به مکالمه هدهد با سلیمان عليه السلام اشاره می کند.

این که عفریت از ریشه «عفر» شهری در ساحل دریای سرخ باشد، با احتمالات دیگر در تضاد است به طوری که آرتور جفری^۱ برای واژه عفریت ریشه ایرانی قائل است؛ بدین بیان که این واژه به معنای دیو بوده و مشتق از «عفر» به معنای در خاک مالیدن است و گفته می‌شود این واژه به معنای جن یا انسان و به معنای کسی است که دشمن خود را در خاک می‌مالد (جفری: ۱۳۸۶: ۳۱۶). به اعتقاد برخی نیز، واژه عفریت به طور مستقیم از فارسی میانه به عربی رفته و از آن جا به زبان انگلیسی راه یافته است (آقازاده گل، ۱۳۸۸: ۳۸). و تبار واژگانی عفریت برخلاف گفته فولادوند که از عفر گرفته شده از آفرید فارسی است (نوروزی، ۲۰۲۳: ۸۶). بنابراین بر اساس این شواهد «عفریت» معرب و از واژگان تک کاربرد و به عنوان نامی برای یکی از جنیان که مسئولیت آوردن تخت بلقیس برای سلیمان علیه السلام بود، در قرآن به کار رفته است (همان: ۱۱۰).

به گفته برخی نیز «عفریت» در زمان نزول قرآن، طبق بیان صریح قرآن، اکثراً به جن‌ها اطلاق می‌شده است و همچنین روایات باقی مانده از این دوره، نشان می‌دهد عفریت‌های جن به ویژه گی‌های خبثت و پلیدی متصف بودند تا حدی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای مقابله و طرد آن‌ها دعا‌های خاصی قرائت می‌نمودند. (ن.ک: همان: ۱۰۷) بر این اساس، نه تنها که فولادوند دلیل قابل قبولی برای گفته خود نیاورده، بلکه آن چه گفته با نظرات دیگران در تضاد است و در آیه ۳۹ سوره نمل^۲؛ تصریح شده که «عفریت» از نژاد جن است و مفهوم عرفی جن نیز از نگاه قرآن همان موجود زنده مکلف غیر قابل مشاهده است؛ بنابراین ظاهر آیه به معنای عرفی جن دلالت دارد و این که عفریت هم از جنیان بوده است و تحقیقات این افراد که عفریت از رنگین پوستان باشد، قطعیت ندارد که بتواند توجیهی برای عدول از دلالت ظاهری آیاتی باشد که عفریت را از جن به معنای عرفی می‌داند و آن را به رنگین پوستان که به عنوان مهندس، کارگر، سرپرست خدمه هوایی تأویل نماید؛ مخصوصاً که قرآن تصریح می‌کند که عفریتی از جن گفت من تخت بلقیس را قبل از این که از جایگاهت برخیزی حاضر می‌کنم (نمل/ ۳۹). از سوی دیگر، امروز که علم فضانوردی پیشرفت کرده چنین چیزی ممکن نیست تا چه رسد به زمان سلیمان علیه السلام که خدمه پروازی آن حضرت چنین قدرتی داشته باشد که با بالن‌های هوایی چنین کاری را انجام دهد. پس کار عفریت جنی، در آوردن

۱. آرتور جفری (Arthur, Jeffery) پژوهشگر قرآنی است و کتابی در مورد واژه‌های دخیل در قرآن تدوین کرده است.
۲. «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ».

تخت بلقیس در آن زمان بسیار اندک، امری خارق العاده بوده است.

خزائلی نیز که احتمال داده شیاطین از ریشه صیدون بوده و به مردم صیدا اشاره دارد؛ اولاً شیاطین ظهور در مردم صیدا ندارد و دلیل معتبری آن را تأیید نمی‌کند و خود وی نیز صرفاً به عنوان احتمال گفته است. ثانیاً، سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان علیه السلام است. در آیه ۳۶ سوره صاد می‌فرماید: ما باده‌ها را برای سلیمان مسخر کردیم و در آیه ۳۷ سوره صاد نیز از تسخیر شیاطین جنی خبر می‌دهد؛ مخصوصاً که در سوره سبأ پس از اشاره به تسخیر باده‌ها برای سلیمان علیه السلام به تسخیر جن تصریح می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (سبأ / ۱۲) بنابراین سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان علیه السلام بوده و شیاطین ارتباطی به مردم صیدا ندارد.

