

بررسی معجزات انبیاء در کتاب تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان

حامد دژآباد*

استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰)

چکیده

تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان نوشته سید احمدخان هندی، تفسیری است به شیوه عقلانی افراطی که در آن سعی شده است تا هر گزارش غیبی یا مسائل ماوراء طبیعی را با تأویلات غیر منطقی توجیه کند. به نظر می‌رسد تحولات سیاسی - اجتماعی عصر سید احمدخان و نادیده گرفتن ظاهر و سیاق آیات و در برخی مواقع، اثرپذیری از کتب عهدین سه عامل عمده انحراف فکری وی در تفسیر آیاتی است که مشتمل بر امور خارق العاده و معجزه است. در این نوشتار برخی از تأویلات وی درباره معجزات انبیاء ذکر و آنگاه به نقد و بررسی هر یک از این تأویلات پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان، معجزه، سید احمدخان، موسی

(ع)، بنی اسرائیل، ضرب.

مقدمه

تفسیر به شیوه عقلانی افراطی، بر اثر موج‌های سیاسی - اجتماعی در این چند دهه اخیر پدید آمده است و خودباختگی بعضی از نویسندگان در مقابل تهاجم فرهنگی عصر، آنان را واداشته تا هر آیه‌ای که در آن ذکری از ملک، جن، وحی، یا معجزات انبیاء آمده، آن آیه را از ظاهر خود خارج کنند و به تأویلات غیر منطقی و بی اساس روی آورند و طوری وانمود کنند که دین و قرآن همان را می‌گویند که علم گرایان محض باور دارند. در این گونه تفسیرها ملائکه، جن و معجزات انبیاء، دستخوش توجیهاات و تأویلات غریبی گشته که خارج از قواعد فن تفسیر است. همچنین با افراط، هر آیه و سوره‌ای را تفسیر علمی نموده‌اند و فرضیه‌های مختلف و ناپدیدار علمی را در میان تفسیر جای داده‌اند و بر قرآن منطبق و به عبارت بهتر، تحمیل کرده‌اند.

تفسیر سید احمدخان هندی در قرن سیزدهم پیش‌تاز به وجود آمدن این گونه تفاسیر است (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۰۹). سید احمدخان (مؤلف تفسیر القرآن) ذیل آیه «...وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ...» و به عیسی بن مریم نشانه‌های روشن دادیم...» (البقره/۲۵۳) درباره‌ی واژه‌های «آیه» و «بیتات» می‌گوید: «هر جا در قرآن استعمال این لفظ یعنی آیه، آیات، بیتات یا آیات بیتات شده است، همیشه از آن، احکام یا مواعظ و نصایحی مرادند... ما از آیات بیتات در هر جا که از طرف خدا گفته شده، آن چیز مراد نمی‌گیریم که مردم آن را معجزه یا معجزات می‌گویند، گو اینکه مفسرین در اکثر موارد، بلکه تقریباً در همه جا از این الفاظ مراد معجزه گرفته‌اند، ولی آن اشتباه است» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۵۱). مؤلف همچنین ضمن رد این موضوع که معجزه نمی‌تواند بر اثبات نبوت دلالت کند، می‌گوید: «معجزه اگر وقوع هم پیدا کند، هیچ وقت در آن یک چنین وضوحی برای حق و واقعی بودن و نیز از طرف خدا بودن آن یافت نمی‌شود»^۱ (همان).

در این نوشتار به نقد و بررسی برخی از عقاید و تأویلات مؤلف پیرامون برخی از آیاتی که مربوط به معجزات انبیاء می‌باشد، می‌پردازیم.

الف) «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ:» و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که دریا را برای شما شکافتیم و شما را نجات دادیم و فرعونیان را غرق ساختیم، در حالی که شما تماشا می‌کردید» (البقره/۵۰).

مفسران ذیل این آیه با توجه به ظاهر آیه تصریح دارند که یکی از معجزات حضرت موسی (ع) شکافتن دریا بوده است. پس از اینکه حضرت موسی (ع) از هدایت فرعون مأیوس شد و فرعون، موسی (ع) و بنی اسرائیل را تهدید کرد، مأمور شد که شبانه بنی اسرائیل را کوچ دهد. او در پی این کار متوجه شد که فرعون و لشکر او به دنبال وی و قوم او است تا آنکه به دریا رسیدند. خداوند به موسی (ع) دستور داد که عصای خود را به دریا بزند، چون موسی (ع) عصا را به دریا زد، دریا شکافته شد و موسی (ع) و بنی اسرائیل از دریا گذشتند. لشکر فرعون که خواستند به دنبال آنها از دریا بگذرند، آب دریا از دو طرف به هم آمد و آنها را غرق نمود (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۲۷ و فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۰۸). مؤلف تفسیر القرآن ضمن رد دیدگاه مشهور و انکار اعجاز تصریح شده در این آیه، دلایلی برای اثبات مدعای خود ذکر می کند که عبارتند از:

۱- عبور از بحر احمر نه رود نیل

سید احمدخان می گوید: «اولاً مردم در اینجا به اشتباه رفته، چنین تصوّر کرده اند که حضرت موسی (ع) از رود نیل عبور کرده است و حال اینکه اینگونه نبوده، بلکه عبورش از یک شعبه بحر احمر بوده است نه رود نیل» (هندی، ۱۳۳۴ق، ج ۱: ۱۰۸).

