



The Validation of the Exegetical Views of *al-Mizan* and *al-Manar* about “Raising the Mountains” and “Metamorphosis of Bani Isra’il”

Mehri Taher* | Seyed Muhammad Razawi** | Seyed Majid Nabawi***

Received: 2019-07-20 | Accepted: 2020-02-12

Abstract

Despite the different and sometimes contradictory perceptions and interpretations of the *Noble Qur'an* within the past 14 centuries, the unprecedented developments in the realm of empirical science at the contemporary age have made the commentators to boost their scientific and rational look at the Qur'anic verses regardless of their different exegetical methods and principles. Muhammad Abduh as one of the founding figures of Neo-Mu'tazilism has attempted to adopt a moderate approach to the extraordinary events in the *Qur'an*. Therefore, although he has admitted those events he has also proposed some scientific probabilities and justifications for them. However, the author of *Tafsir al-Mizan* holds that bringing scientific justifications denotes the denial of the extraordinary events in the *Qur'an*. Allameh Tabataba'i believes that the appropriate perception is to accept the miracles as extraordinary events beyond scientific rules. He has also focused on the philosophical and rational interpretation of those extraordinary events that seems to be more logical in his view. The subject of the present study is the comparative study of “raising the mountain” and “metamorphosis of Bani Isra'il” as two extraordinary events in the *Qur'an* and the validation of the evidences for them.



Keywords

Extraordinary events, Abduh, Tabataba'i, Metamorphosis (Maskh), Raising the Mountains

* Ph.D. Graduate in the Qur'anic Science and Hadith, Islamic Azad University-Tehran Branch | rahasetareyou977@gmail.com

** Assistant Professor, Islamic Azad University-Tehran Branch | dsmrazavi@yahoo.com

*** Ph.D. Student in the Qur'anic Science and Hadith, Arak University | majidnabavi1366@gmail.com

□ Razawi, S.M; Taher, M; Nabavi, S.M. (2020) The Validation of the Exegetical Views of *al-Mizan* and *al-Manar* about “Raising the Mountains” and “Metamorphosis of Bani Isra'il”. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 6 (11) 207-234 . Doi: 10.22091/ptt.2020.4428.1571





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



اعتبارسنجی دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و مفسران المنار پیرامون رفع طور و مسخ بنی اسرائیل

مهری طاهر* | سید محمد رضوی** | سید مجید نبوی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

چکیده

اگرچه قرآن کریم در طول چهارده قرن که بر آن گذشته، همواره در معرض برداشت‌ها و خوانش‌های متفاوت و بعضاً متعارض قرار داشته است ولی پیشرفت بی‌سابقه علوم تجربی در دوران معاصر، مفسران قرآن کریم را واداشت، صرف‌نظر از تفاوت در مبانی و روش تفسیری، نگاه علمی و عقلی خود به آیات قرآن را تقویت کنند. محمد عبده از پیشگامان جریان نواعترالی سعی داشته مواجهه‌ای متعادل با قرآن در امور خارق عادت داشته باشد، از این رو در کنار پذیرش تعبیدی آنها، برخی احتمالات و توجیهات علمی را نیز روا دانسته است. اما صاحب تفسیر المیزان طرح توجیهات علمی را به منزله انکار خوارق عادت دانسته، و تعامل درست را پذیرش ظاهری آنها بر وجه اعجاز معرفی نموده، و در صورت لزوم، به تبیین فلسفی و اثبات امکان عقلی آنها روی آورده است که به نظر می‌رسد نظر علامه صحیح‌تر و دارای ادله متقن‌تری است. موضوع نوشتار پیش‌رو، مطالعه تطبیقی «کندن کوه» و «مسخ بنی اسرائیل» به عنوان دو امر خارق عادت در قرآن و اعتبارسنجی ادله و قرائن مؤید هر کدام از این دو دیدگاه است.



کلیدواژه‌ها

خوارق عادت، عبده، طباطبایی، مسخ، رفع جبل.

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز rahasetareyou977@gmail.com

** استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز dsmrazavi@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک majidnabavi1366@gmail.com

□ رضوی، س.م؛ طاهر، م؛ نبوی، س.م. (۱۳۹۹). اعتبارسنجی دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و مفسران المنار پیرامون رفع طور و

مسخ بنی اسرائیل، ۶ (۱۱)، ۲۳۴-۲۰۷. Doi: 10.22091/ptt.2020.4428.1571



مقدمه

در عصر حاضر با پیشرفت علوم عقلی و تجربی، نگاه مفسران به تفسیر قرآن و به خصوص آیات خوارق عادت، دچار تغییر و تحول شده و آیاتی که در طول چهارده قرن، اغلب بر همان صورت ظاهری خود فهمیده می‌شد، در این نگاه، با توجیه یا تأویل همراه گردیده است. اما دیدگاه سنتی و غالب به امور خارق عادت که از پیشینه‌ای دیرین برخوردار است در عصر حاضر نیز با قوت به حیات خود ادامه داده، با این تفاوت که مفسران معاصر تلاش کرده‌اند امور خارق عادت را بر همان صورت ظاهری‌شان، معقول جلوه دهند. در این مقاله به صورت موردی برخی از آیات خوارق عادت، از منظر صاحب‌المیزان و صاحبان‌المنار مورد مطالعه تطبیقی قرار خواهد گرفت تا میزان اعتبار استدلال‌ها یا توجیه‌ها و تبیین‌های هر کدام از این دو تفسیر، ارزیابی شود.

۱. مباحث مقدماتی

در این بخش به ارائه توضیحاتی کلی پیرامون اصطلاح معجزه، نحوه تعامل مفسران با امور خارق عادت، و دیدگاه علامه طباطبائی و مفسران‌المنار در خصوص خوارق عادت، خواهیم پرداخت.

۱-۱. معجزه و خارق عادت

اصطلاح معجزه و اعجاز، در قرآن کریم به کار نرفته و از معجزات سایر انبیاء هم به این اصطلاح تعبیر نشده، باین‌وجود تعبیر «معجزه» در میان دانشمندان اسلامی برای قرآن کریم و تمامی امور خارق عادت انبیاء الهی رواج یافته است. در تعریف معجزه گفته شده: «معجزه امری است که مدّعی نبوت، آن را به عنایت خاص پروردگار می‌آورد؛ درحالی‌که امری خارق عادت بوده و از توان بشر و قوانین علم و فراگیری، خارج است تا دلیلی بر صدق گفتار پیامبر و حجّتی بر ادّعای نبوت و دعوتش باشد.» (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳) بر اساس این تعریف، مواردی خاص، مانند تبدیل عصا به مار توسط حضرت موسی (ع) یا تبدیل گل خشکیده به پرندۀ توسط حضرت عیسی (ع) معجزه خواهند بود. علاوه بر این موارد، قرآن کریم از یک‌سری امور دیگر هم سخن رانده که خارق قوانین طبیعت بوده و بر اساس پدیده‌های معمول و جاری در طبیعت غیر قابل توجیه می‌باشند، مانند

جوشیدن چشمه از سنگ، شکافته شدن دریا، سرد شدن آتش و امثالهم. این امور به گزارش قرآن، مستقیماً توسط خداوند یا به اذن الهی به دست یکی از انبیاء (ع) جاری شده است، از باب تمایز، موارد اخیر، خوارق عادت نامیده می‌شوند؛ همان گونه که معجزات جاری شده به دست ائمه معصومین (ع) را کرامت می‌نامند. این موارد لزوماً به منظور تصدیق ادعای نبوت محقق نشده‌اند بلکه چه بسا تأیید مؤمنان و یا الزام مخالفان، غرض اصلی از تحقق آنها بوده باشد. همچنین باید اشاره کرد که قرآن کریم برای خوارق عادات، تعبیر «آیات الله» (بقره: ۶۱) به کار برده است.