ج- به نظر فولادوند، منظور از «هدهد» در آیه ﴿لَا أَرَى الْهَدْهَدَ...﴾ (نمل / ۲۰) خبررسان است و عرب خبررسان را «هدهد» می‌گفتند پس معلوم می‌گردد که «هدهد» نقش خبرگزار را داشته و به وسیله پرواز هوایی به وسیله بالن راه یک ماهه را یک روزه طی می‌کرده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲-۴۸۳) به نظر وی در قرآن نیز «هدهد» سمبل یا نماد خبررسانی است (همان: ۱۹).

خزائلی هم «هدهد» را به لشکریان سلیمان علیه السلام تأویل می‌کند و می‌گوید: شاید هم هدهد تحریف شده از هدد اسم فرد خاصی باشد (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۷۶). چه بسا نام یکی از سران سپاه او بوده است؛ زیرا در تورات «هدهد» نام یکی از سران لشکر است که با سلیمان علیه السلام به مخالفت برخاست (همان: ۳۶۵) و ممکن است شخص دیگری به نام «هدهد» از سرداران لشکر حضرت سلیمان بوده است (همان: ۱۹).

ارزیابی

این که منظور از «هدهد» خبررسان باشد، نادرست است؛ زیرا در آیه ۱۶ همین سوره از زبان سلیمان علیه السلام می‌فرماید: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ (نمل / ۱۶) و در آیه ۱۸ این سوره از اجتماع سپاه حضرت سلیمان اعم از جن و انس و پرندگان خبر می‌دهد (نمل / ۱۷) و در آیه مورد نظر هم می‌فرماید: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْهَدَ...﴾ (نمل / ۲۰) بنابراین از ظاهر این آیات که سلیمان علیه السلام فرمود خدا به من منطق طیر آموخت و آن حضرت لشکریان متشکل از جن و انس و طیر داشت و در این آیه که در حال بازرسی از پرندگان بود و «هدهد» را ندید، از ظاهر این آیات و دلالت لفظی واژه «طیر» و «هدهد» معلوم می‌گردد که منظور از «هدهد» همان پرنده است و تأویلاتی همانند خبررسان و ... مغایر با ظاهر آیات و دلالت لفظی آن است. (ن.ک: ابراهیم سلامه، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۱؛ ن.ک: طوسی، ۱۳۸۹: ۹۰/۸)

این امور، اعم از ارهاصات النبی و دیگر خوارق عادات است که مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف- تأویل علمی سوره فیل

خزائلی دو دیدگاه را در مورد جریان اصحاب فیل مطرح می‌کند؛ اول آن که «ابابیل» جمع «آبله» است و مؤید آن را روایتی می‌داند که می‌گوید: سپاه ابرهه به وسیله بیماری و بلاء جدری که همان آبله است نابود شدند. وی در جهت عدم پذیرش جنبه اعجازی این جریان می‌گوید: کلمه «طیر» در آیه موجب این تصور شده ... در حالی که احتمال دارد «طیر» به معنای ناگهان و سریع باشد. وی «سَجِّل» را لغتی از «سجین» می‌داند که نامی از درکات جهنم است. بنابراین سپاه ابرهه بیماری «آبله» گرفتند و با این بیماری به درکات جهنم افتادند.