درباره مصداق بحر در آیه مذکور برخی از مفسرین بحر مذکور را رود نیل می دانند. طبرسی در جوامع الجامع (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۶۶)، مقاتل بن سلیمان در تفسیرش (ر.ک؛ بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۶۰)، ملاً فتح الله کاشانی در زیادة التفاسیر (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۵۸۸) و برخی دیگر از این دسته اند. آلوسی در روح المعانی سه قول بحر قلزم، نیل و أساف (بحر من وراء مصر) را ذکر کرده است. (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۸۴).

اما قرائنی وجود دارد که نشان می دهد این بحر همان نهر نیل است («بحر» در لغت چنان که راغب در مفردات می گوید در اصل به معنی آب فراوان و وسیع است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۰۸) و «یم» نیز همین معنی را می رساند، بنابراین اطلاق این دو کلمه بر «نیل» هیچ مانعی ندارد. این قرائن عبارتند از:

۱- محل سکونت فراعنه که مرکز آباد شهرهای مصر بوده، حتماً نقطه ای بوده است که با رود نیل فاصله زیادی ندارد و اگر معیار را محل فعلی اهرام یا حوالی آن بگیریم، بنی اسرائیل

ناچار بودند برای رسیدن به سرزمین مقدّس نخست از نیل عبور کنند؛ زیرا این منطقه در غرب نیل واقع شده است و برای رسیدن به سرزمین مقدّس باید آنها به سوی شرق بروند.

۲- فاصله مناطق آباد مصر که طبعاً در نزدیکی نیل است، با دریای احمر به قدری است که بسیار بعید به نظر می‌رسد که بنی اسرائیل بتوانند آن را در یک شب و یا نصف یک شب طی کنند.

۳- برای گذشتن از سرزمین مصر و رسیدن به اراضی مقدّس نیازی نیست که از دریای احمر بگذرند، چرا که قبل از حفر کانال سوئز باریکه خشک قابل ملاحظه‌ای در آنجا وجود داشته است، مگر اینکه دست به دامن این فرضیه بزنیم که در زمان‌های بسیار قدیم دریای احمر با دریای مدیترانه متصل بوده است و در اینجا خشکی وجود نداشته است و این فرضیه به هیچ وجه ثابت نیست.

۴- قرآن در داستان افکندن موسی به آب تعبیر به «یم» کرده است (طه/ ۳۹) و در مورد غرق فرعونیان نیز تعبیر به «یم» کرده است و با توجه به اینکه هر دو در یک داستان و حتی در یک سوره (سوره طه) است و هر دو به طور مطلق نقل شده، به نظر می‌رسد که هر دو یکی باشد و با توجه به اینکه مادر موسی قطعاً او را به دریا نیفکند، بلکه طبق تواریخ و همچنین قرائن عادی به نیل سپرد. بنا بر این معلوم می‌شود که غرق فرعونیان در نیل بوده است (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۴۸).

به هر حال در حادثه مذکور، مصداق بحر هر چه باشد، در نتیجه بحث تغییری ایجاد نمی‌کند و طرح این موضوع کمکی به مؤلف در انکار معجزه نمی‌کند، اگرچه سید احمدخان برای اینکه ادعای اصلی خود را ثابت کند (یعنی ایجاد جزر و مدّ و عدم شکافته شدن دریا) ناچار است که مصداق بحر را دریای قلمز بداند تا بهتر بتواند موضوع جزر و مد را مطرح کند.

۲- عدم ظهور الفاظ آیه بر معنای مشهور و اثبات معجزه

مؤلف می‌نویسد: «مفسّرین ما شرحی که در این باب نگاشته‌اند و مطالبی که ذکر کرده‌اند، حتی آن را از الفاظ قرآن هم نمی‌توان درآورد» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۱۰). وی همچنین معتقد است که در این حادثه جزر و مدّی صورت گرفته است. در پاسخ باید گفت که قرآن کریم ماجرای عبور موسی (ع) و بنی اسرائیل را از دریا در چند سوره بیان می‌کند که بر خلاف نظر

مؤلف، الفاظ و ظواهر همگی حکایت از وقوع امری خارق‌العاده - که همان شکافته شدن دریا و عبور موسی (ع) و بنی‌اسرائیل از وسط آن است - می‌کند.

قرآن کریم در همین آیه مورد بحث (آیه ۵۰ از سوره بقره) می‌فرماید: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ...» دربارهٔ واژهٔ فرق گفته می‌شود: «الْفَرْقُ هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِذَا كَانَتْ بَيْنَهُمَا فُرْجَةً: واژهٔ فرق، جدایی میان دو چیز است هرگاه که میان آن دو فاصله‌ای باشد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۶۳). راغب نیز در مفردات می‌گوید: «فرق قریب به فلق است، لیکن فلق به اعتبار شکافته شدن و فرق به اعتبار انفصال و جدایی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۲).

در آیهٔ ۶۳ از سورهٔ شعراء نیز آمده است: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَاِنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ: و به دنبال آن به موسی وحی کردیم: عصایت را به دریا بزن! (عصایش را به دریا زد،) و دریا از هم شکافته شد و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود.» «فرق» در این آیه به معنای «الْقِطْعَةُ الْمُنْفَصِلَةُ» (همان) و «طود» هم به معنای کوه بزرگ است (ر.ک؛ فراهیدی، بی‌تا، ج ۷: ۴۴۳).