۲-۱. تعامل مفسران با امور خارق عادت

مفسران با گزارش‌ها و امور خوارق عادت قرآنی دو گونه تعامل کرده‌اند:

- ۱) با مراجعه به تفاسیر قرآن که به صورت متوالی در طول چهارده قرن گذشته، توسط دانشمندان متعلق به گرایش‌های مختلف کلامی و فقهی نگاشته شده‌اند، درمی‌یابیم قریب به اتفاق مفسران به پذیرش تعبیدی امور خارق عادت یا معجزات روی آورده‌اند و کمتر مفسری به چشم می‌خورد که در مقام تأویل یا توجیه آنها برآمده باشد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۱ / طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴۳ / طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۰ / ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۶ / ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۸ / ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۴۸) / فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳۷ / شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸).
- ۲) مقابله عقل گرایانه یا توجیه‌کننده و تأویل‌گرا که البته به صورت پراکنده و غیرفراگیر وجود داشته است.

در این میان، علامه طباطبایی در مورد محال نبودن خارق عادت تصریح می‌کند: «قرآن کریم از برخی حوادث و وقایع خبر داده است که با جریان عادی و قابل مشاهده در عالم طبیعت و نظام علت و معلولی همراهی نمی‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۵) ایشان در ادامه اظهار می‌دارد: «هرچند روش عادت، امور خارق عادت را انکار نموده و بعیدش می‌شمارد، ولی فی نفسه محال نیستند و چنان نیست که عقل، آن را محال بداند و از قبیل اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن دو نبوده که بالذات و فی نفسه محال هستند و چگونه می‌توان آن را از قبیل محالات دانست با اینکه میلیون‌ها انسان عاقل که پیرو دین بوده‌اند، در اعصار

قدیم، معجزات را پذیرفته، و بدون هیچ انکاری با آغوش باز و با جان و دل قبولش کرده‌اند.» (همان)

مفسران المنار نیز قائل به محال نبودن معجزات هستند؛ رشیدرضا می‌گوید: «آنچه عقل وقوع آن را ممتنع می‌شمارد، محال است، از این رو امکان ندارد پیامبری توسط امری که عقلاً وقوع آن محال است، تأیید شود زیرا محال، چیزی است که امکان وقوعش نیست و آنچه واقع شده، قطعاً محال نخواهد بود. از همین رو متکلمان، معجزات را خوارق عادت نامیده‌اند.» (عبده و رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۵) یعنی اموری که تحقق آنها محال نبوده ولی بر مجرای طبیعی هم واقع نشده‌اند.

۲. مطالعه تطبیقی برخی از خوارق عادات

موضوع نوشتار حاضر، مطالعه تطبیقی دو مورد از امور خارق عادت است که در میان قوم بنی اسرائیل رخ داده و در ادامه به ارزیابی میزان اعتبار دیدگاه‌های مفسران المیزان و المنار پیرامون آن دو می‌پردازیم:

(۱) از جا کندن کوه و نگه داشتنش بر سر قوم بنی اسرائیل (بقره: ۶۳)

(۲) مسخ قوم بنی اسرائیل به میمون (بقره: ۶۵)

۲-۱. نگه داشتن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل

یکی از اموری که دیدگاه دو مفسر درباره آن تفاوت دارد، ماجرای کنده شدن کوه و نگه داشتن آن بر سر بنی اسرائیل است که در چند آیه از قرآن بدان تصریح گردیده، از جمله آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (و چون از شما پیمان محکم گرفتیم، و [کوه] طور را بر فراز شما افراشتیم، [و گفتیم:] آنچه را به شما داده‌ایم به جدّ و جهد بگیرید، و آنچه را در آن است به خاطر داشته باشید، باشد که به تقوا گرایید.) (بقره: ۶۳)

بنا به نظر اکثر مفسران، از آنجایی که بنی اسرائیل مدام در حال نافرمانی و سرباززدن از پذیرش پیمان الهی بودند، به اذن الهی، کوه طور از جا کنده و بالای سر آنها نگه داشته شد و بدین وسیله وادار به پذیرش میثاق شدند.

۲-۱-۱. دیدگاه‌های متفاوت تفسیری

در مراجعه به تفاسیر درباره این امر دو دیدگاه رایج به چشم می خورد که عبارتند از:

الف. از جا کردن کوه توسط ملائکه

موسی (ع) هنگام بازگشت از کوه طور و آوردن تورات، قوم را به پذیرش کتاب آسمانی و دستورات دینی و حلال و حرام آن فراخواند، ولی بنی اسرائیل به بهانه مشکل بودن تکالیف، بنای نافرمانی و سرکشی گذاشتند، خدا هم فرشتگان را مأمور کرد تا قطعه عظیمی از کوه طور را بالای سر آنها قرار دهند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰۵ / سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۰ / شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۲ / ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۷ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷ / ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۹۵ / زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰ / طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۶۲ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۲ / شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۶۱ / نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۱۵۷ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

ب. توجیه واقعه بر اساس زلزله

در مقابل دیدگاه حداکثری، برخی از مفسران احتمال داده اند: «این رخداد در اثر زلزله بوده است به گونه ای که کوه به جنبش و حرکت شدید در آمده و سایه کوه بر سر افرادی افتاد که پای کوه بودند.» (عبده و رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۴۳) یا اینکه به صورت نمایاندن کوه لرزان یا آتشفشان بر بالای سر یهود بوده است (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۸۴).

۲-۱-۲. نظر مفسران المنار

محمد عبده ضمن آنکه احتمال نخست تفسیری را متبادر به ذهن دانسته و سیاق را مؤید آن گرفته، ولی دلالت الفاظ آیه را بر آن، نص ندانسته و گفته است: «رفع و ارتفاع به معنای قرار دادن یا بودن یک چیز در بلندی و ارتفاع است همان گونه که خداوند می فرماید: «فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ» (غاشیه: ۱۳) و «وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ» (واقعه: ۳۴) زیرا هر کدام از تخت ها و فرش ها در بلندی و بر روی زمین قرار دارند. از طرفی در آیه ۱۷۱ سورة اعراف خداوند فرموده است: «وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ» و این آیه دلالت نص ندارد بر اینکه کوه در بلندی و در هوا به صورت معلق قرار گرفته است؛ زیرا اصل کلمه «نتق» در لغت به معنای

حرکت شدید و زلزله است و گفته می‌شود: «نَتَقَّ الْبَعِيرُ الرَّحْلَ زَعْرَعَهُ» که یعنی شتر جهاز را به حرکت درآورد؛ از این رو تعبیر «نَتَقَّ اللَّهُ الْجِبَلَ» یعنی «رَفَعَهُ مَرَعَرَعًا فَوْقَهُمْ» به معنی اینکه خداوند کوه را بر بالای سرشان لرزاند و «الظَّله» هر چیزی است که سایه اندازد اعم از اینکه بالای سر باشد یا چیز مرتفعی در کنار باشد که سایه ایجاد کند. از این رو احتمال دارد هنگامی که بنی اسرائیل در کنار کوه بودند آن را لرزان مشاهده کردند یعنی بلند و لرزان، پس گمان کردند کوه بر سرشان خواهد افتاد و جایز است این رخداد بر اثر زلزله باشد، و چنانچه این تأویل صحیح باشد، با کنده شدن کوه و معلق بودنش در هوا منافاتی نخواهد داشت. (عبده و رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳).

از سخنان عبده استفاده می‌شود که ایشان ضمن پذیرش صورت ظاهری و اعجاز گونه کنده شدن کوه، وجه دیگری را نیز محتمل دانسته که بر اساس حوادث طبیعی مانند زلزله قابل توجیه باشد.

۲-۱-۳. نظر علامه طباطبایی

نظر علامه درباره این معجزه مانند سایر معجزات، پذیرش صورت ظاهری آن است. ایشان کلمه «نتق» را به معنای جذب و اقتلاع (از ریشه کندن) می‌داند و تصریح می‌کند: «این معجزه تنها برای ترساندن آنها بوده نه برای اجبار کردنشان بر پیمان، چون در این صورت گرفتن میثاق از سر اکراه و اجبار وجهی نخواهد داشت.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸)؛ علامه در پایان، تعریضی به دیدگاه دوم زده است و می‌گوید: «اعتقاد به این که کوه بر اثر زلزله، متحرک و لرزان شده است به گونه‌ای که سایه‌اش بر سر بنی اسرائیل افتاده باشد، بر انکار معجزات و امور خارق عادت بنا شده است و چنانچه این گونه تأویلات روا باشد، هیچ ظهوری برای کلام و نیز جایگاهی برای بلاغت و فصاحت آن، نخواهد ماند.» (همان).