احتمال دوم این که اگر سجیل را معرب از سنگ و گِل بدانیم، در این صورت آیه اشاره به یورش ایران به یمن خواهد داشت که در سال ۵۷۰ تا ۵۷۶ میلادی اتفاق افتاد و موجب شکست لشکر یمن گردید در این صورت «طیر» با تیار یا تیاره که به سپاهیان ساسانی نسبت داشته - گاهی نیز تیرهای بابلی گفته می‌شد - بی ارتباط نخواهد بود و در این صورت «مَنْ سَجِّل» در آیه «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِنْ سَجِّل» (فیل/ ۳) به منجنیق‌های سپاه ایران تأویل خواهد شد که از قلل مرتفع سنگ پرتاب می‌کردند. (خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

در این میان محمدتقی شریعتی سعی کرده، تأویل مادی در ظاهر آیه صورت نپذیرد؛ در عین حال در صدد تبیین وقوع حادثه از مجرای طبیعی است؛ از این رو ضمن رد سخن کسانی که «ابابیل» را از ماده آبله دانسته‌اند در صدد جمع بین گفتار برخی از مورخان که معتقدند سپاه ابرهه به وسیله آبله نابود شدند و فرمایش قرآن که می‌فرماید: به وسیله سنگریزه‌های پرندگان از بین رفتند، برآمده و گفته است: چه بسا پرندگان سنگ یا گلی را که با خود حمل می‌کردند و با آن سنگ‌ها سپاه ابرهه را نابود ساختند، آغشته به میکروب آبله بود و بدین صورت نظر قرآن بانظر مورخان را قابل جمع می‌داند و با این نحوه جمع، هم اعجاز آیه و هم نظر مورخان را مورد توجه قرار می‌دهد (شریعتی، بی تا: ۳۳۶-۳۴۱).

ارزیابی

الف- بطور کلی در نقد احتمال اول و دوم که خزائلی مطرح نمود، ظاهر آیه به اعجاز این جریان دلالت می‌کند و این که سپاه ابرهه با سنگریزه نابود شدند، اما

در خصوص احتمال اول، نقدهایی متوجه آن است؛ اولاً این که «طیر» به معنای سریع و ناگهانی باشد، مستلزم آن است که در زبان عربی در این معنا کاربرد داشته باشد، اما چنین استعمالی یافت نمی‌شود (آریان، ۱۳۸۴: ۶۵). ثانیاً، این که «ابابیل» جمع آبله باشد، بدون دلیل است و در منابع لغوی که دارای اعتبارند، «ابابیل» جمع اباله، ابول و ابیل می‌باشد و برخی هم معتقدند که ابابیل اساساً مفردی ندارد (آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲). مضافاً بر این که اساساً آبله در عربی برای بیماری خاصی به کار نرفته است؛ بلکه در زبان فارسی است که اسم برای بیماری خاصی به شمار می‌رود (آریان، ۱۳۸۴: ۶۵)؛ همچنین معروفترین معنای «ابابیل» دسته‌ها، دسته دسته و پرندگانی که دسته دسته دنبال هم می‌آیند (ن.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۸؛ آذرتاش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲)؛ بنابراین ظاهر آیه دلالت می‌کند که «طیرا ابابیل» دسته‌هایی از پرندگان هستند و «سجیل» نیز به معنای درکات نبوده؛ بلکه مفهوم سنگریزه را می‌رساند. در واقع وی برای تهی کردن آیه از جنبه اعجازی آن، در احتمال اول واژه «ابابیل»، «طیر»، و «سجیل» را از معنای ظاهری آن منصرف ساخت؛ روایتی هم که در بیان احتمال اول بدان استناد جسته، از عکرمه است که محل گفتگو است (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۲۶۳/۱)؛ علاوه بر آن، روایت عکرمه در این حد دلالت می‌کند که آن سال در مکه بیماری جدری یا آبله ظاهر گردید؛ اما دلالت نمی‌کند که به لشکر ابرهه سرایت کرد (آریان، ۱۳۸۴: ۵۱). مضافاً بر این که در واژگان عربی جدری به معنای تاول و آماس بوده و بعدها در مورد آبله هم به کار رفته است؛ همچنان که بر هر بیماری واگیر نیز اطلاق گردیده است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۹۴/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰/۱)