از این دو آیه می‌توان نتیجه گرفت که اولاً ماجرای مذکور به امر و وحی الهی بوده است. بنابراین، نمی‌تواند یک امر عادی تلقی شود. ثانیاً مجموع واژه‌های «فرق»، «فلق» و «فرق» همگی دلالت دارند بر اینکه دریا شکافته شده، نه اینکه جزر و مدّی روی داده باشد، چرا که در جزر و مد، شکاف و انفصال بین دو چیز بی‌معناست. ثالثاً بخش پایانی آیه تصریح دارد به اینکه هر قطعهٔ جدا شده از دریا و هر قسمتی از آن مانند پارهٔ کوهی بزرگ بود.

در ادامهٔ آیهٔ ۶۳ از سورهٔ شعراء نیز تصریح شده است که «وَأَرْزَلْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ * وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ: و در آنجا دیگران [= لشکر فرعون] را نیز (به دریا) نزدیک ساختیم، * و موسی و تمام کسانی را که با او بودند، نجات دادیم. * سپس دیگران را غرق کردیم». این آیه بیان می‌کند که فرعونیان که در تعقیب بنی‌اسرائیل بودند، نزدیک به آنان بودند. بنابراین، چگونه می‌توان با حادثهٔ طبیعی جزر و مد که به تدریج روی می‌دهد، به ناگاه همهٔ فرعونیان گرفتار مد شده و غرق شوند؟

آیه دیگر در این رابطه آیه زیر است که می‌فرماید: «وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا...» (هنگامی که از دریا گذشتید) دریا را آرام و گشاده بگذار...» (الدخان / ۲۴). در این آیه، توجه به واژه «رَهْوًا» مدعای ما را اثبات می‌کند. طبرسی در *جوامع الجامع* می‌نویسد: «کلمه رَهْوًا به دو معناست: معنای اول، ساکن و آرام است. وقتی موسی (ع) خواست از دریا بگذرد، قصد کرد که عصای خود را بر دریا بزند تا به هم متصل شود، چنان‌که در آغاز عصا را زد و شکافته شد. پس خداوند سبحان به او امر کرد که دریا را آرام و به حال خود بگذارد تا فرعون و پیروانش داخل شوند و غرق گردند. معنای دوم، «رَهْوًا» شکاف فراخ (الفجوة الواسعة) است؛ یعنی دریا را باز و شکافته باقی بگذار» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۸۶). طبرسی در *مجمع‌البیان* قول اول را به ابن‌عباس و مجاهد و قول دوم را به ابومسلم نسبت می‌دهد (همان، ج ۹: ۹۷). در *لسان‌العرب* نیز به نقل از امیرالمومنین (ع) آمده است: «و نظم رهوات فرجها أى المواضع الممتفتحة منها: فاصله‌های وسیع آسمان‌ها را نظام بخشید؛ یعنی جاهای گشوده از آن را» (ابن‌منظور، ج ۵: ۳۵۱). بنابراین، واژه «رَهْوًا» با هر دو معنا مدعای سید احمدخان را نفی می‌کند.

با توجه به مطالب فوق، چگونه می‌توان از این آیات، حادثه طبیعی جزر و مد را مطرح کرد، در حالی که ظواهر همگی آیات، مؤید وقوع امری خارق‌العاده است.

۳- اشکال ادبی

مؤلف ضمن استشهاد به آیه «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ» و به‌دنبال آن به موسی وحی کردیم: عصایت را به دریا بزن. (عصایت را به دریا زد،) و دریا از هم شکافته شد، و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود» (الشعراء/ ۶۳) می‌نویسد: «مفسرین این جمله را شرط و جزا قرار داده، بدین‌طریق که شرط را علت و جزا را معمول آن دانسته‌اند؛ یعنی به سبب زدن عصا دریا شکافته شد و زمین ظاهر گردید، ولی این استدلال صحیح نیست، چه «انفلق» صیغه ماضی است و در زبان عرب قاعده است که وقتی که ماضی در جزا واقع شد، دو حالت پیدا می‌کند؛ چنانچه ماضی در معنی خود باقی نماند، بلکه معلول شرط قرار گرفت، آن وقت بر سر آن، «ف» نمی‌آورند، بر عکس وقتی که به معنی خودش باقی ماند و معلول جزا نشد، آن وقت «ف» بر سر آن داخل می‌کنند... در این آیت، شکافتن دریا یا باز شدن زمین دریا را نمی‌شود معلول «ضرب» گرفت» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۱۲).

پاسخ این است که اولاً هیچ یک از مفسرین این جمله را شرط و جزا قرار نداده‌اند، چون اصولاً هیچ یک از ادوات شرط همچون «إِنْ»، «مَنْ»، «لَوْ»، «إِذَا» و ... در آیه وجود ندارد تا آیه به صورت شرط و جزا معنا شود. ضمن اینکه مؤلف توجه نداشته که حرف «ف» در جمله «فَانْفَلَقَ» حرف عطف است که جمله بعد از خود یعنی «إِنْفَلَقَ» را به جمله مقدره قبل از خود عطف می‌کند و در تقدیر چنین است: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَضْرَبَ فَاانْفَلَقَ...» (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۰۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۱۴۰؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۹: ۸۰ و دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۳۸۶). آلوسی در توجیه چنین حذفی می‌گوید: «وَفِي هَذَا الْحَذْفِ إِشَارَةٌ إِلَىٰ سُرْعَةِ إِمْتِنَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَام: این حذف اشاره دارد به سرعت فرمانبرداری موسی (ع)» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۸۵).