۲-۱-۴. تطبیق و ارزیابی دیدگاه‌ها

رخداد مورد بحث، یعنی «رفع طور» در چند آیه از قرآن کریم ذکر شده است؛ در آیات ۶۳ و ۹۳ سوره بقره تعبیر «وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» آمده و همین تعبیر با تبدیل ضمیر مفعولی به «هُم» در آیه ۱۵۴ سوره نساء نیز تکرار گردیده است. اما در آیه ۱۷۱ سوره اعراف این رخداد با تفصیل بیشتری این گونه بیان شده: «وَإِذْ نَتَقْنَا الْجِبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ».

و اما در این میان، کنده شدن کوه به اذن مستقیم الهی بیشترین طرفدار را داشته و قریب به اتفاق مفسران آن را بر وجه اعجاز پذیرفته‌اند. علامه طباطبائی نیز بر پذیرش تعبیدی امر، اصرار ورزیده و توجیه علمی آن را مساوی با انکار معجزه و نادیده گرفتن ظاهر آیات دانسته است. مهم‌ترین مستند دیدگاه حداکثری، ظاهر آیات قرآن است که بر اساس آن، کوه مانند سایبانی بر بالای سر بنی اسرائیل قرار گرفت و گمان کردند بر آنها خواهد افتاد. از صحابه، تابعین و همچنین معصومین (ع) در تفاسیر مأثور، روایاتی در تأیید این دیدگاه و بیان کیفیت آن نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۴ / سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۰ / حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۲). نکته دیگر آنکه روایات تفسیری در ابعاد آن قطعه و آن کسی که مأمور کردن آن شد، تا حدودی متفاوت است؛ در برخی، سخن از کنند تمام کوه توسط خداوند یا جبرئیل و نگه داشتن آن رفته (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰۵ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷ / ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۹۵ / زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰) و در برخی، مساحت آن کوه یک فرسخ در یک فرسخ یعنی به اندازه جماعت بنی اسرائیل، گفته شده است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۰ / شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۲ / ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۷) و برخی هم آن را قطعه‌ای از کوه به مساحت یک فرسخ در یک فرسخ گفته‌اند و نه تمام کوه (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۶۱). این تفاوت‌ها مؤید آن است که تمامی این مفسران قائل به وقوع این رخداد بر وجه اعجاز شده‌اند. از این رو، این دیدگاه علاوه بر آنکه با ظاهر قرآن موافقت دارد، از پشتوانه روایی و گرایش حداکثری مفسران نیز برخوردار است؛ بنابراین در اینجا نظر علامه نسبت به المنار صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲-۱-۴-۱. ارزیابی «رفع طور»

ادبیات قرآن کریم و روایات، در راستای هدایت بشر و دعوت به توحید است، از این رو بیشتر بر انجام بی‌واسطه وقایع توسط خداوند، ملائکه و یا نیروهای غیبی تأکید دارد ولی این بیان به منزله نفی عوامل طبیعی نیست بلکه به خاطر اعتقاد به شرک یا غفلت از وجود و عاملیت خداوند در نزد مخاطبان، این نسبت مورد تأکید بیشتر قرار می‌گیرد. از این رو دیدگاه ارائه شده از سوی مفسران المنار به چند دلیل محتمل خواهد بود:

انتساب‌کندن کوه به ضمیر فاعلی «نا»

در آیات مورد بحث، کندن کوه به ضمیر فاعلی «نا» در دو فعل «رفعنا» و «نتقنا» نسبت داده شده است و این تعبیر در قرآن کریم همواره دلالت بر نوعی مشارکت عوامل دیگر نظیر ملائکه^۱ و عواملی طبیعی^۲ در انجام فعل دارد. مؤید این ادعا آن است که خداوند، بیشتر امور صورت گرفته در عالم ماده را به ضمیر فاعلی «نا» نسبت داده است؛ مثلاً از هلاکت و عذاب‌های استیصالی که بر سر اقوام گذشته آمده به «اهلکنا» تعبیر شده (أنعام: ۶ / یونس: ۱۳ / حجر: ۴ / طه: ۱۲۸) و حال آنکه تمامی آن عذاب‌ها از جنس سیلاب و طوفان و گردبادهای مهیب و زلزله‌های ویران‌گر بوده‌اند؛ همچنین خداوند از بخشیدن فرزند به برخی از انبیاء به «وهبنا» تعبیر نموده (أنعام: ۸۴ / انبیاء: ۹۰ / ص: ۳۰) یا از روزی دادن به «رزقنا» تعبیر فرموده (بقره: ۵۷ / اعراف: ۱۶۰ / طه: ۸۱) و حال آنکه می‌دانیم تمامی این امور از طریق عوامل مادی و مجرای طبیعی خود صورت می‌گیرند.

معنای لغوی «تَقَّ»

براساس ظاهر آیه، احتمال تبیین علمی وجود دارد؛ و به لحاظ لغوی نیز می‌توان احتمال حوادث طبیعی داد؛ برای مثال در برخی آیات از کندن کوه به «رَفَعْنَا» تعبیر شده (بقره: ۹۳ و ۱۵۴) ولی در آیه ۱۷۱ سوره اعراف که بیان تفصیلی واقعه است، تعبیر «تَقَّ» به کار رفته که در اصل به معنای لرزاندن و حرکت شدید است (جوهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۵۸ / ابن‌درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۵۷ / فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۶). جوهری به ابوعبیده نسبت داده که کلمه «نتقنا» در آیه مورد بحث به معنای «زعزعه‌نا» است (جوهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۵۸) یعنی آن را به لرزش درآوردیم. معنای دیگر کلمه، جذب و کشیدن است مانند کشیدن ریسمان بار شتر (راغب، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۸۴) یا کشیدن آب از چاه (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۹). همچنین در فرهنگ تطبیقی، معانی کشیدن، باز کردن و تکان دادن برای فعل «تَقَّ» گفته شده است (مشکور، ۱۳۵۷ش، ص ۸۹۱). نتیجه آنکه، کشیدن و به حرکت درآوردن، معنای اصلی ماده است و معنای کندن، اولین و اصلی‌ترین معنای آن

۱. به‌طور خاص در مورد انزال وحی؛ ص: ۲۹ / زمر: ۲ / مریم: ۵۲ / صافات: ۱۱ / هود: ۷۱

۲. حجر: ۲۲ / فاطر: ۹

نیست بلکه احتمال دارد لازم معنا باشد یعنی در اثر جذب و کشیدن شدید در برخی مصادیق، آن چیز کنده می‌شود.

غیر واقعی بودن تصور بینندگان

قرآن کریم در بیان کیفیت این واقعه فرموده است: «كَانَتْ ظِلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ» (گویا که آن سایه‌ای بود و گمان کردند که آن خواهد افتاد). در واقع این بنی اسرائیل بودند که آن صحنه را مانند سایه‌ای پنداشتند که عن‌قریب است فرود آید و قرآن این تصور را تأیید نفرموده و گرنه جا داشت بفرماید: «كَمَثَلِ ظِلٍّ» یعنی ما آن کوه را مانند سایه‌ای قرار دادیم. مؤید این ادعا دقت در کاربردهای کلمه «كَانَتْ» در قرآن کریم است؛ تشبیه میوه درخت زقوم به سرهای شیاطین (صافات: ۶۵) یا تصویر زبانه‌های آتش به صورت شتران عظیم‌الجثه زرد رنگ (مرسلات: ۳۳) نوعی تصویرسازی در ذهن بیننده است نه صورت واقعی و عینی یک چیز.

حتی در آیه «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ...» (نمل: ۴۲) وقتی تخت ملکه سبأ در چشم‌برهم‌زدنی در محل حکومت حضرت سلیمان حاضر شد، آن حضرت دستور دادند آن را به گونه‌ای تغییر دهند که شناخته شده نباشد، از این رو ملکه سبأ در نگاه اول با تردید اظهار داشت: «گویا این همان است.» نتیجه آنکه در تمام کاربردهای کلمه «كَانَتْ» نوعی تردید و عدم واقع‌بینی وجود دارد. در آیه محل بحث، خداوند در مقام حکایت تصور آن قوم از صحنه ایجاد شده است، به قرینه ادامه سخن که فرموده: «وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ»، یعنی آنها گمان کردند که کوه بر آنها خواهد افتاد. نتیجه آنکه آیه تصویر ذهنی بنی اسرائیل را و نه واقع امر را حکایت کرده است؛ بنابراین دیدگاه، حوادث طبیعی که المنار آن را بیان کرده را می‌توان به عنوان احتمال پذیرفت.

