





University of Science and Quranic Knowledge
Tehran Faculty of Quranic Sciences

A Critical Examination of the Materialist Approach to the Supernatural Concepts of the Qur'an (A Case Study of Khazā'ili's A'lām al-Qur'ān)

Firuz Aslani¹ , Mohammad Sobhani Yamchi² 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Maragheh University of Medical Sciences, Maragheh, Iran.
ez002813@gmail.com

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

Research Article



Abstract

Empiricism in the contemporary era has led to the growth of a materialist approach in various fields, one of which is the interpretation of the Qur'an. Influenced by this materialist approach, some Qur'anic scholars have analyzed the supernatural concepts of the Qur'an. One such scholar who examined these concepts in this intellectual climate is Muhammad Khazā'ili. Given that supernatural concepts reveal the human being's connection to otherworldly realms, supraphysical truths and laws, manifest the divine unseen agency, and rescue humanity from naturalism, reducing such phenomena to merely material and natural occurrences prevents the attainment of these objectives. Therefore, using a descriptive-analytical method and library-based research, this study aims to critically examine the materialist approach to the supernatural concepts of the Qur'an as presented by Muhammad Khazā'ili in his book A'lām al-Qur'ān, and to analyze the causes of his materialist approach and his method of evaluation. According to the research findings, Khazā'ili adopts a materialist approach to the Qur'anic supernatural concepts, seeking to reinterpret metaphysical concepts in a scientific(oriented) language. In doing so, he presents these metaphysical concepts as natural phenomena through materialist analogies, allegorical interpretation, reliance on lexical possibilities compatible with a materialist reading of the verse, and citing the lack of explicit textual stipulation. Khazā'ili's materialist approach is most prominently manifested in the form of "analogical application" (taṭbīq). His materialist treatment of miraculous events is inconsistent with the apparent meanings of the text, the semantic indications, the context of the verses, as well as with prophetic traditions and established exegetical principles.

Keywords: Holy Qur'an, Scientism, Materialism, A'lām al-Qur'ān, Muhammad Khazā'ili.

Received: 2026-02-14 ; Received in revised from: 2026-04-20 ; Accepted: 2026-04-28 ; Published online: 2026-05-09

◆ How to cite: aslani,F. and Sobhani Yamchi,M. (2026). A Critical Examination of the Materialist Approach to the Supernatural Concepts of the Qur'an(A Case Study of Khazā'ili's A'lām al-Qur'ān). (e243254). *Quranic comentations*, (250-279), e243254 doi: 10.22034/qc.2026.575686.1249



بررسی انتقادی رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم خارق‌العاده قرآن (مطالعه موردی: کتاب اعلام القرآن خزائلی)

فیروز اصلانی^۱ ID، محمد سبحانی یامچی^۲ ID

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی مراغه، مراغه، ایران. (نویسنده مسئول) fz002813@gmail.com
۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. sbhani@quran.ac.ir

پژوهشی



چکیده

تجربه‌گرایی در دوران معاصر، موجب رشد رویکرد مادی در عرصه‌های مختلف گردید؛ یکی از این عرصه‌ها، تفسیر قرآن بود. برخی قرآن‌پژوهان با اثرپذیری از رویکرد مادی‌گرایانه، به تحلیل مفاهیم خارق‌العاده قرآن پرداختند. یکی از قرآن‌پژوهانی که در چنین فضایی به بررسی مفاهیم خارق‌العاده قرآن پرداخت، محمد خزائلی است؛ با توجه به این که مفاهیم خارق‌العاده، جنبه اعتقادی انسان را به عوالم، حقایق و قوانین فوق طبیعی ممکن، و دست غیبی الهی را بیشتر نمایان کرده و انسان را از طبیعت‌گرایی نجات می‌دهند، تقلیل چنین پدیده‌هایی تا حد امور مادی و طبیعی، انسان را از دست یابی به چنان مقاصدی باز می‌دارد؛ بنابراین تحقیق حاضر در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای، رویکرد مادی به مفاهیم خارق‌العاده قرآن از دیدگاه محمد خزائلی در کتاب اعلام القرآن را بررسی نموده و علت رویکرد مادی و شیوه ارزیابی او را واکاوی نماید. طبق یافته‌های تحقیق، وی به مفاهیم خارق‌العاده قرآن رویکرد مادی داشته و در صدد است مفاهیم غیبی را با زبان علم‌گرایانه بازخوانی کند؛ در این راستا مفاهیم غیبی را با تطبیق مادی، مجازانگاری، استناد به احتمالات لغوی سازگار با رویکرد مادی در مفهوم آیه و استناد به عدم تصریح قرآن، امری طبیعی جلوه داده است. رویکرد مادی وی، بیشترین جلوه را در قالب «تطبیق» داشته است. رویکرد مادی وی به خوارق عادات، با ظواهر، دلالت الفاظ، سیاق آیات و نیز روایات و قواعد تفسیری سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، علم‌گرایی، مادی‌گرایی، اعلام القرآن، محمد خزائلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۱/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۲/۱۹

◆ استناد به این مقاله: اصلانی، فیروز و سبحانی یامچی، محمد. (۱۴۰۵). بررسی انتقادی رویکرد مادی-گرایانه به مفاهیم خارق‌العاده قرآن (مطالعه موردی: کتاب اعلام القرآن خزائلی). (۲۴۳۲۵۴). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۲۵۰-۲۷۹), ۲۴۳۲۵۴
doi: 10.22034/qc.2026.575686.1249

۱. طرح مسئله

پیشرفت‌های علم تجربی پس از رنسانس، جهان غرب را با تحولات شگرفی همراه ساخت. اثرات ناشی از این پیشرفت‌ها به گونه‌ای بود که تمام عرصه‌های زندگی بشر را در نور دید. این پیشرفت‌ها نگاه انحصاری به علم تجربی را در پی داشته و علم تجربی را ملاک تشخیص درست از نادرست در همه ابعاد زندگی قرار داد؛ به طوری که در مبنای معرفت‌شناختی، روش تجربی تنها روش قابل اعتماد برای کسب معرفت تلقی گردید و ماده تنها واقعیت جهان معرفی شد و بدین نحو، علم تجربی مبنایی ماده‌گرایانه یافت (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴). شکل‌گیری مبنای ماده‌گرایانه بدین نحو بود که در غرب، مکتب پوزیتیویسم^۱ به کوشش آگوست کنت^۲ پایه‌گذاری شد. این مکتب، فقط علم تجربی را به عنوان علم حقیقی باور داشته و یافته‌های علوم دیگر را بی‌اعتبار می‌دانست (ر.ک: فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۴۹)؛ پوزیتیویسمی که آگوست کنت پایه‌گذاری کرد، مفاهیم غیر تجربی از جمله مفاهیم غیبی و خوارق عادات را موهوم می‌دانست (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲: ۹۳/۷)؛ اما پوزیتیویسم در سیر تکاملی خود سر از پوزیتیویسم منطقی در آورد و پوزیتیویسم منطقی، مفاهیم غیر تجربی را بی‌معنا تلقی کرد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۰: ۲۲۴)؛ از این روی عده‌ای در غرب و به تبع آن در کشورهای اسلامی برای معنا بخشی به مفاهیم خارق‌العاده، سعی کردند آن را در چارچوب علم تجربی به امور طبیعی تأویل کرده و به زبان علم تجربی برگردانند؛ از جمله پیشگامان تأویل علمی از مفاهیم غیبی در جهان اسلام سید احمدخان هندی است. وی معجزات را خارق عادت نمی‌داند و معتقد است آیاتی را که برخی معجزه پنداشته اند، می‌توان مطابق با زبان عرب و موافق با طرز محاورات و استعارات قرآنی به امور طبیعی برگرداند (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۳). به اعتقاد سید احمدخان هندی، مغایرت آیه‌ای با مبنای علم‌گرایانه، مجوز تأویل آن در چارچوب علمی خواهد بود (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۹). به تبع سید احمدخان هندی، در مصر و به مرور زمان در ایران نیز تأویل علمی از مفاهیم غیبی و خارق‌العاده قرآن شکل گرفته و این گونه از امور را طبیعی جلوه دادند و در امور خارق‌العاده، جنبه اعجازی آن را نادیده انگاشته و از آن جنبه تهی ساختند. رویکرد مادی به مفاهیم غیبی و امور خارق‌العاده، در چارچوب پوزیتیویسم منطقی، در قالب، تطبیق مادی، تبیین مادی و تمثیل‌انگاری صورت می‌گیرد (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۳: ۲۸)؛ با این حال،

1. positivism.

2. Auguste Comte.

رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن، منحصر در این قالب‌ها نبوده و ذکر آن‌ها، صرفاً از جهت بسامد بالایشان در این امر می‌باشد؛ چه «مجازانگاری»، «استناد به احتمالات لغوی سازگار با رویکرد مادی» و... می‌توانند به مثابه قالب‌های دیگری برای تحقق این امر نگریسته شوند. براین اساس، عده‌ای از قرآن‌پژوهان نواندیش، در کشورهای اسلامی، به بررسی مفاهیم خارق العاده با رویکرد مادی و در چارچوب علم تجربی پرداختند.

نوشتار حاضر در صدد بررسی دیدگاه محمد خزائلی در کتاب «اعلام القرآن» به خوارق عادات قرآن است. وی از قرآن‌پژوهان روش‌ندل معاصر ایران است که سال ۱۲۹۲ شمسی در اراک متولد و در سال ۱۳۵۳ در تهران در گذشت. از جمله آثار علمی وی «اعلام القرآن» و «احکام القرآن» است (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۸). با توجه به این که امور خارق العاده از مسائل اساسی قرآن و مورد اهتمام ویژه آن بوده و ریشه غیبی و اعتقادی داشته و از جنبه اعتقادی، انسان را به عوالم، حقایق و قوانین فوق طبیعی آشنا می‌سازند و دست غیبی الهی را بهتر نمایان کرده و انسان را از طبیعت گرابی می‌رهانند؛ و نیز با نظر به آن که نگاه طبیعی به امور خارق العاده، منتهی به نفی جنبه خارق العاده آن می‌شود، تحقیق حاضر که در پردازش از شیوه توصیفی-تحلیلی و در گردآوری داده از روش کتابخانه‌ای بهره جسته است، در صدد است تا به سؤالات زیر پاسخ دهد:

علت تفسیر مادی‌گرایانه محمد خزائلی از مفاهیم خارق العاده قرآن چه بوده و شیوه ارزیابی آن چگونه است؟ در این راستا، به صورت موردی کتاب اعلام القرآن مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تأویل‌های مادی‌گرایانه علمی محمد خزائلی از امور خارق العاده قرآن استخراج گردیده، موارد استخراج شده به تناسب نوع تأویل دسته بندی می‌شوند، و به لحاظ اولویت و ترتیب تاریخی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند. در این نقدها از قواعد تفسیری، تفسیر قرآن به قرآن، روایات و دیدگاه متخصصان علم تفسیر استفاده می‌شود و ضمن تشریح شیوه‌های ارزیابی و تأویل مادی‌گرایانه علمی محمد خزائلی از مفاهیم خارق العاده قرآن، به نقد و ارزیابی و پاسخ به تأویل‌های مادی وی پرداخته شده و دلایل تأویل‌های مادی وی نیز، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه تحقیق

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

۱. تفسیر و مفسر، تألیف سید جمال‌الدین اسدآبادی: این مقاله در مجموعه رسائل و مقالات، تألیف سید جمال‌الدین اسدآبادی، با تحقیق و کوشش سیدهادی

خسروشاهی، سال ۱۴۲۳ق انتشار یافته است. سید جمال در صص ۱۹۱-۱۹۶ این مقاله به نقد سید احمد خان هندی به خاطر تطبیق مادی مفاهیم غیبی و خوارق عادات می‌پردازد.