در نقد احتمال دوم، براساس ظاهر آیه «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ» (فیل/۴) بیان برای «طَيْرًا أَبَابِيلَ» (فیل/۳) است از این روی مفهوم منجنيق خلاف ظاهر آیه است. «طیر» نیز که معادل تیر بابلی انگاشته شد، به دنبال آن به منجنيق‌های پارسیان تأویل گردید؛ مغایر با دلالت لفظی آیات است، بدون این که دلیل عقلی و نقلی معتبری موجود باشد. بنابراین پذیرش احتمال اول و دوم خزائلی، مستلزم پذیرفتن این همه خلاف ظواهر و خلاف دلالت لفظی در آیات مذکور خواهد بود؛ در حالی که دلیلی برای عدول از این ظواهر، وجود ندارد.^۱

ب- نسبت به دیدگاه محمد تقی شریعتی که در صدد جمع بین نظر قرآن و مورخان است، همچنان که گفته شد، ظاهر آیه دلالت می‌کند که سپاه ابرهه با

۱. به اعتقاد محمد تقی شریعتی؛ خزائلی این سوره را طوری تفسیر کرده که هیچ یک از مفسران قدیم و جدید چنین تفسیری نکرده‌اند؛ مثلاً ابابیل را جمع آبله و طیر را به معنی سریع گرفته و آیه ترمیم را احتمال داده‌اکه مربوط به جنگ ایران با حبشی‌های یمن باشد. (شریعتی، بی‌تا: ۳۴۱)

اعجاز الهی و تنها به واسطه سنگریزه نابود شدند.

اما این که در جهت طبیعی نشان دادن نابودی سپاه ابرهه گفته شود که سنگریزه‌ها آغشته به ویروس آبله بودند، نیازمند دلیل قطعی است که نه تنها دلیل قطعی وجود ندارد، بلکه دلایل موجود، خلاف آن را اثبات می‌کند؛ زیرا علاوه بر این که بدون دلیل قطعی نمی‌توان ظاهر آیه را نادیده گرفت؛ از سوی دیگر بیماری وبا با چنین سرعتی در یک روز قادر به کشتن آن همه انسان نیست و اساساً هیچ بیماری مسری چنین نیست که در چند ساعت بساط لشکری را متلاشی کند

در کل همه این احتمالات علیرغم خلاف ظاهر بودن با تعدد مواجه هستند و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ بنابراین خود تعدد احتمالات، نشانگر نادرستی هرگونه احتمالی است که در صدد طبیعی نشان دادن این جریان است. به اعتقاد آیت الله سبحانی این گونه تفسیرها از آیه، در جهت علم زدگی انجام می‌گیرد که در صدد است همه معجزات و امور خارق العاده انبیا را به یافته‌های علمی روز تأویلی کرده و طبیعی جلوه دهد (ن.ک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). در حالی که ظاهر آیه دلالت می‌کند که سپاه ابرهه به غضب الهی گرفتار شدند و تنها عامل نابودی آنان سنگریزه‌هایی بود که پرندگان به سوی آنان پرتاب کردند؛ بر این اساس، هرگونه توجیهی که با ظاهر آیات مخالف باشد تا زمانی که دلیل قطعی بر درستی آن اقامه نشود، نمی‌توان آیات الهی را بر آن حمل کرد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

ب- تطبیق مادی از معراج پیامبر ﷺ

برخی منظور از معراج پیامبر ﷺ که ابتدای سوره اسری بدان اشاره شده؛ به مسافرت‌های فضایی تأویل کرده اند که امروزه توسط فضانوردان اتفاق می‌افتد (زمانی، ۱۳۴۹: ۱۱-۱۲).