۲-۴-۱-۲. دیدگاه مختار

درباره نظر المنار باید گفت که دیدگاهی محتمل است، و ممکن است واقعه موردنظر یک حادثه طبیعی بوده باشد. به عبارت دیگر، اگرچه قرآن در آیه مورد بحث، کندن کوه و نگه داشتن آن را به خداوند نسبت داده است اما احتمال آن می‌رود که در عالم طبیعت همان پدیده‌ها بر اساس قوانین و در چارچوب نظام علت و معلولی واقع شوند. این رویکرد در میان

برخی از مفسران شیعی معاصر نیز به چشم می‌خورد (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۸۴ / مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۳۳۱).

اما به نظر می‌رسد که نظر علامه طباطبایی که معتقدند بیان این توجیهات و تبیین‌ها به منزله انکار معجزات و نفی ظواهر قرآنی است، صحیح‌تر باشد. چرا که نمی‌توان همه معجزات را بر همین منوال توجیه علمی کرد برای مثال ناقه صالح و عصای موسی و ید بیضاء و امثال آن با جریان علی و معلولی و حوادث طبیعی قابل توجیه نیست. اصولاً معجزه چیز خارق‌العاده‌ای است که مخاطبان، غیربشری و غیرطبیعی بودن آن را می‌فهمند و به همین جهت به آورنده آن ایمان می‌آورند یا کلام او را تصدیق می‌کنند؛ بنابراین شاید بتوان برای برخی معجزات توجیهات علمی بیان کرد اما در حالت کلی امکان توجیه همه معجزات و خوارق عادات محال است بنابراین، هرچند نظر المنار محتمل می‌باشد، اما نظر علامه به صواب نزدیکتر است.

۲-۲. مسخ بنی اسرائیل به میمون

یکی دیگر از امور خارق عادت که مفسران در تبیین آن اختلاف نظر دارند، ماجرای مسخ گروهی نافرمان از بنی اسرائیل است که در چند آیه از قرآن کریم از جمله آیه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید، پس ایشان را گفتیم بوزینگانی باشید طردشده) (بقره: ۶۵) حکایت شده است. در این آیه، خداوند به تعدی و نافرمانی گروهی از قوم یهود اشاره می‌کند که علی‌رغم ممنوع بودن ماهی‌گیری در روز شنبه، دست به این کار زدند و در نتیجه، امر عذاب خداوند به آنها تعلق گرفت و گفته شد: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ».

۲-۲-۱. دیدگاه‌های متفاوت تفسیری

در خصوص مراد از امر موجود در آیه، دو برداشت تفسیری تقریباً متعارض، همراه با بیانات مختلف وجود دارد که از این‌ها قرارند:

۱) مسخ حقیقی

اکثر مفسران معتقدند مسخ به «قرده و خنازیر» یک مسخ حقیقی بوده است؛ یعنی

حقیقتاً آن دسته از یهودیان به صورت بوزینه و خوک درآمدند. اما دربارهٔ کیفیت تحقق این نوع مسخ، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ به ابن عباس و قتاده نسبت داده شده که گفته‌اند آنها به صورت بوزینه‌هایی درآمدند که بیش از سه روز زنده نماندند و نه می‌خوردند و نه می‌آشامیدند و هلاک شدند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۱ / طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰ / حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۹)؛ ولی برخی، آنها را برخوردار از تناسل و تولد گفته‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۶۱)؛ همچنین به ابن مسعود نسبت داده‌اند که گفته آنها زادوولد نداشتند از این رو بوزینه‌های امروزی از نسل آنها نیستند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۱ / طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۸۲)؛ و باز نقل شده: «اگرچه صورت و هیئت آنها به بوزینه مسخ شد ولی عقل آنها متحوّل نشد تا عذاب الهی را درک کنند.» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۷۴)؛ برخی نیز گفته‌اند حقیقت آنها به حقیقت بوزینه تبدیل نشد بلکه تنها صورت نیکوی انسانی آنها به زشتی گرایید تا دیگران با مشاهدهٔ آنان عبرت گیرند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

وجه مشترک تمام این دیدگاه‌ها آن است که امر در این آیه، امری تکوینی و تخلّف‌ناپذیر بوده است که بی‌درنگ انسان‌هایی به بوزینه تبدیل شدند (حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۰۱ / جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳).

۲) تمثیلی بودن مسخ

به مجاهد نسبت داده‌اند که گفته است مسخ به قردهٔ بر سیبل مثال است نه اینکه واقعاً به صورت بوزینه در آمده باشند. این خطاب نظیر فرمودهٔ خداوند دربارهٔ یهودیان است: «كَمْثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَاراً» (جمعه: ۵) (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰ / ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵). به عبارت دیگر، طبق این قول، مراد آیه آن نیست که حقیقتاً افرادی به صورت بوزینه در آمده باشند بلکه از باب تمثیل است و به افراد نافرمان گفته شد: «با حالت زبونی و خواری دور شوید.» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳)؛ همچنین از مجاهد حکایت شده است که قلوب آنها مسخ شد به گونه‌ای که هیچ پند و اندرز را درک نمی‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴).

۲-۲-۲. نظر عبده در مورد مسخ بنی اسرائیل به میمون

محمد عبده پس از نقل اقوال مفسران می‌گوید: «اینکه مفسران گفته‌اند اجسام آنها

به صورت بوزینه مسخ شده است از نص آیه بر نمی آید و ناگزیر باید به روایات مراجعه کرد؛ از طرفی اگر مسخ حقیقی مد نظر باشد برای گناهکاران عبرتی ندارد چرا که آنها مشاهده می کنند خداوند هر گناهکاری را مسخ نمی کند و این مسخ یک سنت الهی نیست بلکه آنچه عبرت انگیزتر بوده اینکه علم داریم به یکی از سنت‌های الهی که اگر کسی مرتکب گناه و نافرمانی شود از مرتبه انسانی تنزل پیدا کرده و به عالم حیوانات و بهائم ملحق می شود از این رو خداوند در ادامه می فرماید: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۶۶) و این جریان زمانی می تواند برای متقدمین و متأخرین نکال و عبرتی باشد که از قبیل سنت‌های جاری الهی در تربیت امت‌ها و تهذیب طبایع انسان‌ها باشد. نتیجه آنکه قول مجاهد با ظاهر آیات موافق تر است. به علاوه حدیث مرفوعی از حضرت رسول (ص) در خصوص حقیقی بودن مسخ، وارد نشده است. (عبده و رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵).

۲-۲-۳. برداشت تفسیری علامه طباطبایی

علامه ذیل دو آیه‌ای که موضوع مسخ بنی اسرائیل را بیان کرده، تنها به توضیح لغوی مفردات آیه اکتفا نموده، آن گاه در ضمن یک بحث نسبتاً طولانی، امکان مسخ به میمون را مورد تبیین فلسفی قرار داده است.

علامه در توجیه فلسفی این امر می گوید: «وقتی انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش به آن صورت متصور می شود و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن اینکه نفسانیات و صورت‌های نفسانی همان طور که در آخرت مجسم می شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر در آمده و مجسم شود. از این رو نفس انسانیت که در اول حدوثش هیچ نقشی نداشت و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می تواند به صورت‌های خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص، و بعد از اطلاق مقید شود، بنابراین انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۹). اصل این تبیین در تفاسیر دیگری نیز به چشم می خورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۴۷۲ / امین، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱ / طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۸۷). ابن عربی، تمکّن و استقرار صفات حیوانی در نفس انسان را باعث ایجاد تغییرات جسمانی در فرآیند وقوع مسخ می داند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۸).