۴- معنای «ضرب»

سید احمدخان دلیل دیگری بر مدعای خود ذکر می‌کند، مبنی بر اینکه: «ضرب در اینجا به معنی زدن نیست، بلکه معنای آن حرکت کردن یا رفتن به سرعت است، چنان‌که عرب می‌گوید: «ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ» و در خود قرآن مجید آمده است: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ: هنگامی که سفر می‌کنید، گناهی بر شما نیست که نماز را کوتاه کنید...» (النساء / ۱۰۱). بنابراین، معنای آن به‌طوری که روشن شد، چنین می‌شود که خدا به حضرت موسی (ع) فرمود که به کمک عصای خودت در دریا حرکت کن و برو و آن شکافته یا باز شده (است) یعنی دارد پایاب می‌شود...» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۱۸). وی در ادامه می‌نویسد: «در آن وقت به سبب جزر و مدی که همیشه در دریا هست، بعضی اوقات آن موضع یک زمین خشک ظاهر گردیده، و وقت دیگر پایاب و قابل عبور می‌شده است، چنان‌که آیه «وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا...» (هنگامی که از دریا گذشتید) دریا را آرام و گشاده بگذار...» (الدخان / ۲۴) هم صریح است در آنچه گفتیم. صبح که شد فرعون دید بنی‌اسرائیل از دریا عبور کردند، او هم آنها را تعقیب نموده، ازابه‌های جنگی و سواره و پیاده را از راه غلط به دریا انداخته، در صورتی که هنگام مد رسیده بود و موقع پُر شدن آب بوده است، چنان‌که مطابق ترتیب معمول، دقیقه به دقیقه آب زیاد شده تا اینکه بالا آمده، فرعون و تمام لشکریانش را غرق نمود» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۳۲).

در پاسخ این ادعا نیز باید گفت که در قرآن کریم و در ادبیات عرب «ضرب» در صورتی به معنای رفتن و سفر کردن است که با حرف «فی» متعدی شود و معمولاً با تعبیر «فی الأرض» همراه می‌شود: «تقول العرب: ضربت فی الأرض إذا سرت لیتجاره أو غزو أو غیره مقارنه بـ«فی»: عرب وقتی جمله «ضربت فی الأرض» می‌گوید؛ یعنی: برای تجارت یا جنگ، حرکت و سیر کردم. فعل «ضرب» با حرف «فی» متعدی می‌شود» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۹۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۲۸۱ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۳۳۶). در قرآن کریم هفت مرتبه تعبیر «ضرب فی» و مشتقات آن ذکر شده که شش مرتبه با تعبیر «فی الأرض» و یک مرتبه با تعبیر «فی سبیل الله» همراه است و همگی به معنای رفتن و سفر کردن است (آل عمران/۱۵۶؛ النساء/۹۴ و ۱۰۱؛ المائده/۱۰۶؛ البقره/۲۷۳؛ المزمل/۲۰ و الأنفال/۲۰).

بنابراین، تعبیر «أَنْ اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْبَحْرَ» (الشعراء/۶۳) نمی‌تواند به معنای «به کمک عصای خودت در دریا حرکت کن» ترجمه و تفسیر شود و لذا هیچ یک از مفسرین چنین تفسیری از آیه مزبور ارائه نداده‌اند و اصولاً ذکر «عصا» در آیه، قرینه دیگری است که ادعای مؤلف را رد می‌کند، چرا که حرکت کردن در دریا به کمک عصا، چه معنا و هدفی را دنبال می‌کند و چه فایده‌ای در نام بردن از عصا مترتب می‌شود؟ نیز تعبیر «حرکت در دریا» و نه در خشکی، ادعای مؤلف را مبنی بر ایجاد جزر و مدّ طبیعی رد می‌کند. مؤلف توجه نداشته که سیاق آیه مورد بحث (البقره/۵۰) سیاق امتنان است و این موضوع با تفسیر و دیدگاه وی سازگار نیست. اصولاً وی توضیح نداده که با چنین تفسیری از آیه، واژه‌های «فرق، فلق و فریق» چگونه قابل توجیه‌اند!

همان‌طور که در پاسخ به اشکال دوم گفته شد، ظواهر آیات مربوطه تصریح دارند که دریا شکافته شد و موسی (ع) و بنی اسرائیل از میان دریا عبور کرده‌اند، نه اینکه جزر و مدّی به وقوع پیوسته باشد، به خصوص که مسأله طبیعی جزر و مدّ مطلبی نبوده که از فرعونیان مخفی باشد.

۵- اسرائیلیات

مؤلف در نقد دیدگاه مشهور می‌نویسد: «روح قضیه آن است که یهود قائل به این بوده که از عصای حضرت موسی (ع) دریا شکافته شد و زمین نمودار گردید... علمای ما که در تفاسیر خود خاصه در بیان قصص بنی اسرائیل، تورات و تفاسیر آن را در نظر داشته، بیانات آنان را اغلب آب و تاب داده، موافق با روایات یهود می‌کرده‌اند...» (هندی، ۱۳۳۴ق، ج ۱: ۱۱۵).

این ادعا هم همچون ادعاهای قبلی وی نادرست است، چرا که مبنای دیدگاه مشهور و اثبات امر خارق العاده شکافته شده دریا، نصّ صریح آیات مربوطه است و هیچ کدام از مفسران بزرگ از متقدمین و متأخرین بر مبنای تورات و تفاسیر آن، به تفسیر آیات مربوطه اقدام نکرده اند. مؤلف در حالی این ادعا را مطرح می کند که خود وی در موارد متعددی از تفسیر خود به تورات استناد می کند و از روایات اسرائیلی بهره می جوید (ر.ک؛ همان: ۱۵۰، ۱۷۳ و ۳۱۶ و...).