۲. مبانی و روش المنار در بررسی امور خارق العاده، بی‌بی‌سادات رضی بهابادی، ۱۳۹۶ش، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین: به اعتقاد نویسنده، صاحبان تفسیر المنار، با تأثیرپذیری از رویکرد کلامی اشاعره و نیز علم‌گرایی حاکم بر عصر خود و برخی عقاید ابن تیمیه در تأویل برخی امور خلاف عادت، تأثیر پذیرفته‌اند. ۳. بررسی معجزات انبیا در کتاب «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان»، حامد دژ آباد، ۱۳۹۲ش، مجله پژوهش‌های قرآنی: نویسنده در این مقاله اشاره می‌کند که سید احمد خان هندی هر گزارش غیبی را با تأویلات مادی توجیه می‌کند. سپس به بررسی زمینه‌های چنین رویکردی می‌پردازد.

۴. مجموعه آثار، شهید مرتضی مطهری، ج چهارم: در بخش نبوت، به نقد و بررسی تأویل مادی از معجزات پرداخته و معتقد است که تأویل مادی معجزات، نوعی انکار محترمانه آن است و باعث تهی شدن معجزه از جنبه خارق العاده آن می‌شود. در ادامه به دلایل این افراد در تأویل معجزات و تهی‌سازی آن از جنبه خارق العاده‌شان اشاره کرده است.

۵. بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر، فیروز اصلانی، ۱۴۰۴ش، مجله مطالعات تأویلی قرآن، نویسنده برخی از رویکردهای مادی گرایانه محمد خزائلی در امور خارق العاده را بررسی کرده است. هیچ کدام از این آثار، دیدگاه محمد خزائلی را به صورت مستقل بررسی نکرده‌اند؛ اهمیت این مسأله و خلأ ناشی از عدم بررسی مستقل دیدگاه محمد خزائلی نسبت به این امر، نویسنده را ترغیب کرد تا دیدگاه خزائلی را نقد و بررسی نماید.

۳. رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم خارق العاده قرآن

همچنان که بیان گردید، رویکرد مادی به مفاهیم خارق العاده قرآن ممکن است در قالب‌های متعددی اتفاق افتد. محمد خزائلی نیز از قالب‌های متنوعی در این مورد بهره برده است که مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۱. تطبیق مادی

تطبیق مادی، یکی از قالب‌های اساسی و شایع رویکرد مادی به مفاهیم خارق العاده قرآن است. محمد خزائلی در موارد متعددی امور خارق العاده را بر وقایع طبیعی تطبیق نموده است که در بخش حاضر، مصادیق آن بیان شده و

مورد ارزیابی قرار می‌گیرند:

۳-۱-۱. تطبیق بینایی یعقوب (ع) به روشنی دل

قرآن کریم در آیه ﴿إِذْ هَبُوا بَقْمِصَىٰ هَذَا فَأَلْقَوْهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (یوسف / ۹۳) بیان می‌کند که حضرت یوسف (ع)، پیراهن خود را به برادرانش سپرد تا بر صورت یعقوب (ع) بیندازند و بدین طریق، بینایش را بازیابد. در گذشته برخی از کسانی که نگاه عرفانی داشتند منظور آیه از «یأت بصیرا» را روشنی دل معنا کرده‌اند (ر.ک: ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۱۴۸؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۵/ ۷۶؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۵/ ۳۱۶. محمد خزائلی نیز در راستای نگاه علم گرایانه ای که به مفاهیم خارق‌العاده دارد، در صدد تأویل آن به امور مادی و طبیعی بوده؛ از این روی عبارت «یأت بصیرا» در این آیه را به روشنی چشم دل تطبیق نموده است. به اعتقاد وی منظور آیه، نه بینایی چشم سر، بلکه بینایی چشم دل است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۸۲).

ارزیابی

با توجه به این که قرآن در آیات قبلی، از فقدان بینایی یعقوب (ع) در پی فراق یوسف (ع) خبر داده و می‌فرماید: ﴿وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَٰ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (یوسف / ۸۴)، سفیدی چشم که در آیه آمده، به معنای کوری است؛ (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۸۳)؛ هرچند که گاهی دید مختصر هم می‌تواند داشته باشد (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱: ۱/ ۵۲۲)؛ با در نظر گرفتن این آیه روشن می‌گردد که منظور آیه، بازیابی چشم سر بوده است و تعبیر «فَارْتَدَّ بَصِيرًا» نیز حاکی از آن است که یعقوب (ع) بینایی چشم خود را از دست داده بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۳۲-۲۳۳) و اساساً اگر منظور آیه روشنی چشم دل بود، دلیلی نداشت که پیراهن را در صورت پدر بیندازند؛ زیرا صورت، ارتباطی با چشم دل ندارد؛ بلکه برای روشنی چشم دل معمولاً آن شیء را به سینه می‌چسبانند. بنابراین عبارت «فَارْتَدَّ بَصِيرًا» به قرینه «أَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ» حاکی از بازیابی بینایی یعقوب (ع) بوده است. با توجه به قرائن و دلایل یادشده، عبارت «عیناه» در آیه شریفه، بر چشم سر دلالت داشته و گرایش خزائلی به تأویل آن به چشم دل، در چارچوب علم‌گرایی قابل توجیه است.

۳-۱-۲. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت موسی

در قرآن موارد متعددی از معجزات و خوارق عادات مرتبط با حضرت موسی (ع) بیان شده است. محمد خزائلی در صدد تطبیق مادی آنها برآمده که بررسی می‌شود:

الف- تطبیق شکافته شدن دریا به پل های متحرک

یکی از مواردی که در قرآن به صورت امری خارق العاده بیان گردیده و به امور طبیعی تأویل شده، شکافته شدن دریا با عصای موسی (ع) و عبور بنی اسرائیل از آن و غرق شدن فرعونیان است (بقره، ۵۰). که سید احمدخان هندی و به تبع وی در ایران محمد فولادوند، به جزر و مد دریا تأویل کرده اند (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۳۲؛ فولادوند، ۱۳۸۴: ۴۸۳). محمد خزائلی نیز آیه مذکور را در عین حال که معجزه می داند؛ به پل های متحرک تطبیق نموده است و در ادامه می گوید: از نگاه بعضی (سید احمدخان هندی) موسی (ع) به راه ها آشنایی داشته و از پایاب های دریا عبور کرده است (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۲۵-۱۲۶)؛ خزائلی، این گونه تعبیر را با مفاد آیه «فاضرب لهم طریقا فی البحر بیسا» (طه، ۷۷) هماهنگ دانسته و به صورت تلویحی ضرب را نه به معنای زدن، بلکه به معنای رفتن گرفته است. وی می گوید که انفلاق دریا هم با وجود برزخ های دریایی (پایاب های دریایی) سازگار است (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) و بدین ترتیب، جنبه اعجازی شکافته شدن دریا با عصای موسی (ع) به امری طبیعی تقلیل یافته است.

ارزیابی

الف- این که گفته شود عبور موسی (ع) و قومش از دریا معجزه است و آن را خزائلی با پل های متحرک امروزی و برخی با جزر و مد مقایسه کنند، نادرست است؛ زیرا معجزه امری خارق العاده است؛ بدین معنا که نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن نقش دارد و آن را برخلاف روال همیشگی و معمول انجام می دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱)؛ پس تطبیق آن بر پل های متحرک یا جزر و مد و تلقی معجزه از آن درست نیست.

ب- تعبیرهای قرآن از عبور موسی (ع) و قومش از دریا بدین نحو است:

۱. «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء/۶۳)

ابتدا از ضرب عصا توسط موسی (ع) به دریا خبر می دهد که موجب انفلاق دریا گردید. راغب اصفهانی انفلاق دریا را با «فِرْقٍ» به معنای «القطعه المنفصله»، قریب المعنا می داند، با این تفاوت که «فلق» به اعتبار شکسته شدن و «فرق» به اعتبار انفصال و جدایی است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۲)؛ در هر حال بر اساس این آیه انفلاق دریا و شکسته شدن آب با زدن عصا اتفاق افتاد و هیچ دلالتی در آیه بر ساختن پل های متحرک یا جزر و مد وجود ندارد. این که خزائلی

انفلاق دریا را با وجود برزخ های (پایاب های) دریا سازگار می داند، بدین معنا که شکسته شدن آب موجب پدیدار شدن پایاب هایی در دریا می شود، نیز درست نیست، زیرا قرآن انفلاق دریا و شکسته شدن آب را نتیجه ضرب عصا می داند که به صورت خارق العاده اتفاق افتاد. حتی اگر با فرض جدال احسن پذیرفته شود که ضرب به معنای رفتن است، بدین معنا خواهد بود که با رفتن موسی دریا انفلاق پیدا کرده و آب دریا شکسته شد (سبب انفلاق دریا، رفتن موسی بود)؛ نه این که به صورت امر طبیعی آب دریا شکسته شده باشد و در فرایند شکستن آب دریا، برزخ ها یا پایاب ها در دریا شکل گرفته و بنی اسرائیل توانسته باشند به وسیله آن پایاب ها از دریا بگذرند.