۲-۲-۴. تطبیق دو دیدگاه

از آنچه آوردیم روشن شد دیدگاه علامه با مفسران سنتی هماهنگ است و تنها وجه تمایز، آن است که سایر مفسران بدون بسط مبحث، از باب معجزه بودن، مسخ را پذیرفته‌اند ولی علامه به تبیین فلسفی و امکان عقلی آن پرداخته است؛ از همین رو رویکرد عبده را که از ظاهر این آیات دست برداشته و به تأویل بردن آنها روی آورده، جایز ندانسته است.

از طرفی، عبارت پایانی علامه که می‌گوید: «انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد.» تا حدودی با بیان عبده موافق می‌نماید. به عبارت دیگر، به نظر علامه اگرچه آنها به صورت بوزینه درآمدند ولی ماهیت انسانی داشتند. پس بنا به نظر هر دو مفسر، اصل ماهیت انسانی آنها محفوظ مانده است.

۲-۲-۵. ارزیابی دو دیدگاه

به منظور ارزیابی میزان اعتبار هر کدام از دو دیدگاه جا دارد به ادله و مؤیدات هر کدام اشاره شود.

۲-۲-۵-۱. دیدگاه حداکثری

قریب به اتفاق مفسران، قائل به ظاهری بودن این مسخ هستند. مهم ترین دلایل آنها ظاهر آیات و تصریح روایات است:

(۱) ظهور آیات

ساختار لفظی آیات مربوط به این واقعه، مجالی برای انصراف از معنای ظاهری و تأویل به مسخ باطنی باقی نمی‌گذارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۱۱۱ / آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۳ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۲۱ / فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸). مراد از دلالت ساختار لفظی آیات بر مسخ واقعی، چند نکته است:

خداوند فرموده: «قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» فعل امر «كُونُوا» حاکی از سرعت عمل فعل خداوند در مسخ قوم است. (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۲۹۰) در واقع شیخ طوسی، فعل امر در این آیه را نظیر فعل امر «كن» در آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) دانسته که مسئله‌ای تکوینی، تخلف‌ناپذیر و آنی و بی تأخیر است.

خداوند تعبیر صریح «قِرْدَةً» را آورده و از آنجایی که این تعبیر را مطلق آورده و مثلاً نگفته است «کونوا قِرْدَةً فی ابدانکم» یا «ارواحکم»، منظور مسخ در هر دو جزء است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۴۵۴). همچنین می‌توان گفت چون صریحاً نام «قِرْدَةً» ذکر شده است و این را می‌رساند که لفظ «قِرْدَةً» موضوعیت دارد و تنها مسخ باطنی به غرایز حیوانی مد نظر نیست بلکه نوعی شباهت ظاهری مراد است. چرا که اگر تنها تنزل رو حیات و مسخ باطنی مد نظر بود تعبیر «خاسئین» برای راندن و طرد کردن کفایت می‌کرد ولی ذکر این تعبیر پس از «قِرْدَةً» می‌رساند که غرض از مسخ، آن بوده که در صورت و سیرتی حیوانی طرد گردند.

در آیه «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۶۶) غرض از مسخ، اظهار «نکال» و عبرتی برای معاصران و آیندگان بوده است؛ و لازمه عبرت‌گیری معاصران آن است که با تغییری محسوس و عینی مواجه باشند که با چشمان خود ببینند، و اگر این مسخ باطنی باشد کسی متوجه آن نخواهد شد. مؤید این ادعا تعبیر «نکال» در آیه ۳۸ سوره مائده است که حکم زن و مرد سارق را قطع دست گفته است تا این مجازات ظاهری کیفری از جانب خداوند برای آنان باشد.

۲) تصریح روایات

دلیل دیگر صاحبان این دیدگاه، مضمون جمعی و مشترک روایات و اخباری است که از صحابه، تابعین و همچنین معصومین (ع) مبنی بر تحقق عینی و ظاهری این مسخ در تفاسیر و جوامع روایی شیعه و اهل سنت وارد شده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۶۲ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۱۳۲ / طبرانی، ۲۰۰۸ م، ج ۱، ص ۱۸۲ / امین، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۹ / مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۲۳۵ / کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۶، ص ۲۴۲).

سید مرتضی نیز بیان می‌کند که اخبار و روایات، گویای تغییر بنیه انسانیت آنها به غیر آن است (سید مرتضی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۴۲۶). همچنین علامه مجلسی در این باره ادعای تواتر اخبار کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵۸، ص ۱۱).

از آنچه آوردیم به‌خوبی میزان اعتبار و قوت دیدگاه مسخ جسمانی و حقیقی گروهی از قوم بنی اسرائیل روشن شد.

۲-۵-۲. دیدگاه حداقلی

در مقابل برداشت حداکثری و اعتقاد به مسخ ظاهری، معدودی از مفسران قائل به غیرظاهری بودن مسخ شده و این امر را تحوّل روحیات آنها دانسته‌اند. دلایل صاحبان این دیدگاه عبارتند از:

۱) نقض غرض از عذاب در مسخ ظاهری

یکی از قائلان به مسخ باطنی، مراغی است که به تبعیت از استادش محمد عبده، مسخ حقیقی بنی اسرائیل را نپذیرفته و در ردّ آن آورده است: «در صورت تحقق مسخ ظاهری و تغییر انسان به حیوان، از آنجایی که بخشی از اصل و اساس انسان همین جسم و قالب ظاهری اوست، با تبدیل آن به ظاهر حیوانی، دیگر انسان نخواهد بود و شرایط دریافت پاداش یا کیفر یا دیگر لوازم انسانیت را نخواهد داشت.» (مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰). به عبارت دیگر مراغی این مسخ را به منزله تغییر ماهیت انسانی به حیوانی گرفته و روشن است که دیگر آن حیوان، مستحق عذاب یا پاداش انسانی نخواهد بود؛ و از طرفی این، مسخ نیست، بلکه نوعی از بین بردن و ایجاد کردن جدید است. این قول در دیگر تفاسیر نیز با اندک تفاوتی در تعبیر نقل شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۴۱)؛ و باین وجود ملاصدرا ضمن اشاره به این دلیل، آن را در غایت سستی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۴۷۰).

۲) عبرت آموز نبودن مسخ ظاهری

مسخ ظاهری برای عاصیان، موجب عبرت و پابندی نخواهد بود زیرا آنها می بینند خداوند هر گنهکاری را مسخ نمی کند بلکه عبرت بزرگ تر در آن است که مردم بدانند خداوند چگونه عدول کنندگان از دستور را به مرتبه حیوانی که ملازم گنگی و عدم درک است پایین می آورد (عبده و رشیدرضا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۴۴ / مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰).

۳) عدم موافقت این مسخ با گزارشات تاریخی

ابن عاشور علی رغم اذعان به عبرت انگیزی هر دو مسخ ظاهری و معنوی، تصریح کرده است: «قول دوم با تاریخ سازگارتر است چرا که در تاریخ عبرانیان به این مسخ اشاره نشده است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۲۷).

۲-۲-۵-۳. دیدگاه مختار

از مجموع ادله و قرائن ارائه شده از صاحبان هر دو دیدگاه، به‌خوبی میزان قوت و اعتبارِ ظاهری بودنِ مسخِ گروهی از بنی‌اسرائیل که در روز شنبه به نافرمانی پرداخته بودند، روشن شد. هرچند احتمال مسخ باطنی وجود دارد اما به نظر می‌رسد مسخ ظاهری از ادله متقن‌تر بیشتری برخوردار می‌باشد. نظر علامه طباطبایی و اغلب مفسران نیز همین است. اما برخی به مسخ ظاهری اشکالاتی وارد کرده‌اند که بیان آنها به‌عنوان احتمال، ضروری به نظر می‌رسد؛ این اشکالات عبارتند از:

عدم تصریح به مسخ در آیات قرآن

ماجرای نافرمانی گروه مورد بحث در چند آیه از قرآن کریم ذکر شده (بقره: ۶۵ / نساء: ۴۷ / اعراف: ۱۶۶ / مائده: ۶۰) و حال آنکه در هیچ کدام از این آیات، صریحاً تعبیر «مسخ» به کار نرفته است.