ب) «وَاِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اَنْتَنَا عَشْرَةً عَيْنًا...» و (به یاد آورید) زمانی را که موسی برای قوم خویش آب طلبید، به او دستور دادیم: عصای خود را بر آن سنگ مخصوص بزن. ناگاه دوازده چشمه آب از آن جوشید...» (البقره/۶۰).

مفسران با توجه به ظاهر و سیاق آیه بیان می کنند که بنی اسرائیل هنگام سرگردانی در وادی تیه، از تشنگی خود به موسی (ع) شکایت کردند. خداوند به موسی (ع) وحی کرد که عصابت را به سنگ بزن. با انجام این کار توسط موسی (ع)، دوازده چشمه به عدد دوازده سبط بنی اسرائیل جوشیدن گرفت و معجزه دیگری به دست موسی (ع) پدید آمد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۵۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۲۸).

مؤلف تفسیر القرآن در اینجا هم به تأویلات ناروا روی آورده و با نادیده گرفتن ظاهر و سیاق آیه، اعجاز صورت گرفته را رد می کند. وی بعد از اینکه واژه «حجر» را کوهستان معنا کرده، می نویسد: «آنها بعد از عبور از بحر احمر وارد یک وادی شدند که نام آن در قدیم ایشام بود. در اینجا آب وجود نداشته است. از تورات معلوم می شود که در آنجا چشمه ای بوده که آب آن به غایت تلخ بوده است و بدین جهت نام آن «مرّه» گذاشته شده بود... در همین موضع بود که بنی اسرائیل از موسی (ع) آب خواستند، در اینجا تپه هایی بوده است که نسبت به همان تپه ها خدا به حضرت موسی (ع) می فرماید: «فَاضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ» یعنی به کمک عصای خودت بالای آن تپه برو. در آن حدود محلی بود که در تورات آن را «ایلم» نوشته است. دوازده چشمه آب در آنجا جاری بوده است، همان طور که در نقاط کوهستانی از زیر کوه ها و یا از میان صخره ها آب بیرون می آید و این همان است که خدا نسبت به آن فرموده است: «...فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اَنْتَنَا عَشْرَةً عَيْنًا...» یعنی از آن دوازده چشمه باز شده و جاری بوده است و اگر ما عبارت

تورات را قبول داشته باشیم، از آن هم همین مطلب برخاسته می‌شود. عبارت تورات این است که «بعد از آن به ایلم آمدند و در آنجا دوازده چشمه آب یافتند و هفتاد درخت خرما بود و در آنجا پهلوی آب اردو زدند...» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۱۵۰).

در پاسخ به این ادعا چند نکته قابل ذکر است:

- ۱- مؤلف به اشتباه «ضرب» را رفتن و راه پیمودن معنا کرده است که نقد آن قبلاً ذکر شد.
- ۲- معنا کردن «حجر» به کوهستان خلاف ظاهر و سیاق آیه است. «حجر» در لغت به معنای سنگ و صخره است (ر.ک؛ ابن منظور، ج ۴: ۱۶۵) و با در نظر گرفتن معنای «ضرب» و ذکر واژه «عصا» معنا و تفسیری جز آنچه همه مفسران بیان کرده‌اند، قابل تصوّر نیست.
- ۳- در آیه مورد بحث، تصریح شده که از سنگ و صخره، آب با فشار بیرون آمد و این عمل، معلول ضرب موسی شمرده شده است. پس اینکه مؤلف ادعا می‌کند که موسی (ع) چشمه‌های آب را بالای کوه یافته است، به هیچ وجه با جمله «فَأَنْفَجَرَتْ» و «مِئْنَةُ» همخوانی ندارد.
- ۴- سیاق آیه، سیاق امتنان است و عمل مزبور به وحی الهی انجام گرفته است (الأعراف/۱۶۰). پس این عمل نمی‌تواند عملی عادی و طبیعی تلقی گردد.

۵- از عبارات مؤلف به خوبی برمی‌آید که وی تحت تأثیر تورات قرار گرفته است و کلام خود را به عبارات تورات مستند می‌کند. وی از سفر خروج، باب ۱۵ مطلبی را شاهد می‌آورد تا سخنان خود را تأیید کند، در حالی که در همین سفر، باب ۱۷، مطلبی معارض با آنچه در باب ۱۵ وجود داشت، آمده است که با ظاهر آیات قرآن کریم و تفسیر مشهور مطابقت دارد و مؤلف از ذکر آن خودداری کرده است. در سفر خروج، باب ۱۷ آمده است: «و خداوند به موسی (ع) گفت در پیشاپیش قوم بگذر و بعضی از مشایخ اسرائیل را به همراهت بگیر و عصایی که به آن نهر زده بودی، به دست گرفته، روانه شو. اینک من در آنجا در برابر تو، به کوه حوریب می‌ایستم و صخره را بزن که آب از آن جاری خواهد شد تا قوم بنوشند و موسی در حضور مشایخ اسرائیل چنین کرد» (سفر خروج، فصل ۱۷: جمله ۵ و ۶؛ به نقل از: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۲).

(ج) «أَوْ كَأَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ

وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن به روی سقفها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوانهای اهل آن در هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: چگونه خدا اینها را پس از مرگ زنده می‌کند؟! (در این هنگام،) خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او فرمود: چقدر درنگ کردی؟ گفت: یک روز؛ یا بخشی از یک روز. فرمود: نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت حفظ کرده، بر همه چیز قادر است)، ولی به آلاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌های مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم. هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است» (البقره/۲۵۹).