ارزیابی

سؤال این است که سفرهای فضایی چه دستاوردی برای رسالت پیامبر ﷺ می‌تواند داشته باشد؟ آیا پیامبران مبعوث شده‌اند تا همانند یک دانشمند طبیعی بشر را با طبیعت هرچه بیشتر آشنا کنند و او را به کرات دیگر ببرند؟ یا این که مأموریت اصلی پیامبران، نشان دادن عوالمی غیر از عالم طبیعت در جهت رغبت و سیر باطنی انسان به آن عوالم است؟ قطعاً هدف اساسی پیامبران، رشد ایمانی، معنوی و تقرب هرچه بیشتر بشر به درگاه الهی بوده است.

بنابراین، با ملاحظه حقیقت غیبی و غیر مادی پروردگار عالمیان و با توجه به

روح غیر مادی انسان که در صدد رسیدن به قرب الهی است، می‌توان معراج پیامبر ﷺ را تبیین کرد نه بر اساس سیر آن حضرت به کرات دیگر همانند سیری که امروزه به وسیله فضانوردان انجام می‌گیرد؛ بر این اساس معراج برای آن است که انسان به عوالم فرامادی توجه نماید؛ از این رو «معراج آن حضرت در واقع عروج از عالم مادی به عالم ماورای ماده بوده است. همانجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می‌شود. پیامبر ﷺ بدان جایگاه عروج کرد، تا آیات کبرای پروردگارش را مشاهده نماید. حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شود و فرشتگان و ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کند» (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳/۱۳).

نتیجه

با توجه به این حقیقت که امور خارق العاده از مفاهیم اساسی قرآن محسوب می‌شوند و جنبه غیبی و اعتقادی دارند؛ تأویل علمی امور خارق العاده؛ آن مفاهیم را از جنبه اعجازی تهی ساخته و به امری کاملاً طبیعی تبدیل می‌کند؛ از این رو مقاله حاضر به بررسی آن در ایران معاصر پرداخته و در صدد پاسخ به این سؤال برآمد که تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر بر چه موضوعاتی متمرکز بوده و این تأویل‌ها از جهت صحت و سقم چگونه ارزیابی می‌شوند؟ طبق یافته‌های تحقیق حاضر، این تأویل‌ها شامل معجزات و خوارق عادات مربوط به حضرت موسی همانند تأویل شکافته شدن دریا به جزر و مد، جاری شدن آب با زدن عصا به سنگ با اعمال شیمیایی و مکانیکی، ید بیضاء به تأثیرات رادیو اکتیو، واقع شدن کوه بر سر بنی اسرائیل به شیب آن، در مواجهه با معجزات حضرت عیسی، زنده کردن مرده را به زنده کردن نفوس نادان تأویل نموده‌اند.. تأویل‌های مادی نسبت به خوارق عادات حضرت سلیمان نیز مورچه به مورتبار؛ عفریت به رنگین پوست؛ شیطان به مردم صیدا؛ هدهد به خبر رسان، به لشگریان سلیمان، نام یکی از سرداران سلیمان ﷺ تأویل گردید. در مورد خوارق عادات مرتبط با پیامبر اسلام ﷺ، ابابیل در سوره فیل به بیماری آبله، طیر به تیرهای بابلی که شامل لشکر ایران در جنگ با یمن بود و «ترمیم بحجاره من سجیل» به منجنیق‌های سپاه ایران تأویل شدند؛ همچنین معراج پیامبر ﷺ نیز به سفرهای کیهانی تأویل شد.. بیشترین تأویل‌های مادی از امور خارق العاده در ایران، از جانب محمد خزائلی و محمد مهدی فولادوند صورت گرفته است.

این نوع از تأویل‌ها با اثر پذیری از ماتریالیسم علمی و با معیار قرار دادن

تجربه گرایی اتفاق افتاده و موجب شده است که گاهی دلالت لفظی، دلالت ظاهری، سیاق آیات و گاهی همه این موارد، همچنین روایات متعددی که مؤید ظاهر آیات بوده و مغایر با تأویل مادی است، نادیده گرفته شوند؛ بدون این که تأویل گرایان دلیل عقلی یا نقلی معتبری اقامه کرده باشند و گاهی تنها به صرف احتمال بسنده کرده اند و با همین احتمال، از ظاهر آیه عدول نموده اند. همین امر موجب شده است که تأویل گرایان امور خارق العاده از تشتت آراء و تعدد احتمالات زیادی برخوردار باشند و خود این امر نشانه بی پایه بودن این گونه از تأویل هاست. پژوهش حاضر اهمیت تجدید نظر و دقت در معیارها و ضوابط تأویل را روشن می سازد.