عدم دلالت عتاب بر تغییر ظاهری بدون تحول ماهیت

آنچه از معنای مسخ به ذهن متبادر می‌شود، «عوض شدن شکل و صورت است به شکلی قبیح». (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۲۵۷)؛ راغب آن را تحول صورت و سیرت گفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۷۶۸)؛ و مراد از تحول سیرت یعنی تغییر روحيات و خصوصیت‌های باطنی و اگر مراد از این امر را مسخ به بوزینه بگیریم بدون آنکه ماهیت انسانی آنها دستخوش تغییر شود، لازم می‌آید حتماً صورت‌هایشان به صورت بوزینه بدل شده باشد و نهایتاً روحيات و خصوصیت‌های باطنی آنها، و با این وجود ماهیت آنها همچنان انسان باشد. و حال آنکه در آیه چیزی که بر این نوع تغییر و تحول مقید (تغییر ظاهر بدون تغییر ماهیت) دلالت کند وجود ندارد.

تفاوت در تعابیر امر

در برخی آیات، امر شده به قرده (بوزینه) تبدیل شوند (بقره: ۶۵ / اعراف: ۱۶۶) و در سوره مائده از تبدیل شدن آنها به قرده و خنازیر (خوک‌ها) خبر داده است: «وَجَعَلَهُمْ الْقَرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده: ۶۰) این تفاوت در تعابیر چه توجیه قابل قبولی دارد؟

توجیه نخست آن است که هر کدام از آنها ناظر به یک رخداد مستقل باشد، یعنی دو بار و به صورت مستقل دو گروه از بنی اسرائیل مسخ شده باشند که در یکی تبدیل به بوزینه و در دیگری تبدیل به خوک شده‌اند. مقاتل، اولی را در شأن صیدکنندگان ماهی گرفته و دومی را در شأن گروهی که از حضرت عیسی طلب مائده آسمانی کردند و بعد از آن همچنان بر انکار و مخالف خود اصرار ورزیدند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۸). همین دیدگاه مورد قبول برخی از مفسران بعدی نیز قرار گرفته است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳)؛ و حال آنکه از ابن عباس روایت شده است که دو بار مسخ رخ نداده بلکه در همان مسخ صیدکنندگان، پیران آنها تبدیل به خوک و جوانان آنها تبدیل به میمون شدند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۴ / ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۰۷ / ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۶ / آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۳۴۴). از ظاهر عبارات قرآنی هم وقوع دو مسخ استفاده نمی‌شود و با توجه به اینکه روی سخن با بنی اسرائیل و بیان سرگذشت آنها با انبیاء خودشان است از این رو به احتمال قوی اعتقاد به دو بار مسخ صحیح نخواهد بود.

اما توجیه دیگر آن است که تفاوت تعبیر به بوزینه و خوک موضوعیت و مدخلیتی در امر ندارد بلکه تنها به دو نمونه از حیوانات که نماد پستی هستند، اشاره شده است.

مراد از امر، راندن از رحمت است

این احتمال می‌رود که معنای اینکه بوزینه یا خوک «باشید»، این نباشد که حقیقتاً بوزینه یا خوک «شوید» بلکه مراد آن باشد که چون علی‌رغم سفارش به حرمت این کار در روز شنبه، شما تعدی و نافرمانی کردید، از این رو بر همان روحيات سرکش و نافرمان حیوانی خود بمانید و از رحمت الهی دور باشید. بر این ادعا دو مؤید و قرینه نیز وجود دارد:

قرینه اول آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ فَنَرَّهَا عَلَىٰ آذَانِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء: ۴۷) می‌باشد که به احتمال قوی، یکی از عواملی است که موجب شده مفسران از آیات مربوط به نافرمانی صیادان بنی اسرائیل، مسخ را استنباط کنند؛ و حال آنکه در این آیه نکته ظریفی وجود دارد که مسخ ظاهری را نفی کرده و بر راندن آن گروه نافرمان از رحمت الهی دلالت دارد؛ و آن اینکه تعبیر «نَطْمِسَ وُجُوهًا» را علامه به معنای منصرف ساختن از مقاصد عالیّه سعادت به

سوی مقاصد پست حیوانی گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۶۷)؛ و علت این معنا عبارت «فَنَزَّهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا» است که در اثر این انصراف، به قهقرای حالات شهوانی و حیوانی بازگردند. از امام باقر (ع) هم نقل شده که فرمود: «منظور از آن محو کردن وجوه آنها در مسیر هدایت و بازگرداندن آنها به عقب در مسیر گمراهی و ضلالت است.» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۵۵). برخی نیز آن را به معنای از بین بردن منزلت و وجاهت کنونی و بازگرداندن آنها به وضعیت نامطلوب خواری و زبونی سابق گفته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۸) و برخی این تعبیر را به معنای ظاهری آن گرفته‌اند، یعنی ما روی شما را به پشت سرتان برمی‌گردانیم (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۵ / کاشفی سبزواری، ۱۳۷۹ش، ص ۱۸۳ / شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۴۹) و اتفاقاً معنای اخیر نیز به ابن عباس نسبت داده شده است (ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۶۷) و حال آنکه تعبیر «نَطَمَسَ وَجُوهًا» به هر معنایی که باشد، از آنجایی که عبارت «لَعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ» با حرف «أَوْ» بر آن عطف شده که مفید تخییر است، خداوند یهودیان را از دچار شدن به دو حالت متفاوت برحذر می‌دارد: قبل از آنکه چهره‌هایی را محو کنیم و در نتیجه آنها را به قهقرا بازگردانیم «یا» همچنان که «اصحاب سَبْتٍ» را لعنت کردیم آنان را [نیز] لعنت کنیم. به عبارت دیگر، اصحاب سبت یا همان صیادان نافرمان ماهی‌ها متعلق لعنت الهی واقع شدند یعنی از رحمت الهی رانده شدند. از این رو احتمال می‌رود که تعبیر «نَطَمَسَ وَجُوهًا» بر نوعی مسخ ظاهری (برگرداندن روی به پشت سر) دلالت نداشته باشد که با مسخ مشهور بنی اسرائیل به بوزینه هماهنگ باشد بلکه هر دو طرف حرف عطف «أَوْ» بر محروم ساختن از نعمت هدایت دلالت داشته باشد که در نتیجه آن، از منزلت انسانی به مرتبه حیوانی تنزل خواهند یافت.

قرینه دوم نیز آیه «لَعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ» (نساء: ۴۷) و آیه «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (بگو آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا، خبر دهم؟ همانان که خدا لعنت‌شان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده، و آنان که طاغوت را پرستش کرده‌اند. اینانند که از نظر منزلت، بدتر، و از راه راست گمراه‌ترند.) (مائده: ۶۰) می‌باشند که در آنها درباره مورد لعنت قرار گرفتن گروه نافرمان سخن رفته است.

این تعبیر می‌رساند که صیادان ماهی در اثر نافرمانی مورد لعنت و غضب الهی واقع گردیدند و خداوند با عتاب «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» آنها را از رحمت خود دور ساخت که در نتیجه این محرومیت، از بندگی «الله» خارج و به بندگی «طاغوت» درآمدند. در واقع همان گونه که «قردة و خنازیر» بیانگر سرنوشت یک گروه واحد است، تعبیر «عبد الطاغوت» نیز اشاره به سرنوشت همان گروه دارد؛ یکسانی سیاق عطف و ضمیر «أُولَئِكَ» این سخن را محتمل می‌کند. از این رو آنها باید برخوردار از ماهیت و ظاهر انسانی باشند که تعبیر «بندگان طاغوت»، برای آنها مفهوم باشد.

بنابراین، درباره آن گروه از بنی اسرائیل که در اثر نافرمانی در روز شنبه مورد عتاب الهی واقع شدند، این نظر محتمل است که آیه مورد بحث، اشاره به روحیات سرکش و حیوانی آنها باشد؛ و همین روحیه، زمینه قرار گرفتن آنها در سنت امهال و استدراج را فراهم می‌آورد که بر اثر مداومت بر نافرمانی خود به درجه حیواناتی پست، از نظر مخاطبان، مانند بوزینه و خوک تنزل یابند. بنابراین منظور از آیه این است که بر همان روحیات پست و سرکش حیوانی خود بمانید. چنین تعبیری نیز یک تعبیر عرفی است؛ چنانچه اگر فردی پس از بارها تذکر و نصیحت همچنان بر رفتارهای ناپسند خود اصرار ورزد، به او گفته می‌شود: «حیوان و نادان بمان، مرا با تو کاری نیست».