نسبت به آیه «واوحینا الی موسی ان اسری بعبادی واضرب لهم طریقا فی البحر بیسالاتخاف درکا ولا تخشی» (طه، ۷۷) که خزائلی ضرب را به معنای عبور گرفته نیز در واقع به مفهوم آیه فوق اشاره می کند؛ بدین معنا که شبانه بنی اسرائیل را حرکت داده و راهی خشک در دریا برایشان ایجادکن و از رسیدن فرعونیان و غرق شدن در دریا واهمه نداشته باش (ر.ک: سبحانی ۱۳۹۷: ۴۶۲/۱۷). نمی توان گفت که ضرب به معنای رفتن است، زیرا زمانی ضرب به معنای رفتن است که با «فی» متعدی شود و معمولا در چنین حالتی با عبارت «فی الأرض» ذکر می شود «تقول العرب ضربت فی الأرض اذا سرت لتجاره او غزو او غیره مقارنه ب فی» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۶/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۸۱/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۳۶/۵) در قرآن هم وقتی ضرب به معنای رفتن به کار رفته به همین صورت با «فی» متعدی گردیده و یک بار با واژه «فی سبیل الله» و هفت بار نیز با «فی الارض» به کار رفته است (دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۸؛ اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۳).

۲. «وَأَثَرُكَ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» (دخان / ۲۴)

این آیه به مرحله پس از ضرب عصا و شکافته شدن دریا و عبور موسی (ع) و قومش دلالت می کند که خداوند متعال به موسی (ع) امر می کند دریا را به حال خود رها کند. واژه «رَهْوًا» به دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول آن ساکن و آرام است؛ بدین معنا که خدا به موسی (ع) امر کرد دریا را به صورت آرام به حال خود رها کند تا فرعون و قومش وارد آن شوند؛ در معنای دوم نیز «رَهْوًا» به معنای شکاف بزرگ معنا گردیده است؛ بدین بیان که دریا را باز و شکافته بگذار (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۶ / ۴)؛ بنابراین معنای آیه این می شود که وقتی از دریا عبور کردی، آن را

همچنان ساکن و یا باز به حال خود رها کن تا فرعون و سپاهش به امید دستیابی به بنی اسرائیل، داخل دریا گردیده و در آن غرق شوند. در واقع جمله «إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّعْرِفُونَ» تعلیل جمله «وَأَتْرَكُ الْبَحْرَ رَهْوًا» است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱۸). به نظر می‌رسد، موسی (ع) نگران بود که فرعونیان از همین راه باز شده آنان را تعقیب کنند و در صدد بود که با زدن دوباره عصا آب‌ها به هم پیوندند تا فرعونیان نتوانند آنان را تعقیب کنند که خداوند می‌فرماید: «آب را به همین حالت رها کن»؛ زیرا خداوند اراده کرده که فرعونیان غرق شوند؛ از این روی، این آیه هم دلالت نمی‌کند که عامل طبیعی اتفاق افتاده باشد و گفته شود بنی اسرائیل پل‌های متحرکی ساختند یا به خاطر جزر و مد بوده است؛ بلکه ظاهر آیه دلالت می‌کند که دست غیبی الهی در ابتدا آب را شکافت؛ اما بعد از عبور بنی اسرائیل، آب به هم متصل نشد تا این که فرعونیان وارد دریا شوند؛ پس از آن است که آب به هم می‌پیوندد تا اراده الهی که غرق شدن فرعونیان است، محقق شود (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۲).

۳. «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره، ۵۰)

در این آیه به مرحله بعد از ضرب عصا که منتهی به نجات بنی اسرائیل و غرق شدن فرعون و یارانش اشاره می‌کند. «فرق» را جدایی میان دو چیز می‌دانند- وقتی که فاصله‌ای بین آن دو واقع شود- (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۷۷/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۱). این آیه نیز کمترین دلالتی به پل‌های متحرک و جزر و مد ندارد و عبارت «فَرَقْنَا» در آیه، دقیقاً مؤید برداشت رایج از آیه بوده و شکاف میان دو طرف دریا را نشان می‌دهد. بنابراین، دلالت لفظی عباراتی همانند «فَرَقْنَا»، «فَانْفَلَقَ»، «كُلُّ فِرْقٍ»، «رَهْوًا» در سه آیه مذکور حاکی از آن است که جریان مذکور به صورت خارق‌العاده رخ داده است و تطبیق آن به پل‌های متحرک و جزر و مد، مخالف ظاهر و دلالت لفظی عبارات آن است (ر.ک: دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۶).

ج- همچنان که بیان گردید، اساساً استفاده از پل متحرک به هیچ وجه از آیه قابل استنباط نیست؛ مضافاً بر اینکه در این صورت غرق شدن فرعونیان نیز با ابهام مواجه می‌شود؛ زیرا وقتی فرعونیان می‌بینند بنی اسرائیل از طریق پل‌های متحرک عبور کردند، فرعونیان به طور یقین امکانات بیشتری داشتند و می‌توانستند با به‌کارگیری آن امکانات، پل‌های بهتری بسازند و از مانع آبی عبور کرده و بنی اسرائیل را اسیر کنند؛ بنابراین تأویل خزائلی از شکافته شدن دریا به پل‌های متحرک و دیگران به جزر و مد، برداشتی غیر منطقی و ناصواب و خارج از قواعد تفسیر است و محصول همان رویکردی است که در صورت مغایرت آیه با

مبنای علم‌گرایانه، تأویل آیه در چارچوب علمی را مجاز می‌داند.

ب- تطبیق جاری شدن چشمه با عصا به رویدادهای مکانیکی

از معجزات موسی (ع) آن است که موقع تشنگی بنی اسرائیل، عصای خود را به سنگ می‌زد و آب از آن فوران می‌کرد؛ ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا ضَرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (بقره / ۶۰) خزائلی جاری شدن چشمه با ضرب عصا را به رویدادهای مکانیکی و شیمیایی برای رسیدن به آب تطبیق کرده است. در ادامه دیدگاه سید احمد خان هندی را مطرح می‌کند که «ضرب» را به معنای رفتن می‌داند و معتقد است که موسی (ع) مأمور شده بود، عصازنان به سمت وادی «ایلیم» رفته و بنی اسرائیل را از آب دوازده چشمه ای که در آن وادی قرار داشت، بهره مند سازد (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۵۰؛ خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۳) و بدین نحو، جنبه خارق‌العاده مفاد آیه نفی می‌شود.

ارزیابی

۱. آن چه ظاهر آیه دلالت می‌کند؛ ضرب عصا به صورت امر خارق‌العاده، موجب فوران آب از سنگ گردیده و هیچ ارتباطی به اعمال میکانیکی و شیمیایی که امروزه برای رسیدن به آب متداول است، ندارد و روشن نیست که خزائلی از کدام بخش یا عبارت آیه و با کدام قاعده تفسیری چنین استنباطی کرده است؛ در حالی که هیچ پشتوانه لغوی یا قرینه‌ای در آیه که مرجح نظر خزائلی باشد وجود ندارد. این نوع از تأویل دلالت می‌کند که محمد خزائلی همانند سید احمد خان هندی هرآیه ای را که در چارچوب علم تجربی نمی‌گنجد، مبادرت به تأویل طبیعت‌گرایانه آن می‌کنند؛ در حالی که مفاهیم غیبی از قلمرو علم تجربی خارج می‌باشند.

۲. این که ضرب به معنای رفتن باشد، صحیح نیست و توضیح آن در جریان عبور بنی اسرائیل از دریا بررسی گردید.

ج- تطبیق واقع شدن کوه به شیب آن

قرآن کریم از واقع شدن کوه بر سر بنی اسرائیل خبر می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ (بقره / ۶۳) و در آیه دیگری، می‌فرماید: ﴿وَإِذِ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۱) به اعتقاد خزائلی بر افراشتن کوه نه تنها نشان از عذاب نیست، بلکه مایه رحمت الهی، موجب نزول باران و امان از حمله دشمنان بود. به اعتقاد وی عبارت ﴿وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ مشعر به بلندی و شیب کوه است؛ به طوری

که بنی اسرائیل احساس می‌کردند بر سرشان فرو می‌آید و همچنین احتمال می‌دهند که عبارت «نتقنا الجبل» اشاره به وقوع زلزله باشد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۰۲).

ارزیابی

در این آیات، تعبیر «رَفَع» و «نَتَق» به کار رفته است. راغب اصفهانی رفع را بلند کردن معنا می‌کند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۰) و «نَتَق» از بیخ‌کندن چیزی معنا شده است (همان، ۷۹۰؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۱۳/۵)؛ دلالت لفظی هیچ کدام از این تعبیرات بر احساسی بودن امر و این که چنین احساس کردند که کوه بالای سرشان قرار گرفته؛ دلالت نمی‌کند؛ بلکه تصریح می‌کند که کوه از جا کنده شد و به صورت خارق العاده بالای سرشان قرار گرفت (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۱/۱۲)، و دلیلی در دست نیست که با تکیه بر آن، آیاتی را که ظهور در معجزه دارند از معنای ظاهری‌شان منصرف نموده و تأویلشان کرد؛ مگر این که به حکم عقل چنین امری محال باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱). به اعتقاد علامه طباطبایی، اگر بنا شود این تأویل‌ها را در معارف دین بپذیریم، در این صورت ظهوری برای هیچ‌کدام از آیات قرآن باقی نمی‌ماند (همان: ۱۹۸). و مغایرت با علم تجربی نمی‌تواند دلیلی برای تأویل مفاهیم غیبی باشد؛ زیرا مفاهیم غیبی از قلمرو علم تجربی خارج است.

۳-۱-۳. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت سلیمان (ع)

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را برای حضرت سلیمان بیان کرده است که خزائلی در صدد تطبیق مادی آن برآمده است:

الف- تطبیق شیاطین به مردم صیدا

قرآن کریم در آیه ۸۲ سوره انبیاء، شیاطین را عاملان سلیمان (ع) معرفی می‌کند که برای او غواصی و کارهای دیگر انجام می‌دادند: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يُغْوِصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ﴾ (انبیا/ ۸۲). به اعتقاد خزائلی احتمال دارد که شیاطین اعم از این مورد و موارد دیگر، مأخوذ از واژه «صیدون» باشد؛ با این ادعا که مردم شهر «صیدا» در غواصی و شنا مهارت داشته و برای سلیمان (ع) غواصی می‌کردند و احتمال داده است که بعداً کلمه «صیدا» یا «صیدون» به صورت فعل درآمد و در ادوار مختلف، معنی آن نیز توسعه و تحول یافته باشد. به اعتقاد وی، اگر شیطان صورت تحول یافته صیدون هم نباشد، باز هم شیاطینی که برای سلیمان (ع) در دریا کار می‌کردند بیشتر از مردم صیدا بوده‌اند. خزائلی این دیدگاه را به خودش نسبت می‌دهد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۷۹).