منابع

- قرآن کریم.
- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۸): بررسی ریشه شناختی نام‌های فارسی در زبان‌های انگلیسی، مجله مطالعات ایرانی، ش ۱۶، صص ۳۵-۴۸، doi: ۱۰.۲۲۱۰۳/jis/۸۰۲۲۱۰۳.۲۰۱۷/۱۶۹۷.
- آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق): «لسان العرب»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۷ق): «الکامل فی التاریخ»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۹ق): «النهایه فی غریب الحدیث»، بیروت: المكتبة العلمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۹۵): «مکتوبات کمال الدوله»، به کوشش علی اصغر حقدار، تهران: انتشارات باشگاه ادبیات، چاپ اول.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۰): مدخل «ابابیل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف اسلامی.
- آریان، حمید (۱۳۸۴): لشکرکشی ابرهه به مکه به روایت تاریخ و قرآن، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۷، صص ۲۵-۸۲.
- اصلانی، فیروز (۱۴۰۳): «بررسی رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن در تفسیر نوین»، دوفصلنامه حکمت بالغه، ش ۵، صص ۱۳۱-۱۵۰.
- باربور، ایان (۱۳۶۲): «علم و دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶): «واژه‌های دخیل در قرآن»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- خزائلی، محمد (۱۳۷۱): «الاعلام القرآن»، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- دژآباد، حامد (۱۳۹۲): بررسی معجزات انبیاء در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، پژوهشنامه معارف قرآنی، س ۳، ش ۱۴، صص ۲۲-۳۸، doi: ۱۰.۲۲۰۵۴/rjqk/۸۰۲۲۰۵۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دار الشامیه.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰): بنیادهای فلسفی پوزیتیویسم، مجله سوره، دور اول، ش ۳۱، صص ۱۴-۱۹.
- زمانی، مصطفی (۱۳۴۹): «پیشگویی‌های علمی قرآن»، قم: انتشارات پیام اسلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۴): «رسالت جهانی پیامبران و برهان رسالت»، قم: انتشارات مکتب اسلام، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵): «فروغ ابیدیت»، قم: بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰): «منشور جاوید»، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۸): «دانشنامه کلام اسلامی»، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
- سیمپسون، جان (۱۹۸۹): «لغت‌نامه آکسفورد»، بریتانیا: دانشگاه آکسفورد.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶): «روش‌های تأویل قرآن: معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی»، قم: بوستان کتاب.
- شریعتی، محمدتقی (بی‌تا): «تفسیر نوین»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۰): «ستارگان آسمان از دیدگاه قرآن»، تهران: نشر امید.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲): «اعجاز قرآن»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- عبدالفتاح، ابراهیم سلامه (۱۴۰۰ق): المعجزات والغيبيات بين بصائر التنزيل ودياجير الإنكار والتأويل، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق): «العين»، تحقیق مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، قم: اسوه.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۸۰): «قرآن‌شناسی»، تهران: انتشارات الست فردا.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶): «فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه»، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- قاسمی، داوود (بی‌تا): «اصول تفکر قرآنی»، بی‌جا: انتشارات بقا.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر قمی»، تهران: دار الکتب، چاپ سوم.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۳): دوره اول هویت ایرانی، مطالعات فرهنگ ارتباطات، ش ۱۰، ص ۱۵۵-۱۸۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
- مولوی وردنجانی، عیسی (۱۳۹۷): تحلیل و بررسی علم‌گرایی در اندیشه روشنفکر دینی: مطالعه موردی یکی از روشنفکران ایران معاصر، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۵۲، ص ۶۳-۸۲.
- نوبری، علیرضا (۱۳۹۰): آسیب‌شناسی تفسیر علمی با محوریت تفسیر پرتوی از قرآن، فصلنامه مطالعات تفسیری، ش ۸، صص ۶۵-۸۴.
- نوروزی، مجتبی (۲۰۲۳): تبارشناسی و سیر تحول معنایی واژه معرب «عفريت» در قرآن کریم، نشریه الدراسات الادبیه، صص ۸۵-۱۱۶.