از دیگر مؤیدات این احتمال آن است که خداوند بعد از برشمردن چندین آیت برجسته که در میان بنی اسرائیل آشکار شده بود، می‌فرماید: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (سپس دل‌های شما بعد از این [واقعیه] سخت گردید، همانند سنگ، یا سخت‌تر از آن) (بقره: ۷۴). در واقع صاحبان آن قلب‌های سخت و سنگی همان کسانی بودند که از رحمت الهی رانده شده و همواره بر انجام معاصی اصرار می‌ورزیدند و نمایان شدن آیات متعدد نه تنها آنان را به راه ایمان داخل نمی‌گردانید بلکه بر سرکشی و نافرمانی آنها می‌افزود.

البته آنچه را که علامه و دیگر فلاسفه از تأثیر عادات و حالات راسخ باطنی بر ظاهر انسان گفته‌اند، احتمال بعیدی نیست. در تصور ما آدمیان، انسان‌های خوش قلب و مهربان، چهره‌های معصوم و نورانی دارند و انسان‌های بدطینت و شرور و قسی‌القلب، چهره‌های خشن، عبوس و زشت، و در عالم خارج نیز این تصور خود را مطابق واقع می‌بینیم.

نتیجه‌گیری

از مطالعه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و مفسران المنار پیرامون برخی از امور خارق عادت به این نتیجه رسیدیم که برداشت‌های این دو تفسیر، اغلب در تقابل با یکدیگر قرار دارند؛ علامه با رویکرد غالب مفسران مبنی بر پذیرش ظاهری آن امور، موافق است و هرگونه تأویل یا توجیه را به معنای انکار و سرباززدن از پذیرش واقعیت آنها دانسته است؛ در مقابل، مفسران المنار ضمن پذیرش ظاهری و تعبّدی برخی از خوارق عادت سعی نموده‌اند توجیهی علمی یا عقلی نیز از برخی امور، ارائه دهند.

با ارزیابی مستندات و ادله هر کدام از طرفین روشن شد که دیدگاه سنتی ضمن آنکه با ظاهر قرآن هماهنگ‌تر می‌نماید، از پشتیبانی نقل و طرفداری حداکثری مفسران نیز برخوردار است. علاوه بر آن، علامه در مواردی در راستای دفاع از دیدگاه رایج، با عبور از پذیرش تعبّدی صرف، به ارائه تبیین‌های عقلی و فلسفی نسبت به خوارق عادت روی آورده است و سعی نموده آنها را موافق قوانین جاری طبیعت و بر مجرای قانون عام علیّت، توجیه نماید و این رخدادها را از آنچه عقلاً محال است، جدا سازد. انصاف آن است که علامه طباطبایی به دلیل تسلط به مباحث عقلی و فلسفی توانسته آیات را مطابق ظاهر آن تبیین و تفسیر کند و از توجیهات علمی دوری کرده است.

البته نگاه مفسرانی چون محمد عبده به آیات قرآن کریم و تلاش در راستای ارائه تبیین‌های عقلی-علمی از معارف غیبی و امور خارق عادت با توجه به پیشرفت سریع و بی‌سابقه علوم تجربی در برخی موارد مفید و راهگشاست؛ و از آنجا که کتاب تکوین و تشریع دو روی یک سکه‌اند، قرآن کریم نه تنها ابایی از پذیرش برخی از این توجیهات علمی ندارد بلکه ظواهر قرآنی به خوبی برخی از آنها را تأیید می‌کنند؛ در مورد کوه که به منظور پیمان گرفتن از بنی اسرائیل و توجیه علمی آن به زلزله باید گفت که هرچند این نظر محتمل دانسته شده است، اما دیدگاه علامه طباطبایی صحیح‌تر به نظر می‌رسد. همچنین در خصوص مسخ ظاهری بنی اسرائیل نیز هرچند احتمال عرفی بودن تعبیر، و تنزل از روایات انسانی به درجات پست حیوانی در اثر مداومت بر گناه می‌رود، اما مسخ ظاهری که علامه و بیشتر مفسران به آن قائل هستند دلایل بیشتر و پشتوانه‌های متقن‌تری دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم؛ با ترجمه محمد مهدی فولادوند
- آل غازی، عبدالقادر؛ تفسیر القرآن العظیم (بیان المعانی علی حسب الترتیب النزول)؛ دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظمی؛ به تحقیق علی عبدالباری عطیه؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظمی؛ به تحقیق اسعد محمد الطیب؛ چاپ سوم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهره اللغة؛ چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین، بی تا.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التتویر؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید؛ به تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان؛ قاهره: دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ابن عربی، محمد بن علی؛ تفسیر ابن عربی؛ به تحقیق رباب سمیر مصطفی؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظمی؛ به تحقیق محمد حسین شمس الدین؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ به تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ به تحقیق صدق محمد جمیل؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- امین، نصرت بیگم؛ تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن؛ بی جا: بی تا، بی تا.
- بلاغی، سید عبدالحجّت؛ حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر؛ قم: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ به تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی؛ چاپ اول، بی جا: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن؛ درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم؛ چاپ اول، آمان: دار الفکر، ۱۴۳۰ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ به تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار؛ چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین، بی تا.

حموش، مکی؛ **الهدایه الی بلوغ النهایه**؛ شارجه: جامعه الشارقة کلیه الدراسات العليا و البحث العلمی، ۱۴۲۹ق.

حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ **تفسیر نور الثقلین**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **تفسیر الراغب الاصفهانی من اول سورة آل عمران و حتی نهایه الایه (۱۱۳) من سورة النساء**؛ به تحقیق عادل بن علی شدی؛ ریاض: مدار الوطن للنشر، ۱۴۲۴ق.
 زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**؛ چاپ دوم، دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.

زمخشري، محمود؛ **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**؛ چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
 سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد؛ **بحر العلوم**؛ چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
 سید مرتضی، الامالی؛ به تصحیح شیخ احمد بن امین شنفی؛ چاپ اول، قم: منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**؛ قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

شبر، سید عبدالله؛ **تفسیر القرآن الکریم (شبر)**؛ بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
 شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ **تفسیر شریف لاهیجی**؛ به تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی (محدث)؛ چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.

شوکانی، محمد بن علی؛ **فتح القدير**؛ چاپ اول، بیروت: دار ابن کثیر-دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
 شبانی، محمد بن حسن؛ **نهج البیان**؛ تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
 صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**؛ چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **تفسیر القرآن**؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶ش.
 طالقانی، سید محمود؛ **پرتوی از قرآن**؛ چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
 طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد؛ **التفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)**؛ اربد: دار الكتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
 طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ به مقدمه محمد جواد بلاغی؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ **جامع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
 طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ به تحقیق احمد قصیر عاملی و مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

عبده، محمد و رشیدرضا، سید محمد؛ **المنار**؛ چاپ دوم، قاهره: بی نا، ۱۳۶۶ق.

- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر؛ **مفاتیح الغیب**؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- فضل الله، محمد حسین؛ **من وحی القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب؛ **القاموس المحيط**؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- فیض کاشانی، محسن؛ **التفسیر الصافی**؛ قم: مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ق.
- قرشی، سید علی اکبر؛ **احسن الحدیث**؛ چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
- کاشفی سبزواری، حسین؛ **جواهر التفسیر**؛ تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ چاپ اول، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- ماتریدی، محمد بن محمد؛ **تاویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۶ق.
- ماوردی، علی بن محمد؛ **النکت و العیون تفسیر الماوردی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی؛ **بحار الأنوار**؛ چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- مراغی، احمد مصطفی؛ **تفسیر المراغی**؛ چاپ اول، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- مشکور، محمد جواد؛ **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی**؛ تهران: انتشارات دنیای فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
- مصطفوی، حسن؛ **تفسیر روشن**؛ چاپ اول، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.
- مغنیه، محمد جواد؛ **التفسیر الکاشف**؛ چاپ اول، قم: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
- مقاتل بن سلیمان؛ **تفسیر مقاتل بن سلیمان**؛ به تحقیق عبدالله محمود شحاته؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ چاپ اول، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۱ق.
- ملکی میانجی، محمد باقر؛ **مناهج البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- نجفی خمینی، محمد جواد؛ **تفسیر آسان**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.