ارزیابی

یک- واژه «شیاطین» ظهور در مردم صیدا ندارد و هیچ دلیل معتبری آن را تأیید نمی‌کند و خزائلی نیز این ادعا را صرفاً به عنوان احتمال مطرح کرده است (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۰). دو- سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان (ع) است؛ بنابراین، در آیه ۳۶ سوره صاد سخن از تسلط سلیمان (ع) بر بادها ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَاب﴾ (صاد / ۳۶) و در آیه ۳۷ نیز از تسخیر شیاطین جنی ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَعَوَّاصٍ﴾ (صاد / ۳۷) است؛ مخصوصاً در سوره سبأ بعد از بیان تسخیر بادها برای سلیمان (ع) به تسخیر جن به وسیله ایشان تصریح می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عُدُوهُمَا شَهْرًا وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (سبأ / ۱۲)؛ از این روی، سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان (ع) است و «شیاطین»، اشاره به جن دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۵/۱) و هیچ ربطی به مردم صیدا ندارد؛ خزائلی نیز این تأویل را صرفاً به عنوان یک احتمال در جهت تطبیق مادی آیه و تهی ساختن آن از جنبه خارق‌العاده‌اش، و در راستای گنجاندن آیه در چارچوب علم تجربی مطرح می‌کند.

د- تطبیق نم‌له به زن

بر اساس آیات قرآن، وقتی حضرت سلیمان با لشکریان خود از وادی نمل می‌گذشت، مورچه-ای با خطاب قرار دادن دیگر مورچه‌ها چنین گفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل / ۱۸) خزائلی برای قرار دادن آیه در چارچوب علم تجربی و سازگاری با آن، گفته است که بعید است آیه، اشاره به مورچه داشته باشد؛ بلکه به اعتقاد وی، قرآن به قبیله ای اشاره می‌کند که زنی از این قبیله که نامش طاخیه یا خرمی بوده است، به افراد قبیله این هشدار را داده است که برای مصون ماندن از لشکریان سلیمان (ع)، داخل خانه-های خود شوند» (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸). محمد فولادوند نام قبیله را مور تبار دانسته و معتقد است رئیس قبیله زن بوده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲) و در تفسیر ماتریدی از تفاسیر قرن چهارم نیز از باطنیه نقل شده که «لیس المراد من ذکر النمل، النمله المعروفه» (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶۰۵/۸) همچنین محمد خزائلی احتمال داده که در عالم واقع مورچه سخنی نگفته است؛ بلکه بازگشت مورچه‌ها به لانه شان که با راهنمایی یکی از مورچه‌ها صورت گرفت، دلالت می‌کند که مورچه‌ها حشمت سلیمان را درک کرده و از جان خود ترسیدند و برای حفظ جانشان در لانه‌های خود پناه گرفتند و قرآن به

صورت مجازی از این ادراک و واکنش مورچه ها به قول و سخن گفتن آنان تعبیر کرده است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸).

ارزیابی

آنچه از ظاهر آیه ۱۸ سوره نمل قابل استنباط است، این که مورچه ای به دیگر مورچگان این هشدار را داده است که داخل لانه های خود شوند؛ زیرا سیاق آیات پیشین و پسین نیز در صدد بیان امور خارق العاده است. در آیه ۹ به مکالمه خداوند به موسی (ع) اشاره می‌کند. در آیه ۱۰ به تبدیل عصای موسی (ع) به مار می‌پردازد. در آیه ۱۲ به ید بیضای حضرت موسی اشاره می‌کند. در آیه ۱۶ همین سوره، علم منطق الطیر حضرت سلیمان را بیان می‌کند و در آیه ۱۷ به اجتماع لشکریان حضرت سلیمان اعم از جن و انس می‌پردازد و در آیات بعدی مثل آیه ۲۲، مکالمه پرنده هدهد با سلیمان (ع) را بیان می‌کند؛ بنابراین با در نظر گرفتن سیاق آیات پیشین و پسین، منظور آیه، فهم تکلم مورچه توسط سلیمان به مثابه امری خارق العاده بوده است؛ از این روی، تأویل مورچه به مورتبار و همچنین مجاز قلمداد کردن تکلم مورچگان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ مخصوصاً که حضرت سلیمان از تکلم مورچه و هشداری که به دیگر مورچگان داده بود، تبسم کرده و این که خداوند، چنین نعمتی را به وی ارزانی داشته که تکلم مورچه ها را همانند منطق پرندگان می‌فهمد، از درگاه الهی خواست که توفیق شکرگزاری نسبت به این نعمت را ارزانی نماید (نمل، ۱۹)؛ از سوی دیگر مواردی که خزائلی مطرح می‌کند، در حد احتمال بوده و دلایل متقنی ارائه نکرده است و تشتت احتمال نیز در تأویل وی مشاهده می‌شود و اغلب مفسران نیز اینگونه احتمالات را به دیده اعتبار ننگریسته‌اند و در حدی نیست که کسی را مجاب کند تا از ظاهر آیه، دلالت لفظی و سیاق آن عدول نماید (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۸)؛ بنابراین وی با اصالت دادن به یافته‌های تجربی در مقام تفسیر، در صدد تأویل امور خارق العاده قرآن برآمده است.

ج- تطبیق هدهد به لشکر

بنابه متن قرآن، حضرت سلیمان هنگام سرکشی از لشکرش متوجه غیبت «هدهد» گردید و جویای علت غیبت وی شد؛ «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل / ۲۰) خزائلی «هدهد» را به لشکریان حضرت سلیمان (ع) تأویل کرده و می‌گوید: «ممکن است منظور از «هدهد» یا «طیر» در این آیه، لشکر باشد، و یا شاید «هدهد» تحریف شده از «هدد» اسم فرد خاصی

باشد؛ چه بسا نام یکی از سران سپاه او بوده است؛ مخصوصاً که در تورات آمده است که نام یکی از فرماندهان حضرت سلیمان «هدد» بوده است و ممکن است شخص دیگری به نام «هدهد» از سرداران لشکر او بوده که بدون اجازه از حضورش برای تفحص، به بلاد اطراف مسافرت کرده بود.» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۶۴-۳۶۶). در تفسیر ماتریدی نیز آمده است که به اعتقاد باطنیه منظور از «هدهد» پرنده معروف نیست؛ زیرا ممکن نیست علم «هدهد» بیش از حضرت سلیمان باشد؛ بلکه منظور امامی است که مردم را به هدایت الهی سوق می دهد (رک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶۰۵/۸) و در تفسیر تبیان شیخ طوسی از بعضی نقل می کند که گفته اند: هدهد اشاره به مردی دارد و شیخ طوسی، چنین تأویلی را نادرست می داند (رک: طوسی، ۱۳۸۹: ۹۰/۸) فولادوند نیز که معاصر خزائلی است هدهد را سمبل خبر رسان دانسته است (رک: فولادوند، ۱۳۸۴: ۱۹).

ارزیابی

این که منظور از «هدهد» لشکر سلیمان (ع) یا اسم فردی از سرداران وی باشد، نادرست است؛ زیرا در آیه ۱۶ همین سوره از زبان سلیمان (ع) می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» (نمل / ۱۶) و در آیه ۱۸ از اجتماع سپاه حضرت سلیمان (ع) اعم از جن، انس و پرندگان خبر داده: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل / ۱۷) و در آیه مورد بحث می فرماید: «وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل / ۲۰)؛ بنابراین از ظاهر این آیات که سلیمان (ع) فرمود: خدا به او منطق طیر آموخت و لشکری از جن، انس و طیر دارد و این آیه که در حال بازرسی از پرندگان، «هدهد» را ندید، از ظاهر این آیات و دلالت لفظی عبارت «طیر» و «هدهد» استنباط می شود که منظور آیه از «طیر»، پرنده بوده و «هدهد»، به نوع آن پرنده دلالت می کند و اینگونه تأویلات، مغایر با ظاهر آیات و دلالت لفظی آنهاست (رک: ابراهیم سلامه، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۱؛ رک: طوسی، ۱۳۸۹: ۹۰/۸). این که خزائلی گفته است، در تورات «هدد» نام یکی از سرداران حضرت سلیمان است دلیل منطقی برای تأویل هدهد به مردی از نوع بشر نمی تواند باشد؛ زیرا اولاً قرآن نمی فرماید که سلیمان (ع) گفت «هدد» را نمی بینم؛ بلکه گفت که هدهد را نمی بینم. ثانیاً تفسیر قرآن با مبنا قرار دادن منابع اسرائیلی خروج از قواعد تفسیر است (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۷۱).

۳-۱-۴. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت محمد (ص)

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را نسبت به رسالت حضرت محمد (ص)

بیان کرده که خزائلی درصدد تطبیق مادی آن برآمده است:

الف- تطبیق مادی سوره فیل

قرآن کریم در سوره فیل به هجوم لشکر ابرهه به شهر مکه و نابودی سپاه ابرهه اشاره می کند (سوره فیل، آیه ۱-۵)؛ برخی از مستشرقین و نواندیشان اسلامی در صددند نابودی سپاه ابرهه را در راستای سازگاری با علم تجربی، طبیعی جلوه دهند؛ هرچند که در چگونگی این امر طبیعی باهم اختلاف نظر دارند (ر.ک: آریان حمید ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲)؛ در این میان محمد خزائلی در مورد آیه سوم سوره فیل که می فرماید: «و ارسل علیهم طیرا ابابیل»؛ «طیر» را به معنای ناگهان و سریع دانسته و «ابابیل» را جمع آبله می داند. به اعتقاد وی بر اساس روایتی، سپاه ابرهه به وسیله بیماری و باء جدری که همان آبله است، نابود شدند (خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹). در مورد واژه «سجیل» در آیه «تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیلٍ» (فیل / ۳) نیز دو احتمال را مطرح می کند: یک- سجیل در واقع «سجین» بوده و اشاره به درکات جهنم است که سپاه ابرهه با دچار شدن به بیماری آبله در درکات جهنم قرار گرفتند. (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