References

Qur'an-e Karim.

Aghagholzadeh, Ferdows (1388). "Barrasi-ye rishe-shenakhti-ye namha-ye farsi dar zaban-haye engelisi", *Majalle-ye Motale'at-e Irani*, sh.16, ss. 35–48, doi: 10.22103/jis.2017.1697.

Alusi, Mohammad ibn Abdollah (1415q). *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, chap-e avval.

Ibn Manzur, Mohammad ibn Makram (1413q). *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

Ibn Athir, Ali ibn Mohammad (1407q). *al-Kamel fi al-Tarikh*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

Ibn Athir, Majd al-Din (1399q). *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith*, Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah.

Ibn Atiyyeh Andalusi, Abd al-Haqq ibn Ghaleb (1422q). *al-Moharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Ketab al-Aziz*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, chap-e avval.

Ibn Faris, Ahmad (1404q). *Maqayis al-Lughah*, Qom: Maktab al-E'lam al-Eslami.

Akhoundzadeh, Mirza Fath-Ali (1395). *Maktubat-e Kamal al-Dowleh*, be koshesh-e Ali Asghar Haqdar, Tehran: Entesharat-e Bashgah-e Adabiat, chap-e avval.

Azarnoush, Azartash (1370). "Madkhal-e 'Ababil'", *Da'erat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami*, j.2, zir-e nazar-e Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: Markaz-e Da'erat al-Ma'arif-e Eslami.

Arian, Hamid (1384). "Lashkarkeshi-ye Abraheh be Meccah be Revayat-e Tarikh va Qur'an", *Tarikh-e Eslam dar Ayeneh-ye Pazhuheh*, sh.7, ss. 25–82.

Aslani, Firooz (1403). "Barrasi-ye roykard-e madi-garayaneh be mafahim-e gheysi-ye Qur'an dar tafsir-e novin", *Do Faslname-ye Hikmat-e Baleqeh*, sh.5, ss. 131–150.

Barbour, Ian (1362). *Elm va Din*, tarjomeh-ye Baha' al-Din Khoramshahi, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

Sa'alebi, Abd al-Rahman ibn Mohammad (1418q). *Jawaher al-Hesan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya' al-Torath al-Arabi.

Jeffery, Arthur (1386). *Vajeh-haye Dakhil dar Qur'an*, tarjomeh-ye Fereydoun Badraei, Tehran: Toos.

Kha'eli, Mohammad (1371). *A'lam al-Qur'an*, Tehran: Mo'assese-ye Entesharat-e Amir Kabir, chap-e chaharom.

Dezabad, Hamed (1392). "Barrasi-ye mo'jezat-e Anbiya dar ketab-e Tafsir al-Qur'an va Howa al-Hoda va al-Furqan", *Pazhuhehshnameh-ye Ma'aref-e Qur'ani*, s.4, sh.14, ss. 22–38, doi: 10.22054/rjqk.2014.33.

Ragheb Esfahani, Hossein ibn Ali (1412q). *al-Mofradat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Zarrinshenas, Shahriar (1370). "Bonyadha-ye falsafi-ye Positivism", *Majalle-ye Sureh*, doreh-ye avval, sh.31, ss. 14–19.

Zamani, Mostafa (1349). *Pishgooyi-haye Elmi-ye Qur'an*, Qom: Entesharat-e Payam-e Eslam.

Sobhani, Jafar (1374). *Resalat-e Jahani-ye Payambaran va Borhan-e Resalat*, Qom: Entesharat-e Maktab-e Eslam, chap-e avval.