References

- The Noble Qur'anj*. Muhammad Mehdi Fouladvand (Trans.)
 Sharif Lahiji, Muhammad ibn Ali (1373). *Tafsir Sharif Lahiji*. 1st ed. Researched by
 Mir Jalal al-Din Husseini Irmavi (Muhaddith). Tehran Nashr-i Dad.
 Suyuti, Abd ar-Rahman Abi Bakr (1404). *Ad-Dur al-Manthur fit-Tafsir bil-Ma'thur*.
 Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
 Abdu, Muhammad & Rashid Reza, Seyed Muhammad (1366). *Al-Manar*. 2nd ed.
 Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
 Abu Hayyan Andelusi (1420). *Al-Bahr al-Muhit fit-Tafsir*. Researched by Muhammad
 Jamil, Beirut: Dar al-Fikr.

- Al-i Ghazi, Abdulghadir (1382). *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Bayan al-Ma'ani ala Hasab al-Tartib al-Nuzul). Damascus: Al-Taraqqi.
- Alusi, Seyed Mahmud (1415). *Rouh ol-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Researched by Ali Abdolbari Atiah. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiah.
- Amin, Nusrat Beygum (N.D). *Tafsir Makhazin al-Irfan dar Ulum-i Qur'an*. N.P: Anonymous.
- Balaghi, Seyed Abdulhujjat (1386). *Hujjah al-Tafasir va Bilagh al-Iksir*. Qom: Hikmat.
- Balkhi, Maqatil ibn Sulayman (1423). *Tafsir Maqatil ibn Sulayman*. Researched by Abdullah Mahmud Shahte. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.
- Bizawi, Abdullah ibn Umar (1418). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Ta'wil (Tafsir al-Bizawi)*. Researched by Muhammad Abd al-Rahman al-Mar'ashi. N.P: dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil bin Ahamd (1409). *Al-Ayn*. 2nd ed. Qom: Hijrat.
- Fazlullah, Muhammad Hussin (1419). *Min Wahy al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Milak.
- Feyz Kashani, Mohsen (1416). *Tafisr as-Safi*. Qom: Al-Hadi.
- Firouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub (1415). *Al-Qamus al-Muhit*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiah.
- Hamoush, Makki (1429). *Al-Hidayah ela Bolugh an-Nahayah*. Sharjah: Jami'ah Shariqah.
- Huwayzi, Abd Ali ibn Jom'eh (1415). *Tafsir Noor ath-Thaqalayn*, Qom, Isma'ilian.
- Ibn Abi Hatam, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419). *Tafsir al-Qur'an al-Uzma*. 3rd ed. Researched by As'ad Muhammad al-Tayib. Saudi Arabia: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz.
- Ibn Ajinah, Ahmad ibn Muhammad (1419). *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Researched by Ahmad Abdullah Qarshi Rasaln. Cairo: Dr. Hasan Abbas Zakki.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (1422). *Tafsir ibn Arabi*. Researched by Rabab Samir Mustafa. 1st ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir (N.D). *At-Tahrir vat-Tanvir*. 1st ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Ibn Atia, Abd al-Ghalib ibn Haq (1422). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiah.
- Ibn Darid, Muhammad ibn Hasan (N.D). *Jumhurah al-Lughah*. 1st ed. Beirut: Dar al-Elm lel-Mullaiin.
- Ibn Kathir Damishqi, Isma'il ibn Amroo (1419). *Tafsir al-Qur'an al-Uzma*. Researched by Muhammad Hussain Shams al-Din. 1st ed. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Jowhari, Isma'il ibn Himad (N.D). *Al-Sahhah*. Abdulghaffour Attar (Ed.) Beirut: Dar al-Elm lel-Mollaiin.
- Jurjani, Abdolqahir ibn Abd al-Rahman (1430). *Darj al-Durur fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. 1st ed. Oman: Dar al-Fikr.
- Kashifi Sabziwari, Hussain (1379). *Jawahir al-Tafsir*. Tehran: Mirath Maktub.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1429). *Al-Kafi*. 1st ed. Qom: Dar al-Hadith.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammd Taqi (1404). *Bahar al-Anwar*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Makarim Shirazi, Nasir (1421). *Tafsir Nemoone*. Tehran: Imam Ali School.

- MAleki Miyanji, Muhammad Baqir (1414). *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture & Islamic Guidance Press.
- Maraghi, Ahmad Mustafa (N.D). *Tafsir al-Maraghi*. 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr.
- Mashkur, Muhammad Javad (1357). *Farhang-i Tatbighi Arabi ba Zaban-hayi Sami va Irani*. Tehran: Dunyay-i Farhang-i Iran.
- Matridi, Muhammad ibn Muhammad (1426). *Ta'wilat Ahl al-Sunna (Tafsir al-Matridi)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiah.
- Mavirdi, Ali ibn Muhammad (N.D). *An-Nakt val-Uyun Tafsir al-Mavirdi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiah.
- Mughnia, Muhammad Javad (1424). *Tafsir al-Kashif*. 1st ed. Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.
- Mustafawi, Hasan (1380). *Tafsir Rowshan*. 1st ed. Tehran: Nashr-i Kitab.
- Najafi Khumayni, Muhammad Javad (1398). *Tafsir-i Asan*. 1st ed. Tehran: Islamiyah.
- Qarshi, Seyed Ali Akbar (1377). *Ahsan al-Hadith*. 3rd ed. Tehran: Bi'that.
- Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1412 A.H). *Tafsir al-Raghib Isfahani min Avval Surah Al-i Imran va Hatta Nahayah al-Ayah (113) min Surah an-Nisa'*. Researched by Adil ibn Ali Shadi. Riyadh: Madar al-Vatan.
- Razi, Abulfotouh Hussain ibn Ali (1408). *Rawz al-Janan va Rouh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. Researched by Muhammad Ja'far Yahaqi & Muhammad Mehdi Nasih. Mashhad: Astan Quds Razawi.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (1388). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an vas-Sunnah*. 2nd ed. Qom: Farhang-i Islami.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1366). *Tafsir al-Qur'an*. Qom: Bidar.
- Samarqandi, Nasr ibn Muhammad ibn Ahmad (1416). *Bahr ul-Ulum*. 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr.
- Seyed Murtaza (1403). *Al-Amali*. Sheikh Ahmad ibn Amin Shanqiti (Ed.) 1st ed. Qom: Ayatullah Mar'ashi Library.
- Sheibani, Muhammad ibn Hasan (1413). *Nahj al-Bayan*. Tehran: Islamic Encyclopedia.
- Shibar, Seyed Abdullah (1412). *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Shibar)*. Beirut: Dar al-Balaghah.
- Shukani, Muhammad ibn Ali (1414). *Fath al-Qadir*. 1st ed. Beirut: Dar ibn Kathir-Dar al-Kilam at-Tayib.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008). *At-Tafsir al-Qur'an al-Azim (At-Tabarani)*. Jordan: Dar al-Kitab ath-Thaqafi.
- Tabari, Abu Ja'far (1412). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1372). *Tafsir Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Muhammad Javad Balaqi (Ed.) 3rd ed. Tehran: Nasir Khusrow.
- Tabatabaaii, Seyed Mohammad Hussein (1417). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 5th ed. Qom: Office of Islamic Press Dependent on Teachers' association of Hawzah 'Ilmiah in Qom.
- Taliqani, Seyed Mahmoud (1362). *Partuwi az Qur'an*. Tehran: Intishar.
- Tha'alabi, Abd ar-Rahman ibn Muhammad (1418). *Tafsir Tha'alabi al-Musamma bil-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Tusi, Muhammad ibn Hasan (N.D). *At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Researched by Ahmad Qasir Amili and Annotated by Sheikh Aqa Buzurg Tehrani. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghavamiz al-Tanzil*. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Zuhayli, Wahbah ibn Mustafa (1418). *Al-Tafsir al-Munir fil-Aqidah va ash-Shari'ah val-Munhaj*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