دو- سجیل معرب فارسی سنگ و گل است و اشاره به حمله ایران به یمن دارد؛ بر این اساس «طیر» می تواند به «تیار» یا «تیاره» یا تیرهای بابلی اشاره داشته باشد. در این صورت واژه «سجیل» در «تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّیلٍ» (فیل / ۳) با منجیق های سپاه ایران منطبق خواهد شد که در قلل مرتفع مستقر گردیده و سنگ پرتاب می کردند (ر.ک: همان). مشابه این نظر خزائلی را آرتور جفری به کارادوو نسبت می دهد که احتمال داده، اصل واژه ابابیل فارسی است و می گوید: «طیرا ابابیل» خوانش نادرست «تیر بابیل» به معنای «تیر بابلی» است که موجب شکست سپاه ابرهه گردید (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵؛ جفری، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹)

ارزیابی

یک- این که «طیر» به معنای سریع و ناگهانی باشد، مستلزم استعمال آن در عربی است؛ ولی چنین استعمالی یافت نمی شود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵) و عجیب است که در جریان هدهد، «طیر» را به معنای لشکر گرفته، و در اینجا به معنای سریع و ناگهانی؛ گاهی نیز با تیر بابلی تطبیق می کند که نشان از تشتت آراء و شدت علم گرایی وی دارد؛ مضافا بر این که در تاریخ چیزی به نام تیر بابلی مشاهده نگردیده است (ر.ک: جفری، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹). دو- این که «ابابیل» جمع «آبله» باشد، سخنی بدون دلیل بوده و در منابع لغوی، «ابابیل» جمع

«ابالہ»، «ابول» و «ابیل» می‌باشد و برخی هم معتقدند که ابابیل اساساً مفردی ندارد (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲). همچنین «آبله» در عربی برای بیماری خاصی به کار نرفته است؛ بلکه در زبان فارسی نامی برای بیماری خاصی به شمار می‌رود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵)؛ از سوی دیگر، آن چه از تعبیر «کعصف مأکول» برمی‌آید، بدن آن‌ها کاملاً متلاشی شده بود، در حالی که بیماری‌هایی همانند آبله انسان را می‌کشد؛ اما او را متلاشی نمی‌کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵: ۳۹۷۸/۶)؛ بنابراین معروفترین معنای «ابابیل» عبارت از دسته‌ها، دسته‌دسته و پرندگانی است که دسته‌دسته دنبال هم می‌آیند (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲)؛ پس، ظاهر آیه دلالت می‌کند که «طیرا ابابیل» دسته‌هایی از پرندگان هستند و سجیل نیز نه به معنای درکات، بلکه به معنای سنگریزه است. در واقع وی برای تهی ساختن آیه از جنبه اعجازی آن، واژه «ابابیل»، «طیر» و «سجیل» را از معنای ظاهری شان منصرف ساخته است. همچنین روایتی که بدان استناد جسته، از عکرمه است که رجالیان او را تضعیف کرده‌اند (ر.ک: کشی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۷۷). و روایت عکرمه در این حد دلالت می‌کند که آن سال در مکه، بیماری «جدری» یا «آبله» مشاهده شده است؛ اما دلالت نمی‌کند که به لشکر ابرهه سرایت نمود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۵)؛ مضاف 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 و آگیر نیز اطلاق گردیده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۹۴/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۱/۱) و نیز در کتاب الکامل فی التاریخ، پس از نقل روایت مذکور آن را ضعیف شمرده و سپس رد می‌کند (ر.ک: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۲۶۳/۱).

اما در خصوص آیه «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ» (فیل / ۴) ظاهر آیه دلالت می‌کند که بیانی برای «طَيْرًا أَبَابِيلٍ» (فیل / ۳) است؛ پس مفهوم منجنیق، تخلف آشکار از ظاهر آیه بوده و عبارت «طیر» که معادل تیر بابلی انگاشته شد، به دنبال آن با منجنیق‌های ایرانیان منطبق گردید؛ در حالی که این امر به معنای نادیده گرفتن کامل دلالت لفظی آیات است؛ بدون این که دلیل عقلی و نقلی معتبری در دست باشد. بنابراین پذیرش این گونه احتمالات، مستلزم پذیرفتن این همه خلاف ظاهر و خلاف دلالت لفظی در آیات مذکور است؛ بدون این که منطق و دلیل قطعی برای عدول از این ظاهر، آن هم به این شکل غیر متعارف وجود داشته باشد (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۲). در واقع این تخلف از ظاهر در راستای تطبیق آیه با گزاره‌های علم تجربی، نوعی تحمیل به قرآن و تفسیر به رأی مسلم و تحریف معنوی آیات قرآن و خروج از ضوابط تفسیر است که در این سوره به

دست او رقم خورده است. محمد تقی شریعتی در مورد تطبیق مادی سوره فیل از سوی خزائلی می‌گوید: «خزائلی این سوره را طوری تفسیر کرده است که هیچ یک از مفسران قدیم و جدید را ندیده‌ام که چنان تفسیر کرده باشند؛ مثلاً «ابابیل» را جمع آبله و «طیر» را به معنی سریع گرفته و آیه «ترمیمهم بحجاره من سجیل» را احتمال داده که مربوط به جنگ ایران با حبشی‌های یمن باشد» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۳۴۱). چنین تأویلات بدون سابقه‌ای از سوی خزائلی، نشانگر اوج گرایش وی به رویکرد مادی‌گرایانه علمی است.

۳-۲. مجازانگاری

در مباحث گذشته بیان گردید که یکی از قالب‌هایی که خزائلی از رهرو آن، رویکرد مادی به مفاهیم خارق‌العاده داشته، تطبیق مادی است؛ از قالب‌های دیگری که وی بهره برده است، تلقی مجاز از امور خارق‌العاده است که موارد آن بررسی می‌گردد:

۳-۲-۱. مجازانگاری مسخ بنی اسرائیل

قرآن سرگذشت اصحاب سبت را که از فرمان الهی مبنی بر عدم ماهیگیری در روز شنبه تخلف کردند، بیان کرده و از مسخ آنان به میمون خبر می‌دهد: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره / ۵۹). به اعتقاد خزائلی، مراد از «قِرَدَه» و «خَاسِئِينَ» در آیه، معنای مجازی این دو کلمه است و تلقی مجاز با مبنای اساسی تورات مطابقت دارد؛ بدین بیان که به حکم تورات، ناقضین دستور الهی در روز شنبه از نسل خود منقطع گردیده و به موجب کتاب اشعیا، نجس و حقیر خوانده شده و در میان امت‌ها متفرق گشتند (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۴)؛ پس تعبیر «قِرَدَه خَاسِئِينَ»، نه حاکی از تبدیل شدن به بوزینه، بلکه به نجس بودن، حقارت، آوارگی، تفرق و فقدان توانایی تناسل دلالت دارد. مشابه دیدگاه خزائلی در اندیشه سید احمدخان هندی نیز دیده می‌شود. به اعتقاد سید احمدخان هندی مشایخ بنی اسرائیل آنان را از قومیت و برادری خارج کردند.... بدین جهت حالت آنان مثل میمون‌های رها شده و ولگرد بود که خدای متعال در موردشان فرمود: «کونوا قرده خاسئین» یعنی همانطور که میمون‌ها در بین مردم خوار و ذلیل شمرده می‌شوند؛ شما نیز همانگونه باشید (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۵۷).

ارزیابی

ظاهر آیه، چنین تأویل مجازی‌ای را بر نمی‌تابد؛ زیرا بنابر ظاهر آیه، اصحاب

سبب با امر تکوینی الهی از صورت انسانی خارج شده و بوزینه گشتند؛ از این روی آیه می فرماید: «فَلَنَالَهُمُ كُوفُوا قِرْدَهَ خَاسِئِينَ» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۸۲ / ۱۹۵)؛ آیه ۶ مائده نیز بوزینه شدن آنان را با تعبیری متفاوت بازگفته است: «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده / ۶)؛ نیز در آیه ۱۵۶ اعراف از مسخ آنان به عنوان «عذاب بئیس» یاد شده و ادامه آیه، به تعبیر «كُوفُوا قِرْدَه خَاسِئِينَ» ختم شده است و عذاب بئیس در دنیا، همان تبدیل صورت آنان به شکل بوزینه است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۳: ۳۰۹ / ۴ / سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۴۳). در نظر گرفتن مجموع این آیات و ظواهر آنها در مورد مسخ این عده از بنی اسرائیل، تأویل مجازی ارائه شده از سوی خزائلی و قبل از وی سید احمدخان هندی را با چالش جدی مواجه می سازد. اما اعتقاد به علم گرایی و تأویل سازگار با علم گرایی؛ با وجود همه قرائن، ظواهر و نشانه ها؛ حاکی از آن است که در اندیشه چنین افرادی اصالت با علم تجربی و زبان آن است و از نگاه این افراد، نباید هیچ امری ناسازگار با زبان علم تجربی باشد.

۳-۲-۲. مجازانگاری واژه «عام»

در آیه «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» (بقره / ۲۵۹) که خداوند از زنده شدن شخصی پس از صد سال خبر داده، به اعتقاد خزائلی واژه «عام»، ممکن است به معنی سال نباشد؛ زیرا اهل لغت عام را از ماده «عام- یعوم» که به معنی شناوری است، مشتق می دانند؛ بنابراین اطلاق «عام» در آیه بر روز و ساعت و هر مدتی که صد برابر آن غیرطبیعی نباشد بی اشکال می نماید» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۵۷). خزائلی از رهرو این مجازانگاری در پی آن است که مدلول «عام» را از «سال» به مدّت های زمانی کمتری نظیر «روز» یا «ساعت» تقلیل داده و بر این اساس جنبه ماوراء طبیعی این جریان را طبیعی سازد.

ارزیابی

یک درکتاب لغت، «عام» به معنای سال به کار رفته است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۹۸ / ۷؛ شرتونی، ۱۴۱۶: ۶۸۱ / ۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۳۸ / ۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۱۱ / ۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۵ / ۶).

دو) از ظاهر آیه نیز مفهوم سال فهمیده می شود؛ زیرا ظاهر آیه از ابتدا که فرمود: «أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» و سپس عبارت «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» تا عبارت «كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ» و در انتها که فرمود: «فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ فَاَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ

نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا» ظاهر این تعابیر در آیه به وضوح دلالت می‌کند که شخص مورد نظر آیه، صدسال با امر الهی مرده و سپس زنده شده است و «عام» در آیه به معنای سال است.

سه در آیات دیگر قرآن نیز «عام» به معنای سال استعمال شده است؛ آیاتی چون «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ» (یوسف / ۴۹)، «لَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت / ۱۴)، «وَوَضَّيْنَا لِلنَّاسِ يَوْمَئِذٍ خَمَلْتَهُ أُمَّهُ وَهَنَّا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا»، به وضوح مؤید این ادعا هستند. بنابراین، عدول از ظاهر واژه «عام» و تأویل آن به معنای دیگر، لزوماً نیازمند قرائن حالی و مقالی‌ای است که ادعای خزائلی فاقد آن‌هاست.