Sobhani, Jafar (1385). *Forough-e Abadiyat*, Qom: Boostan-e Ketab.

Sobhani, Jafar (1390). *Manshoor-e Javid*, Qom: Mo'assese-ye Emam Sadeq.

Sobhani, Jafar (1398). *Dāneshnāmeh-ye Kalām-e Eslāmi*, Qom: Mo'assese-ye Emam Sadeq.

- Simpson, John (1989). *Loghatnameh-ye Oxford*, Biritania: Daneshgah-e Oxford.
- Shaker, Mohammad Kazem (1376). *Ravashhā-ye Ta'vil-e Qur'an: Ma'nashenāsi va Ravashshenāsi-ye Ta'vil dar Se Hozeh-ye Revāyi, Bāṭini va Osuli*, Qom: Boostan-e Ketab.
- Shari'ati, Mohammad Taghi (bi-ta). *Tafsir-e Novin*, Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami.
- Sadeqi Tehrani, Mohammad (1380). *Setaregan-e Aseman az Didgāh-e Qur'an*, Tehran: Nashr-e Omid.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1362). *E'jaz-e Qur'an*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Farhangi-ye Raja', chap-e avval.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1390q). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mo'asseseh al-A'lami le-Matboo'at, chap-e dovvom.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1412q). *Tafsir-e Jawame' al-Jame'* Qom: Hozeh-ye Elmīyeh Qom, Markaz-e Modiriyat.
- Tusi, Mohammad ibn Hasan (1389q). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya' al-Torath al-Arabi, chap-e avval.
- Abd al-Fattah, Ebrahim Salameh (1400q). *al-Mo'jezat wa al-Gheybiyyat bayna Basayer al-Tanzil wa Diyajir al-Enkar wa al-Ta'wil*, al-Madinah al-Munawwarah: al-Jame'ah al-Islamiyyah.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1414q). *al-'Ayn*, tahqiq-e Mahdi Mahzumi va Ebrahim Samara'i, Qom: Osveh.
- Fouladvand, Mohammad Mehdi (1380). *Qur'an-shenasi*, Tehran: Entesharat-e Alašt Farda.
- Foulkieh, Paul (1366). *Falsafeh-ye 'Omoumi ya Ma'bad al-Tabi'eh*, tarjomeh-ye Yahya Mahdavi, Tehran: Daneshgah-e Tehran, chap-e sevvom.
- Ghasemi, Davood (bi-ta). *Osul-e Tafakor-e Qur'ani*, bi-ja: Entesharat-e Baqa.
- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1364). *al-Jame' le-Ahkam al-Qur'an*, Tehran: Naserkhosrow, chap-e avval.
- Qomi, Ali ibn Ebrahim (1363). *Tafsir-e Qomi*, Tehran: Dar al-Ketab, chap-e sevvom.
- Kachouyan, Hossein (1383). "Dowreh-ye avval-e hoviyyat-e Irani", *Motale'at-e Farhang-e Ertebatat*, sh.10, ss. 155–188.
- Mowlavi Vardanjani, Isa (1397). "Tahlil va barrasi-ye elm-garayi dar andisheh-ye roshanfekr-e dini: motale'eh-ye moredi-ye yeki az roshanfekran-e Iran-e mo'aser", *Faslnameh-ye Elmi-Pajuheshi-ye Andisheh-ye Novin-e Dini*, sh.52, ss. 63–82.
- Nobari, Alireza (1390). "Asib-shenasi-ye tafsir-e elmi ba mehvariyat-e tafsir-e Par-tovi az Qur'an", *Faslnameh-ye Motale'at-e Tafsiri*, sh.8, ss. 65–84.
- Norouzi, Mojtaba (2023). "Tabarshenasi va seyr-e tahavvol-e ma'nayi-ye vajah-ye mo'arrab-e 'Ifrit dar Qur'an-e Karim", *Al-Dirasat al-Adabiyyah*, ss. 85–116.