مفسران در مورد این آیه داستان شخصی^۳ را ذکر می‌کنند که از کنار یک آبادی گذر کرد و آن آبادی را دید که ویران شده است و اهل آن همگی مرده‌اند و استخوان‌هایشان پوسیده است. با خود گفت: چگونه خداوند این مردگان را زنده می‌کند؟ در این هنگام، خداوند جان او را گرفت و یکصد سال بعد او را زنده کرد و از او پرسید چقدر در اینجا درنگ کرده‌ای؟ پاسخ داد: یک روز یا قسمتی از یک روز. به او خطاب شد که یکصد سال در اینجا بوده‌ای. اکنون به غذا و آشامیدنی خود نظری بیفکن و ببین که تغییری نکرده است و برای اینکه بدانی یکصد سال از مرگ تو گذشته است، نگاهی به مرکب سواری خود کن و ببین از هم متلاشی شده است. سپس نگاه کن چگونه اجزای پراکنده آن را جمع آوری کرده، زنده می‌کنیم. آن شخص وقتی این منظره را دید گفت: می‌دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۴۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۰۷ و طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۰).

سید احمدخان مؤلف تفسیر القرآن ضمن رد دیدگاه مشهور و اعجاز صورت گرفته، دست به تأویلات و استدلال‌های ناروا می‌زند. تأویلات و استدلال‌های وی به تفکیک عبارتند از:

۱- وقوع حادثه مذکور در خواب

مؤلف با تأویلات ناروا و استشهاد به *تورات*، ضمن بیان اینکه شخص مذکور حضرت نحμία و شهر ویران شده نیز بیت المقدس بوده که به دست بخت النصر صورت گرفته بود، می‌نویسد: «از کتاب نحμία معلوم می‌شود که خاطر این مرد برای تعمیر بیت المقدس بی‌نهایت مشوش و پریشان بوده است و از این رو، دائماً با خدا در راز و نیاز بود و تعمیر خانه را از وی درخواست می‌نمود. بی شک باید در خاطره او گذشته باشد که بعد از مردن یعنی ویران شدن این شهر چگونه خداوند آن را زنده یعنی آباد خواهد نمود. غرض، خاطر او آنی از این رهگذر فارغ نبوده است تا در خلال این احوال که تمام به تضرع و زاری در درگاه خدا برای تعمیر این خانه می‌گذشت، یک دفعه، چنان که مقتضای فطرت انسانی است، او آن را در عالم رؤیا دید و یقین کرد که بیت المقدس زنده و آباد خواهد شد و این خواب همانست که در این آیه ذکر شده است و خلاصه اش این است که به قریه‌ای گذشت و دید که آن یکسر خراب و ویران افتاده است. او در عالم رؤیا گفت چگونه خدا آن را زنده یعنی آباد خواهد نمود و در آن حالت او دید که مرده بعد دوباره زنده شده است، در عالم خواب کسی از او پرسید: چقدر درنگ کردی و به راحت خوابیدی. گفت درنگ کردم یک روز یا بعضی از روز را. او گفت: بلکه یکصد سال درنگ تو طول کشیده است...» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۳۱۷).

این ادعا نادرست است و در آیه شریفه هیچ قرینه و شاهی که مدعی مؤلف را اثبات کند، وجود ندارد، بلکه ظاهر آیه در تقابل با تأویلات ناروای وی می‌باشد. علامه طباطبائی با توجه به ظاهر این آیه شریفه می‌نویسد: «قوله تعالى: فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ، ظَاهِرُهُ تَوْفِيهِ بِقَبْضِ رُوحِهِ وَ إِبْقَاؤُهُ عَلَى هَذَا الْحَالِ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ إِحْيَاؤُهُ بِرَدِّ رُوحِهِ إِلَيْهِ ... وَ بِالْجُمْلَةِ دَلَالَةُ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ، مِنْ حَيْثُ ظَهَرَ اللَّفْظُ وَ بِالنَّظَرِ إِلَى قَوْلِهِ قَبْلَهُ: أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهَ، وَ قَوْلِهِ بَعْدَهُ: فَأَنْظُرُ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ أَنْظُرُ إِلَى حِمَارِكَ وَ قَوْلِهِ: وَ أَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ، مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ: از ظاهر این جمله برمی‌آید که خدای تعالی او را قبض روح کرده است و به همان حال، صد سال باقیش داشته است، و پس از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانیده است ... و سخن کوتاه اینکه، دلالت آیه شریفه «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ...» با در نظر گرفتن عبارت قبلی «أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهَ» و نیز عبارت بعدی «فَأَنْظُرُ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ أَنْظُرُ إِلَى حِمَارِكَ»، و جمله «وَ أَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ» بر اینکه شخص

مزبور واقعاً مرده، و بعد از صد سال زنده شده است، جای هیچ تردیدی نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۲-۳۶۱).

از کلام مؤلف در استشهاد به تورات برمی آید که حتی در تورات نیز چنین جریانی طبق نظر مؤلف وجود ندارد، بلکه مؤلف صرفاً از تورات چنین استنباط کرده است که حادثه مذکور در خواب بوده نه در بیداری!