البته در برخی از کتب لغت - چنان که خزائلی اشاره کرده -، «عام» به معنای «سبح» و «حول» (گردش) استعمال شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲/۲۶۸؛ ابراهیم، ۱۹۸۹: ۲/۶۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۲/۴۱۲)؛ اما نتیجه‌ای که وی از مفهوم لغوی به عنوان یک مفهوم مجازی گرفته و گفته که اطلاق تعبیر عام در آیه بر روز و ساعت و هر مدتی که صد برابر آن غیر طبیعی نباشد بی‌اشکال می‌نماید («خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۵۷)، هیچ‌کسی از اهل لغت و اهل تفسیر چنین مفهومی را از واژه «عام» اخذ نکرده‌اند؛ بلکه اهل لغت برداشت دیگری دارند و می‌گویند «عام» به معنای شناوری است و اساساً سال را به این خاطر عام نامیده‌اند که خورشید همه منازل خود را طی می‌کند تا سال کامل شود؛ «سمی العام عام لعموم الشمس جميع بروجها» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۵۱۱). اما این که خزائلی می‌گوید منظور از «عام» هر مدتی است که صد برابر آن غیر طبیعی نباشد، آن چه از ظاهر آیه استفاده می‌شود، به رغم نظر خزائلی غیر طبیعی بودن قضیه است؛ وقتی که پس از مرگ صدساله می‌گوید: «فَانظُرْ إِلَى جِمْارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ فَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» همه این تعبیّرات بر غیر طبیعی بودن جریان مذکور به عنوان امری خارق‌العاده دلالت می‌کنند؛ اما از آن جایی که وی همه حقایق را در چارچوب طبیعت‌گرایی می‌بیند، برای همین در صدد است، هر امر غیر طبیعی را به امر طبیعی تأویل می‌کند.

۳-۳. استناد به احتمالات متعدد در مفهوم آیه

گاهی در مفهوم لغوی و دلالت لفظی برخی آیات، احتمالات گوناگونی نقل شده است که گاهی بعضی از احتمالات، دستمایه برخی از مفسران برای نزدیک شدن

به معنایی است که با پیشفرض هایشان سازگارتر است؛ خزائلی با تکیه بر این نوع از دلالت لفظی آیات و قبول و ترجیح اینگونه از احتمالات لغوی در صدد تهی ساختن امور خارق العاده از جنبه اعجازی آنها بر آمده است که بررسی می‌گردد:

۳-۳-۱. «التقام» به معنای «در دهان گرفتن»

قرآن کریم در آیه ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات، ۱۴۱-۱۴۲) از بلعیده شدن یونس (ع) توسط نهنگ خبر می‌دهد. خزائلی به تبعیت از احمدخان هندی (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۲۳-۲۲)، بلعیده شدن یونس (ع) به وسیله نهنگ را نپذیرفته و باور دارد عبارت «فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ» دلالت دارد که ماهی، لقمه را در دهان گرفت، اما نبلعید. به نظر وی عبارت بعدی قرآن در این مورد که فرمود: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات/۱۴۴-۱۴۵) شاید اشاره به این نکته باشد که اگر نهنگ او را فرو بلعیده بود، برای همیشه نابود می‌گشت و تا روز حشر نام و نشانی از او نبود (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۸۸).

ارزیابی

هرچند در برخی کتب لغوی «التقام» گاهی به معنای در دهان گرفتن آمده است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۳: ۵/۵۱۵)، اما در مفهوم لغوی «فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ» اکثر کتب لغوی تصریح کرده اند که «فَالْتَقَمَهُ» از ماده «ل ق م» بر وزن افتعال بوده و به معنای خوردن سریع و بلعیدن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵/۱۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۶۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۰۰؛ ابراهیم، ۱۹۸۹: ۲/۸۳۵؛ شرتونی، ۱۴۱۶: ۳۳۱/۳۵۶؛ عمر، ۱۴۲۹: ۳/۲۰۲۹؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۹/۶۰۹۹)

در تفاسیر مشهوری همانند جامع البیان (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۶۳)، مجمع البیان (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۱۴)، روح المعانی (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۳/۱۳۷)، المیزان (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۷/۱۶۳) و ... نیز به معنای «بلع» تصریح شده است؛ همچنین در ادامه آیه که فرمود ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات/۱۴۴-۱۴۵) از ظاهر عبارت «لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» نیز چنین فهمیده می‌شود که ماهی او را بلعید؛ و عجیب است که خزائلی چگونه مفهوم ظاهری آیه که می‌گوید «اگر در شکم ماهی تسبیح الهی نمی‌کرد، تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند» که دلالت می‌کند ماهی او را بلعیده، نادیده گرفته و چنان تأویلی را ارائه می‌کند! بنابراین از ظاهر آیه فهمیده می‌شود «التقام» به معنای «بلع» بوده و ماهی یونس (ع) را بلعید و

او به صورت خارق العاده نجات یافت. اما زمانی که همه امور عالم از رهیافت علم‌گرایی نگریسته شوند، سرانجامی غیر از نفی اینگونه امور و تهی ساختن امور خارق العاده از جنبه اعجازی آن نخواهد داشت.

۳-۲-۳. «فَصْرُهِنَّ» به معنای «انس گرفتن»

در قرآن از درخواست ابراهیم (ع) به درگاه الهی برای ارائه چگونگی زنده کردن مردگان سخن به میان آمده است که خداوند در پاسخ وی می‌فرماید: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره / ۲۶۰). خزائلی «فَصْرُهِنَّ» را به معنای «انس گرفتن» دانسته است. به اعتقاد وی خداوند به ابراهیم (ع) امر کرد چهار پرنده را بگیرد و آنها را به خود عادت دهد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲)؛ محمد عبده و به تبع وی آیت الله طالقانی نیز چنین دیدگاهی دارند (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴: ۵۵/۳؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۲۳/۲). با این نوع دیدگاه، تفسیر تجربی از آیه محقق شده و بدین صورت جنبه خارق العاده بودن آیه که پرندگان مرده به اذن الهی و با فراخوان ابراهیم (ع) زنده شدند، نفی می‌گردد.

ارزیابی

واژه «فَصْرُهِنَّ» در لغت به هر دو معنای «قطع کردن» و «متمایل کردن» ذکر شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۷)؛ اما بنابه دلائلی، منظور آیه قطع کردن است که بیان می‌گردد:

یک) ابراهیم (ع) برای تحصیل اطمینان قلب از معاد و احیای اموات، به دنبال مشاهده و رؤیت زنده شدن مردگان بود و این امر جز با نشان دادن احیای موتی، امکان پذیر نیست.

دو) اگر معنی آیه این باشد که هر یک از پرندگان را به صورت زنده بالای کوهی قرار داده سپس آنها را فرا بخواند، لازم بود در ادامه آیه این گونه ذکر شود: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ وَاحِدًا﴾؛ نه این که گفته شود: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾ زیرا لفظ «جزء» دلالت می‌کند که ابراهیم (ع) مرغها را به هم آمیخته بود و آمیختگی بدون سر بریدن و قطعه، قطعه کردن ممکن نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۵/۱۳۶-۱۳۸)؛ علامه طباطبایی نیز معتقد است که قرائن کلامی دلالت می‌کند که «فَصْرُهِنَّ» به معنای قطع کردن است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۴/۲).

سه) دقیقاً روشن نیست که ابراهیم (ع) چگونه پرندگانی را بگیرد و سپس با آنها مانوس شود و پس از انس گرفتن؛ هرکدام از آنها را بالای کوهی قرار دهد و

آن‌ها را بخواند و آن‌ها به سرعت و بال زنان در کنار ابراهیم (ع) حاضر شوند و با این کار ابراهیم (ع) به سؤال خود که گفت: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (بقره ۲۶۱/۱) پاسخ یافته و اطمینان قلبی پیدا کند و در انتها وحی شود که «وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره ۲۶۱/۲). بنابراین ظهور آیه، در مقام رویت چگونگی زنده شدن مردگان است و این رویت ایجاب می‌کند که موجودی بمیرد و پس از مرگ، زنده شود تا چگونگی زنده شدن مرده به صورت عینی مکشوف گردد و ظاهر عبارت «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا» بر همین دلالت دارد و این ظهور، با مفهوم ذبح برای «فصرهن» سازگار است؛ نه معنای انس و عادت؛ بنابراین لفظ «صرهن» در آیه به معنای «قطع کردن سر پرندگان» می‌باشد. داده‌های ریشه‌شناختی نیز این موضوع را تأیید می‌کنند؛ در زبان آفرو-آسیایی باستان، واژه‌ای به شکل «fir» (صیر) به معنای «بریدن» وجود دارد که بعدها در زبان‌های سامی از جمله عربی نیز به این معنا به کار رفته است؛ این واژه در زبان عربی باستان، دقیقاً به شکل «šwr» (صور) بوده و ماده «صور» عربی را تشکیل داده است (Orel & Stollbova, ۱۹۹۵: p۱۰۵) که بعدها در زبان عربی قرآنی، به یک ریشه پرکاربرد بدل گشته و به نظر می‌رسد که «صُرْهُنَّ» موجود در آیه اخیر نیز از این ریشه باشد؛ بنابراین رویکرد علم‌گرایانه خزائلی موجب نادیده گرفتن دلایل لغوی، قرائن لفظی و عقلی در آیه مورد نظر گردیده است.

۳-۴. عدم تصریح قرآن

خزائلی گاهی در راستای طبیعی جلوه دادن امور خارق‌العاده، به عدم تصریح قرآن استناد می‌کند. وی با تأسی از سید احمدخان هندی (هندی، ۱۳۳۴: ۲۳) حادثه افکندن ابراهیم (ع) در آتش را با چنین رویکردی بررسی کرده است. به اعتقاد وی هرچند قرآن در مورد ابراهیم (ع) به آتش امر می‌کند که «یا نازُ کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیاء، ۶۹)، اما تصریحی در قرآن نیست که ابراهیم (ع) به آتش انداخته شد؛ بدینسان انداختن ابراهیم (ع) در آتش را نمی‌پذیرد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۴).

ارزیابی

یک در قرآن موارد متعددی وجود دارد که به همه جزئیات تصریح نشده است؛ از جمله در جریان ذبح اسماعیل (ع) پس از این که حضرت ابراهیم (ع) فرمود: «یا بُنَّیَّ اِنِّیْ اَرِیْ فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَانظُرْ مَاذَاتَرِیْ قَالَ یَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِیْ

إِنْشَاءَ اللَّهِ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿صافات / ۱۰۳﴾ که قرآن به آنچه پس از این اتفاق افتاد، اشاره نکرد؛ بلکه فقط نتیجه جریان را بازگو نمود: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ... وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾.

در این مورد نیز قرآن به محکوم شدن ابراهیم (ع) به سوختن در آتش و آماده سازی مقدمات آن از جانب بت پرستان اشاره می کند؛ اما همه جزئیات آن را بیان نکرده و پس از عبور از جزئیات، به بیان آن می پردازد که آخر ماجرا به کجا انجامید؛ چنانکه می فرماید: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ پس همچنان که در جریان ذبح اسماعیل عدم تصریح به جزئیات به معنای عدم وقوع آن نیست، در این مورد نیز نمی توان عدم تصریح را تحقق نیافتگی معنا کرد؛ زیرا این نوع از بیان در قرآن متداول است.

دو) تعبیر قرآن که می فرماید: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ ایجاد امری تکوینی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷/۲). این امر تکوینی از اراده الهی نشأت گرفته و آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس / ۸۲) حاکی از آن است؛ بنابراین وقتی خداوند به آتش امر می کند که ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انبیاء، ۶۹) همان لحظه، آتش، سرد و سلامت گشته است؛ در حالی که غرض از سرد و سلامت شدن آتش، زمانی معنا می یابد که ابراهیمی در آتش انداخته شده باشد و برای این که نسوزد، خدا دستور دهد که سرد و سلامت باشد؛ بنابراین اگر ابراهیم (ع) در آتش قرار نگرفته باشد، امر تکوینی خدا به سرد و سلامت بودن آن بی معنا و غیرحکیمانه خواهد بود.

سلسله) روایات متعددی دلالت می کنند که ابراهیم (ع) در آتش انداخته شد که به یک مورد از کتاب کافی که مجلسی در مرآة العقول آن را توثیق کرده (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۵۲/۲۵) اکتفا می گردد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي بَنٍ عَنْ عُثْمَانَ عَنْ حُجْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... دَخَلَ إِبْرَاهِيمُ (ع) إِلَىٰ آلِهِمْ بِقُدُومِ فَكَسَرَهَا ﴿إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾ وَوَضَعَ الْقُدُومَ فِي عُنُقِهِ فَرَجَعُوا إِلَىٰ آلِهِمْ فَتَنظَرُوا إِلَىٰ مَا صُنِعَ بِهَا فَقَالُوا لَا وَاللَّهِ مَا اجْتَرَأَ عَلَيْهَا وَلَا كَسَرَهَا إِلَّا الْفَتَى الَّذِي كَانَ يَعْيبُهَا وَيَبْرَأُ مِنْهَا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ قِتْلَةً أَعْظَمَ مِنَ النَّارِ فَجَمَعَ لَهُ الْحَطَبَ وَاسْتَجَادُوهُ حَتَّىٰ إِذَا كَانَ الْيَوْمَ الَّذِي يُحَرِّقُ فِيهِ بَرَزَ لَهُ نُمْرُودٌ وَجُنُودُهُ وَقَدْ بُنِيَ لَهُ بِنَاءٌ لِيَنْظُرَ إِلَيْهِ كَيْفَ تَأْخُذُهُ النَّارُ وَوَضَعَ إِبْرَاهِيمَ (ع) فِي مَنْجَنِيْقٍ وَ... فَقَالَ لِلنَّارِ «كُونِي بَرْدًا» قَالَ فَاضْطَرَبَتْ أَسْتَانُ إِبْرَاهِيمَ (ع) مِنْ الْبُرْدِ حَتَّىٰ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ «وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۸ / ۸)

منجنيق و اين كه ابراهيم (ع) درون آتش قرار گرفت، ذكر شده كه خوانش رايج و مشهور از آيه را تأييد کرده و با رويکرد علم‌گرايانه خزائلي مغاير است.

نتيجه

طبق يافته‌هاي تحقيق، رويکرد مادي گرايانه محمد خزائلي در كتاب «اعلام القرآن» به مفاهيم خارق العاده، ريشه در باور علم‌گرايانه وي دارد كه بر اساس آن، هيچ گزاره‌اي نبايد مغاير با علم تجربی باشد. شيوه‌ارزيابي خزائلي بدین گونه است كه هر آنچه در چارچوب علم تجربی ننگند، بايد تأويل گردد. از ديده‌گاه وي، امور خارق العاده با يافته‌هاي تجربی ناسازگار هستند و بنا بر اين ناگزير بايد در محدوده علم تجربی معنا شوند. حال آنكه علم تجربی تنها در حيطه عالم طبيعت كارايی داشته و بررسی امور ماورای طبيعی از قلمرو معرفتی آن خارج است. نادیده گرفتن اين مسئله بنيادين، موجب شده است كه تأويلات مادي خزائلي با قواعد و ضوابط معتبر تفسيري ناسازگار افتد؛ بنا بر اين در پاسخ به پرسش نخست درباره علت تفسير مادي گرايانه، بايد گفت كه اثرپذيري از فضای پوزيتيويسم منطقی و اصرار بر خوانش علمی از قرآن، مهم‌ترين عامل شكل‌گيري اين رويکرد است. خزائلي كوشيده است مفاهيم خارق العاده را در چارچوب علم تجربی بازتعريف کرده و جنبه اعجازی و فراطبيعی آنها را نادیده بگيرد. در پاسخ به پرسش دوم درباره شيوه‌ارزيابي اين رويکرد، نتایج تحقيق نشان می‌دهد كه خزائلي از قالب‌هاي متعددی برای طبيعی‌سازی پدیده‌هاي غیبی بهره برده است. بخش عمده‌اي از رويکرد مادي وي در قالب «تطبيق مادي» تجلی یافته است؛ مانند تطبيق بازيابی بينايی حضرت يعقوب به «روشنی دل»، شكافته شدن دريا به «پل‌هاي متحرک»، جاری شدن آب از سنگ به «كنشهای مكانيکی»، تأويل نمل به «قبيله»، هدهد به «لشكر»، شيطان به «مردم صيدا» و ابابيل به «بیماری آبله». همچنين در مواردی مانند مسخ بنی اسرائيل و زنده شدن فردی پس از صد سال، از «مجازانگاری» بهره گرفته است. وي در موارد دیگری از امور خارق العاده، مانند «فَالْتَقَمَهُ الْحُوْتُ» و «فَصْرُهْنَ»، به «احتمالات لغوی سازگار با رويکرد مادي» استناد کرده است. به نظر وي عدم تصريح قرآن به انداختن حضرت ابراهيم (ع) در آتش، دليل بر نفی آن می‌باشد. رويکرد مادي وي گاهی با ظواهر آيات، گاهی با دلالت لفظی و سياق آيات، گاهی با روايات و گاهی با همه يا چند مورد از آنها كه جزو قواعد تفسير به شمار می‌آيند، ناسازگار است. تأويل‌هاي مادي وي شباهت زیادی با تأويل‌هاي سيد احمد خان هندی دارد. تشتت رأی و تعدد احتمالات در رويکرد مادي وي مشهود است. برخی از

تطبیق‌های مادی وی نه تنها با ظاهر آیات و دلالت لفظی و سیاق ناهمخوانی دارند، بلکه به قدری بعید می‌نمایند که شایسته طرح نبوده و هیچ مفسری آن احتمالات را بیان نکرده و خارج از ضوابط تفسیر به شمار می‌آیند. در نهایت، تحقیق حاضر روشن می‌سازد که مبنا قرار دادن علم تجربی در مواجهه با مفاهیم غیبی و فراطبیعی قرآن، نه تنها موجب خروج مفسر از قواعد و ضوابط معتبر تفسیری می‌شود، بلکه او را به تأویلهای نامتعارف و غیرقابل قبولی سوق می‌دهد که با ماهیت اعجاز‌آمیز قرآن کریم ناسازگار است.

منابع

قرآن کریم

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۰ش): «مدخل ابابیل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.

آریان، حمید (۱۳۸۴ش): «لشکرکشی ابرهه به مکه به روایت تاریخ و قرآن»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۷، صص ۲۵-۸۲.

آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

اسدآبادی، سید جمال الدین (۱۴۲۳ق): «مجموعه رسائل مقالات (فارسی)»، به کوشش و تحقیق سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.

اصلانی، فیروز (۱۴۰۳ش): «تحلیل رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن در ایران معاصر»، قم: دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف قرآن.

اصلانی، فیروز (۱۴۰۴ش): «بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر»، مطالعات تأویلی قرآن، دور هفتم، ش ۱۲، صص ۹۴-۱۱۹.

ابراهیم سلامه، عبدالفتاح (۱۴۰۰ق): «الأمجزات و الغیبات بین بصائر التنزیل و دیاجیرالانکار والتأویل»، الجامعه الاسلامیه بالمدينه المنوره.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۷ق): «الکامل فی التاریخ»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحررالوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۹ق): «النهاییه فی غریب الحدیث»، بیروت: المکتبه العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابراهیم، مصطفی (۱۹۸۹م): «المعجم الوسیط»، چاپ اول، استانبول: دارالدعوه.

باربور، ایان (۱۳۶۲ش): «علم و دین»، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۶ش): «جواهرالحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

جفری، آرتور (۱۳۸۶ش): «واژه‌های دخیل در قرآن»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.

حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): «شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام»، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.

خزائی، محمد (۱۳۷۱ش): «اعلام القرآن»، چاپ چهارم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

دزآباد، حامد (۱۳۹۲ش): «بررسی معجزات انبیا در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال چهارم، ش ۱۴، صص ۲۲-۳۸.

ذوالفقاری، حسن (۱۳۷۷ش): «یادیاران (محمد خزائلی)»، نشریه رشد زبان و ادبیات فارسی، ش ۴۸، صص ۱۵-۱۹.

راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالشامیه.

رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار»، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۲ش): «درستنامه مبانی و قواعد تفسیر»، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشرالطی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ش): «فروغ ابدیت»، قم: بوستان کتاب.