۲- توجیه ادبی

وی برای اثبات ادعای خود علاوه بر استشهاد به تورات، در معنای ظاهری قرآن تصرف کرده است و می نویسد: «بر آحدی پوشیده نیست که «کاف» از حروف تشبیه است و «کان» هم از همان «کاف» تشبیه ساخته شده است و «کاف» تشبیه را به واسطه اهتمام در تشبیه یا تبدیل سیاق کلام و یا به جهات دیگری جائز است از مشبه به سوا کنند؛ مثلاً از «زیدٌ کالأسد» وقتی کاف تشبیه را به سببی جدا کرده، مقدم ذکر کنیم، این طور خواهیم گفت «کان زید الأسد». در این مورد هم «الذی» مشبه به نیست، بلکه از آن تشبیه یا تمثیل مرور آن کس مراد می باشد. پس تقدیر آیه چنین می شود که: «ألم تر إلی الذی کانه مرّ علی قریة». در حقیقت او گذر نکرده بود، بلکه در عالم خواب دیده بود که گویی گذارش بر قریه ای افتاده است...» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۳۱۵).

هیچ یک از مفسرین از متقدمین و متأخرین درباره عبارت «أو کالذی مرّ علی قریة» به چنین توجیه و تفسیری قائل نبوده و نیستند. زمخشری در کشاف، طبرسی در جوامع الجامع، ملا فتح الله کاشانی در زبدة التفاسیر و دیگران در این باره می نویسند: «معناه «أو رأیت مثل الذی مرّ» و حذف لدلالة «ألم تر» علیه لأن کلتیهما کلمة تعجیب و یجوز أن یحمل علی المعنی کانه قیل: رأیت کالذی حاج إبراهیم أو کالذی مرّ علی قریة» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۴۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۱۲ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۵۶).

شیخ طوسی نیز در این باره می نویسد: «هذه الآية معطوفة على الآية الأولى و تقدیره: رأیت کالذی حاج إبراهیم فی ربه» و کالذی مرّ علی قریة و موضع الکاف نصب

بِ «تَرَ» وَ مَعَنَا التَّعَجُّبِ مِنْهُ: این آیه به آیهٔ اوّل (آیهٔ قبل) معطوف شده است و تقدیرش این است: آیا ندیدی مثل کسی که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش محاجّه و گفتگو کرد؟ و همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد. حرف کاف منصوب به فعلِ «تَرَ» می‌باشد و معنای آن تعجب است» (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۰).

بنابراین، جملهٔ «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ...» یا عطف به آیهٔ قبل، از لحاظ معناست و یا اصولاً «کاف» حرف تشبیه نیست، بلکه «کاف» در اینجا اسم و به معنای «مثل» است. عدهٔ ای نیز حرف «کاف» را زائده می‌دانند، همچون «کاف» در عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (ر.ک؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۸ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۵۶).

نکتهٔ دیگر در این باره آن است که بعضی از نحوّیون بزرگ اصولاً اشتقاق «کان» از حرف «کاف» و «أن» را رد می‌کنند. بنابراین، ادعای مؤلف در این مورد قابل خدشه است (ر.ک؛ انصاری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۲ و عباس، بی‌تا، ج ۱: ۵۷۰). بنابراین، نمی‌توان بدون هیچ قرینه و شاهدهی، از ظاهر آیه دست برداشت، خصوصاً اینکه ظاهر آیه مشتمل بر امر متشابه و غیر معقولی نیست تا نیاز باشد آن را به تأویل ببریم.

۳- تفسیر جملهٔ «يُحْيِي هَذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» به آباد کردن پس از ویرانی

چنان که پیشتر بیان شد، سید احمدخان دربارهٔ این فراز ادعا کرده که در خاطرهٔ نجمیا گذشته است که بعد از مردن یعنی ویران شدن این شهر، چگونه خداوند آن را زنده یعنی آباد خواهد نمود (ر.ک؛ هندی، ۱۳۳۴ق: ۳۱۷).

چنان که در مدعای اوّل سید احمدخان اشاره شد، وی عبارت «يُحْيِي» را به «تعمیر و آباد کردن» و «موت» را به «ویرانی» تأویل می‌کند. این تأویل ناروا خلاف سیاق و ظاهر آیه و بدون قرینه و شاهد است. علامه طباطبائی در نقد چنین دیدگاهی می‌نویسد: «اگر منظور آن شخص، آباد شدن قریه بعد از ویرانی بود و کلمهٔ هذه در کلامش اشاره به خود قریه بود، حقّ کلام این بود که بگوید: «أَنْتِي يُعَمَّرُ هَذِهِ اللّٰهُ» و دیگر اینکه وقتی قریه‌ای ویران شده، دیگر کسی انتظار آباد شدنش را نمی‌کشد و اگر هم انتظار بکشد، انتظار و آرزوی محالی نیست تا تصوّرش امری عظیم باشد» (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۳).

۴- استشهاد به روایت ابن عباس

مؤلف در ادامه دلایل خود می‌نویسد: «در این مورد روایتی از ابن عباس در تفسیر فخر رازی نقل شده که از آن معلوم می‌شود تمام این واقعه که شرح آن در این آیه ذکر شده، در خواب بوده نه در بیداری» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۳۱۸).

استنباط سید احمدخان در این رابطه صحیح نیست، چرا که در این روایت موقوفه چیزی که دلالت کند این واقعه در خواب و رؤیا بوده، وجود ندارد، بلکه در این روایت صرفاً گفته شده که بعد از سؤال عَزِیر یعنی «أَنْتِ یُحِیِّی هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» وی خوابید و خداوند در خواب او را می‌راند و صد سال بعد او را زنده کرد. بغوی در این باره می‌نویسد: «فَأَلْفَى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ النَّوْمَ فَلَمَّا نَامَ نَزَعَ اللهُ مِنْهُ الرُّوحَ مِائَةَ عَامٍ وَ أَمَاتَ حِمَارَهُ...» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۳۵۴). لذا این روایت، موت عزیر و گذشت صد سال را نفی نمی‌کند و صرفاً بیان می‌کند که موت و قبض روح وی در خواب بوده است.