____ (۱۴۱۳ق): «الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل»، قم: مؤسسه امام صادق.

____ (۱۳۸۳ش): «منشور جاوید»، قم: مؤسسه امام صادق.

____ (۱۴۲۸ق): «العوالم الغیبیه»، قم: مؤسسه امام صادق.

— (۱۳۹۷ش): «منبه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین»، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق. شرتونی، سعید (۱۴۱۶ق): «اقرّب الموارد فی فصیح العربیه والشوارد»، تهران: انتشارات اوقاف و امور خیریه. شریعتی، محمدتقی (۱۳۵۸ش): «تفسیر نوین»، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.

شیخ زاده، محمدبن مصطفی (۱۴۱۹ق): «مصحح شاهین محمد عبدالقادر، حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی بیضاوی»، دارالکتب العلمیه، منشورات علی بیضون.

طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، محمدحسین (۱۲۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲ش): «اعجاز قرآن»، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

— (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، چاپ سوم، تهران: مکتبه مرتضوی.

طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش): «مصحح غفاری، علی اکبر، تفسیر عاملی»، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی صدوق.

عمر، احمد مختار (۱۴۲۹ق): «معجم اللغة العربیه المعاصره»، چاپ اول، قاهره: عالم الکتب.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق): «العین»، تحقیق مهدی محقق و ابراهیم سامرایی، قم: اسوه.

فولکیه، پل (۱۳۶۶ش): «فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه»، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق.

فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی»، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر قمی»، چاپ سوم، تهران: دارالکتب.

کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۲ش): «تاریخ فلسفه»، ترجمه جلال الدین مصطفوی، تهران: علمی و فرهنگی.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق): «اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی»، تحقیق محمدبقر میرداماد، به کوشش محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گلشنی، مهدی (۱۳۸۰ش): «تحلیلی از دیدگاه های فیزیکدانان معاصر»، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.

ماتریدی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات اهل السنه - تفسیر ماتریدی -»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول»، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش): «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا.

مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

ولفنسون، اسرائیل (۱۴۰۰ق): «تاریخ زبانهای سامی»، ترجمه جواد اصغری و همکاران، تهران: نگارستان اندیشه.

هندی، سید احمدخان (۱۳۳۴ش): «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان»، چاپ دوم، تهران: انتشارات آفتاب.

Orel, V.E. & Stolbova, Olga V. (1995): «Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a reconstruction», Leiden: EJ. Brill.

References

- Glorious Qur'an.
- Azarnoush, Azartash (1991/1370SH): "Ababil Entry", The Great Islamic Encyclopedia, Vol. 2, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Arian, Hamid (2005/1384SH): "Abraha's Campaign to Mecca According to History and the Quran", History of Islam in the Mirror of Research, No. 7, pp. 25-82.
- Alousi, Mohammad ibn Abdullah (1995/1415AH): Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Abolfotouh Razi, Hossein ibn Ali (1988/1408AH): Rawz al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran, First Edition, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Assadabadi, Seyyed Jamal al-Din (2003/1423AH): Collection of Persian Essays and Articles, edited by Seyyed Hadi Khosroshahi, First Edition, Cairo: Maktabat al-Shorouk al-Dawliyyah.
- Aslani, Firooz (2024/1403SH): Analysis of the Materialist Approach to the Quranic Metaphysical Concepts in Contemporary Iran, Qom: Quran and Hadith University, Faculty of Quranic Sciences and Knowledge.
- Aslani, Firooz (2025/1404SH): "A Study of the Scientific Interpretation of Miracles in Contemporary Iran", Ta'vili Quranic Studies, Vol. 7, No. 12, pp. 94-119.
- Ebrahim Salameh, Abdolfattah (1980/1400AH): Al-Mujazat wa Al-Gheybiyat bayna Basa'ir al-Tanzil wa Dayajir al-Inkar wa al-Ta'wil, Islamic University of Madinah.
- Ibn Athir, Ali ibn Mohammad (1987/1407AH): Al-Kamil fi al-Tarikh, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Atiyyah Andalusī, Abdolhaqq ibn Ghalib (2002/1422AH): Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad (1984/1404AH): Maqayis al-Lughah, Qom: Maktab al-Islami.
- Ibn Athir, Majd al-Din (1979/1399AH): Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith, Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Makram (1993/1413AH): Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibrahim, Mostafa (1989): Al-Mu'jam al-Wasit, First Edition, Istanbul: Dar al-Da'wah.
- Barbour, Ian (1983/1362SH): Science and Religion, translated by Bahā al-Din Khorramshahi, Tehran: University Publishing Center.
- Tha'alibi, Abdulrahman ibn Mohammad (2007/1386SH): Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Jeffery, Arthur (2007/1386SH): The Foreign Vocabulary of the Qur'an, translated by Fereydoun Badrehei, Tehran: Toos.
- Himyari, Nashwan ibn Sa'id (2000/1420AH): Shams al-Ulum wa Dawa' Kalam al-Arab min al-Kalum, First Edition, Damascus: Dar al-Fikr.
- Khaza'ili, Mohammad (1992/1371SH): A'lam al-Quran, Fourth Edition, Tehran: Amirkabir Publishing Insitute.
- Dejabad, Hamed (2013/1392SH): "The Study of the Miracles of the Prophets in the Book Tafsir al-Quran wa Huwa al-Huda wa al-Furqan", Quranic Teachings Research Journal, Year 4, No. 14, pp. 22-38.
- Zolfaghari, Hassan (1998/1377SH): "In Memory of (Mohammad Khaza'ili)", Roshd Journal of Persian Language and Literature, No. 48, pp. 15-19.
- Ragheb Isfahani, Hossein ibn Ali (1992/1412AH): Al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Beirut: Dar al-Shamiyyah.

- Rida, Mohammad Rashid (1994/1414AH): Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Manar, First Edition, Beirut: Dar al-Marifah.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2013/1392SH): Textbook of Principles and Rules of Quranic Exegesis, Qom: The International Center for Translation and Publishing of Al-Mustafa.
- Subhani, Ja'far (2006/1385SH): Forugh-e Abadiyat, Qom: Buṣtan-e Ketab.
- _____ (1993/1413AH): Al-Ilahiyyat 'ala Hoda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'Aql, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2004/1383SH): Manshur-e Javid, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2007/1428AH): Al-'Awalm al-Ghaybiyyah, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2018/1397SH): Munyat al-Talibin fi Tafsir al-Quran al-Mobin, First Edition, Qom: Imam Sadiq Institute.
- Shartouni, Sa'id (1996/1416AH): Aqrab al-Mawarid fi Fosha al-'Arabiyyah wa al-Shawrid, Tehran: Awqaf and Charity Affairs Publication.
- Shariati, Mohammad Taghi (1979/1358SH): Tafsir-e Novin, Tehran: Islamic Culture Office.
- Sheikhzadeh, Mohammad ibn Moṣṭafa (1999/1419AH): Edition by Shahin Mohammad Abdulqader, Hashiyat Mohi al-Din Sheikhzadeh 'ala Tafsir al-Qazi al-Baydawi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Ali Baydoun.
- Taleqani, Seyyed Mahmoud (1983/1362SH): Partovi az Quran, Tehran: Sherkat Sahami Entesharat.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1873/1290AH): Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Second Edition, Beirut: Al-Alami Institute for Publications.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1983/1362SH): I'jaz-e Quran, First Edition, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1992/1412AH): Tafsir Javami' al-Jami, Qom: Howzeh Elmiyeh Qom Management Center.
- _____ (1993/1372SH): Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Third Edition, Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Mohammad ibn Jarir (1992/1412AH): Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Marifah.
- Toreyhi, Fakhr al-Din ibn Mohammad (1996/1375SH): Majma' al-Bahrayn, Third Edition, Tehran: Maktabat al-Mortazavi.
- Tusi, Mohammad ibn Hassan (1970/1389AH): al-Tebyān fi Tafsir al-Quran, First Edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ameli, Ebrahim (1981/1360SH): Edition by Ghafari, Ali Akbar, Tafsir-e Ameli, First Edition, Tehran: Sadooq Bookstore.
- Omar, Ahmad Mokhtar (2008/1429AH): Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah, First Edition, Cairo: Alam al-Kutub.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1994/1414AH): Al-'Ayn, edited by Mehdi Mohaghegh & Ebrahim Samarraei, Qom: Osvah.
- Foulquié, Paul (1987/1366SH): Philosophie Générale ou Métaphysique, translated by Yahya Mahdavi, Third Edition, Tehran: Tehran University Press.
- Qureshi, Ali Akbar (1992/1371SH): Qamoos-e Quran, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1985/1364SH): Al-Jami' li Ahkam al-Quran, Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Qutb, Sayyid (2004/1425AH): Fi Zilal al-Quran, 35th Edition, Beirut: Dar al-Shorouk.
- Fayyumi, Ahmad ibn Mohammad (1994/1414AH): Al-Misbah al-Munir fi Gharib

- al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i, Second Edition, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Qomi, Ali ibn Ebrahim (1984/1363SH): Tafsir Qomi, Third Edition, Tehran: Dar al-Kitab.
- Copleston, Frederick (1983/1362SH): History of Philosophy, translated by Jalal al-Din Mojtabavi, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Keshi, Mohammad ibn Umar (1984/1404AH): Ekhtiyar Ma'refah al-Rejal al-Ma'roof be Rejal al-Keshi, edited by Mohammad Baqer Mir Damad, by the effort of Mohammad ibn Hassan Tusi, Qom: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Kolayni, Mohammad ibn Ya'ghub (1987/1407AH): Al-Kafi, Fourth Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Golshani, Mehdi (2001/1380SH): An Analysis of Contemporary Physicists' Views, First Edition, Tehran: Amirkabir.
- Maturidi, Mohammad ibn Mohammad (2005/1426AH): Ta'wilat Ahl al-Sunnah - Tafsir Maturidi, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Mohammad Ali Baydoun.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1984/1404AH): Mer'at al-Oghool fi Sharh Akhbar Al al-Rasoul, Second Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Motahari, Morteza (1989/1368SH): Majmou'eh Asar, Tehran: Sadra Publications.
- Murtada Zabidi, Mohammad ibn Mohammad (1994/1414AH): Taj al-Arus min Jawahir al-Qamous, First Edition, Beirut: Dar al-Fikr.
- Wolfensohn, Israel (1980/1400AH): History of Semitic Languages, translated by Javad Asghari et al., Tehran: Negarestan Andisheh.
- Hendi, Seyyed Ahmad Khan (1955/1334SH): Tafsir al-Quran wa Huwa al-Huda wa al-Furqan, Second Edition, Tehran: Aftab Publications.
- Orel, V.E. & Stolbova, Olga V. (1995): Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a reconstruction, Leiden: EJ. Brill.