نکته قابل ذکر این است که مفسرانی که این روایت را نقل کرده‌اند، هرگز از این روایت، استنباطی همچون استنباط مؤلف نداشته‌اند و همگی قائل‌اند به اینکه عزیر (یا دیگری) واقعاً مرد و صد سال بعد زنده شد (ر.ک؛ همان و نیز؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۲ و فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۲۹).

۵- تشبیه ماجرا به داستان حضرت یوسف (ع)

مؤلف که گویا متوجه این اشکال شده که اگر ماجرا در خواب بوده، پس باید قرینه و شاهی از آیه موجود باشد تا این مدعا را اثبات کند، این ماجرا را با ماجرای خواب حضرت یوسف (ع) پیوند داده است و می‌نویسد: «دیدن یازده ستاره و ماه و خورشید با اینکه همه اینها را یوسف در عالم خواب دیده بود. معذک اسمی از خواب برده نشد و نمی‌گوید که من در عالم رؤیا دیدم که یازده ستاره و ماه و خورشید مرا سجده می‌کنند. چه آنکه از قرینه مقام معلوم بوده، نیازی به ذکر نداشته است. همچنین در اینجا هم مقصد و منظوری که از خواب حضرت نحسب بوده، همان قدر ذکر شده است...» (هندی، ۱۳۳۴ق: ۳۱۹).

در ماجرای یوسف تعبیر «رأیت» تصریح دارد که دیدن سجده ستارگان و ماه و خورشید در خواب بوده است نه در بیداری و در ادامه ماجرا نیز تعبیر «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ» جای هیچ گونه

ابهامی باقی نمی‌گذارد که ماجرای سجده در خواب بوده است. اما در آیه مورد بحث هیچ لفظی که دال بر خواب بودن ماجرا داشته باشد، وجود ندارد.

۶- اسرائیلیات

مؤلف که نتوانسته دیدگاه مشهور مبنی بر خارق العاده بودن ماجرای مذکور را منطقی و مستدل نقد کند، دیدگاه مشهور را مأخوذ از یهود و بی‌اصل می‌داند (ر.ک؛ همان). پاسخ ما در این باره همان است که قبلاً ذکر شد که جهت اختصار تکرار نمی‌گردد (پاسخ نقد پنجم).

نتیجه‌گیری

سید احمدخان هندی مؤلف، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، تقریباً در هر جایی از قرآن کریم که اعجاز و امری خارق العاده به وقوع پیوسته است، دست به تأویلات ناروا و خلاف ظاهر آیه می‌زند تا آن را انکار کند. در این مقاله روشن شد که ادعای وی در مورد عدم اعجاز صورت گرفته برای حضرت موسی (ع) درباره شکافته شدن دریا و شکافته شدن سنگ و جوشیدن آب از آن، بی‌اساس و مخالف با سیاق و ظاهر آیات شریفه است و نیز از آیه شریفه ۲۶۰ از سوره بقره نیز که به ماجرای عذیر نبی اشاره دارد، نمی‌توان خارق العاده بودن این ماجرا را نادیده گرفت. به نظر می‌رسد عدم توجه به ظاهر و سیاق آیات و در برخی مواقع، اثرپذیری از کتب عهدین سه عامل عمده در انحراف فکری وی در تفسیر آیاتی است که مشتمل بر امور خارق العاده و معجزه است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- برای اطلاع بیشتر از افکار و عقاید سید احمدخان هندی و مخالفت‌های صورت گرفته با وی (ر.ک؛ خرّمشاهی، ۱۳۶۴: ۵۵).
- ۲- در اینجا تعبیر «انفجرت» و در سوره اعراف آیه ۱۶۰ تعبیر «انجست» آمده است. طبرسی در این باره می‌گوید: «... الإنجاسُ خُروجُ الماءِ الجاری بقلّةٍ و الإنفجارُ خُروجُهُ بکثرةٍ: کلمة انجاس به معنای اندک‌اندک بیرون جستن آب است و انفجار خروج زیاد آب است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۵۴).
- ۳- طبرسی به نقل از دیگران این شخص را «ارمیا» یا «عزیر» یا «خضر» ذکر می‌کند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۳۹).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق.). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق.). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- انصاری، ابن هشام. (۱۳۶۷). *معنی اللیب*. قم: چاپ بهمن.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق.). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق.). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق.). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق.). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۴). *تفسیر و تفاسیر جدید*. تهران: سازمان انتشارات تهران.
- دعاس، حمیدان قاسم. (۱۴۲۵ق.). *إعراب القرآن الکریم*. چاپ اول. دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق.). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- زمخشری محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). *بحر العلوم*. بی جا: بی نا.

- صافی، محمود بن عبد الرحیم. (۱۴۱۸ق.). *الجدول فی إعراب القرآن*. چاپ چهارم. دمشق - بیروت: دار الرشید؛ مؤسسه الإيمان.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبّاس، حسن. (بی تا). *النحو الوافی*. الطبعة الخامسة عشرة. بیروت: دارالمعارف.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ق.). *زبدة التفاسیر*. چاپ اول. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*. قم: مؤسسه التمهید.
- مکارم شیرازی ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- هندی، سید احمدخان. (۱۳۳۴ق.). *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*. ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی. تهران: چاپخانه آفتاب.